الفصل السادس

الوعي المتعين (الصفات)

أولاً : أحكام الصفات .

١ ـ مقدمة . بعد الوعي الخالص وهو الذات التي تتسم بأوصاف ست : الوجود ، والعدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والقيام بالنفس ، والوحدانية ، ينتشر هذا الوعي خارجه ويتحقق درجة أكثر ويصبح الوعي المتعين أو الشخصية الانسانية . ويتصف بصفات سبع : العلم ، والقدرة ، والحياة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة .

وأحكام الصفات واحدة بالرغم من تعدد الصفات . والحديث عن الصفات هو حديث عنها كلها في مسائلها العامة قبل أن يكون حديثاً عن كل صفة على حدة ، الواحدة تلو الأخرى . فاثبات العلم يدخل في اثبات الصفات أو نفيها أكثر من دخوله في صفة العلم . وقدم الكلام يدخل في قدم الصفات أو حدوثها أكثر من دخوله في صفة الكلام[١] . فبعد ذكر الصفات الواحدة تلو الأخرى ومعنى أحكام الصفات يُذكر إثبات العلم بها وإثبات قدمها كمسائل مشتركة بينها جميعاً . وقد تظهر أحكام الصفات بعد الصفات عندما تتصدر الصفات على الذات[٢] .

(١) لاثبات أحكام الصفات ، الارشاد ص ٦١ ـ ٧٧ ؛ اثبات الصفات واثبات قدمها ص ٧٩ ـ ٩٩ ؛ القطب الثاني ، في الصفات السبع وما يختص آحاد الصفات وما تشترك فيه ، الاقتصاد ص ٤٤ ـ ٨٣ ؛ أحكام الصفات وهي أربعة ص ٦٩ ـ ٨٣ ؛ ويتشعب عنه أمران ١ ـ ما به تختص آحاد الصفات . ٢ ـ ما تشترك فيه جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٨٣ .

(٢) في كيفية استحقاقه تعالى لهذه الصفات ، الشرح ص ١٨٢ ـ ٢١٣ .

تظهر أحكام الصفات اذن مرة قبل تعدادها واحدة واحدة ، ومرة أخرى بعد الصفات كعامل مشترك بينها[٣] . والحقيقة أن أحكام الصفات تتجاوز الصفات ومسائلها كلاً على حدة ، فهي أحكام عامة تشملها كلها يتفق عليها الجميع أو يقع فيها الخلاف ثم تكون كل صفة مسألة تطبيقية للحكم العام . يمكن اذن اثبات الصفات بوجه عام أو نفيها بصرف النظر عن صفة بعينها ولو أن الصفة المفضلة عند القدماء هي صفة العلم للتمرين عليها وضرب المثل بها على اثبات العلم تتلوها القدرة ثم الحياة ثم باقي الصفات الأربع . وبالرغم من اعتراض بعض القدماء من أن اثبات أحكام الصفات أولاً ثم التوصل منها إلى إثبات العلم بالصفات ثانياً مسلك ضعيف سلكه عامة الأشاعرة إلا أنه أقرب إلى العقل . إذ يرد الحكم العام قبل الحكم الخاص ، وتُثبت الصفات أولاً كمبدأ وأساس قبل أن تثبت صفة العلم أو كل صفة على حدة[٤]. وإذا أتت أحكام الصفات قبل الصفات فان ذلك يقتضي أن تكون أعرف منها فلا يصح تعريف المعرف بأقل منه وضوحاً . العام قبل الخاص ، والأساس قبل المؤسس ، وعلم الأوليات سابق على كل العلوم .

ماذا تعني أحكام الصفات ؟ الصفة عند الأشاعرة هي ما قامت بالشيء ، والوصف قول الواصف الدال على الصفة[٥] . وأحكامها ليست أحوالاً أو صفات بل أقرب إلى الأسس العقلية التي تحدد علاقات الصفات بعضها ببعض وعلاقاتها بالذات . هي وجوه واعتبارات أي منطق وأحكام قضايا[٦] . وهناك طريقان لاثبات أحكام الصفات . الأول النظر والاستدلال والثاني الضرورة والبديهة ،

---

(٣) المسائل تبدأ بالصفات أولاً ثم بعدها تأتي المسائل المشتركة دون فصل بينها ، النهاية ص ٣٦٠ - ٣٧١ .

(٤) الغاية ص ٤٤ .

(٥) الانصاف ص ٢٧ .

(٦) اختلفت المعتزلة في أحكام الذات هل هي أحوال الذات أم وجوه واعتبارات؟ قال أكثرهم هي أسماء وأحكام للذات وليست أحوالاً وصفات كما في الشاهد من الصفات الذاتية للجوهر والصفات التابعة للحدوث ، النهاية ص ١٨٠ .

وكلاهما قسمان للعلم . ويلاحظ هنا عدم وجود فهم خبري سمعي لأنه ليس برهاناً قطعياً ولا يولّد إلا الظن ، والبرهان لا يكون إلا يقينياً[٧] .

ولم تظهر أحكام الصفات العامة إلا ابتداء من القرن الخامس عندما قل التعامل مع كل صفة على حدة وزاد الإحكام العقلي لإدراك المسألة ككل . وهناك أحكام ثلاثة طبقاً لصياغة مسألة الصلة بين الذات والصفات وبعد حصر الصفات في سبع وتميزها عن الأوصاف الستة : حكم الاثبات والنفي ، وحكم المساواة والزيادة (الهوية والغيرية) ، وحكم القدم والحدوث . وقد يضرب المثل بصفة مختارة لبيان كل حكم العلم والقدرة بالنسبة لحكمي الاثبات والنفي ، والمساواة والزيادة ، والكلام لحكم القدم والحدوث . وأحياناً تظهر الأسماء مع الصفات وتنكر المسائل من جديد مما يدل على نقص الإحكام النظري والتمييز بين الأحكام العامة ثم الأحكام الخاصة في موضوعات تطبيقية[٨] . وقد تتداخل الأحكام الثلاثة ، ويستنبط أحدها من الآخر نظراً لوجود نسق عام يحكمها كلها . وهو السبب في إثارة سؤال : هل إثبات الصفات أو نفيها نتيجة لاثبات قدمها أو حدوثها أم أن اثبات قدم الصفات وحدوثها نتيجة لاثبات الصفات أو نفيها[٩]؟ لذلك يكتفى أحياناً بذكر حكمين دون الثالث[١٠] . وقد بدأ القدماء بالأحكام المرفوضة وهي النفس والهوية والحدوث ونحن نبدأ بالمذاهب المرفوضة أيضاً، الاثبات والغيرية والقدم[١١] .

---

(٧) النهاية ص ١٧٠ .

(٨) الفقه ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .

(٩) في « اللمع » اثبات الصفات ونفيها نتيجة لاثبات قدمها أو حدوثها، اللمع ص ٢٥ ـ ٣٣ .

(١٠) «في اثبات العلم بأحكام الصفات العلى، النهاية ص ١٧٠ ـ ١٧٩، في اثبات العلم بالصفات الأزلية ، ص ١٨٠ ـ ٢١٤ ؛ في اثبات العلم بأحكام الصفات العلى ؛ قد شرع المتكلمون في اثبات العلم بأحكام الصفات قبل الشروع في اثبات العلم بالصفات لأن الأحكام إلى الأذهان أسبق. والمخالفون من المعتزلة في اثبات الصفات يوافقون في أحكام الصفات، ص ١٧٠ .

(١١) « ونحن الآن نبتدىء بمعتمد أهل التعطيل وننبه على وجه ابطاله ثم نذكر بعد ذلك مستند أهل الحق»، الغاية ص ٣٨ .

٢ ـ الاثبات والنفي . وقد يبدأ القدماء في العادة بحكم المساواة والزيادة قبل حكم الاثبات والنفي في حين أن حكم الاثبات والنفي هو الحكم الأولي بعده يأتي حكم المساواة والزيادة أو حكم الحدوث والقدم . فاعتبار الصفات زائدة على الذات اثبات لها ، واعتبارها عين الذات نفي لها . اثبات الصفات وقوع في التشبيه ونفيها اثبات للتنزيه . تعني الصفات هنا الصفات الحسية التي يشارك فيها الانسان ويقوم اثباتها على التضحية بالتنزيه من أجل اثبات الصفات وتفادي اثبات ذات خالصة مجردة لا طعم ولا لون ولا صفات ولا أفعال لها . ونظراً لأهمية الحكم فإن اثبات الصفات يظهر أحياناً كعنوان للموضوع وليس مجرد مسألة حكم في الصفات(١٢) . ونظراً لأهمية اثبات الصفات سُمِّي أهل السنة والأشاعرة الصفاتية وهو لقب أعطوه هم لأنفسهم في مقابل اعطائهم لنفاة الصفات لقب المعطِّلة ، واستعملت الألقاب كسلاح ضد الخصوم وللدفاع عن الذات(١٣) . فنفي الصفات وصف للخصم واتهام له بالتعطيل في مقابل مدح الذات وتعظيمها واعطائها لقب الصفاتية . ونظراً لأهمية اثبات الصفات أصبح التوحيد مرادفاً

---

(١٢) نظراً لأهمية الموضوع يُعقد له باب خاص ، باب الرد على الجهمية في نفيهم علم الله وقدرته وجميع صفاته ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٤ ؛ اثبات أسماء الله وصفاته ، الانصاف ص ١٩ ؛ باب القول في اثبات العلم بالصفات، ﴿ قل هو الله أحد ﴾ اشارة إلى الوجود ونقض على المعطلة والباطنية ، البحر ص ٣ ؛ في اثبات الصفات وابطال تعطيل من ذهب إلى نفيها، الغاية ص ٢٥ ؛ في اثبات الصفات النفسية، الغاية ص ٣٨ ـ ٥١ ؛ اثبات الصفات خلافاً للأشعرية ، الكتاب ص ٥ ؛ اثبات الصفات خلافاً للأشعرية المعطلة، الكتاب ص ٣٧ ؛ باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات ، عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ؛ ومما أجمعوا عليه (المشبهة) اثبات الصفات فالباري عالم بعلم قادر بقدرة. . الخ. الملل جـ٢ ، ص ١٩.

(١٣) «الصفاتية: اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة والسمع والبصر والكلام . . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل بل يسوقون الكلام سوقاً واحداً». . . ولما كانت المعتزلة ينفون الصفات والسلف يثبتونها سمي السلف صفاتية والمعتزلة معطلة ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٥ ؛ من ضمن أحكام الصفات أنها كلها قائمة بذاته ، الاقتصاد ص ٤٤.

له[١٤] . وعند بعض الحركات الاصلاحية الحديثة التي اقتربت من المعتزلة وظلت أشعرية في التوحيد اعتزالية في العدل لا تثبت الصفات بما فيه الكفاية وتكون أقرب إلى النفي ولكن مع الاصرار على التنزيه وعدم الوقوع في التشبيه الذي هو في العادة نتيجة طبيعية لاثبات الصفات . فتثبت الصفات وتُنفى الكيفية فيكون لله سمع لا كسمعنا وبصر لا كبصرنا أي تحصيل حاصل ، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف ، اثبات الشيء ونفيه في آن واحد . ويظل الفكر الديني المعاصر في مواجهة الأشعرية يتعامل بأسلوبها كي يتحرر منها فيظل أسيراً لها دون خرق الحصار والخروج عن الطوق استناداً إلى الاعتزال القديم واعتماداً على تجارب العصر . وفي حركة اصلاحية أخرى قد يتم اثبات الصفات في مواجهة الأشعرية وكأن الأشعرية نفي للصفات نظراً لأنها لا تقول بالتشبيه صراحة وتنفي الكيفية[١٥] . والحقيقة ، انه لا يمكن اثبات السمع والبصر ثم نفي التشبيه ونقول سمع لا كسمع الآدميين وبصر لا كبصرهم فتلك خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف ، إقدام وإحجام ، نفي وإثبات ، تنزيه وتشبيه ، وسير في المكان «محلّك سر»[١٦] . والحقيقة أن اثبات الصفات لا يعني بالضرورة الوقوع في التشبيه بل يعني أن حالات الشعور ليست صفات تابعة لحركته بل هي وحدات مستقلة موجودة بوجوده . فهي في نفس الوقت معنى ووجود . الصفات إذن ليست مجرد حالات ذاتية بل هي صفات موضوعية . لا يوجد عالم بلا علم ولا قادر بلا قدرة[١٧] .

---

(١٤) والايمان بالله يتضمن التوحيد له والوصف بصفاته، الانصاف ص ٢٣ ؛ في أنه سبحانه عالم بالعلم، قادر بالقدرة، حي بالحياة، المسائل ص ٣٩٦ - ٣٩٧.

(١٥) الحركة الأولى لدى محمد عبده في «رسالة التوحيد» والثانية لمحمد بن عبد الوهاب في كتاب «التوحيد».

(١٦) اثبت الباقلاني السمع والبصر على أنها صفة من صفات الله أخبرنا أنها في خلقه غير أنا نقول ان سمعه لا كسمع الآدميين ولا بصره كأبصارهم. التنبيه ص ١٢١.

(١٧) هذا هو موقف أهل السنة عامة . فالأشعري مثبت للصفات، الله عالم بعلم لارتباط الصفة بالموصوف فكما أنه لا صفة بلا موصوف فكذلك لا موصوف بلا صفة، اللمع ص ٢٦ - ٣١ ؛ الابانة ص ٨ ؛ وعند ابن كلاب: الله عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وقديم بقدم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩ - ٢٣٠، جـ ٢ ، ص ٢٠٢، ص ١٧٩ - ١٨٠ ؛ وعند عبد الله بن سعيد القطان لم=

هذا الاشكال كله ناتج عن طبيعة الصلة بين الذات والموضوع . فإذا كان نفي الصفات رجوع الذات الى ذاتها فإن اثبات الصفات رغبة مستمرة في التخارج وايجاد موضوع فتشتقّ الذات موضوعاً من ذاتها لا تثبته كموضوع في ذاتها وليس بالضرورة خارجاً عنها . فالعالم يوجب العلم والقادر يوجب القدرة ، والحي يوجب الحياة ، وهو ما يحدث في بناء الخطاب عندما تولد العبارة الانشائية وجوداً خبرياً، وعندما يوجب التمني الواقع ، وعندما تخلق الذات من نفسها موضوعاً تخاطبه فتتوحد مع نفسها ، وتصبح ذاتاً وموضوعاً ، موجوداً كاملاً .

والحجج النقلية على اثبات الصفات كثيرة[١٨] . ولكنها في نفس الوقت معارضة بحجج نقلية أخرى لنفي الصفات . كما أنها توحي بالتشبيه مما يوجب تأويلها حرصاً على التنزيه ، وبالتالي يمكن قلبها فتصبح حججاً مضادة لنفي الصفات . ويصبح اثبات الصفات مناقضاً لظاهر النص وحكم الشرع ، ويتحول إلى اثبات آلهة متعددة قديمة متغايرة ومتميزة عن الله . وما الداعي في التحديد اذن بسبع أو بسبع عشرة صفة؟ ما المانع من الزيادة الى ما لا نهاية واثبات الجلال والاكرام والجبروت والكبرياء ، والحمد والقوة والحلم والكرم والعظمة والهِبة واللطف والوسع والشكر والود كصفات ؟ صحيح أن الأشاعرة قد احتاطت وجعلتها أسماء ولكنها حددتها أيضاً بتسع وتسعين، « له الأسماء الحسنى » ، وكلمات الله لا تنتهي ، وصفاته وأسماؤه لا حد لها[١٩] .

= يزل حياً عالماً قادراً بعلم وقدرة وحياة ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٥ ؛ ويثبت الباقلاني أسماء الله وصفاته وينفي النقائص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه ، الانصاف ص ١٩ ؛ وأصحابنا مجمعون على أن الله حي بحياة ، وقادر بقدرة ، وعالم بعلم ، ومريد بإرادة ، وسامع بسمع لا بأذن وباصر ببصر ، هو رؤية لا عين. ومتكلم بكلام لا من جنس الأصوات والحروف ، الأصول ص ٩٠ .

(١٨) أرجأنا ذكر الحجج النقلية هنا ووضعناها في عرض الصفات كل على حدة .

(١٩) يقول ابن حزم إنهم أي الأشاعرة أثبتوا إقامة سبعة عشر شيئاً متغايراً كلها قديم لم تزل وكلها غير الله . وقال آخرون خمسة عشر : السمع، والبصر، والعين، واليد، والوجه، والكلام، والعلم، والقدرة، والارادة، والعزة، والرحمة، والأمر، والعدل، والحياة، والصدق. الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٤ - ١٣٥؛ ويقول أيضاً إنه رأى للأشعري في كتابه المعروف بالموجز أن الله إذا قال « إنك=

أما الحجج العقلية فعديدة . منها ما يعتمد على البداهة ذاتها فإذا ثبت العالم ثبت العلم ، فلا عالم بلا علم . اثبات العالم اثبات للعلم بالضرورة . أما اثبات العالم ونفي العلم فتناقض إذ لا معنى للعلم إلا كون العالم عالماً بمعلوماته على ما هو عليه[٢٠] . وأحياناً يسمى الدليل التجريبي نظراً لاعتماده على قياس الغائب على الشاهد . ففي الشاهد العالم ذو العلم ، والقادر ذو القدرة ، والمريد ذو الارادة . يتم اثبات الصفة اذن بمجرد اثبات الموصوف ، واثبات الفعل بمجرد اثبات الفاعل . والحقيقة أن الحجة ليست بديهية لأنها تعريف الشيء بما هو دونه في الخفاء والجلاء عندما يحيل الموصوف الى الصفة . كما أن الله عالم لا تعني أن له علم بل تعني أنه محيط أي تبقى الصفة على مستوى المعنى والدلالة دون تشخيصها وتثبتها كجوهر . وإذا كانت الحجة تقوم على قياس الغائب على الشاهد فما المانع من عزو الجوارح وآلات الحس في السمع والبصر وفي غيرها من الصفات أي الأذن والعين واللسان واليد وجميع الأعضاء الحسية ؟

وقد تأخذ الحجة طابعاً جدلياً إما بوجود الاثبات أواستحالة النفي . فاثبات ونفي الصفات إما أن يرجعا الى الذات أو إلى الصفات أو إلى الأحوال . ويستحيل الرجوع إلى الذات لأنها معقولة دون الاتصاف بالأحوال فلزم أنها ترجع الى الصفات[٢١] . والحقيقة أن ذلك اثبات حقائق مختلفة وخواص متباينة لذات واحدة دون ما مبرر . كما أنه تحصيل حاصل لأنه اثبات الصفات بالصفات . واثبات الصفات بالذات أقرب الى العقل والذات واحدة لا ينتج عنها كثرة الصفات . وقد يقال أيضاً إن انكار اثبات صفات أزلية مثل اثبات موصوف بلا صفات ، والحقيقة أن الموصوف فاعل وصفاته أفعال دون أن تتجوهر أو أن تستقل وإلا وقعنا في التعدد ، تعدد الجواهر والمعاني المستقلة .

= بأعيننا » إنما أراد عينين . ويرى ابن حزم أن لفظ صفة لم يأت به نص ولكن الله أخبرنا بأن له علماً وقوة وكلاماً وقدرة، وكلها ترجع إلى غير الله أصلاً . الله له الأسماء الحسنى فقط وكلها توقيفية . فابن حزم يرفض تجريد الصفات وجمعها تحت مقولة صفة ابقاء لها على فرديتها .

(٢٠) النظامية ص ١٧ ؛ وانظر رفض ابن حزم لحجة البداهة في الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ - ١٣٦ .

(٢١) أنظر فيما بعد الأحوال عند أبي هاشم .

وهناك حجة أخرى صورية تقوم على دليل حدوث العالم واحتياجه من حيث امكانه إلى مرجح لأحد أطراف الامكان . والمرجح اما أن يكون بذاته ولذاته أو بذاته على صفة أو بصفة وراء الذات ، ويستحيل الترجيح بالذات لأن ذلك لا يخصص فيجب أن يكون الترجيح بالصفة وهي التي سماها الشرع الارادة أو القدرة . فإذا اشتمل الفعل على حكمة وجب كون الصانع عالماً ، والقدرة والعلم يستوجبان الحياة . فالصفة اذن هي مرجح الوجود على العدم وصلة الله بالعالم أي أنها مرادفة للفعل . والحقيقة أن الصفة بهذا المعنى افتراض زائد لأن الآية تدل ، والظاهرة تشير دون ما حاجة الى صفة متوسطة بين الله والعالم وإلا كان الفكر الديني في الخلق معتمداً على التوسط كما هو الحال في المسيحية أو في غيرها من الديانات القديمة وترك الخلق المباشر وهو أهم ما يميز الدين الجديد .

وقد يستعمل دليل تجريبي صرف ويكون هو نفس الدليل السابق مقلوباً. فالتأمل في الكون والعلم ببدائع الصنائع وعجائب الخلق يؤدي إلى اثبات الصانع حكيماً قادراً مريداً دون اللجوء الى قياس الغائب على الشاهد . « فالغائب شاهد ، والعقل راءٍ والبصر نافذ » . ولا حاجة الى الاستدلال في الضروريات . ويزيد الأشعري تأمل الانسان في خلقه وأطواره ، طوراً بعد طور وفي كمال الخلقة أي تأصيل التأمل في النفس وفي الكون . والحقيقة أن هذا الدليل البصري الكوني يثبت الموصوف لا الصفة والفاعل لا كيفية الفعل . وليست القضية اثبات الصفات ولكن صلة الذات بالصفات صلة زيادة أو تساوي ، غيرية أم هوية . وليست القضية في الاثبات ولكن في منع الاشتراك بين الصفات الالهية والصفات الانسانية . وقد تأخذ هذه الحجة صيغة أخرى وهو القول بأنه لو لم يكن متصفاً بهذه الصفات لكان متصفاً بما يقابلها والله يتعالى ويتقدس من أن يتصف بما يوجب في ذاته نقصاً . فلو لم يكن الله عالماً لكان جاهلاً ولو لم يكن قادراً لكان عاجزاً ، ولو لم يكن حياً لكان ميتاً . . الخ والحقيقة أن العلم والجهل، القدرة والعجز،الحياة والموت ليسا من المتقابلين ، أي ما لا يجتمعان على شيء واحد من جهة واحدة في اللفظ أو في المعنى تقابل السلب والايجاب أو تقابل الصدق والكذب بل من

المتضايفين مثل الأبوة والبنوة. ومنه تقابل الطرفين وتقابل الضدين أي الذي لا يُفهم أحدهما بدون الآخر في علاقة نسبة أو إضافة كما وضح ذلك في نظرية الوجود[٢٢]. والأصل في التضايف هو أن يكون الطرفان حسيين مثل الأب والابن أو الكبير والصغير. أما لو كان أحدهما حسياً والآخر عقلياً فإنه يقوم على قياس الغائب على الشاهد أولاً ثم يُقلب ثانياً. فلأن الانسان جاهل يكون الله عالماً، ولأن الانسان عاجز يكون الله قادراً، ولأن الانسان ميت يكون الله حياً.. الخ[٢٣]. فالعقيدة في حقيقة الأمر تنبع من المنطق وتنشأ منه، والمنطق ليس هو الجدل أو البرهان أي المنطق الصوري بل هو المنطق الحسي والمنطق الشعوري.

والحجة الأكثر شيوعاً هي حجة التغاير، تغاير الصفات. لو كان العلم والقدرة شيئاً واحداً والله يعلم نفسه ويقدر على نفسه لما كان عالماً ولا قادراً. وذلك لأن كل صفة لها تعلق معين. تتغاير الصفات فيما بينها لأن كلاً منها لها تعلق متميز عن الآخر. ولا يرجع التمايز الى اللفظ وحده بل إلى المعنى. اثبات الصفات اذن معاني قائمة وليست أحوالاً. وإذا كانت الصفات تثبت من أجل تغايرها فانها تنفى من أجل تماثلها. والعقل الصريح يعرف كون الشيء معلوماً وكونه مقدوراً على الأقل عموم الأول وخصوص الثاني. صحيح أن العلم من حيث هو علم حقيقة واحدة وليس خاصية واحدة وإنما تختلف العلوم باعتبار متعلقاتها وتتماثل باتحاد المتعلق. العلم يتبع العلوم وجوداً وعدماً وكذلك الكلام. ويستحيل اثبات ذات واحدة لهاخاصية العلم والقدرة والارادة والكلام أي اجتماع صفات وخواص لذات واحدة. يعلم الباري ذاته ويعلم ما يلزم بعلمين متمايزين. ولا خوف من التشبيه فتعلق العلم بالمعلوم ليس تعلق زمان ومكان. والحقيقة أن هذا كله افتراض تركيب وتعدد في الله. لا يقع التغاير إلا في المعلومات والمقدورات ولكنه لا يقع في العلم أو القدرة. كما أن اختلاف وجوه الاعتبارات في شيء واحد لا يوجب تعدد

---

(٢٢) أنظر الفصل الرابع نظرية الوجود، ثالثاً فينومينولوجيا الوجود (الاعراض) ٤ ـ النسبة ٥ ـ الاضافة.

(٢٣) يرفض الآمدي هذه الحجة، الغاية ص ٤٩ ـ ٥١.

الصفة وأن تعددها لا يوجب تمايزها وثبوتها ويمكن لوحدة الذات أن تضم تحققات فعلية لها دون أن تتكثر وتتعدد في معانٍ أو جواهر أو حتى في أحوال . فاثبات الأحوال مثل اثبات الصفات إلا أن الصفات موجودة والأحوال غير موجودة لأنها لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولكنها متمايزة فيما بينها ، فالعالمية غير القادرية وإلاّ لزم من نفي أحدهما نفي الآخر . ومع ذلك فان بعض الأشاعرة والفقهاء يرتضون حجة التغاير وذلك لأن الصفات يمكن رد بعضها إلى البعض استنباطاً ثم ردها كلها الى الذات . فالارادة تُرد الى القدرة ، والقدرة الى العلم . الله مريد وذلك يستتبع القدرة ، والقدرة تستتبع الارادة ، والارادة تقتضي العلم ، والكل يقتضي الحياة . يلزم من كونه حياً أن يكون سميعاً بصيراً متكلماً ، فتلك مظاهر الحياة والا وصف بأضدادها كالعمى والطرش والخرس على ما عُرف في الشاهد[٢٤] . ويجوز في اللغة عن طريق المجاز أن يسمع الانسان المبصرات ويبصر المسموعات وكما هو معروف في الفن « العين تسمع والأذن ترى » . وتتكلم اليد والعين . كما يستعمل الأعمى يديه للابصار وللذوق وليس فقط للمس وكما يسمع الأصم بحركات اليد . السمع والبصر يعنيان العلم ، كما يعني العلم السمع والبصر على ما هو مذكور في عديد من الآيات[٢٥] .

أما حكم النفي فقد كان رد فعل التجسيم والتشبيه حرصاً على الذات ، الوعي الخالص ، وتنزيهها[٢٦] . ولا فرق في النفي بين الأوصاف والصفات

---

(٢٤) هذا هو اعتراض الجويني ، النهاية ص ١٧٤ - ١٧٦ ؛ الغاية ص ٤٤ - ٤٧ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٣١ - ١٤١ .

(٢٥) هذا هو اعتراض ابن حزم ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ - ١٣٦ ؛ ويذكر ابن حزم آيات كثيرة لاثبات أن الرؤية تعني العلم مثل : ﴿ أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ما يُمسكهن إلاّ الرحمن إنه بكل شيء بصير ﴾ ؛ ﴿ إنه يعلم السر وما يخفى ﴾ تعني سميع بصير ، وإلا لزمهم وصف الله بالكيد من ﴿ فأكيد كيداً ﴾ والمكر من ﴿ أفأمنوا مكر الله ، والله خير الماكرين ﴾ ، والنسيان من ﴿ نسوا الله فنسيهم ﴾ ، والسخرية من ﴿سخر الله منهم ﴾ ، والاستهزاء من ﴿الله يستهزىء بهم ﴾ . وقد ورد النص بأنه قوي وكريم ومتكبر وجبار وعاقل وشجاع وسخي ومتجبر ومستكبر فلماذا الاقتصار إذن على بعض الصفات دون البعض الآخر؟ .

(٢٦) ينفي المعتزلة الصفات ، ويتفقون مع النفاة بمذهبهم الخاص ، الغاية ص ٣٨ ؛ قالت انه حي =

والأسماء . ولا يمنع نفي الصفات من استعمال بعض الصور الفنية للتعبير لايصال المعاني في المواقف الايمانية والوجدانية . وقد يصل النفي إلى حد انكار كل صفات التشبيه بالانسان كلاً أو بعضاً لا فرق في ذلك بين الثلاثي (العلم والقدرة والحياة) أو الرباعي (السمع والبصر والكلام والارادة) . كما وصل الى حد نفي اسم الفاعل مع اسم الفعل . فالله ليس سميعاً ولا قديراً ولا متكلماً وبالتالي تُنفى المعاني وان ثبتت الأسماء دون أن يكون له حقيقة العلم والقدرة والسمع والبصر(٢٧) . وإلى هذا الحد يُتهم نافي الصفات بالزندقة والكفر كتهمة سياسية ،

= بذاته ، قادر بذاته ، عالم بذاته ، المسائل ص ٣٦٦ ؛ نفوا الصفات القديمة أصلاً وقالوا عالم بذاته قادر بذاته ، لا بعلم وقدرة وحياة ، الملل جـ ١ ، ص ٦٦ ؛ قالوا إن الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الأصول ص ٩ ؛ اتفقت سائر فرق المعتزلة على نفي الصفات، اعتقادات ص ٣٥ ؛ فنفت الصفات الأزلية بما فيها الرؤية والادراك ، الفرق ص ٣٣٤؛ الأصول ص ٩٠ . وعند النظام أنه لم يزل عالماً حياً قادراً لا بعلم وقدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ - ٢٢٥، جـ ٢ ، ص ١٥٩ ؛ ونفى النظام مع الكعبي الارادة ، فالارادة هي نفس الأمر ، الأصول ص ٩٠ ؛ وكذلك نفى البغداديون الارادة وباقي الصفات ، الفرق ص ٣٣٤؛ وقالوا لم يزل عالماً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧١ ؛ كما أنكر الجاحظ صفات الباري ، ومذهبه مثل مذهب الفلاسفة وهو أميل إلى الطبيعيين منهم إلى الإلهيين ، الملل جـ ١ ، ص ١١٣ ؛ وعند الجبائي الباري عالم لذاته . . . الخ . لا يقتضي كونه عالماً صفة هي حال علم أو حال يُوجب كونه عالماً ، الملل جـ ١ ، ص ١١٨ - ١١٩ ؛ ووافقت النجارية المعتزلة في نفي الصفات فقال النجار الباري مريد لنفسه الملل جـ ١ ، ص ١٣١ ؛ وكذلك نفى معمر بن عباد السلمي الصفات ، الملل جـ ١ ، ص ٩٨ - ٩٩ ؛ وعند عباد بن سليمان ليس للباري علم ولا قدرة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٣، جـ ٢ ، ص ١٦٥ ؛ أما أبو الهذيل فقال ان علمه هو هو ، وقدرته هي هو ، وقدم الله هو الله ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧، ص ١٦٤ - ١٦٥؛ الفرق ص ١٢٧؛ الانتصار ص ٧٥ - ٧٦ ؛ ويشارك المعتزلة الصالحي ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ والخياط ، الملل جـ ١ ، ص ١١٤ ؛ وبالاضافة إلى أكثر المعتزلة هو أيضاً رأي الخوارج وكثير من المرجئة وبعض الزيدية ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨، ص ٢٢٤ - ٢٣٠ ؛ وذهبت الشيعة والفلاسفة أيضاً إلى نفيها ، المواقف ص ٢٧٩ ؛ الارشاد ص ٧٩ ؛ ثم اختلفت آراء الشيعة فمنهم من لم يطلق عليه شيئاً من الأسماء الحسنى ومنهم من لم يجوز خلوه عنها وقد نفتها الشيعة نظراً لاعتمادها فلسفياً على عقائد المعتزلة طبقاً لمؤرخي أهل السنة ، الغاية ص ٣٨ ؛ وعند القرامطة الديلم (غلاة الشيعة) أنه حي لا بحياة ، وقادر لا بقدرة . . الخ ، يصفون الإله كما يصفه الموحدون مع قولهم نور لا يشبه الأنوار ، التنبيه ص ٢٠ .

(٢٧) هذا هو موقف الجهمية. فقد أبطل جهم أن يكون لله علم أو قدرة أو حياة أو سمع أو بصر أو=

كما يتهم بالتعطيل كتهمة فكرية مع أن النفي ليس تعطيلاً بل ابعاد للتشبيه دفاعاً عن التنزيه سواء كان التعطيل في الصفات بالنفي أم التعطيل في النصوص بالتأويل(٢٨) .

ولا يرجع نفي الصفات إلى أية مؤثرات لفظية دخيلة بل يخضع لضرورة عقلية داخلية دفاعاً عن التوحيد العقلي في صورة التنزيه . ولا ضير أن تتبع حضارات أخرى لدوافع مماثلة ومختلفة نفس الضرورة . فإذا كان التوحيد العقلي اليوناني أحد متطلبات العقل فإن التوحيد العقلي الأصولي أحد متطلبات التنزيه وهو عمل العقل في الوحي . والألفاظ مشاعة بين الجميع خاصة بعد التقاء الحضارتين ولم تعد مرتبطة بحضارتها الأصلية . ولو لم تقبل في الحضارات الأخرى لرفضت ونقدت مثل زيوس وبوزيدون وسائر آلهة اليونان . لقد عُرضت الألفاظ على العقل أولاً وقبلها العقل ثانياً لأنها تساعد على التعبير عن التوحيد العقلي . وهذا لا يعني تقليداً أو تبعية ولا يعني أثراً وتأثراً بل تمثلاً وامتداداً وتحضيراً(٢٩) . ان اتهام كل

= عين ، وعند أهل السنة أنه لولا خوف الجهمية من السيف لأفصحوا عن ذلك: كما أنكر أن يكون كلم موسى تكليماً، الابانة ص ٣٥، ص ٣٩ ـ ٤٠؛ التنبيه ص ١٢١، ص ١٣١؛ وقد وافق جهم المعتزلة في نفي الصفات الأزلية وزاد عليهم أنه لا يوصف بصفة يوصف بها خلقه لأن ذلك يقتضي تشبيهاً ، فنفى كونه حياً عالماً ، وأثبت كونه قادراً فاعلاً لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة على الفعل والخلق ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٧ ـ ١٢٨ ؛ ويعتبر جهم عند أهل السنة أصل الاعتزال.

(٢٨) يقول الباقلاني ان التعطيل ينصرف إلى وجوه شتى يعددها في خمسة : أ ـ تعطيل الصنع عن الصانع (الدهرية). ب ـ تعطيل الصانع عن الصنع (الفيض). جـ ـ تعطيل الباري عن الصفات الأزلية القائمة بذاته (المعتزلة). د ـ تعطيل الباري عن الصفات والأسماء أزلاً (المعتزلة والكرامية). هـ ـ تعطيل ظواهر الكتاب والسنة عن المعاني التي ولدت عليها (التأويل)، التمهيد ص ١٢٣ .

(٢٩) يتهم أهل السنة المعتزلة في قولهم بنفي الصفات بتبعيتهم لأرسطاليس أو على الأقل بوقوعهم تحت تأثيره . يقول الأشعري : « وهذا أخذه أبو الهذيل عن أرسطاطاليس ، وذلك أن أرسطاطاليس قال في بعض كتبه ان الباري علمه كله ، قدرة كله ، حياة كله ، سمع كله ، بصر كله ، فحسن اللفظ عنده وقال علمه هو هو ، وقدرته هي هي ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ أنظر ما عرضناه في رسالتنا باسم Les Méthodes d'Exégèse, p. LXXIX- CLXXX La Transposition وأيضاً ما قلناه عن منهج الأثر والتأثر والتشكل الكاذب في « التراث والتجديد » موقفنا من التراث =

موقف معارض بأنه من أثر خارجي هو تفريغ للابداع الذاتي للمعارضة وأصالتها الفكرية . ولكل بيئة ثقافية استقلالها الفكري ومصادرها الخاصة والتشابه الخارجي لا يعني بالضرورة التبعية الداخلية. وقد يرجع البعض الآخر نفي الصفات إلى مؤثرات داخلية من علوم الحكمة . وهذا أيضاً غير صحيح إذ يخضع نفي الصفات إلى مقتضيات عقلية خالصة هي تلك التي تخضع لها علوم الحكمة وهي التي اقتضت من كلا العلمين وأصحابها ، المعتزلة والحكماء،الى الانتهاء الى نفس التوحيد العقلي . قد يوحي بذلك رد علم أصول الدين على علوم الحكمة في علم الكلام المتأخر واستعماله لغتها ، ولكن الحقيقة أن الحكماء لا تنفي صفات التنزيه ولكنها تنكـــر صفات التشبيه. فالحكماء يثبتون صفات العلم والقدرة والارادة . . الخ ولكنها تكون عين الذات ، وكلاهما في مقولة واحب الوجود(٣٠) . ويبدو من تطابق التوحيد الفلسفي مع التوحيد الاعتزالي أن كليهما قائم على العقل ولا يعني بالضرورة تأثير الفلاسفة على المتكلمين .

وهناك عدة صياغات لحكم النفي طبقاً لدوافعه . عندما يُقال مثلاً : حي عالم قادر لنفسه . والنفي هنا يأتي من الذات ورفضها للتعدد بالصفات. وقد يأتي النفي لكونه على حالة هي أخص صفاته ، الحالة التي توجب له صفاته ، والنفي هنا يأتي من اثبات الأحوال . فإن قيل : الباري عالم قادر حي لا لعلل ولا لنفسه ، فالنفي هنا بلا دافع من الذات أو الحال أو العلة ، وهو النفي الأوّلي أو النفي الأصلي. وفي هذه الحالة يظهر بصراحة فيقال عالم لا بعلم ، قادر لا بقدرة ، حي لا بحياة ، تأكيداً على النفي بحرف النفي كما يؤكد الاثبات على الاثبات بحرف الجر في عالم بعلم ، وقادر بقدرة ، وحي بحياة . والعجيب أنه

= القديم » ، ص ١٠٢ ـ ١٠٨؛ النهاية ص ١٩٠ ـ ٢٣٧ .

(٣٠) اتهم الأشاعرة المعتزلة بأنهم نفوا الصفات آخذين ذلك من المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعاً لم يزل وليس بعالم ولا قادر ولا حي . . . الخ ، وقالوا نقول : عين لم يزل ، ولم يزيدوا على ذلك . ولكن المعتزلة أظهرت ذلك ولولا الخوف من الشيعة لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٦ ـ ١٥٧ .

يمكن نفي الصفات عن طريق اثبات قدمها فيقال مثلاً: إن الله لم يزل عالماً ، وما دامت قديمة فقد شاركت الذات في الوصف وامحى التغاير . ولكن في هذه الحالة يخرج الأمر كله من مجرد اثبات الصفات أو نفيها الى الوقوع في الشرك الصريح المتضمن في موقف الأشاعرة .

وهنا حجج نقلية كثيرة لنفي الصفات لا تظهر كثيراً عند مؤرخي أهل السنة كتماناً لها وعلى رأسها ﴿ليس كمثله شيء﴾ وغيرها من الآيات مثل ﴿تعالى الله عما يصفون﴾ والتي ترد الذهن الانساني إلى حدوده. في استعمال اللغة ووصف الذات الخالص . ولكن الحجج العقلية ترد باستمرار للرد عليها بالرغم من قوتها وصلابتها . منها أن الصفات هي مجرد اختلاف وجوه الاعتبارات في شيء واحد لا يوجب تعدد الصفات ، ومن ثم فهي موجودات ذهنية لا وجود لها في الواقع ، في عالم الأذهان لا في عالم الأعيان . وقد تكون هناك حجة جدلية . فاما أن تكون الصفة الذات أو غير الذات . والأول نفي الصفات ، والثاني إما حادثة أو قديمة . فلو كانت قديمة لشاركت الذات وبالتالي تصبح آلهة ، والاشتراك في العدم يوجب الاشتراك في الالوهية ، فلم يبق إلا أن تكون حادثة وهي صيغة أخرى لنفي الصفات[٣١]. وقد تكون هناك حجة خطابية مؤداها أن إثبات الصفات يؤدي إلى الافتقار والحاجة في الذات وهو ما يستحيل على الله. ولا يكفي القول بأن استغناء

---

(٣١) النهاية ص ١٩٠ ـ ٢٣٧ ؛ ويعرض الآمدي هذه الحجة على النحو الآتي : لو ثبتت الصفات فهي اما ذاتية واما خارجية فإن كانت ذاتية فواجب الوجود تقدم عليها . وهي اما أن تكون واجبة أو ممكنة أو بعضها واجب وبعضها ممكن . فإن كانت واجبة أدى إلى الاشتراك وهو مستحيل بدلالة التمانع . وإن كانت ممكنة فهي في حاجة إلى مرجح خارجي وهو واجب الوجود. أما إن كانت الصفات خارجية فهي إما قائمة بذاتها أو غير قائمة. فإن لم تكن قائمة بذاتها فهي ليست صفات. وإن كانت قائمة بذاتها فهي إما واجبة أو ممكنة، وهو يعود إلى القسمة الأولى، وكلاهما محال نظراً لدلالة التمانع أو الحاجة إلى مرجح. وقد يُقال: لو كانت صفات وجودية زائدة فإما أن تكون هي هو أو غيره. فإن كانت الأولى فلا صفة له وإن كانت غيره فهي إما قديمة أو حادثة، والحدوث ممتنع. وإن كانت قديمة فذلك يؤدي إلى تعدد القدماء. ويقال : لو قامت بذاته صفات وجودية لكانت مفتقرة إليه في وجودها وذلك يؤدي إلى إثبات خصائص الأعراض للصفات وهو محال ، الغاية ص ٣٨ ـ ٤٢ ؛ التمهيد ص ١٥٥ ـ ١٦٠.

الله استغناء كمال وليس استغناء نقص أو حاجة لأن ذلك مواجهة افتراض بافتراض ، ويظل اثبات الصفات محاصرة للذات وإعجازاً لها وكأن الوعي الخالص لا يستطيع أن يتخارج إلا بمعانٍ مستقلة هي الصفات . ولكن أقوى الحجج هي دفع التشبيه دفاعاً عن التنزيه . فلو كان له علم لتعلق بالمعلومات كما هو الحال في العلم الانساني وهو ما يرفضه الشعور بالتنزيه . لا يجب إذن إثبات علم قديم سابق على المعلومات ،بل يجب نفي العلم على الاطلاق . نفي الصفات أكثر جذرية من إثباتها على أنها عين الذات أو إثباتها على أنها حادثة وكأن الحكم بأنها عين الذات أو بأنها حادثة يتضمن اثباتاً لها في حين أن حكم النفي نفي أصلي من الأساس . اثبات العلم يؤدي لا محالة إلى اثبات العرض والحدوث والتكاثر وهو ما يرفضه ايضاً الشعور بالتنزيه لأن التنزيه يتطلب تجاوز ذلك وكل ما يطرأ على الحس . اثبات الصفات اذن نوع من التشبيه ويوقع لا محالة فيه بالرغم من الاحتراز بأنه لا يوجب تشابهاً لأن التماثل لا يكون بين الشيئين إلا إذا أناب الشيء محل الشيء . والحقيقة أن هذه الانابة ليست شرطاً في التماثل أو التشابه لأن البشر تجمعات مثل الحيوانات والحشرات ﴿**وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم**﴾ دون أن يكون البشر بديلاً عن الطيور أو الحيوانات . فالتشابه هنا هو الذي أوجب عند البعض القياس . وحقيقة التماثل في الأجسام أو في الأعراض والله ليس كذلك[٣٢] . وفي حقيقة الأمر أن أحكام الصفات الثلاث ، الاثبات والنفي ، والزيادة والمساواة (الغيرية والهوية) ، والقدم والحدوث انما تتعلق بطريقي التشبيه والتنزيه . فاثبات الصفات زائدة على الذات واثبات قدمها يؤدي لا محالة الى التشبيه . هناك صفات زائدة خاصة الرباعي (السمع ، والبصر ، والكلام ، والارادة) ، واثبات قدمها يوقع في تناقض لأن الصفات الانسانية لا تكون إلا حادثة . في حين أن نفي الصفات واعتبارها عين الذات ثم القول بحدوثها يؤدي لا محالة الى التنزيه . إذ تبقى الذات وحدها قديمة خالصة ، وتؤول الصفات كمعانٍ للذات فالسمع والبصر والكلام للعلم ادراكاً

---

(٣٢) الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٧ - ١٣٨ .

وتعبيراً، والإرادة للقدرة تحقيقاً. ولا تثار مسألة الصلة بين قدم الذات وحدوث الصفات، والتوحيد بين الذات القديم والصفات الحادثة إذا كانت الصفات عين الذات. وكان من الطبيعي أنه بعد اثبات التنزيه في أوصاف الذات في الوعي الخالص بل ونفي الماهية أو الذات أو النفس خوفاً من التشخيص واعتبار الصفات مجرد أوصاف لعمليات الشعور بالتنزيه تأكد التنزيه مرة أخرى في نفي أي استقلال فعلي لهذه الصفات عن الشعور خوفاً من الوقوع في التشبيه أو التشخيص مرة أخرى.

وقد قدم الحكماء حججا أخرى. فواجب الوجود مستغنٍ، واثبات الصفات يجعله مفتقراً إلى غيره في حاجة إليه، وهي تشابه حجة الكمال عند المعتزلة. كما أن الوجود ينقسم إلى واجب بذاته وإلى ممكن بذاته واجب بغيره. الواجب بذاته واحد لا تركيب فيه، والممكن بذاته مستحيل لأن الله واجب الوجود، والواجب بغيره مستحيل لأنه ضد الواجب بذاته، وهي تشابه الحجة الجدلية عند المعتزلة. والتدبير في الذهن بالاعتبار العقلي وليس في الوجود وبالتالي كانت الصفات في الأذهان لا في الأعيان، وهي مثل حجة المعتزلة الأولى. والمبدأ الأول يعقل ذاته ويعقل ما يلزم ذاته من حيث أنه مجرد عن المادة وهو علة المبدأ الثاني، ومن ثم لا يحتاج الى صفات زائدة. ويعلم الكليات دون الجزئيات، عالم بذاته، ومن علمه تلزم كل الموجودات، لا يعقل شيئاً من الأشياء وبالتالي هو عالم بلا علم له متعلق أي له معلوم(٣٣).

ولما كانت الباطنية تعتمد في أصولها النظرية على الاعتزال وعلى علوم الحكمة فقد شاركت في نفي الصفات. يدخل الله في صراع بين المتخاصمين، وبين الضدين بذاته دون ما حاجة الى صفات أو أفعال تعبيراً عن الموقف السياسي والاجتماعي الذي نشأ فيه التشيع. فإذا كانت السلطة تستعمل الصفات ضد المعارضة فالمعارضة تستعمل الذات ضد السلطة(٣٤). ليس المهم ايقاع الموقف

(٣٣) هذه هي حجج ابن سينا كما ترد في مصنفات العلم دون إشارة إلى مكانها في الإلهيات.

(٣٤) الباطنية قالوا في الباري انا لا نقول هو موجود ولا هو موجود ولا عالم ولا جاهل ولا قادر ولا عاجز=

الفكري في تناقض بل معرفة سببه ودوافعه وقصده من حيث التنزيه أو التشبيه ، الوحدانية أو التعدد ، الخالص أو الشائب ، المثال أو الواقع وكيفية توظيف ذلك في الموقف الاجتماعي والسياسي الذي منه يصدر الموقف الفكري .

وقد تنفى الصفات ليس بناء على حجج كلامية أو فلسفية بل لأن التسمية لم تأت عن الشرع . وصف الله نفسه بأنه سميع بصير ولكنه لم يصف نفسه بأن له سمعاً وبصراً . ولا تجوز تسمية الباري إلا شرعاً بأسمائه وليس بصفاته . لفظ الصفة لفظ ليس شرعياً والأسماء ليست اشتقاقية بل أخبر الله بها عن نفسه وسمى بها نفسه دون تشبيه أو تجسيم كما تفعل الأشاعرة والمجسمة أو تأويل كما تفعل المعتزلة(٣٥) . وقد بدأ نفي الصفات مقالة شرعية ثم تحول تحت أثر علوم الحكمة الى موقف فلسفي خالص يرد الصفات كلها الى صفتي العلم والقدرة ثم اعتبارهما

= وكذلك في جميع الصفات فإن الاثبات الحقيقي يقتضي الشركة بينه وبين سائر الموجودات، وذلك تشبيه .فلم يكن الحكم بالاثبات المطلق والنفي المطلق بل هو إله المتقابلين وخالق الخصمين والحاكم بين المتضادين. ويُقال عن محمد الباقر إنه لما وهب العلم للعالمين قيل هو عالم ، ولما وهب القدرة للقادرين قيل هو قادر ، فهو عالم وقادر بمعنى وهب العلم والقدرة لا بمعنى أنه عالم وقادر . وقالوا كذلك في القدم بأنه ليس بقديم ولا محدث بل القديم أمره وكلمته والمحدث خلقه وفطرته ، الملل جـ ٢ ، ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(٣٥) هذا هو موقف ابن حزم وسائر الفقهاء. لا يجوز اطلاق سمع ولا بصر حيث لم يأت نص لما ذكرناه من أنه لا يجوز أن يخبر عنه تعالى ما لم يخبر عن نفسه . وكذلك ذهبت طوائف من أهل السنة منهم الشافعي وداود بن علي وعبد العزيز بن مسلم الكناني وغيرهم أن الله سميع بصير ولا نقول بسمع ولا ببصر لأن الله لم يقله ولكن سميع بذاته ، بصير بذاته . وكان السلف يخالفون المعتزلة والفلاسفة في نفي الصفات لما وجدوا الصفات مذكورة في الكتاب والسنة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ ؛ الملل جـ ٢ ، ص ٦٩ ؛ لفظ الصفة ليس من القرآن أو الشرع ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٤ - ١٣٥ ؛ لا تعقل الصفة والصفات في اللغة التي بها نزل القرآن وفي سائر اللغات وفي وجود العقل وفي طراوة الحس إلا أعراضاً محمولة في الموصوفين ، ولله المثل الأعلى ، ولا يجوز وصفه بصفة غير شرعية الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٣ ؛ وعند الجويني أن القضاء باتحاد الصفات ليس من مدارك العقول بل يحال إلى قضية الشرع وموجب السمع ، الارشاد ص ١٣٦ - ١٣٧ ؛

صفتين ذاتيتين أو اعتبارين أو حالتين أو ردهما إلى صفة واحدة هي العلم[٣٦] .

وللنفي عدة أساليب ترجع الى قسمة الاسم الى فعل وفاعل ومفعول ، وهي أطراف القسمة الثلاثية المعروفة عند أهل اللغة، اسم الفعل واسم الفاعل واسم المفعول . الصفة اسم الفعل كالعلم ، والموصوف اسم الفاعل كالعالم ، وموضوع الصفة اسم المفعول كالمعلوم ، وهي القسمة التي استعملها الحكماء من قبل للتعبير عن التنزيه بالتوحيد بين الأطراف الثلاثة : فالله علم وعالم ومعلوم ، عشق وعاشق ومعشوق ، وعقل وعاقل ومعقول . . الخ . وباستعمال هذه القسمة يمكن القول بأن نفي الصفات أخذ طريقين : الأول التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل . وفي هذه الحالة تُنفى الصفات عن طريق الحاقها بذات الباري وعدم التفرقة أساساً بين الذات والصفات . حينئذ تكون القدرة هي القادر ، والعلم هو العالم ، والحياة هو الحي ، والارادة هو المريد . ولنفي أي موضوع للفاعل قد يتحول اسم الفاعل الى « فعيل » أو « فِعال » وبالتالي لا يكون سامعاً فقط بل سميعاً ولا فاعلاً فقط بل فعَّالاً[٣٧] . والثاني التوحيد بين اسم الفاعل واسم المفعول ، وفي هذه الحالة أيضاً تُنفى الصفات بتحويل الصفة الى متعلق الصفة فيكون العلم هو المعلوم ، والقدرة هو المقدور ، والارادة هو المراد[٣٨] . أما اثبات الصفات ثم نفيها فتحصيل

---

(٣٦) يرى ابن حزم أن الواصلية قالت بنفي صفات الباري من علم وقدرة وإرادة وحياة ، وكانت المقالة في بدايتها غير قبيحة . وكان واصل يشرع فيها بناء على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . ومن أثبت معنى أو صفة قديمة فقد أثبت إلهين . وإنما شرع أصحابه بعد مطالعة كتب الفلاسفة إلى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ثم الحكم بأنها صفتان ذاتيتان أو اعتباران للذات القديمة كما قال الجبائي أو حالتان كما قال أبو هاشم . ومال أبو الحسين البصري إلى ردهما إلى صفة واحدة وهي العالمين ، وذلك غير مذهب الفلاسفة ، الملل جـ ٢ ، ص ٦٩ .

(٣٧) قد يستعمل هذا التوحيد بين اسم الفعل واسم الفاعل لا من أجل التنزيه بل من أجل التجسيم والتشبيه . إذ تقول المجسمة أيضاً بأن الباري قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد، مقالات جـ ١ ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ؛ كما يرى هشام بن الحاكم أن وجه الله هو الله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ؛ وكذلك بعض أنصار ابن كلاب بأن الله قديم لا بقدم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٠٣ .

(٣٨) هذا هو رأي عباد بن سليمان في أنه لم يزل عالماً قادراً حياً أي لم يزل عالماً بمعلومات، قادراً =

حاصل، خطوة الى الامام وخطوة إلى الخلف مثل الله عالم وعلمه ذاته ، علم الله لم يزل وهو الله ، علم الله هو الله ، وبالتالي يثبت قدم الصفات ومساواتها للذات وهو تناقض في النسق العام لأحكام الصفات(٣٩) .

٣ ــ **الزيادة والمساواة (الغيرية والهوية)** : وهو الحكم الثاني في موضوع الصفات بعد حكم الاثبات والنفي وأحياناً يكون الحكم الأول . هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات؟ هل علاقة الصفات تتحدد بالزيادة أم بالمساواة؟ هل العلاقة علاقة غيرية ، الصفات غير الذات ، أم هوية ، الصفات هو الذات ؟ والهدف من ذلك الحرص على وحدة الذات وبساطتها في مقابل تعددها وتركيبها . والحقيقة أن كل المسلمين يتبنون الصفات ولكن الخلاف هل الصفات زائدة على الذات أم أنها عين الذات . فالزيادة والمساواة الحكم الثاني ، فرع لاثبات الصفات ونفيها ، الحكم الأول . وقد ظهرت هذه الصياغة لأول مرة في القرن الخامس بعد أن كانت متضمنة كموضوع أو مسألة قبل ذلك ، وقبل أن تتحول إلى حكم نظري عام(٤٠) .

= بمقدورات، مقالات جـ٢، ص ١٦٤ ـ ١٦٥ .

(٣٩) هذا هو موقف أبي الهذيل وأصحابه ، الفصل جـ٢ ، ص ١١٨ ؛ انتهج منهج الفلاسفة فقال الباري عالم بعلم هو نفسه ولكن لا يقال نفسه علم كما قالت الفلاسفة عقل وعاقل ومعقول ، النهاية ص ١٨٠ ؛ الملل جـ١ ، ص ٤١ ؛ والزمه أهل السنة أن يكون نفسه علماً وقدرة وأن يستحيل كونه عالماً وقادراً لأن العلم لا يكون عالماً ولا القدرة قادراً وألزموه أيضاً أن تكون معلوماته كلها مقدورة له وهذا يوجب أن تكون ذاته مقدورا له كما هو معلوم له ، الأصول ص ٩١ ـ ٩٢ ؛ قال : عالم بعلم وعلمه ذاته ، وقادر بقدرة وقدرته ذاته ، وحي بحياة وحياته ذاته ، وهو رأي مقتبس من الفلاسفة الذين اعتقدوا أن ذاته واحد لا كثرة فيها . الصفات ليست وراء الذات معاني قائمة بذاته بل ذاته ترجع إلى السلوب أو اللوازم . وإذا كانت هذه الصفات وجوهاً للذات فهي بعينها أقانيم النصارى وأحوال أبي هاشم . الملل جـ١ ، ص ٧٥ ؛ الشرح ص ١٨٣ ـ ١٨٤ .

(٤٠) أجمع المسلمون على القول بما جاء به نص القرآن من أن الله سميع بصير ثم اختلفوا : سميع بصير بسمع وبصر أم سميع بصير بذاته ، الفصل جـ٢ ، ص ١٢٨ ؛ « اتفقت المعتزلة ومن تابعهم من أهل الأهواء على نفي الصفات ثم اختلفت آراؤهم في التعبير عن وصفه بأحكام الصفات» ، الارشاد ص ٧٩ .

واثبات الصفات زائدة على الذات يضحى بالتنزيه من أجل التشبيه في حين أن إثبات الصفات مساوية للذات يضحى بالتشبيه في سبيل التنزيه . الأول يحرص على الفاعلية في العالم في حين أن الثاني يحرص على التوحيد العقلي ذاته ورفض كل تركيب في الشعور بالتنزيه لأن الفصل بين الذات والصفات مع أنه قائم على تنزيه الذات عن جميع صفات التشبيه إلا أنه يخاطر بشبهة التركيب(٤١) .

وقد يهتز النسق العقائدي في أحكام الصفات من النفي والمساواة والحدوث في مقابل الاثبات والزيادة والقدم إلى اثبات صفات زائدة على الذات ومع ذلك تكون حادثة(٤٢). ويمكن اثبات قدم الصفات والتوقف في مغايرتها للذات أو في توحدها مع الذات فالحلان غير مرضيين . فيتم رفضهما معاً وإلغاء المشكلة وهو أقرب إلى التوقف مما يدل على القصد إلى العودة إلى العالم ، واكتشاف الاغتراب

---

(٤١) باب في اثبات الصفات بوجه عام . ذهبت الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة . فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بإرادة . . . الخ . المواقف ص ٢٧٩ ؛ مذهب أهل الحق أن الله سميع بسمع بصير ببصر ، الغاية ص ١٢١ ؛ المحصل ص ١٣١ ؛ أن الواجب بذاته مريد بإرادة ، عالم بعلم ، قادر بقدرة ، حي بحياة ، سميع بسمع ، بصير ببصر، متكلم بكلام ، وهذه كلها معانٍ وجودية أزلية زائدة على الذات، الغاية ص ٣٨ ؛ من ضمن أحكام الصفات أنها ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ الصفات ليست الذات بل زائدة ، الاقتصاد ص ٦٩ ـ ٧٤ ؛ الصفات السبعة ليست هي الذات بل هي زائدة على الذات ، فصانع العالم عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة، وهكذا في جميع الصفات ، الاقتصاد ص ٦٩ ؛ وهذه الصفات زائدة على ذاته ، النهاية ص ١٨١ ؛ في اثبات الصفات بوجه عام ، ذهبت الأشاعرة إلى أن له صفات زائدة فهو عالم بعلم ، قادر بقدرة ، مريد بإرادة ، المواقف ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ ؛ قال الأشعري ووافقه الباقلاني وجمهور أصحابه إن علم الله غير الله وخلاف الله وأنه مع ذلك غير مخلوق لم يزل . الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ قالت طائفة من أهل السنة والأشعرية وجعفر بن حرب من المعتزلة وهشام بن الحكم وجميع المجسمة تقطع أن الله سميع بسمع وبصير ببصر ، الفصل جـ ٢ ، ص١٢٨ ؛ قالت طائفة هو حي بحياة . واحتجت بأنه لا يعقل أحد حياً إلا بحياة ، ولم يكن الحي حياً إلا لأن له حياة ولولا ذلك لم يكن حياً . قالوا : ولو جاز أن يكون حياً لا بحياة لجاز أن يكون حياً لا بحي ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ .

(٤٢) عند جهم بن صفوان وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة وأصحابهم علم الله هو غير الله وهو محدث مخلوق ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

دون التحول عنه ، اكتشاف الزيف دون التوجه الفعلي إلى الشرعي[٤٣]. ويغيب النسق العقلي للأحكام الثلاثة نظراً لأنها كلها تمرينات عقلية وليست استدلالات أو أحكاماً منطقية ، تعبر عن توتر قطبي الشعور بين التشبيه والتنزيه . فإثبات الزيادة ينتج عنه إثبات الحدوث خشية الوقوع في الشرك مع أن النسق هو اثبات الزيادة مع القدم . وأحياناً يكون اثبات قدم الصفات أولى من اثبات علاقة الزيادة أو المساواة فيُلغى الحكم الثاني من الأساس. وأحياناً يثبت قدم الصفات دون الزيادة ايثاراً للوحدة على التعدد، ودفعاً لشبهة كثرة القدماء وتعدد الآلهة، وبالرغم من اثبات الصفات واثبات قدمها فإنه يمكن اثبات وحدتها مع الذات ووحدتها مع نفيهما محافظة على الوحدة في الألوهية، وبالتالي تثبت قدم الصفات دون مغايرتها للذات[٤٤]. وأحياناً يتم وضع كل ذلك في اطار المجاز باستعمال التأويل أي العودة إلى نشأة المسألة في الشعور واكتشاف دلالاتها الانسانية ووجوهها الاعتبارية وأن ذلك كله ليس على الحقيقة بل على محض التصوير[٤٥].

---

(٤٣) عند الأشعري في أحد قوليه : لا يقال هو الله ولا هو غير الله ، الفصل جـ٢ ، ص ١٠٨ ؛ الشامل ص ٦٢٩ هي صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هو هو ولا غيره ولا لا هو ولا غيره، الملل جـ ١ ، ص ١٤١ ـ ١٤٢؛ وأحياناً يقبّح الأشعري كل ذلك ويعود إلى موقف الفقهاء بالغاء كل الاشكالات العقلية، وقالت طوائف أهل السنة علم الله لم يزل وهو غير مخلوق وليس هو غير الله ولا نقول هو الله ؛ صفات الله وأسماؤه لا هو ولا غيره كالواحد من العشرة ، البحر ص ١٥ ـ ١٦ ؛ قائم بذاته وهو لا هو ولا غيره، النسفية ص ٧٠ ؛ والذي عليه معظم أهل الكلام من أهل الحق واسلاف المعتزلة أن العلم إذا قام بالمحل واتصف بكونه عالماً وكونه عالماً غير العلم القائم به وليس بحال زائد عليه أي اثبات الصفة مغايرة للذات دون الزيادة احترازاً من التركيب والتعدد والقسمة .

(٤٤) يقول الباقلاني « وأن يعلم أنه سبحانه ليس بمغاير لصفات ذاته وأنها في أنفسها غير متغايرات إذا كان حقيقة الغير شيء ما يجوز مفارقته أحدهما الآخر بالزمان والمكان والوجود والعدم وأنه سبحانه يتعالى عن المفارقة لصفات ذاته وان توجد الواحدة منها مع عدم الأخرى، الانصاف ص ٢٥ ـ ٢٦ .

(٤٥) يعدد الايجي هذا الاضطراب في النسق في ثمانية مواقف أ ـ جمهور المعتزلة، اطلاق الله للعلم مجاز بمعنى لا يجهل على عكس سائر الناس الذي يأخذونه على الحقيقة. ب ـ جهم وهشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة ، علم الله هو غير الله ، محدث مخلوق. جـ ـ طوائف من أهل السنة ، =

ويُختار العلم كصفة مفضلة لاثباته زائداً على الذات حتى لا يتكرر الاثبات لجميع الصفات . فهو أولى الصفات ، وما ينسحب عليها ينسحب عليها كلها . كما أن العلم هو الأصل والشروط وباقي الصفات مؤسسة عليه ومشروطة به(٤٦). ولكن بالرغم من اثبات أن العالم يعلم بعلم واحد ، قائم بذاته ، قديم أزلي ، متعلق بجميع التعلقات واثبات القدرة كصفة زائدة تبدو بعض الصعوبات في تعميم ما يُقال على العلم على باقي الصفات. فإذا كان الله عالماً بنفسه فكيف يكون مريداً لنفسه؟(٤٧).

والحجج النقلية لاثبات الصفات زائدة على الذات ممثلة في العلم كثيرة . ولكن الحجج النقلية لاثبات الصفات مساوية للذات أيضاً كثيرة ، ويمكن قلب حجج الزيادة إلى حجج مساواة عن طريق التأويل(٤٨). كما أن الموضوع لم يأت من استنباط معانٍ من النصوص بل يعبر عن مقتضى التوحيد أي أنه

= غير مخلوق لم يزل ، ليس الله ولا غير الله . د ـ الأشعري ، في أحد قوليه ، لا يقال هو الله ولا هو غير الله . هـ ـ الباقلاني والأشعري في قول آخر ، علم الله هو غير الله ومع ذلك غير مخلوق . و ـ أبو الهذيل، علم الله لم يزل وهو الله أي أنه قديم بمعنى ما. ز ـ طوائف من أهل السنة، لم يزل، غير مخلوق، ليس غير الله أو هو الله . ح ـ هشام بن عمر الفوطي ، لا يطلق القول بأن الله لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها ، ليس لأنه لا يعلم ما يكون قبل أن يكون بل يقول ان الله لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء إذا كانت ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

(٤٦) ولنعين العلم من الصفات حتى لا نحتاج إلى تكرار جميع الصفات، الاقتصاد ص ٦٩ ؛ منهم من يبدأ بإثبات القدرة أو العلم ثم تثبت القدرة والارادة، أو يبدأ بإثبات الارادة ثم تثبت القدرة والعلم، النهاية ص ١٧٠ ؛ الغاية ص ٥١ ، والقول في القدرة والقوة كالقول في العلم، القوة والقدرة لله معاً، وليست غير الله ولا يقال هما الله ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٢ .

(٤٧) الغاية ص ٧٦ ؛ المواقف ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣ ؛ الارشاد ص ٨٧ ـ ٨٨ .

(٤٨) مثلاً ﴿ أنزله بعلمه ﴾ ، ﴿ ولا يحيطون بشيء من علمه ﴾ ، ﴿ وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه ﴾ ، ﴿ أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ﴾ أي اثبات القوة ، وكذلك قول الرسول « اللهم إني استجيرك بعلمك ، واستقدرك بقدرتك، وأسألك من فضلك » ، الفصل جـ ٢ ، ص ٥٢ ، ص ١١٨ ؛ اللمع ص ٢٩ ـ ٣١ ؛ الابانة ص ٩ ، ص ٣٩ ؛ الانصاف ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ الأصول ص ٩٢ ـ ٩٣ .

مطلب ذهني خالص لا يثبت إلا بالحجج العقلية ، خاصة وأن النقل ظن والعقل يقين كما بان ذلك من نظرية العلم.

الحجج العقلية إذن ضرورية لاثبات الصفات، العلم أو القدرة لأن براهين اثبات الصانع تثبت فقط أنه موجود قديم في مقابل العالم الحادث ، وذلك في حد ذاته يدل على أن العلم والقدرة صفات زائدة على الذات. فكما أنه لا يوجد آمر بلا أمر أو مريد بلا إرادة فكذلك لا يوجد علم بلا علم. دلالة الفاعل على الفعل إذن أمران . الأول لو انتفت الصفة لانتفى الموصوف والثاني لو انتفت الصفة لكان نفس العلم هو العالم. العالم في حاجة إلى تعليل بالعلم فكل ذات له موضوع ، وكل شعور هو شعور بشيء ، والعلم المتعلق بالمعلوم غير العالم . ما دام العلم هو نسبة، والعلوم وهي المسماة بالشعور والعلم والادراك فهو أمر زائد أو صفة حقيقية تقتضي هذه النسبة أو توجب حالة أخرى هي العالمية التي توجب تلك النسبة والتي يسميها المتكلمون التعلق. وبصرف النظر عن درجات وجود العلم ، حال، نسبة، تعلق، فإنها زائدة على الذات،ومن هنا تأتي الحاجة إلى الدليل لاثبات الصفات . ولما كان العلم نسبة مخصوصة وكذلك القدرة وسائر الصفات في حين أن الذات موجود قائم بالنفس وليس نسبة وجب التمايز والتغاير بين الذات والصفات . لو كانت الصفات عين الذات لما أمكن حملها على ذاته في علاقة موضوع بمحمول، وكان قول الله واجب بمثابة حمل الشيء على نفسه . وقياساً للغائب على الشاهد فإن العلة والحد والشرط لا تختلف غائباً أم شاهداً . والفرق بين الذات والذات عالمة ، هو الفرق بين التصور والتصديق وذلك يوجب التغاير بين الذات والصفات . ما يفهم من عالم أن له علماً . والعاقل يعقل ذاته ويعقل حالته ووصفه بعد ذلك . هناك موصوف وصفة . ولكن نظراً لتركيز اللغة استغنينا عن الصفة واكتفينا بالموصوف اختصاراً . وقد تأخذ الحجة صيغة جدلية . فإما أن يكون عالماً بنفسه أو يعلم ويستحيل أن يكون هو نفسه. فإن كان عالماً بنفسه كانت نفسه علماً، ويستحيل أن يكون العلم عالماً والعالم علماً. فالصفات إذن زائدة على الذات. وتستعمل نفس الحجة بالنسبة للقدرة والحياة والسمع والبصر وباقي

الصفات[٤٩]. والحقيقة أن إثبات الصفات بناء على أنه لا موصوف بلا صفة تشبيه انساني خالص وفرض مقولة انسانية على الشعور بالتنزيه ، إن لم يكن وقوعاً مباشراً في التشبيه الحسي . علاقة الصفة بالموصوف علاقة الدليل بالمدلول على مستوى العقل الخالص.

لا يكفي فقط اثبات الصفات ولكن لا بد أيضاً من اثبات تغايرها فيما بينها وتمايزها عن الذات. فما يُفهم من كل صفة غير ما يفهم من الصفة الأخرى . وتغاير الصفات دليل على وجودها، وكون كل اسم يفيد معنى غير الاسم الآخر دليل على وجود مسميات متغايرة . ولو كان العلم نفس القدرة لكان كل معلوم مقدورا، وهذا مستحيل لأن الواجب والممتنع معلومات وغير مقدورة. ولو كان العلم والقدرة نفس الذات لكان العلم نفس القدرة في حين أن المفهومان مختلفان[٥٠]. كما تثبت الصفات لأن مظاهرها موجودة في الأفعال ، والأفعال تحدث في العالم ، فكيف يوجد فعل علم في العالم بلا علم؟ وكيف يوجد فعل قدرة في العالم بلا قدرة؟ العلم علة العالم، والقدرة علة القادر، والحياة علة الحي، فعلة اسم الفاعل باسم الفعل هي صلة المعلول بالعلة[٥١]. والحقيقة أن خطورة اثبات الصفات تختلف باختلاف كل صفة وأخطرها القدرة والارادة لأنها تتعلق بالمقدورات والمرادات وبالتالي تمثل خطورة على حرية الأفعال. فاثبات القدرة والارادة الشاملتين يوجبان أساساً قدرة الانسان وإرادته على خلق الأفعال وحرية الاختيار. وإذا ثبتت صفة تثبت بالضرورة باقي الصفات. فما دام الكلام ثابتاً ، وهو الوحي المقروء المسموع فلم لا يثبت العلم أو القدرة أو الحياة ؟ وهنا يبدو الدليل صاعداً من الحسي إلى العقلي كما يفترض أن الكلام حسي وليس صفة عقلية

---

(٤٩) اللمع ص ٢٦ - ٣١ ؛ الاقتصاد ص ٦٩ - ٧٠ ؛ الارشاد ص ٨٩ - ٩٠ ؛ الشرح ص ٢٠٣ - ٢١٣ ؛ المسائل ص ٣٦٦ - ٣٦٧ ؛ المحصل ص ٤٧ - ٤٩، ص ١٣١ - ١٣٢؛ المواقف ص ٢٧٩ - ٢٨٣ .

(٥٠) الفصل جـ٢ ، ص ١١٩ - ١٢٠ ؛ التمهيد ص ١٥٣ ؛ الاقتصاد ص ٧٠ - ٧١.

(٥١) التمهيد ص ١٥٢؛ الابانة ص ٣٩ - ٤٣ .

كباقي الصفات ، وبالتالي فهو محدث مخلوق وهو ليس موقف الأشاعرة متبني الصفات[٥٢] . كما أن اثبات الصفات ضرورة لاثبات الأسماء، إذ أن نفي الصفات يؤدي إلى نفي الأسماء. فالأسماء أحد تعينات الذات كالصفات على نحو أبرح وأشمل وأكثر اتساعاً وانتشاراً[٥٣]. وإثبات الصفات ضرورة من ضرورات الشرائع ، فالشريعة تدل على علم كما يدل الكلام عليه . والحقيقة أن الشريعة نظام واقعي وضعي ولا تعني بالضرورة الإشارة إلى صفة للذات المشخصة. أساسها في الواقع ، وهدفها اقامة مصالح الناس بصرف النظر عن مصدرها ودلالتها على وجوب ذات مشخصة أو على اثبات صفاتها[٥٤]. وتدخل حجة القدم في اثبات الصفات عن طريق اثبات العلم بالأشياء قبل كونها . والحقيقة أن ذلك احالة للصفات السبع إلى الأوصاف الستة وقياس العلم على القدم وتظل المسألة باقية . فإذا كان القدم عين الذات كان العلم كذلك[٥٥]. وأخيراً يقتضي الكمال إثبات الصفات ، فالذات بلا صفات نقص[٥٦]. والحقيقة أن هذا تشبيه إنساني خالص فالوعي الخالص وعي كامل لأنه وعي نظري مستقل، وحدانيته لا تعدد فيها، بل إن اثبات الصفات هو الذي يجعل الذات ناقصة في حاجة إلى اكمال بالصفات.

أما حكم المساواة أو الهوية ، مساواة الصفات للذات أو هوية الذات مع نفسها فهو في الحقيقة احدى طرق نفي الصفات . فالتوحيد بين الذات والصفات أعلى درجة من درجات التوحيد باثبات الوعي الخالص دون أي شائبة أخرى توحي بالاشتراك وباثبات العلم المستقل دون أية شبهة أخرى للتشخيص . وبالتالي يصبح الباري مجموعة من المبادىء العامة والقيم المطلقة كرد فعل على تشخيص الذات وتشبيهها دون أن يكون هناك كائن مشخص وراءها . وقد شارك الحكماء والمعتزلة

---

(٥٢) الابانة ص ٣٩ - ٤١.
(٥٣) الابانة ص ١٢.
(٥٤) الابانة ص ٤١ - ٤٢.
(٥٥) الابانة ص ٤٢.
(٥٦) الابانة ص ٤٣.

في نفـي الصفات . فالكلام عندهم مجرد أصوات يسمعها النبي لا وجود لها في الخارج في اليقظة أو في النوم أو رؤى يراها ما إذا أضيفت في نفسه . ولا شأن للكلام بذات الله أي الكلام القديم الذي يتحدث عنه الأشاعرة . الكلام ظاهرة نبوية وليس إلهية(٥٧).

وقد يُنفى بعض الصفات ويثبت البعض الآخر . فينفى العلم مثلاً كصفة زائدة على الذات وتثبت الارادة دون محل ويثبت الكلام في محل(٥٨). قد يكون عالماً بنفسه ولكنه لا يكون قادراً بنفسه . العلم غير القدرة. فاثبات القدرة اثبات

---

(٥٧) تثبت أكثر المعتزلة لله علماً بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعاً أو بصراً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥ ؛ اثبتوا الرب عالماً بلا علم وجعلوا كونه عالماً من صفات النفس ، الشامل ص ١٧٧ ـ ١٧٨ ؛ الله قادر بلا قدرة بل لنفسه ، الأصول ص ٩٤ ؛ يثبت المعتزلة العالمية دون العلمية ، الغاية ص ٧٦ ؛ وعند أبي الهذيل العلاف علم الله هو الله ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤١ ؛ وعند النجارية أنه مريد بذاته ، الشرح ص ٤٤٠ ؛ وتشارك الجهمية المعتزلة في نفي الصفات زائدة على الذات. وقال شيخ منهم ان الله هو الله وان الله علم فنفى العلم من حيث أنه أوهـم أنه أثبت حتى الزم أن يقول يا علم اغفر لي إذ كان علم الله عنده هو الله ، وكان الله على قياسه علماً وقدرة، الابانة ص ٣٥؛ وعند جهم هو عالم بعلم قائم لا في محل، متجدد بتجـدد الحادثات متعدد بتعدد الكائنات ، الغاية ص ٧٦ ؛ ويشارك الخوارج والفلاسفة المعتزلة في اثبات علاقة الهوية بين الذات والصفات. فعند الفلاسفة العلم حصول صورة مساوية للمعلوم في العالم. فإذا كانت المعلومات مختلفة في الماهيات يكون علم الله بالمعلومات أموراً زائدة على ذاته وهي من لوازم ذاته. صرح ابن سينا بذلك في النمط السابع من الاشارات. وعلى هذا سلموا بأن علم الله قائم بذاته. ويعبرون عن ذلك بأن الله صفة خارجة عن ذات الله متقومة بالذات . ويكون الخلاف مع مثبتي الحال . فالفلاسفة لا يقولون إلا بالذات والصور ، ومثبتوا الحال قالوا بأمور ثلاثة : الذات ، والعالمية ، والعلم ، المحصل ص ١٣١ ـ ١٣٢؛ والحقيقة أن الفلاسفة مختلفون. فمنهم من نفى العلم مطلقاً ولا يجوز علم متعلق بذاته ولا بغيره . والبعض اثبت العلم دون أن يكون متعلقاً بالغير بل بالذات . وفريق ثالث أثبت العلم مع جواز التعلق بشرط أن يكون كلياً ، المواقف ص ٢٩١ ـ ٢٩٢ .

(٥٨) بالرغم من اثبات محمد بن عيسى الملقب بالبرغوت أن الله متكلم لذاته إلا أن الصعوبة في ذلك هو إخراج الله عن كونه متكلماً أصلاً ، أو يكون متكلماً بسائر ضروب الكلام ، أو يكون متعلماً لذاته ، أو تجويز الكذب عليه لأنه أخبر بشيء وقد لا يقع . هذه اعتراضات القاضي عبد الجبار ، الشرح ص ٥٥١ ـ ٥٥٥.

للفاعلية في العالم بالرغم من خطورة اصطدامها بحرية الانسان وخلق الأفعال. وقد يثبت الكلام زائداً على الذات نظراً لأنه جسم حسي، كلام مكتوب ومقروء وليس صفة معنوية تتعلق بالذات. فإذا كان الله مريداً لذاته قادراً لذاته فإن أفعاله ستكون منعكسة على ذاته وبالتالي تفسح المجال إلى أفعال الانسان في العالم وحرية الاختيار. وهذا لا يعني وقوع تناقض في الأفعال أو تعلق الارادة بمرادين مختلفين وذلك لأن الارادة صفة ذات وليست صفة فعل. إن إثبات الارادة وليس نفيها هو الذي يضحي بحرية الأفعال. فالارادة شاملة بشمول الذات، شمولها نظري وليس عملياً حتى يمكن للانسان أن يحقق إرادته في العالم(٥٩).

وهناك حجج نقلية أيضاً لاثبات أن الصفات عين الذات. والحقيقة أن الدافع على اختيارها وقراءتها هو دافع عقلي خالص. فالعقل هنا هو الذي اختار النقل وقرأه. هذا بالاضافة إلى امكانية اختيار نقل آخر معارض أو تأويل النقل الأول تأويلاً مضاداً بدافع آخر إن لم يكن عقلياً فإنه يكون سياسياً. والآيات كلها تتحدث عن «السميع» و«البصير» وليس عن السمع والبصر أي أن الصفات للذات دون أن تكون زائدة عليها(٦٠).

أما الحجج العقلية فإنها تعتمد على نفي الشرك والتعدد والتغاير في الذات. لو كان له علم قديم لكان مشاركاً للذات في القدم وذلك يقضي تماثلهما وألا يكون

---

(٥٩) ناقض المعتزلة في صفتين، الارادة والكلام. فالارادة زائدة على الذات، وهو متكلم بكلام زائد على الذات إلا أن الارادة يخلقها الله في غير محل والكلام يخلقه في جسم جماد ويكون هو المتكلم به، الاقتصاد ص ٦٩؛ ويرفض الغزالي هذه التفرقة ويبرهن على أن الصفات كلها زائدة على الذات، الاقتصاد ص ٧٢ ـ ٧٣؛ وقال الفلاسفة ان متكلم تعني أنه يخلق في ذات النبي سماع أصوات منظومة إما في النوم أو في اليقظة. ولا يكون لها وجود في الخارج بل في سمع النبي. وإذا كان النبي عالي الرتبة في النبوة ينتهي صفاء نفسه إلى أن يرى في اليقظة صوراً عجيبة ويسمع أصواتاً منظومة فيحفظها ومن حواليه لا يرون ولا يسمعون شيئاً. ومن ليس في هذه الدرجة لا يرى ذلك إلا في المنام، الاقتصاد ص ٦٩؛ كما أن هناك تفرقة بين العلم والكلام. فالله علم موسى وفرعون وكلم موسى، الابانة ص ٣٩ ـ ٤١؛

(٦٠) مثل ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾.

أحدهما أولى بالذات أو الصفات من الآخر فيلزم القول بقدماء متعددة واثبات القدماء كفر مثل النصارى . القديم ذات واحدة ، ولا يجوز اثبات ذوات قديمة متعددة ، والدليل على ذلك كونه عالماً قادراً حياً وليس على علم وقدرة وحياة . الله بجميع صفاته واحد ، وجميع صفاته قديم غير محدث. واثباتاً لعدم التغاير امتنع مثبتو الصفات أيضاً عن تسميتها مغايرة للذات . فالمتغايران موجودان يفارق أحدهما الآخر أي جسمان . سؤال التغاير في الله لا محل له فالله واحد بجميع صفاته . الصفات غير قائمة بذاتها بل بالذات . ويشارك الفقهاء المعتزلة والحكماء في الدفاع عن التوحيد واثبات الوحدانية ورفض التعددية والشرك دون ما خوف من الأشعرية ، فهي ليست مذهباً قدسياً يستعصي على النقد(٦١). كما أن اثبات الصفات زائدة على الذات يوجب أن يكون علم الله مماثلاً لعلمنا . فإما أن يكون علمه محدثاً كعلمنا أو يكون علمنا قديماً كعلمه . لو كان عالماً بعلم لوجبت المماثلة ، والمماثلة اما قدم أو حدوث . لو كان عالماً بعلم لتعلق علمه وعلمنا بشيء واحد فيلزم التماثل حدوثاً وقدماً ، وبالتالي لزم تحيز العلم وتحيز العالم في جسم متحيز(٦٢). ويؤدي ذلك إلى نفي القدرة . فالقدرة مشتركة في الشاهد في

---

(٦١) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ ؛ المواقف ص ٢٧٩ ـ ٢٨٢ ؛ البحر ص ٢٥ ـ ٢٦ ، ص ٢٩ ؛ الارشاد ص ١٣٧ ـ ١٣٨ ؛ الاقتصاد ص ٧٣ ـ ٧٤ ؛ المعالم ص ١٤٩ ـ ١٥٠ ؛ الابانة ص ٩ ؛ التمهيد ص ١٥٥ ـ ١٦٠ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٤ ـ ١٣٠ ، ص ١٤٠ ـ ١٤١ . الشرح ص ١٩٩ ـ ٢٠٣ .

(٦٢) عند ابن حزم القول بأنه حي بحياة يتضمن القول بالجسم فلا حياة بلا جسم قياساً للغائب على الشاهد . وبالتالي يرفض علاقة الزيادة أو الغيرية وهو فقيه سني ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٤ ـ ١٢٥ ، ص ١٢٨ ـ ١٣٠ ، وأما الأشعرية فيلزمهم في قولهم إن كلام الله غير الله ما ألزمناهم في العلم وفي القدرة سواء بسواء ، الفصل جـ ٣ ، ص ٩ ، ص ١٤٠ ـ ١٤١ ؛ وقالت طائفة أخرى هو حي لا بحياة . . . لم يكن الحي حياً لأن له حياة لكن لأنه فاعل فقط ، عالم قادر ولا يكون العالم القادر الفاعل إلا حياً. لو كان حياً بحياة ، والحياة لا يصح الادراك بها إلا بعد استعمال محلها في الادراك ضرباً من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم جسماً وذلك محال. وكذا الكلام في القدرة ، لا يصح الفعل بها إلا بعد استعمال محلها في الفعل أو في سببه ضرباً من الاستعمال فيجب أن يكون الله جسماً محلاً للأعراض وذلك لا يجوز ، الشرح ص ٢٠٠ ـ ٢٠١ .

عدم صلاحيتها لخلق الأجسام . والحكم المشترك يجب تعليله بالعلة المشتركة ، ولا مشترك سوى كونها قدرة. فلو كان لله قدرة لم تصلح لخلق الأجسام، قياساً للغائب على الشاهد . ولما كانت الصفات واجبة فإنها تستغني في وجوبها عن العلة. العالمية واجبة والوجوب يستغني عن العلة . العالمية والقادرية واجبة لا تحتاج إلى الغير . وأخيراً تصاغ بعض الحجج الجدلية اعتماداً على القسمة . فلو كان عالماً بعلم فإما أن يكون عالماً بعلم واحد أو بعلوم منحصرة أو بعلوم لا نهاية لها . ولما كان ما لا يتناهى محال ، وكان الانحصار نقصاً يكون العلم واحداً لا يتعلق بغيره . العالم بما لا نهاية يلزم علوماً غير متناهية ، والعلم بعلم يلزم التسلسل ، ولو كان ذا علم لكان فوقه عليم ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾. أو يقال مثلاً لو كان عالماً بعلم لكان لا يخلو اما أن يكون معلوماً أو لا يكون فإن لم يكن معلوماً لم يجز اثباته وإن كان معلوماً اما أن يكون موجوداً أو معدوماً . ولا يجوز أن يكون معدوماً . وإن كان موجوداً فإما أن يكون قديماً أو محدثاً وكلاهما باطل . فلم يبق إذن إلا أنه عالم لذاته . وبعبارة أخرى اما أن يكون العلم غيره أو لا فإن كان غيره فهو محدث أو قديم وكلاهما فاسد . أما الفلاسفة فقد استعملوا حجة الكمال . فلو كانت له صفة لافتقرت إلى الذات وتكون ممكنة في حاجة إلى مؤثر هو الذات والقابل فتكون الذات قابلاً وفاعلاً علة ومعلولاً وهو محال . وفي هذه الحالة ينقسم الله إلى واجب الذات وممكن الصفات(٦٣).

والجمع بين الزيادة والمساواة أي بين الغيرية والهوية مثل أن يقال عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته مثل اثبات الصفات ثم نفيها ، تحصيل حاصل ، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف ، اقدام واحجام

---

(٦٣) الشرح ص ١٨٣ ـ ١٨٦، ص ١٩٩ ـ ٢٠٣؛ الغاية ص ٧٦ ـ ٨٠ ؛ المواقف ص ٢٧٩ ـ ٢٨١ ؛ المحصل ص ٤٧ ـ ٤٩، ص ١٣١ ـ ١٣٢؛ ابداع واجب الوجود ليس في حاجة إلى صفات ، يبدع من ذاته وهو مذهب الشيعة الباطنية أيضاً وحجتهم أن كل اشتراك في الاسم يوجب اشتراكاً في المعنى ، وأن كل اسم يطلق عليه يقابله اسم آخر تقابل التضاد مثل الموجود والمعدوم، والعالم والجاهل، والقادر والعاجز فيتحقق له ضد من ذلك الوجه . فاحترزوا عن اطلاق لفظ وجودي أو عدمي كيلا يقعوا في التمثيل والتعطيل .

مثل جسم لا كالأجسام أو شيء لا كالأشياء تعبر عن توتر الشعور بين قطبي التشبيه والتنزيه(٦٤).

والحقيقة أن هذا الحكم بالزيادة والمساواة ، بالغيرية والهوية يقوم على طبيعة الذهن وتعريفه للأشياء عن طريق اثبات هويتها أو اختلافها مع بعضها البعض ، وهي قسمة تعادل الاثبات والنفي. فالمساواة نفي أن يكون الشيء هو غيره ، والزيادة اثبات أن الشيء هو غيره . ومع ذلك ، فإن وضع التأليه في هذه القسمة الذهنية ينال منه بصرف النظر عن الحل المختار، فالزيادة أو المساواة نظرة كمية للذات الإلهية أي للوعي الخالص في حين أن التنزيه يقتضي تصورها على أنها كيفية محضة . التنزيه كيف والتشبيه كم . وهما يفترضان التركيب والقسمة في الذات في حين أن التنزيه يقتضي بساطتها . ويكون اثبات المساواة أقرب إلى التنزيه لأنها اثبات للبساطة ونفي للتركيب والقسمة ، ويكون اثبات الزيادة أقرب إلى التشبيه لأنها اثبات للقسمة والتركيب ونفي للبساطة . كما يفترضان الكثرة والتعدد في الذات في حين أن التنزيه يقتضي الوحدة . كيف يكون للذات صفات ثلاثاً أم أربعاً أم سبعاً أم تسعاً وتسعين أم عدداً لا نهائياً من الصفات وهي ذات واحدة؟ ولكن بغية التقريب، يكون اثبات المساواة أقرب إلى التنزيه نفياً للكثرة وإثباتاً للوحدة، وتكون الزيادة أقرب إلى التشبيه اثباتاً للكثرة ونفياً للوحدة.

ومع ذلك فقد تنبه القدماء والمحدثون معاً إلى خروج هذه الأحكام عن أصل الوحي وأنها تفريعات اضافية أو تمرينات عقلية إنسانية صرفة(٦٥). فإذا كان العقل

---

(٦٤) هذا هو موقف أبي الهذيل العلاف ، الملل جـ٢ ، ص ١٣٦ ؛ ويرى معمر أن الله عالم بعلم وعلمه كان لمعنى وكان المعنى لمعنى لا إلى غاية وكذلك سائر الصفات المعاني لا نهاية لها ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٦٠.

(٦٥) « إن مسألة وجود الصفات وزيادتها ليست مما يجب اعتقاده والذي يجب على المكلف اعتقاده أن لله صفاتاً؛ وأما أنها موجودة زائدة على الذات فليس من الدين في شيء» التحقيق ص ٥٩ ـ ٦٠ « لا ريب أن هذا الحديث وما آتيناه عليه كما يأتي في الذات من حيث هي يأتي فيها مع صفاتها فالنهي واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها فيكفيان العلم بها أن نعلم أنه متصف بها. وأما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه . ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من =

عند القدماء قاصراً عن الغوص في هذه الأسرار فإن تحليل التجارب الانسانية يستطيع الكشف عن أساسها في الشعور وبنيتها في الذهن . إذ ترجع مشكلة الذات والصفات إلى قسمة الذهن الأشياء إلى جوهر وعرض . فكما أن الجوهر حامل للأعراض تكون الذات حاملة للصفات . وقسمة الأشياء إلى جوهر وعرض قسمة ذهنية يسقطها التصور مرة في الإلهيات، ومرة في الطبيعيات، ومرة في الانسانيات ، في الأفعال(٦٦).

الصفات إذن مجرد أسماء عبر الشعور الناطق عن عملية التنزيه وعن حالاته دون أن يشير بها إلى أي مضمون شعوري أو إلى أي وجود واقعي . فكل الصفات هي في الحقيقة أسماء أو ألفاظ صاغها الشعور للتعبير بها عن عملياته . هي أقوال أو عبارات تدل على موقف ذاتي خالص تعبر عن أمانيّ وعواطف انسانية دون أن تشير إلى شيء في الواقع(٦٧). لكن نظراً لشدة العواطف وصفاء التنزيه تخلق

= الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة الصانع وصفاته الكمالية . وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث فيها . . . أما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليها العلم من معاني الكتب السماوية، وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشؤون التي اختلف فيها النظار وتفرقت فيه المذاهب فمما لا يجوز الخوض فيه . إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه. والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضعف في العقل ، وتغرير في الشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر في الحقيقة ولكن انحصر فيها . فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنهها الحقيقي . وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع . فما علينا إلا التوقف عندما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به رسله ممن تقدمنا من الخائضين» الرسالة ص ٥١ ـ ٥٢.

(٦٦) عند ابراهيم بن مهاجر شيخ الكرامية أن اسماءه كلها أعراض فيه ، واسم كل مسمى عرض فيه ، فهو عرض حال في جسم قديم ، والرحمن عرض آخر ، والرحيم عرض ثالث ، والخالق عرض رابع . . . الخ . كل اسم عرض غير الآخر ، الزاني عرض في الجسم الذي يضاف إليه الزنا والسارق عرض في الذي تضاف إليه السرقة وليس الجسم زانياً ولا سارقاً. الفرق ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٦٧) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج في نفي السمع والبصر واثبات الفرق بين الأسماء والله ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٠ ؛ ويرى الجبائي أن الوصف هي الصفة لأن التسمية هو الاسم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٩.

الكلمة الشيء ، وتتحول الذاتية إلى موضوعية تحولاً ذاتياً افتراضياً خالصاً وليس تحولاً حقيقياً بالفعل . والحقيقة أن مشكلة الذات والصفات (والأفعال) لا يمكن حلها إلا بالرجوع إلى مصدر المشكلة في الحياة الانسانية على مستوى التجربة الشعورية لا على مستوى الافتراض بالخيال. فالقسمة إلى ذات وصفات لا تصف شيئاً في الواقع بل تعبر عن قسمة إنسانية خالصة موجودة في الحياة الانسانية ثم استعملها المتكلم كوسيلة للتعبير عن عواطف التأليه . ولما كان الذهن الانساني في الحكم يقوم على الهوية والاختلاف أصبح السؤال : هل الصفات عين الذات أم زائدة على الذات؟ وبصرف النظر عما يتضمن اختيار أحد الحلين بالنسبة إلى التنزيه والتشبيه أو بالنسبة إلى الحرية والجبر أو بالنسبة إلى استقلال الطبيعة أو تبعيتها فإن بناء المشكلة ذاته بناء إنساني أسقطه الانسان إلى أعلى كي يسمح له بالتعبير عن عواطف التأليه . ففي علم الشخصية هناك ما يُسمى بالشخصية وسماتها . الشخصية هي الحامل المعنوي لسماتها أو هي افتراض إنساني خالص يسمح بتجميع عديد من السمات والأفعال عليه كالنواة في الذرّة التي تدور حولها الكهربات أو كَلُبّ الزهرة الذي تدور حوله الأوراق ، علاقة المركز بالمحيط . وفي علم الأخلاق في تراث معاصر لنا خرجت مذاهب أخلاقية تقوم على الذات أو الشخص كقيمة مستقلة بذاتها بصرف النظر عن صفاتها وأفعالها . فالإنسان من حيث هو إنسان قيمة في ذاته والصفات زائدة عليها . وكيف يمكن تقييم الكل بالجزء؟ وفي تجربة الحب الانساني تظهر مسألة الذات والصفات. هل يقوم الحب بناء على اعتبار الذات وحدها بصرف النظر عما للحبيب من صفات وأفعال أم أن الحبيب هو مجموعة من الصفات والأفعال لأجلها صار حبيباً فإذا ما تغيرت تغير الحب ؟ الحب القائم على الذات بصرف النظر عن الصفات والأفعال حب مجرد منزه يعتبر الصفات والأفعال زائدة على الذات في حين أن حب الصفات والأفعال قائم على التوحيد بين الذات والصفات وعدم افتراض ذات وراء الصفات أو اعتبار صفات زائدة على الذات . وفي موقف الخصام يسهل الفصل بين الحبيبين في حالة حب الصفات والأفعال . ما دامت الصفات والأفعال قد تغيرت فإن الحب يتغير أو ينتهي . في حين أنه في حالة حب الذات المستقلة عن صفاتها وأفعالها لا يمكن

الفصل بين الحبيبين لأن حب الذات مستقل عن الصفات والأفعال . ومهما تغيرت الصفات والأفعال يبقى الحب ، حب مجرد منزه ، حب للذات الخالدة . وفي القانون الجنائي يقوم الحكم بالاعدام على افتراض أن الذات مساوية للصفات والأفعال . فإذا كانت الصفات والأفعال خارجة على القانون فإنه يقضي على الذات باعدامها لأنه لا توجد ذات وراء الصفات والأفعال . ويقوم نفي الاعدام على افتراض أن الصفات والأفعال زائدة على الذات وأنه مهما بلغت الصفات والأفعال من خروج على القانون إلا أنه لا يمكن القضاء على الذات لأن الذات قيمة مطلقة لا يمكن مساواتها أو معادلتها بما هو أقل منها أي صفاتها وأفعالها. والتوحيد بين الذات والصفات وانكار وجود صفات وأفعال زائدة على الذات يقوم على العدل دون الرحمة . ففي مواقف الحب أو العقاب معاملة الحبيب أو المذنب على أن ذاته مساوية لصفاته وأفعاله معاملة تقوم على العدل دون الرحمة . لذلك يُحب الحبيب أو يخاصم ويعاقب المذنب . في حين أن الفصل بين الذات والصفات واثبات ذات وراء الصفات والأفعال يقوم على الرحمة دون العدل. ففي مواقف الحب أو العقاب مهما تغيرت صفات الحبيب لدرجة الصفات المضادة فإنه لا يمكن أن يُهجر لأن له ذاتاً مستقلة . ومهما بلغت صفات المذنب وأفعاله من استهجان فإنه لا يمكن أن يُعدم لأن له ذاتاً مستقلة . ويقوم تصور العدل والرحمة في الآخرة أيضاً على هذا الأساس . فالعدل يقوم على اعتبار أن الذات هي عين الصفات ، ومن ثم يتم تقييم الذات حسب صفاتها وأفعالها في حين أن الرحمة تقوم على أن الذات مستقلة عن الصفات والأفعال وأنه بالرغم مما قد يكون للذات من صفات وما تأتي به من أفعال فإنه لا يمكن تقييمها بها ، واصدار الحكم عليها[٦٨].

٤ ــ **هل الصفة حال أو علة؟** واثبات الأحوال هو أحد الحلول المتوسطة بين اثبات الصفات ونفيها . فالعلمية حال وليست صفة[٦٩]. ويظهر الحال لأول مرة لحل مسألة اثبات الصفات أو نفيها على أنها أول قاعدة في اثبات الصفات وفي

---

(٦٨) لذلك سُمي المعتزلة أهل العدل والأشاعرة أهل الرحمة ، أنظر الفصل الثامن.

(٦٩) الاقتصاد ص ٦٩.

نفس الوقت إحدى أسس نفي الصفات ! والأحوال ليست أقرب إلى حكم الاثبات منها إلى حكم النفي لأن الحال وسط بين الوجود والعدم . فأصحاب الاثبات يجرون الحال نحو الاثبات وأصحاب النفي يجرونه نحو النفي[٧٠]. والقول به ليس أثراً من النصارى بل يخضع لضرورة داخلية صرفة للاختيار بين أحكام الصفات وايثار اعتبارها أحوالاً فلا هي ذاتية خالصة ولا هي موضوعية خالصة بل احالة متبادلة بين الذات والموضوع[٧١]. الصفات مجرد حالات شعورية يعبر عنها باسم الفاعل أكثر من كونها وجوداً موضوعياً يعبر عنه باسم الفعل . الحال وسط بين الذات والصفة ، بين العالم والعلم هناك العالمية ، وبين القادر والقدرة هناك القادرية ، وبين الحي والحياة هناك الحيية . ومع ذلك يكون الحال أقرب إلى اسم الفاعل منه إلى اسم الفعل ، وأقرب إلى الذات منه إلى الموضوع . لا يتجاوز اسم الفاعل إلى اثبات موصوف مشخص أوذات تكون حاملاً له . فإذا لم تكن الصفات مساوية للذات كما هو الحال في نفي الصفات أو في خلقها وإذا لم تكن زائدة على الذات كما هو الحال في اثبات الصفات أو قدمها فإنها تكون أحوالاً . الحال وسط بين نفي الصفة واثباتها . الحال ليس هو الذات لأنه حال الذات ولا هو الصفة لأنه غير مستقل عن الذات وحال لها . الحال مقولة إنسانية خالصة تعبر عن حال الشعور وتكشف عن أصل المسألة فيه . الحال اجابة عن سؤال إنساني صرف : هل العالم قد فارق الجاهل بما علم لنفسه أو لعلة؟ ولما كانت المفارقة ليست لنفسه مع كونهما من جنس واحد كما بطل أن تكون المفارقة لا لنفسه ولا لعلة فإنها تكون لكونه عالماً لمعنى ما ، والمعنى صفة أو حال . ومن ثم يكون الحال هو أساس المعنى والصفة. يظهر الحال إذن في ثلاثة مواضيع : الأول الموصوف الذي يكون موصوفاً

---

(٧٠) عند الأشاعرة اثبات الحال أقرب إلى اثبات الصفات «فلا فرق في الحقيقة بين أصحاب الأحوال وبين أصحاب الصفات إلا أن الحال مناقض للصفات . إذ الحال لا يوصف بالوجود ولا بالعدم ، والصفات موجودة ثابتة قائمة بالذات » ، النهاية ص ١٩٦ ـ ١٩٩ ؛ وعند المعتزلة ، هي أقرب إلى نفي الصفات قال به المعتزلة ولم يؤيده من الأشاعرة إلا القاضي وإمام الحرمين .

(٧١) « ويلزمهم مذهب النصارى في قولهم واحد بالجوهر ثلاثة بالاقنومية » ، النهاية ص ١٩٦ ـ ١٩٩ أنظر « التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم » ، منهج الأثر والتأثر ص ١٠٢ ـ ١٠٨ .

لنفسه فاستحق ذلك الوصف لحال كان عليها ، والثاني الموصوف بالشيء لمعنى صار مختصاً بذلك المعنى لحال ، والثالث ما يستحقه لا لنفسه ولا لمعنى فيختص بذلك الوصف دون غيره عنده لحال . فعند اختصاص الشيء للموصوف لا لنفسه لأنه يوجب اختصاصه لجميع العلوم ولا لمعنى والمعنى لمعنى الى ما لا نهاية ولا لنفسه ولا لمعنى لأنه ليس أولى من غيره يكون اختصاصه لحال(٧٢). ويستعمل لفظ «الأحوال» دون «الحالات» لأن الأحوال وسط بين الذات والصفات لا هي نفي لصفات زائدة على الذات ، ولا هي اثبات لصفات زائدة على الذات في حين أن الحالات مجرد أحوال للنفس أي حالات شعورية لا تفترض ذاتاً كمشجب تعلق عليها نفسها . وقد ظهر الحال من قبل كوسط بين الوجود والعدم في نظرية الوجود في المقدمات النظرية . فالحال صفة غير موجودة ولا معدومة كالأجناس والفصول . وإذا كانت هذه القسمة ترجع إلى عاطفة دينية متطهرة فإن الحال يكون هو المرجع لها. الوجود والعدم كل منهما حال أي صفة أو حالة شعورية، ليس الوجود فقط هو الوجود الشيئي بل هو حالة وجود. فالوجود إيجاد، وعملية وجود، والعدم إعدام أو عملية إعدام، وهنا تنتقل نظرية الوجود إلى تحليلات الشعور(٧٣) .

ويصعب تعريف الحال تعريفاً منطقياً صرفاً . ولكن يمكن وصفه بأنه ليس شيئاً ، ولا يوصف بصفة ما ، لا موجوداً ولا معدوماً ، لا يُعلم على حاله ولكن يُعلم مع الذات ، يوجد حيث توجد صفات الحياة لا صفات الأكوان فالحال شرط الحياة . ويمكن ضبطه عن طريق القسمة . فمنه ما يعلل ومنه ما لا يعلل ، الأول أحكام لمعاني قائمة بالذوات والثاني صفات ليست أحكاماً لمعاني لا تُعلم بانفرادها ولا تُعلم إلا مع الذات. الحال إذن نوع من اثبات حالة خاصة لا هي علم ولا معلوم، لا مجهول ولا معلوم، لا مقدور ولا مراد، حالة شعورية خالصة قبل أن تتحول إلى

(٧٢) هذا هو رأي أبي هاشم الجبائي، الفرق ص ١٩٥ ـ ١٩٦؛ التمهيد ص ١٥٣ ـ ١٥٥؛ وافقه على ذلك جماعة من المعتزلة والكرامية وجماعة من الأصحاب كالقاضي أبي بكر والامام أبي المعالي ونفاها عدا هؤلاء من المتكلمين ، الغاية ص ٢٧ .

(٧٣) أنظر الفصل الرابع ، نظرية الوجود، ثانياً، ميتافيزيقا الوجود (الأمور العامة)، الواجب أ ـ الوجود هو العدم د ـ هل هناك واسطة بين الوجود والعدم (الحال)؟ .

موضوع وبعد أن تعين الوعي الخالص في إحدى درجاته الأولى[٧٤أ] . وهو أقرب إلى البداهة إذا فهم على أنه حالة شعورية يتحد فيها الذات والموضوع. فالعلم حالة شعورية للعالم لا هو شخص العالم ولا هو صفة زائدة عليه، وبالتالي يكون الخلاف حول اثبات الأحوال أو نفيها مجرد وهم عقلي[٧٤ب] .

ومع ذلك فقد استعمل كل فريق من مثبتي الأحوال ونفاتها حججاً عقلية منطقية أو جدلية أما للاثبات أو للنفي .يقوم النفي على عدة حجج منها أن الأحوال غير معلومة لأن المعلوم شيء والأحوال ليست أشياء . وكيف يمكن معرفة الحال وهو غير معلوم؟ والحقيقة أن الحال إن لم يكن معلوماً عقلاً ومنطقياً فإن صاحب الحال يشعر به ، فالشعور أحد درجات المعرفة قبل أن يتم تنظيرها عقلاً . بل إن

(٧٤أ) ليس للحال حد حقيقي . ولكن هناك ضوابط وقسمة . مثلاً منه ما يعلل وما لا يعلل . وما يعلل أحكام لمعانٍ قائمة بذوات وما لا يعلل صفات ليست أحكاماً لمعانٍ . الأول كل حكم قامت به ذات يشترط في ثبوتها الحياة عند أبي هاشم ، ويُسمى مجموع الأحكام أحوال، وهي صفاتٌ زائدة على المعاني التي أوجبتها. وهو أول من أحدثها. ولم يصف الأحوال هو ومن اتبعه من متأخري المعتزلة بكونها معلومة ولم يحكموا بأنها مجهولة وأنكروا كونها مقدورة ومرادة ، ويقول : إن لم أقل إن الحال معلومة فإن الذات معلومة في الحال . لم يقل إنها معلومة لأن المعلوم شيء وإلاّ كانت الأحوال أشياء ، الشامل ص ٦٢٩، ص ٦٤٢ - ٦٤٤؛ النهاية ص ١٣١ - ١٣٢؛ لا تكون معلومة إلا مع الذوات وعند الأشاعرة قد تعلم على انفرادها ، الغاية ص ٣٠ ؛ وقد أثبت الأحوال بعض الأشاعرة منهم القاضي وامام الحرمين . فالحال عند الأشاعرة كل ما وقع به الاشتراك والافتراق من الذوات والمعاني فهو حال زائد عليها . الغاية ص ٢٧ - ٢٩ ؛ وعند القاضي الحال كل صفة لموجود لا تتصف بالوجود سواء كان المعنى الموجب مما يشترط في ثبوته الحياة أم لا في حين أنه عند أبي هاشم يطرد في الأكوان والألوان والطعوم والأراييح، الشامل ص ٦٣٠؛ وعند القاضي لا يوصف بالحال إلا الجزء الذي قام به المعنى فقط أما القسم الثاني فهو كل صفة اثبات لذات من غير علة زائدة على الذات ، النهاية ص ١٣١ - ١٣٣؛ وإذا وصفنا شيئاً بالوجود ثم اثبتنا له صفات فهي زائدة على الوجود أي أحوال عند مثبتيها وعند نفاتها نفس الذوات وأعيانها، الشامل ص ٦٣٠، كل ذلك هو الذي دعا ابن حزم لأن يقول بأنه يصعب فهم الحال أو تعريفه، فالأحوال ليست حقاً ولا باطلاً ، ولا هي مخلوقة ولا غير مخلوقة، ولا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، ولا أشياء ولا غير أشياء، الفصل جـ ٥ ، ص ١٢١ .

(٧٤ب) وهو معنى الحديث المشهور: ان الله لا ينزع العلم انتزاعاً ولكنه يقبض العلم بقبض العلماء.

الشعور يمتاز بأنه يبقي على الموضوع مع رؤية ماهيته في حين أن العلم قد يقضي على الموضوع في سبيل التصور. ويُقال أيضاً إن الأحوال ليست متغايرة لأن التغاير بين الأشياء . فهي ليست معاني ولا مسميات مضبوطة ولا محدودة ، متميزة عن بعضها البعض وبالتالي فهي عدم . لا تكون التسمية إلا شرعية أو لغوية أو اصطلاحية وهي ليست كذلك . الأشياء تختلف وتتماثل لذواتها أما أسماء الأجناس والأنواع فيرجع عمومها إلى الألفاظ المدلة عليها وكذلك خصوصها والأحوال ليست كذلك. خطأ نفاة الأحوال إذن هو رد العموم والخصوص إلى الألفاظ المجردة أو الحكم بأن الموجودات تختلف بذواتها ووجودها وكذلك رد التمييز بين الأنواع إلى الذوات . الاختلاف والاتفاق بين الذوات لا يشترك في شيء مثل الصفة بل الشيء هو اللفظ الدال على الجنسية والنوعية والعموم ، فإذا كانت الأحوال اما مختلفة أو متماثلة فإنها تتسلسل إلى ما لا نهاية لأنها ليست أشياء . وعند الحكم بجواز تماثل المختلفين يلزم كون الرب مماثلاً للخلق وهو محال . والحقيقة أن ذلك خلط بين الكم والكيف . فالأحوال كيفيات وليست كميات ، والألفاظ مجرد تعبير عنها ولا تشير بالضرورة إلى مسميات . وهي فردية وليست شيئية وبالتالي لا يمكن معرفة اتفاقها واختلافها إلا بالتعاطف مع الآخرين أو في تجارب جماعية مشتركة . ويقال أيضاً إن الأحوال موجودة أو معدومة ، قديمة أو محدثة ، والوجود ليس بحال . فالحال إما أن يكون موجوداً أم لا . فإذا كان موجوداً اما أن يكون جوهراً أو عرضاً فيتسلسل فوجب أن يكون غير موجود أي عدم ولا واسطة بين الوجود والعدم . والحقيقة أن الحجة تقوم على موقف فلسفي مسبق وهو رفض الواسطة بين الوجود والعدم بين النفي والاثبات في حين أن الحال هو هذه الواسطة ، وقد تم حل القضية من قبل في نظرية الوجود . وقد يقال أيضاً إن الأحوال لا هي ولا غيره ، والصفات لا هي ولا غيره وبالتالي لا يتميز وجودها بشيء . والحقيقة أن الأحوال هي الصلة بين الذات والصفة ، بين الأنا والغير ، بين الذات والموضوع . الحال هي علاقة الهوية في حالة الحركة الذاتية والتخلق الذاتي . وقد تُفَنّد الأحوال برفض العلم النفسي إذ أن الأحوال عمومات وخصوصات ووجوه عقلية واعتبارات . والحقيقة أن العلم النفسي هو أصل العلم العقلي والعلم الحسي .

ففي الشعور يلتقي الذات بالموضوع ، والمعرفة بالوجود . وإن نفي الحال لضرورة التمايز بين الأشياء بذواتها يستحيل بعده قياس الغائب على الشاهد وهو أساس الاستدلال في الفكر الديني ، ولا يكفي في ذلك مجرد الاعتماد على الوجوه والاعتبارات العقلية مثل العلة والمعلول والدليل والمدلول لأنها كلها استدلالات صورية لا تعتمد على الحس . وإذا لم يكن هناك فاعل في الحقيقة بل مجرد مكتسب فكيف يمكن قياس الغائب على الشاهد؟ والاعتماد على الاحساس الداخلي هو في النهاية اثبات للحال . ولا يمكن في النهاية فهم الحجج العقلية التي تقوم على القسمة وحصر الاحتمالات وابطالها جميعاً باستثناء المطلوب اثباته إلا بالرجوع إلى التجربة الحسية التي منها نشأت ، وهو أيضاً طريق لاثبات الحال(٧٥) .

أما اثبات الحال فيقوم على حجج مقابلة كلها عقلية لما كانت الحجج النقلية متشابهة ظنية متضادة ، يسهل قلبها إلى حجج مضادة(٧٦) . فالحال حالة نفسية

---

(٧٥) النهاية ص ١٣٣ ـ ١٤٩ ، ص ١٧١ ـ ١٧٣ ؛ الشامل ص ١٢٩ ـ ١٣٠ ، ص ٦٣٩ ـ ٦٤٢ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٢١ ـ ١٢٥ ؛ وخالف أبو الحسين البصري استاذه القاضي عبد الجبار في نفي الحال والمعدوم والمعاني ، اعتقادات ص ٤٥ ؛ كما خالف أبو علي ابنه ورد الاشتراك والألفاظ إلى الألفاظ وأسماء الأجناس وإلا أدى اثبات الحال إلى حال آخر ، ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، الملل جـ ١ ، ص ١١٩ ـ ١٢١ ؛ والباقلاني هو صاحب الحجة القائلة بأن الحال اما معلوم أو غير معلوم وغير المعلوم لا يقاس عليه ، والمعلوم ليس كذلك اضطراراً أم استدلالا ، والعلم بحال النفس ليس هو العلم بالحال ، ويفند الأحوال برفضه للعلم النفسي ، التمهيد ص ١٥٣ ـ ١٥٥ ؛ ونفى الأحوال أبو علي والأشعري وأصحابهما، النهاية ص ١٣١ ؛ وأنكر معظم المتكلمين الأحوال لأن تحيز الجوهر هو عين وجوده، الارشاد ص ٨١ ـ ٨٢ ؛ ويرى ابن حزم أنه لا دليل عليها من قرآن أو سنة أو اجماع أو قول متقدم أو لغة أو ضرورة عقل أو دليل اقناع أو قياس ، ولا يشك كل ذي حس سليم أن الاختيار واضح فهي مجهولة . والحقيقة أن الأدلة عليها كثيرة من النقل والعقل ليس لفظاً بل معنى من ألفاظ أخرى مثل الفؤاد والنفس والقلب والشعور .

(٧٦) باب في الكلام في الأحوال عند أبي هاشم ، التمهيد ص ١٥٣ ـ ١٥٥ ؛ فصل في اثبات الأحوال والرد على منكريها ، الارشاد ص ٨٠ ـ ٨٤ ؛ العلية حال للذات وليست بصفة ، الاقتصاد ص ٦٩ ؛ وقال أبو هاشم : هي أحوال ثابتة للذات ، وأثبت حالة أخرى توجب هذه الأحوال ، النهاية ص ١٨٠ ؛ القاعدة الأولى، في مسألة الأحوال، الغاية ص ٢٧ ـ ٣٧؛ فإن النظر في الصفات النفسية قد تعلق نوعاً من التعلق بالنظر في الصفات الحالية . ولربما توصل بعض=

للذات وليس صفة مستقلة عنها ، العلم حالة علم ، والقدرة حالة قدرة ، والحياة حالة حياة . هناك إذن أحوال ثلاثة العالمية والقادرية والحيية ثم حالة رابعة أوجبت هذه الأحوال الثلاثة وهي الألوهية(٧٧). والأدلة على ثبوته عديدة منها أن من علم بوجود الجوهر ولم يحط علماً بتحيزه ثم استبان تحيزه فقد استجد علماً متعلقاً بمعلوم ويسوغ تقدير العلم بالوجود دون العلم بالتحيز ، فإذا تغاير العلمان بطل أن يكون العلم الثاني هو العلم الأول ، فالثاني احاطة بما لم يحط به الأول . ونظراً لاختلاف العلمين يكون الثاني حالاً . وقد يعلم العالم كونه عالماً قبل أن ينظر في الأعراض ، وهذا العلم حال . الحال إذن حال العلم أو العلم بالعلم أو الوعي بالعلم . نعقل الذات ثم نعقل حركتها وهذا العقل الثاني هو الحال . فلا يمكن اثبات الصفات دون اثبات الحال ، لأن الحال هو طريق العلم بالصفات . يفضي إنكار الأحوال إلى انكار القول بالحدود والبراهين وألا يتوصل أحد من معلوم إلى مجهول ولا سيما الصفات إذ منشأ القول بها ليس إلا قياس الغائب على الشاهد . كما أن اختلاف مفاهيم عالم وقادر توجب التغاير ، وبالتالي توجب ثبوت الحال ، فحال العالمية غير حال القادرية ، وهو نفس دليل اثبات الصفة ، ولكن اثبات الحال به أولى . لما كانت الذوات مختلفة تتفق في شيء وتختلف في شيء ، فإن حال كل منهما غير حال الآخر ، وبالتالي فإن غيرية الذوات تثبت غيرية الأحوال. من يعلم الجوهر قد يجهل التحيز مع العلم بالوجود ، وهما علمان متغايران . وإذا علم

= المتكلمين من الأصحاب والمعتزلة منها إلى اثبات الصفات النفسية. فلا جرم وجب أن يقدم النظر في بيان الأحوال أولاً، الغاية ص ٢٧ ؛ عند أبي هاشم الصفة حال بمعنى أنه ذو حالة، وهي صفة معلوم وراء كونه ذاتياً موجوداً دائماً، يعلم الصفة على الذات لا بانفرادها، فأثبت أحوالاً لا معلومة ولا مجهولة، الملل جـ ١ ، ص ١١٩ ـ ١٢١ ؛ أول من أحدثها أبو هاشم والقاضي أبو بكر وامام الحرمين أولاً ، النهاية ص ١٣١؛ وفي قول آخر تردد القاضي بين الاثبات والنفي، الشامل ص ٦٢٩ ؛ ويرى ابن حزم ان الأشعرية من مثبتي الأحوال مع أنهم من نفاتها ولم يثبتها إلا القاضي وامام الحرمين ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

(٧٧) تمت الاشارة من قبل إلى أنه لا يوجد أثر لأقانيم النصارى في إثبات الأحوال الثلاثة أو إلى فضائل أفلاطون الثلاث الحكمة والشجاعة والعفة ومجموعها في العدالة، (الهامش ٧١) وأحياناً تكون الأحوال خمسة: الوجودية والحيية والعالمية والقادرية والألوهية، الطوالع ص ٥٩ ـ ٦٠.

الانسان شيئين مختلفين فالاختلاف ليس راجعاً إلى الوجود بل إلى الحال. وقد يأتي اثبات الحال من جانب الموضوع باعتباره حالة شعور . فإذا استحالت قدرة لا مقدر لها وعلم لا معلوم له يثبت الحال لأنه موطن ظهور الموضوع وانكشافه فيه . ولا يمكن نفي الحال واثبات العلة . ولما لم يصر أحد من المحققين على ابطال المعلل ثبت الحال(٧٨). لا يعني اثبات الحال أن يصبح الوجود قديماً حادثاً ، جوهراً وعرضاً ، في آن واحد لا تمايز فيه ولا اختلاف بل يعني أن الوجود حال انتقال من طرف إلى آخر أي أن الوجود حركة وصيرورة . لا يعني اثبات الحال ايهام شيء واحد في شيئين مختلفين أو شيئين مختلفين في شيء واحد ولا يعني اتحاد المتكثرات المختلفات في شيء واحد ومتبدل الأجناس من غير تبدل في الوجود كتبدل الصورة في الهيولى عند الحكماء بل يعني التعبير عن وحدة الصفة والموصوف أو الذات والموضوع في الحال بدلاً من هذه الثنائية المصطنعة المفترضة التي تقسم الشيء الواحد إلى طرفين متعارضين لا التقاء بينهما ولا مصالحة ، يستبعد كل منهما الآخر ويزيد عليه . ليس الخطأ في اثبات الحال إلى اعتبار الوجود حال ونفي الوجود وجوداً لأن الوجود علية تحقق حال وجود وليس واقعة وجود . فإذا ما تحقق حال الوجود في عملية الايجاد فإنه يصبح وجوداً متحققاً في النهاية قد يرتد إلى حال وجود إن لم تتم المحافظة عليه كوجود دائم ومستمر من خلال نشاط الانسان وفعله . ليس الخطأ في اثبات الحال هو اثبات صفات متحيزة وصفات مشتركة في آن واحد لأن الحال بطبيعته يفرد ويشارك ، يميز ويوحد ، يفارق ويشابه . ولا يعني اثبات الحال انكار أثر الفاعل إرادة وقدرة لأن الحال هو وجود الموضوع في الذات كحالة أولى للنظر قبل أن تتحقق الحالة الثانية في العمل . فالتحقيق تجربة وليس مجرد تنفيذ آلي لأمر خارجي أو إرادة قاهرة(٧٩).

الحال إذن تجربة انسانية ، توتر بين الوجود والعدم ، يعبر عن عملية الايجاد والتحقق . هو اعتبار انساني يتحول من التجربة إلى التصور، ومن الوجود إلى

---

(٧٨) الشامل ص ٦٢٩ - ٦٣٩؛ النهاية ص ٦٤٢ - ٦٤٩.

(٧٩) النهاية ص ١٧١ - ١٧٣؛ التحقيق ص ٣٢.

الذهن ولا شأن له بالإلهيات إلا عن طريق قياس الغائب على الشاهد كاستدلال واعٍ أو عن طريق الاسقاط ، اسقاط الشاهد على الغائب في فعل لا شعوري رغبةً في الامساك بشيء[٨٠] .

ويرتبط موضوع الحال بموضوع العلة من عدة أوجه . فكما أن الحال وسط بين اثبات الصفات ونفيها فكذلك العلة يعتمد عليها مثبتو الصفات لاثباتها كما يعتمد عليها نافو الصفات لنفيها . وبهذا المعنى يكون مبحث العلة فرعاً لمبحث الحال فالأحوال تنقسم إلى معللة بصفة وإلى غير معللة ، فالعلل أحد قسمي الأحوال . العلة حال معلل ، والحال المعلل صفة موجودة كالعالمية المعللة بالعلم وغير المعلل كلونية السواد . وليس كل من قال بالعلة يقول بالحال في حين أن كل

---

(٨٠) ويقول في ذلك الآمدي «والحق في هذه المسألة أن الانسان يجد من نفسه تصور أشياء كلية عامة ومطلقة دون ملاحظة جانب الألفاظ ولا ملاحظة جانب الأعيان ويجد من نفسه اعتبارات عقلية لشيء واحد وهي اما أن ترجع إلى الألفاظ المحددة وقد أبطلناه واما أن ترجع إلى الأعيان الموجودة المشار إليها وقد زيفناه . فلم يبق إلا أن يقال هي معان موجودة محققة في ذهن الانسان والعقل الانساني هو المدرك لها ومن حيث هي كلية عامة لا وجود لها في الأعيان فلا موجود مطلقاً في الأعيان ولا عرض مطلقاً ولا لون مطلقاً بل هي الأعيان بحيث يتصور العقل منها معنى كلياً عاماً فتصاغ له عبارة تطابقه وتنص عليه ، ويعتبر العقل منها معنى ووجهاً فتصاغ له عبارة حتى ولو طاحت العبارات أو تبدلت لم تبطل المعنى المقدر في الذهن المتصور في العقل. فنفاة الأحوال أخطأوا من حيث ردها إلى العبارات المجردة وأصابوا حيث قالوا باثبات وجوده معيناً لا عموم فيه ولا أغيار . ومثبتوا الأحوال أخطأوا من حيث ردها إلى صفات في الأعيان وأصابوا من حيث قالوا هي معانٍ معقولة وراء العبارات وكان من حقهم أن يقولوا هي موجودة متصورة في الأذهان بدل قولهم لا موجودة ولا معدومة . وهذه المعاني مما لا ينكرها عاقل من نفسه غير أن بعضهم يعبر عنها بالتصور في الأذهان وبعضهم يعبر عنها بالتقدير في الفعل ، وبعضهم يعبر عنها بالحقائق والمعاني التي هي مدلولات العبارات والألفاظ ، وبعضهم يعبر عنها بصفات الأجناس والأنواع والمعاني إذ لاحت للعقول واتضحت فليعبر المعبر عنها بما تيسر له . فالحقائق والمعاني إذن ذات اعتبارات ثلاثة : اعتبارها في ذواتها وأنفسها أو اعتبارها بالنسبة إلى الأعيان واعتبارها بالنسبة إلى الأذهان وهي من حيث هي موجودة في الأعيان يعرض لها أن تتعين وتتخصص وهي من حيث هي متصورة في الأذهان يعرض لها أن تعم وتشمل. فهي باعتبار ذواتها في أنفسها حقائق محضة لا عموم فيها ولا خصوص . ومن عرف الاعتبارات الثلاثة زال اشكاله في مسألة الحال ويبين له الحق في مسألة المعدوم ، هل هو شيء أم لا؟» النهاية ص ١٤٧ - ١٤٩ .

من قال بالحال يقول بالعلة لأن نفي الحال يؤدي إلى ابطال العلل والحقائق جميعاً. ولكن قد ينفى التعليل كأساس لاثبات الصفات فواجب الوجـود لا يعلل ولا يفتقر إلى تعليل(٨١).

وقد ظهر مبحث العلل من قبل في المقدمات النظرية في نظرية الوجود ابتداء من القرن الخامس بالاعتماد على مادة الأصوليين والحكماء . والحقيقة أن العلة أحد وسائل أربعة لاصدار حكم على الصفات بالاثبات وهي العلة والشرط والدليل والحد أو الحقيقة ، وكلها تقوم على قياس الغائب على الشاهد . فإذا ثبت كون حكم معلولاً بعلـة شاهداً وقامت الدلالة عليه لزم القضاء بارتباط العلة والمعلول شاهداً وغائباً. فإذا ما طبق ذلك في علاقة الذات بالصفات فقد يدل ذلك على الاحتياج والافتقار أو على الحتمية والجبر في تصور علاقة العلة بالمعلول وهو محال على الله . وإذا تبين الحكم مشروطاً بشرط شاهداً ثم يثبت مثل هذا الحكم غائباً فيجب القضاء بكونه مشروطاً بذلك الشرط اعتباراً بالشاهد مثل لو كان العالم عالماً مشروطاً بكونه حياً . فلما تقرر ذلك شاهداً اطرد غائباً . وهذا أيضاً تحكيم لعلاقة الشرط بالمشروط في علاقة الذات بالصفات . وإذا دل على مدلول عقلاً لم يوجد الدليل غير دال شاهداً وغائباً وهذا كدلالة الأحداث على المحدث . فالدليل هو الجامع للعلة والمعلول والشرط والمشروط أي أنه عمل العقل في وصوله إلى المعاني .

---

(٨١) الشامل ص ٦٢٥ ؛ وضع الجويني القول في الأحوال كمقدمة في كتاب العلل ، فأحكام العلل تترتب على ثبوت الأحوال ، البداية بالأحوال ثم العلل . إثبات الأحوال مسألة عظيمة الشأن تستند إليها أحكام العلل ، وهي أصول الأدلة ومآخذ الحقائق ، الشامل ص ٦٢٩ ـ ٦٤٥ ، وقد رفض الآمدي العلية ، فالعلة والمبدأ يقالان على كل ما استمر له وجود في ذاته ثم حصل من وجود شيء آخر. وقد يكون الشيء علة للشيء بالذات أو بالعرض، وقد تكون العلة قريبة أو بعيدة ، وواجب الوجود لذاته تام الوجود ولا حاجة به إلى تعليل ؛ الغاية ص ١٧٦ ـ ١٧٩ ؛ ينفي الآمدي التعليل كأساس لاثبات الصفات لأن واجب الوجود لا يعلل ولا يفتقر إلى تعليل ؛ الغاية ص ٤٧ ـ ٤٩. وقد قال الأشاعرة بالتعليل في معرض الرد على المعتزلة وقولهم بنفي الصفات فوقعوا في شبهة الاحتياج والافتقار في واجب الوجود، في تعليل الواجب والرد على منكريه ، الارشاد ص ٨١ ـ ٨٧ . أما أبو علي فقد قال بالعلة ولم يقل بالحال، الأصول ص ٣٢.

وهو ليس مجرد قضية لفظية بل يتجاوز اللفظ إلى المعنى كما أنه لا يرجع إلى التقرير الوهمي بل إلى عمل العقل . أما الحد أو الحقيقة فمهما تقررت حقيقة شاهداً في محقق اطردت في مثله غائباً وذلك نحو الحكم بأن حقيقة العالم من قام بالعلم ويرجع الخلاف من جديد إلى اعتبار قول الحاد مبيناً عن الصفة المشتركة على ما هو الحال في اثبات الأحوال اما بالحد اللفظي أو بالحد الرسمي أو بالحد الحقيقي أو إلى اعتبار حد الشيء وحقيقته وذاته وعينه عبارات تعبر عن شيء واحد كما هو الحال في نفي الأحوال . وعلى هذا النحو يكون منطق الصفات منطقاً إنسانياً خالصاً ، وبالتالي يمكن رد الإلهيات إلى الانسانيات ورد الانسانيات إلى المنطق . وقد كان المنطق في علوم الحكمة مقدمة للطبيعيات والإلهيات[٨٢].

٥ ــ **القدم والحدوث** : وهو الحكم الثالث من أحكام الصفات بعد حكمي النفي والاثبات والهوية والغيرية . واتباعاً للنسق العام يؤدي اثبات الصفات إلى القول بزيادتها على الذات ثم إلى القول بقدمها ، كما يؤدي نفي الصفات إلى القول بهويتها مع الذات وإلى القول بحدوثها . وفي بعض الأحيان يظهر نفي الصفات في مقابل القدم وليس في مقابل الاثبات أي أن أطراف النسق قد تتبادل فيما بينها لأنها تؤدي نفس الوظيفة . الطرف الأول يهدف إلى التشبيه والثاني إلى التنزيه وتوتر الشعور بين هذين القطبين . ونظراً لأهمية الموضوع فإنه يظهر في المقدمات ، في التسبيحات والبسملات ، كما يدخل في دليل الحدوث واثبات قدم الصانع ضد الحكماء الذين يثبتون قدم العالم ، فالقدم صفة لله عند المتكلمين وصفة للعالم عند الحكماء. كما يدخل في أول وصف للذات وهو القدم ويكون بذلك أول دليل على حكم القدم[٨٣].

---

(٨٢) الشامل ص ٦٢٥ ؛ الارشاد ص ٨٢ ـ ٨٤ ؛ النهاية ص ١٨٢ ـ ١٩٠ .

(٨٣) الانصاف ص ٢٣ ـ ٣٦، ص ٣٨ ـ ٤٣ ؛ التمهيد ص ٣٣ ـ ٣٤، ص ٤٨ ـ ٤٩، ص ١٥٥ ـ ١٦٠ ؛ النسفية ص ٧ ؛ الوسيلة ص ٤٦ ؛ الأصول ص ٩٠ ؛ النهاية ص ١٨١ ؛ الفرق ص ٣٣٤ ؛ الارشاد ص ١٧٩ ؛ لم يزل بصفاته قديراً ولا يزال عالماً خبيراً ، الابانة ص ٤ ؛ كان خالقاً قبل أن يخلق ورازقاً قبل أن يرزق ، الفقه ص ١٨٤ ـ ١٨٦ ؛ الانتصار ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ وعند الكلابية أنه يستحق هذه الصفات لمعانٍ أزلية ، والأزل القديم . وقال الأشعري إنه=

والحقيقة أن الحجج لاثبات قدم الصفات كلها عقلية وذلك لأن النقل ظني متشابه مضاد بنقلي آخر ويسهل تحويله إلى نقل مضاد . والحجج العقلية ثلاث. الأولى مستمدة من قدم الذات طبقاً لدليل الحدوث . ما دامت الذات قديمة فصفاتها قديمة . هذه الصفات قائمة بذات الله في الأزل وإلا لكان محلاً للحوادث وهذا ممتنع أو كان يتصف بصفة لا تقوم به وهو محال . يستحيل أن يكون الله محلاً للحوادث لأن كل حادث جائز الوجود والقديم الأزلي واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته لكان اما أن يرتقي الوهم إلى حادث يستحيل قبله حادث ، وهو محال وإما استحالة ذلك لأنه واجب الوجود . ولو قدر حدوث حادث بذاته فإما أن يتصف بضده وكان قديماً استحال بطلانه وزواله ، وإن كان حادثاً كان قبله حادث وتسلسل إلى ما لا نهاية وهو محال وإما لا يتصف بضد وبالتالي يكون قديماً . وبصيغة أخرى المحدث لا بد له من محدث ومن ثم يجب أن يكون قديماً ، ويمكن القول كذلك في جميع الصفات(٨٤). والحجة الثانية تعتمد على التضاد . فإن لم

= يستحقها لمعانٍ قديمة ، الشرح ص ١٨٣ ؛ فمن أحكام الصفات أنها كلها قديمة، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ وجميع هذه الصفات قديمة أزلية قائمة بذاتها وربما زادوا السمع والبصر كما أثبته الأشعري ، اضافة إلى العلم والقدرة والحياة والمشيئة ، الملل جـ ٢ ، ص ١٩ ؛ مذهب أهل الحق أن الباري حي عالم قادر ، له الحياة القديمة والعلم القديم ، والقدرة القديمة والارادة القديمة ، الارشاد ص ٧٩ ؛ الحكم الثالث أن هذه الصفات كلها قديمة ، الاقتصاد ص ٧٥ ـ ٨٢ ؛ الله بجميع صفاته وأسمائه قديم أزلي من غير تفصيل ، البحر ص ١٥ ؛ القدرة قديمة ، المواقف ص ٢٨١ ويشارك بعض المعتزلة والرافضة الأشاعرة في القول بقدم الصفات . فعند عباد بن سليمان تعني الله قديم أنه لم يزل عالماً قادراً حياً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦، ص ٢١٨، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٨؛ وعند الزيدية أن الله لم يزل مريداً ، لم يزل كارهاً للمعاصي ولأن يعصى، لم يزل راضياً، لم يزل ساخطاً، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨؛ عالم بعلم قديم ، الانتصار ص ١٠٨ ـ ١١١، وعند الاباضية أن الله لم يزل مريداً لما علم أن يكون أن يكون ولما علم ألا يكون ألا يكون ؛ وعند بعض الروافض أن الله لم يزل يعلم بنفسه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦١ ؛ ويقول فريق من الرافضة إن الله لم يزل عالماً حياً قادراً بلا تشبيه ، والعلم غير حادث مقالات جـ ١ ، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ ؛ ويصحح الخياط مقالة هشام الفوطي ويروي أنه قال لم يزل عالماً لنفسه لا بعلم محدث ، الانتصار ص ١٢٥ .

(٨٤) البحر ص ١٦ ؛ المسائل ص ٣٥٩ ؛ الاقتصاد ص ٧٥ ـ ٨٣ ؛ الشرح ص ١٨٦ ـ ١٨٨ ؛ =

يكن قديماً في الأزل كان عاجزاً إذ لا بد من قدم القدرة حتى لا يوصف بالعجز ثم تعميم صفة القدرة على سائر الصفات . وقد يبدأ الدليل باثبات قدم العلم حتى تنتفي صفة الجهل ثم تعميم صفة العلم على باقي الصفات(٨٥). والحقيقة أنها حجة اقناعية احراجية تلجأ إلى الحساسية الدينية ودفع التناقض والنفور إلى أبعد مداه وافتراض اللامعقول أن يكون الله جاهلاً عاجزاً ميتاً حتى يقول الانسان : سبحان الله ، ما شاء الله ، فهي حجة خطابية لا برهانية . وقد يكون اثبات القدم متضمناً في اثبات الكمال ، القدم كمال والحدوث نقص . خلو الذات من الصفات القديمة ثم حدوثها أحد مظاهر النقص . وتتفاوت أهمية الصفات كتمرين لاثبات قدمها . فليس هناك صفة نموذج كما كان الحال في العلم في حكم النفي والاثبات أو في حكم الهوية والغيرية . فمرة يكون التمرين على العلم ، ومرة على القدرة ، ومرة على الكلام ومرة على الارادة . ولا يحدث تمرين على الحياة أو السمع أو البصر يطبق القدم إذن على الصفات الأكثر اقتراباً من التنزيه مثل العلم والقدرة دون الحياة والأبعد عن شبهة التشبيه مثل السمع والبصر . وقد تثبت هذه الصفات الأربع مرة واحدة أو ثلاث منها فقط أو اثنتان قبل أن يثبت كل منها على حدة . فيثبت مثلاً قدم الكلام والارادة والعلم . فالعلم صفة في الأزل واحدة ويحال إليها السمع والبصر . والارادة بغير حدوث في محل وإلا تسلسلت إلى ما لا نهاية . وفعل « كن » ليس صوتاً حادثاً لاستحالة قيام الحادث بالذات . وكيف يحدث

= ويعرض الرازي هذا الدليل كالآتي : لو كان علمه حادثاً لكان المؤثر في حدوث العلم هو أو غيره ، وكلاهما باطل . الأول باطل لأنه يحتاج في حدوث ذلك العلم إلى علم آخر ويتسلسل إلى ما لا نهاية ، والثاني باطل لأن الكلام في حدوث الغير كالكلام في حدوث علمه ، يفتقر الغير إلى آخر ويلزم التسلسل ، المسائل ص ٣٦٦.

(٨٥) ويشرح القاضي عبد الجبار هذا الدليل كالآتي : العلم يجري مجرى الفعل المحكم لأنه اعتقاد واقع على وجه مخصوص وذلك لا يأتي إلا من علم . وهذه الدلالة مبنية على عدة أصول : أن العلم من قبيل الاعتقاد ، أنه اعتقاد على وجه مخصوص ، ألا يقع على ذلك الوجه إلا ما هو عالم به ، الشرح ص ١٨٨ - ١٩٢ ؛ إنه لم يزل عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً متكلماً مريداً لكان فيما لم يزل غير حي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا متكلم ولا مريد ، التمهيد ص ٣٨ - ٤٩ ؛ إذا لم يكن حياً وصف بضده ، اللمع ص ٢٥ - ٢٦ .

العالم من حادث كن ؟ لو كانت كن حادثة لكانت عاجزة من أن تخلق من عدم أو أن توجد كائناً موجوداً من قبل . والكلام مرتبط بصفة الارادة في حقيقة الأمر، وهو كلام النفس أو المعنى وليس الصوت أو الحرف. يأتي العلم في المرتبة الأولى لأن اثبات العلم أولى من اثبات القدرة، فقدم العالم يمنع من حدوثه بعد الخلق. العالم قبل الخلق كان معلوماً، ومن ثم قدم العلم أولى. القول بقدم الصفات إذن قائم على تصور العلم على أنه ضروري ، سابق في وجوده على الموضوع. العلم سابق على وجود الأشياء ، العلم بالأشياء قبل وجودها ممكن . لذلك كانت المعرفة سابقة على الوجـود . وقد يُقال بقدم الصفات دون التأثر كثيراً بالربط الضروري بين العلم والمعلوم وبضرورة اسبقية المعلوم على العلم وتبعية العلم للمعلوم كما هو الحال في خلق الصفات وذلك اعتماداً على شيئين : الأول أن المعلومات معلومات قبل وجودها ، والثاني أن الأشياء أشياء قبل كونها ، فالعلم مدفوعاً إلى حد الاطلاق لا يرتبط بالمعلوم . وهذه هي المعرفة الاستنباطية، أي الجدل النازل من المبدأ إلى الواقع ، من الفكر إلى العالم ، من الذهن إلى الطبيعة ، من العقل إلى الحس ، والأشياء أشياء قبل كونها لأنها موجودة في العلم وإن لم تكن موجودة في الواقع . الوجود في الذهن نوع من الوجود كالوجود في العين . الوجود الضمني نوع من الوجود كالوجود الفعلي. وجود الممكن مثل وجود الواقع(٨٦).

---

(٨٦) يقول النسفي « علم ما يكون قبل أن يكون ، وما لا يكون إن لو كان كيف يكون. قد سبق علمه في الأشياء قبل كونها » ، البحر ص ٣ ؛ ويقول القاضي عبد الجبار ، العلم صفة قديمة قائمة بذاته ينكشف بها المعلوم انكشافاً على وجه الاحاطة من غير سبق قضاء تتعلق بالواجبات والجائزات والمستحيلات ، الشرح ص ١٦٠ ؛ كان الله عالماً في الأزل بالأشياء قبل كونها ، الفقه ص ١٨٥ ؛ القضاء والقدر والمشيئة صفاته في الأزل بلا كيف ، يعلم المعدوم في حال عدمه معدوماً ، ويعلم أنه كيف يكون إذا أوجده ويعلم الموجود في حال وجوده موجوداً ، ويعلم كيف يكون فناؤه ، ويعلم القائم في حال قيامه قائماً، وإذا قعد علمه قاعداً في حال قعوده من غير أن يتغير علمه أو يحدث له علم ولكن التغير والاختلاف يحدث في المخلوقين ، الانتصار ص ١٢٢ - ١٢٦ ؛ ويرى ابن الراوندي أن المعلومات معلومات قبل كونها ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٠ ، جـ ٢ ، ص ١٦٩ ؛ ويرى أهل السنة أنه لم يزل مسمياً لنفسه بأسمائه واصفاً لها بصفاته قبل إيجاد خلقه ، الانصاف ص ٢٣ ؛ ويرى البغداديون والجبائي أنه لم يزل عالماً بالأشياء قبل كونها والجسم قبل=

ولا يتم التركيز على القدرة والكلام قدر التركيز على العلم . فالقدرة متضمنة في الارادة ، والكلام سيظهر في موضوع « خلق القرآن »[٨٧]. والدليل على قدم الكلام والارادة ناتج عن أنه مالك الملك ، والملك من له الأمر والنهي . الأمر لا يحدث في ذاته فلا بد أن يكون أمراً قديماً كما يستحيل أن يحدثه في محل . ويمكن تفصيل الحجة على نحو منطقي برهاني استدلالي . فلو كانت الارادة حادثة لما أمكن إحداثها إلا بإرادة أخرى فيلزم التسلسل إلى ما لا نهاية . لو كانت حادثة لوجب أن تتعلق بمراد واحد فذلك صفة الارادة الحادثة ومرادات الله لا نهاية لها . وإذا كانت الارادة الحادثة لا في محل فإن إيجابها لله ليس بأولى من إيجابها لغيرها . كما أن حدوث صفة حادثة في ذات الله محال لأنه يوجب التغير[٨٨].

= كونه ، المعلوم معلوم قبل كونه ، والمقدور مقدور قبل كونه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٨ ، ص ١٧١ ، ص ٢٢١ - ٢٢٢ ؛ لم يزل موجوداً يعلم الأشياء غير كائنة . وعند عباد بن سليمان وابن الراوندي والشحام وأنيب بن سهل والخراز وطائفة من البغداديين أن الله لم يزل عالماً بالأشياء ولم يزل عالماً بالأشياء ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٨ - ٢٢٣ ، جـ٢ ، ص ١٧١ ؛ ويرى الجبائي أن الله لم يزل عالماً قادراً على الأشياء قبل كونها بنفسه ، والأشياء خطأ أن يقال لها أشياء قبل كونها لأن كونها هو هي ، وينكر أنها أشياء قبل أنفسها ، ولكنها تعلم أشياء قبل كونها ، وتسمى أشياء قبل كونها إلا الأجسام والأفعال ، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٣ - ١٨٤ ؛ ويرى عباد بن سليمان أن الأشياء أشياء قبل كونها ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ؛ ويرى ابن الراوندي أن ولا شيء إلا موجود ، والمأمور به والمنهي عنه يوصف به الشيء قبل كونه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٩ ؛ المخلوق مخلوق قبل كونه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧١ ؛ وعند الجبائي أن الشيء سمة لكل معلوم فلما كانت الأشياء معلومات قبل كونها أشياء وما سمي به لوجود علة لا فيه يجوز أن يسمى به مع عدمه ، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .

(٨٧) يركز الباقلاني في « الانصاف » على قدم الكلام وفي « التمهيد » على اثبات الصفات ، الانصاف ص ٢٨ - ٤٣ ؛ التمهيد ص ٣٣ - ٣٤ ؛ ص ٤٨ - ٤٩ ، ص ١٥٥ - ١٦٠ ؛ ومع ذلك يذكر بعض المعتزلة السمع والبصر. كان سميعاً بصيراً في الأزل ، البحر ص ٣١؛ الشرح ص ١٧٤ ؛ وعند قدرية البصرة أن الله لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد ، الأصول ص ٩٦ .

(٨٨) عند أهل السنة الارادة قديمة ، ويُرفض حدوثها بحجتين مشهورتين في القدم والحدوث العام للصفات . فكل مُحدَث في حاجة إلى مُحدِث ويلزم التسلسل إلى ما لا نهاية ، وقيام الصفة بنفسها غير معقول ، والذات في حاجة إلى مخصص ، والقول بأنها لا في محل مفهوم سلبي ، الطوالع ص =

وكما يقع التمييز في اثبات الصفات بين العلم والقدرة والكلام والارادة من ناحية وبين الحياة والسمع والبصر من ناحية أخرى، فإن تمييزاً آخر يقع بين صفات المعاني وصفات الأفعال بالنسبة للقدم . فإذا كانت صفات المعاني مثل الصفات السبع قديمة فإن صفات الأفعال نظراً لتأثيرها في العالم واتصالها بالحوادث قد تكون حادثة أو مخلوقة وذلك مثل العزة والرحمة والأمر وقد تكون قديمة طبقاً لدرجة الصفة بين المعنى والفعل خاصة إذا كانت الحجج النقلية بها هذا الاشتباه بين القدم والحدوث(٨٩). ويكون السؤال وأي من صفات الفعل تكون قديمة وأيها تكون

= ١٧٩ ـ ١٨١ ؛ ورفض الأشعري القول بحدوث الارادة لأن ذلك هو قول الجهمية في العلم بأنه عالم بعلم مخلوق ، الابانة ص ٤٤ ؛ الارادة صفة لذاته غير مخلوقة على خلاف المعتزلة ، الانصاف ص ٢٦ ؛ ذهب الأشاعرة إلى أنه مريد بإرادة قديمة، الشرح ص ٤٢ ؛ وذهبت الكلابية إلى أنه مريد بإرادة أزلية . وعند امام الحرمين ، لم يزل مريداً في ازله ، ورفض حجة المخصص ، النظامية ص ١٧ ـ ١٨ ؛ المسائل ص ٣٦٨؛ النسفية ص ٩٠ ؛ الشرح ص ١٥٥ ـ ١٥٦؛ النهاية ص ٢٤٣ ـ ٢٥٣؛ الاقتصاد ص ٥٥ ـ ٥٨ ؛ الارشاد ص ٩٤ ـ ٩٦ ؛ المحصل ص ١٣٣ ؛ لو كانت حادثة لاحتاجت إلى إرادة أخرى ويلزم التسلسل إلى ما لا نهاية . ويصنف الرازي المذاهب كالآتي: الله مريد إمّا لذاته (ضرار) أو لأمر سلبي (النجار) وأما لأمر ثبوتي (النجار) وأما معللاً بمعنى قديم (الأشاعرة) ، وأما بمعنى حادث قائم بذاته (الكرامية) أو موجوداً لا في محل (الجبائية) أو قائماً بذاته غير ذات الله ، المواقف ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢ ؛ وعند الزيدية أن الله لم يزل مريداً ، لم يزل كارهاً للمعاصي ولأن يعصى ، لم يزل راضياً ، لم يزل ساخطاً ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ؛ وعند الاباضية أن الله لم يزل مريداً لما علم أن يكون ولما علم أنه لا يكون ألا يكون . ولا تخالف المعتزلة في التوحيد إلا في الإرادة ، والمعتزلة إلا بِشْراً ينكرون ذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ١٧٤ ـ ١٨٩ ؛ عند بشر بن المعتمر أن الله لم يزل مريداً لذلك كفرته المعتزلة ، الفرق ص ٢٥٦ ؛ وقد قال الفلاسفة بقدم الذات وصفاتها وأفعالها ومن ثم بقدم الارادة والمرادات ، وبالتالي بقدم العالم ، وبالتالي يكونون أقرب هذه المرة إلى الأشاعرة منهم إلى المعتزلة ، الاقتصاد ص ٥٥ ـ ٥٩ ؛ النهاية ص ٢٤٨ ـ ٢٥٣ .

(٨٩) لا يرى ابن حزم أحياناً غضاضة في اعتبارها مخلوقة مثل العزة ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ أو ﴿ فللّه العزة جميعاً ﴾ أو ﴿ لله المكر جميعاً ﴾ أو ﴿ قل لله الشفاعة جميعاً ﴾ أما الرحمة فقد تكون مخلوقاً طبقاً لقول الرسول « إن الله خلق مائة رحمة فقسم عباده في رحمة واحدة فيها يتراحمون ورفع التسعة وتسعين ليوم القيامة يرحم بها عباده » . وقد يكون الأمر مخلوقاً مثل ﴿ وكان أمر الله مفعولاً ﴾ ، والمفعول مخلوق ، أو ﴿ والله غالب على أمره ﴾ ، والمغلوب مخلوق ، أو ﴿ لا تدري لعل الله يحدث بعد ذلك أمراً ﴾ ، وذلك ضد الأشاعرة الذين يثبتون قدم كل شيء ، =

مخلوقة؟ ما هو مقياس الحكم؟ لماذا تكون العزة قديمة ويكون الأمر مخلوقاً؟ وكيف يمكن ضبط درجة الصفة بين المعنى والفعل؟ وهل تكفي الحجة النقلية وحدها، وهي ظنية، في أن تكون دليلاً على موضوع قطعي؟ وهل يمكن إحصاء صفات الأفعال مثل التخليق والـترزيق والانعام والاحسان والرحمة والمغفرة والهداية ؟ وما الفرق بين صفات الأفعال والأسماء؟ الأسماء المشتقة من الصفات قديمة وهي أسماء الأفعال مثل الرازق والخالق والمعز والمذل وهي على أربعة أنواع. ما يدل على ذاته وهو أزلي، ما يدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغني وهو أيضاً أزلي ، ما يدل على الوجود صفة زائدة من صفات المعنى كالحي والقادر والمتكلم والمريد والسميع والبصير والعالم وما يرجع إلى هذه الصفات السبع كالآمر والناهي والخبير ونظائره فهو أيضاً أزلي ، وما يدل على الوجود وإضافة إلى فعل كالجواد والرزاق والخالق والمعز والمذل وأمثاله وهو مختلف عليها بين القدم والحدوث لأنها لا تكون قبل الخلق . والعجيب أنه لم يقل أحد مع قدم الصفات ببقاء الصفات . فقد يكون معنى قدم الصفات بقاءها في المستقبل وليس فقط قدمها في الماضي ، وأن القدم يتضمن البقاء ضرورة(٩٠).

أما حكم الحدوث أو الخلق فإنه يعتمد على عديد من الحجج النقلية والعقلية . والحجج النقلية في حقيقة الأمر بالاضافة إلى أنها ظنية متشابهة تنقلب

= الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٠ ـ ١٥١ . وأحياناً أخرى يثبت ابن حزم قدم الصفات دون استعمال اللفظ ودون تفرقة بين صفات الذات وصفات الفعـل . ففي مسائل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم لم يزل عالماً بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين فقدم هذه الصفات راجع إلى قدم العلم بالأفعال ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ .

(٩٠) حكى الكعبي عن أبي الهذيل أنه قال إن الله لم يزل سميعاً بصيراً بمعنى سيسمع وسيبصر وكذلك لم يزل غفوراً رحيماً محسناً خالقاً رازقاً مثيباً معاقباً موالياً معادياً آمراً ناهياً بمعنى أن ذلك سيكون ، الملل جـ ١ ، ص ٧٩ ؛ وقال ابن الهيصم ، الباري في الأزل بما سيكون على الوجه الذي سيكون وشاء لتنفيذ علمه في معلوماته ، فلا ينقلب علمه جهلاً ، ومريد لما يخلق في الوقت الذي يخلق بإرادة حادثة وقائل لكل ما يحدث بقوله « كن » حتى يحدث وهو الفرق بين الاحداث والمحدث ، والخلق والمخلوق ، الملل جـ ٢ ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

إلى الضد ولها حجج نقلية مضادة إلا أنها نظراً لارتباطها بموضوع الحرية الانسانية وهي يقين فإن صحة السمع تقاس على صحة العقل ، ويُرد ظن النقل إلى يقين العقل(٩١) . ومع ذلك فهناك أدلة نقلية عديدة تثبت حدوث الصفات وخلقها ، وتجعل الذات متفردة بالوعي الخالص الذي لا شبهة فيه ولا شائبة . وتفيد هذه الحجج على أن علم الله ، وهي الصفة النموذجية في اثبات الحكم أو نفيه ، علم تجريبي بَعْدي ، يتحقق في العالم ، ويتغير طبقاً لقدرات الانسان ، ويُقاس عليها ، وهو ما اتضح في « الناسخ والمنسوخ » في أصول الفقه(٩٢). وقد تحول ذلك إلى حجة عقلية لاثبات حدوث العلم . فما دام يتعلق بالمعلومات والمعلومات حادثة فالعلم حادث . وقد يكون الدافع على ذلك الحرص على التنزيه ، تنزيه الذات من تشبيه الصفات . فإذا كان التنزيه حالة شعورية خالصة لا تعبر عن أي مضمون ثابت في الشعور أو موضوع في العالم الخارجي فإن كل علم بهذا العالم الخارجي يكون علماً بعدياً لا قبلياً ، ومن ثم يكون علم الشعور بها علماً بعدياً كذلك . وبالمثل يمكن القول بأنه كان هناك شعور عام وهو صورة مطلقة للشعور الفردي ، كان ولا شيء معه ، فلما حدث الخلق علم به وأظهر قدرته فيه ، وبالتالي تكون الصفة أي اسم الفعل تابعة للأشياء لا سابقة عليها . ولما كانت الأشياء مخلوقة

---

(٩١) وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار «إن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لا يمكن لأن صحة السمع تنبني على هذه المسألة ، وكل مسألة تنبني صحة السمع عليها فالاستدلال عليها يجري مجرى الشيء مع نفسه وذلك مما لا يجوز . . . إن صحة السمع موقوفة على هذه المسألة لأننا ما لم نعلم القديم عدلاً حكيماً لا يمكننا معرفة السمع ، وما لم نعلم أنه عالم بقبح القبائح واستغنائه عنها لم نعلم عدله ، وما لم نعلم كونه عالماً لذاته لم نعلم علمه بقبح القبائح ، فقد ترتب السمع على هذه المسألة فلا يصح الاستدلال بالسمع عليها » الشرح ص ١٩٣ ـ ١٩٥ .

(٩٢) وذلك مثل ﴿ لا إله إلاّ هو ﴾ ، ﴿ ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم ﴾ ؛ ﴿ لننظر كيف تعلمون ﴾ ؛ ﴿ الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً ﴾ ، الشرح ص ٢٨١ ـ ٢٨٤ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١١٩ ـ ١٢٤ ؛ الانتصار ص ١١٥ ـ ١١٩ ؛ لذلك نفت المعتزلة الصفات الأزلية وقالت ليس له علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ، الفرق ص ١١٤ ؛ قالت بحدوث الصفات ، الفرق ص ٣٣٤ ؛ ونفى الحسين بن محمد النجار العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات الأزلية ص ٢٠٨ .

فالصفات تابعة للأشياء المخلوقة وتكون مخلوقة مثلها أي حادثة . العلم لا يكون إلا علماً بشيء ، والقدرة لا تكون إلا قدرة بشيء ، ولا بد من وجود الأشياء قبل وجود العلم والقدرة ومن ثم كان العلم والقدرة حادثين بعد وجود الأشياء . إذ كيف يكون العلم قديماً والمعلوم حادثاً؟ العلم لا يكون قبلياً بل هو علم بعدي خالص. الله عالم بأن العالم قد وُجد قبل هذا وهو في الأزل إن كان عالماً به كان جهلاً وإن لم يكن عالماً كان جهلاً وإن لم يكن عالماً وكان الآن عالماً فعلمه حادث(٩٣). ولكن يصعب الجمع بين العلم السابق على كون الأشياء والعلم الحادث بعدها، أو إثبات العلم الحادث مع نفي المحل مما يدل على بحث الشعور عن علم استنباطي استقرائي، قبلي بعدي، وهو علم الوحي أو مبغى الانسان . إنما تكمن أهمية العلم الحادث في كشفه عن طبيعة العلم البعدي التجريبي ، وتقدمه وتجدده باستمرار دون ما وقوف أو ثبات مما يوقع في القطعية والتحجر .

---

(٩٣) هذه حجة جهم بن صفوان . يجوز أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها ولكن بعلم محدث بها ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ ويظهر الاضطراب في مقالة جهم في اثبات علم الله بالأشياء قبل كونها بعلم محدث بها . علم الله محدث أحدثه به فعلم به وهو غير الله ، والقرآن مخلوق غير الله ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ ، ص ٣١٢ ، جـ ٢ ، ص ١٦٤ ، الانتصار ص ١٢٦ ؛ اثبت جهم علوم حادثة للباري لا في محل ، لا يجوز أن يعلم الشيء قبل خلقه ، الملل جـ ١ ، ص ١٢٨ ، ص ١٣٠ ؛ علوم الرب حادثة . وإذ تتجدد المعلومات يحدث الباري علوماً متجددة بها يعلم المعلومات الحادثة ثم تتعاقب العلوم حسب تعاقب المعلومات في وقوعها متقدمة عليها . ومعظم ردود الأشاعرة صورية منطقية وليست مصلحية إنسانية اجتماعية، الارشاد ص ٩٦ ـ ٩٩ ؛ النهاية ص ٢١٥ ـ ٢٢١ ؛ أو يُوصف مواقف جهم بأنها خيالات وتمويهات أي أنها ردود خطابية انفعالية ، الغاية ص ٨٠ ـ ٨٤ ؛ وكذلك ردود الأشعري عليه . ويشارك المعتزلة وجهم هشام بن عمر الفوطي أحد شيوخ المعتزلة في قوله: إن الله لا يعلم الأشياء قبل كونها أي أن الله غير عالم ثم علم (رواية ابن الراوندي وتصحيح الخياط لها). الانتصار ص ٩٠ ؛ الملل جـ ١ ، ص ٤٣ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ ويشاركهم أيضاً بعض الرافضة مثل هشام بن الحكم ومحمد بن عبد الله بن سبرة . فعند بعض الروافض لم يكن الله يعلم نفسه حتى خلق العلم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦١ ؛ وعند البعض الآخر أن الله يعلم بمعنى يفعل وأنه لم يكن يعلم نفسه حتى فعل العلم . الله لم يزل لا عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ، لا يعلم ما يكون قبل أن يكون ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨ ؛ الفرق ص ٣٣٥.

فتجدد العلم هو أحد معاني تقدم العلم. كان الدافع على القول بخلق الصفات هو تصور العلم على أنه مكتسب تال في وجوده على الموضوع، وهو العلم الاستقرائي الذي يبدأ من الأشياء إلى العقل، ومن الخارج إلى الداخل، ومن العالم إلى الذهن من خلال الحس، وهو الجدل الصاعد في المعرفة. والعلم بالاتصال أكثر دراية من العلم بالانفصال. التماس وسيلة العلم أكثر من التجريد، ويصبح النور حينئذ لغة العلم ووسيلته فيعلم المعبود ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب إلى الأرض كما حدث أحياناً في أفلام الأبطال وفي التعبير عن معرفة الجن والشياطين. يعلم المعبود بالاتصال بالأشياء بالشعاع النافذ. والشعاع كالنور مماس وغير مماس، ابتعاداً عن التجسيم الفاقع(٩٤). وقد يتحول حدوث الصفات وخلقها في التجسيم إلى حدوث الذات وخلقها أو قد يكون حدوث الصفات نتيجة طبيعية لحدوث الذات. أما القول بأن الله هو الذي خلق الصفات لنفسه بعد خلق الكائنات فيمكن وضعه على حساب التشخيص(٩٥).

---

(٩٤) عند هشام بن الحكم يعلم الله ما تحت الثرى بالشعاع المتصل منه الذاهب في عمق الأرض ولولا ملامسته لما وراء ما هناك لما درى ما هنالك. وقال إن بعضه يشوب وهو شعاعه وأن الشوب محال على بعضه، مقالات جـ١، ص ١٠٣؛ الفرق ص ٦٦ - ٦٧، ص ٢٢٧؛ وقال آخرون إن الله يعلم الأشياء على المماسة وقد يعلم ما لا يماسه، مقالات جـ١، ص ١٦٨؛ وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث، الشرح ص ١٨٣؛ مقالات جـ١، ص ١٠٤، ص ٢٦٨، جـ٢، ص ١٦٢؛ الله يعلم بعد أن لم يكن عالماً، مقالات جـ٢، ص ٢٦٣ - ٢٦٤؛ الفرق ص ٦٧.

(٩٥) يرى زرارة بن أعين الرافضي أن الله لم يزل غير سميع ولا عليم ولا بصير حتى خلق ذلك لنفسه، الفرق ص ٣٣٥؛ وقال ان لله في كل مقدور قدرة حادثة لم يكن قبل حدوثها قادراً على مقدورها، الأصول ص ٩٣؛ وأن حياته حادثة، وأنه لم يكن حياً حتى أحدث لنفسه حياة، الأصول ص ١٠٥؛ وأنه لا يسمع الشيء حتى يخلق لنفسه سمعاً له، الأصول ص ٩٦؛ وأن علمه حادث وأنه لا يعلم الأشياء قبل حدوثها، الأصول ص ٩٩؛ الفرق ص ٢٣؛ وزاد على هشام بن الحكم في حدوث علم الله حدوث قدرته وحياته وسائر صفاته وأنه لم يكن قبل خلق هذه الصفات عالماً ولا قادراً ولا حياً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا مريداً ولا متكلماً، الملل جـ٢، ص ١٣٦. أنكرت المعتزلة والجهمية والرافضة والكرامية والمجسمة والقرامطة على القول بأن الله لم يزل عالماً=

ويثبت حدوث القدرة والحياة بالتبعية مع العلم كما يثبت حدوث السمع والبصر أيضاً بالتبعية مع العلم . ولكن يثبت حدوث الكلام والارادة ، كل على حدة خاصة الارادة ، نظراً لأن الكلام سيأتي موضوعه في خلق القرآن . ومع ذلك يثبت حدوث الكلام نظراً لأن به إخباراً عما مضى(٩٦). ويتحدث عن أشياء وأشخاص لم تخلق بعد . وبه أمر ونهي من غير مأمور ومنهي حتى صار آمراً ناهياً بعد ان لم يكن . فالكلام إذن حادث حتى يمكن الحفاظ على الذات من أن تكون محلاً للحوادث ومشجباً تعلق عليه جميع العواطف والانفعالات الانسانية. الكلام إذن هو كلامنا المسموع المقروء المدون المحفوظ ولا شأن له بذات الله إلا أنه من عنده ، مرسل إلينا منه . وهنا يبدو أن الدافع على القول بخلق الصفات هو حماية الذات من كل تشبيه ، حرصاً على التنزيه ، أي رفض كل شبهة تشابه بين صفات التنزيه وصفات التشبيه . ولما كانت الصفات واحدة ، وضعت على حساب التشبيه وأصبحت حادثة ثم نفيت حرصاً على التنزيه(٩٧). وقد يتعدى حدوث الصفات إلى

= بالأشياء قبل كونها . علم الله محدث وأنه كان غير عالم فعلم . علمه حادث لا يوصف بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشيء موجود ، حي ، عالم ، مريد . الانتصار ص ١٢٦ ؛ أنكرت الروافض أن يكون الباري لم يزل عالماً قادراً . الصفات محدثة والعالم محدث، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٨ ، جـ ٢ ، ص ١٦٠ ؛ الله لا يعلم ما يكون قبل أن يكون . كان غير عالم ثم علم ، الانتصار ص ٨ ؛ قالت الروافض بحدوث العلم (رواية عن الجاحظ) ، الانتصار ص ١٠٣ .

(٩٦) مثلاً ﴿ إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه ﴾ ولم يكن قد خلق نوحاً بعد . أو ﴿ اخلع نعليك ﴾ ولم يكن قد خلق موسى من بعد؛ وقد نفت المعتزلة جميع الصفات الأزلية وقالت بأن كلام الله حادث ، الأصول ص ٩٠ ؛ وأنكر معمر بن عباد صفات الله الأزلية كسائر المعتزلة. ليس الكلام صفة أزلية أو فعله لأنه لم يفعل شيئاً من الأعراض. القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلاً لله أو صفة، الفرق ص ١٥٢ .

(٩٧) هذا هو موقف المشبهة بوجه عام والقول بقيام الحوادث بذات الباري ، فالأولى حدوث الصفات خاصة القدرة والارادة ، الملل جـ ٢ ، ص ١٤ ـ ١٧ ؛ مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٢ ؛ عند الكرامية حدث بارادة حادثة حدثت في ذاته فهو محل للحوادث ، الاقتصاد ص ٥٥ ـ ٥٧ ، ص ٧٤ ـ ٧٥ ، ويضع أهل السنة المعتزلة مع المشبهة فالقول بحدوث الصفات يجعل الله محلاً للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ؛ لذلك يجعل الغزالي ذلك داخلاً في أوصاف الذات رداً على من قال بحدوث العلم والارادة في بيان استحالة كونه سبحانه محلاً للحوادث ، الاقتصاد ص ٤٣ ـ ٤٤ .

حدوث الذات ، فيصبح الله محلاً للحوادث ليس فقط في صفاته بل في ذاته .

أما الدافع على اثبات خلق الارادة فهو الدفاع عن الحرية الانسانية . فلو كانت إرادة الله قديمة لتعلقت بجميع المرادات قبل خلقها وبالتالي ينتفي خلق الانسان لأفعاله ولاختياره الحر . لو كانت الارادة قديمة لكان المراد معها فكيف يتأخر المراد عن الارادة؟ لا بد إذن من حدوث إرادة في غير محل أو حدوثها في ذاته وكلاهما محال . أما فعل «كن» فإنه مجرد صوت حادث لا يعبر عن أي إرادة قديمة . خطورة إثبات قدم الارادة أو القدرة هو اصطدامها بخلق الأفعال وحرية الارادة . حتى لو قيل بقدم العلم والكلام فإنه لا يمكن القول إلا بحدوث القدرة والإرادة نظراً لتعلقهما بأفعال الانسان . لو كانت الارادة قديمة لتعلقت بالمرادات على العموم دون الاختصاص ولأدى ذلك إلى اجتماع الضدين وإلى هدم حرية الأفعال . ولا يمكن لنظرية الكسب أن تنقذ حرية الأفعال والاختيار الانساني الحر لأن الارادة الإلهية تظل قديمة أقوى من إرادة الانسان الحادثة الكسبية . كما أن الارادة القديمة هي المسيطرة على الارادة الحادثة وبالتالي تسيطر الارادة الإلهية على فعل الانسان وكسبه[٩٨] . لو كانت الارادة أزلية لكان الخير والشر مرادين فيكون

(٩٨) قالت المعتزلة بالارادة الحادثة ونفي الارادة القديمة . وعند أهل السنة أن هذا تشبيه لارادة الله بإرادة الخالق إنه يريد مراده بإرادة حادثة من جنس إرادتنا . تحدث إرادته لا في محل وإرادتنا في محل ، الفرق ص ٢٢٨ - ٢٢٩ ، لذلك كفرت المعتزلة بِشْراً الذي قال بقدمها . قالت المعتزلة بإرادة حادثة ، والباري مريد لأفعاله قاصد إلى خلقها . ما كان منها خيراً وما كان منها شراً لئلا يكون ، وما لم يكن خيراً ولا شراً ولا واجباً ولا محظوراً وهي المباحات فالرب لا يريدها ولا يكرهها . ويجوز تقديم إرادته وكراهته على أفعال العباد بأوقات وأزمان . قال القدماء منهم الارادة الحادثة توجب المراد وخصصوا الايجاب بالقصد إلى إنشاء الفعل لنفسه . أما العزم في حقنا وإرادة فعل الغير فإنها لا توجب ولم يريدوا بالايجاب إيجاب العلة والمعلول ولا إيجاب التولد . والارادة لا تولد فإن القدرة توجب المقدور بواسطة السبب . فلو كانت الارادة بالسبب استند المراد إلى سببين ولزم حصول قادرين ، النهاية ص ٢٤٨ - ٢٥٠ . وشاركت الكرامية المعتزلة في القول بحدوث الارادة ولكنها قالت انها حدثت في ذاته فهي محل للحوادث مع أن الغاية من حدوث الصفات تنزيه الذات عن الحدوث ، الاقتصاد ص ٥٥ - ٥٧ ، ص ٧٤ - ٧٥ وشارك الفلاسفة المعتزلة والكرامية في القول بإرادة حادثة قائمة بذاتها استعداداً للفيض ؛ عند الكرامية ارادة الله حادثة في ذاته ، الأصول ص ١٠٣ ؛ مريد بإرادة حادثة في ذاته ، الغاية ص ٥٢ ؛ يقدر بقدرته الحوادث الحادثة =

المريد موصوفاً بالخيرية والشرية والعدل والظلم وذلك قبيح في حق القديم وذلك لأن مريد الخير خير ومريد الشر شر . إن أقصى ما يمكن عمله هو تصور الارادة لا في محل . وجعلها صفة فعل إذا كانت القدرة صفة ذات(٩٩). وقد تجمع الصفات

= وهي ملاقاته للعرش وأقواله وارادته وادراكه للمسموعات والمرئيات حلول تلك الحوادث المقدرة لله في ذاته، الأصول ص ٩٣ ـ ٩٤ ؛ حدوث القول والارادة والادراك، الفرق ص ٧ ؛ وهي تشبه إرادة الله بإرادة عباده وأنها من جنس ارادتنا وأنها حادثة كما تحدث ارادتنا فينا ، لذلك فهو محل للحوادث ، الفرق ص ٢٢٩ ؛ وتشارك بعض المجسمة في نفي الصفات . فالباري قبل أن يخلق الخلق لم يكن عالماً ولا قادراً ولا سميعاً ولا بصيراً ولا مريداً ثم أراد وارادته حركته . إذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك، وليست الحركة غيره، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ ؛ والعجيب أن بعض المرجئة مثل أبو شمر ينفي الصفات الأزلية . فقد نفى العلم والقدرة والرؤية خوفاً من الوقوع في التشبيه . كما يرفض ابن حزم قدم الارادة أو أنها من صفات الذات حرصاً على الحرية الانسانية . ويرجع القول بقدم الارادة إلى عدة أخطاء . منها أن الله لم ينص على أن له ارادة أو أنه مريد ، ولا يجوز الاستئناف في الأسماء والصفات. ولو كانت الارادة لم تزل لكان المراد لم يزل بدليل ﴿ إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ ، ﴿ يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، فالارادة لا تعني القدم وكيف تكون الارادة قديمة ، وهي خالقة ، والخلق مرادها وهو حادث؟ الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ ـ ١٥٧ .

(٩٩) وعند معتزلة البصرة ، الله مريد بارادة حادثة لا في محل، النهاية ص ٢٤٤ ـ ٢٤٥ ؛ الأصول ص ٩٠، ص ١٠٣ ؛ المعالم ص ٥٠ ـ ٥١ ؛ وعند عامة المعتزلة، العالم حادث في الوقت الذي حدث فيه لا قبله ولا بعده لإرادة حادثة لا في محل فانتفت حدوث العالم ، الاقتصاد ص ٥٥ ـ ٥٧ ؛ وعندهم أن المعاصي والشرور حادثة بغير ارادته بل هو كاره لها ، الاقتصاد ص ٥٨ ؛ الارشاد ص ٧١ ؛ الغاية ص ٥٢ ؛ الشرح ص ٤٤٠ ، عند معتزلة البصرة ، الباري مريد بإرادة حادثة لا في محل ، ولا تتعلق ارادة واحدة بمرادين ، الارشاد ص ٦٤ ، ص ٦٨ ـ ٧١ ؛ وعند عموم المعتزلة الارادة قائمة بذاتها لا في محل ؛ الارادة لا محل لها ، القلب ليس محلاً للارادة، فالقلب جسم ولا ارادة تحل في جسم ، الشرح ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥ ؛ وأثبت أبو الهذيل ارادات لا محل لها يكون الباري مريداً بها وهو أول من أحدث ذلك وتابعه فيها المتأخرون وقال بها أيضاً بصرية المعتزلة ، الأصول ص ١٠٣ وكذلك الجبائية والبهشيمة، الملل جـ٢ ، ص ١١٤ ؛ الملل جـ ١ ، ص ٧٥ ، ص ١١٥ ـ ١١٦ ؛ فالارادة اما أن تكون حالة في ذات القديم أو في غيره أو لا في محل ، لا يجوز أن تكون في ذاته وإلا كان محلاً للحوادث ، ولا يجوز في غيره حياً أو جماداً فلم يبق إلا أن تكون لا في محل ، الشرح ص ٤١٧ ـ ٤٥٢ . وعند المعتزلة أيضاً مريد من صفات الفعل إلا بشر بن المعتمر فزعم أن الله لم يزل مريداً لطاعته دون معصية . وعند عباد لا يجوز أن يقال لم يزل مريداً أو لم يزل غير مريد لأن مريد من صفات الفعل، مقالات جـ ٢، ص ١٧٦ ؛ وعند بشر المريسي، الارادة =

الثلاث، العلم والقدرة والارادة في حجة واحدة . فالعلم يتعلق بالواجب والممكن والمستحيل ، والقدرة لا تتعلق إلا بالممكن ، والارادة لا تتعلق إلا بالمتجدد من الممكنات . فالعلم هو الأعم والقدرة أقل عموماً ، والارادة خاصة . ولا تتعلق القدرة فقط بحدوث العالم بل بالقدرة على الشرور والمعاصي والكفر أي أنها مرتبطة بالحسن والقبح وبحرية أفعال الشعور الداخلية والخارجية. ويمكن تعميم حدوث الصفات حتى على صفات الأفعال . ويكفي نفي قدم الصفات حتى يثبت حدوثها ويكون الحدوث حينئذ أقرب إلى الصيرورة منه إلى الخلق في اللحظة(١٠٠). ولكن الحجة الحاسمة في نفي قدم الصفات كلها بلا استثناء هو استحالة وجود قديمين أو أكثر ذات قديم وصفات قديمة . فالقول بقدم الصفات يستتبع القول بقدم الكائنات، وهذا مستحيل لأن الكائنات مخلوقة(١٠١). يستحيل الاشتراك بين الذات والصفات في القدم ، فالذات تنفرد بالقدم في حين تقع المماثلة بالصفة ، والاشتراك في صفة يوجب الاشتراك في سائر الصفات. يستحيل

= ضربان ، صفة ذات وهي الارادة على كل شيء ، وصفة فعل وهي الأمر بالطاعة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٨ ؛ وحكى الكعبي عن بشر أن إرادة الله فعل من أفعاله وهي على وجهين، صفة ذات وصفة فعل ، الأولى قديمة والثانية حادثة ، الملل جـ ١ ، ص ٩٧ ؛ وقد فرق بعض المعتزلة بين السميع والسامع ، الأولى قديمة والثانية حادثة .

(١٠٠) عند الجبائي أن الله لم يزل غير خالق ولا رازق وكذلك لم يزل غير صادق ولا كاذب . بعض الصفات يقع فيها الايهام ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ ؛ كان سميعاً في الأزل ولم يكن سامعاً إلا عند وجود المسموع . لم يزل سميعاً بمعنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من ادراك المسموع إذا وجد لم يكن في الأزل سامعاً ثم أصبح سامعاً ، لم يكن بصيراً أو مبصراً وإنما صار سامعاً ومبصراً بعد وجود المسموع والمرئي ، الأصول ص ٩٦ ـ ٩٧ ؛ وعند معتزلة بغداد والبصرة إن الله لم يزل غير خالق ولا رازق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣ . وقال صنف من الجهمية إنه لا يقع عليه صفة ولا معرفة ولا توهم ولا يد ولا سمع ولا بصر ولا كلام ولا متكلم . لا نقول إن الله قوي ولا شديد ولا حي ولا ميت ولا يغضب ولا يرضى ولا يحب ولا يعجب ولا يرحم ولا يفرح ولا يسمع ولا يبصر ، ولا يقبض ولا يبسط ولا يضع ولا يرفع ، التنبيه ص ٩٦ ـ ٩٨.

(١٠١) عند أبي الهذيل وعباد بن سليمان لا يمكن القول بأن الله لم يزل سميعاً بصيراً أو سامعاً مبصراً لأن ذلك يقتضي وجود المسموع والمبصر وهذا وقوع في الشرك وقول بقدم العالم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ؛

القول بقدم الصفات لأن اثبات القدم ثم قدم العلم اثبات لإلهين قديمين وهو وقوع صريح في الشرك[١٠٢]. إن القول بحدوث الصفات ناتج عن الحرص على الوحدانية والخوف من القول بتعدد القدماء كما تقول الفلاسفة في النفس والعقل والزمان والمكان والروح[١٠٣]. فلو قدر وجود قديمين لامتنعا نظراً لدلالة التمانع. فاثبات حدوث الصفات يرجع إلى دليل التمانع القائم على استحالة مقدور واحد لقدرتين متساويتين أو مختلفتين ، وهي دلالة مبنية على أن القديم قديم بنفسه ، وأن الاشتراك في صفة يوجب التماثل، وأن من حق كل قادرين وقوع التمانع بينهما ، وأن من حق القادر على شيء أن يحصل إذا توفرت الدواعي ، وأن من لم يحصل مراده يكون ممنوعاً ويكون متناهي المقدور، وأن متناهي المقدور يكون قادراً بقدرة، وأن القادر بقدرة لا بد أن يكون جسماً، وأن خالق العالم لا يجوز أن يكون جسماً!

والحقيقة أن القدم والحدوث نزوعان للذات وقصدان لها . قد يكون الدافع على القول بقدم الصفات أن القدم طبقاً للشعور الانساني أكبر قيمة من الحدوث ، فالقديم أكثر كمالاً وشرفاً من الحادث، والسابق أعظم رتبة من اللاحق ، والأول أسبق درجة من الثاني . وفي التجارب الانسانية هناك الخمر العتيق، والجبن القديم، والحب السابق على رؤية الحبيب، والعهد القديم. فالقول بقدم الصفات ليس حكماً عقلياً على موضوع في الخارج بل يعبر عن عاطفة إنسانية خالصة قائمة على التنزيه. والتنزيه أساساً يعني وضع الشعور على مستوى الشرف واصدار أحكام

---

(١٠٢) يحاول الباقلاني تفنيد هذا الاعتراض في « التمهيد » ص ١٥٢ ـ ١٦٠ .

(١٠٣) الغاية ص ٧٧ ـ ٨٠ ؛ الشرح ص ٢٧٨ ـ ٢٨٤ ؛ عند اسحق بن عياش من حق كل قادرين أن يكون مقدورهما متغايرين . وعند القاضي نعلم صحة التمانع بين كل قادرين وإن لم نعلم تغاير مقدورهما . المقدور الواحد بين القادرين محال . تنفي المعتزلة الصفات القديمة لأنها لو شاركته في القدم لشاركته في الإلهية ، الملل جـ ١ ، ص ٦٦ ؛ وواضح أن دليل التمانع قد انتقل هنا من اثبات الوحدانية كوصف سادس للذات إلى دليل لنفي قدم الصفات ، أنظر الفصل الخامس، الوعي الخالص، ثامناً الوحدانية، ٣ ـ دليل التمانع .

بالنسبة إلى سلم القيم. أما الحدوث أو الخلق فإنه يُعبر أيضاً عن مطلب إنساني. فالجديد أفضل من القديم، والحاضر أكثر حضوراً من الماضي، والخلق أفضل من التبعية، والابداع أفضل من التقليد. إذا كان القديم قصداً نحو الله فإن الجديد قصداً نحو الانسان. والشعور توتر بين القصدين. آثرت السلطة القديم وآثرت المعارضة الجديد، فالقديم خير دعامة لتثبيت السلطة القائمة لامتداده في الزمان وجذوره في التاريخ والجديد خير وسيلة لاثبات المعارضة بدلاً من الرتابة والخمول والتسليم للأمر الواقع(١٠٤).

٦ ـ **هل الصفة تحوّل وصيرورة؟**: لا ريب أن التعارض في أحكام الصفات كلها أفعال وردود أفعال ثم حلول متوسطة تجمع بين الطرفين المتناقضين. فهي مواقف تاريخية أكثر منها تعبيراً عن موضوعات مستقلة على الأقل من حيث التحقق في التاريخ وليس من حيث البنية التي تظهر أيضاً من خلال التاريخ كما يظهر التاريخ من خلالها. يمثل المعتزلة الفلاسفة طرفاً في مقابل أهل السنة والأشاعرة، الصفات عين الذات في مقابل الصفات زائدة على الذات، نفي الصفات في مقابل اثباتها، وخلق الصفات في مقابل منعها. أما الحال الوسط فإنه في الغالب يكون أقرب إلى الطرف الأول أو الثاني، كل طرف يشد الحل الأوسط تجاهه تأييداً له دون اقتراب من الطرف الآخر(١٠٥).

وهناك عدة حلول متوسطة تحاول الجمع بين نفي الصفات واثباتها، بين

---

(١٠٤) أنظر الفصل الخامس، الوعي الخالص، رابعاً القديم. ٢ ـ معنى القديم.

(١٠٥) يقول الغزالي في ذلك «الاحتمالات فيه ثلاثة، طرفان وواسطة، والاقتصاد أقرب إلى السداد. أما الطرفان فأحدهما التفريط وهو الاقتصار على ذات واحدة تؤدي جميع هذه المعاني وتنوب عنها كما قالت الفلاسفة. أما الثاني طرف الافراط وهو اثبات صفة لا نهاية لآحادها من المعلوم والكلام والقدرة وذلك بحسب عدد متعلقات هذه الصفات. وهذا سر فلا يصل إليه إلا بعض المعتزلة وبعض الكرامية. والرأي الثالث هو القصد والوسط وهو أن يقال المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد قرب شيئين مختلفين بداتيهما... ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلف لذاتيهما، وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير النطق... كل اختلاف راجع إلى تباين الذوات بأنفسهما. الاقتصاد ص ٧١ ـ ٧٢.

خلقها وقدمها لأن الاختيار الحاسم لأحد الحلين ليس بأفضل من اختيار الحل الآخر. وتتراوح الحلول الوسط بين الجمع بين الحلين وتقديم نوعين من الصفات وبين الغاء المشكلة بتاتاً والتوقف عن الحكم. وهي ليست كلها على مستوى واحد من الأهمية ولكنها تكشف عن أن الصفة قد تكون أقرب إلى التحول والصيرورة منها إلى الثبات. وقد تتشابه الحلول المتوسطة وتتداخل حتى توجد الفرق في أكثر من حل واحد. ولكن يجمعها جميعاً الرغبة في تجاوز المفارقة التقليدية إلى نوع من الصيرورة والخلق والجدل المتبادل يظهر فيه البعد الانساني والبعد الإلهي متداخلين متفاعلين بدلاً من القسمة العقلية والجدل المنطقي.

أ ــ صفة الذات وصفة الفعل. ترمي هذه التفرقة إلى الجمع بين قدم الصفات وحدوثها. صفة الذات تصف الذات وصفة الفعل تصف الفعل. الأولى تصف الباري في ذاته والثانية تصفه في أفعاله(١٠٦). ولما كان للذات الأولوية على الفعل فإن لصفة الذات الأولوية على صفة الفعل لأن صلة الذات بذاتها سابقة على صلة الذات بأفعالها. الأولى تدل على تداخل الذات والثانية تدل على تخارجها.

(١٠٦) عند أكثر المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه أن الله لم يزل سميعاً بصيراً أو سامعاً مبصراً لأن السمع والبصر صفات ذات وليست صفات فعل تقتضي وجود الموضوع. فهو سميع بصير بنفسه لا يسمع ولا يبصر، مقالات جـ ٢، ص ١٥٨ ؛ ويجمع البعض الآخر بين صفات الذات وصفات الفعل ويكون الله سميعاً ومعه علم بمسموع، مقالات جـ ١، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤ ؛ وهي في حقيقة الأمر تفرقة الجبائي، مقالات جـ ٢، ص ١٨٥ ؛ إذ يفرق بين السميع والسامع والبصير والمبصر فيقول : كان في الأزل سميعاً بصيراً ولم يكن في الأزل سامعاً ولا مبصراً، الفرق ص ٣٣٥ ؛ وعند بعض الروافض (السكاكية) العلم صفة ذات، فالله عالم في نفسه ولكن لا يوصف بأنه عالم حتى يكون الشيء، مقالات جـ ٢، ص ١٦١، جـ ١، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨ ؛ ويشارك أهل السنة أحياناً في هذه القسمة فيجعلون صفات الذات لم تزل ولا يزال الله موصوفاً بها، وصفات أفعاله سبقها وكان موجوداً في الأزل قبلها، الانصاف ص ٢٦ ؛ اعلم أن أسماء الصفات على وجهين : صفات الذات وصفات الفعل. أما صفات الذات كالحياة والقدرة والسمع والبصر والعلم والكلام والمشيئة، وأما صفات الفعل كالتخليق والترزيق والافضال والانعام والاحسان والرحمة والمغفرة، البحر ص ١٥ ؛ وعن طريق هذه التفرقة يحمل ابن حزم قضية التنزيه والتشبيه فالنزول إلى السماء الدنيا صفة فعل لا صفة ذات، وهي أفعال محدثة مثل المجيء والاتيان، الفصل جـ ٢، ص ١٥٣.

الأولى تشير إلى الشيء لذاته والثانية تشير إلى الشيء لغيره . الأولى صفات ذاتية موجودة قبل وجود موضوعاتها ، والثانية صفات فعلية توجد بوجود موضوعاتها . فالباري سميع بصير في ذاته حتى ولو لم يوجد ما يسمع وما يبصر. مقياس التقسيم هنا هو التفرقة بين الذات والموضوع . وتمتد هذه التفرقة إلى الأسماء فتصبح أيضاً أسماء ذات وأسماء فعل لما كانت معظم صفات الأفعال أسماء(١٠٧) . وبالرغم من اثبات التفرقة بين الصفات الذاتية والصفات الفعلية قد يكون كلاهما أقرب إلى القدم إمعاناً في إثبات الصفات . فالصفات الذاتية هي الصفات السبع ، والفعلية هي الأفعال . وعديد من صفات الأفعال هو تحويل الأسماء إلى أسماء فعل . فإذا كانت صفات الأفعال ضمن العلم فهي قديمة وإذا كانت ضمن الأفعال فهي محدثة(١٠٨). وقد تكون التفرقة بين الثلاثي والرباعي أحد الحلول المتوسطة ، فإذا كان لا خلاف على الثلاثي، العلم والقدرة والحياة في قدمها حيث يسهل فيها التنزيه ، فإن الخلاف ينشأ حول الرباعي ، السمع والبصر والكلام والارادة حيث يعظم فيها التشبيه(١٠٩) . قد يكون مقياس التقسيم إذن هو تفاوت درجات التنزيه . فصفات الذات منزهة خالصة بعيدة عن كل تشبيه في حين أن صفات الفعل قد توحي بالتشبيه لأنها أقرب إلى العالم وتتعامل مع الموجودات . وقد يعبر

---

(١٠٧) أسماء الله عند أهل السنة ثلاثة أقسام (الأول والثاني في الحقيقة قسم واحد) أ ـ قسم يدل على ذاته كالواحد، الغني ، الأول، الآخر، الجليل، الجميل، وسائر ما استحق من الصفات. ب ـ صفاته الأزلية القائمة بذاته، وكلا القسمين من الأوصاف الأزلية. جـ ـ أسماء مشتقة من أفعاله مثل: خالق، رازق، عادل. وكل اسم اشتق من فعله لم يكن موصوفاً به من قبل وجود أفعاله. ومن الأسماء ما يحتمل المعنيين، أحدهما أزلي والآخر فعل مثل الحكيم فهو اسم يشير إلى العلم وإلى الفعل معاً. الفرق ص ٣٣٨.

(١٠٨) «لم يزل ولا يزال باسمائه وصفاته الذاتية والفعلية. أما الذاتية فالحياة والقدرة والعلم والكلام والسمع والبصر والارادة. وأما الفعلية فالتخليق والترزيق والانشاء والابداع والصنع وغير ذلك من صفات الفعل. الفقه ص ٨٤.

(١٠٩) ذهبت المعتزلة إلى أن الباري حي عالم قادر لذاته لا بعلم ولا قدرة وحياة . واختلفوا في كونه سميعاً بصيراً متكلماً مريداً على طرق مختلفة، النهاية ص ١٨٠؛ لم يكن الجبائي يقول لم يزل عالماً قادراً بل لم يزل سميعاً، مقالات جـ ٢ ، ص ٨٧، ص ١٦٣ .

هذا المقياس عن صفتي الاطلاق والتقييد ، فصفات الذات مطلقة في حين أن صفات الفعل مقيدة . ولا يعني التقييد هنا التعيين والتحدد والنسبية بل يعني أنها صفات لها محل وتبدو في فعل[١١٠]. وقد يكون المقياس هو القسمة إلى جوهر وعرض، وهي قسمة عقلية تعبر عن تكوين الذهن البشري. فصفات الانسان صفات جوهرية في حين أن صفات الفعل صفات عرضية. وقد يكون المقياس هو التفرقة الانسانية بين الفعل والانفعال وذلك لأن جميع صفات الذات صفات عقلية خالصة كالعلم في حين أن صفات الفعل يغلب عليها الانفعال مثل الولاية والكرم[١١١]. وقد يكون المقياس هو سلم الأهمية في تصنيف الصفات . فالصفات الأكثر أهمية تكون صفات ذات ، والأقل أهمية تكون صفات فعل . ولا يوجد حكم موضوعي على الأهمية بل يتوقف الحكم على الاحساسات الذاتية الخالصة . فعند البعض الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل ، وعند البعض الآخر

(١١٠) عند عباد بن سليمان لا يقال : الله لطيف بل لطيف بعباده ، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ؛ وعند بعض البغداديين أن الله علم بمعنى أنه عالم وله قدرة بمعنى أنه قادر ، ولا يقولون له حياة بمعنى أنه حي ولا سمع بمعنى أنه سميع لأن الله أطلق العلم والقوة ولم يطلق الحياة والسمع والارادة، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٣ ؛ وعند أبي الهذيل يجوز تقسيم كلام الله إلى ما يحتاج إلى محل أي في جسم من الأجسام ويكون كل كلامه أعراضاً وإلى ما لا يحتاج إلى محل مثل كن فهو حادث لا في محل ، الفرق ص ١٢٧ ؛ وعند المعتزلة البصرية الارادة أيضاً مفتقرة إلى محل مثل ارادتنا ، الفرق ص ١٢٧ ؛ الأصول ص ٩١ .

(١١١) يعتبر المعتزلة وعيسى الصوفي الكرم والجود والاحسان من صفات الفعل. أما الاسكافي فيعتبرها من صفات النفس والفعل معاً ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٢ - ١٧٣ ؛ كما يعتبر المعتزلة صفات الحلم والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل، مقالات جـ٢، ص ١٧٣ ؛ ويعتبر المعتزلة الاعباد الرحمن والرحيم من صفات الفعل، مقالات جـ٢، ص ١٧٣؛ وعند الجبائي السميع والبصير والعالم من صفات الذات. أما السميع فبمعنى مجيب الدعاء فهي من صفات الفعل، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٢، ص ١٨٧ ؛ وعند البعض الآخر الحياة والسمع والبصر من صفات الذات، مقالات جـ١ ، ص ١٣٨ ؛ وعند الشيبانية (من الثعالبة العجاردة الخوارج) والخازمية (من العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان للذات لا للفعل، مقالات جـ١ ، ص ١٦٦ - ١٦٨ ؛ واختلف الناس في الأمر والرحمة والمغفرة، فقال قوم هي صفات ذات لم تزل ، وقال آخرون لم يزل الله العزيز الرحمن بذاته. وأما الرحمة والأمر فمخلوقتان ، الفصل جـ٢ ، ص ١٥٠.

نظراً لأهميتها من صفات الذات والفعل معاً . والولاية والعداوة عند البعض نظراً لأهميتها من صفات الذات وليست من صفات الفعل فحسب . والحياة والسمع والبصر نظراً لأنها صفات أولية هي عند البعض صفات ذات في حين أن الرحمة والاحسان والصدق والخلق والرزق من صفات الفعل. وقد يتحول الأمر كله إلى اعتبار الله مخلوقاً من البشر ومعبوداً منهم بعبادتهم له فالصفة مخلوقة، والانسان يخلعها على الله. فصفات الفعل هي صفات تفعيل أي تخليق. فصفات الفعل نظراً لفاعليتها في العالم تكون مخلوقة لاتصالها بالخلق وفي نفس الوقت تكون خالقة لأفعال العبادة وأفعال العبادة تكون خالقة للذات(١١٢).

ب ــ الصفة غير المشتركة والصفة المشتركة. وتقوم هذه القسمة على الحرص على التنزيه وتخليصه من كل شوائب التشبيه. فالصفة غير المشتركة هي الصفة الخالصة التي لا تحتمل أي اشتراك مع آخر في حين أن الصفة المشتركة هي التي يمكن اطلاقها على الباري وغيره. الأولى صفة عقلية خالصة لا أثر فيها للحس، والثانية تشبيه حسي له مضمون مادي(١١٣) .

جـ ــ اثبات الصفة لحظة وجود المفعول . هذا الحل الوسط يوجد الصفة لحظة وجود الموصوف. فقد أعطى حكم القدم والحدوث الاختيار بين القبل والبعد . القبل هو القدم والبعد هو الحدوث . ويعطي هذا الحل الوسط « المع » . توجد الصفة لحظة وجود الموصوف لا سابقة عليه كما هو الحال في قدم الصفات ولا تالية له كما هو الحال في حدوث الصفات(١١٤).

---

(١١٢) عند ابن كرام الله لم يزل خالقاً رازقاً على الاطلاق. لا بالاضافة إلى المخلوقين والمرزوقين . ولا تذكر الاضافة إلا عند وجود الخالقين والمرزوقين . ولم يزل معبوداً ، ولم يكن في الأزل معبود العابدين إنما صار معبود العابدين عند وجود العابدين وعبادتهم له ، الفرق ص ٢١٩. فافعال الذات الانسانية هي المخالفة لصفات الذات الإلهية .

(١١٣) هذه تفرقة جهم بن صفوان. فقد امتنع جهم عن وصف الباري بأنه شيء أو حي أو عالم أو مريد لأنه لا يوصف بوصف يجوز اطلاقه على غيره كشيء موجود، وحي وعالم ومريد، ويوصف بأنه قادر، موجد، فاعل، خالق، محيي، مميت، الفرق ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(١١٤) هذا هو رأي الحسين بن مسلم الصالحي (وأحياناً الخياط). فالله لم يزل عالماً بمعلومات وأجسام= =

د ــ اثبات الصفة لحظة وجود الفعل . قد يوصف خلق الصفات على أنه فعل للارادة . فالله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير بالارادة ، إذا أراد الشيء علمه والارادة حركة . إذا تحرك علم ، ولا يعلم ما لا تكون . حينئذ يكون العلم تابعاً للارادة . الله يعلم تعني أن الله يفعل . الله يعلم في اللحظة التي يريد فيها . وهنا تعطى الأولوية للفعل على الكلمة ، وللعقل العملي على العقل النظري ، وللارادة على الذهن(١١٥) .

= مؤلفات ومخلوقات في أوقاتها . ولم يزل يعلم موجوداً في وقت كذا . . . ولا يثبت المعلومات قبل كونها . وعنده أن القدرة على الشيء في وقته وقبل وقته ومعه ولكنه لا يثبت مقدوراً موجوداً إلا في حال كونه . فالله لم يزل عالماً بالأشياء في أوقاتها ، ولم يزل عالماً أنها ستكون في أوقاتها ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ ـ ١٦٩ ؛ ويُعـزى هذا الرأي أيضاً إلى جهم بقوله ان الله يعلم الشيء في حالة حدوثه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٤ ، ص ١٦٩ .

(١١٥) يرى فريق من الروافض أن الله لا يعلم الشيء حتى يؤثر أثره ، والتأثير هو الارادة . إذا أراد الشيء علمه ، والارادة حركة ، فإذا تحرك علم ، ويعلم ما لا يكون ، فالله لا يعلم الشيء حتى يُحدث له إرادة ، فإذا أحدث له الارادة لأن يكون كان عالماً بأن يكون ، معنى يعلم هو معنى يفعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦١ ؛ وعند شيطان الطاق الله عالم في نفسه ويعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها . فالشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره ويثبته بالتقدير . الله يعلم الأشياء إذا قدرها وأرادها . وقبل ذلك محال أن يعلمها لا لأنه ليس بعالم ولكن لأن الشيء لا يكون شيئاً حتى يقدره ، والتقدير هي الارادة ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٣ ؛ الفرق ص ٧١ ؛ الله لا يعلم شيئاً حتى يؤثر أثره ويقدره . إذ أراد الشيء فقد علمه والارادة حركة ، لا يعلم حتى يحدث الارادة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٨ ؛ وعند المجسمة الله كان قبل أن يخلق الخلق ليس بعالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا مريد ثم أراد وارادته حركة . فإذا أراد كون الشيء تحرك فكان الشيء لأن معنى أراد تحرك ، وليست الحركة غيره ؛ وقدرته وعلمه وسمعه وبصره معان وليست غيره ، وليست بشيء لأن الشيء هو الجسم (عند فريق آخر حركته غيره ، وبالتالي يكون أقرب إلى إثبات الصفات) ؛ وعند ابن كرام لم يزل الله موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الأزل . لم يزل خالقاً رازقاً منعماً من غير وجود خلق ورزق ونعمة . ولم يزل خالقاً بخالقية فيه ورازقاً برازقية . والخالقية هي القدرة على الخلق ، والرازقية هي القدرة على الرزق . . . الخ . والقدرة قديمة والخلق حادث بالقدرة . لذلك يفرق ابن كرام بين الكلام والقول . فالله لم يزل متكلماً قائلاً ، لم يزل متكلماً بكلام هو قدرته على القول ، ولم يزل قائلاً بقائلية لا بقول . والقائلية هي القدرة على القول ، والقول حروف حادثة فيه ، فالقول حادث والكلام قديم ، الفرق ص ٢١٩ ؛ الله يعلم معناه الله يفعل ، لم يزل يعلم بنفسه ولم يزل يفعل لكن الفعل غير قديم .

هـ ــ نفي وإثبات، حدوث وقدم . يحاول هذا الحل الوسط الجمع بين الطرفين المتقابلين دون بيان لوجه الجمع. فتنتفي الصفات وتثبت في آن واحد ، وتكون حادثة وقديمة في نفس الوقت ، إحساساً بعدم القبول العقلي والرضى النفسي عن الحلين المتعارضين(١١٦).

و ــ لا نفي ولا اثبات ، لا قدم ولا حدوث . إذا كانت الحلول السابقة تحاول أن تعطي حلاً ثالثاً يجمع بين الحلين المتعارضين تجنباً للوقوع في اختيار حاسم بين شيئين متقابلين « إما وإما » أو الجمع غير المعقول بينهما كما هو الحال في الحل السابق ، فإن الحل هذه المرة هو إلغاء الطرفين معاً والرجوع إلى الشيء نفسه الذي لا يمكن رده إلى ما هو أقل منه ، وتفضيل الرجوع إلى الكل دون الجزء وإلى الموضوع دون القسمة العقلية . فرفض نفي الصفات واثباتها ورفض حدوث الصفات ومنعها ليس مجرد حكم سلبي بل هو حكم إيجابي بأن كلاً من الحلين المعروضين أقل من أن يفي بالغرض وهو توضيح الشيء والاستقرار الذهني بالنسبة له(١١٧).

---

(١١٦) تُعزى هذه المقالة إلى جهم أيضاً حين يجوز أن يكون الله عالماً بالأشياء كلها قبل وجودها بعلم محدث بها ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ ، ص ٣١٢ ، جـ ٢ ، ص ١٦٤.

(١١٧) عند هشام بن الحكم لا يجوز أن يقال محدث أو قديم لأن الصفة لا توصف ، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٨ ؛ وعنه أيضاً أن القديم اما عالم لنفسه كما قالت المعتزلة أو عالم بعلم قديم كما قالت الزيدية ، وكلاهما خطأ ، الانتصار ص ٨ ، ص ١١٦ ؛ وعند البعض الآخر أن الصفات لا قديمة ولا حادثة ولكن الله قديم بصفاته ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ ؛ وعند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية يستحق تعالى هذه الصفات لمعانٍ لا توصف بالوجود ولا بالعدم ولا بالحدوث ولا بالقدم. ويقول هشام بن عمرو الفوطي لا أقول لم يزل عالماً بالأشياء لئلا أثبتها مع الله ، ولا أقول لم يزل عالماً بأن ستكون الأشياء لأنه لا يمكن الاشارة إلاَّ إلى موجود . ولا يمكن تسمية ما لم يخلقه ولم يكن شيئاً بل تسمية ما خلقه الله وأعدمه شيئاً وهو معدوم . وله أيضاً أن الله لم يزل عالماً بنفسه لا بعلم سواء قديم ولا بعلم محدث . أنظر دفاع الخياط عنه وتصحيح مقالته ضد رواية ابن الراوندي ، الانتصار ص ٦٠ ؛ وعنده أن الله لم يزل عالماً بنفسه لا بعلم سواء قديم كما قال أصحاب الصفات ولا بعلم محدث كما قال هشام بن الحكم وأصحابه من مشبهة الرافضة ، الانتصار ص ٦٠ ؛ كما امتنع عبد الله بن سعيد والقلانسي من وصفها بالقدم مع اتفاقهم أنها كلية أزلية تحرجاً من استعمال ألفاظ غير شرعية أو اصطلاحية ، الأصول ص=

ز ــ التوقف عن الحكم وإلغاء المشكلة . والتوقف عن الحكم هو أساساً رفض الدخول في التيه العقلي لأن العقل لن يصل إلى حل مرضٍ لا إقلالاً من شأن العقل ولكن وحياً بطبيعة الذهن البشري[١١٨]. وإن أقصى ما لدى العقل من قسمات للتعبير بها عن عواطف التنزيه تكون أيضاً مشابة بتشبيه لأنها على الأقل قسمة إنسانية من الذهن البشري . وقد يكون التوقف عن الحكم رغبة في المصالحة بين الأطراف المتعارضة ورفضاً لاختيار الحلول الحاسمة اما تقية أو نقصاً في الشجاعة[١١٩]. وقد يكون التوقف عن الحكم مصاحباً بالتقليد ، وفي هذه الحالة يكون تقليداً أكثر منه توقفاً عن الحكم[١٢٠]. والحقيقة أن التوقف عن الحكم بداية إعلان موقف جديد وذلك بتجاوز المتاهات العقلية السابقة وردها إلى أصولها ثم إرجاع المسألة إلى نشأتها في التجربة الانسانية حتى تعود الإلهيات إلى نشأتها الأولى في الانسانيات ، وبدلاً من الإيهام بإله خارج العالم يجد فيه الانسان وجوده المغترب ، يقضي الانسان على اغترابه ويعود إلى ذاته كوجود في العالم .

= ٩٠ ؛ وعند هشام بن الحكم ، لم يزل عالماً بنفسه ويعلم الأشياء بعد كونها بعلم لا يقال فيه محدث أو قديم لأنه صفة ، والصفة لا توصف . ولا يُقال فيه هو هو أو غيره أو بعضه . والأمر ليس كذلك في القدرة والحياة لأنهما حادثتان ، فهو يريد الأشياء وارادته حركة ليست غير الله ولا هي عينه . وكلام الله لا يجوز أن يقال مخلوق ولا غير مخلوق ، الملل جـ ٢ ، ص ١٣٤ ؛ وهو أيضاً موقف بعض أهل السنة مثل عبد الله بن سعيد القطان . فلا يقال ان أسماءه وصفاته هي غيره كما قالت الجهمية ولا يقال أن علمه هو هو كما قالت المعتزلة . الصفات قائمة بالله . الباري لم يزل لا لمعانٍ ولا لزمان قبل الخلق ما لم يزل عليه ، فوق كل شيء ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٥؛ وعند عباد بن سليمان لا يقال الله لم يزل خالقاً أو لم يزل غير خالق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٤ ـ ٢٤٢ ، جـ ٢ ، ص ١٦٧ .

(١١٨) مثلاً إن كان سمعه وبصره حادثين كان محلاً للحوادث وهو محال وإن كانا قديمين فكيف يسمع صوتاً معدوماً وكيف يرى العالم في الأزل والعالم معدوم والمعدوم لا يرى، الاقتصاد ص ٥٨ ـ ٥٩ .

(١١٩) هذا هو موقف ابن حزم في اعتبار القولين في غاية الفساد لاتفاق الطائفتين على اطلاق تسميات على ربهم بطريق الاستدلال ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ـ ١٣٩ .

(١٢٠) تقول السبابية (عبد الرحمن بن سبابة) بالتوقف ولكنها تؤمن بأن ما قاله جعفر حق دون أن تصوب عن ذلك شيئاً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٨ .

ثانياً : الصفات السبع :

١ ـ مقدمة، السباعي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الارادة. لم تستقر صفات الذات في سبع إلاَّ متأخراً. فقد كانت الصفات عامة دون تفريق بين صفات ذات وصفات فعل أو بين صفات وأوصاف، أو بين صفات وأسماء. فمع الصفات السبع وضع الأشاعرة أحياناً بعض الأسماء مثل الجلال والاكرام والجود والانعام والعظمة، فيتم التداخل بين الصفات والأوصاف أو بين الصفات والأسماء(١٢١). وقبل استقرار البناء النظري للصفات، تظهر وكأنها لا تعد ولا تحصى. ولكن يثبت العلم والسمع والبصر والحياة بلا ترتيب، ويرفض القدم وغيرها من الصفات التي لم تذكر نقلاً. وتدخل أوصاف الذات مع صفاتها، وصفاتها مع أسمائها، ولا تتأكد القدرة في الثلاثي، وتتداخل صفات التشبيه مع مظاهر الارادة(١٢٢). كما تظهر الصفات في العقائد المتأخرة متداخلة مع الأوصاف(١٢٣). وتدخل بعض أوصاف الذات ضمن صفات محتملة كالقدم وراء البقاء وارجاع بعض صفات التشبيه إلى صفات تنزيه مثل إرجاع الوجه إلى الوجود(١٢٤).

وقد تزيد الصفات السبع إلى اثنتي عشرة صفة أكثر من ذلك أو أقل . فتزيد القوة على الثلاثي ، وتنفصل الارادة إلى إرادة ومشيئة ثم تضاف ثلاث أخرى الفعل والتخليق والترزيق على الكلام فيكون المجموع اثنتي عشرة صفة. والحقيقة أن القوة تكرار للقدرة، والارادة والمشيئة شيء واحد ، أما الفعل والتخليق والترزيق فهي

---

(١٢١) الملل جـ ١ ، ص ١٣٥ .

(١٢٢) العلم، السمع، البصر، القدم، الحياة، الوجه، العين، اليد، الجنب، القدم، التنزل، العزة، الرحمة، الأمر، النفس، الذات، القوة، القدرة، الأصابع، المائية، السخط، العدل، الرضا، الصدق، الملك، الخلق، الجود، الارادة، السخاء، الكرم، الرؤية . . . الخ . الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ـ ١٦٩ ؛ جـ ٣ ، ص ٣ ـ ١٨ .

(١٢٣) الواحد ، القديم، الحي، القادر، العليم، السميع، البصير، الشافي، المريد، الفعل، التخليق، الترزيق، الكلام. . . الخ.

(١٢٤) المحصل ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

صفة التكوين[١٢٥]. وقد لا يكون التكوين صفة مستقلة بل داخلة في القدرة[١٢٦]. وقد تدخل صفات ثلاث أخرى وصف الوحدانية للذات ثم صفتان وهما قائم وغني على الصفات السبع تبدأ بالحياة ثم القدرة ثم تدخل الارادة في الثلاثي ويدخل العلم في الرباعي ، ويكون المجموع عشراً[١٢٧]. وقد تدخل بعض أوصاف الذات مثل موجود، قديم، باق، وتتفصل الوحدانية إلى واحد وأحد مع صفات الذات ويكون المجموع اثنتي عشرة صفة[١٢٨]. ولأول مرة تظهر صفة الإلهية كصفة زائدة على الثمانية[١٢٩]. فإذا ما أثير سؤال : هل يمكن إدراك وصف الذات؟ وبالتالي يدخل موضوع الرؤية وافتراض الحاسة السادسة وكأن الصفات ليست تصورات عقلية بل رؤى عينية. وفي بعض الرسائل الاصلاحية يضطرب الإحصاء، وتظهر الحياة والعلم والارادة والقدرة والاختيار والوحدة ثم الصفات السمعية مثل الكلام والبصر والسمع بزيادة الاختيار والوحدة من أوصاف الذات نظراً لأهمية الاختيار في حرية الأفعال ويكون المجموع تسعاً[١٣٠]. وتظهر لأولة مرة مسألة عدد الصفات في القرن السادس هل ثمانٍ أم أكثر أو أقل في معرض التخصيص ونفي المخصصات والمقادير في رفض التشبيه وكأن إحصاء الصفات نوع من التشبيه وذلك بإدخال نوع من التجسيم العقلي والتصوير الذهني للساكن[١٣١].

وقد تبدو الصفات أقل من سبع، خمس أو أقل خاصة إذا ما غاب العد

---

(١٢٥) العلم، القدرة، الحياة، القوة، السمع، البصر، الارادة، المشيئة، الفعل، التخليق، الترزيق، الكلام، النسفية ص ٧٥ ـ ٧٧ ؛ القدرة بمعنى المشيئة، النسفية ص ٧٦.

(١٢٦) المحصل ص ١٣٥، النسفية ص ٨٦ ـ ٩٠ ؛ الكفاية ص ٥٩؛ الطوالع ص ١٨٤.

(١٢٧) قائم، غني، واحد، حي، قادر، مريد، عالم، سميع، بصير، متكلم.

(١٢٨) موجود، قديم، واحد، أحد، حي، عالم، قادر، مريد، متكلم، سميع، بصير، باق، الانصاف ص ١٨.

(١٢٩) النهاية ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(١٣٠) الرسالة ص ٣٣ ـ ٤٨.

(١٣١) النهاية ص ١٠٦ ـ ١٠٩؛ التحقيق ص ٩٣ ـ ٩٤.

والاحصاء وبقيت كل صفة وما بها من مسائل وأهمها العلم والارادة والكلام والسمع والبصر وتختفي القدرة والحياة. قد تكون الصفات خمساً: القدرة، والعلم، والحياة، والسمع والبصر، ثم تدخل الارادة والكلام في العدل. فإذا كانت الارادة في العدم لتعلقها بحرية الأفعال فلماذا الكلام؟ وتتصدر القدرة العلم في الثلاثي كاملاً نظراً لأهمية القدرة في نظرية العدل[١٣٢]. وقد لا تذكر الصفات كلها بل بضع منها فقط واسقاط الحياة مثل الارادة، العلم، القدرة، الكلام، الادراكات.

ولأول مرة تظهر الصفات السبع على أنها صفات معنوية يمكن اثبات العلم بها[١٣٣]. وتظهر مسألة عدد الصفات الأزلية حتى يتم احكامها[١٣٤]. وقد تسمى الصفات السبع صفات المعاني ثم يذكر اثبات الصفات السبع ثانية كصفات معنوية تأكيداً لاثبات الصفات[١٣٥]. وتثبت الصفات المعنوية لاثبات الأحوال. فالأشياء أربعة: موجودات ومعدومات وأحوال واعتبارات[١٣٦]. ولكل صفة مطلب وهو وضع أوصاف الذات الست كمطالب لصفاتها السبع وزيادة مطلب سابع وهو التعلق بجميع الممكنات فصفات المعاني السبع لكل واحدة سبعة مطالب إلا الحياة فلها ستة، وبالتالي تكون الجملة ثمانية وأربعين مطلباً[١٣٧]، وقد تنقسم الصفات إلى قسمين: صفات تتوقف عليها أفعاله كالقدرة والعلم والحياة وسائر الصفات مثل الإرادة ثم السمع والبصر والكلام (مع البقاء والاستواء والتكوين)[١٣٨].

---

(١٣٢) الشرح ص ١٥١ - ١٧٥، ص ٤٤٠ - ٤٧٧ ، ص ٥٢٧ - ٥٦٣.

(١٣٣) الارشاد ص ٦١ ؛ الغاية ص ٥٢ - ١٣٣.

(١٣٤) الأصول ص ٩٠ - ٩٣.

(١٣٥) السنوسية ص ٢ - ٣.

(١٣٦) الكفاية ص ٦٣ - ٦٥ ، وبالتالي يبدو الأمر مجرد كراسٍ موسيقية أو كلمات متقاطعة أو لعبة شطرنج.

(١٣٧) مثلاً العلم ، موجود، قديم، باق، مخالف للحوادث، قائم بالنفس، واحد متعلق بجميع الممكنات وهكذا في باقي الصفات السبع، الجامع ص ٥ - ٦.

(١٣٨) الطوالع ص ١٦٦ - ١٨٤.

ويبدو أنه لم يكن هناك وعي في الترتيب ، وأن الأمر كان مجرد احصاء دون بناء نظري محكم . كان الأمر مجرد مدح ، وكيْل المدح بصرف النظر عن طريقة التقديم(١٣٩) . وكانت العبارات انشائية خالصة قبل أن تتحول الى مصطلحات دقيقة كما مرت في تاريخ كل دين في العقائد المسيحية مثلاً من تعظيم المسيح إلى القاب المسيح الى عقائد المسيح(١٤٠) .

وهذا التقسيم السباعي بالرغم من شيوعه عند القدماء إلا أنه ليس جامعاً مانعاً . فتدخل معه صفات غيره دون أن تكون جزءاً من الثلاثي أو الرباعي مثل الالوهية أو البقاء أو العدم أو التكوين التي أفاض فيها القدماء كصفة مستقلة ثامنة(١٤١) . ويدخل السباعي فيما يجب على الله كما دخلت أوصاف الذات فيما يستحيل على الله(١٤٢) . وفي هذه الحالة تكون هناك سبع صفات للمعاني قد يختلف ترتيبها أو يتبع الترتيب المستقر . وكل صفة لها متعلق . فتضم القدرة والارادة معاً لتعلقهما بالممكنات ، والعلم والكلام يتعلقان بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات ، والسمع والبصر يتعلقان بجميع الموجودات ، والحياة لا تتعلق بشيء(١٤٣) . المتعلق اذن على ثلاثة أنواع ، تعلق تأثير مثل القدرة

---

(١٣٩) وذلك كما يفعل غني الحرب في اظهار قدراته الشرائية دون نظام أو ترتيب أو كما يفعل المداح والمنافق والمداهن .

(١٤٠) أنظر رسالتنا الثانية ، الجزء الثاني La Phénomenologie de l'Exégèse من أجل عرض هذه المراحل الثلاث في تطور العقائد المسيحية .

(١٤١) عند البعض الله عالم قادر حي سميع بصير إله ، مقالات جـ ١ ، ص ١٠٦ ؛ وعند بعض أهل السنة هو حي عالم قادر مريد متكلم بصير باق ، الانصاف ص ١٨ ؛ وعند فريق ثالث هو الحي الذي لا يموت الدائم الذي لا يزول ، إله كل مخلوق ، مبدعه ومنشؤه ومخترعه ، الانصاف ص ٢٣ .

(١٤٢) النظامية ص ١٦ ـ ٢٥ ؛ الارادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة، الحصون ص ١٧ ـ ٢٢ ؛ وقد لا يذكر احصاء الصفات ولكن تذكر واحدة تلو الأخرى وكأنها موضوعات مستقلة، المسائل ص ٣٦٠ ـ ٣٧١.

(١٤٣) السنوسية، ص ٢ ؛ الوسيلة ص ٢٦ ـ ٢٧ ؛ الجامع ص ٧ ؛ الحصون ص ٢٢ ـ ٢٤ ؛ متعلقات بجميع الممكنات المتقابلات المتنافرات التي لا يصح اجتماعها في محل واحد ، وهي ستة تقابلها ستة : الوجود، والمقادير، والصفات، والجهات، والأمكنة، والأزمنة، الجامع ص ٨.

والارادة ، وتعلق انكشاف مثل تعلق السمع والبصر والعلم ، وتعلق دلالة مثل تعلق الكلام . تعلق العلم مع السمع والبصر، وتعلق الكلام بمفرده[١٤٤]. لذلك تثبت الصفات على أنها أسماء فعل وأسماء مفعولات، فتثبت القدرة والمقدورات، والعلم والمعلومات ، والسمع والمسموعات ، والرؤية والمرئيات ، والارادة والمرادات ، والكلام ووجوه الكلام إلا الحياة فليس لها اسم مفعول لأنه ليس متعدياً بل لازماً . فالحياة ذات وموضوع في آن واحد ، أنا أحيا وأنا موضوع حياتي .

وقد يتداخل الثلاثي والرباعي، فالفصل بينهما غير شائع ولا وارد بالرغم مما بين المجموعتين من اختلاف في المستويات في التنزيه والتشبيه وفي الذات والفعل . قد لا يوجد الثلاثي خالصاً بل يوجد باستمرار متداخلاً مع الرباعي أو حتى مع أوصاف الذات أو مع باقي الصفات والأسماء .وفي العقائد المتقدمة لا تظهر الصفات الثلاث في مجموعة ثلاثية ، ولا يثبت الا العلم كنموذج لاثبات الصفات دون وعي بالثلاثي أو بترتيبه . وتظهر الصفات الثلاث مع ذكر أوصاف الذات . ويظهر العلم لاثبات الصفات والقدرة والحياة من أوصاف الصانع[١٤٥] . قد يتدخل الثلاثي مع الرباعي كما هو الحال في العقائد المتأخرة ، فتزاد الارادة مع القدرة . وقد تضاف الارادة بعد القدرة ، وتصير القدرة والارادة والعلم والحياة[١٤٦] . وقد يتم التركيز على العلم والحياة من الثلاثي ، ولا تظهر القدرة إلا مع صفات التشبيه أو مع المظاهر الانفعالية للارادة[١٤٧] . ثم يأتي الكلام مركزاً على اعجاز القرآن فالارادة اذن هي العنصر المزاحم والنافر من الرباعي الى الثلاثي . فقد تأتي الارادة

---

(١٤٤) الجامع ص ٧ ؛ الحصون ص ٢٤ .

(١٤٥) الابانة ص ٢٤ - ٣١؛ اللمع ص ٢٤ - ٢٥ .

(١٤٦) الكفاية ص ٤٤ - ٥٢، ص ٥٦ - ٥٧؛ الشرح ص ١٥١ - ١٦٧ .

(١٤٧) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ - ١٣٨ ؛ العلم، الحياة، الوجه، اليد، العين، الجنب، النزل، العزة، الرحمة، الأمر، النفس، القوة، القدرة، الأصابع، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ - ١٥٣ ؛ الأصابع، السخط، العدل، الرضا، الصدق، الملك، الخلق، الجود، الارادة، السخاء، الكرم، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ - ١٦٩؛ جـ ٣ ، ص ١٣ - ١٨ .

بدل الحياة[١٤٨] وقد تبدأ القدرة السباعي وتضاف اليها الارادة وتأتي الحياة بدلاً عنها في أول الرباعي[١٤٩] . وفي العقائد المتأخرة يُذكر السباعي وتضاف اليها الارادة وتأتي الحياة بدلاً عنها في أول الرباعي[١٤٩] . وفي العقائد المتأخرة يُذكر السباعي ابتداء من الحياة بعدها الارادة ثم العلم فيصير الرباعي ثلاثياً والثلاثي رباعياً بنقل الارادة من الرباعي الى الثلاثي[١٥٠] . وقد تأتي الارادة في آخر الثلاثي والحياة في أول الرباعي[١٥١] . وقد يتداخل الثلاثي في الرباعي كلية فتدخل الارادة والسمع والبصر مع القدرة في رباعي ، وتدخل الحياة والعلم مع الكلام في ثلاثي[١٥٢] . وقد تتصدر القدرة السباعي وبعدها الارادة ثم العلم ، وتتصدر الحياة الرباعي[١٥٣] . وقد تتصدر القدرة ثم العلم ولا تظهر الحياة الا مع الرباعي بين الارادة والكلام[١٥٤] وقد تتصدر الحياة الثلاثي والارادة الرباعي[١٥٥] . وقد ترحل الحياة من الثلاثي وتصبح ثاني وصف في الرباعي وتأتي الارادة الصفة الأخيرة في الرباعي بدلاً عنها[١٥٦] . وقد تأتي الارادة أول وصف وتأتي الحياة في آخر السباعي ثم تأتي القدرة بعد الارادة نظراً لارتباطهما معاً[١٥٧] .

---

(١٤٨) عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد لجميع الكائنات، متكلم، حي، سميع، بصير، العضدية جـ٢ ، ص ٢ - ١١٨.

(١٤٩) القدرة، الارادة، العلم، الحياة، السمع، البصر، الكلام، السنوسية ص ٢ - ٣ ؛ الكفاية ص ٤٤ - ٥٦ ؛ الرسالة ص ٦ - ٧ ؛ الجوهرة ص ١٠ - ١١ ؛ الوسيلة ص ٢٦.

(١٥٠) الحياة، العلم، الارادة، القدرة، السمع، البصر، الكلام، العقيدة ص ٢ - ٣.

(١٥١) العلم، القدرة، الارادة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الوسيلة ص ٣٠ - ٣٣.

(١٥٢) قدرة، إرادة، سمع، بصر، حياة، علم، كلام، العقيدة ص ٧ - ٩.

(١٥٣) قدرة، ارادة ، علم حياة، سمع، بصر، كلام، السنوسية ص ٢ - ٣؛ الكفاية ص ٥٦ - ٥٩ ؛ الجامع ص ٥ - ٦.

(١٥٤) الأصول ص ٩٣ - ٩٦، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(١٥٥) حي، عليم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، الجوهرة ص ١٠.

(١٥٦) عالم، قادر، مريد، متكلم، حي، سميع، بصير، العضدية جـ٢ ، ص ١١٢ - ١١٨ ،

(١٥٧) الارادة، القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة، الحصون ص ١٨؛ الرسالة ص ٤٤ - ٤٨؛ الكفاية ص ٤٤ -٥٤، عالم بجميع المعلومات، قادر على جميع الممكنات، مريد بجميع الكائنات، متكلم، حي، سميع، بصير، العضدية جـ٢ ، ص ١١٢ - ١١٨.

وقد يأتي السمع والبصر من الرباعي كبديل عن الحياة في الثلاثي نظراً لارتباط السمع والبصر بالعلم(١٥٨) .

ويلاحظ ، بالرغم من اختلاف مقاييس التصنيف عند القدماء أن التصنيف الشائع هو جعل الصفات سبعاً في ثلاثي ثم في رباعي . يقيم الثلاثي العلم والقدرة والحياة ، ويضم الرباعي السمع والبصر والكلام والارادة(١٥٩) . يضم الثلاثي صفات الذات المطلقة التي ليس لها محل والتي هي أقرب الى التنزيه في حين أن الرباعي قد يتضمن صفات الفعل التي لها محل والتي قد توحي ببعض التشبيه . وهناك بعض الصفات المتكررة . فالقدرة هي الارادة ، والسمع والبصر كلاهما من ضرورات العلم ، والكلام هو القرآن أي التعبير عن العلم وايصاله . فإذا أمكن رد الارادة الى القدرة ، والسمع والبصر الى العلم كان لدينا فقط العلم والقدرة والحياة . وبالتالي يمكن رد الرباعي الذي يخاطر بالتشبيه الى الثلاثي الذي في أمان التنزيه . يأخذ العلم ثلاث صفات ، والقدرة واحدة ، وتبقى الحياة وذلك يعني أن الحياة تظهر في صورتين العلم والقدرة أي العقل النظري والعقل العملي . أما الكلام فهو وسيلة الانتقال من النظر الى العمل أي أنه الحكم على العالم بالنظر من خلال العمل . ويكون الكلام تعبيراً عن الحياة بشقيها النظري والعملي .

وقد تأتي براهين كلية وشاملة على الصفات السبع كلها مرة واحدة ، ودعامتها الأولى استحالة الحدوث والنقص . لذلك ارتبطت الصفات السبع بأضدادها السبع ، ما يجب لله وما يستحيل على الله . فالعلم ضد الجهل ، والقدرة ضد العجز ، والحياة ضد الموت ، والسمع ضد الطرش ، والبصر ضد العمى ، والكلام ضد الصمم ، والارادة ضد الكراهة . ويصل أهمية الضد الى أن تصبح الصفات المضادة صفات . ولما كانت الصفات سبعاً معنوية وأضدادها

---

(١٥٨) القدرة، العلم، السمع، البصر، الارادة، الحياة، الكلام، الأصول ص ٩٣ ـ ١٠٨.

(١٥٩) تثبت أكثر المعتزلة لله علماً بمعنى أنه عالم ، وقدرة بمعنى أنه قادر ولكنهم لا يثبتون له حياة أو سمعاً أو بصراً ، مقالات جـ ١، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

سبعاً ، وسبعة معانٍ وأضدادها سبعة فيكون مجموعها ثمان وعشرين صفة[١٦٠] . وعندما تتركز العقائد كلها في قطبي التوحيد والنبوة في « لا اله إلا الله محمد رسول الله » ويوضع التوحيد كله بين فعلي الاستغناء والافتقار ، مستغن عن كل ما سواه ، وافتقار كل ما عداه إليه، تظهر ثلاث صفات من الرباعي في الاستغناء ، ويظهر الثلاثي مع الصفة الباقية من الرباعي ، وهي الارادة ، في افتقار كل ما عداه اليه[١٦١] . ويمكن البرهنة عقلاً على الثلاثي بمفرده أما الرباعي فيغلب عليه البرهان النقلي . لو انتفى من الثلاثي شيء لما وجد شيء من الحوادث . أما الرباعي فيسهل البرهنة عليه من الكتاب والسنة والاجماع بالاضافة الى استحالة سريان النقص عليها وابقاء برهان الكمال . لو انتفت القدرة والارادة كمتعلق لها ، والعلم والحياة لما وجدت المخلوقات حتى يحدث العقل والتأثير والقصد والخلق[١٦٢] .

أ ـ الثلاثي: العلم ، القدرة ، الحياة . وكما يكون الثلاثي زائداً فانه يكون ناقصاً فتختفي القدرة وتظهر ضمن الحياة، ويكون التركيز على الحياة والعلم فقط[١٦٣] . وقد لا يظهر من الثلاثي إلا العلم عندما تتحول الصفات الى مسائل دون احصاء لها[١٦٤] . وقد يظهر العلم والقدرة وتختفي الحياة . ولكن استقر

---

(١٦٠) السنوسية ص ٣ ؛ الباجوري ص ٦ ـ ٨ ؛ عالم بعلم وليس جاهلاً بجهل ، قادر بقدرة وليس عاجزاً بعجز ، حي بحياة وليس ميتاً بموت . . . الخ .
وعند أهل السنة الحياة التي بها بان من الموت والأموات، القدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات، العلم الذي أحكم به المصنوعات، وأحاط بجميع المعلومات، الارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات، والسمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المبصرات، والكلام الذي به فارق الخرس والسكوت وذوي الآفات. الانصاف ص ٢٣ .

(١٦١) استغناؤه يوجب السمع والبصر والكلام ، وافتقاره كل ما عداه إليه يوجب الحياة والقدرة والارادة والعلم ، السنوسية ص ٦ ـ ٧ ؛ الجامع ص ٢٣ ـ ٢٤ .

(١٦٢) الكفاية ص ٤٩ ـ ٥٢؛ الرسالة ص ٤؛ الجامع ص ٤، ص ١١ ـ ١٣؛ الوسيلة ص ٣٤.

(١٦٣) التمهيد ص ٤٧ .

(١٦٤) النهاية ص ٢١٥ ـ ٢٣٧ .

الثلاثي : العلم ، والقدرة ، والحياة دون ما زيادة أو نقصان[١٦٥] . وقد اضطرب الترتيب أيضاً قبل أن يستقر على هذا النحو . فقد تأتي الحياة قبل العلم[١٦٦] ، وقد تأتي القدرة قبل العلم[١٦٧] ، تصديراً للثلاثي[١٦٨] .

والسؤال الآن : هل يخضع هذا الترتيب النمطي لضرورة عقلية منطقية أم لضرورة حسية واقعية ؟ فإن لم تكون الضرورة عقلية منطقية فكيف يمكن معرفة واقع المؤله ان لم يتم ذلك بقياس الغائب على الشاهد ؟ لا توجد ضرورة واقعية في المؤله تقتضي هذا الترتيب : العلم ، القدرة ، الحياة لأن المؤله تشخيص لعملية التأليه أي أننا في ميدان العمليات الشعورية الخالصة وليس له وجود في الخارج . وحتى على افتراض وجود اله في الخارج طبقاً لمقتضيات الدليل الانطولوجي فإنه لا يمكن الوصول اليه الا بالعقل أي أننا لا بد وأن نرجع ثانية الى عالم الأذهان ، وفي هذه الحالة يعطينا الشعور الاحتمالات الستة السابقة ، ويكون أولها ، العلم ، القدرة ، الحياة ، هو المعبر عن هذه الضرورة الذهنية فللعلم والقدرة الأولوية على

---

(١٦٥) الغاية ص ٧٦ ـ ٨٧.

(١٦٦) الحياة، القدرة، العلم، الفقه ص ١٨٤، الخريدة ص ٢٩ ـ ٤١؛ الجوهرة ص ١٠؛ العقيدة ص ٢ ـ ٣؛ التحقيق ص ٩٣؛ القطر ص ٣.

(١٦٧) القدرة، العلم، الحياة، المحصل ص ١١٦ ـ ١٣٥؛ المعالم ص ٣٨ ـ ٥٨؛ الأصول ص ٩٠، ص ٩٣ ـ ١٠٨.

(١٦٨) لو شئنا إحصاءاً شاملاً لاحتمالات الثلاثي وجدناها ستة .

أ ـ العلم، القدرة، الحياة، الارشاد ص ٦٣، ص ٦٧، ص ٥، ٦.

ب ـ العلم، الحياة، القدرة.

جـ ـ القدرة، العلم، الحياة، الارشاد ص٦١ ـ ٦٣؛ الشامل ص٦٢١ ـ ٦٢٥؛ الاقتصاد ص ٤٤؛ المحصل ص ١١٦ ـ ١٢١؛ الطوالع ص ١٦٦ ـ ١٧١؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٩٢؛ الأصول ص ٩٠؛ المسائل ص ٣٦٠ ـ ٣٦٤؛ المعالم ص ٣٨ ـ ٤٤.

د ـ القدرة، الحياة، العلم.

هـ ـ الحياة، العلم، القدرة؛ الرسالة ص ٣٣ ـ ٤١؛ الانصاف ص ١٨؛ النظامية ص ١٧؛ الشامل ص ١٢١.

و ـ الحياة، القدرة، العلم؛ الفقه ص ١٨٤؛ اللمع ص ٢٤ ـ ٢٥؛ النسفية ص ٦٠؛ الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٦.

الحياة لأن العلم والقدرة أقل تشبيهاً من الحياة ، لا يتطلبان محلاً في حين أن الحياة تحتاج الى محل . ويكون للعلم الأولوية على القدرة لأن القدرة تحتاج إلى محل تظهر فيه في حين أن العلم لا يحتاج إلى محل . أولوية العلم على القدرة ، وأولوية القدرة على الحياة كلاهما تابعان لدرجة التنزيه . فالصفة المنزهة سابقة على الصفة التي توحي بالتشبيه ، وهو المقياس العام لتصنيف الصفات وترتيبها . والحقيقة أن هذه الصفات ليست معنوية خالصة فالعلم يقتضي العقل ، والقدرة تتطلب الارادة ، والحياة تتطلب القلب أو النفس أو الحرارة ، فهي كلها صفات تشبيه وإن كان تشبيهاً معنوياً .

وقد يدل هذا الترتيب على أن النظر يسبق العمل ، والمعرفة تسبق القيمة ، والقدرة تدل على أن العمل تال للنظر ، والوجود لاحق على المعرفة . أما الحياة فهي شرط الجميع ، وإن شئنا تكون الحياة نظراً وعملاً ، معرفة ووجوداً ، تخطيطاً وتحقيقاً ، مثالاً وواقعاً . العلم والعمل ينشآن في الحياة والحياة تعبر عن نفسها في العلم والعمل ، العلم وصف للخبرات الشعورية وتحليل لها من أجل تغيير الواقع بالمعنى أو بالفعل وهو العمل . النظر يسبق العمل ، والعمل يلي النظر ، والحياة شرطهما معاً . لا يمكن للحياة أن تتلو العلم وتسبق القدرة ، فالعمل تالٍ للنظر ، والعلم يولّد القدرة . ولا يمكن أن تبدأ القدرة . فالقدرة بلا علم عمل عشوائي أهوج غير مقصود . ولا يمكن أن تتلو الحياة القدرة ، ويأتي العلم في النهاية وإلّا كانت القدرة مجرد تعبير عن الحياة في إرادة القوة . ولا يمكن أن تبدأ الحياة ، فالحياة وحدها يشارك فيها الانسان والحيوان والنبات ولا تميّز الإنسان وحده كالعلم . ولا يمكن أن يأتي العلم بعد الحياة . ولا يمكن أن تبدأ الحياة تتلوها القدرة ، فتكون هناك إرادة القوة ، ولا يظهر العلم إلّا في النهاية مبرراً وتالياً ولاحقاً .

وقد تكون العلاقة بين الصفات الثلاث علاقة شرط بمشروط . فالحياة شرط العلم والقدرة . لا علم ولا قدرة بدون حياة ولكن يأتي المشروط وهو العلم والقدرة في الترتيب سابقاً على الشرط وهو الحياة . لذلك تساءل القدماء : هل يجمع بين العلم والقدرة الموت ؟ هل يمكن وجود المشروط دون الشارط ؟ والجواب

الطبيعي هو النفي لأنه يستحيل منطقياً تصور المشروط بدون الشارط[١٦٩] . أما الجواب بالاثبات فهو جواب ذهني خالص يقوم على افتراض استحالة ثم اثبات امكانها دليلاً على العظمة والجلال والقدرة المطلقة التي تثبت معجزة عقلية ، وهي امكانية وجود الأضداد على خلاف العالم الانساني الذي تستحيل فيه وجود الأضداد مجتمعة[١٧٠] . وإذا وجدت فإنها تدل أيضاً على قدرة المؤله في الطبيعة وعلى قدرته الجمع بين الأضداد في الخلق . وبالتالي يكون السؤال أساساً موضوعاً ليسمح باجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وهي عواطف تعطي أحكام قيمة على عواطف التأليه . فهو ليس سؤالاً موضوعياً يعبر عن مشكلة واقعية بل سؤال موجه نحو الذات ، ونحو شخص المتكلم من أجل أن يسمح لنفسه بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال حتى لا يظل على المستوى الانساني وحتى ينفي أي مشاركة في الصفات . وقد تكون القدرة والحياة معاً شرطاً للعلم ولكنها أبعد عن المعقول من كون الحياة شرطاً للعلم والقدرة[١٧١] . وفي هذه الحالة يستحيل فصل القدرة عن الحياة فكلاهما شرط للعلم . فإذا تميز العلم في صفته بمفرده فقد توضع القدرة والحياة معاً غير منفردين .

وبالرغم مما يقال عن هذه الصفات الثلاث ، وحدتها وافتراقها ، مشروطها وشارطها[١٧٢] فإنها في الحقيقة ملكات نفسية مشخصة ولا يمكن فهمها إلا بارجاعها

---

(١٦٩) هذا هو رأي أبي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩ ، .

(١٧٠) هذا هو رأي صالح والصالحي وابن الراوندي ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٢ ؛ وعند أبي الهذيل اجتماع الأضداد في العالم ممكن بالخلق فيمكن خلق الادراك مع العمى ، وعند الصالحي يمكن اجتماع القطن والنار دون احراق ، والحجر دون سقوط . أما الجبائي فإنه يميز بين مستوى الانسان ومستوى الطبيعة فيستحيل الادراك مع العمى في حين أنه يمكن الجمع بين النار والقطن والحجر والجو .

(١٧١) كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حي لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حي لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس يظهر منهم وهم عجزة موتى . فلما استحال ذلك دلت الصنائع على أن الله حي قادر . اللمع ص ٢٥ .

(١٧٢) الحياة شرط العلم والقدرة والارادة والسمع ومن ليس بحي لا يصح أن يكون عالماً قادراً مريداً =

الى تحليل وظائف الملكات النفسية . فإذا أخذنا التصور التقليدي للثلاثي من أن الحياة شرط العلم ، والعلم والقدرة مشروطان نجد أن الحياة هي الأساس ، وأن العلم والقدرة لا يوجدان بدون الحياة . ويكون العلم حينئذ هو المظهر العاقل للحياة ، والقدرة هي المظهر الفاعل لها . العلم هو النظر ، والقدرة هي العمل ، الوجه الآخر للنظر أو مصير النظر وغايته ، والحياة شرط النظر والعمل ، فالحياة لها مظهران نظـر وعمل . الصفات الثلاث اذن ، العلم ، والقدرة ، والحياة هي صفات الانسان الثلاثة . تظهر القدرة من الانسان الحر القادر . ويظهر العلم في الانسان العاقل . وتظهر الحياة في الانسان الفاعل . فالحياة هي الفعل ، والعقل هو الحياة.

وبالاضافة الى العلاقات الثلاثية إذا دخلت كل صفة في علاقة ثنائية مع أخـرى تكون لدينا ثلاث علاقات : العلم والقدرة ، الحياة والقدرة ، العلم والحياة . فعلاقة العلم بالقدرة عند القدماء علاقة تبعية . العلم لاحق على الارادة كحل لمسألة حدوث الصفات وقدمها . والعلاقة في الحقيقة علاقة انسانية خالصة . العلم بلا قدرة علم العجائز ، والقدرة بلا علم تعصب أعمى . العلم هو العلم القادر على التنفيذ وليس العلم الأجوف ، والقدرة هي القدرة الواعية لا القوة الخرقاء . وهذا مطلب انساني خالص : فكثيراً ما نجد في الحياة العامة انفصال العلم عن القدرة . هناك علم عاجز لا يؤدي الى فعل . كما أن هناك قوة غاشمة لا تستند الى علم . حق الضعفاء علم بلا قدرة ، وبطش الظالمين قدرة بلا علم . وهو الصراع التقليدي بين الحق والقوة ، وهذا لا يعني الوقوع في البرجماتية الخالصة لأن العلم ما زال موجوداً[١٧٣] .

= مبصراً . خلاف الصالحي والقدرية وقولهم بجواز وجود العلم والقدرة والرؤية والارادة في الميت، الفرق ص ٣٣٦ - ٣٣٧ .

(١٧٣) ينكر عباد والبغداديون أن يكون معنى عالم قادر، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، جـ ٢ ، ص ١٦٦ ؛ على عكس أبي الهذيل الذي تعني لديه الله عالم أنه قادر، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ؛ وهذا هو معنى أخذ شعار « الحق فوق القوة » في حياتنا السياسية المعاصرة .

وعلاقة القدرة بالحياة وضعها القدماء في صيغة السؤال التالي : هل يجوز أن تفرد الحياة من القدرة ؟ وهو تساؤل لا عن واقع بل قائم على وضع استحالة منطقية وافتراض قيام المشروط على الشارط . الاجابة بالنفي رغبة في اتباع المنطق وهو موقف انساني عاقل ، الكل لا يستنبط من الجزء[١٧٤] . والاجابة بالايجاب رغبة في الوقوع في التناقض كنوع من المعجزة العقلية ثم تجاوزها للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، ويكون استخراج الكل من الجزء أكثر تعبيراً عن العظمة والجلال لأنه يتجاوز حدود الموقف الانساني .

وعلاقة العلم بالحياة لم يتكلم عنها أحد من القدماء في حين أنها الموضوع الأساسي في تأسيس العلم. الحياة موضوع العلم، والعلم هو الأساس النظري للحياة. وتحدث الأزمة في العلم عندما ينفصل العلم عن الحياة فيكون العلم منقولاً لبيئة دون أن يكون تعبيراً عن حياتها أو مبتوراً من بيئة أخرى ، ويُظن أنه علم عام لكل عصر في حين أنه علم خاص نشأ في بيئة معينة وظروف خاصة لا يمكن تعميمه في بيئة أخرى ، ولا يمكن تفسيره إلا بارجاعه الى بيئته الأصلية ، وهي بيئة مؤقتة تتغير ويتغير العلم طبقاً لها . نقل العلم يخرجه من ظروفه ومن حركته التاريخية وأخذه لفترة من فترات التاريخ وحدها على أنها كل الفترات وكل العصور[١٧٥] . فضلاً عن طمس البيئة بعلم دون تنظير مباشر للواقع الخاص . وهناك فرق اذن بين نقل العلم وإنشاء العلم . والتنظير المباشر للواقع هو السبيل لانشاء العلم حتى ولو كانت هناك تجارب مشابهة سابقة وتنظير محكم سابق . العلم هو العلم في الشعور وليس العلم المنقول . « العلم في الراس لا في الكراس» .

---

(١٧٤) ينكر عباد وأبو الهذيل أن يكون معنى قادر أنه حي. والمعتزلة البصريون ينكرون أن يكون معنى حي أنه قادر على عكس بعض البغداديين مثل الاسكافي، فعنده تعني الله حي أنه قادر، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٦ ، ص ٢٢٩ ، ص ٢٣٥ ، جـ ٢ ، ص ١٦٦ ، ص ١٥٨ ، ص ٢١٩ - ٢٢٢ .

(١٧٥) أنكر بعض البغداديين أن يكون معنى الله عالم أنه حي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩ ؛ والمثل هنا من انتزاع الحضارة الغربية خارج بيئتها ونقلها إلى الشعوب اللاأوروبية . وهذا هو موضوع القسم الثاني من « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث الغربي » .

لا يوجد في هذا الثلاثي أي مؤثرات أجنبية مسيحية أو غيرها . فمنهج الأثر والتأثر غير مجد في تحليلات الشعور التي ترد الفكرة الى أسسها النفسية وليس الى مصدرها التاريخي . يخضع هذا الثلاثي لضرورة عقلية خالصة ولمقاييس التصنيف التي ارتضاها القدماء نقلاً أو عقلاً . فالصفات الثلاث تدل على صفات الذات أو الصفات المعنوية أو الصفات الأولية بالنسبة الى الرباعي . كما أن الثلاثي يكشف عن ماهية التجربة الانسانية وبنية الشعور كحياة وبعديها في النظر والعمل(١٧٦) .

ب ـ الرباعي : السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة . وهو أقرب الى التشبيه من الثلاثي فالصفات الثلاث الأولى حواس ، لها أعضاء حسية الأذن والعين واللسان . وعادة ما يأتي السمع والبصر معاً وكأنهما صفة واحدة وبهذا الترتيب ، يسبق السمع البصر إلا مرة واحدة يتغير الترتيب الى البصر والسمع أو توضع الارادة بينهما(١٧٧) . وقد ترتبط الارادة بالكلام ارتباط السمع بالبصر لأن الكلام لا يصدر عن هوى بل هو وحي ومن ثم ارتبط بالارادة التي يمتنع فيها الهوى والانفعال . وقد يرتبط الكلام بالارادة لاثبات قدم الكلام وخضوعه لأمر «كُنْ»(١٧٨) . وقد أخذت صفتا الكلام والارادة أهمية أكبر من السمع والبصر . فنظراً لأهمية الارادة يعقد لها باب خاص بالاضافة الى الصفات كما يعقد لخلق القرآن أبواب خاصة بالاضافة إلى الكلام(١٧٩) . وقد تظهر الشيئية متميزة عن

---

(١٧٦) هذه اشارة إلى ما يُقال عادة من أثر اقانيم النصارى على الصفات الثلاثة . ويرفض القدماء هذه الأقانيم في رفض الجوهر الميتافيزيقي كما يرفضونها في تعدد الآلهة وإثبات الواحد. كما يعرضون لها في الصفات الثلاثة الأولى ، العلم والقدرة والحياة ، ولكن لا شأن لها بموضوع الصفات . وان ما قيل من أثر الأقانيم الثلاثة في الصفات الرئيسية الثلاثة غير صحيح ويكون أقرب عند الباقلاني في « التمهيد » إلى الموضوع المستقل في تاريخ الأديان والنقد الديني للعقائد . الغاية ص ١٨٤ ـ ١٨٥ ، أنظر أيضاً « التراث والتجديد ، موقفنا من التراث القديم » ثالثاً ، أزمة المناهج في الدراسات الاسلامية ؛ ١ ـ النعرة العلمية، د ـ منهج الأثر والتأثر ص ١٠٢ ـ ١٠٨ .

(١٧٧) الرسالة ص ٤٤ ـ ٤٨ ؛ سميع مريد، بصير، متكلم، الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٧ .

(١٧٨) يثبت الأشعري الارادة كنتيجة لاثبات الكلام لأن الكلام يتطلب ارادة تخصهما في باب واحد، اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦ .

(١٧٩) التمهيد ص ٤٧ .

الارادة ويختفي الكلام وكأن الشيئية بديلٌ عنه[١٨٠] . وقد يقل الرباعي الى ثنائي السمع والبصر عندما تدخل الارادة والكلام في العدل ويخرجان من التوحيد أي من نظرية الصفات الى نظرية الأفعال[١٨١] .

والآن ما هو مقياس الترتيب النمطي القديم ، السمع والبصر والكلام والارادة ؟ السمع والبصر مرتبطان بالعلم ومستواه الحسي ، والكلام هو التعبير واللغة وايصال العلم . والارادة تجعل العلم والتعبير والعمل وباقي الصفات خارجة عن نطاق الهوى والانفعال . السمع والبصر يلحقان بالعلم أي بالعقل النظري والارادة تجعل العلم خالصاً لا يقوم على هوى أو كراهة للعالم، ويُعبرعن العلم في كلام في العالم قبل أن يتحقق بالقدرة .

وقد يبدأ الكلام أول الرباعي نظراً لأهمية الكلام على السمع والبصر والارادة فيتصدر الرباعي . وقد يعقد له فصل خاص مع الارادة باعتبارها أهم من السمع والبصر ولكن يغلب عليها نظراً لأهميته في حين توضع باقي الصفات حتى العلم والقدرة والحياة متداخلة مع باقي أوصاف الذات ودليل الحدوث والاعادة . وقد يظهر الكلام ضد نفاته من دعاة خلق القرآن ، والارادة ضد نفاتها من دعاة حرية الأفعال ، ويثبت السمع والبصر مع اليدين والوجه وباقي صفات التشبيه مما يدل على اقتراب هاتين الصفتين بصفات التشبيه . وقد يبدأ الرباعي بالارادة نظراً لأهميتها في حرية الأفعال فتنقص الارادة[١٨٢] .

---

(١٨٠) النسفية ص ٦٠.

(١٨١) الشرح ص ١٦٧ - ١٧٥ .

(١٨٢) بناء على تحليل العقل وكان السمع والبصر باستمراره وحدة واحدة لا يفترقان ،السمع يسبق البصر، تكون لدينا احتمالات ست في نسق الأولوية .

أ ــ السمع ، البصر ، الكلام ، الارادة ؛ التمهيد ص ٤٧؛ الكفاية ص ٤٤ - ٥٨.

ب ــ السمع ، البصر ، الارادة ، الكلام ؛ الأصول ص ٩٦ - ١٠٨ ؛ الفصل جـ٢ ، ص ١٢٨ - ١٣٨ ، ص ١٥٥ - ١٦٩ ، جـ٣ ، ص ١٣ - ١٨، الفقه ص ١٨٤؛ اللمع ص ٣٣ - ٤٦؛ الابانة ص ١٩ - ٣١؛ الخريدة ص ٢٩ - ٤١.

جـ ــ الكلام ، السمع ، البصر ، الارادة . =

والرباعي ، السمع والبصر والكلام والارادة ، صفات مطلقة كالثلاثي . وإذا كانت توحي بالتشبيه فإن التشبيه في الحقيقة لا يعني الصفات الحسنية بل الصفات كصور فنية للتعبير عن معاني . الرباعي أقرب الى وسيلة التعبير منه إلى الشيء المعبر نفسه . وسيلة التعبير هي الصورة الفنية في حين أن الشيء المعبر عنه هو المعنى ، وقد استطاع التنزيه حقاً التمييز بين أسلوب الوحي ومضمونه ، ورفض اعتبار التصوير ، وهو أسلوب التعبير في الوحي ، هو المضمون نفسه .

لذلك كان علماء البلاغة والنقد الأدبي أصدق في حديثهم عن أساليب الاستعارة والكناية ، وكذلك علماء القرآن في حديثهم عن التخييل من المتكلمين . فالوحي لا يعطي أحكاماً على وقائع بل يعطي إيحاءات للتأثير على النفوس . أحكام الوحي ليست أحكاماً طبيعية بل أحكام شعورية . ولا يعني صدق الوحي اعطاء وصف للتاريخ الموضوعي بل استخلاص المعنى المستفاد منه أي أنه يعطي معاني مستقلة لا حوادث مادية . وقد حاول الفلاسفة من قبل نفس الشيء عندما تحدثوا عن ضرورة التأويل حتى يتفق النص مع العقل والحقائق الانسانية العامة . السمع والبصر والكلام توجد كصور فنية في الوجه . فالوجه أو الرأس يحتوي على الأذن والعين والفم وليس ذلك بأولى من الذوق والشم واللمس . فهل السمع والبصر أقدر على الادراك من اللمس والذوق والشم ؟ هل الفنون السمعية والبصرية ، الموسيقى والشعر أو التصوير والرسم والنحت والعمارة والزخرفة أقرب إلى النفس من فنون الطعوم والروائح والملموسات ؟ هل أولوية السمع والبصر في

= د ــ الكلام ، الارادة ، السمع ، البصر .

هـ ــ الارادة ، السمع ، البصر ، الكلام ؛ الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٦ ـ ٣٧ ؛ الأصول ص ٩٠ ؛ الارشاد ص ٦٣ ـ ٧١ ؛ الاقتصاد ص ٢٤ ؛ المحصل ص ١٢١ ـ ١٢٦ ؛ المعالم ص ٤٤ ـ ٥٨ ؛ الطوالع ص ١٧٩ ـ ١٨٣ ؛ المواقف ص ٢٩٢ ـ ٢٩٩ ؛ التحقيق ص ٥٣ ـ ٨١ ؛ الخريدة ص ٢٥ ـ ٤١ .

و ــ الارادة ، الكلام ، السمع ، البصر ؛ الانصاف ص ١٨ ؛ النظامية ص ١٧ ـ ٢٣ ؛ الغاية ص ٥٢ ـ ٧٥ ، ص ١٢٣ ـ ١٥٥ ؛ النهاية ص ٢٣٨ ـ ٣٥٥ ؛ المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ؛ العضدية جـ٢ ، ص ١١٢ ـ ١١٨ ؛ الخريدة ص ٢٩ ـ ٤١ .

الترتيب تعطي أولوية للفنون السمعية على الفنون البصرية ؟ أليس الكلام سمعاً ؟ وماذا عن باقي أعضاء البدن كوسيلة للكلام اما بتعبيرات الوجه أو بحركات اليدين كما هو الحال في فن الايحاء ولغة البدن ؟[١٨٣] .

٢ ـ **العلم** . بالرغم من استقرار العلم على أنه أول صفة في السباعي وبالتالي في الثلاثي إلا أنه يظهر أحياناً مع أوصاف الذات[١٨٤] . كما يظهر مع الأوصاف الستة الأخرى (باستثناء الكلام)ضمن الأوصاف[١٨٥] . ويظهر بمفرده في معرض اثبات الصفات بعد الكلام وقبل الارادة[١٨٦] . وقد يظهر على أنه ثاني صفة في الثلاثي والسباعي معاً بعد القدرة أو بعد الحياة[١٨٧] . ويظهر كثالث صفة في السباعي والثلاثي معاً، والقدرة والحياة والعلم أو القدرة والارادة والعلم[١٨٨] . ومع ذلك استقر العلم على أنه الصفة الأولى حتى في حالة غياب العد والإحصاء أو حتى في حكم نفي الصفات[١٨٩] . ويظهر في المؤلفات المتأخرة على أنه الصفة الوحيدة في الثلاثي التي تستحق معالجتها في فصل مستقل ، لاثبات أنه أزلي

---

(١٨٣) وهذا هو سؤال القدماء هل الصفات سبعة فقط؟ أثبت الأشعري اليد وراء القدرة، والوجه وراء الوجود والاستواء. واثبت الاسفرايني صفة توجب الاستغناء عن المكان، وأثبت القاضي صفات ثلاث أخرى وراء الشم والذوق واللمس ، وأثبت عبد الله بن سعيد القدم وراء البقاء وأثبت مثبتوا الحال العالمية وراء العلم وكذا في سائر الصفات. وأثبت أبو سهل الصعلوكي لله بحسب كل معلوم علماً وبحسب كل مقدر قدرة. وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة . والانصاف أنه لا ادلة على ثبوت هذه الصفات . المحصل ص ١٣٥ ـ ١٣٦؛ النهاية ص ١٠٧ ـ ١٠٩.

(١٨٤) اللمع ص ٢٤.

(١٨٥) النسفية ص ٦٨.

(١٨٦) الابانة ص ٢٩ ـ ٣٤.

(١٨٧) الأصول ص ٩٥ ؛ الارشاد ص ٦١ ؛ الاقتصاد ص ٥٣ ـ ٥٤ ؛ المسائل ص ٣٦٣؛ المحصل ص ١١٨ ـ ١٢٠؛ المعالم ص ٤٠ ـ ٤١ ؛ الطوالع ص ١٧٢ ـ ١٧٩ ؛ المواقف ص ٢٨٦ ـ ٢٩٦؛ الرسالة ص ٣٥ ـ ٣٨؛ التحقيق ص ٦١ ـ ٦٧ ؛ الشرح ص ١٥٦ ـ ١٦٠.

(١٨٨) الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٦؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الكفاية ص ٤٨ ـ ٥٠؛ الحصون ص ١٨ ـ ٢٠.

(١٨٩) الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ـ ١٢٨ ؛ الارشاد ص ٦٣.

واحد ، متعلق بجميع المعلومات على التفصيل ، كلياتها وجزئياتها[١٩٠] .

وقد عرض القدماء لعدة مسائل في العلم مثل معرفة الله لذاته ، ومعرفته لغيره سواء الجزئيات اللامتناهية أو الكليات المتناهية ، والأدلة على العلم عند الحكماء والمتكلمين . سأل القدماء هل يعلم الله ذاته ؟ العلم هنا متجه نحو الذات أي أنه علم بالذات لذاتها ، وليس علماً بموضوع خارج عنها ، الذات ذات وموضوع . فالاجابة بالنفي تقوم على أن العلم أعراض . فلو علم ذاته لكانت مضافة الى نفسه واضافة الشيء الى نفسه محال . ولكن الوعي بالذات ممكن وقائم ، وعي الذات بالذات لا يستحيل، ولا يدل ذلك على قسمة بل على درجة من الذاتية فتنبثق الموضوعية منها . والاجابة بالايجاب تجعل علم المؤله المشخص بذاته أليق فكيف بعالم لا يعلم ذاته ؟ هناك علم من ناحية وذات من ناحية أخرى. ولما كان العلم مطلقاً فإنه يشمل العلم بالذات. وكيف بعالم يعلم الخارج ولا يعلم ذاته؟ بل ان العلم بالذات شرط العلم بالعالم الخارجي[١٩١] .

وإذا كان العلم بالذات ممكناً فإن العلم بالغير يكون ممكناً كذلك ، فالعلم بالذات هو علم بالغير لأن الذات هي الغير بل إن الوعي بالذات هو في نفس الوقت وعي بشيء أي وعي بالآخر وهذا لا يعني أن هناك علمين ، علم بالذات وعلم بالموضوع بل العلم واحد ، وتغاير الموضوع لا يعني تغاير العلم . ليس هناك علم بالذات يكون أشرف من العلم بالموضوع كصفة للذات ، فهذه ثنائية تركيبية لا توجد في وحدانية الذات. وليس من شرف الذات أن تكون وعياً فارغاً، وعياً بلا شيء، خارج نطاق العالم، فهذا اسقاط للموضوع وتحديد للعقل وتفضيل لحكم الشرف

---

(١٩٠) النهاية ص ٢٢٥ - ٢٣٧ .

(١٩١) اثبات علم الله بالذات هو موقف السندي والسرافي والشحام والدلال وعبد الرحمن الشافعي الانتصار ص ٥٣، أما النفي فهو رأي معمر نقلاً عن ابن الراوندي ولكن الخياط ينفيه ، الانتصار ص ٥٣ ؛ وترى القدرية مع معمر أنه لا يُقال عالم بنفسه وإن كان عالماً بغيره فلأن من شرط المعلوم أن يكون غير العالم ، الفرق ص ١٥٥ ؛ الأصول ص ٩٩؛ ويبررابن حزم هذا الرأي بأنه من أثر الفلاسفة فمذهبهم أن علم الباري ليس علماً انفعالياً أي تابعاً للمعلوم بل علم فعلي من حيث فاعل عالم ، المحصل جـ ١ ، ص ١٠٢ - ١٠٣ .

والقيمة على حكم العقل والواقع . ويقوم انكار علم الذات بالغير على عدة حجج منها أنه لو عقل شيئاً لعقل ذاته وهذا محال لاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه وهو محال ، وهي حجة مبنية على افتراض مسبق هو استحالة العلم بالذات ؛ كما أن علمه لا يكون ذاته وإلا كان ذاته قابلاً وفاعلاً أي موضوعاً وذاتاً وهو محال . لو قامت بذاته صفة لكانت ذاته مقتضية لها فيكون قابلاً وفاعلاً معاً وهو محال . والحقيقة أن هذه الحجة تقوم أيضاً على افتراض استحالة العلم بالذات ولا تقوم إذا ما ثبت خطأ الافتراض . فإن قيل أيضاً : لو كان العلم صفة كمال لكان الموصوف به ناقصاً لذاته ومستكملاً بغيره ، وهي نفس حجة نفي الصفات . والحقيقة أن الوعي بشيء ليس نقصاً في الوعي بالذات بل أحد مظاهر كماله وإلا كان الوعي فارغاً بلا مضمون . ولا يدل ذلك على احتياج وعوز وفقر فتلك لغة تشبيهية انسانية ولكن تدل على بناء الوعي على أنه وعي بذاته ووعي بغيره . أما باقي الحجج فإنها مستمدة من الحجج العامة لاثبات الصفات مثل احتمال تعدد القدماء إذا ثبت الصفات أو افتراض التركيب ضد الوحدانية ، وأن العالمية والقادرية واجبتان ولا تعللان بقدرة أو بعلم فالموجب للعالمية ذاته أما بواسطة (الصفاتية) أو بلا واسطة . العلم لا يختص بمعلوم دون معلوم وإلا وجب الحدوث والترجيح والتخصيص والاضافة والتأثير . وقد تقال حجة جدلية لنفي علم كل شيء مثل أنه لو علم شيئاً لعلمه بعلم وهذا العلم الثاني بعلم ثالث ويتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وبالتالي يستحيل العلم لأن الوعي بالذات لا يحتاج إلى وعي بالوعي لأن الوعي بالوعي هو وعي بالذات ، علم كامل لا يحتاج الى علم آخر كي يتم العلم به . وبداهة التجربة الانسانية وادراكها المباشر أصدق من أي حجة جدلية منطقية صورية فارغة(١٩٢) .

---

(١٩٢) الطوالع ص ١٧٢ ـ ١٧٦ ؛ المواقف ص ٢٨٨ ـ ٢٩١ ؛ والعلم بالذات والعلم بالغير علم واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها من غير حس ولا بديهة ولا استدلال عليه ، الفرق ص ٣٣٥ ؛ الأصول ص ٩٩ ؛ ويعطي الرازي حجة على وحدانية العلم بأنه عالم بكل المعلومات لأنه حي ، والحي عالم بكل واحد من المعلومات . والموجب لكونه عالماً ذاته المخصوصة التي تقتضي العلم بالكل ، المعالم ص ٤٢ ؛ والخلاف مع الكرامية التي زعمت أن لله علمين بأحدهما معلوماته =

وقد ينكر العلم بما لا نهاية له فلا يعقل إلا المتناهي وذلك لأن المعلومات تتطرق اليها الزيادة والنقصان ولأن كل معلوم متميز عن غيره مفتقر إليه فهو متناه ، ولأن العلم بالمعلوم مخالف للعلم بغيره ، فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم كذلك والحقيقة أن هذا خلط بين موضوع العلم وقانون العلم . فإذا كانت موضوعات العلم غير متناهية فلأنها جزئية والأجزاء لا تتناهى أما إذا كان موضوع العلم هو القانون العلمي فالقانون متناهٍ لأنه مطرد في عدد لا متناهٍ من الأجزاء(١٩٣) .

لذلك أنكر الحكماء العلم بالجزئيات أي بالوقائع اللامتناهية عداً واحصاء وادراكاً وأثبتوا فقط العلم بالكليات عقلاً واستنباطاً واطراداً . وحجة الفلاسفة أن ذلك يوجب تغيراً في علم الله وجهلاً بتغير الوقائع . وقد ردّ المتكلمون على الحكماء بعدة حجج منها أن فاعل أبدان الحيوانات لا بد أن يكون عالماً بجزئياتها ، وأن العلم صفة كمال تجب لله والجهل صفة نقص تستحيل على الله ، ولما كان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول وجب علم الله بالجزئيات فعلم الله الأزلي فيه ماض وحاضر ومستقبل ، فحقيقة أنه سيقع غير حقيقة أنه وقع لاختلاف المتعلقين ، وأن شرط العلم هو الوقوع ، ويمكن العلم بأنه وقع مع الجهل بأنه سيقع وهو محال . والحقيقة أن هذه مسألة انسانية صرفة يظهر فيها التقابل بين العلم القَبْلي العقلي الاستنباطي والعلم البعدي الحسي الاستقرائي ، وكلاهما مطلبان للمعرفة الانسانية ، والتوحيد بينهما أحد غايات الحكمة . وبالرغم من علم الذات بالغير إلا أنه علم قبلي ، سابق على البداهة . ومن الطبيعي أن يركز الحكماء عليه لأنه في الذهن الانساني سابق على التجربة وبالتالي أشرف من العلم التجريبي المستقى من العالم الخارجي ؛ الأول صوري عام يقيني والثاني مادي جزئي ظني . لذلك كانت المثالية أكبر تعبير عقلي عن عواطف التأليه فإذا حاول العلم الطبيعي التعرف على نظام الكون والتعبير عنه في نظرية متسقة فهو ليس صفة مجردة لكائن مشخص بل

= وبالآخر هذا العلم كما أثبت آخرون علوماً جديدة لكثرة المعلومات ، الأصول ص ٩٥ .

(١٩٣) عالم بجميع المعلومات غير المتناهية ، المسائل ص ٣٦٥ - ٣٦٦ ؛ المحصل ص ١٢٦ - ١٢٩ .

فهم للطبيعة في مقابل ما بعد الطبيعة التي تحاول فهم هذا العلم كنسق عقلي خالص لا شأن له بالطبيعة . ومن صفات العلم الشامل هو التحقق . لذلك لم ينفصل عن المشيئة والارادة . فهو عالم بكل الكليات والجزئيات ، الموجودات والمعدومات ، الغائبات والحاضرات ، المتغيرات والمفارقات ، الواجبات والممكنات ، عالم بما وقع وبما سيقع كيف يقع وبما لم يقع لو وقع كيف كان سيقع ! فالعلم أعم تعلقاً من القدرة لأنها تختص بالممكنات دون الواجبات والممتنعات(١٩٤) .

ومع ذلك يثبت الحكماء العلم . فالواجب عالم لأنه مجرد ، وكل مجرد عالم لأن التجرد يستلزم المعقولية والبراءة من الشوائب ، وعلمه مجرد لا ينال إلا بالتجريد . العلم هو صور المعلومات القائمة بنفسها أو بذاته . أي أن الحكماء يثبتون العلم بدليل مزدوج مؤداه أن الله مجرد ، وكل مجرد عاقل لجميع الكليات ، وأنه يعقل ذاته وبالتالي فإنه يعقل ما عداه وهو دليل عقلي استنباطي صوري خالص كما أشار الفلاسفة الى دليل الاتقان نظراً لأن أفعاله محكمة متقنة وبالتالي فهو عالم ، المقدمة الأولى حسية والثانية عقلية ولكن الغالب عليهم كان الحجة الأولى(١٩٥) .

والعلم عند المتكلمين صفة قائمة بذاته تنكشف بها له جميع الأشياء من الواجبات والممكنات والمستحيلات . العلم انكشاف وهو صفة كمال في الوجود والانكشاف مقولة انسانية خالصة توحي بجهل الشيء ثم علمه وهو ما يستحيل على الله . أما تعريف العلم بأنه نسبة العالم الى غيره فإنه أيضاً يعتمد على كون الصفة غير الموصوف وبالتالي الوقوع في مخاطر التغاير والتعدد على عكس العلم القائم بالذات . وبالاضافة الى مشاركة المتكلمين للحكماء في الدليل العقلي إلا

---

(١٩٤) المعالم ص ٤١ - ٤٢ ؛ المواقف ص ٢٨٨ - ٢٩١ ؛ الابانة ص ٥ ، ص ٩ ، ص ١٢ ؛ الانصاف ص ٢٣ ، ص ٣٥ - ٣٦ ؛ الأصول ص ٩٩ ؛ الاقتصاد ص ٥٣ - ٥٤ ؛ النسفية ص ٦٨ ؛ التحقيق ص ٦٤ - ٦٧ ؛ المحصل ص ١٢٦ - ١٢٩ ؛ المعالم ص ٤١ - ٤٢ ؛ المواقف ص ٢٨٨ - ٢٩١ .

(١٩٥) الطوالع ص ١٧٢ - ١٧٦ ؛ المحصل ص ١١٨ - ١٢٠ ؛ المواقف ص ٢٨٥ - ٢٩٠ ؛ التحقيق ص ٦٣ - ٦٤ .

أنهم فصلوا الدليل الحسي إلى دليلين لاثبات العلم ، دليل الاتقان ودليل القدرة . ويقوم دليل الاتقان على أن نظام العالم وحكمة الصنع يقتضيان اثبات العلم ، وأن التأمل في المخلوقات لا بد وأن ينتهي إلى العلم بعلم الصانع وكما هو واضح في عديد من الآيات في أصل الوحي . يبدأ الدليل بالتأمل في أحوال المخلوقات وفي تشريح الأبدان وفي مسار الأفلاك ، وأن كل ذلك انما يتم عن اختيار وتوجه وقصد ولا يمكن أن يقوم ذلك إلا بالعلم إذ لا يمكن التوجه وقصد ما ليس بمعلوم. ويقوم الدليل على أصلين الأول نظام الكون واتفاق الصنع والثاني دلالة ذلك على الفعل المُحكم وبالتالي على كونه عالماً، الأصل الأول اضطراري والثاني استدلالي. والاعتراض الأساسي على هذا الدليل هو وجود القبح والشر والفوضى في العالم وكيفية تفسير ذلك أو تبريره. فمثلاً قد يكون خلق القبح لطفاً في أداء الواجبات ودعوة لشكر النعم. وقد يكون ابتلاء وامتحاناً واختباراً وشحذاً للهمة وإعمالاً للاختيار. والواقع أن هذا الدليل مثل الأدلة على اثبات الصانع تشخيص لنظام الطبيعة . فنظام العالم ناتج عن قوانين الطبيعة الثابتة التي يكتشفها العقل . وأن استعمال ذلك كدليل لاثبات عالم ذي علم مشخص هو استمرار في الخلط بين العقل والوجدان ، بين الفكر العلمي والفكر الديني(١٩٦) .

أما دليل القدرة فإنه في حقيقة الأمر أقرب الى اثبات القدرة منه الى اثبات العلم . ولكن نظراً لارتباط القدرة بالعلم في الثلاثي فإنه لا يمكن اثبات العلم دون اثبات القدرة ، لأن العلم واقع متحقق ، ولا يمكن اثبات القدرة دون العلم

---

(١٩٦) الرسالة ص ٣٥ ـ ٣٨؛ الشرح ص ١٥٦ ـ ١٥٩؛ المحصل ص ١١٨ ـ ١٢٠؛ اللمع ص ٢٤ ـ ٤٦؛ الانصاف ص ٣٦؛ التمهيد ص ٤٧، ص ١٥٢ ـ ١٥٣؛ المسائل ص ٣٦٣؛ المعالم ص ٤٠ ـ ٤١؛ المواقف ص ٢٨٥ ـ ٢٩٠؛ الحصون ص ١٨ ـ ٢٠؛ الارشاد ص ٦١ ـ ٦٣ ؛ ص ١٣٦ ـ ١٣٧؛ الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ التحقيق ص ٦١ ـ ٦٣ ؛ « عالم بجميع المعلومات لصدور الأفعال المحكمة المتقنة الواقعة على ترتيب ونظام واحكام واتقان وذلك لا يحصل إلا من عالم بها » ، الانصاف ص ٣٥ ـ ٣٦ ؛ الملل جـ١ ، ص ١٤٤ ، وقد أحدث هذا الدليل فرعاً بأكمله في علم الكلام المتأخر تحت تأثير Natural Theology في الغرب والترويج لنتائج العلم الحديث وأشهر مثل على ذلك ، طنطاوي جوهري، ومحمد فريد وجدي.

وإلا كانت قدرة عمياء هوجاء لا قصد فيها ولا توجه وهو ما يناقض الوعي الذي تقوم الصفات به . يرتبط العلم بالقدرة سواء من حيث الاثبات أو من حيث الوصف . فالعلم أوسع من القدرة لأن العلم يتعلق بكل الممكنات والواجبات والمستحيلات في حين أن القدرة تتعلق بالممكنات وحدها . والحدث دليل على القدرة والاحكام في الحدث دليل على القدرة ، الأول يعرف بالضرورة والثاني يُعرف بالاستدلال . فالقدرة والعلم كلاهما يثبتان كنتيجة لاثبات حدوث العالم . وليس في الشاهد ما يقضي ثبوت أحدهما دون الآخر ، وليس فيه ما يؤدي الى تعلق العلم الواحد بجميع المعلومات فحسب دون تعلقه بالمقدورات لأن الأول يتعلق بجميع المعلومات الواجبة والممكنة والمستحيلة في حين أن المقدورات تتعلق بالممكنة وحدها . والحقيقة أن ذلك أيضاً تشخيص للمقدورات . فلماذا لا تكون الطبيعة فاعلة بنفسها ما دامت الطبيعة عاقلة ، والعقل أحد مظاهر الوعي ، وبالتالي يتطلب العقل المقدرة ؟ فكل قادر عالم بالضرورة وان لم يكن كل عالم قادراً نظراً لأن العلم أوسع نطاقاً من القدرة(١٩٧) .

وقد يدمج الدليلان معاً في دليل واحد في عبارات انشائية ويكون أقرب الى صور للتقليد البدائي منه الى البراهين العقلية عندما يقال مثلاً ان الاتساق في الكون يدل على علم ، والعلم يدل على العالم أو أن النظام في الكون يدل على القدرة ، والقدرة تدل على القادر . إذ يقوم هذا اللون من التفكير على تفسير الظواهر الطبيعية بعلل خارجية وهو ما يتنافى مع الفكر العلمي الذي يفسر الظواهر من داخلها . كما أنه يعمم الملاحظة الى صفة مطلقة مجردة . فقدرة النار لا تمثل قدرة مطلقة ، وعلم الحيوان أو الانسان لا يمثلان علماً مطلقاً . وكل ما في العالم ملاحظات جزئية لا تسمح بالتعميم والتجريد ثم التعامل مع صفات مستقلة عن العالم . كما أن ذلك تشخيص للقوانين وتحويلها الى اسماء فاعل . فالقدرة قادر ،

---

(١٩٧) المواقف ص ٢٨٥ - ٢٩٠ ؛ الملل جـ ١، ص ١٤٢ - ١٤٤ ؛ الارشاد ص ٦١ - ٦٣ ، ص ١٣٦ - ١٣٧ ؛ الحصون ص ١٨ - ٢٠ ؛ التحقيق ص ٦١ - ٦٣.

والعلم عالم ، وهي احدى صور التفكير البدائي في تشخيص الظواهر[١٩٨] .

والحقيقة أن العلم مثل انساني أعلى يحققه الانسان في ذاته فإن استعصى تحقيقه فإنه يحوله إلى إلّه ، لما كان الاله هو أقصى ما يتمناه الانسان من غاية ، فالتأليه حرص على الواقع كمثال في لحظة العجز عن التحقيق ، والتمسك بالحق النظري ان ضاع الحق العملي ، التمسك بالمبدأ في غياب الواقع[١٩٩] . ويتضح ذلك من تحليل لفظ « العلم » في أصل الوحي في الصيغة الفعلية وليست الاسمية . فالعلم فعل أو صفة « عليم » أو « علام » . أو اسم بمعنى الوحي أي العلم المعطى للناس وليس صفة لجوهر ثابت . وهو فعل مشترك بين الانسان والله ، يعلم الانسان كما يعلم الله . وهو أمر بالعلم حتى يصبح الانسان عالماً كما أن الله عليم وعلام[٢٠٠] .

٣ ـ القدرة . والقدرة ثاني صفة في الثلاثي ، العلم والقدرة والحياة ، وكأن العقل العملي تال للعقل النظري ، وأن العمل لاحق على النظر وتحقيق له . وقد لا تظهر القدرة على الاطلاق لأنه لا توجد مخاطر عليها أو تشكيك فيها[٢٠١] . وقد تظهر القدرة مع الحياة كشرطين للعلم في حين أن العلم هو شرط الحياة والقدرة[٢٠٢] . وقد تظهر على أنها رابع صفة في السباعي بعد الحياة والعلم

---

(١٩٨) أنظر مثلاً طريقة الأشعري في اثبات أن الله عالم ، اللمع ص ٢٤ ؛ كيف يكون الله آمراً بلا أمر ؟ كيف يمكن اثبات عالم بلا علم ؟ العالم اشتقاقٌ من العلم ، فاثبات العلم أولى . هل يجوز أن تشتق الصنائع الحكمية من ليس بعالم؟ الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ .

(١٩٩) هذه هي التفرقة عند فقهاء القانون بين De Facto, De Jure .

(٢٠٠) ذُكر فعل علم في القرآن ٧٧٨ مرة ، منها ٤٢٥ مرة فعلاً سواء علم (٢٨٣ مرة) أو علّم (٤٢ مرة)، ٢٥٧ مرة صفة عالم أو معلوم أو عليم أو علام أو أفعل تفضيل « أعلم » ، وفقط ١٠٥ مرات اسماً أي أقل من السدس مما يدل على أن العلم فعل أو صفة لموصوف ولكنه ليس اسماً. فالله يعلم ويُعلّم وأعلم . وهو عليم (١٦٢ مرة) وعلام (٤ مرات). أما العلم (١٠٥ مرات) فيعني الوحي الذي أعطاه الله للانسان. وأكثر استعمالات الفعل للانسان، والصفة لله، والاسم للوحي أي أن الانسان يعلم من العليم العلم من خلال الوحي . فالعلم حركة وليس ثباتاً ، معطى وليس جوهراً .

(٢٠١) وهذا هو الحال في «الابانة» ، « التمهيد » .

(٢٠٢) اللمع ص ٢٥ .

والارادة ، بعد تقدم الارادة عليها مما يوحي بصعوبة التفرقة بين القدرة والارادة كما سيظهر ذلك في مبحث الخلق[٢٠٣] . وقد تظهر على أنها أول صفة في الثلاثي والسباعي نظر لأهميتها حتى على العلم وهنا تكون الأولوية للعقل العملي على النظري ، وللعمل على النظر[٢٠٤] . وعلى العكس قد تظهر القدرة على أنها آخر وصف في الثلاثي بعد أن يأخذ العلم مكانها وتتصدر الحياة[٢٠٥] . ولكن بعد أن استقر النسق تظهر القدرة على أنها ثاني صفة في السباعي وفي الثلاثي معاً دون ذكر للضرورة العقلية لهذا النسق وكأنه ترتيب محتمل كغيره حتى لو تغير ترتيب الصفات الأخرى كأن تكون الارادة أوله والحياة آخره[٢٠٦] . وقد تظهر القدرة عرضاً مع القوة دون أن تكون مع الثلاثي بل يكتفى بالعلم والحياة . وقد تظهر أيضاً بعد بعض صفات الرباعي مثل السمع والبصر مع صفات التشبيه وبعض صفات الأفعال مثل العزة والرحمة والأمر والنفس والذات والقوة والقدرة والأصابع . وقد تدخل أيضاً مع صفات الانفعال المتعلقة بالارادة مثل السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم وبهذا المعنى تتسع صفة القدرة وتشمل كل شيء بل وتتصدر العلم[٢٠٧] .

والقدرة صفة قديمة قائمة بذاتها توجد بها الحوادث وبعدمها يستحيل ضدها وهو العجز . فهي إذن سبب الايجاد وغيابها عجز يوجب العدم . أو هي صفة يتمكن بها الفاعل من الفعل والترك أي وقوع الفعل عند توافر الدواعي ، والايجاب بالنسبة الى ذات الفعل لا يمكنه من الترك . فالقدرة هنا أقرب الى القدرة

---

(٢٠٣) الرسالة ص ٤٠ .

(٢٠٤) الأصول ص ٩٣ ـ ٩٤ ؛ الاقتصاد ص ٤٤ ـ ٥٣ ؛ المسائل ص ٣٦٠ ـ ٣٦٢ ؛ المحصل ص ١١٦ ـ ١١٨ ؛ المعالم ص ٣٩ ـ ٤٠ ؛ الطوالع ص ١٦٦ ـ ١٧٠ ؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٨٦ ؛ الكفاية ص ٤٤ ـ ٤٦ ؛ التحقيق ص ٥٣ ـ ٥٨ ؛ الشرح ص ١٥١ ـ ١٥٦ (مع ادخال الكلام والارادة في العدل) .

(٢٠٥) النظامية ص ١٧ .

(٢٠٦) الانصاف ص ٣٥ ؛ المعالم ص٤٢ ـ ٤٤ ؛ الحصون ص ١٨ .

(٢٠٧) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٧ ـ ١٥٥ .

الانسانية والبواعث والاختيار بين الفعل والترك ، توحي بالجبر والحتمية على الفعل حين توفر الدواعي . تعني القدرة اذن حصول التأثير من الله على سبيل القصد والصحة لا على سبيل الوجوب ، وكأن فعل الله نموذج الفعل الموجب القائم على البواعث والموجه بالقصد . ولكنها أصبحت عند المتأخرين القدرة على الخلق ، على الايجاد وعلى الإعدام. فهي صفة تؤثر في الممكن الوجود أو العدم تتعلق بالمعدوم فتوجده كتعلقها بك قبل وجودك وتتعلق بالموجود . فتعدمه ـ هذا التعلق « تنجيزي » ، تعلق حادث ، وله تعلق « صلوحي » قديم أي صلاحيتها في الأزل . القدرة صفة الايجاد والاعدام لأن فعل العالم المريد فيما علم وأراد انما يكون بسلطة له على الفعل ولا معنى للقدرة إلا هذا السلطان(٢٠٨) .

والقدرة أول ما يعرف استدلالاً من الصفات فهو المحدث للعالم . فقد ثبت أنه صح منه الفعالى وبالتالي يكون قادراً . والدليل على أنه عالم حي قادر إما الاضطرار أي البداهة أو الاستدلال . والحقيقة أن الدليل يجمع بين الاثنين إذ لا يجوز أن تظهر الصنائع إلا من قادر حي ،وهو دليل الاختراع الشهير الذي سيتحدث عنه الحكماء فيما بعد. أو هو دليل الاتقان والصنعة وهو دليل اثبات العلم . الدليل على كونه قادراً وجود المقدورات عن أول واتصافها بالجواز . فالايجاد والاختراع لا يصحان من كل موجود بل اختصاص تصور الاختراع ببعض الموجودات. وبالسبر عرفنا أن الاختراع يشترط الحياة والعلم ، ويمكن الاعتماد على قياس الغائب على الشاهد لاثبات ذلك . وقد يفصل الدليل ويُركَّب على دليل الحدوث فتثبت القدرة بعد اثبات الحدوث . إذ يدل جواز الحادثات على كون بارئها قادراً . فالحدوث مقدمة لاثبات القدرة كصفة للذات كما كان مقدمة اثبات القدم كوصف لها . يعني الحدوث قابلية التأثير والفاعلية والترجيح . ويتم ذلك عن طريق الاختيار وليس عن طريق الوجوب بالذات كما هو الحال عند الحكماء في نظرية الفيض، ويبطل

---

(٢٠٨) الحصون ص ١٨ ؛ التحقيق ص ٥٣ ؛ وهو نفس التعريف في «الابانة» ، « التمهيد » ؛ ومن العقائد المتأخرة ، الكفاية ص ٤٤ ـ ٤٦ ؛ الرسالة ص ٤٠ ؛ وأيضاً، الشرح ص ١٥١ ـ ١٥٤ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٤٢ ـ ١٤٤.

المتكلمون الوجوب بالذات دون القدرة لأنه يلزم من ذلك قدم العالم أو حدوث الله وكلاهما باطل أو استواء الأجسام في الماهية وبالتالي استواءها في الصفات ، والله ليس بجسم والعالم أجسام أو لوجب معلولاً واحداً أو معلولات كثيرة. والأول باطل لعدم صدور الكثير عن الواحد أو يلزم عنه تغيرات لا يمكن أن تصدر عن الواجب بذاته .لو كان الله موجباً بذاته لا قادراً على ما يقول الحكماء للزم إما قدم العالم أو حدوث حوادث لا أول لها أو متعاقبة وكلاهما محال .

وفي صيغة أخرى ان لم يكن قادراً لزم اما نفي الحادث أو عدم استناده الى المؤثر أو التسلسل الى ما لا نهاية أو تخلف الأثر عن المؤثر والكل باطل ، وبطلان اللوازم دليل على بطلان الملزوم . ويقوم الدليل على أصلين : حادث ما سوى الله وأنه لا تجري به حوادث لا نهاية لها ، وأن الحادث لا يستند الى حادث مسبوق الى ما لا نهاية . يرفض الأشاعرة إذن استناد القدرة الى الذات أو بالايجاب فكلاهما باطل ومع ذلك فهو قادر بقدرة قديمة أزلية قائمة بذات الرب متحدة لا كثرة فيها متعلقة بجميع المقدورات غير متناهية بالنسبة الى ذاتها أو متعلقاتها ، وهي غير الايجاد على نحو ما في التخصيص بالارادة(٢٠٩) .

والتأثير في العالم ـ عند متكلمي الأشاعرة ـ ليس عن طريق الطبع أو العلة ، كما هو الحال عند الحكماء والطبائعيين من المعتزلة ـ بل بالتأثير والاختيار . فلو كان بالطبع والايجاب للزم قدم العالم أو حدوث الباري . ولما كانت العلة لا تتغير لزم أن يكون المعلول كذلك وبالتالي يتغير الباري . كما يلزم من عدم المعلول عدم العلة . ومع ذلك فهناك اعتراضات عدة على القدرة بالتأثير والاختيار . فالمؤثر في العالم إن استجمع الشرائط وجب الأثر وإلا كان فعله ترجيحاً بلا مرجح . كما أن اقتدار القادر نسبة يتوقف على تمييز المقدور في نفسه وبالتالي يلزم الدور . والمقدور

---

(٢٠٩) عند القاضي تثبت القدرة اضطراراً أكثر من ثبوتها استدلالاً ؛ والغزالي يقرب الدليل من دليل الاختراع ، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ والدليل معروض في اللمع ص ٢٥ ؛ الحصون ص ١٨ ؛ وإحدى صياغاته في النظامية ، التحقيق ص ٥٣ ـ ٥٥ ؛ النهاية ص ١٧٠ ـ ١٧١ ؛ وتركيبه على دليل الحدوث في المعالم ص ٣٩ ـ ٤٠ ؛ التحقيق ص ٥٥ ـ ٥٧ ؛ الشامل ص ٦٢١ ـ ٦٢٢ ؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٨٤ ؛ الغاية ص ٨٥ ـ ٨٧ .

لا يخلو من وجود أو عدم والحاصل واجب وبالتالي ينتفي الممكن . كما أن الترك نفي عرض وعدم وبالتالي لا يكون مقدوراً . والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والكثير انما صدر بالوسائط عن الواحد على ما يقول الحكماء الكواكب هي المدبرات أمر الدوران والحوادث السفلية مع مواضعها في البروج وأوضاعها بعضها الى البعض . وما علم أنه يكون واجباً ، وما علم أنه لا يكون ممتنعاً، والواجب والممتنع غير مقدور ، والقدرة لا تكون إلا للممكن . كما أن القدرة تتعلق بأحد الضدين إما لذاتها فيستغني الممكن عن المرجح فيسد باب اثبات الصانع ويلزم قدم الأثر ، وإما لذاتها فلا يحتاج الى مرجح ، وبالتالي تنتفي القدرة(٢١٠) .

وبعد موضوع اثبات القدرة بالقصد والاختيار أو نفيها بالطبع والوجوب تُعرض مسألة شمول القدرة وخدودها . فالقدرة شاملة ومطلقة مثل العلم . الله قادر على جميع الممكنات . ودليل اثبات القدرة هو نفسه دليل اثبات شمولها واطلاقها . فالمصحح للمقدورية الجواز ، وبدونه لا يبقى الا الوجوب والامتناع ، وهما يمنعان من المقدورية . والجواز مفهوم واحد بين جميع الجائزات، لذلك كانت القدرة شاملة لها كلها . ولو لم يكن الله قادراً على جميع الممكنات لوجد سبب آخر وهو محال من وجهين ، لأن قدرة الله أقوى فهو الأولى بالتأثير وبسبب دلالة التمانع واستحالة اجتماع مؤثرين(٢١١) .

---

(٢١٠) المحصل ص ١١٦ ـ ١١٨ ، ص ١٢٩ ـ ١٣٠ ؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٨٥ ؛ المسائل ص ٣٦٠ ـ ٣٦٢ ؛ الطوالع ص ١٦٠ ـ ١٧٠ ؛ والذين يتحدثون عن الكواكب هم المنجمون ومنهم الصابئة . وحجة الوجوب والامتناع والامكان يردها عباد بن سليمان من الطبائعيين مع الحكماء .

(٢١١) المعالم ص ٤٢ ـ ٤٤؛ التحقيق ص ٥٧ ـ ٥٨ ؛ المسائل ص ٣٦٧ ـ ٣٦٨ ؛ المحصل ص ١٢٩ ـ ١٣٠ ؛ المواقف ص ٢٨١ ـ ٢٨٥ ؛ الطوالع ص ١٦٠ ـ ١٧٠ ؛ ويذكر القدماء عديداً من الأدلة النقلية التي لا خلاف عليها في اثبات القدرة ولكن الاشكال هو كيفية تصورها بالايجاب والطبع أم بالقصد والاختيار ، وبعض الأدلة العقلية خطابية مثل استحالة صدور الأفعال عن عاجز ، الانصاف ص ٣٥ ؛ وقد يكون الدليل نظرياً مجرداً مثل كل مخلوق كان مقدوراً لله قبل حدوثه وهو محدث لجميع الحوادث بقدرته . فالقدرة مساوقة للوجود قبل وجود الأشياء وبعد فنائها فهي تقدر على الممكنات والمحدثات ، وهي قدرة سابقة على الأشياء قادرة على الاختراع ولم تأت عن طريق الاكتساب الفرق ص ٢٢٠ .

وقد يأخذ الموضوع صيغة أخرى . فكما أن المسألة الرئيسية في العلم هي البداء الذي يشير الى التغير والثبات فإن المسألة الرئيسية في القدرة هي الكل أو الجميع أو الغاية أو النهاية التي تشير الى التقييد والاطلاق . فقد تساءل القدماء هل معلومات الله ومقدوراته لها كل أو لا كل لها ؟ ولما كان الإشكال لا يعبر عن موضوع في الخارج بل عن قسمة انسانية خالصة يقوم بها الذهن كما هو واضح في المنطق لتصنيف الأشياء بين الكل والجزء، الجميع والبعض، اللانهاية والنهاية أو الغاية فإن الشعور يقوم باسقاط قسمة الذهن هذه على التأليه المشخص . فالاجابة بالنفي اثبات للاطلاق حرصاً على التنزيه . فالقدرة شاملة كلية جامعة لا نهاية لها لا تتجزأ ولا تتبعض ولا تنتهي . فالتجزئة والتبعيض والنهاية كلها مظاهر نقص ، والتأليه يعبر عن نفسه في صيغ الشرف والكمال . والاجابة بالاثبات أيضاً اثبات للتنزيه لأن المعلومات والمقدورات لا بد أن تنتهي حتى يبقى المؤله وحده ولا شيء معه كما كان لا شيء معه . فتحديد المعلومات والمقدورات ليس تقييداً للمطلق بل اطلاق له وتقييد لما سواه ورد للموجودات الى مكانها الطبيعي في عالم الحدوث(٢١٢) .

وبعد اثارة المسألة العامة اطلاق القدرة وتقييدها تظهر الدوافع الحقيقية للمسألة التي كانت وراء نشأتها والتي أصبحت نوعاً من التمرينات العقلية والتطبيقات العملية التي تكشف عن عملية التأليه وشدها وجذبها بين الوجدان والعقل أي بين اطلاق القدرة وتقييدها . إذ يفترض العقل صعوبة أو استحالة أو تناقضاً حتى يقوم الشعور بتجاوزها بسلاح القدرة ويعبر من خلالها عن عواطف التعظيم والاجلال ، ويقف الانسان أمام هذه الاستحالة أو التناقض إما يعلن استسلامه لهذه العواطف والتسليم بالقدرة المطلقة والخضوع لها أو يعلن رفضه لها وتمرده عليها واثبات قدرته الخاصة .

---

(٢١٢) الاقتصاد ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ وعند أبي هاشم الجبائي أحوال الباري في معلوماته لا نهاية لها ، وكذلك أحواله في مقدوراته لا نهاية لها كما أن مقدوراته لا نهاية لها ، الفرق ص ١٩٦ ؛ ليس لمعلومات الله ولا لما يقدر عليه كل ولا غاية ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ ؛ وعند أبي الهذيل علم الله لـه غايـة ونهايـة لا يتجـاوزهـا إذ أن الكل يـوجب الحصر والنهـايـة ، الانتصـار ص ١٢٣ ـ ١٢٥ ؛ وقد أرجأنا موضوع البداء إلى النسخ في الفصل التاسع عن النبوة .

وأول مشكلة مثارة هي اصطدام القدرة مع العلم في سؤال: هل الله قادر على ما علم ألا يكون ؟ فالجواب بالايجاب اثبات لعموم القدرة وشمولها على العلم، والجواب بالنفي اثبات لشمول العلم وأولويته على القدرة . فالعلم أوسع نطاقاً من القدرة، وإمكانيات العقل النظري أكبر بكثير من امكانيات العقل العملي . ولكن يظل سؤال : وكيف يكون هناك علم لا يقع ، ونظر بدون عمل ؟ فالمسألة لا حل لها ولكنها مجرد فرصة للتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال بين المزايدة فيها واحكامها بالعقل .

وقد تصطدم القدرة بحرية الأفعال في سؤال هل الله قادر على أفعال العباد ؟ فالرد بالايجاب اثبات لمطلق القدرة على حساب حرية الانسان في حين أن الجواب بالنفي اثبات لحرية الانسان حتى ولو كان في ذلك تحديد للقدرة المطلقة . وأيهما أولى بالتضحية حرية الانسان أم مطلق القدرة ؟ وأيهما أولى بالاثبات حرية الله أم حرية الانسان ؟ إن أكثر أفعال الحيوانات مقدور لها وبالتالي يلزم مقدورين لقادرين . وقد تحول الإشكال النظري الى اختيار الاجابة الأولى وأصبحت نوعاً من المسلمات الوجدانية فتظهر في البسملات مع المشيئة والارادة مسيطرة على كل شيء ، على الانسان أفراداً وجماعات ، وعلى الطبيعة والتاريخ على حساب الحرية الانسانية وحركة الجماهير ووعيها وقوانين الطبيعة ومسار التاريخ وكأن القدرة سلطان قاهر على كل شيء ، مما سبب رد فعل طبيعي وهو تأكيد الحرية الانسانية وخلق الأفعال كحد من القدرة المطلقة وارهابها وتدخلها في كل شيء[٢١٣] .

---

(٢١٣) عند أهل السنة قدرة الله على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات عن طريق الاختراع دون الاكتساب وعند الجهمية الحوادث كلها مقدورة له ولا قادر ولا فاعل إلا هو، الفرق ص ٢٢٠ ؛ وعند الكرامية الله يقدر بقدرته على الحوادث التي تحدث في ذاته . فأما الحوادث الموجودة في العالم فإنما خلقها الله بأقواله لا بقدرته، فالخلق بالقول لديهم مثل الخلق بالطبيعة عند الحكماء وليس بالقدرة، وعند البصريين من القدرية لا يقدر الله على مقدورات عباده ولا على مقدورات سائر الحيوانات ، الفرق ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥ ؛ وعند البلخي من المعتزلة لا يقدر الله على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد اما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال . وعند الجبائية لا يقدر الله على عين فعل العبد بدليل التمانع . أنظر الفصل السابع ، خلق =

وقد تصطدم القدرة بموضوع العدل في سؤال هل يقدر الله على فعل الظلم للانسان ؟ هل يقدر على فعل الشرور والقبائح في العالم ؟ فاثبات القدرة المطلقة تضحية بالعدل في سبيل التوحيد ، ونفيها احكام عقلي للتوحيد في سبيل العدل . وليس هناك حل عقلي مرضٍ لأن المسألة كلها تمرين عقلي للمزايدة في عواطف التعظيم والاجلال على حساب الاحكام العقلي وتأكيد حق الانسان. وقد يمتد السؤال من هذه الدنيا الى غيرها حينئذ تصطدم القدرة بأمور المعاد في سؤال هل الله قادر على اثابة السيىء وعذاب المحسن ؟ وهو نفس مسألة العدل مع تطبيقها في نهاية الزمان خارج العالم وليس في الزمان في هذا العالم(٢١٤) .

= الأفعال. ويمكن أن تكون هذه النصوص أحد وسائل استنفار القدرة الانسانية ضد القدرة الإلهية وحدوث رد الفعل على الفعل. مثلاً « خلق الأشياء بقدرته ، ودبرها بمشيئته ، وقهرها بجبروته ، وذللها بعزته ، فذل لعظمته المتكبرون ، واستكان لعز ربوبيته المتعظمون ، وانقطع دون الرسوخ في علمه الممترون ، وذلت له الرقاب ، وحارت في ملكوته فطن ذوي الألباب ، وقامت بكلمته السموات السبع ، واستقرت الأرض المهاد ، وثبتت الجبال الرواسي ، وجرت الرياح اللواقح ، وسار في السماء السحاب ، وقامت على حدودها البحار ، وهو إله قاهر ، يخضع له المتعززون ، ويخشع له المترفعون ، ويدين طوعاً وكرهاً له العالمون » ، الابانة ص ٤ ؛ وأيضاً « والقادر على اختراع كل مصنوع ، وابداع كل جنس معقول على ما أخبر به في قوله ﴿خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير﴾ . . . القدرة التي أبدع بها الاجناس والذوات» الانصاف ص ٢٣ ؛ وأيضاً « وأنه مقدر لأرزاق جميع الخلق ومؤقت آجالهم ، وخالق لأفعالهم ، وقادر على مقدوراتهم ، وإله ورب إله ، لا خالق غيره ، ولا رازق سواه كما أخبر في قوله ﴿ الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يحييكم ﴾ ، ﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ ، ﴿ هل من خالق غير الله ﴾ ، ﴿ والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ﴾ ؛ وأنه بيده الخير والشر والنفع والضر وأنه مقدر الأفعال». الانصاف ص ٢٨ ؛ « ولا يكون في ملكه وارادته شيء إلا بعلمه ومشيئته وتقديره وقضائه» ، البحر ص ٣ . وقد ظهر رد فعل المعتزلة في اثبات خلق الأفعال وتصوير أهل السنة ، وهم مؤرخو العقائد لذلك على أنهم « يتفردون بالقدرة على أعمالهم دون ربهم ، فأثبتوا لأنفسهم الغنى من الله ، ووصفوا أنفسهم بالقدرة على ما لم يصفوا الله بالقدرة عليه كما أثبت المجوس للشياطين من القدرة على الشر ما لم يثبتوه لله فكانوا مجوس هذه الأمة إذ دانوا بديانة المجوس وتمسكوا بأقاويلهم ومالوا إلى أضاليلهم» الابانة ص ٧ ، ويظهر هنا سلاح التكفير وتهمة الأفكار المستوردة على ما يحدث في عصرنا هذا .

(٢١٤) في حين يضحي أهل السنة بالعدل في سبيل المزايدة في التوحيد اثبت الفلاسفة والمعتزلة العدل في=

ولكن الصدام الأكبر هو الذي نشأ بين القدرة المطلقة وبين العالم الطبيعي سواء في نهاية الزمان في افناء العالم أو في هذا الزمان في تغيير قوانين الطبيعة (٢١٥). ويكشف هذا الصدام عن صراع فعلي بين الفكر الديني والفكر الطبيعي ، بين الفكر اللاهوتي والفكر العلمي ودفاع الفكر الطبيعي العلمي عن استقلال الطبيعة واستحالة تحول الوجود الى عدم أو العدم الى وجود فالأجسام لها طبائع مستقلة(٢١٦) . وقد تتردد بعض الآراء بين الفكر الديني التقليدي والفكر الطبيعي العلمي الناشيء عندما تحاول الجمع بين القدرة المطلقة وطبائع الأشياء في وجود ثالث تظهر فيه القدرة وتفنى فيه الأشياء وهو الفناء نفسه . ويتم ذلك مرة واحدة لا على فترات لأن طبيعة الشيء لا تتجزأ ولأن فناء الكل أعظم قيمة من حيث القدرة من فناء البعض ولأنه فناء طبقاً لمبدأ وليس طبقاً لحالات فردية خاصة . يشير هذا التردد بين الاطلاق والتقييد في الصفات الى بزوغ الفكر الطبيعي العلمي الناشيء

= القول بالوجوب أي بالقانون الكوني الحتمي وليس بالقدرة المطلقة . وأثبت المعتزلة العدل وقانون الاستحقاق. فعند النظام مثلاً لا يقدر الله على خلق الجهل وسائر القبائح لأن فعل القبيح محال غير مقدور ولأنه يدل على الحيل والحاجة ، وقد اتهم أهل السنة المعتزلة والفلاسفة بأنهم مثل الثنوية الذين ينكرون القدرة المطلقة نظراً للصراع بين النور والظلمة وتساوي القدرتين، وبالتالي فالله غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خيّر وفاعل الشر شرير ، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك . أما المجوس فقد قالوا إن الله قادر على الشر ولكنه لا يفعله لحكمة، وردوا ما في العالم من شرور إلى أهرمن، وبالتالي يرد مؤرخو أهل السنة أقوال خصومهم إلى أثر أجنبي لنفي ابداعهم الذاتي وأثرهم الداخلي ومحاصرته بتهمة التبعية والأفكار المستوردة .

(٢١٥) أجلنا موضوع بقاء الجنة والنار أو فناءهما إلى موضوع المعاد في الفصل العاشر .

(٢١٦) عند النظام ، نقلاً عن ابن الراوندي وتكذيب الخياط للرواية ، محال أن يعدم الله الأجسام بعد وجودها وإن كان هو الذي أوجدها بعد عدمها . ومحال بقاء القديم وحده . ومتى استحال أن يعدم الجسم بعد وجوده استحال وجوده بعد عدمه ، الانتصار ص ٢١ - ٢٢ ؛ وعنده أيضاً يستحيل عدم الأجسام بعد حدوثها أي أن الله يقدر على خلق الشيء ولا يقدر على افنائه ، الفرق ص ٧٦ ؛ يستحيل لديه فناء الأجسام وعدمها فالله لا يزل الكافر في النار ولا يدخله فيها . النار تدخل الكافر نفسها وتخلده فيها وذلك لأنهم عملوا أعمالاً فصارت أجسادهم لا تمنع النار إذا حاذتها في القيامة من اجتذابها إليها بطباعها، الانتصار ص ٩١ - ٩٢، ص ١٦٨ .

من باطن الفكر الديني التقليدي واستقلال الطبيعة حتى ولو كانت من صيغة أخرويات مشخصة عن الارادة الالهية واعلان توقفها بعد أن تكمل غايتها في التاريخ . وان كان هناك إطلاق فهو اطلاق من طبيعة الشيء وليس من ارادة مشخصة خارجة عنها(٢١٧) .

ولكن تظهر الطبيعة في هذا العالم كحد للقدرة في كون الأشياء موجودة ، وأن الوجود هو القدرة . الوجود والقدرة شيء واحد ، ويعني ذلك أنها من جنسه . القدرة تحيل الوجود الى عدم والعدم الى وجود . وما دامت القدرة قد ثبتت فقد ثبت الوجود . وما دام هناك وجود فهناك قدرة . القدرة هنا ليست قوة مشخصة يرمز اليها باليد بل هو الوجود ذاته . ومن ثم لا يستحيل عليها شيء لأنها هي الشيء(٢١٨) .

وقد يتحول التمرين العقلي من الوجود العام الى الوجود الخاص أي الى الأجسام ويصبح التمرين هو : هل يقدر الله على خلق العرض ؟ والتمرين العقلي لا يبغي حل مشكلة موجودة بالفعل بل هو مجرد سؤال يوجهه العقل للشعور حتى يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال ، وهي الصياغات العقلية لعواطف التأليه . والرد بالايجاب يسمح للشعور بتجاوز الممكن الى المستحيل ، وباستعمال طريق الأولى ، وهو الاستدلال المنطقي الذي يعبر عن عواطف التأليه . وهو الموقف التقليدي الشائع ، موقف الأشاعرة وأهل السنة يشاركهم فيه

---

(٢١٧) وعند أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم إذا أراد الله أن يفني العالم خلق عرضاً لا في محل أفنى به جميع الأجسام والجواهر، ولا يصح في قدرته أن يفني بعض الجواهر مع بقاء بعضها وقد خلقها تفاريق ولا يقدر على افنائها تفاريق، الفرق ص ١٨٤ ؛ وعند أبي هاشم لا يقدر أن يفني من العالم ذرة مع بقاء السموات والأرض. فالأجسام لا تفنى بفناء يخلقه لا في محل يكون ضد جميع الأجسام لأنه لا يختص ببعض الجواهر دون بعض إذ ليس هو قائم بشيء منها فإذا كان ضداً لها نفاها كلها ، يقدر على فناء الجملة لا البعض ، الفرق ص ١٩٧ ؛ وعند معمر فناء كل فانٍ فعل له بطبعه، الفرق ص ١٥١ ـ ١٥٢ .

(٢١٨) كان ابن النجراني يقول : لا أقول مقدوراً في الحقيقة لأنه كان يحيل القدرة على الوجود . كما أنه لا معلوم إلا موجود ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٩ .

بعض المعتزلة[٢١٩]. أما الرد بالنفي فهو اثبات لطبائع الأشياء المستقلة حتى ولو كانت أعراضاً . فالأعراض من طبائع الأجسام[٢٢٠] . وقد لا يكون النفي نفياً للقدرة وحطة في التنزيه بل هو تصور علمي للتنزيه يستبعد التشخيص ويعيد الاستقلال للأشياء . وماذا في القدرة على خلق العرض من تنزيه ؟ ليس فيها إلا من اثبات لقدرة تفعل ما هو جدير بها وما ليس بجدير كالقدرة المسيطرة التي تفعل كل شيء كبيراً كان أم صغيراً في حين أن جلالة القدرة وعظمتها لا تفعل إلا ما لا يقدر غيرها على فعله . والعظيم هو الذي يتعفف عن فعل صغائر الأمور . تستخدم الموضوعات الطبيعية إذن لاثبات القدرة ليس فقط في خلق الجواهر بل أيضاً في خلق الأعراض . ويصارع الفكر العلمي الطبيعي في جعل الأعراض حالة

---

(٢١٩) عند جمهور المعتزلة الله خالق الأجسام والأعراض كالحركات والسكون ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ ، جـ ٢ ، ص ٢٠٤ ؛ الفرق ص ١١٥ ـ ١١٦ ؛ وعند بعض المعتزلة الأجسام والألوان والطعوم والروائح وسائر أجناس الأعراض مقدورة له وامتنعوا عن وصفه بالقدرة على مقدورات غيره ، الفرق ص ٢٢٠ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ ؛ وقال الكعبي ان المعتزلة اجتمعت على أنه خالق الأجسام والأعراض، وأنه خلق كل ما خلقه لا عن شيء . . . وهذا غلط منه على أصحابه . فالأصم من المعتزلة ينفي الأعراض كلها وأن معمر يرى أن الله لم يخلق شيئاً من الأعراض ، وأن ثمامة يرى أن الأعراض المتولدة لا فاعل لها . الفرق ص ١١٥ ؛ بل إن بعض أهل الحق تعبيراً عن التنزيه وصفوا القديم بالقدرة على إنشاء الحركة وليس بالقدرة على التحرك ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٤ .

(٢٢٠) إن أكبر ممثل لتيار الطبائعيين هو معمر بن عباد. فالله خالق الجواهر فحسب ، والأعراض من فعل الجواهر بطبائعها . فهو لم يخلق شيئاً من الأعراض من لون أو طعم أو رائحة أو حياة أو موت أو سمع أو بصر أو صفات الأجسام. خلق الله الأجسام وحدثت الأعراض من فعل الأجسام بطبعها. فناء الأجسام فعل للجسم بطبعه، وصلاح الزرع أو فساده بفعل الجسم بطبعه، الفرق ص ١٥١ ـ ١٥٢ ؛ وعنده أن الأجسام كانت مخلوقة له قبل خلقها، والأعراض ليست مخلوقة ولا مقدورة، الفرق ص ٢٢٠ ؛ ليس لله في الأعراض من صنع ولا تقدير . قدر الله على خلق الأجسام ولم يخلق شيئاً من الأعراض ولا قدرة عليها ، الأصول ص ٩٤ ؛ وعنده الأعراض لا نهاية لها ، والحوادث لا نهاية لها . الله لم يخلق شيئاً غير الأجسام. فأما الأعراض فإنها من اختراعات الأجسام اما طبعاً كالنار التي تحدث الاحراق والشمس الحرارة والقمر التلوين واما اختياراً كالحيوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق، الملل جـ ١ ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

بالجواهر وبالتالي ينكر خلق الاعراض . والقضية هي : أيهما أولى بالدفاع ، قدرة الله المطلقة مع انكار كل قدرة أخرى أم استقلال الطبيعة وحركة الأجسام وقوانينها ؟ (٢٢١) .

فإذا كان التمرين العقلي ، وهو القدرة على خلق العرض يسمح للشعور بالتعبير عن القدرة على الممكن فإن التمرين العقلي الثاني : هل يقدر الله على خلق جواهر لا أعراض فيها ؟ يعطي للشعور فرصة أكبر لتجاوز المستحيل وذلك لأن الجواهر لها أعراض ، والأعراض لا توجد إلا في جواهر . ولكن القدرة العظمى تستطيع خلق جواهر بلا أعراض وأن تتحكم في طبائع الأشياء وتتحداها على عكس الانسان الذي لا يستطيع خلق جواهر بلا أعراض حين تخضع قدرته لطبائع الأشياء وقوانين الطبيعة . فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عظمة القدرة وجلالها حتى ولو كان في هذا التعظيم القضاء على العالم كله في حين أن الرد بالنفي اثبات لطبائع الأشياء ولقوانين الطبيعة المستقلة ، وتصور علمي للتنزيه وقضاء على تشخيص القدرة(٢٢٢) .

ثم يأتي تمرين ثالث يسأل عن قلب الأجسام من جوهر الى عرض ومن عرض الى جوهر في صيغة : هل يقدر الله على قلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً ؟ والغاية من السؤال السماح للشعور بالتعبير عن عواطف التعظيم والاجلال طبقاً لاستدلال شعوري على النحو الآتي : بما أن الانسان لا يقدر على

---

(٢٢١) يتهم أهل السنة معمر اتهامات اقناعية خطابية مثل . وقد يكون العرض أقوى من الله الخالق للأجسام المحصورة ، فالعرض يشارك في صفة الأزلية ، الفرق ص ١٥٣ ـ ١٥٤ ؛ يلزمه من هذا الأصل أن يكون كل حيوان أقدر من ربه لأن الواحد منا يقدر على أنواع لا نهاية لها من الأعراض والله لا يقدر إلا على الأجسام فحسب . فالقادر على أجناس مختلفة ينبغي أن يكون أقدر ممن لا يقدر إلا على جنس واحد ، الأصول ص ٩٤ ؛ يلزمه ألا يكون هناك فعل لله أصلاً ، ويتهمه ابن حزم بذلك أيضاً وبأنه ما دام ينكر الصفات الأزلية لأنه معتزلي ولا قال بخلق الأعراض فلا يكون لله كلام يتكلم به، وبالتالي لا يكون لله أمر ولا نهي ، وبالتالي لا تكون هناك شريعة أصلاً . «فأدى مذهبه إلى خزي عظيم » ، الملل جـ ١ ، ص ٩٩ ـ ١٠٠ .

(٢٢٢) الرد بالايجاب عند صالح وأبي الحسين ، وبالنفي عند عامة أهل النظر ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤ .

قلب الأجسام أعراضاً والاعراض أجساماً بل انه لا يقدر على مجرد تغيير الجواهر الى جواهر مثلها أو الأعراض الى أعراض مثلها يكون المؤله المشخص اذن هو وحده القادر على ما لم يقدر عليه الانسان فيستطيع أن يقلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً . وبتعبير آخر بما أن الانسان لا يقدر على تغيير قوانين الطبيعة فإن المؤله المشخص اذن يكون هو وحده القادر على ذلك . ومن ثم يفي الرد بالايجاب بهذا الغرض، في حين يكون الرد بالنفي اثباتاً للنظرة العلمية واستقلال الطبيعة وانتظام قوانينها وكأن القدرة لا تثبت إلا على حساب العالم وأن استقلال الطبيعة لا يثبت إلا على حساب القدرة . ويكون حساب المكسب والخسارة هو: أين موقف الانسان وموقعه في العالم ؟ هل هو مدافع عن حق الله أم مدافع عن حقه كانسان وعن استقلال قوانين الطبيعة ووجوده في عالم يحكمه قانون ، وبالتالي ينشأ العلم ويتأسس النظام ؟[٢٢٣] . ويمكن التوفيق بين الموقفين عن طريق التمييز بين نوعين من الموجودات الأول يحدث في ذات المؤله ، وهو يدخل تحت قدرته ، والثاني يحدث في العالم الخارجي وهو لا يدخل تحت قدرته بل يسير طبقاً لطبائع الأشياء . بل ان الخلق نفسه لم يتم بالقدرة الشخصية للتألية بل بالكلام وحده أي بالفكر وليس بالارادة ، بالمعنى وليس بالقوة ، بالعقل وليس باليد[٢٢٤].

ثم يأتي تمرين رابع ليعطي نفس الفرصة للشعور كي يعبر عن عاطفة التأليه وهو: هل يقدر الله على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ؟ ويقدم الذهن قسمته المنطقية ؛ الكل والجزء ، ثم يسقطها على الأجسام فيصبح الجسم كلاً يتكون من أجزاء لا تتجزأ. ويكون التمرين: هل يمكن تحويل الكل إلى جزء؟ وبما أنها

---

(٢٢٣) عند بعض المتكلمين الأجسام على ما هي عليه ولكن الله قادر على فكها ، فالجسم أخلاط . وعند البعض الآخر القلب ابطال للأعراض والاعراض قائمة ، مقالات جـ٢ ، ص ٢١٨ - ٢١٩ .

(٢٢٤) هذا هو موقف ابن كرام . لا يقدر الله إلا على الحوادث التي تحدث في ذاته من إرادته وأقواله وادراكاته وعلاقاته . فأما المخلوقات من أجسام العالم وأعراضها فليس فيها شيء مقدور له . ولم يكن قادراً على شيء منها مع كونها مخلوقة . وإنما خلق كل مخلوق من العالم بقوله « كن » لا بقدرته ، الفرق ص ٢٢٠ ؛ الأصول ص ٩٤.

استحالة منطقية وطبيعية عند الإنسان فإن المؤلّه المشخص يكون هو وحده القادر على تجاوز هذه الاستحالة وتحويلها إلى امكانية بالقدرة المنظمة. فالرد بالايجاب يسمح للشعور بالتعبير عن عواطف التألية في هذه القسمة المنطقية التي قدمها الذهن وأسقطها على الطبيعة[٢٢٥]. ويكون الرد بالنفي هو التزام بالنظرة العلمية والتمييز بين عواطف التأليه التي يمكن التعبير عنها في صياغات عقلية علمية لا تمسها استقلال الطبيعة وحتمية قوانينها وبين القسمة المنطقية التي يقدمها الذهن تعبيراً عن عواطف التعظيم والاجلال.

وقد يُثار نفس السؤال عن طريق ادخال القدرة الانسانية، وبالتالي يقدر الله في العالم ويفعل في الأجسام والأعراض من خلال قدرة الانسان، هدماً لها وقضاء عليها حتى لا تقوي أن تصمد أمامها الطبيعة ولا أن يقف في مواجهتها الانسان. وصيغة السؤال: هل يوصف الباري بالقدرة على أن يُقْدِر خلقه على الحياة أم لا؟ وعلى فعل الأجسام أم لا؟ هل يقدر اللّه أن يخلق قدرة لأحد على فعل الحياة والموت أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ هل يقدر اللّه أن يخلق قدرة لأحد على شيء أم لا يوصف بالقدرة على ذلك؟ وفي مقابل الإيجاب الذي يمثل القدرة المطلقة الشاملة[٢٢٦] هناك النفي النسبي عن طريق نفي الأقدار من الأجسام وإثباته في الأعراض أو اثباته في بعض الأعراض ونفيه في البعض الآخر[٢٢٧]. وهناك النفي

---

(٢٢٥) هذا هو موقف النظام ومن أنكر الجزء الذي لا يتجزأ، مقالات جـ ٢، ص ٢١٩.

(٢٢٦) جوز غلاة الروافض أن يقدر الباري عباده على فعل الأجسام والألوان والطعوم والأراييح والحركات والألوان وسائر الأفعال، مقالات جـ ٢، ص ٥٩؛ وشاركهم في ذلك أكثر المعتزلة بأن الله قد أقدر العباد على أن يفعلوا في غير حيزهم، مقالات جـ ٢، ص ٢١٧؛ كما أنه رأي عامة أهل الإسلام بأن الله أقدر العباد وأحياهم وأنه لا يقدر أحداً إلاّ بأن يخلق له القدرة ولا يكون حياً إلا بأن يخلق له الحياة، مقالات جـ ٢، ص ٢١٦؛ ولا فرق أن يقال في ذلك بين أن الله أقدرهم على الخلق أو أعجزهم عنه فقد قال بعض المتكلمين ان العباد قد أعجزهم الله عن اختراع الجواهر لأنفسهم وهم عاجزون عن ذلك لأعيانهم، مقالات جـ ٢، ص ٢١٨.

(٢٢٧) عند الصالحي لا يوصف الباري بالقدرة على أن يقدر عباده على فعل الأجسام ولكنه قادر على أن يقدرهم على فعل الأعراض من الحياة والموت والعلم والقدرة وسائر أجناس الأعراض، مقالات =

المطلق في الأجسام والأعراض معاً تأكيداً لقدرة الانسان ودفاعاً عن استقلال الطبيعة[٢٢٨]. ولما كان موضوع القدرة كأقدار داخلاً في موضوع الكسب فقد جعل البعض الانسان قادراً على الكسب عاجزاً عن الخلق وأن المقدور على كسبه هو المحجوز عن خلقه[٢٢٩]. ويفضل البعض الآخر الغاء المشكلة كلها، فلا يوصف الانسان لا بالقدرة ولا بالعجز لا على الكسب ولا على الخلق ورفض التمرين العقلي نظراً لما يقدمه من متاهات لا تسمح إلا بالتعبير عن عواطف التألية تعظيماً للمؤله وتحقيراً للطبيعة وتعجيزاً للانسان[٢٣٠].

وقد يضاف الى القدرة صفة أخرى تابعة لها أو مستقلة عنها وهي صفة الخلق أو التكوين فتكون الصفات ثمانٍ. رباعي ورباعي. والحقيقة أنها صفة اضافية لأن القدرة صفة مؤثرة على سبيل الصحة وصفة الخلق أو التخليق مؤثرة أيضاً على سبيل

= جـ ٢، ص ٥٩ ـ ٦٠، ص ٢١٧ ؛ وعند النظام لا عرض إلا والباري جائز أن يقدر عليه ما هو من جنسه ولا عرض عند هؤلاء إلا الحركة. فأما الألوان والأراييح والبرودة والأصوات فإنهم أحالوا أن يقدر الله عباده عليها لأنها أجسام عندهم وليس بجائز أن يقدر الخلق إلا على الحركات، مقالات جـ ٢، ص ٦٠، ص ٢١٧ ؛ أما عند بشر فإن الباري قادر على أن يقدر عباده على الألوان والطعوم والأراييح والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والادراك، وقد أقدرهم الله على ذلك. فأما القدرة على الحياة والموت فليس يجوز أن يقدرهم على شيء من ذلك، مقالات جـ ٢، ص ٦٠، ص ٢١٧ ؛ ويشاركه أبو الهذيل والجبائي، فالحياة والموت وسائر الأعراض لا يوصف الباري عندهما بالقدرة على الاقدار عليها مثل اللون والطعم والرائحة والبرودة، والعجز والقدرة، وكل عرض لا يجوز أن يفعل الانسان ولا يعرف كيفيته، مقالات جـ ٢، ص ٢١٧ ؛ أما الحركات والسكون والأصوات والآلام وسائر ما يعرفون كيفيته فيجوز الاقدار عليه عند أبي الهذيل، مقالات جـ ٢، ص ٦٠.

(٢٢٨) عند النظام والأصم لا يوصف الله بالقدرة أن يخلق قدرة غير القادر وحياة غير الحي، مقالات جـ ٢، ص ٢١٦ ؛ وعند معمر لا يوصف الله بالقدرة على أن يخلق قدرة لأحد وما خلق لا قدرة على موت ولا حياة ولا يجوز ذلك، مقالات جـ ٢، ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢٢٩) هذا هو موقف النجار، مقالات جـ ٢، ص ٢١٨.

(٢٣٠) قال البعض لا نقول إن الله أعجزنا عن الخلق ولا نقول أقدرنا عليه لاستحالة ذلك وإن كنا قادرين على الكسب كما أن الحركة التي يقدر الباري عليها لا يوصف بالقدرة على أن يحلّها الله في نفسه ولا بالعجز، مقالات جـ ٢، ص ٢٢٨ ؛ وقال بعضهم لا يوصفون بالقدرة على ذلك ولا بالعجز عنه لاستحالته، مقالات جـ ٢، ص ٢١٨.

الصحة ومن ثم لا فرق بين الصفتين. أما التكوين فإنه ليس صفة مستقلة بل داخل في القدرة أو في الارادة لأن التكوين تخصيص مثلها[٢٣١].

والحقيقة أن اللفظ في أصل الوحي يشير إلى الفعل والموصوف ولا يشير إلى الصفة مما يدل على أن القدرة فعل أو فاعل ولكنها ليست اسم فعل مستقل عن الفعل والفاعل ولا تعني فقط القدرة بل تعني أيضاً التقدير وحسن الادراك وميزان الأمور والتخطيط والاعتدال في النسب، مما يدل على أن القدرة ليست فقط قوة مشخصة خارج الطبيعة بل انها تقدير في الطبيعة وتقدير من الانسان للطبيعة[٢٣٢].

٤ ـ الحياة. هي ثالث صفة في الثلاثي بعد استقرار نسق الصفات وان اضطرب مكانها في البداية بين الثلاثي والرباعي[٢٣٣]. وقد لا تظهر الحياة على

---

(٢٣١) النهاية ص ١٠٥ ـ ١٠٧ ؛ يثبت بعض فقهاء ما وراء النهر أن صفة التخليق غير صفة القدرة وينفيها الأكثرون ، المعالم ص ٥٠ ـ ٥٢ ؛ وقد أثبت التكوين بعض الحنفية صفة قديمة تغاير القدرة . إن كان المراد بها نفس مؤثرية القدرة فهي صفة نسبية فيلزم من حدوث الكون حدوث التكوين . وإن كان المراد بها صفة مؤثرة فهي عين القدرة ، التحقيق ص ٩٥ ـ ٩٧ ؛ أثبتتها الحنفية بقولهم القدرة أثرها الصحة والصحة لا تستلزم الكون ، المحصل ص ٣٥ ؛ التكوين صفة أزلية هي تكوينية العالم ، ولكل جزء من أجزائه لا في الأزل بل في الوقت وجوده على حسب علمه وارادته وهو غير المكون ، النسفية ص ٨٦ ـ ٩٠ ؛ قالت الحنفية التكوين صفة قديمة تغاير القدرة فإن متعلق القدرة قد لا يوجب أصلاً بخلاف متعلق التكوين . القدرة متعلقة بامكان الشيء والتكوين بوجوده ، الطوالع ص ١٨٤ ؛ وقد زادت الماتريدية في صفات المعاني صفة ثامنة سموها التكوين بالرغم عن اعتراض الأشاعرة وسؤالهم عن فائدة التكوين بعد القدرة، الكفاية ص ٥٩ ؛ وذلك لأن حي عالم قادر شروط للخلق ، الانصاف ص ٣٦ وبالتالي في الثلاثي ما يكفي عن اضافة صفة ليكوّن الرباعي .

(٢٣٢) ظهر لفظ « قدر » ومشتقاته في أصل الوحي ١٣٢ مرة منها بمعنى قَدَر أي قدّر ١٣ مرة ، قدَّر بمعنى خطَّطَ حوالي ١٣ مرة ، أو بمعنى ظن أو حسب ٣ مرات ، وقدْر بمعنى الميزان والنسبة ومنها المقدار والتقدير حوالي ١٢ مرة . ولكن الاستعمال الأغلب بمعنى القدرة حوالي ٦٥ مرة كان في صيغة الصفة قادر في الفرد ٧ مرات أو الجمع ٧ مرات أو القدير حوالي ٤٥ مرة أو المقتدر مفرداً أو مجمعاً حوالي ٤ مرات . ولكن لا يوجد صفة القدرة كصيغة أو كصفة مما يدل على أن القدرة صفة لموصوف أو فعل لفاعل وليست صفة أو معنى مستقلاً عن الفعل والفاعل .

(٢٣٣) تظهر الحياة مع الرباعي بعد السمع والبصر والارادة وقبل الكلام ، الأصول ص ١٠٥ ـ ١٠٦ ؛ =

الاطلاق لأنه لم تكن هناك مخاطر عليها[٢٣٤] . وقد لا تظهر إلا في عبارة يختتم بها السمع والبصر (الادراكات) في أمر الرباعي والسباعي معاً[٢٣٥] . وقد تظهر في الثلاثي بعد القدرة والعلم[٢٣٦] . ولكن الغالب ظهورها نظراً لأهميتها غير المتوقعة في أول السباعي والثلاثي معاً[٢٣٧] .

ويجمع القدماء على أن الحياة شرط العلم أو شرط العلم والقدرة معاً . فلا يوجد عالم إلّا حي ولا يوجد عالم قادر إلا كان حياً . وأحياناً تمتد الحياة فتصبح شرطاً للرباعي أيضاً . فالحياة شرط الادراك كالسمع والبصر . وقد يوجد الشرط دون المشروط ولكن لا يمكن وجود المشروط دون الشرط[٢٣٨] . يستحيل وجود الفعل من مَوَات، وما دام الله فاعل الأشياء وجب أن يكون حياً . ولما ثبت بالدليل على أن الباري صانع قادر فاعل ، وصح الفعل وقوعه من الميت فإن وقوعه من الحي أولى . الحي هنا من يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره ، العالم بجميع المعلومات القادر على جميع المقدورات . ويمكن تأسيس هذا الدليل على أساس الاحصاء والملاحظة والسبر والتقسيم . وذلك في الحقيقة هو قياس الغائب على الشاهد بدليل استعمال التشبيه بالحياة الانسانية في عبارة «الواحد منا»، وقد تستعمل بعض الأدلة النقلية لاثبات الحياة ولاثبات أن الله حي[٢٣٩] .

= كما تظهر بعد السمع والبصر والقدم وهما بعد العلم باسقاط القدرة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ؛ أو كرابع صفة في الثلاثي بعد القدرة والارادة والعلم ، الكفاية ص ٥٠ .

(٢٣٤) هذا هو الموقف في الابانة .

(٢٣٥) الغاية ص ٣٣ ؛ الحصون ص ٢٢ .

(٢٣٦) التحقيق ص ٦٧ - ٦٨ .

(٢٣٧) الانصاف ص ٣٥؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الرسالة ص ٣٣ .

(٢٣٨) الحياة صفة تصح لمن قامت به الادراك كالعلم والسمع والبصر أي يصح أن يتصف بذلك . ولا يلزم من الحياة الاتصاف بالادراك بالفعل ، وهي لا تتعلق بشيء موجود أو معدوم ، الكفاية ص ٥٠ ؛ الانصاف ص ٣ ، ص ٣٥ ؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٨ ؛ اللمع ص ٢٥ ؛ الارشاد ص ٦٣ ؛ المسائل ص ٣١٤ ؛ المحصل ص ١٢١ ؛ المعالم ص ٤٤ ؛ الشرح ص ١٦٠ - ١٦٧ .

(٢٣٩) وذلك مثل « الحي القيوم » ؛ « وتوكل على الحي الذي لا يموت » ، المسائل ص ٣٦٤ .

ولكن ماذا تعني الحياة ؟ نظراً لارتباط العلم والقدرة والحياة فقد تفيد الصفات الثلاث معاني بعضها البعض مما يدل على الوحدة بينها . كما تفيد كل صفة معناها على حدة مما يشير الى التغاير بينها[٢٤٠] . وقد لا ينطبق ذلك على الثلاثي وحده بل ينطبق أيضاً على السمع والبصر من الرباعي لما كانا طريقين للعلم ومظهرين للحياة . وقد يفيد اثبات الثلاثي اثبات الذات نظراً للتوحيد بين الذات والصفات[٢٤١] . ومع ذلك قد يفضل البعض تمايز المعاني بين الصفات الثلاث[٢٤٢] ولكن بالاضافة الى التعريف بالشرط[٢٤٣] أو التعريف بالذات هناك عدة تعريفات أخرى تتراوح بين الصفة الأزلية والوظيفة العضوية . فالحياة صفة قديمة أزلية تطلق عليها الأحكام العامة الثلاثة للصفات . وقد تكون استحالة الضد أي الموت نظراً لأن الصفات هي قلب للأضداد . وقد تكون الحياة اعتدال المزاج النوعي ، أو قوة تنبع من ذلك الاعتدال . على أية حال الحياة شعور بديهي ، كمال يستتبع العلم والارادة وكل مظاهر الحياة . والحياة كصفة أزلية هي

---

(٢٤٠) عند أبي الهذيل تعني الله عالم أنه قادر وتعني أنه حي أنه قادر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٨ ؛ وعند الحسين محمد بن مسلم الصالحي تعني الباري شيء لا كالأشياء أنه قادر لا كالقادرين ، وتعني حي لا كالأحياء أنه عالم لا كالعلماء ، فالصفات معانيها واحدة مثل اقبل وهلم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٨ ـ ١٦٩ ، وأجاز الصالحي من المعتزلة كون ما ليس بحي عالماً قادراً مريداً فلا يكون له على هذا الأصل أن الصانع حي ، الأصول ص ١٠٥ ؛ العلم والقدرة دون الحياة هي أقرب إلى صفات الحاسب الآلي منها إلى صفات الله ؛ وعند البغداديين وعلى رأسهم الاسكافي تعني حي أنه قادر ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٥ ؛ وعند بعض البغداديين لا يعني الله عالم الله قادر أو الله حي بل الله حي تعني أنه قادر وأنه سميع بمعنى أنه عالم بالمسموعات وأنه بصير تعني أنه عالم بالمبصرات ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩ .

(٢٤١) عند الجبائي تعني حي عالم قادر اثبات ذاته ، مقالات جـ ١ ، ص ١٨٥ .

(٢٤٢) ينكر عباد أن يكون معنى عالم أنه قادر أو أن يكون معنى قادر أنه حي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٦ ، جـ ٢ ، ص ١٦٦ ؛ وعند المعتزلة البصريين لا تعني الله حي أنه قادر ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٥ .

(٢٤٣) هذا هو رأي جمهور الفلاسفة ومن المعتزلة أبي الحسن البصري ، المحصل ص ١٢١ ؛ الحصون ص ٢٢ ؛ الطوالع ص ١٧٩ ؛ المواقف ص ٢٩٠ ؛ الرسالة ص ٣٣ ـ ٣٤ ؛ التحقيق ص ٦٧ ـ ٦٨ .

حياة المطلق بلا مادة أو مضادة لحياة المادة ، فهي الحياة الخالصة الطاهرة . وهو قلب للوضع الانساني . فبما أن الحياة الانسانية ملامسة للمادة ، حياة البدن ، فالأشرف أن تكون حياة التأليه منزهة عن البدن(٢٤٤) . وقد نشأ من هذا التصور للروح الطاهرة سلوك متطهر يقوم أيضاً على قسمة الحياة إلى روح ومادة، واعتبار المادة أقل شرفاً وأحط مرتبة من الروح وما يترتب على ذلك من مخاطر الازدواجية والنفاق والخلط في السلوك الانساني ، الفردي والجماعي(٢٤٥) .

لم يتعرض القدماء كثيراً لهذه الصفة الثالثة وهي الحياة مع أنها الصفة التي تستطيع أن تكتشف الانسان من حيث هو حياة كما كشف العلم عن تغير الواقع وتكيف العلم طبقاً له وكما كشفت القدرة عن طبائع الأشياء وعن الحرية الانسانية . لم يذكر القدماء إلا أن الباري حي لأنه يفعل فلا فعل بدون حياة . الحياة حياة الفعل ، والفعل فعل الحياة(٢٤٦) . وبما أننا لا نحيا ، وليس لدينا شعور بالحياة فلم نهتم بتفصيل هذه الصفة كما فعلنا في العلم والقدرة لاثبات أن الله عالم بكل شيء يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور لاعطاء تصور تمثله السلطة لاحكام سيطرتها . ومع ذلك ان لم يعبر جيلنا عن الحياة في صياغة عقلية تقوم على تحليل الواقع فإنه يعبر عن نفسه بأسلوب التهكم والسخرية كنوع من التفريج

---

(٢٤٤) عند أهل السنة ، حياة الإله بلا روح ولا اغتذاء ، والأرواح مخلوقة خلاف النصارى وقولهم بقدم الأب والابن والروح ، الفرق ص ٣٣٦ ـ ٣٣٧ ؛ قال الأصحاب ان حياته صفة أزلية قائمة من غير روح ولا غذاء ولا تنفس . والحياة عند أكثر الأصحاب غير الروح لأن الحياة صفة والأرواح أجسام ، ولله حياة هي صفة أزلية وليست له روح . فأما الأرواح المنسوبة إليه في القرآن فهي من خلقه كعيسى وجبرائيل والملك الذي يقوم في القيامة صفاً واحداً . وأرواح الحيوانات أجسام. ولو أمر الله جسماً بلا روح جاز (ولا يجوز ذلك في الحياة). والحياة المحدثة جنس واحد، وكل قائمة بنفسه يصح قيام الحياة به . وعند القدرية ، لا يصح وجود الحياة إلا في بنية مخصوصة. وإذا ثبت أن الله حي وأن له حياة أزلية فحياته باقية لا يعقبها صوت ولا ضد من أضداد الحياة كما أن القدرة الأزلية لا يعقبها عجز وكذلك في سائر الصفات الأزلية ، الأصول ص ١٠٥ ـ ١٠٦ .

(٢٤٥) أنظر مقالنا « التفكير الديني وازدواجية الشخصية » في قضايا معاصرة جـ ١ .

(٢٤٦) يقول الغزالي « والنظر في صفة الحياة لا يطول » ، الاقتصاد ص ٥٤ .

السري عن الهم أو في التعبيرات الرمزية في الأدب والصحافة من أجل رفع الغطاء عن الحياة المانع لها من الصياغات العقلية الصحيحة أو في خطاب الزعيم الذي يهدف الى تخفيف حدة الأزمة نفسياً أو باعطاء الوعود أو باظهار بطولة ابن البلد والفروسية القديمة أو التحول الى المنظمات السرية من أجل تحويل المشكلة من الكبت النظري الى التفريج العملي أو عدم الوعي بها على الاطلاق ، وحصر الحياة في البحث عن لقمة العيش للمحافظة على الحياة العضوية أو باستغلال الأزمات للمكاسب الشخصية وللحصول على المناصب والرزق الوفير أو تعميتها وتبريرها ولويها لصالح السلطة بالتستر وراء الحكم وهو في الحقيقة وضع للعلم في سوق السلطة أو هروباً إلى حلقات الذكر والطرق الصوفية أو في حلقات الحشيش وجلسات المرح . أما في أصل الوحي فالحياة هي الحياة الدنيا، حياة الناس. الحياة امتحان واختبار وعمل ، قانونها الأضداد ، اخراج الحياة من الموت والموت من الحياة . وهي فعل لله لاحياء الأرض والبلاد والعظام والنفس والناس ولم تُستعمل كصفة له . الحياة فعل لفاعل أكثر منها صفة مستقلة له(٢٤٧) .

٥ ـ السمع والبصر. وهما أول صفتين في الرباعي ، يأتيان معاً باستمرار في هذا الترتيب بداية بالسمع وتثنية بالبصر . وهما أقل ظهوراً من الارادة والكلام كما أن الحياة أقل ظهوراً في الثلاثي من العلم والقدرة . وكلاهما يدخلان على أنهما

---

(٢٤٧) ذكر لفظ الحياة في القرآن ومشتقاته ١٦٠ مرة منها بمعنى التحية ١٠ مرات ، وبمعنى الاستحياء ٦ مرات ، وكاسم علم « يحيى » نبياً ٥ مرات ، والحيوان مرة واحدة ، والحية مرة واحدة . وتظهر كفعل ٦٤ مرة وكصفة مفردة حي ١٩ مرة وجمع ٥ مرات وكاسم حياة ٧٦ مرة ومحيا مرتين وكاسم فعل محيي مرتين . وقد استعمل اسم حياة بمعنى الحياة الدنيا في كل المرات وليس كصفة لله . أما صفة حي فقد استعملت ٥ مرات لله فقط مثل ﴿ الله لا إله إلاَّ هو الحي القيوم ﴾ (٢ : ٢٥٥)، (٣ : ٢)؛ ﴿ وعنت الوجوه للحي القيوم ﴾ (٢٠ : ١١١)؛ ﴿ وتوكل على الحي الذي لا يموت ﴾ (٢٥ : ٥٨)؛ ﴿هو الحي لا إله إلاَّ هو ﴾ (٤٠ : ٦٥)؛ والمرات الأربع عشرة الباقية للانسان الحي وليس للإله الحي بفعل الله . وقد استعمل فعل يحيي، وأحيا لله حوالي خمسين مرة . فالله يُحيي والانسان يحيا . وصيغة الجمع أحياء كلها للانسان (٥ مرات). أما فعل الحياة يتشارك فيه الانسان مع الله . فالمسيح يحيي الموتى باذن الله (٣ : ٤٩)، وفرعون يقتل الأبناء ويستحيي النساء (٥ مرات) ، والانسان يبعث حياً (٥ مرات)، والشهداء أحياء (٥ مرات).

من الادراكات . لذلك لا يظهران كصفتين مستقلتين بل يظهران مع العلم في اثباته ومع اثبات أوصاف الصانع وعلى انهما مظهران للحياة[٢٤٨] . يظهران في اثبات صفات التشبيه عرضا ، ضد نفاتها بارجاعهما الى العلم[٢٤٩] وقد تداخلت الصفتان في الثلاثي . فعندما تنتقل الارادة الى الثلاثي يظهر البصر كثاني صفة في الثلاثي ، الكلام ، البصر ، السمع[٢٥٠] . وعندما يصير الرباعي ثلاثياً بعد إدخال الإرادة بعد القدرة في الثلاثي يبقى السمع والبصر والكلام[٢٥١] . ويظهر السمع والبصر مع القديم بعد العلم وقبل الحياة ، وأهمها اثبات الصفات أو نفيها قبل قدمها أو حدوثها[٢٥٢] . فإذا ما استقل الثلاثي فإن السمع والبصر يظهران أما آخر الرباعي واما في وسطه وأما في أوله[٢٥٣] . وقد لا يفترق السمع والبصر عن باقي الأسماء[٢٥٤] .

ويثبت السمع والبصر بالنقل وبالعقل . والنقل ليس حجة يقينية كالعقل لأنه معارض بنقل معارض ، ويمكن تأويله على نحو مجازي . والعقل هو أن الله حي ، ومن صفات الحي السمع والبصر . الحي لا يكون الا متكلماً سميعاً بصيراً[٢٥٥] .

---

(٢٤٨) اللمع ص ٢٥ .

(٢٤٩) الابانة ص ٣٥ .

(٢٥٠) السمع ، والبصر ، والكلام (بعد الارادة والقدرة والعلم) ، الحصون ص ٢٠ .

(٢٥١) الكفاية ص ٥٢ ـ ٥٤ .

(٢٥٢) الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ ـ ١٣٨ .

(٢٥٣) في الآخر في النظامية ص ٢٢ ـ ٢٣ ؛ النهاية ص ٣٤١ ـ ٣٥٥ ؛ الغاية ص ١٢١ ـ ١٣٣ ؛ وفي الوسط في الارشاد ص ٧٢ ـ ٧٦ ؛ الاقتصاد ص ٥٨ ـ ٦٠ ؛ المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ؛ الطوالع ص ٨٢ ؛ المحصل ص ١٢٣ ـ ١٢٤ ؛ المواقف ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ ؛ المعالم ص ٤٥ ـ ٤٧ ؛ الملل جـ ١ ، ص ١٢٣ .

(٢٥٤) يتحدث ابن حزم عن السميع والبصير كما يتحدث عن الغفور العزيز القدير الرحيم في مقابل الخلاق الرزاق . الأولى قديمة ، والثانية حادثة ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٠ ـ ١٣٢ .

(٢٥٥) وذلك مثل ﴿ وهو السميع البصير ﴾ ، ﴿ إنه بكل شيء بصير ﴾ ، ﴿ إنه سميع بصير ﴾ ، ﴿ إنني معكما أسمع وأرى ﴾ ، ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها ﴾ ، ﴿ أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم ﴾ ، ﴿ إن الله سميع بصير ﴾ . . . الخ . الرسالة ص ٤٧ ـ ٤٨ ؛ الفصل جـ ٢ ، ص ١٢٨ ـ ١٣٠ ؛ المحصل ص ١٢٣ ـ ١٢٤ ؛ الارشاد ص ٧٢ ـ ٧٤ .

وقد تراوح تعريف السمع والبصر كذلك بين الصفة الأزلية القديمة القائمة بالذات أو الوظيفة الادراكية العضوية الصرفة. فالسمع صفة واحدة أزلية قائمة بذاته يسمع بها جميع المسموعات من الأصوات والكلام وكذلك البصر صفة واحدة أزلية يبصر بها جميع المبصرات(٢٥٦). ولكن السمع والبصر أيضاً ليسا صفتين مستقلتين عن العلم بل وسيلتان للعلم أي إدراكان. فهو مدرك للمسموعات والمبصرات والادراك لا يزيد على العلم، بل هو العلم الحسي التجريبي. يرجع السمع والبصر إلى الادراك قبل أن يصبح علماً نظرياً أو استدلالياً. هما إدراكان قبل العلم يتعلقان بالمدركات الخاصة بكل واحد بشرط الوجود. فهما قبل العلم كادراك وبعد العلم كنظر(٢٥٧) فالادراكات من قبيل العلوم. صحيح انه قد يحدث ادراك حسي دون علم وقد يحدث علم دون ادراك حسي وذلك لأن تحويل الادراك الى علم مشروط بسلامة الادراك وبالانتباه على ما هو معروف في نظرية العلم وفي

---

(٢٥٦) هذا هو موقف الأشاعرة بوجه عام. ويفرق المتأخرون في تعلق الصفة بين تعلق خلوصي قديم وتعلق تنجيزي بعد وجودها، الكفاية ص ٥٢ ـ ٥٤؛ عند المتقدمين من المعتزلة أن الباري سميع بصير على الحقيقة، الارشاد ص ٧٢.

(٢٥٧) هذا هو موقف المعتزلة والكرامية وبعض الأشاعرة مثل الآمدي في «الغاية» حين ينكر أن تكون الصفتان زائدتين على العلم؛ المعالم ص ٤٥ ـ ٤٧؛ وكذلك الغزالي. وعند الأشعري ذاته الادراكات من قبيل العلوم على عكس الكعبي الذي لا يثبت تصوراً للادراكات أصلاً، النهاية ص ٣٤٥ ـ ٣٤٦؛ وعند الكعبي والنظام أن كون الإله سامعاً يفيد كونه عالماً بالمسموع وليس بمدرك على الحقيقة وهو باطل عند الأشاعرة لأن الواحد منا يسمع الصوت فيكون عالماً به في حال السماع ثم يكون عالماً به في الحالة الثانية سامعاً وبالتالي صح أن سمع الشيء غير العلم به، الأصول ص ٩٦؛ وعندهما واتباعهما من المعتزلة كل مسموع سمع ادراك لا سمع، علم به من غير أذن ولا جارحة، الأصول ص ٩٦؛ فالسمع والبصر يعنيان العلم، ولو قيل سميع للألوان، بصير بالأصوات بمعنى عالم لكان جائزاً مثل ﴿يعلم السر وأخفى﴾، بصير وسميع بمعنى عليم، الفصل جـ٢، ص ١٣٠؛ وأيضاً الملل جـ١، ص ١٥٢ ـ ١٥٣؛ المحصل ص ١٢٣ ـ ١٢٤؛ الاقتصاد ص ٧٧ ـ ٧٨؛ التمهيد ص ٤٧؛ كما أبطل الجهمية أن يكون له سمع وبصر وعين ووافقوا النصارى لأن النصارى لم تثبت الله سميعاً وبصيراً إلاّ على معنى أنه عالم. وكذلك قالت الجهمية إن الله عالم ولا تقول إنه سميع بصير على غير معنى عالم، الابانة ص ٣٥؛ التنبيه ص ١٢١؛ الطوالع ص ١٨٢؛ الفصل جـ٢، ص ١١٦؛ التحقيق ص ٦٨ ـ ٦٩؛ الشرح ص ١٧١ ـ ١٧٣؛ الابانة ص ٣٣ ـ ٣٤.

نظرية الرؤية . ويعتمد نفي السمع والبصر كصفتين مستقلتين عن العلم على تعدد القدماء أو لو كانا حادثين لكانت الذات محلاً للحوادث وعلى احتياجهما الى حاسة وآلة وعضو ووظيفة وهو محال . وقد يتوقف البعض دون اثبات أو نفي(٢٥٨) . والعجيب أنه في نفس الوقت الذي يثبت فيه السمع والبصر كصفات أزلية قائمة بالذات يثبتان أيضاً على الحقيقة كوظيفتين سمعيتين وبصريتين(٢٥٩) . وكأن الإيغال في إثبات الصفة القديمة ينقلب الى تشبيه حسي لاثبات وظيفتين حسيتين . لذلك حرص البعض على اثبات السمع والبصر دون الآلة أو العضو، لا يثبتان بآلة صِماخٍ وأذن أو عين وحدقة . كذلك يمكن تعريف السمع والبصر عن طريق الاكتفاء بنفي الضد أي الآفة ، أي استحالة الصمم والعمى ، فكلتاهما صفات نقص والسمع والبصر صفتا كمال وضدهما نقص . فالحي ان لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من الادراك كان سميعاً بصيراً(٢٦٠) وذلك يدل على أن نشأة الصفات هي في أضدادها عن طريق القلب ، أي نفي مظاهر النقص الانساني لاثبات مظاهر الكمال الانساني .

ويذكر أحياناً السمع بمفرده دون وضع مسائل جديدة زيادة على استقلالها عن العلم أو ارتباطها بالادراك أو ارتباطها بالقدرة كالقول بأن سمع الإله قدرته على

---

(٢٥٨) وذلك مثل ابي الحسين البصري تلميذ القاضي عبد الجبار، اعتقادات ص ٤٥ .

(٢٥٩) عند أهل السنة والبصريين يسمع الله الكلام والأصوات على الحقيقة لا بمعنى أنه عالم بها، الفرق ص ١٨١ ؛ سمعه وبصره محيطان بجميع المسموعات والمرئيات لم يزل رائياً لنفسه وسامعاً لكلام نفسه. ويثبت الأشعري السمع والبصر وينقد تأويل المعتزلة، الابانة ص ٤٣ ـ ٤٤ ؛ سميع بصير أي مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة إدراكاً معيناً، الانصاف ص ٢٥ .

(٢٦٠) اللمع ص ٢٥ ؛ الارشاد ص ٧٢ (الجبائي وابنه)؛ النهاية ص ٣٤٤ ـ ٣٥٥ ؛ الغاية ص ١٢١ ـ ١٣٣ ؛ التمهيد ص ٤٧ ؛ الاقتصاد ص ٥٨ ـ ٦٠ ؛ المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ ؛ النظامية ص ٢٢ ـ ٢٣ ؛ يقول الأشعري إن الله سميع بصير لأن الحي إذا لم يكن موصوفاً بآفة تمنعه من إدراك المسموعات والمبصرات إذا وجدت فهو سميع بصير. فلما كان الله حياً لا تجوز عليه الآفات من الصمم والعمى وغير ذلك إذ كانت الآفات تدل على حدوث من جازت عليه. اللمع ص ٢٥ .

ادراك مسموعاته[٢٦١] . ولكن يبدو أن البصر قد حظي باهتمام أكبر من السمع بالرغم من أن الوحي سمعي لا بصري . فكل موجود يجوز أن يكون مسموعاً ومرئياً وبالتالي لا يوجد موجود الا إذا أدرك من خلال الحواس . ولا يسمع إلا ما كان كلاماً أو صوتاً ومع ذلك يظل السمع صورة للعلم حتى ولو كان غير موجود أو كان أصوات الهامسين[٢٦٢] . ويثبت البصر أيضاً بنفس حجة ثبوت السمع . فتجوز رؤية كل ما هو موجود وتستحيل رؤية المعدوم . ولكن هل تجوز رؤية ما هو قائم بنفسه وتستحيل رؤية الأعراض؟

الدليل على رؤية الأعراض هو التمييز بالبصر بين الألوان وبين التآليف والأكوان . ومع ذلك فالبصر صورة للعلم والتحقق من وجود المعلوم حتى ولو كان مختفياً عن الأنظار . فالبصر يعني العلم ، والادراك الحسي مقدمة للعلم وليس هو العلم . العلم لا يكون الا نظرياً . ولا يمكن أن تكون الرؤية هي العلم ، فقد يرى الانسان شيئاً ولا يعلمه أو يعلم الانسان شيئاً ولا يراه . ويخلط القدماء بين السمع والبصر كصفات ذات وبين المسموع والمبصر كموضوعات ادراك . وبالتالي يظهر موضوع الرؤية من جديد من الذات الى الصفات في سؤال هل يسمع الله ذاته ؟ هل يرى الله ذاته ؟ وبالتالي تتحول الصفات الذاتية الى موضوعات مسموعة أو مرئية ثم تتحول الموضوعات الى ذات مشخصة ، ويصبح الله ذاتاً وموضوعاً ، سامعاً ومسموعاً ، مُبصِراً ومُبصَراً[٢٦٣] .

---

(٢٦١) الأصول ص ٩٦.

(٢٦٢) جواز سماع كل موجود ورؤيته حجة الأشعري . ولا يسمع إلا ما كان صوتاً رأي القلانسي . وقال عبد الله بن سعيد المسموع هو المتكلم وما له صوت بناء على أن الأعراض لا تدرك إلاّ بالحواس ، الأصول ص ٩٧ ؛ أمّا عند الكعبي ومعتزلة بغداد فالله لا يسمع شيئاً على معنى الادراك السمعي ؛ السميع البصير تعني عليم بالمسموعات والمرئيات ، الفرق ص ١٨١ ؛ الارشاد ص ٧٢ ؛ ووافقه جماعة من النجارية بكل من قال إنه سميع بصير لذاته ، النهاية ص ٣٤١ ـ ٣٤٤ ؛ وعند معتزلة بغداد الله ليس براء ولا سامع على الحقيقة بل على معنى أنه يعلم المرئي من المسموع ، الفرق ص ٣٣٥.

(٢٦٣) عند البصريين يرى الله غيره ولا يرى نفسه . ويستحيل أن يكون مرئياً كمن يقول انه يعلم غيره ولا يعلم نفسه ، الأصول ص ٩٨ ؛ وعند الجبائي تعني لم يزل رائياً لم يزل عالماً ، مقالات =

وقياساً على السمع والبصر ما المانع من نسبة الذوق والشم واللمس كصفات للذات خاصة وأن فقدانها نقص ، وأنها من كمالات الحي ؟ ولماذا لا يثبت التلذذ والتألم والشهوة فهي أيضاً كمالات للحي ؟ الحواس كلها طريق للعلم وللاتصال بالعالم والتعبير عنه سواء بسواء مثل السمع والبصر . هل يغني السمع والبصر عن باقي الحواس لأن باقي الكيفيات الحسية داخلة فيهما وكأن المدركات نوعان سمعية وبصرية ، مثل الفنون ، لا ذوقية أو شمية أو لمسية ؟ وقد أبدعت الحضارة قديماً ليس فقط في الفنون السمعية (الشعر) بل أيضاً في الفنون البصرية (الكتابة والزخرفة) والذوقية (الطعوم) والشمية (الأراييح) واللمسية (الحرائر)[٢٦٤] . والحقيقة ، أن ذلك كله هو اكمال للوعي بالحواس وسيلة الاتصال بالعالم والتعبير عنه مع اعطاء الأولوية للسمع والبصر على الذوق والشم واللمس لأنهما أقرب الى ادراك المعاني . والحواس ليست صفات أزلية قديمة قائمة بالذات (المستوى الصوري) ولا أعضاء ووظائف حسية تقوم على الأشعة والعين والأجسام والاعراض ، والحواس والآلات ، والأذن والصماخ ، والآفات وصحة البنية (المستوى المادي) بل هي مدركات حسية يعي الوعي من خلالها العالم . الوعي يرى ذاته خارجاً منه ، مطروداً من العالم ، غريباً عنه . وهذا ما يؤكده تحليل

= جـ ٢ ، ص ١٨٧ ـ ١٨٨ ؛ وعند الكعبي لا يرى نفسه ولا غيره بمعنى يعلم نفسه وغيره . وعند الكعبي والنظام لا يرى الله شيئاً في الحقيقة . وعند عامة المعتزلة والنجارية والجهمية والروافض والخوارج لا يرى ولا يرى هو نفسه ، الانصاف ص ١٧٦ ـ ١٧٧ . وعند البغداديين من المعتزلة لا يرى الله شيئاً ولا يُرى ، وأولوا الرؤية بمعنى العلم . فمن رأى شيئاً علم ، الأصول ص ٩٧ ـ ٩٨ ؛ وعند أهل السنة تثبت آية ﴿ وهو يدرك الأبصار ﴾ عدة أشياء منها اثبات الابصار أعراضاً خلافاً لنفاة الأعراض ، وإبطال قول أبي هاشم بأن الادراك ليس بمعنى ، واثبات رؤية الأعراض، الأصول ص ١٠١ ـ ١٠٢ ؛وأجمعوا على أن الله راء برؤية أزلية يرى بها جميع المرئيات ولم يزل رائياً لنفسه ، الأصول ص ٩٧ ؛ وعند النظام لا مرئي إلاّ اللون ، واللون جسم ؛ وعند الجبائي المرئيات جواهر وألوان وأكوان وعند أبي هاشم المرئيات جنسان جواهر وألوان ، الأصول ص ٩٧ ـ ٩٨.

(٢٦٤) الاقتصاد ص ٥٩ ـ ٦٠ ؛ الانصاف ص ٢٥ ؛ الارشاد ص ٧٦ ـ ٧٧ ؛ الشرح ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

السمع والبصر في أصل الوحي . فالسمع فعل أكثر منه صفة ، وفعل انساني وليس فعلاً الهياً . وهو مرتبط بالعلم وطريق له . أما البصر فهو أيضاً فعل للانسان أكثر منه فعلاً لله وكذلك البصر والإبصار للانسان للادراك الموجه بالانتباه[٢٦٥] .

---

(٢٦٥) ذكر لفظ « سمع » ومشتقاته في القرآن ١٨٥ مرة، كفعل (١٠٨ مرات) وكاسم (٢٢ مرة) ، وكصفة (٥٥) مرة، سميع (٤٧)، سماع (٤)، سمع (٢)، سمع(٢) ، مما يدل على أن السمع فعل أكثر منه اسماً. ومن استعمالات الأفعال كلها لا يذكر الله فيها إلا خمس مرات من مجموع ١٠٨ مرات وهي ﴿ قد سمع الله قول الذين قالوا إن الله فقير ونحن أغنياء ﴾ (٣ : ١٨١)، ﴿ قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله ﴾ (٥٨ : ١) ، ﴿ قال لا تخافا انني معكما اسمع وأرى ﴾ (٢٠ : ٤٦)؛ ﴿ أم يحسبون أنا لا نسمع سرهم ونجواهم ﴾ (٤٣ : ٨٠)؛ ﴿ والله يسمع تحاوركما ﴾ (٥٨ : ١)، مما يدل على أنه فعل انساني وليس فعلاً إلهياً . وقد يكون الله هو الذي يمكّن الانسان من السمع (٣ مرات) مثل ﴿ ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم ﴾ (٨ : ٢٣)؛ ﴿ ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون ﴾ (٨ : ٢٣)، ﴿ إن الله يُسمع من يشاء ﴾ (٣٥ : ٢٢)؛ ولكن تظل الاستعمالات الباقية كلها (١٠٠ مرة) للانسان! والغالب في الفعل هو نفي السمع إشارة إلى الكفار (اكثر من ٥٠ مرة) في مقابل سمع المؤمنين (حوالي ٢٠ مرة) والجن والرسول. . . الخ . ويتضح ارتباط السمع بالادراك والعلم والانتباه كشرط للسمع المؤدي إلى العلم مثل ﴿ولا يسمع الصم الدعاء﴾ (٣١ : ٤٥)، ﴿ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون﴾ (٧ : ١٠٠)؛ (ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها﴾ (٧ : ١٠٠)، ﴿أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها﴾ (٧ : ١٩٥)؛ ﴿فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها﴾ (٢٢ : ٤٦)؛ ﴿أفأنت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ﴾ (١٠ : ٤٢)؛ (٤ مرات)؛ ﴿ إنك لا تسمع الموتى ﴾ (٣٧ : ٨٠) ، (مرتان)؛ وقد ارتبطت صفة «سميع»، فهي مرتبطة بعليم (٣٢ مرة) وببصير (١١ مرة) وسميع الدعاء (مرتان) وبقريب مرة واحدة وبمفردها مرة واحدة مما يدل على ارتباط السمع والبصر بالعلم . كما ارتبط السمع بالابصار والافئدة (٥ مرات) ، والسمع والبصر والقلب (مرتان) للدلالة على أهمية الانتباه والوعي كشرط للإدراك الحسي .

أما لفظ « بصر » ومشتقاته فقد ذكر في القرآن ١٤٨مرة كفعل(٣٣ مرة)كلها للانسان، وكفاعل بصير (٥١ مرة) لله (٤٤ مرة) وللانسان (٧ مرات) وصياغات أخرى مثل بصيرة (مرتان) للدلالة على مسؤولية الانسان، والبصائر من الله مساعدة في الرؤية وشرطاً لها ، وتبصرة (مرة واحدة) للذكرى، ومبصر (٧ مرات) للنهار، والمستبصر (مرة واحدة). أما «بصر» (٤٨ مرة) مفردا (١٠ مرات) أو جمعاً (٣٨ مرة) فكلها للانسان. وتفيد استعمالات «بصير» لله كفاعل أن الله بصير « بما يعملون » (١٩ مرة) وأنها مرتبطة بالسميع (١٠ مرات) كما أنه بصير بالعباد (٤ مرات) وخبير بصير (٥ مرات) ، وبكل شيء وبنا وبه مما يفيد معنى العلم . أما لفظ البصر كمفرد فإنه=

٦ ـ **الكلام**: وهو الصفة السادسة من صفات الذات. وفي العقائد المتقدمة يصعب الفصل بين أوصاف الذات وصفاتها فتظهر بعض الصفات مع الأوصاف. فمثلاً يظهر العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر مع نفي الجسمية والشبه واثبات الواحد واعادة المخلوقات(٢٦٦). ولا يظهر الا الكلام والارادة متميزان على باقي الصفات السبع نظراً للمخاطر المحدقة بهما، الكلام لاثبات قدمه ضد خلقه، والارادة لاثبات شمولها ضد حرية الأفعال(٢٦٧).

ونظراً لأهمية الكلام فإنه يظهر بوضوح تام أمام الرباعي كما يطغى أحياناً على الثلاثي العلم والقدرة والحياة كما غلبت من قبل صفتا المخالفة للحوادث والقيام بالنفس على أوصاف الذات الست. ويُعقد له باب خاص قد يكون هو الباب الأوحد المستقل في الصفات. وفي بعض المؤلفات يظهر الكلام (القرآن) وتختفي باقي الصفات الست الأخرى(٢٦٨). ويأتي الكلام في أول الرباعي نظراً لأهميته(٢٦٩).

= يشير إلى الادراك السليم مثل البصر الحديد أو الادراك الخاطىء الذي عليه غشاوة أو ما يترتب على الادراك من سلوك وعمل مثل انقلاب البصر ورجوعه وزوغانه، أو كرمز للسرعة في لمح البصر أو ارتباطاً بالسمع والفؤاد للدلالة على الوعي كشرط للادراك. أما صيغة الجمع فإنها تدل أيضاً على ما يدل عليه المفرد من الادراك السليم والسمع أو الادراك الخاطىء في زاغت الأبصار أو كمقدمة للسلوك اما خشوعاً أو زوغاً. ويظهر مع السمع والأفئدة للاشارة إلى الوعي أو الانتباه كشرط للإدراك.

(٢٦٦) اللمع ص ٢٤ ـ ٣١.

(٢٦٧) باب الكلام في القرآن والإرادة، اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦؛ باب الكلام في الارادة وأنها تعم سائر المحدثات، اللمع ص ٤٧ ـ ٩٥؛ وفي العقائد الأولى لا يظهر إحصاء للصفات بل هناك إثبات لما هو في خطر منها مثل إثبات قدم الكلام وإثبات العلم وإثبات الارادة ضد نفاتها إمّا للقول بخلق القرآن أو نفي الصفات أو لاثبات حرية الأفعال. أمّا القدرة والحياة فلا تظهران، والسمع والبصر يدخلان في إثبات صفات التشبيه، الإبانة: الكلام ص ١٩ ـ ٣١، العلم ص ٣٩ ـ ٤٤، إثبات الارادة ص ٤٤ ـ ٤٩.

(٢٦٨) الابانة ص ١٩ ـ ٣١؛ اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦؛ الانصاف ص ٧١ ـ ١٤٣؛ البحر ص ٢٩ ـ ٣٤.

(٢٦٩) الطوالع ص ١٨٣؛ المواقف ص ٢٩٣ ـ ٢٩٦؛ التحقيق ص ٧٣ ـ ٨١؛ الكفاية ص ٥٤ ـ ٥٦؛ الحصون ص ٢٠ ـ ٢٢.

وعندما تدخل الارادة مع الثلاثي الأول يظهر الكلام ثاني صفة في الرباعي بعد الارادة وقبل السمع والبصر نظراً لأهميته على السمع والبصر وارتباطه بهما في نفس الوقت[٢٧٠]. ويظهر الكلام في ثلاثة أبواب مستقلة بعد الإرادة وقبل السمع والبصر، فتتصدر أهم صفتين تتلوهما الصفتان الأقل أهمية[٢٧١]. ونظراً لارتباط الارادة بالقدرة، وارتباط الكلام بالسمع والبصر فقد تأخر الكلام[٢٧٢]. وقد يأتي الكلام في آخر الرباعي بعد الإرادة نظراً لتكوينه موضوعاً خاصاً مستقلاً حسياً[٢٧٣]. وقد يُذكر معه القرآن نظراً لأن القرآن هو التعبير الحسي الملموس عن الكلام أي الكلام الجسمي[٢٧٤]. ونظراً لأهمية اثبات خلق القرآن أو قدمه فإنه يظهر في باب خاص تال للرؤية واثباتها. ويظهر كأنه هو كل مسألة الكلام، ولا تذكر مسائل الكلام الأخرى كالكتابة والتلاوة والحفظ إلا عابراً في معرض المحاجّة على قدم القرآن[٢٧٥]. وقد يظهر الكلام كأحد أبواب العدل ويخرج عن كونه صفة للذات في أبواب التوحيد. ووجه اتصاله بالعدل هو أن القرآن فعل من أفعال الله يصح أن يقع على وجه فيقبح وعلى وجه آخر فيحسن. وباب العدل كله في أفعاله وما يجوز أن يفعله وما لا يجوز[٢٧٦]. ويثبت عن طريق اجماع الأنبياء دون أن تتوقف ثبوت نبوتهم عليه أي أنه ليس دليلاً على النبوة كالمعجزة[٢٧٧].

---

(٢٧٠) الرسالة ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ وقد لا تبدو للكلام أهمية خاصة فيدخل مع السمع والبصر ، المسائل ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥.

(٢٧١) النظامية ص ١٨ ـ ٢٢ ؛ الغاية ص ٨٨ ـ ١٢٠.

(٢٧٢) النهاية ص ٢٦٨ ـ ٣٢٠؛ وفي كتب العقائد يظهر القرآن وقدمه منفصل عن الكلام في السمعيات نظراً لغياب الأساس العقلي لها.

(٢٧٣) الأصول ص ١٠٦ ـ ١٠٨.

(٢٧٤) الفصل جـ ٣ ، ص ٥ ـ ١٣ ؛ الارشاد ص ٩٩ ـ ١٣٧ ؛ الاقتصاد ص ٦٠ ـ ٦٨ ؛ المحصل ص ١٢٤ ـ ١٢٦؛ المعالم ص ٤٧.

(٢٧٥) الابانة ص ٢٩ ـ ٣١ ؛ الانصاف ص ٧٠ ـ ١٤٣.

(٢٧٦) « وأيضاً فإن له بما كنا فيه من قبل اتصالاً شديداً فإنه من إحدى نعم الله بل من أعظم النعم فإليه يرجع الحلال والحرام وبه نعرف الشرائع والاحكام » . الشرح ص ٥٢٧ ؛ وهو الأصح ، فالكلام كتاب شريعة وليس صفة إلهية ، وبالتالي فهو أدخل في العدل وأبعد عن التوحيد .

(٢٧٧) الطوالع ص ١٨٣.

ويشمل مبحث الكلام عدة موضوعات، اثبات الكلام أو نفيه، قدمه وحدوثه (مشكلة خلق القرآن) ثم وصف مراحل الكلام ابتداء من السمع والبصر حتى الرؤية والتحقق ماراً بالحفظ والأداء ثم صيغ الكلام (وحدته وكثرته)[٢٧٨]. ولكن ما هو تعريف الكلام؟ يتراوح تعريف القدماء بين الكلام كأصوات وحروف مسموعة أو مقروءة أي الكلام الحسي وبين الكلام كمعنى أي الكلام النفسي. وينشأ الخلاف في الكلام الحسي أي الأصوات والحروف هل هي قائمة بذات الله أم قائمة بغيره في الهواء أو على الألواح. كما ينشأ الخلاف في الكلام النفسي هل هو قائم بذات الله أي بنفسه أم أنه معنى قائم بنفس الانسان المستمع أو القارىء. فلا خلاف عند القدماء على كونه متكلماً ولكن الخلاف في معنى كلامه.

وحجة الكلام الحسي أن الكلام أصوات دالة على معانٍ مخصوصة في أجسام مخصوصة، الكلام أصوات وحروف يخلقها الله في غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي. وهنا يبرز سؤال: وهل اللوح المحفوظ أو جبريل موضوعان حسيان يظهر فيهما الكلام كما يظهر على لسان النبي وبصوته؟ كما يبرز سؤال آخر: هل الكلام أصوات وحروف فحسب؟ الا تدل الحروف والأصوات على معنى وبالتالي يكون الكلام لفظاً ومعنى؟ وبالتالي يسهل اتهام الكلام الصوتي فحسب بأنه تعطيل للمعنى أو تجسيم له. ولكن السؤال الأهم: إذا كان الكلام هو الأصوات والحروف فكيف يقومان بذات الله القديم؟ بل قيل ان الجلد والغلاف قديمان. كيف يمكن وجود أصوات وحروف حادثة ويكون الكلام قديماً؟ يبدو أن الرغبة في عدم التضحية بالنظرة الحسية والتمسك بالعقيدة الايمانية في آن واحد حاصرت العقل فلم يعط أي تأسيس لهذا الجمع بين الكلام الحسي والصفة القديمة، بين الكلام المتكثر والكلام الواحد[٢٧٩].

---

(٢٧٨) عند الشهرستاني يقيم المبحث ثلاث قواعد: أ ـ اثبات كون الباري متكلماً بكلام أزلي بخلاف الفلاسفة والصابئة ومنكري النبوات. ب ـ أن الكلام واحد. جـ ـ حقيقة الكلام شاهداً وأحكامه، النهاية ص ٢٦٧.

(٢٧٩) الكلام صوت يقوم بذات الله عند الحنابلة والكرامية ويقوم بغيره عند المعتزلة؛ المحصل ص ١٢٤ ـ ١٢٥؛ العضدية ص ٢٢٨ ـ ٢٤٥؛ الشرح ص ٥٢٨ ـ ٥٣٠؛ الارشاد ص ١٠٢ ـ =

وحجة الكلام النفسي أن الكلام صفة غير الحروف والأصوات لأنها تفيد معاني وضعاً أو اصطلاحاً . هو الكلام القائم بالنفس ، معاني حقيقية قائمة بها ، والعبارات مجرد تعبيرات مختلفة ومتغيرة[٢٨٠] . وهو كلام واحد ينقسم إلى أمر ونهي ، واستفهام ، وخبر ، ونداء أي خمس صيغ حسب التعلق . يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما لأنه قبيح والله لا يفعل القبيح ولأنه منافٍ لمصلحة العالم والأصلح واجب عليه ، أو لأنه نقص والنقص محال على الله أو لأنه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديماً فيمتنع عليه الصدق أو لأنه خبر النبي الذي يُعلم صدقه بالمعجزة وليس بالكلام حتى لا نقع في الدور . والحقيقة أن صدق الكلام يكون أما من حيث الصحة التاريخية وهو موضوع النقد التاريخي وعلوم الرواية ومصطلح الحديث أو من حيث الفهم ويكون ذلك عن طريق قواعد اللغة وأسباب النزول أو من حيث التحقق الفعلي كنظام للعالم ويكون ذلك من خلال الفعل للأفراد وللجماعات في التاريخ . فلا يرجع صدق الكلام إلى صدق الذات بحسب كمالها فذاك صدق علوي مفارق بل يرجع إلى ضبط الانسان له بمناهجه في النقل وبقواعده في التفسير وبأفعاله في السلوك . ولكن تبدو الصعوبة في تصور الكلام النفسي صفة للذات الالهية وليس معنى في الشعور الانساني . إذ كيف يكون هذا الكلام مغايراً للعلم والارادة بل قد يخالفهما فقد أمر الله أبا لهب بالايمان (الكلام في صيغة الأمر) مع علمه بأنه لا يؤمن ، وامتناع ارادته عما يخالف علمه محال؟ لذلك آثر الحكماء الحديث عن الكلام الانساني لفظاً ومعنى ، الحسي والمعنوي . والحجة أنه لو كان للباري كلام

= ١٠٣ ؛ النهاية ص ٢٨٢ - ٢٨٧ ؛ الغاية ص ٩٤ - ٩٧ ، ص ١١١ - ١١٢ ؛ غالت السلف والحنابلة كرد فعل على المعتزلة وجعلت ما بين الدفتين من حروف وكلمات هي بعينها كلام الله بالرغم من رفضهم القول بأنه مخلوق وتفرقتهم بين اللسان والعين وبين كلام الله الأزلي فهناك فرق بين قال وفعل وبين أمر وخلق . ثم أحدث الأشعري قولاً ثالثاً ، حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه هذه العبارات جامعاً بين الحنابلة والمعتزلة ، الارشاد ص ١٠٩ .

(٢٨٠) إثبات الكلام النفسي هو موقف الأشاعرة ويستشهدون بقول الشاعر :

ان الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

المحصل ص ١٢٤ ــ ١٢٥ ؛ المعالم ص ٥٣ ؛ النهاية ص ٩٤ - ٩٧ ، ص ٢٨٢ - ٢٨٧ .

فإما أن يكون من جنس كلام البشر أو لا يكون. والأول إما أن يكون لسانياً وهو تشبيه أو نفسانياً وهو باطل نظراً لارتباط النفساني باللسان ولأن النفس بها تفكير ووهم وخيال. كلام الله إذن ليس من كلام البشر. ولا حيلة للحديث عنه إلا قياس الغائب على الشاهد وبالتالي الانتهاء إلى الكلام كلفظ أو كمعنى أو التوقّف والتسليم بالعجز عن تعريف الكلام وهو ما يناقض نظرية العلم لأن الجهل من مضادات العلم(٢٨١).

أ ـ الاثبات والنفي. وهي قضية تتعلق باثبات الصفات ونفيها. فالباري متكلم بكلام ليس من جنس الأصوات والحروف، صفة منافية للسكون والآفة، تكلم الله بها، آمراً، ناهياً، مخبراً. والدليل على ذلك اما النقل والتواتر والإجماع واما العقل. والنقل كثير ولكنه ظني، معارض بنقل آخر، ويمكن تأويله لاثبات الضد. كما أنه دور لأن النقل نفسه كلام في حاجة إلى اثبات، ولا يثبت إلا بعد اثبات النبوة(٢٨٢). وقد يثبت بتواتر من الأنبياء وباجماعهم وان لم يكن دليلا على صدق النبوة كالمعجزة(٢٨٣). والتواتر لا يثبت إلا صحة النقل الخارجي دون ما نقد داخلي، ولا يثبت الا الكلام الحسي من المبلِّغ الى المبلَّغ إليه. والحقيقة ان اجماع الأنبياء متوقف على صدق الرسل وصدق الرسل متوقف على صحة الكلام وبالتالي نقع في الدور. وقد يثبت بإجماع الأمة، وهو ضعيف لأن الاجماع لا يكون إلا على اللفظ وليس على المعنى مثل التواتر.

أما العقل فإنه يعتمد على عدة حجج أولها حجة الكمال. فالسمع والبصر

---

(٢٨١) المواقف ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦ ؛ النهاية ص ٢٧٢ ـ ٢٧٤ ؛ الغاية ص ٩١ ـ ٩٤ ؛ المحصل ص ١٣٤ ؛ ويقول الجويني «من أئمتنا من يمتنع من تحديد الكلام... وجملة المعلومات لا تضبطها الحدود بل منها ما يحدد ومنها ما لا يحدد كما أن منها ما يعلل ومنها ما لا يعلل» الارشاد ص ١٠٣ ـ ١٠٤ ؛ أنظر أيضاً رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse .

(٢٨٢) لذلك رفض الآمدي الحجج النقلية لاثبات الكلام ؛ والنقل كثير مثل ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾ ، ﴿وتمت حكمة ربك ﴾ ، أو حديث « فضل كلام الله على كلام الخلق كفضل الخالق على المخلوق» أو «أعوذ بكلمات الله التامة»، الانصاف ص ٣٧.

(٢٨٣) التحقيق ص ٧٣ ؛ الاقتصاد ص ٦١ ؛ المعالم ص ٤٧.

والكلام مظاهر كمال والصمم والعمى والخرس مظاهر نقص. فلو لم يكن الباري موصوفاً بها لكان الانسان أكمل منه فوجب أن يكون الباري سميعاً بصيراً متكلماً بلا صماخ وحدقة ولسان. وهنا يقوم الشعور باثبات شيء بطريق التشبيه ثم نفيه بطريق التنزيه أو اثبات الشيء عن طريق نفي الضد، واثبات الكمال عن طريق نفي العيب(٢٨٤). وقد يثبت الكلام بكلام النفس قياساً للغائب على الشاهد مما يدل على أن الانسان لا يتحدث عن الكلام إلا وفي ذهنه كلامه، وكأن الكلام على الإطلاق تجريد لكلامه الخاص، وتحويل للواقع إلى مثال(٢٨٥). وقد يثبت الكلام عن طريق الأحكام. فأفعال العباد مترددة بين الحظر والاباحة والندب والوجوب. واختصاصها بهذه الأحكام يستدعي مخصصاً، وليست كذلك ارادة الله لأن الله قد يأمر بما لا يريد، وهذا المخصص هو الكلام(٢٨٦). ولما كان الله ملكاً مطاعاً، وكان له الأمر والنهي فإن ذلك يستلزم بالضرورة الكلام(٢٨٧). وقد رد الحكماء على حجة الطاعة بأن ذلك يستلزم التصديق. وكيف يمكن الرد على منكرها والجاحد لصدقها في نفسها؟ أليس ذلك نقلاً لموضوع الكلام إلى موضوع آخر هو النبوة؟ وأخيراً إذا دلت الأفعال من حيث اتقانها على العلم، ويستحيل أن يعلم الله شيئاً ولا يخبر عنه، والله يصح منه الارشاد والتنبيه والتعليم والإخبار، فوجب أن يكون له كلام. وهي حجة قائمة على جواز انبعاث الرسل، وبالتالي تقوم على شيء مطلوب اثباته(٢٨٨). والحقيقة ان اثبات الكلام بالارادة أو بالقدرة أو بالعلم أو حتى بكلام النفس اثبات ضعيف. فالارادة أما للامتثال أو لأحداث الصيغة أو لجعلها دالة على الأمر. والأول يعارضه أبو جهل وإبراهيم بذبح ولده، والقدرة معنى يتعلق بكل ممكن، والارادة أخص، والعلم

---

(٢٨٤) المسائل ص ٣٦٤ - ٣٦٥ ؛ الارشاد ص ٩٩ ؛ الاقتصاد ص ٦٠ - ٦٨ ؛ المحصل ص ١٢٤ - ١٢٦ ؛ المعالم ص ٧ ؛ الانصاف ص ٣ ؛ الحصون ص ٢٠ - ٢٢ ؛ النهاية ص ٢٧٠ - ٢٧٩ ؛ التمهيد ص ٧.

(٢٨٥) الارشاد ص ٩٩ - ١٣٧.

(٢٨٦) رفض الآمدي هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ - ٩١ ؛ الاقتصاد ص ٦٠ - ٦١.

(٢٨٧) النظامية ص ١٨ ؛ وهي الحجة التي يفضلها الآمدي .

(٢٨٨) وقد رفض الآمدي أيضاً هذه الحجة ، الغاية ص ٨٨ - ٩١.

أعم من الأمر، وأحاديث النفس مرتبطة باللسان[٢٨٩]. والحقيقة أن الكلام ليس في حاجة إلى إثبات إنما الإشكال في إثبات كلام من؟ إن الكلام الانساني يفرض نفسه، والوحي ذاته كلام بلغة الانسان، وصيغه صيغ الكلام الانساني، أمر ونهي وخبر[٢٩٠].

وليس اثبات الكلام أو نفيه مجرد وقوع في التشبيه أو حرصاً على التنزيه بل ان الأمر يتعلق بالكلام نفسه. فإن اثبات الكلام كصفة للتأليه المشخص يوقع في التشبيه، ويعطي الأولوية للذات المشخصة على الصفة ثم للصفة على الكلام[٢٩١]. وان نفي الكلام اثبات للتنزيه لأن الكلام يؤدي الى الانفعال، والانفعال نقص في التنزيه على مستوى الكمال ونفور من التشخيص. فالكلام فعل وانفعال وحركة. الكلام لا صلة له بالذات المشخصة بل هو من فعل الطباع[٢٩٢]. فنفي الكلام اذن قضاء على الاغتراب وعود الى الكلام الانساني، ورد الوعي الى ذاته مدركا ومتكلما، وإعمال للعقل بدل الوهم، ورؤية للواقع لا للخيال.

وقد يكون هناك حل وسط بين اثبات الكلام ونفيه وجعل الكلام صفة فعل لا صفة ذات. فالتأليه المشخص لا يتكلم بل هو مُتكلِّم[٢٩٣]. ومن ثم يمكن

(٢٨٩) الغاية ص ٩٧ - ١٠١.

(٢٩٠) النهاية ص ٢٦٨ ؛ النسفية ص ٧٩ - ٨٣ ؛ الارشاد ص ٩٩ - ١٠٠.

(٢٩١) عند ابن كلاب لم يزل الله متكلماً، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة. وعند أهل السنة الله متكلم بدليل أنه كلم موسى بكلامه، والكلام صفة له في الأزل، الفقه ص ١٨٤ ؛ مقالات جـ ١، ص ٢٤١ ؛ الكلام صفة لذاته لم يزل ولا يزال موصوفاً به قائماً به مختصاً بذاته، ولا يصح وجوده بغيره، الانصاف ص ٢٦.

(٢٩٢) نفى الاسكافي وعباد بن سليمان وجهم الكلام لأن الله لا ينفصل، الفرق ص ٢١٣ ؛ التنبيه ص ١٣١ ؛ مقالات جـ ١، ص ٢٤١ ؛ وكذلك نفته الفلاسفة والصابئة ومنكرو النبوات، النهاية ص ١٩٨ ؛ وعند المعتزلة القائلين بالطباع مثل معمر بن عباد لا يكلم الله أحداً في الحقيقة ولا يفعل الكلام على التصحيح. كلامه فعل الجسم بطباعه لا كلام الله على الحقيقة. الله ليس بمتكلم ولا بمكلم، الفرق ص ١٥٢ ؛ الانتصار ص ٥٧ ؛ مقالات جـ ٢، ص ١٦٧ ؛ ص ١٧٨ - ١٧٩ ؛ وعند معمر ليس الكلام صفة أزلية أو فعله لأنه لم يفعل شيئاً من الأعراض. القرآن فعل الجسم الذي حل الكلام فيه وليس فعلاً لله أو صفة، الفرق ص ١٥٢.

(٢٩٣) هذا هو موقف الاسكافي إذ يجوز أن يكلم الله العباد ولكن لا يُقال إنه متكلم وسماه مكلِّماً ولم=

اثبات الصفة دون الوقوع في التشبيه. وصفة الفعل توحي بأن الكلام ذو اتجاه واحد وهو قصد من الذات نحو الآخر دون القضاء التام على التشخيص لأن الذات المؤلهة ما زالت موجودة. وقد تنقلب الآية فلا يصبح التأليه المشخص متكلماً أو مكلِّماً بل يصبح متكلِّماً بكلام غيره ومكلِّماً لغيره أي أنه يصبح محلاً للحوادث كسائر المتكلمين(٢٩٤).

والحقيقة أن هذا وضع خاطىء للمشكلة. فالكلام لا يُنسب الى شخص المتكلم أو حتى الى السامع بل يُدرس في نفسه. لا يحتاج الأمر الى افتراض شخص متكلم لأن الكلام موجود بالفعل بدليل الوحي. لا يهم أن يكون الوحي كلام شخص بل هو مجرد كلام. والذهن البشري يبحث بعد واقعة الكلام وليس قبلها. المقصود من الكلام هو اتجاه الكلام وغايته وليس مصدره وأصله، على عكس الصوفية الذين أرادوا بالتأويل ارجاع الكلام الى مصدره الأول في شخص المؤله. لا يدل الوحي على أن هناك متكلماً بل على أن هناك مستمعاً. ما يهمنا ليس هو الالهيات بل الانسانيات أي فهم الكلام كمقصد أو اتجاه نحو الانسان. والشخص نفسه لا يُعرف إلا من خلال الكلام لأن الكلام يشير الى تشخيص عواطف التأليه. الكلام هو نقطة البداية لا الشخص، وأن ما يطرق الأذن هي الكلمة لا الشخص الذي تفوه بالكلمة. الكلمة موجودة بفعل طرق الأذن ولكن الشخص قد يكون وراء ستار أو متحدثاً عن بعد. وان التحول في تاريخ العقائد انما يكون باستمرار من الكلمة الى الشخص كما تم في تاريخ العقائد المسيحية وتفسير معنى الكلمة(٢٩٥).

فإذا كان السمع والبصر يشيران إلى العلم فهما طريقان اليه. وإذا كانت

= يسمه متكلماً لأن متكلم توهم ان الكلام قائم به ومكلم لا يوهم ذلك، الفرق ص ١٧٠. وعند أكثر المعتزلة إلاّ مَنْ قال بالطباع أن كلامه فعل، ومحال أن يكون الله لم يزل متكلماً، مقالات جـ ٢، ص ١٧٨ - ١٧٩؛ المتكلم من خلق الكلام والباري مقتدر على خلق الكلام وابداعه، الارشاد ص ١١٢ - ١١٨. وعند الجبائي الله متكلم تعني أنه فعل الكلام، مقالات جـ ٢، ص ١٨٩.

(٢٩٤) عند الصالحي الله يتكلم بكلام غيره مقالات جـ ٢، ص ١٧٠.

(٢٩٥) أنظر رسالتنا الثانية، الجزء الثاني La Phénoménologie de l'Exégèse.

الارادة ما هي الا صفة تشبيهية للقدرة وتشخيصاً لها كان الكلام في الرباعي موازياً للحياة في الثلاثي . فما الصلة بين الحياة والكلام ؟ يمكن القول بأن الحياة تعبير وبأن المشخص ليس فقط في ذاته عالماً قادراً بل هو أيضاً متصل بالحياة ويراسلها . ليس التأليه فقط ارتفاعاً الى أعلى ومفارقة كما هو الحال في التنزيه بل هو أيضاً نزول الى أسفل واتصال بالآخرين وحديث مع الناس .

ب ـ هل الكلام قديم؟ وهو الموضوع الغالب على تحليل صفة الكلام كتطبيق خاص للحكم العام على الصفات بالقدم أو الحدوث كما كان العلم نقطة تطبيق لموضوع العلاقة بين الذات والصفات ، علاقة زيادة ومساواة ، غيرية وهوية . والكلام هو الصفة الوحيدة من الصفات السبع التي لها تحقق ملموس ، مرئي ومسموع ، هو القرآن . ومن هنا أتت أهميته كدليل حسي مادي على وجود الباري . وأهمية القرآن هو أنه الخبر ، وهو مصدر العلم ، وهو الصفة الأولى التي منها تثبت باقي الصفات الأخرى نقلاً وبالتالي له الأولوية عليها باعتباره مصدراً . وابتداء من القرن السادس انتقلت مسألة القدم والحدوث من صفة الكلام الى مسألة الوحدة والكثرة . فاثبات وحدة الكلام اثبات لقدمه وقيامه بالذات ، واثبات الكثرة اثبات لحدوث الكلام وقيامه بالحوادث[٢٩٦] . والعجيب أن اسم المشكلة ليس قدم الكلام وحدوثه فذلك اسم الحكم العام للصفات كلها أو قدم الكلام فقط وهو ما ركز عليه الأشاعرة بل « خلق القرآن » أي نظرية خصومهم المعتزلة . فالتعبير ذاته يوحي بالنفور . فليس هناك مسلم واحد يرضى بخلق القرآن نظراً لأن الاحساسات الدينية للمسلمين تمجّ الخلق ولا تقبل الا القدم . القدم أكثر تعظيماً واجلالاً من الخلق ، القديم أفضل من الجديد ، والماضي أعمق من الحاضر ، والأصلي أقرب الى القلب من التقليد .

وقد أجمع أهل الاسلام على أن لله كلاماً وعلى أن الله كلم موسى وعلى أن كلامه في سائر الكتب المنزلة في التوراة والزبور ، والانجيل والقرآن أي في

---

(٢٩٦) النهاية ص ٢٨٨ ؛ المحصل ص ١٣٤ ؛ المعالم ص ٥٧ ـ ٥٨ .

الصُّحُف[٢٩٧]. ولكن المسألة هي الصلة بين الكلام كصفة للذات وبين الكلام الحسي المقروء . فالصفة المجردة تدخل تحت اشكال القدم والحدوث والكلام الحسي يدخل تحت اشكال المعنى واللفظ . وتنشأ المشكلة عندما يتم الخلط بين المستويين للكلام الصوري والمادي فتُعتبر الصفة المجردة حادثة ، أو يعتبر الكلام الحسي قديماً . وهنا تنشأ الحلول المتوسطة التي تحاول الجمع بين الطرفين مثل قدم الصفة المجردة وحدوث الكلام الحسي ، أو قدم الذات وحدوث الصفات، قدم المعنى في النفس وحدوث اللفظ المجرد أو رفض الجميع والتوقف عن الحكم . المواقف اذن أربعة . اما أن يكون الكلام قديماً حتى بأصواته وحروفه ، واما أن يكون قديماً ككلام نفسي دون الأصوات والحروف . أو يكون الكلام حادثاً حتى في الذات والصفات كرد فعل على قدم الذات والصفات أو يكون حادثاً غير قائم بالذات بل قائم في المحل[٢٩٨] . والحقيقة أنه يمكن رد هذه المواقف الأربعة الى اثنين . الأول عدم التمييز بين المستويات سواء كان ذلك قولاً بقدم الكلام ذاتاً وصفة معنى ولفظاً أو بحدوثه ذاتاً وصفة معنى ولفظاً . والثاني التمييز بين المستويات سواء كان بين الذات والصفة أو المعنى واللفظ أو كان بين القيام بالذات والقيام بالمحل .

والحشوية مذهب يقوم على التوحيد بين الكلام كصفة قديمة أزلية وبين

---

(٢٩٧) الفصل جـ ٣ ، ص٥ .

(٢٩٨) لذلك كانت هناك أربع فرق كل منها يمثل موقفاً . الأول الحشوية وهو موقف الحنابلة أي اثبات الكلام القديم بالأصوات والحروف دون تفرقة بين الكلام النفسي والكلام اللفظي . والثاني موقف الأشاعرة الذين يشاركون في اثبات القدم للكلام النفسي فقط. والثالث موقف الكرامية الذين يثبتون الكلام الحادث المركب من الحروف والأصوات القائم بالذات كرد فعل على موقف الحشوية . والرابع موقف المعتزلة الذين يثبتون الكلام الحادث من الأصوات والحروف غير قائم بالذات وقائم في محل وهو قريب من الأشاعرة في التمييز بين مستويين في الكلام . وقد اعتمد الشهرستاني على هذه القسمة الرباعية في صياغة الحجة الآتية لاثبات قدم الكلام. أما أن يكون متكلماً لنفسه أو بكلام، الأول إمّا قديم أو حادث والحدوث محال، والثاني اما في ذاته أو في محل، والمحل لا يكون إلا حادثاً فلم يبق إلا أنه قديم، الحصون ص ٢٠ ـ ٢٢؛ الرسالة ص ٤٤ ـ ٤٥.

الكلام كأصوات وحروف لذلك يسمى مذهب المشبّهة الحلولية المجسمة ، وينشأ الخلط من الجمع بين الكلام القديم وهو مفهوم بمفرده كحكم مبدأ بقدم الصفات وبين الكلام كحروف وأصوات وهو مفهوم كحكم واقع على كلام حسي مرئي . فالجمع بين الاثنين خلط وتناقض دون تأصيل عقلي يكشف عن الرغبة في الجمع بين الحساسية الدينية والرؤية الحسية ، بين متطلبات الايمان ومقتضيات الحس فينشأ مذهب ايماني حسي . ويعتمد المذهب على مجموعة من الحجج النقلية والعقلية تعتمد كلها على أن القراءة هي المقروء والتلاوة هي الملتو وأن القديم يحل في الحادث ويختلط به مع أن ذلك خلط بين المعنى واللفظ ، بين الماهية والواقع ، بين الشيء والدلالة . تقوم الحشوية اذن على الخلط بين المستويات في مقابل تصور آخر يقوم على التمييز بين المستويات(٢٩٩) . والحقيقة أن معظم الأدلة النقلية من القرآن قد

---

(٢٩٩) جعل الباقلاني معركته الأساسية مع الحشوية فهو مذهب المشبهة الحلولية المجسمة القائل بأن كلام الباري حروف وأصوات وأنه قديم وأن الحروف والأصوات التي توجد في كلام الخلق كلها قديمة ، وهو قول يؤدي إلى قدم العالم . أما من قال إن القرآن حروف وأصوات تكلم بها الله وهي قديمة لا تشبه حروفنا وأصواتنا فإن ذلك يؤدي إلى كون القرآن ليس حروفاً وأصواتاً نعلمها وبالتالي لا تكون قرآناً . أما من قال: الأصوات والحروف التي يذكر بها الله ويُتلى بها القرآن فهي قديمة أما التي ننشد بها الشعر فهي محدثة تناقض لأن الشيء نفسه يتحول من قديم إلى محدث ومن محدث إلى قديم وهو محال . الانصاف ص ١١١ - ١١٢ ؛ ويعرض الباقلاني أربع عشرة حجة للمشبهة ويرد عليها واحدة تلو الأخرى ، اما نقلية خالصة أو عقلية خالصة أو نقلية عقلية . ونظراً لأهميتها نعرضها كالآتي :

١ ــ ﴿ تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق ﴾ ، ﴿ نتلو عليك نبأ موسى ﴾ ، فالله تال متكلم . وهناك فرق بين التلاوة والمتلو، بين الحق، كلام الله القديم، والكلام. كما أن التلاوة بأمر إلى جبريل وليست مباشرة .

٢ ــ قرأ الله ﴿طـه﴾ ﴿يس﴾، قبل أن يخلق الخلق بألفي عام فلما سمعت الملائكة قالوا طوبى لأمة ينزل عليها هذا » أي اضافة القراءة إلى الله . وهذا في الحقيقة يدل على الفرق بين القراءة والمقروء نفسه لأن القراءة لم تكن موجودة ثم وجدت. كما أن الله أمر الملائكة بالقراءة دون اضافة القراءة إلى نفسه .

٣ ــ ﴿ حتى يسمع كلام الله ﴾ لا يعني أن كلام الله قديم فالمشرك يسمعه كالمؤمن . ويعني هنا الفهم والتدبر. كما أنه يوقع في تناقض كون الكلام قديماً محدثاً في آن واحد . ولا يحل =

أُخرجت من سياقها ودُفعت الى أعلى بدلاً من أن تتوجه الى أسفل . خرجت عن

= التناقض إلا بأن يكون كلامنا قديماً أو يكون كلام الله غير كلامنا وبالتالي لا يكون لدينا قرآناً .

٤ ــ الحروف المتقطعة مثل « حم » . . الخ. كلام أي أن كلام الله حروف . والحقيقة ليس المقصود الحروف المكتوبة بل معناها الذي اختلف فيه المفسرون . فهي أسماء للقرآن كالفرقان والذكر (قتادة، ابن جريج) ، اسم لكل سورة (زيد بن أسلم) ، اسم الله الأعظم (السري والشعبي) ، أقسام الله (ابن عباس، عكرمة) حروف مقطعة من أسماء وأفعال أ = أنـــال = الله ، م = أعلم = أنا الله أعلم (ابن مسعود، سعيد بن جرير) ؛ كل حرف يدل على معانٍ مختلفة. أ = الله ، ل = لطيف ، م = مجيد ، أ = آلاء ، ل = ملك ، م = مجد ، أ = سنة، ل = ٣٠ سنة، م = ٤٠ سنة ؛ حروف من حساب الجمل (ابن عباس) أ = ١، ل = ٣٠، م = ٤٠ والكل = ٧١ سنة؛ المص ، أ = ١ ، ل = ٣٠، م = ٤٠ ، ص = ٩٠ والكل = ١٦١ سنة ؛ أ = ١، ل = ٣٠، ر = ٢٠٠ والكل = ٢٣١ ؛ المر، أ = ١، ل = ٣٠، م = ٤٠، ر = ٢٠٠ والكل = ٢٧١ ؛ والحقيقة أنها كلها حروف هجاء للاعجاز. ولا يعني اسقاط حرف اسقاط كلام الله. وهل حروف الله ٢٨ حرفاً؟ وهل القراءات السبع قراءات الله؟.

٥ ــ « أنزل القرآن على سبعة أحرف » لا يعني ذلك حرف الهجاء بل صيغ الكلام من : أمر ونهي وترغيب وجدل ومثل وقصص أو سبع لغات .

٦ ــ « من قرأ القرآن فله بكل حرف عشرة حسنات . أما أني لا أقول ألم حرفاً لكن الألف حرف واللام حرف والميم حرف » . ولا يعني ذلك أن الكلام حروف بل يعني أن الأجر على الطاعة .

٧ ــ « إذا كان يوم القيامة نادى الله تعالى بصوته يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب » . ولا يعني ذلك أن الله يتكلم بصوت أو أن الصوت هو الله أو اضافته إلى الله أو أن الصوت موجود .

٨ ــ « إن الله تعالى إذا تكلم بالوحي وروى بالأمر من الوحي جاء له صوت كجر السلسلة على الصفا » ، وهو حديث ضعيف ، بالاضافة إلى وجود روايات تقول بأن الصوت مخلوق . كما أن الصوت لا يعني الكلام ، والصوت غير المصوت .

٩ ــ إذا كان الصوت مسموعاً بالآذان فهو أصوات وحروف . والله ليس جسماً تصدر منه أجسام .

١٠ ــ حلول الصفة القديمة في الظروف والأوعية. والقديم لا يحل .

١١ ــ «لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو»، والمعنى هنا المصحف أي الكتابة وليس صوت الله .

١٢ ــ « لو جعل هذا القرآن في اهاب ثم القى في النار ما احترق » . والمحروق هو الورق وليس القرآن كما أن ذلك معجزة محتملة في زمان قديم وليس واقعاً حادثاً في كل زمان . =

العالم بدلاً من أن تتجه اليه ، تتحول الى صفة لذاتٍ مشخصة مع أنها تصورات للعالم وبواعث للسلوك ونظم للمجتمعات وقوانين للتاريخ . أما الأحاديث فمعظمها ظني من حيث السند أو المتن ، يظهر فيها أثر الخيال الشعبي وأساطير الخلق وتحديداتها في الزمان والمكان . ويسهل توجيه نقل مضاد لهذا النقل لاثبات عكس القضية فيصبح الموقف المذهبي هو الأساس والنقل مجرد تابع ومبرر ومؤيد له . ومعظم الحجج العقلية من الأحاديث وليست من القرآن ، روايات آحاد أكثر منها تواتراً ، عقائد نظرية أكثر منها شرائع عملية مما يدل على الاغتراب وقذف الكلام خارج العالم والحاقه بالذات المشخصة ، الغاية منها التعبير عن العظمة واللانهائية وليس اصدار حكم على مادة الكلام ، الغرض منها الايحاء النفسي والتوجيه العملي الذي يصل الى حد الارهاب بالعظمة والجبروت وليس المعرفة الخبرية ، وكثير من هذه التأويلات تقوم على بواعث سياسية خالصة، الغاية من الالغاز فيها هو السماح للتأويل السياسي سواء من السلطة أو من المعارضة لحل اللغز طبقاً لمصلحة كل فريق خاصة فيما يتعلق بزوال الدول وانهيار أنظمة الحكم وقدوم دولة أخرى والتبشير بنظام قادم به الخلاص .

هناك اذن فرق بين اللفظ والمعنى ، بين الدليل والمدلول ، فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . والأدلة على ذلك كثيرة من النقل والعقل ، من الكتاب والسنة والاجماع والحس والعقل ، نقل في مقابل نقل وعقل في مقابل عقل . والحجة الشاملة هي أنه لا يمكن فهم الكثرة والوحدة في الكلام إلاّ بناءً على التفرقة بين اللفظ والمعنى ، بين القراءة والمقروء ، وبين التلاوة والمتلو . يتعدد القرآن ، والقرآن واحد . وتتغير الألحان والقرآن واحد ، ويتغير الاعراب والقرآن واحد ، ويثاب كل فرد على قراءته والقرآن واحد ، وتتعدد

= ١٣ ــ « من حفظ القرآن فاختلط بلحمه ودمه » ، وهو حديث ضعيف . والحفاظ كثيرون فكيف يتم اختلاط القديم الواحد في الكثرة المحدثة ، والمعنى هو أن الحفظ في الصغر أبقى دون نسيان .

١٤ ــ لا يعني تعظيم القرآن من الأوساخ قدم الحروف بل تطبيق لقواعد الطهارة العامة، الانصاف ص ١١١ ـ ١٤٣ .

القراءات والقرآن واحد. يُقرأ بالكلام بالعربية فهو قرآن وبالعبرانية فهو توراة أو زبور وبالسريانية فهو انجيل . الكلام واحد والتعبير متعدد اللغات . الأمر بالتلاوة استدعاء للفعل والفعل صفة المأمور لا صفة الآمر . القراءة صفة والمقروء موصوف ، وشرط الصفة القيام بالموصوف . والقراءة وقت الجنابة ممكنة لأن المقروء غير القراءة . كلام الله لا يُلفظ أو يحكى به . هو كلام واحد ومتعلقاته كثيرة . وهناك حجج أخرى متعددة منها أن القراءة مرة طيبة مستلذة ، ومرة فجة تنفر منها الطباع ، مرة رقيقة ومرة منخفضة ، وكذلك الكتابة تارة حسنة وتارة سيئة . القراءة فعل الانسان وعمله . القراءة طاعة وقربى أو معصية وسوء . لا يتصف الكلام القديم بالحروف والأصوات ولا شيء من صفات الخلق ولا يفتقر الى مخارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك لا يحل في شيء من المخلوقات . لا يتكلم أحد بكلام الله ، فالقراءة أصوات القراء واكسابهم أما المقروء فهو المعروف والمعلوم . القرآن اذن لفظ متشابه ، يُحمل على القراءة كما يُحمل على المقروء(٣٠٠) .

ان كل اختلاف في القراءات أو تغير في الأصوات أو اسقاط لبعض الحروف لا يحدث تغييراً في الكلام. الصوت المسموع أو الكلام المكتوب ليس هو الكلام ، ولا يمكن لحروف متفرقة أو متناهية تكوين كلام دال لا متناهٍ . القراءة فعل فردي شخصي مكتسب تنفيذاً للأمر في حين أن الكلام هو الأمر . كل ذلك يثبت

---

(٣٠٠) الأدلة النقلية مثل ﴿وإذا قرأت القرآن..﴾، ﴿واذكر ربك..﴾، ﴿ليس كمثله شيء..﴾، ﴿فاقرأوا ما تيسر منه﴾ ﴿ اتل ما أوحي إليك...﴾ ، ﴿ وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس ﴾، ﴿ياأيها الرسول بلغ ما أنزل إليك﴾، ﴿لا تحرك به لسانك..﴾ ومن الحديث «من أراد أن يقرأ القرآن غضاً فليقرأه على قراءة ابن أم عبد (ابن مسعود) ؛ كما يذكر الباقلاني والجويني كثيراً من أقوال الصحابة والصوفية (الجنيد) كدليل على اجماع الأمة وكأن الاجماع في الأمور العقائدية وليس في الأمور العملية ؛ الانصاف ص ٨٠ ـ ١٠٦ ؛ الارشاد ص ١٢٥ ـ ١٣٢ ؛ ص ١٣٦ ؛ المسائل ص ٣٧٠ ؛ الأصول ص ١٠٨ ؛ لذلك يفرق ابن حزم بين الكلام والقول ، الأول قديم والثاني محدث ، الفصل جـ٣ ، ص ١٠ ـ ١٣ ؛ وتشخيص حروف اللغة أمر معروف في الديانات القديمة خاصة في الاسرائيليات .

في النهاية قدم الكلام وأولويته على القراءة[٣٠١] . لذلك لا يجوز القول بأنه يلفظ بالقرآن لأن التلفظ رمي واللفظ يوحي بالخلق لا بالقدم[٣٠٢] . لذلك يفضل البعض وصف القراءة بأنها ذكر حتى تتميز عن القراءة اللفظية للكلام البشري[٣٠٣] . والاثبات يلغي هذا التميز بين فعل القراءة وموضوعها ويجعل فعل الذات مطابقاً للموضوع تمشياً مع اعتبار الكلام موضوعاً حسياً خالصاً . فالمقروء ، دون فعل القراءة افتراض خالص أو امكانية محضة لا يمكن معرفتها إلا من خلال مظهر حسي هو فعل القراءة وما يصدر عنه من أصوات وحروف . لا توصف القراءة بأنها تلفظ لأنها تختلف عن القراءة العادية لكلام البشر[٣٠٤] .

البديل اذن عن الخلط بين المستويات هو التمييز بينها . فالقرآن قديم كصفة

---

(٣٠١) يعطي الباقلاني خمس عشرة حجة ضد المشبهة الذين يوحدون بين القراءة والمقروء وهي ١ ـ اختلاف القراءات وثبوت الكلام. ٢ ـ اسقاط حروف من القرآن ليس تغييراً في الكلام. ٣ ـ صوت الوحي ليس هو الكلام. ٤ ـ ليس كونه مسموعاً على الحقيقة أنه حروف. ٥ ـ تعظيم القرآن عن الأدناس تعظيم للمحل دون حلول الكلام فيه. ٦ ـ أوائل السور حروف ولكنها لا تثبت بالضرورة أن الكلام مجرد حروف. ٧ ـ الحروف ثمانية، وعشرون والكلام لا نهائي. ٨ ـ القراءة فردية شخصية يحصل ثواب فردي على فعلها. ٩ ـ القراءة مفروضة في الصلاة فهي إذن فعل. ١٠ ـ الفعل يضاف إلى الأمر به وإن لم يفعله بنفسه بل أمر بفعله. ١١ ـ الأمر استدعاء الفعل وليس الصفة القديمة. ١٢ ـ الحروف هي القراءة وليس الكلام القديم. ١٣ ـ لو كان الكلام حروفاً لكان كلام الناس كله قديماً. ١٤ ـ أصوات الله قديمة أزلية وليست وقتية مخلوقة. ١٥ ـ حلول الصفة القديمة في الأدعية لا يجوز على الله، الانصاف ص ١١٢ ـ ١٤٣.

(٣٠٢) عند الأشعري يقرأ القرآن في الحقيقة ويتلى ولا يجوز أن يقال يلفظ لأن اللفظ هو الرمي بل يقرأ ويتلى ويكتب ويحفظ. اللفظ يوحي بالخلق، الانصاف ص ٣٠ ـ ٣١ ؛ لا يجوز أن يحكى الكلام ولا أن يلفظ به لأن حكاية الشيء مثله وما يقاربه والكلام لا مثل له من كلام البشر ولا يجوز أن يلفظ به . يتكلم الخلق لأن ذلك يوجب كون الكلام قائماً بذاته قديماً ومحدثاً، وكلام الله غير متبعض ولا متغاير، الانصاف ص ٢٧ .

(٣٠٣) كلام الرسول ليس قرآناً بل ذكراً ، الابانة ص ٣١؛ ويشارك الاسكافي من المعتزلة رأي الأشاعرة في أنه يقرأ ولا يُلفظ به ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ .

(٣٠٤) هذا هو رأي جمهور المعتزلة إلاّ الإسكافي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ؛ الاقتصاد ص ٦٦ ـ ٦٧ .

أزلية قائمة بالذات ومحدث باعتباره أصواتاً وحروفاً منزلة على النبي[٣٠٥] . وكل ما هو خارج الصفة مثل اللوح المحفوظ وجبريل وليلة القدر وبيت العزة والسماء الدنيا والصحف والسور المكية والسور المدنية كلها مخلوقة[٣٠٦] . الكلام قديم والحروف والأصوات مخلوقة . العلم غير مخلوق ولكن الأمر والنهي مخلوقان . العلم يحتوي على التصور النظري للعالم والأمر والنهي يمثلان التطبيقات العملية لهذا التصور في الزمان والمكان[٣٠٧] . وقد يُميز بين الحدوث والخلق فليس كل محدث مخلوق أو غير مخلوق بالضرورة[٣٠٨] . وقد يُميز بين الحَدَث والمحدث فكل حَدَث

---

(٣٠٥) ويلتقي في ذلك عدد من أهل السنة والمعتزلة والروافض. فعند جعفر بن محمد القرآن لا خالق ولا مخلوق، الابانة ص ٢٩ ؛

(٣٠٦) عند بعض الروافض مثل هشام بن الحكم القرآن بمعنى العلم أو الفعل لا هو قديم ولا محدث. القرآن صوت مسموع وحرف مكتوب مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ ـ ٢٣٢ ؛ وعند ابن الماجشون نصفه مخلوق ونصفه غير مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

(٣٠٧) عند سليمان بن جرير علم الله غير مخلوق وليس غير الله أما الأمر والنهي فمخلوقان . الله لم يزل متكلماً أي أنه لم يزل مقتدراً على خلق الكلام ، والكلام محدث منه غير مخلوق ومنه مخلوق ؛ القرآن ليس مخلوقاً ، ولفظي به وقراءتي له مخلوقتان مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ؛ لفظنا بالقرآن مخلوق وكتابتنا مخلوقة ، وقراءتنا مخلوقة ، والقرآن غير مخلوق ، وكلام الله غير مخلوق وكلام موسى وغيره مخلوق، وكلام الله قديم وسمع موسى الكلام، الفقه ص ١٨٤ ؛ نحن نتكلم بالآلات والحروف والله بلا آلة ولا حروف . الحروف مخلوقة وكلام الله غير مخلوق، الفقه ص ١٨٥ ، الانصاف ص ٧٢ ؛ القراءة غير المقروء ، صفة للقارىء ، والمقروء غير مخلوق بل كلام الله . الحفظ صفة القلب والمحفوظ غير مخلوق بل كلام الرب. السمع صفة السامع غير مخلوق، الكتابة صفة الكاتب، والمكتوب غير مقروء ، الذكر صفة الذاكر ، والمذكور غير مخلوق ، الانصاف ص ١٠٣ ـ ١٠٦ ؛ وعند الجبائي كلام الله يوجد به قراءة كل قارىء ، أي أن العبد يلجىء الرب إلى خلق الكلام عند إيثاره اختراع الأصوات والنغمات، فالفعل للعبد وليس للرب في الخلق، الارشاد ص ١٢١ ـ ١٢٤ .

(٣٠٨) عند زهير الأثري القرآن كلام الله محدث غير مخلوق، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند محمد بن شجاع الثلجي القرآن محدث والامتناع عن القول بأنه مخلوق أو غير مخلوق ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

لا يكون بالضرورة محدثاً[٣٠٩] . وقد يكون بعض الكلام لا في محل والبعض الآخر في محل[٣١٠] .

كلام الله اذن قديم أزلي ، نفساني ، أحديّ الذات ، ليس بحروف ولا أصوات[٣١١] . ولا يكفي اثبات ذلك عن طريق تفنيد الموقف الحشوي الذي يقوم على الخلط بين المستويات أي عن طريق اثبات استحالة الضد بل هناك أدلة ايجابية لاثبات التمايز بين المستويات ، بالنقل والعقل . ويشمل النقل الكتاب والسنة والاجماع[٣١٢] . والحقيقة أن ذلك لا يثبت شيئاً ، فالنقل معارض بنقل غيره ،

---

(٣٠٩) عند أبي معاذ التومني ، كلام الله حَدَث غير محدثه ولا مخلوق قائم بالله لا في مكان ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .

(٣١٠) عند أبي الهذيل بعض كلام الله لا في محل وهو قوله كن وبعضه في محل كالأمر والنهي والخبر والاستخبار وكان أمر التكوين عنده غير أمر التكليف ، الملل جـ ٢ ، ص ٧٥ ـ ٧٦ .

(٣١١) هذا هو موقف الأشعرية الذين يطلقون على أنفسهم أهل السنة في مقابل أهل الضلال أو أهل الحق في مقابل أهل الباطل. فقد ذهب أكثرهم إلى كون الباري متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني أحدي الذات ، ليس بحروف ولا أصوات . وهو مع ذلك ينقسم بانقسام المتعلقات ، مغاير للعلم والقدرة والارادة وغير ذلك من الصفات، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩ ؛ القرآن كلام الله غير مخلوق، النسفية ص ٧٩ ـ ٨٣ ؛ العضدية جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ـ ٢٤٥ ؛ النهاية ص ٢٦٨ ـ ٢٧٠ ؛ كلام الله هو علمه لم يزل وأنه غير مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٥ ؛ كلام الله صفة ذاته لم تزل غير مخلوقة وهو غير الله ، وخلاف الله ، وهو غير علم الله ، وأنه ليس لله إلا كلام واحد، الفصل جـ ٣ ، ص ٥ ، متكلم بكلام أزلي لا مفتتح لوجوده، الارشاد ص ٩٩ ؛ القرآن غير مخلوق وأن قراءة اللفظ به غير مخلوق ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ؛ كلام الحق منزه عن الحروف والأصوات ، المسائل ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ ؛ انظر أيضاً الابانة ص ٩ ـ ١٠ ؛ الانصاف ص ٣٧ ، ص ٧١، ص١٠٨ ـ ١١١ ؛ النظامية ص ١٩ ـ ٢٠ ؛ البحر ص ٢٩ ؛ الكفاية ص ٥٤ ـ ٥٦ ؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ ويثبت ابن حزم قدم الكلام دون أن يكون زائداً على الذات فكلام الله هو علمه وهو ليس شيئاً غير الباري ؛ القرآن خمسة أشياء أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق ، الفصل جـ ٣ ، ص ٨ ـ ١٠ .

(٣١٢) الحجج النقلية من الكتاب والسنة والاجماع كثيرة عند أهل السنة . فمن الكتاب ١ ـ ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ فالخلق غير الأمر، القيام بالأمر دون الخلق ومثل ﴿ولله الأمر من قبل ومن بعد﴾، ﴿ومن اياته أن تقوم السماء والأرض بأمره﴾ والأمر هو الكلام . ﴿كلما أمرهما بالقيام فقامتا لا يهويان﴾. ٢ ـ ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ ، ولو كان غير مخلوق=

والنقل الأول قد يؤول حتى يتحول الى نقل مضاد، فكل نقل خاضع لتفسير وتأويل طبقاً للمذهب المسبق الذي قرأ نفسه في النص فابتسره وأخرجه من سياقه

= لاحتاج القول إلى ثانٍ ، والثاني إلى ثالث إلى ما لا نهاية. ٣ ـ ﴿لو كان البحر مداداً لكلمات ربي لنفذ البحر قبل أن تنفذ كلمات ربي﴾ ﴿وتكسرت الأقلام﴾، وبالتالي يثبت القدم وإلّا وقع الكلام في نطاق الحدوث. ٤ ـ ﴿إن هذا إلا قول البشر﴾ على لسان المشركين، وأصنام ابراهيم لا تنطق. فالنطق صفة من صفات الألوهية. ٥ ـ ﴿لمن الملك اليوم، لله الواحد القهار﴾ أي أنه لا يفنى. ٦ ـ ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ وهذا في الحقيقة ضعيف لأن موسى لا يسمع إلا الكلام الحادث في أصوات وحروف. ٧ ـ ﴿ قل هو الله أحد ﴾ فكيف يكون مخلوقاً واسم الله في القرآن؟ ٨ ـ ﴿ تبارك اسم ربك ﴾ ، ولا يقال للمخلوق تبارك. ٩ ـ ﴿ شهد الله أن لا إله إلّا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط ﴾ والشهادة بالكلام القديم مثل الله. ١٠ ـ ﴿ سبح اسم ربك الأعلى الذي خلق فسوى ﴾ ، ﴿تعالى جد ربنا. . .﴾ فالاسم غير الخلق. ١١ ـ ﴿ وما كان لبشر أن يكلم الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً فيوحي باذنه ما يشاء ﴾ ولكن يبرز سؤال هل عدم ايصال الكلام إلا بوسيلة اتصال يدل على قدم الكلام من ناحية المتكلم أكثر مما يدل على حدوثه من جهة السامع؟. ١٢ ـ ﴿الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان، علمه البيان﴾ وهذه تفرقة بين القرآن والانسان. ١٣ ـ ﴿ولولا كلمة سبقت من ربك إلى أجل مسمى لقضي الأمر بينهم ﴾ فالكلام قبل الحوادث. ١٤ ـ ﴿ وتمت كلمات ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته ﴾ فالكلام لا يتبدل ولا يتغير وبالتالي لا يكون حادثاً. أما الحديث فمثل « أعوذ بكلمات الله التامات »، والمحدث لا يكون تاماً. ومحال أن يعوذ مخلوق بمخلوق؛ ومثل «فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على سائر خلقه»، والفضل هو القدم. وهنا يبرز سؤال: هل الفضل في القدم أم في الصواب والصحة والصدق؟ أليس القدم فضلاً إنسانياً خالصاً؟ أما الاجماع فهي مجرد أقوال متفرقة لبعض الصحابة والأوائل مثل قول علي « والله ما حكمت مخلوقاً بل حكمت القرآن»، الانصاف ص ٧٢؛ وقال وكيع «من قال القرآن مخلوق فهو مرتد ويستتاب فإن تاب والا قتل» وقال ابن المبارك «نستطيع أن نحكي كلام النصارى واليهود ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية»، وأبو حنيفة مشرك لأنه كان يقول بخلق القرآن واستتابه ابن ابي ليلى حتى رجع، وعند الثوري من قال إن القرآن مخلوق فقد كفر؛ وعند زيد بن علي، وعلي بن الحسين ، من قال ان القرآن غير مخلوق كافر عند العلماء، الابانة ص ٢٩؛ وعند أصحاب الحديث وأهل السنة القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن قال باللفظ أو بالوقوف فهو مبتدع، مقالات جـ١ ، ص ٣٢١؛ وعند عبد الله بن سعيد القطان، كلام الله غير مخلوق، مقالات جـ١، ص ٣٢٥؛ أنظر أيضاً، الابانة ص ١٩ ـ ٢٩؛ الانصاف ص ٧١؛ الوسيلة ص ٢٧ ـ ٣٠؛ اللمع ص ٣٣ ـ ٣٦؛ المعالم ص ٥٣ ـ ٥٥؛ الاقتصاد ص ٦٥ ـ ٦٦ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

ومضمونه وأبعده عن اتجاهه من داخل العالم الى خارج العالم . أما الأحاديث فهي آحاد أو ضعيفة معارضة بأحاديث أخرى ، أغلبها يظهر فيه الدين الشعبي . أما الإجماع فإنه ليس تاماً، وإنه من فرقة واحدة ، وإنه يقوم على الهوى ، وإنه معارض بالنقل ، وإنه لا يتم في مسألة عملية تتعلق بصالح الأمة . أما الحجج العقلية فمعظمها جدلي يقوم على القسمة واستحالة الحدوث بناء على دليل الحدوث لاثبات الصنع وصفة القديم كوصف للذات . وقد تكون حججاً خطابية ايمانية مستمدة من الحجج النقلية دون احكام عقلي نظري كاف. وقد يقوم البعض منها على اثبات استحالة الضد أي أنها براهين خلق(٣١٣) . وتقوم حجج أخرى لاثبات القدم على الفصل التام بين الكلام والصفة والذات القديم وبين الكلام كموضوع حسي موجود مكتوب ومقروء ومسموع استنكافاً من المادة وتأففاً منها ومن ثم

---

(٣١٣) ويمكن اعطاء نماذج للحجج العقلية على النحو التالي أ ـ لو كان متكلماً بكلام محدث فيكون ذلك المحدث اما قائماً بذاته أو قائماً بغيره، والأول باطل لأنه يقتضي أن تكون ذاته محلاً للحوادث، والثاني باطل لأنه جائز أن يكون جاهلاً، المسائل ص ٣٦٩؛ البحر ص ٣١؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ المعالم ص ٥٣ ـ ٥٥؛ ٢ ـ لو كان كلام الله غير الله لا يخلو اما أن يكون جسماً أو عرضاً. لو كان جسماً لكان في مكان واحد وما كان بلغ إلينا الكلام ومجموعاً في كل بلد. ولو كان عرضاً لاقتضى حاملاً ولكان كلام الله الذي عندنا غير كلامه الذي عند غيرنا، الفصل جـ٣، ص ٥ ـ ٦ ؛ الابانة ص ٢٦ ؛ النظامية ص ١٨ ـ ١٩؛ ٣ ـ يثبت قدم الكلام حتى لا يقع تحت أمر التكوين ٤ ـ الكلام من صفات الكمال ٥ ـ الله آمراً ناهياً من صفات الكلام وهو ما يستلزم كلاماً قديماً ٦ ـ قول الله لابليس عليك لعنتي إلى يوم الدين، واللغة أبدية ٧ ـ غضب الله وسخطه ورضاه ومحبته أبدية قديمة فكذلك الكلام. والسؤال: هل يجوز اثبات قدم الكلام باثبات قدم باقي الصفات وهو المطلوب اثباته؛ الابانة ص ٢٥؛ ٨ ـ لم يزل عالماً مريداً فلماذا لا يكون لم يزل متكلماً؟ الابانة ص ٢٥؛ ٩ ـ ويثبت قدم الكلام باثبات استحالة حدوثه ، اللمع ص ٤٢ ـ ٤٦؛ الأصول ص ١٠٦ ـ ١٠٧؛ ١٠ ـ اثبات قدم الصفة بمنع استحالة وقوع الضد فيه، اللمع ص ٣٦ ـ ٤٢ والسؤال هو: أليس اثبات الشيء كنفي لضده حكم عقلي في موقف انساني فعدم العدل اثبات للجور لأنه عدم نصرة للعدل، وهو منطق يقوم على تعارض الطرفين وعلى انكار الوسط والمحايدة؟ . ١١ ـ القرآن مشتمل على أسماء الله والاسم والمسمى واحد فيجب أن يكون القرآن قديماً مثل الله. الشرح ص ٥٤٢ ـ ٥٤٩ . ١٢ ـ لو لم يكن قديماً لكان يجب أن يكون أخرساً أو ساكتاً كما في الشاهد أي التشبيه بالانسان. ١٣ ـ لو لم يكن قديماً لكان حادثاً أو حالاً في حادث وكلاهما باطل، الشرح ص ٥٥٥ ـ ٥٦٣.

يكون اثبات القدم تعبيراً عن عواطف التطهر[٣١٤] . وقد كان هم كل متكلم أشعري المباراة في اثبات قدم الكلام والتفصيل في الحجج وكأنها مسألة بها تُرعى مصالح الأمة . منها ما يعتمد على قدم الصفات أو على اثبات الأزلية أو على نفي الضد واستحالة الخلق أو على مجرد المعنى العام المفهوم من الخبر[٣١٥] .

والقول بقـدم الكلام يؤدي بالضرورة الى القول ببقائه . فإذا كان الكلام أزلياً فإنه يكون أبدياً كأوصاف الذات المشخص . فهو لا أول له ولا نهاية له في

---

(٣١٤) يقدم الأشعري حججاً عديدة لاثبات قدم الكلام كلها تقوم على اثبات استحالة الضد استنكافاً من المادة مثل ١ ـ لا يجوز أن يكون الكلام مخلوقاً في غيره وإلا كان إلهاً. ٢ ـ الخلق للأشياء والقرآن ليس شيئاً. ٣ ـ الوجود الثابت لا يدل على أن الكلام مخلوق محدث. ٤ ـ من الذكر ما ليس بمحدث فإذا كان النهي محدثاً فالكلام ليس بمحدث. ٥ ـ القرآن ليس فعلاً. ٦ ـ المجعول ليس مخلوقاً بل مسمى. ٧ ـ المجعول هو المقروء المتلو وليس الكلام القديم. ٨ ـ التبديل والنسخ في الرسم والتلاوة والخط والحكم وليس للصفة. ٩ ـ حمل المصحف وانتقاله ليس حملاً للصفة القديمة وانتقالاً لها. ١٠ ـ الكلام غير السور والآيات والكلمات والحروف والأصوات ، مقالات جـ٢، ص ٢٣٤.

(٣١٥) بعض الحجج القائمة على قدم الصفات مثل ١ ـ الكلام هو الأمر والأمر قديم. ٢ ـ الكلام صفة ، والصفة قديمة وليس موضوعاً حادثاً كالمخلوقات. ٣ ـ لو كان الكلام مخلوقاً لوجب التسلسل إلى ما لا نهاية. ٤ ـ ارادة الله ليست مخلوقة في بعض المخلوقات وكذلك الكلام. ٥ ـ الكلام صفة فلماذا يكون مخلوقاً وغيره من الصفات غير مخلوقة. أما ما يقوم منها على اثبات الأزلية فمثل ١ـ أن لا تنفد كلمات الله أي أن الكلام أزلي كالله . ٢ ـ الله باق مع فناء الأشياء والكلام لا يفنى كما تفنى الأشياء ٣ ـ أوامر الله على الأشياء، ولما كانت الأشياء تفنى فالأوامر باقية وإلا كانت فانية. أما الحجج التي تعتمد على نفي الضد واستحالة الخلق فمثل ١ ـ يعني الخلق التجسيم وأن كلام الله مخلوق أي إذا حل في شجرة تتكلم الشجرة ٢ ـ الخلق معناه التجسيم والكلام غير مجسم ٣ ـ لو كان الكلام مخلوقاً لكان الله لم يزل كالأصنام لا تنطق ٤ ـ لو كان مخلوقاً لكان كلام الأشياء مثل كلام الله. ٥ ـ لو كان مخلوقاً لكان كل كلام مسموع هو كلام الله. ٦ ـ النزول لا يعني الخلق. أما الحجج التي تعتمد على تحويل الخبر إلى معنى فمثل ١ ـ رفض القرآن أن الكلام قول البشر. ٢ ـ تكليم الله لموسى. ٣ ـ اسم الله في القرآن فكيف يكون مخلوقاً؟ ٤ ـ الله شهيد على نفسه بكلامه والقديم لا يشهد إلا على قديم مثله. ٥ ـ الله لا يكلم إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولاً ولا يسمعه الخلق ، الابانة ص ١٩ ـ ٢١ ؛ الانصاف ص ٧١.

الزمان . ولا يؤثر في ذلك كون الكلام جسماً أم عرضاً لأنه يكـون حينئذ جسماً أو عرضاً باقياً في حين أن الأجسام والأعراض الأخرى غير باقية[٣١٦] . وامعاناً في اثبات البقاء يكون الكلام كله باقياً سواء كان الكلام صفة للذات المشخص أو كلام الانسان[٣١٧] . ومع ذلك لم تحظ صفة البقاء بما حظيت به صفة القدم تماماً كما كان الحال في أوصاف الذات عندما حظي القدم باهتمام أكبر من البقاء، وكأن ما لا أول له أهم بكثير مما لا نهاية له ، وكأن الماضي أهم من المستقبل ، وكأن الغوص في الماضي والبحث عن الجذور أهم من التطلع الى المستقبل والتخطيط له . فإذا كان القول بالقدم يستتبع القول بالبقاء كما يستتبع القول بالحدوث القول بالفناء وكيف يشارك الكلام الله في البقاء كما يشارك في القدم ؟ اليس ذلك قولاً بتعدد القدماء ؟ وكيف يشارك الكلام وهي صفة في القدم وهو وصف للذات ؟

والحقيقة أن القول بتمايز المستويات في الكلام تفادياً للخلط بينها يكون موقفاً تطهرياً صرفاً يقوم في حقيقة الأمر على مادية مقنعة. وكأن موقف الخلط وموقف التمييز كلاهما واحد الأول مادية صريحة والثاني مادية مقنعة . فما السبيل الى معرفة الكلام القديم الأزلي ؟ نحن لا نعرفه إلا من خلال الكلام الحادث ، وبالتالي لا يمكن معرفة كلام الله كصفة قديمة إلا من خلال الوحي أي بلغة الانسان المقروءة والمسموعة وهو كلام حادث . وإذا كان الكلام نفسانياً ليس بأصوات ولا حروف فإن السؤال يكون نفسانياً بالنسبة لمن: نفس الله أم نفس الانسان ؟ وهل لله نفس يختزن فيها المعاني كما هو الحال عند الانسان ؟ أليست نفس الله هي نفس الانسان مدفوعة إلى أعلى ، صورة مكبرة لصورة أصغر بدافع التعظيم والاجلال ، اقلالاً من شأن الذات ، وتعظيماً من شأن الآخر ؟ وإذا كان الكلام أحدي الذات فإن انكار التعدد انكار للمستويات وبالتالي وقوع في الخلط بينها من جديد . وإذا كان

---

(٣١٦) الكـلام جسـم باق فالأجسام يجوز عليها البقاء، وكلام المخلوقين لا يبقى، مقالات جـ١ ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧، جـ٢ ، ص ٢٣٦ ؛ الكلام عرض باق وكلام غيره لا يبقى، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .

(٣١٧) كلام الله باق وكلام الخلق باق، مقالات جـ٢، ص ٢٤٤ .

الكلام ليس بحروف ولا أصوات ضد الحدوث فما علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث ؟ ليس المهم هو الاعتراف بالتمييز بين المستويات بل ايجاد الصلة بينها وإلا وقعنا في الخلط بينها من جديد . وإذا كان الكلام مغايراً لباقي الصفات فكيف يكون مغايراً لها وهو مصدرها ؟ ما صلة الواحد بالكثير، والمعنى باللفظ ؟ لذلك لا فرق في النهاية بين الخلط وبين المستويات أو بين التمييز بينها . الأول يجعل الله انساناً ، فالكلام صوت وحرف ، والثاني يجعل الانسان إلهاً ، فالانسان تكلم بكلام الله القديم . ان القول بقدم الكلام لناتج عن ربطه بالتأليه المشخص وجعله مشاركاً له في القدم والأزلية والأبدية واللانهائية . وما دام التأليه المشخص غير مجسم كان الكلام كذلك . فالكلام قديم لفظاً ومعنى مما يؤدي في النهاية الى القول بأن الكلام جسم أو أنه قديم ومحدث في آن واحد ، فإذا ما غالى البعض في اثبات القدم مزايدة في التنزيه فيجعل الكلام كله قديماً سواء كان معنى أو لفظاً قائماً بالذات المشخصة أو بفعل القراءة وبحركة اللسان[٣١٨] .

---

(٣١٨) لا فرق إذن بين أهل السنة والحشوية في اثبات الكلام القديم الأزلي. فعند الحشوية الكلام قديم أزلي بذات الرب، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩ ؛ وعند الحشوية النوابت من الحنابلة هذا القرآن المتلو في المحاريب والمكتوب في المصاحف غير مخلوق ولا محدث بل قديم مع الله. وبالرغم من رفض الأشعري أن تكون الحروف قديمة لاستحالة ذلك لأنه في الوقت الذي يقول فيه الانسان «الحمد» منتقلاً من اللام إلى الحاء إلى الميم إلى الدال فإن كلامه يكون قديماً محدثاً ، المسائل ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ ؛ الارشاد ص ١٢٨ ـ ١٣٠ ؛ المعالم ص ٥٦ ـ ٥٧ ؛ إلا أن قوله بقدم القرآن غطى على التمييز بين المعنى واللفظ ، وضعف حججه أدت إلى اقتراب الأشعرية من الحشوية . فالقرآن قديم، ويثبت قدمه عن طريق افساد الضد وابطال النقيض. لو كان مخلوقاً لاحتاج إلى قول كن واحتاج هذا إلى قول ثانٍ وثالث وتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ ـ ٣٤ ؛ كلام الله غير مخلوق ولم يخلق شيئاً إلا وقد قال له كن فيكون ومن قال بخلق القرآن فهو كافر، الابانة ص ٩ ـ ١٠ ؛ الله متكلم وكلامه قديم ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث، صفة من صفات ذاته كالعلم والقدرة والارادة، الانصاف ص ٧١ ؛ الكلام صفة من صفات ذاته قديم بقدم، موجود بوجود، موصوف به فيما لم يزل وفيما لا يزال لا يجوز أن يباينه ولا يزايله ولا يحل في مخلوق ولا يتصف بالحلول. مع ذلك فلا مهرب من القول بالحلول لتفسير علاقة الكلام القديم بالكلام الحادث وهي العلاقة التي مهدتها البيئات الثقافية والديانات في الحضارات القديمة المجاورة كالنصرانية مثلاً في القول بحلول اللاهوت في الناسوت. ويظهر=

ولما أدى الحكم بالقدم سواء في الخلط بين المستويات أو في التمييز بينها الى تصور حسي للعالم كان من الطبيعي أن يعترف بذلك صراحة. الحكم بالخلق أو بالحدوث ليس فقط في صفة الكلام بل في الذات. فلم يعد القرآن نفسه حادثاً بل الذات نفسها حادثة ومحلاً للحوادث، ومن ثم لا يعود هناك فرق بين الحشوية وأهل السنة وبين المشبهة. فالطرفان يلتقيان على التجسيم أو التشبيه مرة لحساب الله ومرة لحساب الجسم. ليست صفة الكلام وحدها هي الحادث بل ان الذات نفسها تكون محلاً للحوادث أو محلاً للقدرة الحادثة(٣١٩).

= اقتراب الأشعرية من الحشوية عند الكلابية. فقد ذهبت إلى أن كلام الله معنى أزلي قائم بذاته مع أنه واحد، توراة وانجيل وزبور وفرقان، وأن الذي نسمعه ونتلوه حكاية كلام الله. وفرقوا بين الشاهد والغائب. وذلك يوجب عليهم قدم الحكاية أو حدوث الممكن لأنهما لا بد أن يكونا من جنس واحد في قدم أو حدوث. وقالوا إننا نسمع كلامنا وليس هو معنى قائم بذات المتكلم ككلام الله. وهو ما ذهب إليه الأشعري. ولكنه لما رأى قوله ان الذي نتلوه في المحاريب ونكتبه في المصاحف حكاية كلام الله يوجب أن يكون كلامه أيضاً محدثاً وأصواتاً وحروفاً قال هذا المسموع هو كلام الله لأن العبارة تكون من جنس المعبر عنه وجري على القياس وقال الكلام معنى قائم بذات المتكلم من دون فرق بين الشاهد والغائب. الشرح ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ وقال قوم في اللفظ بالقرآن ونسبوا إلى أهل السنة أنهم يقولون ان الصوت غير مخلوق والخط غير مخلوق، وهذا باطل. وما قال قط مسلم ان الصوت الذي هو الهواء غير مخلوق وان الخط غير مخلوق والذي نقول به هو ما قال الله ونبينا ولا نزيد على ذلك شيئاً وهو أن قول القائل القرآن وهو كلام الله كلاهما معنى واحد واللفظان مختلفان، والقرآن هو كلام الله على الحقيقة بلا مجاز ونكفر من لم يقل ذلك، ونقول ان جبريل نزل بالقرآن الذي هو كلام الله على الحقيقة على قلب محمد، الفصل جـ ٣، ص ٧؛ وزادت المشبهة قولهم في القرآن بأن الحروف والأصوات والرقوم المكتوبة قديمة أزلية واستدلوا بأخبار «ينادي الله يوم القيامة بصوت يسمعه الأولون والآخرون»؛ وروا أن موسى كان يسمع كلام الله كجر السلاسل على خلاف المعتزلة والاشاعرة مع أن كلاهما يقول انه كلام الله ولكن ليس في الحقيقة كلام الله. أما اثبات صفة قائمة بالله لا نقرؤها ولا نسميها ولا نبصرها مخالفة للاجماع، فما بين الدفتين كلام الله أنزله على جبريل، مكتوب في المصاحف وفي اللوح المحفوظ. ﴿ سلام قولاً من رب رحيم ﴾، ﴿ اني أنا الله رب العالمين ﴾، ﴿ وكلم الله موسى تكليماً ﴾، ﴿ واني اصطفيك على الناس برسالاتي ﴾، ﴿ وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً ﴾ لكل شيء، أو حديث «ان الله كتب التوراة بيده»، الملل جـ ٢، ص ١١٨.

(٣١٩) هذا هو موقف الكرامية وقد تم عرضه من قبل في أوصاف الذات المخالفة للحوادث. فعند= -

جـ ـ خلق القرآن. أما الحكم بالحدوث فقد ظهر في موضوع «خلق القرآن». والحقيقة أن لفظ الخلق من وضع الخصوم والأصوب هو الحديث عن القرآن المسموع المرئي المتكون من الأصوات والحروف والعبارات الدالة والمقروء والمحفوظ وهي النظرة الأكثر علمية للكلام(٣٢٠). ولا فرق في خلق القرآن بين اثبات الصفة ونفيها

= الكرامية، كلامه قدرته على قوله وقوله حادث في ذاته، الأصول ص ١٠٦؛ حدوث قول الله في ذاته بناء على أن الله محل للحوادث، الفرق ص ٢٢٩؛ كلام الله قديم والقول حادث غير محدث؛ القرآن هو كلام الله وليس بكلام الله، وكلام الله القدرة على الكلام، وقوله حادث قائم بذاته وهو غير قائل بالقول القائم به بل قائل بالقائلية، وكل مفتتح وجوده قائم بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث، وكل مفتتح مباين للذات فهو محدث بقوله «كن» لا بالقدرة، الارشاد ص ١٠١؛ فالكلام عند الكرامية قد يطلق على القدرة على التكلم وقد يطلق على الأقوال والعبارات. وعلى كلا الاعتبارين فهو قائم بذات الرب لكنه بالاعتبار الأول قديم متحد لا كثرة فيه وبالاعتبار الثاني حادث متكثر، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٣٢٠) عند المعتزلة والخوارج والامامية والزيدية وغيرهم من طوائف الحشوية كلام الرب مركب من الحروف والأصوات مجانس للأقوال الدالة والعبارات، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩؛ لديهم أن الكلام أصوات وحروف، كلام حادث، الابانة ص ٩، المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ وعند المعتزلة كلام الله فعل مخلوق، كلم الله موسى بكلام أحدثه في الشجرة، الفصل جـ ٣، ص ٥؛ كلام الباري حادث مفتتح الوجود. وأطلق معظم المعتزلة لفظ المخلوق على كلام الله، الارشاد ص ١٠٠ ـ ١٠١؛ ذهبت المعتزلة إلى أن الكلام حروف منظومة وأصوات مقطعة شاهداً وغائباً لا حقيقة للكلام سوى ذلك وهي مخلوقة قائمة بمحل حادث إذا أوجدها الباري سمعت من المحل وكما وجدت فنيت. وشرط الجبائي البنية المخصوصة التي يتألف منها مخارج الحروف شاهداً وغائباً ولم يشترط ذلك ابنه أبو هاشم في الغائب، النهاية ص ٢٨٨. واتفق المعتزلة على أن كلامه محدث مخلوق في محل وهو حرف وصوت كتب وأمثاله في المصاحف حكايات عنه، فإنما وجد في المحل عرض يفنى في الحال، الملل جـ ١، ص ٦٦؛ كل المعتزلة والخوارج يقولون بأن القرآن مخلوق محدث، مقالات جـ ١، ص ١٠٩ ـ ١١٠، جـ ٢، ص ٢٣١؛ كل الخوارج يقولون بخلق القرآن، مقالات جـ ١، ص ١٧٤، ص ٨٩؛ حدوث أمره ونهيه وخبره كلام حادث وكلام مخلوق، الفرق ص ٢١٤؛ في بيان ما يشترك فيه سائر المعتزلة: اعلم أن المعتزلة كلهم متفقون على أن القرآن محدث ومخلوق، الاعتقادات ص ٣٨؛ عند المعتزلة القرآن كلام الله ووحيه مخلوق محدث أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته (وليس المعجزة) وجعله دلالة لنا على الأحكام (الجانب العملي) لنرجع إليه في الحلال والحرام واستوجب منا بذلك الحمد والشكر والتحميد والتقديس (شكر النعم). وهو الذي نسمعه اليوم ونتلوه وإن لم يكن محدثاً من جهة الله فهو مضاف إليه على الحقيقة. الشرح ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨؛ وعند النجارية=

ففي كلتا الحالتين الكلام مخلوق أو حادث. وقد يفضل البعض اقامة فرق دقيق بين الخلق والحدوث. فإذا كان القرآن محدثاً فإنه يمتنع أن يكون مخلوقاً تجنباً من الوقوع في التجسيم(٣٢١). فإذا كان كلام الله أصواتاً وحروفاً ليست قائمة بذاته بل يخلقها في

= من فرق المعتزلة القرآن محدث مخلوق. تكلم الله بالقرآن ليلة القدر ولم يتكلم به قبل ذلك، البحر ص ٣٠ ـ ٣١؛ وقالت المستدركة من النجارية انهم استدركوا ما خفي عن اسلافهم الذين منعوا اطلاق القول بخلق القرآن ثم افترقت إلى شعبتين. الأولى تقول انه مخلوق على ترتيب الحروف على ما قال الرسول، والثانية أن الرسول لم يقل مخلوقاً على ترتيب الحروف صراحة ولكنه اعتقد ذلك ودل عليه، الفرق ص ٢٠٨ ـ ٢١٠، قالت النجارية بحدوث الكلام وبالخلق. ولكن الزعفراني انفرد عنهم بقوله ان كلام الله غيره، وكل ما هو غيره مخلوق، الفرق ص ٢٠٨؛ فإذا قرأ فهو عرض وإذا كتب فهو جسم. وقالت المستدركة منهم نفس القول؛ وعند معمر ما دام الله هو المكلم بالقرآن فالقرآن محدث، والقرآن كلام الله، التنبيه ص ١٥ ـ ١٦؛ وقال بشر المريسي وانضمت إليه المرجئة بخلق القرآن، مقالات جـ ١، ص ١٥؛ الفرق ص ٢٠٥؛ لم يكلم الله موسى ولا يكلم أحداً قط؛ خلق الله القول والكلام فوقع ذلك القول والكلام في مسامع من شاء من الخلق فبلغه السامع من الله بعدما سمعه فسمى ذلك قولاً وكلاماً. التنبيه ص ٩٧؛ وقد قالت الكرامية والجهمية نفس الشيء. فعند الكرامية خلق الله في ذاته، المسائل ص ٣٦٩؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤؛ شبه الكرامية مع المعتزلة (الا الجبائي) كلام الله بكلام الخلق، كلاهما أصوات وحروف من جنس كلام البشر، فالكلام حادث ويستحيل بقاؤه، الفرق ص ٢٢٩؛ وذهبت الكرامية إلى أن الكلام بمعنى القدرة على القول بمعنى واحد. ويعني القول معاني كثيرة قائمة بذات الباري وهي أقوال مسموعة وكلمات محفوظة يحدث في ذاته عند قوله وتكلمه ولا يجوز عليها الفناء ولا العدم. النهاية ص ٢٨٨. أما الجهمية فإنها تبنت قول النصارى بأن كلمة الله حواها بطن مريم وزادت عليهم أن كلام الله مخلوق حل في شجرة، وكانت الشجرة حاوية له فلزمهم أن تقول الشجرة «إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدني»، يا موسى ﴿إنني أنا الله لا إله إلاّ أنا فاعبدني﴾! القرآن مخلوق وأن الله لم يكلم موسى ولا يكلم قط وأن الله خلق قولاً وكلاماً توقعاً في شأن من شاء من خلقه فبلغه السامع من الله، التنبيه ص ٩٦ ـ ٩٧، الابانة ص ٢١، ص ٢٨؛ القرآن مخلوق وهو غير الله، مقالات جـ ١، ص ٣١٢، جـ ٢، ص ١٦٤؛ الفرق ص ٢١٢؛ الانتصار ص ١٢٦؛ اثبت جهم خلق الكلام، الملل جـ ١، ص ١٣٠.

(٣٢١) صار قوم من المعتزلة والخوارج والزيدية والإمامية وغيرهم إلى الامتناع عن تسميته مخلوقاً مع القطع بحدوثه لما في لفظ المخلوق من ايهام الخلق إذ الكلام المخلوق هو الذي يبديه المتكلم تخرصاً من غير أصل، الارشاد ص ١٠٠.

غيره كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي فإن ذلك بناء على أن أفعال العباد مخلوقة لهم كذلك إما مباشرة ابتداءً وإما بالتوليد. هناك إذن صلة بين خلق القرآن وخلق الأفعال كلاهما فعل انساني خالص مباشر أو متولد(٣٢٢). والقول بالحدوث يستتبع بطبيعة الحال القول بالفناء فكما أن الكلام حادث فإنه يفنى(٣٢٣).

وهناك عديد من الحجج النقلية لاثبات خلق القرآن(٣٢٤). وهي أيضاً ظنية

---

(٣٢٢) الدر ص ١٤٦ - ١٤٧.

(٣٢٣) الكلام عرض غير باق، وكلام غيره لا يبقى. الكلام يوجد في وقت الخلق ثم يعدم بعد ذلك، مقالات جـ ١، ص ٢٤٦ - ٢٤٧.

(٣٢٤) الحجج النقلية كثيرة مثل ١ - ﴿وما يأتيهم ذكر من ربهم محدث﴾، فالقرآن ذكر مثل ﴿وهذا ذكر مبارك﴾، ﴿وإنه لذكر لك ولقومك﴾، والذكر حادث. ٢ - ﴿إن هذا إلاّ قول بشر﴾، ليس في مصدره ولكن في نطقه وفهمه واستعماله ٣ ﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾ فكن متأخرة عن الارادة وهذا حدوث. ٤ - ﴿وإذا قال ربك للملائكة...﴾ فإذا ظرف زمان والمختص بالزمان محدث ٥ - ﴿كتاب أحكمت آياته ثم فصلت﴾، ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربياً﴾، ﴿الذين جعلوا القرآن عضين﴾ والمجعول محدث؛ ٦ - ﴿حتى يسمع كلام الله﴾، فكلام الله حادث. ٧ - ﴿انا أرسلنا نوحاً الى قومه﴾ وهو اخبار عن الماضي أي أنه محدث في الزمان. ٨ - ﴿وكان أمر الله مفعولاً﴾، ﴿وكان أمر الله قدراً مقدوراً﴾ والكلام حامل للأمر فهو مثله مفعول وكل مفعول حادث ٩ - ﴿واذ قال موسى لقومه﴾، ﴿كما قال عيسى بن مريم للحواريين﴾ والقول حادث ١٠ - ﴿انه لقرآن كريم﴾، ﴿لا يمسه إلا المطهرون﴾، ﴿في صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بأيدي سفرة كرام برزة﴾، أي أنه كتاب حادث ١١ - ﴿تنزيل من رب العالمين﴾، ﴿انا انزلناه في ليلة القدر﴾، ﴿شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن﴾ والنزول لا يكون إلا للحادث، ١٢ - ﴿الله خالق كل شيء﴾، والقرآن مخلوق ١٣ - ﴿واذا بدلنا آية مكان آية﴾ والتبديل حدوث ١٤ - ﴿ولئن شئنا لنذهبن بالذي أوحينا إليك﴾، وما جاز عليه الذهاب جاز عليه العدم. ١٥ - ﴿اخلع نعليك﴾، والاتصاف به في الأزل غير معقول قبل خلق موسى. اما الأحاديث فمثل « لا تسافروا بالقرآن إلى أرض العدو مخافة أن تناله أيديهم »، وما جاز أن يسافر جاز أن ينتقل. « اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي » فالامتنان لا يقع إلا بالمحدث؛ « اني تارك فيكم الثقلين ما أن تمسكتم به لن تضلوا من بعدي أبداً كتاب الله وعترتي أهل بيتي ». الشرح ص ٥٤٩ - ٥٥١. المحصل ص ١٣٣ - ١٣٤؛ المعالم ص ٥٥ - ٥٦؛ الاقتصاد ص ٦٧ - ٦٨؛ الابانة ص ٣١؛ الحصون ص ٧٦ - ٧٩؛ الغاية ص ١٠٩ - ١١١؛ الملل جـ ٢، ص ٨ - ١١؛ الانصاف ص ٧٢ - ٨٠؛ البحر ص ٣٢ - ٣٣؛ المواقف ص ٢٩٢ - ٢٩٥. أما حديث « كلام الله غير مخلوق » فهو مكذوب=

نظراً لأنها ابتسار للوحي وقراءة للمذهب في النصوص وحق المذهب المضاد في نفس القراءة . وما أسهل من تحويلها الى حجج مضادة للمذهب نفسه بقراءة أخرى وبتأويل مضاد . أما الأحاديث فمعظمها ضعيف وخبر آحاد وتعبر عن الدين الشعبي في الاجلال والتعظيم .

أما الحجج العقلية فنوعان . الأول تقوم على برهان الخلق أي استحالة النقيض . مثلاً لو كان قديماً لكنا أمام إلهين قديمين، الله والقرآن . لو كان قديماً لوجب أن يكون مثل الله لأن القدم صفة من صفات النفس والاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب التماثل أي الاشتراك في جميع صفات النفس . لو كان قديماً لاختص ببعض المخلوقين دون البعض مثل اختصاصه بالرسول والقرآن معجزته وهو تناقض لأن القديم لا متعلق له . لو كان قديماً لاستوت نسبته الى المتعلقات كالعلم ، ووجب أن يكون عالماً لذاته ، قادراً لذاته كالقديم ولو كان قديماً لاستحال أن يعدم لأن العدم مستحيل على القديم . ويتبع برهان الخلق حجة جدلية مؤادها أن كلامه إما مثل كلامنا أم لا ، والأول مخلوق والثاني لا يُعقل لأن الكلام هو الكلام . أما حجج الاثبات فتقوم على النسخ . ففي القرآن ناسخ ومنسوخ ،والنسخ من صفات المحدثات ، والقديم يمتنع عليه النسخ سواء في اللفظ أم في المعنى . والقرآن أوامر ونواهٍ وليس من الحكمة أن يأمر بالعدم وينهى عنه . وإذا ما أدى الانسان الأمر لم يبق الا الآمر . ويستحيل قدم الكلام لاستحالة قدم الأمر فلا يوجد مأمور في الأزل . والقرآن معجزة الرسول فيمتنع أن يكون قديماً . وأخيراً القرآن مسموع ومكتوب ومحفوظ ، وبالتالي فهو متغير نللفظ به ونحرك به اللسان . والحقيقة أن القول بالخلق أو الحدوث أكثر اطلاقاً لعواطف التنزيه ، إذ كيف يكون الكلام بالصوت والحرف المسموع المرئي صفة تعبر عن التنزيه وهي لا تخلو من حس وتشبيه ؟ كيف يكون القديم حسياً ؟ ان القول بالخلق والحدوث هو في نفس الوقت تنزيه للذات واكثر اقتراباً من الكلام كموضوع حسي علمي يمكن

= لأن المسألة لم تثر إلا في القرن الثاني وبالتالي يستحيل أن يكون هناك نقل صريح من الرسول حول موضوع لاحق لم يبرز في عصره. الملل جـ١ ، ص ١٣١ - ١٣٢.

دراسته في علم الصوت أو في علوم اللغة[٣٢٥] .

د ـ هل الكلام مخلوق وجسم وعرض؟ فإذا كان الكلام مخلوقاً فإلى أي حد هو مخلوق والى أي حد يكون المحل جسما؟ الخلق لا في محل يقرب الكلام من الصفة والخلق في محل يقربه من الجسم تنزيهاً للذات[٣٢٦] . ولما كان الجسم جوهراً له أعراض فيصبح الكلام مخلوقاً جسماً وعرضاً ثم تتنوع الأحكام عليه بين النفي والاثبات وبالتالي تكون لدينا مجموعات سبع . يكون الكلام في محل إما ١ ـ مخلوق وجسم وعرض ٢ ـ مخلوق وجسم ٣ ـ مخلوق وعرض ٤ ـ جسم وعرض ٥ ـ مخلوق ٦ ـ جسم ٧ ـ عرض . ويلاحظ على هذه المجموعات السبع المحتملة عدة أشياء: أولاً ، الحالة الأولى يمثلها أهل السنة والأشاعرة والحالة الأخيرة يمثلها المعتزلة والكرامية أي أن الحالتين الأولى والأخيرة على طرفي نقيض في حين أن باقي الحالات حالات متوسطة . ثانياً أن الحالات المتوسطة أيضاً تدخل في اضداد فيما بينها وكأننا أمام الأحكام الخمسة في علم أصول الفقه[٣٢٧] . ثالثاً ، أن المجموعات التي تتعامل مع صفة واحدة مثل مخلوق أو جسم أو عرض لا يوجد فيها الا احتمالان ، النفي والاثبات دون حالات متوسطة وكأن التوسط لا يأتي الا باجتماع أكثر من صفة . رابعاً ، هناك احتمالات واردة نظراً ولكنها غير واردة عملاً خاصة في المجموعات التي تجمع أكثر من صفة . فالاحتمالات العقلية شيء والمواقف

---

(٣٢٥) النهاية ص ٢٧٩ ـ ٢٨١ ؛ الغاية ص ٩٤ ـ ٩٧، ص ١٠٧ ـ ١٠٨ ؛ المواقف ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥ ؛ المحصل ص ١٣٣ ـ ١٣٤ ؛ المعالم ص ٥٥ ـ ٥٦ ؛ البحر ص ٣١ ؛ الارشاد ص ١١٩ ـ ١٢٨ ، ص ١٠٩ ـ ١١١ ؛ الشرح ص ٥٣١ ـ ٥٤٢ .

(٣٢٦) عند بعض القائلين بخلق القرآن الكلام حادث موجود بعد العدم قائم ولكن لا في محل ، الغاية ص ٨٨ ـ ٨٩ وعند باقي المعتزلة الله متكلم بكلام محدث لم يخلق الكلام في ذاته بل خلقه في محل، المسائل ص ٣٦٩؛ عند القدرية كلام الله حادث في جسم. اما أبو الهذيل فعنده أن قول الله للشيء كن عرض حادث لا في محل وسائر قوله حادث في جسم، الأصول ص ١٠٦ ؛ وحكى ابن الراوندي عن الجاحظ أنه قال ان القرآن جسد يجوز أن يقلب مرة رجلا ومرة حيوانا وكما يحكى عن أبي بكر الأصم من أنه قال إن القرآن جسم مخلوق وأنكر الأعراض أصلا، الملل، جـ ١ ، ص ١١٣ .

(٣٢٧) أنظر رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse . القسم الثالث عن الشعور العملي .

العملية شيء آخر خاصة إذا كانت بعض الاحتمالات العقلية متناقضة لا ينتج عنها موقف فعلي عملي. خامساً ، كل المواقف القائمة على صفة واحدة كلها احتمالات عملية واقعية وليس بها احتمالات قائمة نظرياً غير واردة عملياً . فإذا عرضنا المجموعة الأولى التي تضم ثلاث صفات مخلوق وجسم وعرض متدرجة من النفي إلى الاثبات نجدها تضم ثمانية احتمالات، كل منها مضاد للآخر، وبالتالي تكون لدينا في الحقيقة أربعة احتمالات وأضدادها.

١ ـ لا مخلوق ولا جسم ولا عرض . وهي النظرة التقليدية التي تثبت قدم الكلام وتنفي أن يكون مخلوقاً أو جسماً أو عرضاً، وهي مضادة للاحتمال الثامن ، وهو احتمال وارد ويمثله أهل السنة(٣٢٨) .

٢ ـ لا مخلوق ولا جسم وعرض.وهي النظرة التي تثبت قدم الكلام وتنفي أن يكون جسماً ولكن في نفس الوقت لا ترى حرجاً في أن يكون عرضاً لأولوية الذات عليه . وهي معارضة للاحتمال السابع . وهو احتمال موجود نظراً وغير وارد عملاً(٣٢٩) .

٣ ـ لا مخلوق وجسم ولا عرض . وهي النظرة التي تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجاً في جعله جسماً بما أنه مكتوب مقروء . ولكنه يتميز عن باقي الأجسام في أنه لا عرض . وهي مضادة للاحتمال السادس . وهو أيضاً احتمال موجود نظراً غير موجود عملا .

٤ ـ لا مخلوق وجسم وعرض . وهي النظرة التي تثبت للكلام صفة القدم ولا ترى حرجاً في كونه جسماً أو عرضاً كباقي الأجسام . يكفي أنه يتميز عليها بالقدم . وهي النظرة المضادة للاحتمال الخامس . وهو احتمال وارد نظراً وغير وارد عملاً .

---

(٣٢٨) عند ابن الراوندي القرآن معنى ولكنه غير مخلوق وليس بجسم ولا عرض.

(٣٢٩) هناك استحالة عملية في القول بأنه قديم غير مخلوق ثم اثبات أن له جسم أو عرض أو جسم فقط أو عرض فقط وقد تكون هناك فرقة تملأ هذا الاحتمال النظري ولم تصل إلينا أقوالها وكذلك الحال في باقي الاحتمالات الموجودة نظرياً وغير الموجودة عملياً .

٥ ـ مخلوق ولا جسم ولا عرض. وهي النظرة التي تثبت خلق الكلام الحسي ثم تستنكف أن يكون مشابهاً للأجسام فتنفي أن يكون جسماً أو عرضاً ، وهي مضادة للاحتمال الرابع[٣٣٠] .

٦ ـ مخلوق ولا جسم وعرض . وهنا يكون الكلام مخلوقاً وعرضاً باعتبار أولوية الذات عليه . ولكنه ليس جسماً لأنه متصل بالذات ، وهي النظرة المعارضة للاحتمال الثالث . وهو وارد نظراً وغير وارد عملاً[٣٣١] .

٧ ـ مخلوق وجسم ولا عرض . وينزل الكلام هنا درجة نحو الحس ، ويكون مخلوقاً وجسماً ولكنه يفترق عن غيره من الأجسام في أنه لا عرض وهي النظرة المعارضة للاحتمال الثامن[٣٣٢] .

٨ ـ مخلوق وجسم وعرض . وهي آخر درجات الحس والتي يصبح فيها الكلام موضوعاً حسياً خالصاً وهو الاحتمال الغالب عند المعتزلة والكرامية وكل المشبّهة والمجسمة عندما يتخلص الكلام نهائياً من صفة للذات الى موضوع لعلوم اللغة .

وتضم المجموعة الثانية صفتين فقط مخلوق وجسم تكون لدينا احتمالات أربعة ، يردان الى اثنين وأضدادهما وهي :

---

(٣٣٠) يمثله كل القائلين بأنه مخلوق مثل ابن كلاب ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ ؛ وعند زهير الأثري هو محدث وعند التومني محدث ولكنهم قالوا بأنه ليس بجسم ولا عرض وأنه لو كان كذلك لكان من جنس البشر، الانصاف ص ٢٧ .

(٣٣١) قد تبدو هناك استحالة عملية لوجود كلام مخلوق لا جسم بل عرض لاستحالة وجود الاعراض بلا أجسام . ومع ذلك فعند أبي الهذيل الكلام مخلوق وعرض وليس جسماً .

(٣٣٢) عند جعفر بن المبشر والأصم هو مخلوق جسم ولا يوجد شيء إلا إذا كان جسماً ولكنه ليس عرضاً ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ ، جـ ٢ ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ ؛ وحكى الكعبي عن الجعفرين أنهما قالا إن الله خلق القرآن في اللوح المحفوظ ، ولا يجوز أن ينتقل ، ويستحيل أن يكون الشيء الواحد في مكانين. ما نقرؤه هو حكاية عن المكتوب الأول في اللوح المحفوظ وذلك فعلنا وخلقنا، الملل جـ ٢ ، ص ١٠٥ ؛ وهو أقرب إلى الاحتمال الثامن أي أنه مخلوق وجسم وعرض إذ لا يمكن أن تتعدى الأجسام عن الأعراض .

١ ـ لا مخلوق ولا جسم . وهي النظرة التقليدية التي تنفي أن يكون الكلام مخلوقاً أو جسماً كما هو الحال في الاحتمال الأول في الموقف الأول ، وهو الموقف المضاد للاحتمال الرابع .

٢ ـ لا مخلوق وجسم . وهي النظرة التي تحاول الجمع بين الكلام الصوري في انه غير مخلوق والكلام الحسي في أنه جسم كالاحتمال الثالث في المجموعة السابقة ، وهو موجود نظراً وغير موجود عملاً وهو مضاد للاحتمال الثالث .

٣ ـ مخلوق ولا جسم . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي ثم تنفي عنه أن يكون جسماً كباقي الأجسام كالاحتمال الخامس في المجموعة السابقة . وهو وارد نظراً وغير موجود عملاً لأنه لا يمكن للمخلوق إلا أن يكون جسماً ، وهو مضاد للاحتمال الثامن .

٤ ـ مخلوق وجسم . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي دون أي استنكاف من الأجسام المخلوقة الأخرى كالاحتمال الثامن في المجموعة السابقة . وهو الاحتمال المضاد للأول ، والأكثر شيوعاً والذي هو وارد نظراً وعملاً[٣٣٣] .

وتضم المجموعة الثالثة صفتين مخلوق وعرض وتكون لدينا أيضاً احتمالات أربعة يردان الى اثنين وأضدادهما وهي :

١ ـ لا مخلوق ولا عرض . وهي النظرة التقليدية الأولى التي تثبت قدم الكلام وتنفي عنه أن يكون عرضاً مثل الحالة الأولى والثالثة في المجموعة الأولى ، والحالة الأولى في المجموعة الثانية ، وهي مضادة للاحتمال الرابع[٣٣٤] .

٢ ـ لا مخلوق وعرض . وهي النظرة التي تثبت قدم الكلام ولا ترى حرجاً في جعله عرضاً لأولوية الذات عليه كالحالتين الثانية والرابعة في المجموعة الأولى

---

(٣٣٣) إذا مثل الاحتمال الأول أهل السنة فإن المعتزلة يمثلون الاحتمال الرابع. فالنظام مثلاً يرى أن الكلام جسم مخلوق، فعل الله وكلام الخلق عرض وحركة. بفعل الانسان يكون قراءة والقراءة حركة غير القرآن.

(٣٣٤) يمكن اعتبار جعفر بن حرب والاسكافي وأبي الهذيل ممثلين لهذا الاحتمال .

والحالة الثانية في المجموعة الثانية . وهي واردة نظراً وان لم تكن واردة عملاً نظراً لاستحالة كلام قديم يكون في نفس الوقت عرضاً .

٣ ـ مخلوق ولا عرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي ثم تجعله مبايناً لباقي الأعراض ، وتنفي عنه أن يكون عرضاً كالحالتين الخامسة والسادسة في المجموعة الأولى ، والثالثة في المجموعة الثانية .

٤ ـ مخلوق وعرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي وأنه مخلوق وعرض دون الاستنكاف من شيء مادي كالحالة الثانية من المجموعة الأولى ، والرابعة في المجموعة الثانية[٣٣٥] .

وتضم المجموعة الرابعة صفتين الجسم والعرض دون التطرق الى مشكلة القدم والخلق . فتكون لدينا مثل المجموعتين الثانية والثالثة أربعة احتمالات يردان الى اثنين وأضدادهما :

١ ـ لا جسم ولا عرض . وهي النظرة التقليدية الأولى من المجموعات الثلاث السابقة التي تنفي عن الكلام أن يكون جسماً أو عرضاً[٣٣٦] .

٢ ـ لا جسم وعرض . وهي النظرة التي تنفي عن الكلام الجسمية ولا ترى حرجاً في اثباته عرضاً . ولا توجد نظراً أو عملاً نظراً لاستحالة وجود اعراض بلا جواهر مثل الاحتمال السادس في المجموعة الأولى .

٣ ـ جسم ولا عرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام جسماً وتستنكف أن تجعله مماثلاً للأعراض فتنفيها عنه ، وهي ممكنة فقط عند من يرى امكانية تعري الجواهر عن الاعراض كالاحتمال السابع في المجموعة الأولى .

٤ ـ جسم وعرض . وهي النظرة التي تثبت الكلام الحسي الخالص دون استنكاف من المادة كالحالة الأخيرة في المجموعات الثلاث السابقة .

---

(٣٣٥) يمكن اعتبار الاسكافي أيضاً ممثلاً لهذا الاحتمال .

(٣٣٦) وذلك مثل الحسين النجار .

وتقوم المجموعة الخامسة على صفة واحدة هي مخلوق ويكون لدينا احتمالان ، النفي والاثبات

١ ـ لا مخلوق . وهي النظرة التقليدية التي تثبت قدم الكلام كالحالة الأولى في المجموعات الأربع السابقة .

٢ ـ مخلوق . وهي النظرة الموضوعية التي تثبت الكلام الحسي كالحالة الأخيرة من المجموعات السابقة .

وتقوم المجموعة السادسة أيضا على صفة واحدة هي جسم ويكون لدينا أيضا احتمالان، النفي والاثبات.

١ ـ لا جسم . وهي النظرة التقليدية التي تنفي عن الكلام صفة الجسم مثل الحالة الأولى من المجموعات الخمس السابقة(٢٣٧) .

٢ ـ جسم ، وهي النظرة الموضوعية التي تثبت الكلام الحسي مثل الحالة الأخيرة من المجموعات السابقة(٢٣٨) .

وتضم المجموعة السابعة والأخيرة صفة واحدة العرض ويكون لدينا أيضاً احتمالان ، النفي والاثبات .

١ ـ لا عرض ، وهي النظرة التي تنفي عن الجسم أنه عرض مثل الحالة الأولى من المجموعات الست السابقة(٣٣٩) .

٢ ـ عرض ، وهي النظرة التي تنفي الكلام الحسي في أكثر صوره مباشرة

---

(٣٣٧) ليس جسماً كما أن الله ليس جسماً .

(٣٣٨) كلام الخلق عرض، وكلام الخالق جسم، صوت متقطع مؤلف مسموع، فعل الله، قراءة الانسان وحركة غير القرآن، مقالات جـ٢ ، ص ٢٣٦ ؛ وعند جهم القرآن جسم. والسؤال هو : هل الله والحركات أجسام ولا فاعل إلا الله؟.

(٣٣٩) هذا هو موقف معمر والجبائي .

مثل الحالة الأخيرة من كل المجموعات السابقة[٣٤٠].

وما دام الكلام مخلوقاً وجسماً وعرضاً فإنه يكون في مكان . وإذا كان في مكان فهل ينتقل من مكان الى مكان ؟ وهي مسألة لا تعرض إلا للقول بالخلق وليس للقول بالقدم . ويرجع انكار المكان أساساً الى انكار الصفات الثلاث مخلوق وجسم وعرض واثبات الكلام قائماً بالذات وارجاعه الى الذات المشخص وتأسيسه من أعلى وليس من أسفل . فإن كان انكار المكان في التأليه تعبيراً عن التنزيه فانكار المكان للكلام رفض للمكان الحسي ووقوع في الصورية والتشخيص[٣٤١] . وقد يؤدي انكار المكان الموضوعي الى اثبات مكان آخر اسطوري خارج العالم كتشخيص للوجود وكاثبات للكلام من عالم آخر زيادة في التعظيم والاجلال . وكيف يكون الكلام في مكان من هذا العالم ؟ كيف يكون حينئذ قراءة وكتابة وسمعاً ورؤية؟ قد يكون المكان الأسطوري أكثر عقلانية فيكون الجو. ولكن يظل الجو أيضاً افتراضاً محضاً لا برهان عليه كأسطورة[٣٤٢]. وهناك بعض الحلول المتوسطة تحاول الجمع بين انكار المكان واثباته فتجعله قائماً بالذات المشخص ثم موجوداً في لحظة السمع أو القراءة أو الرؤية أو الكتابة لقسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل[٣٤٣] .

---

(٣٤٠) عند معمر هو عرض مفعول ليس من الله على الحقيقة بل فعل للمكان . القرآن عرض، والأعراض معانٍ موجودة منها يدرك بالأبصار ومنها بالأسماع .

(٣٤١) عند القائلين بأنه غير جسم مثل أبي معاذ التومني الكلام قائم بالله لأنه غير جسم.

(٣٤٢) عند القائلين بأنه جسم هو ما يثبته أهل السنة من وجود الكلام في اللوح المحفوظ تلاوة وخطاً وحفظاً ورؤية سواء كان الكلام جسماً أم عرضاً يخلقه الله في اللوح المحفوظ كتابة وتلاوة وحفظاً دون أن يكون اكتساباً لأحد، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٤ ؛ وعند القائلين بأنه عرض أنه عرض في اللوح لم يخلقه الله ثانية. كل تلاوة مخلوقة أو كتابة أو حفظ لا يزول لأنه مخلوق. وعند الأشعري الكلام في اللوح المحفوظ كما أنه في الصدور محفوظ هو في الألسنة متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع، الابانة ص ٣٠.

(٣٤٣) عند القائلين بأنه جسم الكلام قائم بالله في غير مكان لا ينتقل ثم يخلق الله الكتابة والتلاوة والحفظ في الحال. الكلام عين يخلق مع التلاوة أو الحفظ أو الكتابة. وعند القائلين بأنه عرض مثل ضرار بن عمر ، الكلام فعل من الله وقراءة من اللسان . الكلام مخلوق محدث والقراءة=

وقد يثبت الكلام في المكان دون تحديد ، ويكون الكلام في كل مكان حتى وان كان مخلوقاً فإنه لا يوجد بعينه في الحال[٣٤٤] . واثبات الكلام يعني أن الكلام موجود في اللسان تلاوة وقراءة ، وفي الذاكرة حفظاً ، وفي العين رؤية ، وفي اليد كتابة ، ومع أن اثبات المكان في التأليه وقوع في التجسيم وفي التشبيه الا أن اثبات المكان للكلام تمسك بالنظرة الموضوعية وبالكلام الحسي[٣٤٥] . ولكن أين الكلام في الأذن سمعاً ، وفي العقل معنى ، وفي الشعور باعثاً ، وفي الواقع بناء ؟ ان وجود الكلام في القراءة والتلاوة والحفظ والكتابة ليس احصاء عاماً لمظاهر وجود الكلام بل أكثرها مادة وأقلها معنى . والوجود الفعلي للكلام هو وجوده في الذهن كمعنى أو كفكر أو كنظر ثم وجوده في الشعور كباعث وسلوك وحياة ثم وجوده في الواقع كنظام اجتماعي . يوجد الكلام اذن في أماكن كثيرة في مكان واحد ، والمكان هنا لا يعني المحل والمظهر . ولا فرق في هذا بين من يثبت تكثر الكلام أو وحدته . فالوحدة تشير الى وحدة الكلام كمعنى والتكثر يشير الى مظاهره المتعددة ، ولا فرق في هذا بين من يثبت قدم الكلام أو حدوثه[٣٤٦] .

= حركة اللسان والقرآن الصوت المنقطع . وعند الجبائية والهشامية ، الله متكلم بكلام يخلقه في محل . وحقيقة الكلام أصوات متقطعة وحروف منظومة ، والمتكلم من فعل الكلام لا من قام به الكلام . وخالف الجبائي أصحابه بقوله يحدث الله عند قراءة كل قارىء كلاماً لنفسه في محل القراءة، الملل جـ ١ ، ص ١١٦ - ١١٧ .

(٣٤٤) عند القائلين بأنه جسم، الكلام قائم بالله في كل مكان مخلوق لا بعينه في الحال.

(٣٤٥) عند القائلين بأنه عرض يضيفون على العرض الحركة والحروف .

(٣٤٦) عند القائلين بأنه غير جسم مثل زهير الأثري الكلام عرض يوجد في أماكن كثيرة في وقت واحد ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند أبي الهذيل والجبائي يوجد الكلام في ثلاثة أماكن ، محفوظ ومكتوب ومتلو ومسموع . وعند الجبائي أيضاً يجوز وجود عرض واحد في أماكن كثيرة في أكثر من ألف ألف مكان لجواز وجود كلام واحد في ألف ألف محل. والكلام المكتوب في المحل إذا كتب في غيره كان موجوداً في المحلين من غير انتقال من المكان الأول الى الثاني ومن غير حدوث في الثاني، الفرق ص ١٨٤ ؛ وعند جعفر بن حرب والنظام يوجد الكلام في مكان واحد لا في مكانين أو في أماكن عدة، وعند الأشعري الكلام في اللوح المحفوظ وفي الصدور محفوظ وفي الألسنة متلو وفي المصاحف مكتوب وفي الآذان مسموع، الابانة ص ٣٠؛ القرآن كلام الله في المصاحف مكتوب وفي القلوب محفوظ وعلى الألسن مقروء وعلى=

والقول بالطباع تجاوز للنفي والاثبات ورفض للأحكام العقلية الخارجة على الموضوع وذهاب الى الموضوع ذاته ورد استقلاله اليه ، وقضاء على التشخيص كلية ، وتحويل الإشكال كله الى البعد اللغوي واثبات المجاز في أسلوب التعبير . القول بالطبائع اعادة لوضع المشكلة ونفي للتشخيص عن طريق الخلق ، ورفض لثنائية الخالق المطلق المسيطر والمخلوق النسبي المسيطر عليه . وهو رد فعل عنيف على القول بالقدم . فالقدم يعطي الفعل كله للذات في حين يعطي القول بالطباع الفعل كله للشيء وينكر دور الذات المشخص على الإطلاق(٣٤٧) . وقد يعني فعل الطبيعة أن الكلام ازدهار للطبيعة واكتمال لها . الكلام هو الطبيعة في صورتها المثلى ، متطابقا مع الطبيعة بفعل النزول ، وتطوراً للطبيعة بفعل النسخ واكتمالاً للطبيعة بفعل اكتمال الوحي(٣٤٨) . قد يعني فعل الطبيعة أن الكلام تعبير عن الواقع وتأسيس عليه ، والواقع هو الموقف الانساني المتشابك ، مصالح الفرد والجماعة ، الصالح العام ، كل ما هو ايجابي ومنتج في الحياة .

وقد ينكر البعض الحلين المتعارضين ، القول بالقدم واعطاء الفعل كله للذات المشخص ورفض الوقوع في القول بالطباع كلية واعطاء الفعل كله للأشياء فيصبح بعض الكلام خالقاً(٣٤٩) . وقد يوفق البعض الآخر بين الحلين المتعارضين

= النبي منزل، الفقه ص ١٨٤ ؛ محفوظ بالقلوب متلو بالألسن، مكتوب في المصاحف، مقروء في المحاريب على الحقيقة لا على المجاز وغير حال في شيء من ذلك ، ولو حل في غيره لكان ذلك الغير متكلماً به وآمراً وناهياً ، الانصاف ص ٢٦ .

(٣٤٧) عند معمر وأصحاب الطبائع أن الله لم يخلق الكلام إلّا بمعنى أنه خلق ما أوجبه ، الفرق ص ١٥٢ ؛ وعند معمر القرآن من فعل الطبائع ، الانتصار ص ٥٧ ؛ الكلام من فعل الطباع المتمثل في أمر «كن». وعنده خلق الجواهر والأعراض من فعل الجوهر أي من فعل الطبيعة. فالقرآن فعل الجوهر الذي هو فيه بطبعه، فهو خالق ولا مخلوق، وهو محدث للشيء الذي هو حال فيه بطبعه، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٢ ؛ وعند ثمامة بن الأشرس يجوز أن يكون من فعل الطبيعة فهو أيضاً لا خالق ولا مخلوق. ويجوز أن يبتدأه الله فهو مخلوق، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ .

(٣٤٨) ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾، وما في الصدور يكون مخلوقاً. قلنا المراد أنه محفوظ في القلوب غير موضوع فيها، البحر ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٣٤٩) عند وكيع بن الجراح بعض القرآن هو الخالق، مقالات جـ ٢ ، ص ١٣٤ .

لصالح كلام الخالق وتصبح الذات المشخص بعض الكلام[٣٥٠] . والتوقف عن الحكم كلية إلغاء للوضع الخاطىء للمشكلة دون اعطاء للوضع الصحيح أو بيان لنشأة الوضع الخاطىء في الشعور . التوقف يعني أن النفي والاثبات معاً لا يكفيان كحل للمشكلة وبأن كلاً منهما أضيق نطاقاً من الموضوع . ولا يمكن رد الكل إلى جزء . كما يعني أيضاً أن الواقع لا يقبل القسمة ، وأنه يصعب ارجاع وجود الموضوع الى قسمة ذهنية خالصة . كما أن التوقف يعني أن الواقع لا يتحمل حلولاً قاطعة وأنه ذو أوجه . فقد يكون الاثبات من وجه والنفي من وجه آخر . وقد لا تكون القسمة ثنائية بل ثلاثية أو رباعية ومن ثم فهي قسمة غير جامعة . وقد يدل التوقف على رغبة في التطهر وعلى رفض الدخول في متاهات غير مأمونة النتائج ومجهولة العواقب . التوقف هنا يعبر عن التقوى لا على الثقة بالعقل ، فالعقل هنا مغامرة غير محسوبة العواقب[٣٥١] .

وقد لاحظ بعض القدماء والمحدثين أن المسألة كلها تمرين عقلي على التنزيه والتشبيه لا وجود لها بالفعل دفاعاً عن الوحدانية ضد التعدد مهما اختلفت الطرق وتعددت الوسائل . ولكنها مسألة في حد ذاتها لا طائل منها ولا فائدة وأنه موضوع لغوي صرف لا خيال فيه ولا ايهام[٣٥٢] . كما رفضت بعض الحركات الاصلاحية

---

(٣٥٠) وهنا يكون الله بعض القرآن، مقالات جـ٢ ، ص ٢٣٤ .

(٣٥١) يرفض الأشعري التوقف، الابانة ص ٢٩ - ٣١؛ لا يجوز أن يقال لفظتين بالقرآن مخلوق أو غير مخلوق ، الانصاف ص ٧١ ؛ يؤدي التوقف الذي يقوم على الغاء الطرفين إلى تحصيل الحاصل مثل «لا خالق ولا مخلوق» لأن الصفة توجب العلم، أو «العلم والحركة والفعل لا هو ولا غيره». كما يرفض أحمد بن حنبل القول بأنه غير مخلوق أو مخلوق .

(٣٥٢) « لا يجوز لأحد أن يقول القرآن مخلوق أو لا مخلوق، الفصل جـ٣ ، ص ٩ - ١٠ ؛ « والإطناب في ذلك قليل الجدوى فإن كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقول»، الطوالع ص ١٨٣ ؛ « وقد التزمنا التمسك بالقواطع في هذا المعتقد مع صغر حجمه وآثرنا اجراءه على خلاف ما صادفنا من معتقدات الأئمة. وهذا الشر يلزمنا طرقاً من البسط في مسألة الكلام»، الارشاد ص ١٠١ ؛ «هذا البحث لغوي لا حظَّ للعقل البتة فيه. والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه»، المحصل ص ١٢٤ - ١٢٥؛ «وهذا الذي ذكروه تخيلات لا تحصيل لها»، الارشاد ص ١٢١ - ١٢٤ .

الدخول فيه أو تجمع بين المطلبين القدم والحدوث ، بين المعنى واللفظ من غير تمثيل ولا تعطيل بالاعتماد على مخترعات العلم الغربي الحديث(٣٥٣) . وقد تكون المسألة كلها سياسية في نشأتها . فقد أرادت السلطة ايقاع المعارضة في حبائل الموضوعات النظرية الصرفة ابعاداً منها لها عن المسائل العملية ، فساهمت في اثارة مسألة خلق القرآن حتى يسهل حصار المعارضة وتشويه صورتها أمام العامة المؤمنة بعقائد أهل السنة والمطيعة للنظام . فاستعمل الموضوع النظري كسلاح عملي للتكفير وللمحاصرة ولعزلة المعارضة عن جماهيرها واعطاء السلطة الحق في اضطهادها واستئصالها والقضاء عليها باسم الدفاع عن الايمان والمحافظة على عقائد الأمة .

والحقيقة أن الكلام هو الوحي الذي بين أيدينا المتجه من الله الى الانسان والى العالم . الكلام قصد من الله الى الانسان ورسالة من مُرسِل الى مُرسَل اليه عن طريق المبلغ وهو الرسول . فهو ليس صفة للذات المشخصة أي قصداً من الانسان الى الله تعظيماً وإجلالاً وتأليهاً . الوحي اذن كلام الله بلغة الانسان ، وبهذا المعنى يكون مخلوقاً أي أنه أرسل الى الانسان . هذا هو الخلق الطبيعي أو الانساني عندما يتحول كلام الله الى الانسان والى الطبيعة مثله مثل حكمة البشر التي تخلد

---

(٣٥٣) يقول رشيد رضا « وقد حذفنا من هذا الموضع نحو صفحة من الرسالة في مسألة الخلاف في خلق القرآن عملاً بأمر المؤلف إذ كتب بخطه في طرة نسخته ما نصه: في الطبعة الثانية يُحذف القول في خلق القرآن . وبيّن لنا السبب في ذلك في الدرس فقال انه التزم في الرسالة بمذهب السلف . وهذه المسألة من البدع التي ليست من مذهبهم . وكان الذي ذكّره بذلك الشيخ محمد محمود الشنقيطي فأذعن وذكر ذلك في الدرس. وقد نوهنا هنا بذلك في مقالة للمنار عنوانها «سجايا العلماء» وما شرحناه تصوير للحقيقة المثبتة لمذهب السلف الرافضة لبدع المعتزلة بما يقبله الغلط والوجدان السليمان. الرسالة ص٤٥ ـ ٤٧ ؛ ويعتمد محمد عبده على مخترعات العلم الحديث قائلاً «وقد اهتدى البشر إلى بيان ما في أنفسهم من الكلام لمن يريدون إعلامه بمعناه بطريقة سريعة خفية يكلم بها المرء غيره وهو يبعد عنه الوفا من الأميال بلا صوت ، وذلك ما يعرف بالتلغراف السلكي واللاسلكي ، وما يؤدى به يسمى كلاماً أيضاً. فهذا أظهر مثال يضرب للوحي وتنزيه كلام الله عن مشابهة كلام الخلق. ثم اهتدوا إلى اختراع آلة أخرى تنقل الأصوات والكلام من قطر إلى قطر وإن بعدت المسافات وسموها الراديو وسميناها المذياع ، الرسالة ص ٤٥ ـ ٤٧ .

الجماعات والشعوب من خلالها في مأثوراتها وحكمها وأمثالها وقصصها وسيرة أبطالها. والكلام موضوع طبقاً لأسباب النزول. فهو ليس مفروضاً على الواقع بل ظهر بناء على نداء الواقع واكتمل بناء على تطوره وأعيدت صياغاته طبقاً لقدراته وأهليته على ما هو معروف في الناسخ والمنسوخ. هي عملية جدلية بين الفكر والواقع، الواقع ينادي على الفكر ويطلبه والفكر يأتي مطوراً للواقع ويوجهه نحو كماله الطبيعي. ثم يعود الواقع فينادي فكراً أدق وأحكم حتى يتحقق الفكر ذاته ويصبح واقعاً مثالياً يجد فيه الواقع الطبيعي كماله. ولا يتطلب ذلك التصور افتراض شخص المجرّب بل هي عملية تاريخية طبيعية لا شخصية. الانسان في العالم موضوع التجربة، وهذا هو الخلق التجريبي. والكلام كرسالة في التاريخ ينتقل منذ ساعة الاعلان عنه من جيل الى جيل عبر الرواية الشفاهية ثم المدونة حتى تضمن صحته التاريخية. الكلام بهذا المعنى هو الخبر الصادق من خلال مناهج النقل وطرق الرواية. وهذا هو الخلق التاريخي لا بمعنى أن الكلام من صنع التاريخ أو من وضعه بل أنه محفوظ في التاريخ بلا زيادة أو نقصان من خلال اعمال الانسان واحكامه لمنطق الرواية. فالصحة التاريخية للكلام لا تنتج من عصمة الرسول ولا من حفظ المرسِل ولا من صحة العقيدة أو الايمان بالسلطة على ما هو معروف في نظريات «الصدق الالهي» في تاريخ الأديان كبديل عن غياب الصدق التاريخي. بعد ذلك يمكن فهم هذا الكلام فهماً انسانياً، والاستفادة منه تحقيقاً لمصالح الانسان ومن ثم يتحول الى بناء انساني اجتماعي، يدافع الانسان عنه دفاعاً عن وجوده. وهذا هو الخلق المعرفي. يحتوي الكلام على «ايديولوجية» علمية أو هو بناء نظري للواقع يتحول الى بناء فعلي بفعل الانسان وبجهده ونشاطه[٣٥٤]. ان

---

(٣٥٤) هذا هو الاعجاز التشريعي. وبهذا المعنى يكون الكلام هو «كلام الله المنزل على رسول أدخل في باب النعمة لأنه به يعرف الحلال والحرام، وإليه يرجع في الشرائع والاحكام. ولذلك قلنا: إن كلام الله لا يجوز أن يعرى عن الفائدة حتى لا يجوز أن يخاطبنا بخطاب ثم لا يريد به شيئاً أو يريد به غير ظاهره ولا يبينه لأن ذلك ينزل في القبح منزلة مخاطبة الزنجي بالعربية والعربي بالزنجية. فكما أن ذلك لا يحسن بل يعد من باب العبث كذلك في مسألتنا. فحصل من هذه=

الكلام مجموعة من الصور الانسانية الخالصة خاصة بأسلوب التعبير والمخاطبة دون وصف لواقع بل للايحاء به وتوجيهه . الخلق هنا بمثابة عملية يقوم بها الخيال من أجل توجيه السلوك والتأثير على الناس . وهذا هو الخلق الفني . وهو جزء من عملية الفهم والتفسير من أجل التوجيه والاعداد . وأخيراً الكلام هو في نهاية الأمر بنية الواقع ذاته وكماله وغايته ، يتحقق كنظام مثالي للعالم تجد فيه الطبيعة ازدهارها وكماله . فالكلام مشروع تحقق ، والوحي مشروع اكتمال . وهذا هو الخلق الفعلي . كل ذلك هو الكلام وأوجه خلقه . هو كلام الله بلغة الانسان وطبقاً لقدراته والذي يضمن الانسان صحته التاريخية وصدقه النظري وتحقيقه العلمي . الخلق أهمّ صفة تميز الانسان أعطاها الانسان للذات المشخص وعزا اليها القدرة والابداع والتكوين وسكت هو عن الخلق بل قلبه الى اعجاز وتعجيز وظن أنه لن يقدر على الخلق أبداً وأعلن عجزه وأن الذات المشخص قد صرفت دواعيه وأحالته الى عاجز مطلق ولم يبق له إلا التقليد(٣٥٥) .

هـ ـ مراحل الكلام . ظهر من تحليل القدماء لصفة الكلام أن هناك ثلاثة مستويات له . المستوى الصوري حيث يبدو الكلام كصفة للتأليه المشخص واطلاق الحكم العام للصفات من جديد القدم أو الحدوث . وهو مستوى صوري نظراً لأنه تحليل نظري خالص ولا يوجد به أي محك للصدق إلا مجرد الافتراض النظري ، وهو البُعد القبلي للكلام ويدخل فيه الحديث عن اللوح المحفوظ والملائكة والرسل وكل ما يتعلق بنظرية النبوة . والمستوى الحسي وهو الكلام المقروء أو المسموع أو المكتوب المكوّن من الأصوات والحروف ، وهي دراسة

= الجملة أن كلام الله إنما يكون نعمة إذا كان على الحد الذي ذكرناه. فأما إذا كان الأمر في ذلك على ما يقوله هؤلاء المجبرة، فإنه مما لا يثبت فيه شيء من ذلك سيما إذا أثبتوه قديماً. فمعلوم أنه لا يصح الانتفاع بالقديم خاصة إذا جوزوا عليه الكذب وإنما يأتي بخطاب لا يريد به شيئاً أصلاً وأن يؤخر بيان المجمل من حال الخطاب بل من حال الحاجة، الشرح من ٥٣٠ ـ ٥٣١.

(٣٥٥) عند النظام التأليف والنظم يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم، الانتصار ص ٢٧ ـ ٢٨ ؛ أنظر الفصل التاسع عن النبوة وتطور الوحي في التاريخ.

موضوعية يمكن ضبطها بمقاييس ملموسة نظراً لوجود موضوع حسي . وهذا هو البُعد الحسي . وأخيراً المستوى الشعوري وهو الكلام عندما يحل كمضمون للشعور سواء في الذهن ويصبح مفهوماً ويتحول الى معنى أو في الوجدان ويصبح باعثاً ويتحول الى دافع، أو في الذاكرة ويصبح محفوظاً ويتحول إلى تيار دائم للشعور . وفي نفس الوقت تبدو هذه المستويات وكأنها مراحل لعملية الكلام ابتداء من الكلام الحسي حتى الكلام الصوري النظري المجرد . فالكلام مقروء ومسموع ومكتوب تقوم به ثلاثة أعضاء اللسان والأذن والعين . ثم هو مفهوم ومحفوظ ومحرك يقوم بذلك الذهن والذاكرة والوجدان . فالكلام الخارجي صوت (المسموع والمقروء) وحرف (المكتوب)، والكلام الداخلي معنى في الحاضر (المفهوم) أو من الماضي (المحفوظ) أو باعثا على التحقيق[٣٥٦] .

ما هو المقروء ؟ المقروء قبل أن يكون مقروءاً أي موضوعاً للقراءة هو فعل للقراءة . ومن ثم يُرد المفعول الى الفاعل . ويكون السؤال ما هي القراءة ؟ هل القراءة كلام ؟ الاجابة بالنفي تثبت الكلام المستقل عن القراءة ، وأن الكلام لا يمكن رده الى مجموعة من الأصوات والحروف ابقاء على الكلام كصفة مستقلة وان لم تكن صراحة صفة للذات[٣٥٧] . الكلام قراءة لأنه قراءة وأكثر في حين أن

---

(٣٥٦) يقول القدماء: القرآن مكتوب في مصاحفنا، محفوظ في قلوبنا، مقروء بألسنتنا، مسموع بآذاننا غير حال فيها ، النسفية ص ٧٩ ـ ٨٣ ؛ المكتوب في المصاحف ، المقروء بالألسن ، المحفوظ بالصدور ، والمكتوب غير الكتابة ، والقراءة غير المقروء ، والمحفوظ غير الحفظ ، العضدية جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ـ ٢٤٥ ؛ الفقه ص ١٨٤ ـ ١٨٥ ؛ الانصاف ص ٢٢ ـ ٢٧ ؛ الفصل جـ ٣ ، ص ٦ ـ ٧ ؛ الابانة ص ٣٠ ؛ البحر ص ٣٠ ؛ الكلام مكتوب في المصاحف ، مقروء بالألسنة ، محفوظ في الصدور ، ولا يحل ذلك حلول الأعراض والجواهر لأن كلام الله الأزلي لا يفارق الذات ، النظامية ص ٢٠ ـ ٢١ .

(٣٥٧) عند ابن كلاب الكلام ليس بحروف ولا صوت ، ولا ينقسم ولا يتجزأ بل معنى واحد بالله . والرسم هي الحروف المتغيرة ، وهي القراءة . وسمي عربياً من أجل الرسم ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٧ . جـ ٢ ، ص ٢٤٤ ؛ القراءة صوت والكلام حروف ، والصوت غير الحروف ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٧ ؛ السور والآيات والكلمات والحروف والأصوات ليس هو الكلام ، الانصاف ص ٧٨ ـ ٨٠ ؛ الكلام ليس هي القراءة والتلاوة ، الانصاف ص ٧٦ ؛ القراءة =

القراءة ليست كلاماً لأنها أقل منه . وإذا كان المقصود بالكلام هو الكلام المعنوي أو النفسي فانه أيضاً لا يعبر عنه إلا في صياغات حسية من حروف وأصوات والاجابة بالاثبات تنفي أن يكون الكلام صفة مستقلة وتجعله كلاماً حسياً خالصاً مؤلفا من مجموعة من الأصوات والحروف يمكن ضبطها[٣٥٨]. وبعد فعل القراءة يأتي المقروء ، وهو الموضوع الشعوري لفعل القراءة . هل القراءة هي المقروء ؟ هل يساوي فعل القراءة موضوعها ؟ وهو نفس السؤال ولكن في نطاق أضيق . فالنفي يرمي الى اثبات الفرق بين فعل القراءة وهي مجموعة من الأصوات البشرية والحروف وبين موضوع القراءة وهو المقروء الذي لا يمكن رده الى مجرد أصوات وحروف لأن له استقلالاً ذاتياً خاصاً به كالكلام أو الصفة . فعل القراءة صوت بشري بفعل الانسان الحر يمكن اللحن فيه في حين أن المقروء ذاته باق وقائم خارج الأصوات البشرية ولا يهم أين ، في الذهن أو في النفس[٣٥٩] .

وما المسموع ؟ لا يختلف المسموع عن المقروء إلا من ناحية العضو . المقروء موجود في اللسان والمسموع في الأذن ، وكلاهما صوت . ويكون السؤال : هل المسموع الكلام أو الصوت ؟ اثبات المسموع كلاماً اثبات للصفة القديمة ورفض لرد الكلام الى مجرد الصوت[٣٦٠] . ويكون السمع هنا بمعنى الفهم فيسمع الكلام

= لكلام الغير وكلام النفس كلام غيرها؛ الكلام غير القراءة، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٧ ، جـ ٢ ، ص ٢٤٤ ؛ الأصول ص ١٠٨ ؛ الانصاف ص ٩٤ ؛

(٣٥٨) القراءة كلام ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٤ .

(٣٥٩) أجمعت المعتزلة على أن قراءة القرآن غير المقروء . القراءة فعلنا والمقروء فعل الله ؛ والقراءة كلام بسبب اللحن والصوت ولكن الكلام حروف ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٧١ ، جـ ٢ ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦ ؛ وهو أيضاً رأي أهل السنة وأصحاب الحديث مثل ابن كلاب . القراءة غير المقروء . المقروء قائم بالله ، والقراءة محدثة مخلوقة مكتسبة . وهو رأي الباقلاني خاصة . فالقراءة غير المقروء ، والتلاوة غير المتلو ، والكتابة غير المكتوب . ويقع الخلط واللحن والتحريف والتصحيح في القراءة والتلاوة التي هي صفة القارىء أما المقروء فهو كلام الله الناظر غير المنظور ، الانصاف ص ٨٠ ـ ٩٣ ، ص ١٠٣ ـ ١٠٦ ، ص ٧١ ، ص ٩٩.

(٣٦٠) الكلام مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارىء إنما المسموع فهو الكلام القديم صفة لله موجودة بوجوده قبل سماع السامع لها ، الانصاف ص ٩٤ ـ ٩٥.

متلواً[٣٦١] . ويكون السمع مباشرة بغير واسطة ودون حاجة الى قراءة أو تلاوة . وقد يكون السمع متلوا ومقروءاً[٣٦٢] . والسمع المباشر قد يكون سمعا من وراء حجاب . وقد يكون سمعاً بلا حجاب ومصاحبا برؤية . هذه المراتب في السماع تعبر في الحقيقة عن درجة القرب من الذات المشخص حتى يمكن تصنيف الانبياء طبقاً لها ، ويكون أفضل الأنبياء من يسمع مباشرة بلا حجاب ، ويتلوه من يسمع مباشرة بحجاب . ثم يأتي عامة البشر الذين يسمعون بطريق غير مباشر عن طريق الأصوات دون رؤية أو نظر للصوت أو لمصدره . أما اثبات المسموع صوتا فهو وصف لعملية السماع الحسية دون اثبات أي كلام خارج الصوت المسموع . وتقوم الارادة بفعل تقطيع الصوت . ولا يهم بعد ذلك إذا كانت الارادة حركة أم ليست حركة[٣٦٣] . الكلام لا يسمع بالاسماع بل المسموع هو الشيء المتكلم . وقد تختلف اللهجات للمسموع تبعا لاختلاف القراءات نظراً لتغيير مخارج الأصوات دون تغيير في

---

(٣٦١) « يسمع كلام الله » ، والسمع هو الفهم . نسمعه متلواً . وقد سمعه موسى من الله ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٣ ؛ سمع محمد وموسى وجبريل الكلام من الله بغير واسطة ولا ترجمان . سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء ومن عداهم يسمع الكلام متلواً مقروءاً ، الانصاف ص ٢٧ ؛ لا يسمع كلام الله بأسماعنا بل نسمع الشيء المتكلم متكلماً ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٥ ؛ وأن يعلم أن كلامه مسموع بالآذان وإن كان مخالفاً لسائر اللغات وجميع الأصوات وليس من جنس المسموعات . كما أنه مرئي بالأبصار وإن كان مخالفاً لجنس المرئيات كما أنه موجود مخالف لسائر الحواس الموجودات وإن سامع كلامه منه بغير واسطة ولا ترجمان .

(٣٦٢) الله يسمع كلامه لخلقه على ثلاث مراتب أ ـ بغير واسطة ولكن من وراء حجاب مثل سماع موسى من الله . ب ـ بواسطة مع عدم النظر أو الرؤيا مثل سماع الصحابة من الرسول . جـ ـ بغير واسطة ولا حجاب مثل سماع محمد في الاسراء والمعراج ، الانصاف ص ٩٥ ـ ٩٦ ؛ كلام الله مسموع لنا على الحقيقة بواسطة القارىء « حتى يسمع كلام الله » . أما المسموع فهو كلام الله القديم ، الانصاف ص ٩٤ ـ ٩٥ ؛ الكلام القديم غير مسموع الآن كما أنه تجوز رؤية ما ليس بجسم ولا عرض ، المحصل ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .

(٣٦٣) كلام المخلوقين يعتمد على الصوت لاظهاره وتقطيعه ، والاعتماد حركة ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٤٧ .

الحروف[٣٦٤]. وقد يتوحد المسموع والمقروء والملفوظ والمتلو في شيء واحد[٣٦٥]. فالقارىء بصوت والسامع بصوت والتالي كطريقة في الأداء أقرب الى القلب وأبلغ في النفس من القراءة بلا صوت أي بالكتابة. وإذا كان المتكلم لا بد أن يكون متكلماً بكلام مسموع فماذا عن الصمت؟ ألا يعني السمع أيضا امتثال الأوامر وليس مجرد سمع الأصوات[٣٦٦]؟.

وما المكتوب ؟ الحقيقة أن التقابل موجود بين الصوت والحرف . فالصوت يشمل المقروء والمسموع أي عضوي اللسان والأذن ، والحرف هو المكتوب الموجود في العين رؤية وفي اليد كتابة . فالكلام إما مقروء أصواتاً أو مكتوب حروفاً . وكما كان السؤال هل كل الكلام قراءة أو مقروءاً يكون السؤال أيضاً بالنسبة للكتابة والمكتوب. جعل الكلام حروفاً ؟ فالاجابة بالنفي اثبات للاختلاف بين الكلام والحروف وإعلاء لشأن الكلام ورفض لرده الى مجرد الحروف التي يتكون منها كلام البشر . فإذا كان استقلال الكلام بمعناه واثبات استقلال المعنى عن اللفظ نظرية مثالية للغة فإنه كون المعنى خارج الذهن كصفة لذات مشخص نظرية دينية غيبية للغة[٣٦٧] . وقد يتم التوحيد بين الكلام والحروف لا من أجل نظرية علمية

---

(٣٦٤) ينكر ضرار بن عمر حرف ابن مسعود وحرف أبي بن كعب ويشهد أن الله لم ينزله ، مقالات ج ١ ، ص ٣١٤ ؛ الفرق ص ٢٢٤ ؛ والحقيقة أن هذا الموضوع أدخل في علم القراءة منه في علم التوحيد .

(٣٦٥) قولنا القرآن وقولنا كلام الله لفظ مشترك يعبر عن خمسة أشياء ، منها الصوت المسموع الملفوظ به قرآناً ، وهو كلام الله على الحقيقة . أما الصوت كهواء مندفع من الحلق والصدر والحنك واللسان والأسنان والشفتين إلى آذان السامعين وهي حروف الهجاء فكل ذلك مخلوق . ﴿ وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم ﴾، ﴿بلسان عربي مبين﴾ . واللغات مخلوقة. الفصل جـ ٣ ، ص ٧ ـ ٨ ؛ الاقتصاد ص ٦٨؛ البحر ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٣٦٦) كلام الله مسموع قد يراد به الادراك أو الفهم أو الاحاطة أو الطاعة أو الانقياد أو الاجابة. الارشاد ص ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٣٦٧) ليس الكلام هي الحروف والأصوات ولا شيء من صفات الخلق. لا يفتقر الكلام إلى مخارج وأدوات بل يتقدس عن جميع ذلك. الكلام القديم لا يحل في شيء من المخلوقات. والأدلة على ذلك: أ ـ حرف الورق ليس حرفاً للكلام. ب ـ مجرد ذكر حروف الهجاء ليس قرآناً =

للكلام بل من أجل تقديس الحرف واعتباره مقدساً قديماً كالكلام . والكلام مكتوب في هذا العالم كما أنه مكتوب في عوالم أخرى سابقة على هذا العالم ولاحقة عليه . وهذه اسطورة حسية تقوم على التجسيم(٣٦٨) . وإثبات الهوية بين الكلام والحروف اثبات للكلام الحسي الخالص ورفض للذهاب الى ما وراء الصيغ والعبارات إلا من خلال هذه الصيغ وهذه العبارات نفسها(٣٦٩) . ولكن وحدة

= جـ ـ الحروف بلغات عدة والكلام واحد. د ـ الحروف مخارج عدة والكلام ليس له مخارج. هـ ـ الحروف متناهية والكلام لا متناهٍ ، الانصاف ص ٩٩ ـ ١٠٣ ؛ مقالات جـ٢ ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ ؛ النسخ في الرسم والخط والتلاوة والحكم لا في الكلام ، الانصاف ص ٧٧ ؛ والمصحف وحمله والانتقال به ليس هو الكلام، الانصاف ص ٧٨ ؛ أشيع في زمان الامام ابن حنبل من جهلة العوام والرعاع والهمج ومن لا دراية له بالكلام فسمعوا مطلقاً أن كلام الله في المصاحف فأثبتوا الكلام الأزلي في الدفاتر فرسخ هذا الكلام في قلوب الحشوية . والكلام لا ينتقل من متكلم إلى دفتر ، ولا ينقلب معنى النفس إلى أصوات سطوراً ورسوماً وأشكالاً ورقوماً . النظامية ص ٢٠ ـ ٢١ .

(٣٦٨) الكلام مكتوب في المصاحف على الحقيقة على الوجه الذي هو مكتوب فيه في اللوح المحفوظ وإن اختلف اللوح والقلم والخط، الانصاف ص ٩٣ ؛ القرآن حقيقة مكتوب في المصاحف بدليل السمع ، الانتصار ص٨٢؛ ﴿إنه لقرآن كريم في كتاب مكنون﴾ على الوجه الذي هو مكتوب في اللوح المحفوظ ﴿بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ﴾ باختلاف الخط والمصحف والورق! الانصاف ص ٩٣ ، الأصول ص ١٠٨ ؛ كلام الله ليس حالاً في المصاحف ، مكتوب في المصاحف ، محفوظ بالصدور ، وليس حالاً في مصحف ولا قائماً بقلب ، الارشاد ص ١٣٢ ـ ١٣٣ ؛ ونسمي المصحف كله قرآناً وكلام الله . ونهى الرسول عن السفر بالقرآن إلى أرض العدو ، ﴿ يتلو صحفاً مطهرة ﴾ . أما المصحف فهو ورق من جلود الحيوان ومركب منها ومن مداد مؤلف من صمغ ولزاج وعفص وماء وكل ذي مخلوق؛ حركة اليد في الخط وحركة اللسان في القراءة ، واستقرار كل ذلك في النفوس كلها أعراض مخلوقة وكذلك عيسى كلمة الله مخلوق ، الفصل جـ٣ ، ص ٧ ـ ٩ .

لا يعجبنك من أثير خطه حتى يكون مع الكلام دليلاً

(٣٦٩) عند أبي القاسم الدمشقي، حروف الصدق هي حروف الكذب بأعيانها لا على المثل والنظير ، والحروف التي في قول لا إله إلاّ الله هي الحروف التي في قول الكافر لا إله إلاّ المسيح . وحروف القرآن هي حروف زرادشت بأعيانها لا على معنى أنها مثلها ، والحروف التي كان النبي يقولها في كلامه هي نفس الحروف التي يؤلفها الكفار في تكذيبه ، الفرق ص ١٩ ؛ الانتصار ص ٨٤ ؛ وعند كثير من المعتزلة الكلام حروف لا فرق بين كلام الله وكلام الانسان . وعند النظام كلام=

الحروف في لفظ واجتماع الألفاظ في عبارات تعطي معاني ليست هي الحروف . وإذا كان الكلام حروفاً فكم يكون أقل الكلام من حروف ؟ أقل الكلام حروفاً إما حرف واحد فالكلام اسم أو فعل أو حرف أو حرفان مثل لا(٣٧٠) .

إذا كان المقروء والمسموع والمكتوب هو الكلام الحسي الخارجي فإن المحفوظ والمفهوم والباعث هو الكلام النفسي ، وهو البعد الثالث الذي يتوسط الكلام الصوري والكلام الحسي . ويشمل الكلام النفسي المعنى القائم بالنفس أو بالذهن حيث يصعب التفرقة بين وجود المعنى في الذهن أو في الذاكرة أو في الوجدان . والسؤال هو : هل يتكلم الانسان بكلام غير مسموع ؟ إن اثبات الكلام النفسي اثبات لاستقلال المعنى عن الالفاظ والمخارج والحروف . فهو موجود وجوداً ذاتياً خالصاً يشعر به المتكلم ولكن لا يملك التعبير عنه إلا لفظاً أو اشارة أو رمزاً أي في صورة حسية للتعبير عنه وايصاله للآخرين . يؤكد الحكماء وجوده في التأمل الخالص والذي لا يمكن التعبير عنه إلا بالصورة الفنية والخيال وكذلك الصوفية في العلم الاشراقي الذي لا يمكن التعبير عنه إلا رمزاً أو اشارة أو تلميحاً(٣٧١) . ويجد

= الله صوت متقطع وهي حروف. كلام الانسان ليس بحروف! القرآن هي الحروف أي التأليف اما منقولة أو محاكاة من كلام الناس، مقالات جـ٢ ، ص ٢٤٧ ؛ وعند عبد الله بن كلاب الكلام حروف ومرسوم بالعربية ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٣٣ ؛ وعند النظام وجعفر بن البشر لم يسمع الناس القرآن على الحقيقة وأن ما بالمصاحف ليس بكلام الله إلّا على المجاز لأنه لا يوجد عرض في مكانين ، الانتصار ص ٨٢ ؛ وقد رفض الغزالي ذلك فكلام الله مكتوب في المصاحف محفوظ في القلوب مقروء بالألسنة ، وأما القلم والحبر والكتابة والحروف والأصوات فكلها حادثة لأنها أجسام وأعراض، الاقتصاد ص ٦٦ .

(٣٧٠) عند الجبائي الكلام حرف واحد وعند آخرين حرفان .

(٣٧١) عند ابن كلاب الكلام معنى قائم بالنفس يعبر عنه بالحروف . النطق هو اخراج ما في الضمير إلى الآخرين ، مقالات جـ٢ ، ص ١٤٧ ؛ الكلام الحقيقي هو المعنى الموجود في النفس ولكن عليه امارات تدل عليه مرة باللسان ومرة بالخط ومرة بالرموز والاشارات ، الانصاف ص ١٠٦ - ١١٢ ؛ وسبيل اثبات العلم بكون الباري متكلماً كسبيل اثبات العلم بكونه سميعاً بصيراً ولكن القصد منه لا يتضح قبل أن نثبت كلام النفس ونرد على منكريه ، الارشاد ص ٧٦ ؛ وقد قال الشاعر :

ان الكـــلام لفـي الفـــؤاد وانما جعل اللسان عـــلى الفـؤاد دليلاً

الكلام النفسي طريقه بين الكلام القديم والكلام الحسي . ويغني عن اثبات الكلام القديم لأن الكلام النفسي يميز بين القراءة والمقروء والدليل والمدلول والحرف والمعنى ، كما أن كلام الله منزل على قلب النبي نزول اعلام وافهام لا نزول حركة وانتقال . المنزِّل هو الله ، والمنزَّل عليه قلب النبي ، والنزول هو اللغة العربية ، والنازل على الحقيقة هو قول جبريل ، ليس بمعنى الانزال من أعلى الى اسفل بمعنى الانتقال فذاك ما يخص الأجسام(٣٧٢) . الكلام تجربة شعورية خالصة يكتشف بها الانسان المعاني في نفسه بناء على أفعال الشعور من شك وظن واعتقاد ويقين واستفهام وتفكير وتدبير . والدليل على كلام النفس هو الدليل على اثبات الكلام ، فالكلام هو الكلام النفسي . فمثلاً صيغ الكلام من أمر ونهي وخبر واستخبار تثبت معاني في النفس لا تختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع والاصطلاحات . فالكلام اللفظي يدل على الكلام النفسي دلالة باللزوم . الكلام الحقيقي موجود في النفس ولكن تدل عليه امارات إما بالقول أو بالاشارة أو بالرمز . وقد لا يُعلن عن حديث النفس بالألفاظ بل يظل معاني قائمة فيها . قد يخفي الانسان أشياء ولا يعلن إلا عن بعضها . والنفاق هو في الحقيقة اختلاف الكلام اللفظي عن المضمون النفسي . كما أن الاكراه في الكفر لا يمنع اطمئنان القلب بالايمان . والأمر يتضمن الطاعة مثل قول « افعل » التي تتضمن استحباباً أو وجوباً أو اباحة وذلك ليس موجوداً في اللفظ والتجارب الشعرية كلها تثبت أن أقوال الشعراء لها رصيدها في معاني النفس . بل ان الكلام الحسي المادي لا يمكن أن يؤدي الى المعنى دون المرور بكلام النفس(٣٧٣) .

---

(٣٧٢) الانصاف ص ٩٦ ـ ٩٨ ؛ الارشاد ص ٣٥؛ البحر ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٣٧٣) ونسمي المستقر في الصدور قرآناً ونقول إنه كلام الله حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ٣ ، ص ٨ ؛ الكلام هو القول القائم بالنفس الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من اشارات ، الارشاد ص ١٠٤ ـ ١٠٦؛ الاقتصاد ص ٦٤ ؛ النهاية ص ٣٢٠ ـ ٣٢٢؛ الحصون ص ٨٠ ـ ٨١ ؛ الانصاف ص ١٠٦ ـ ١١٠ وينكر المعتزلة كلام النفس فالكلام مجرد أصوات متقطعة وحروف منتظمة، الارشاد ص ١٠٤ ـ ١٠٨؛ ذهب النظام إلى أن الكلام جسم لطيف منبعث من المتكلم ويقرع أجزاء الهواء فيخرج الهواء بحركته ويتشكل بشكله ثم يقرع العصب المفروش في الأذن فيتشكل العصب بشكله ثم يصل إلى الخيال فيعرض على الفكر العقلي فيفهم ؛ وعند=

وقد لا يكون الرمز لغوياً فحسب بل يكون شيئاً يشير الى معنى . فالعين اشارة الى الرؤ ية أو التجسس والرِّجْل تشير الى السعي ، واليد تدل على القدرة . ولكن هذه الاشارات ليست كلاماً بل وسيلة لتوصيل المعاني ، والكلام ما هو إلا احدى الوسائل . فإذا استعملنا الاشارات في الكلام فإنها تكون صوراً فنية لا وقائع مادية . فاليد لا تتكلم بل هي صورة الفعل . فإذا كان السؤال ماذا يعني اسناد الكلام الى غير المتكلم ؟ تكون الاجابة لا يمكن اسناد الكلام الى غير المتكلم اضطراراً بل لشهادة اللسان أو يشير الشيء الى معنى مباشر دون الألفاظ ، وفي هذه الحالة لا يكون كلاماً بالمعنى الدقيق بل مجرد لغة أي وسيلة للتعبير والايصال(٣٧٤) . ولا يكون الكلام اضطرارياً لأنه فعل المتكلم ، ولا يكون ضرورة للجسم لأنه في هذه الحالة لا يكون كلاماً بل دلالة على المعنى . ويحدث الكلام في هذه الدنيا أما في العوالم الأخرى المستقبلية فلا يمكن معرفته أو اصدار حكم عليه الا بعد أن يقع بالفعل . قد يكون هناك اضطرار إنساني في هذا العالم عندما يتكلم الانسان ويضطر بفعل التعذيب أو عندما يفقد القدرة على السيطرة على النفس في حالة التنويم المغناطيسي أو بالوسائل العلمية القديمة عندنا أو الحديثة في الغرب أو في حالات الكذب الأبيض حفاظاً على الحياة . ولكن هذا الاضطرار وقتي خالص يتغير بتغير الظروف النفسية والاجتماعية ويعبر عن نفسه أيضاً بالكلام(٣٧٥) .

= أبي الهذيل والشحام وأبي علي الجبائي الكلام حروف وأصوات مثل باقي المعتزلة ، النهاية ص ٣١٨ ـ ٣٢٠ ؛ في حين يثبت الأشعري كلام النفس ولكن المشكلة هل هي النفس الإلهية أم النفس الإنسانية؟ النفس الإلهية لا نعلمها إلا من خلال النفس الانسانية أي الوحي المقروء والمكتوب والمفهوم باللغة العربية في عصر معين ولدى جيل معين وربما لدى طبقة معينة أو فئة أو سلطة . فالنفس الإلهية هي النفس الانسانية مدفوعة إلى أعلى ، خارجة عن ذاتها ، مغتربة عن نفسها ، في حالة نسيان وفقدان الوعي بالذات .

(٣٧٤) عند البعض تعني شهادة الألسن والأيدي والأرجل اما دلالة من غير كلام في الحقيقة أواضطراراً أو شهادة باللسان ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٩ ؛ وتغريد الطيور وأصوات النحل ودبيب النمل كل ذلك لغات، النهاية ص ٣٢٢ ـ ٣٢٥.

(٣٧٥) عند أبي الهذيل يجوز أن يكون الكلام اختياراً ويجوز أن يكون اضطراراً . كلام أهل الآخرة اضطرار وخلق من الله . وعند ابن كلاب الكلام اضطرار واكتساب معاً .

ويكون المعنى النفسي في الشعور محفوظاً ومفهوماً وباعثاً . فالمحفوظ هو أن يصبح الوحي كلاماً انسانياً خالصاً بمجرد قراءته في الشعور أو تنكشف ماهيته بناء على التجربة الشعورية التي تحدث لكل فرد . وهي تجربة واحدة نظراً لأن الشعور هو الشعور الانساني العام . وقد تختلف التجارب باختلاف البيئة والظروف الاجتماعية التي قد تطغى على الشعور العام وتقلل من شموله(٣٧٦) .

أما المفهوم فهو المعنى في النفس وقد يكون خاطراً فالمفكر قبل ورود السمع يحيي في نفسه خاطرين أحدهما يدعوه الى معرفة الصانع وشكر النعم وسلوك سبيل المحاسن والمسرات والثاني يدعوه الى النقيض فيختار الانسانُ الأولَ دون الثاني ، وكلاهما من كلام النفس(٣٧٧) . وقد تسمى المعاني في النفس بعد الألفاظ فكر ، وتسمى القدرة التي عنها يصدر الفعل قوة مفكرة(٣٧٨) . والكلام اما أن يكون عبارات وألفاظاً وقضايا أو نطاقاً أي منطقاً خالصاً للكليات والجزئيات والقياس والبرهان(٣٧٩) .

وقد يتطور الأمر ويتحول الكلام النفسي إلى إثبات النفس نظراً لسيادة الفلسفة على الكلام ابتداء من القرنين السادس والسابع ويصبح الموضوع اثبات أن النفس جوهر روحاني ، ويتحول الكلام النفسي الى تحليل لمضمون النفس وقواها وملكاتها علماً وارادة ، وايراد البراهين على أن النفس ليست بجسم ولا تنقسم

---

(٣٧٦) وكذلك القرآن محفوظ بالقلوب على الحقيقة ﴿بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم﴾ ، الانصاف ص ٩٣ ـ ٩٤ ؛ وفي القلوب محفوظ ، الأصول ص ١٠٨ .

(٣٧٧) اثبت الجبائي كلام النفس ويسميه الخواطر وأنه يسمعها ويدركها بحاسة السمع ؛ أنظر الفصل الثامن ، عن العقل والنقل .

(٣٧٨) الاقتصاد ص ٦٢ ـ ٦٣ .

(٣٧٩) وعند الفلاسفة يطلق النطق على اللسان أي الحروف المنظومة بأصوات متقطعة في مخارج مخصوصة نظماً يعبر عن المعنى الذي في النفس بحكم الإصطلاح والمواضعة أو بحكم التوقيت والمصادرة، ويطلق النطق على التمييز العقلي والتفكير النفساني والتصوير الخيالي، وهي معانٍ في الذهن مختلفة الاعتبار ، ويستمر الفلاسفة في الحديث عن مقدمات المنطق ، النهاية ص ٣١٨ ـ ٣٢٢ .

وامتياز النفس الانسانية على سائر الأجسام ، وتحليل استعداداتها وأمزجتها والردود على الاعتراضات بالنسبة للحد والرسم أو خواص أفعالها أو ادراكاتها وأحوالها وكأن الموضوع قد انقلب الى حديث في علم النفس الخالص(٣٨٠) .

أما الباعث فينتج عن أن الكلام ليس معنى فقط أي علماً بل ارادة . فالكلام النفسي يشمل ثلاثة جوانب ، الذهني أي المفهوم وهو العلم والعملي أي الارادة والفعل ثم الوجداني أي الباعث والدافع سواء كعلة فاعلة أو القصد والهدف كعلة غائية . المعاني في النفس غير ارادة المتكلم وان كانا متلازمين . كلام النفس يظهر في الارادة ، فالكلام توجه وفعل . والوحي أصلاً موجه إلى الشعور ، والشعور طرف له ، ويتحقق بالفعل والعالم مصب له . تتحول ماهية الشعور الى فكر يجمع بين الذهن والشعور والواقع .يتحول الوحي الى ايديولوجية نظرية انسانية لأنها نتاج التجربة الانسانية وعلمية لأنها مستمدة من الواقع . ثم تتحول الأيديولوجية الى نظام للواقع، ويصبح الكلام هنا وجوداً واقعياً كنظام اجتماعي وبناءٍ إنساني تكتمل فيه الطبيعة وتجد كمالها. يحدث هذا التحول بفعل الانسان وبحركة الجماهير. هو تحول ممكن مشروط بوجود الانسان وبقدرته على الجهد وتنظيم الفعل وتوجيهه وتحريك الواقع به. وجود الكلام كبناء للواقع هو البديل الوحيد لما ظنه القدماء على أنه صيغة ثابتة في ذات مشخص(٣٨١). ولا يتفاضل الكلام طبقا لموضوعاته وطبقاً لدرجات الشرف والعظمة والجلال، بل إنه يحتوي على مجموعة من

---

(٣٨٠) النهاية ص ٣٢٨ ـ ٣٤٠؛ ويسمى المفهوم من ذلك الصوت قرآناً وكلام الله على الحقيقة فإذا فسرنا الزكاة المذكورة في القرآن والصلاة والحج وغير ذلك قلنا في كل هذا كلام الله وهو القرآن والمعاني المعبر عنها بالكلام المؤلف من الحروف من الله، الفصل جـ٣ ، ص ٧ ـ ٨.

(٣٨١) توحد المعتزلة بين الكلام النفسي والعلم والارادة! الحصون ص ٧٥ ـ ٧٦ ؛ الاقتصاد ص ٦٢ ـ ٦٣ وإن قراءتنا للقرآن كسب لنا فنثاب عليها ونلام على تركها إذا وجبت علينا في الصلوات، الانصاف ص ٢٧، القرآن كلام الله وبإجماع المسلمين قبل ظهور الخلاف ، آيات وحروف منتظمة وكلمات مجموعة مقروءة مسموعة ، لها مفتتح ومختتم ،معجزة الرسول ودالة على صدقه . وكان السلف يقولون يا رب القرآن العظيم ، يا رب طه ، يا رب يس . سمي القرآن قرآناً للجمع ، قرأت الناقة لبنها في ضرعها أي جمعت . والكلام الأزلي لا يوصف كذلك. نقرأه باللسان ، ونلمسه بالأيدي، ونبصره بالأعين ، ونسمعه بالآذان.

المبادىء يتمثلها العقل وتتحول الى بواعث وسلوك وعمل بشري وقبل أن تصبح نظماً اجتماعية(٣٨٢).

و ـ صيغ الكلام. مضمون الوحي توجيهات للانسان في صيغ الكلام(٣٨٣). وهنا يبدو الكلام باعتباره لغة وقضايا ومنها تخرج المعاني، وتنشأ البواعث، وتظهر وحدة الكلام وكثرته. ففي نفس الوقت الذي يتصارع فيه المتكلمون حول قدم القرآن وحدوثه كصفة أزلية فيكشفون عن اغترابهم عن العالم تظهر تحليلات طبيعية عن وعيهم بالعالم الشرعي في وحدة الكلام وكثرته أي صياغات الكلام مثل الأمر والنهي والخبر والاستفهام والتعجب، وكأن تعدد الصياغات لا تُنال الا من وحدة الكلام. وهو تناول لموضوع الكلام تناولا انسانياً علمياً واقعياً عملياً، هذا الكلام الحسي المقروء المكتوب المفهوم المحفوظ المحرك لسلوك الأفراد والجماعات تنطبق عليه قواعد اللغة العربية وصيغ الكلام فيها، ولكن ضاع هذا التحليل الجزئي في خضم المشكلة الكبرى وهي قدم الكلام وحدوثه «خلق القرآن». وبالرغم من الخلاف حول عدد صيغ الكلام ست أو خمس أو ثلاث أو اثنتان أو واحدة إلا أنه يكفي انتقال الموضوع من علم العقائد الى علم التوحيد.

وصيغ الكلام ست : الأمر والنهي ، والخبر والاستخبار ، والوعد والوعيد . ولكن لما كان الخبر والاستخبار في النهاية خبراً، لما كان الاستخبار غير متصور في حق الله بل يرجع الى التقدير وهو نوع من الإخبار مثل ﴿ألست بربكم، قالوا بلى!﴾، فقد تصبح الصيغ خمساً . وقد يسقط الوعد والوعيد ، ويحل محلهما الدعاء والنداء . وقد ترد الصيغ الى ثلاث فالنهي عكس الأمر ، والوعيد عكس الوعد ، والخبر والاستخبار واحد . وقد ترد الى صيغتين طلب فعل أو اقتضاء يشمل الأمر والنهي والوعيد ثم الخبر . وقد تُرد الصيغ كلها الى واحدة هي الأمر . وقد يُزاد في

(٣٨٢) لذلك رأى الحكماء وجود الكلام في أربع ، في الذهن ، وفي الواقع ،وفي اللسان، وفي اليد . وركز علماء الكلام على الوجود في الذهن وفي اللسان وفي اليد فحسب .

(٣٨٣) عند الرازي حقيقة الكلام هو الخبر ، والأمر والنهي خبر لأنه اخبار عن ترتيب الثواب والعقاب على الفعل والترك ، المحصل ص ١٣٤ ؛ المعالم ص ٥٧ ـ ٥٨ ؛ وعند البعض الآخر يرد كله إلى الأمر ﴿ألا لَهُ الخلق والأمر﴾، ﴿وما أمرنا إلاّ واحدة﴾ .

الأمر والنهي الندب وأمر الايجاب ونهي التنزيه ونهي التحريم. وفي كل قسم من الخبر والاستخبار أقسام مثل الخبر عن الماضي والمستقبل والمواجهة والمغايبة. وينتهي الأمر إلى تحليل صيغ الكلام وكأنها صيغ أفعال، فالكلام فعل. وقد تضاف مباحث لغوية أخرى مستمدة من علم أصول الفقه مثل العموم والخصوص والمجمل والمفسر والناسخ والمنسوخ(٣٨٤)، وبالتالي تتم وحدة علمي الأصول، أصول الدين وأصول الفقه في تحليل صيغ الكلام.

ويقال ذلك في كل صفة، في الارادة والعلم مثلاً وليس في الكلام وحده، ولكن الكلام هو الذي فجّرها نظراً لوجود الكلام المحسوس المجسّم في مقابل الصفة الأزلية، ونظراً لوجود صيغ الكلام وتباين التفسير واختلاف التأويل. هي نفس المشكلة بين القدرة والارادة، القدرة واحدة والارادة متعددة، وقد تنتقل المشكلة الى الميتافيزيقا الخالصة، الله والعالم، الواحد والكثير، المبدأ الأول والكثرة، وتظهر نظرية الفيض معادلة لصيغ الكلام. وقد يتحول التوحيد تبعاً لذلك من الكلام الى التصوف، ومن العقل الى الإشراق اثناء الانتقال من الكلام الى الفلسفة، والحديث عن مشكلة الواحد والكثير على مستوى المعرفة والوجود(٣٨٥). ويظل التوتر بين الوحدة والكثرة قائماً فاثبات الوحدة دون الكثرة

---

(٣٨٤) بالرغم من أن صفة الكلام واحدة إلا أن الكلام عند الأشاعرة أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد، النهاية ص ٢٨٨، الملل جـ ١، ص ١٤٢ - ٢٤٤. رد الآمدي الأقسام الخمسة إلى قسمين: الطلب والخبر، فالوعد والوعيد داخلان في الخبر، الغاية ص ١١٢ - ١٢٠؛ وقد اختلف القدماء على الصيغ الخمسة بالاضافة أو بالحذف. وقد تكون الصيغ الخمسة: الأمر والنهي والخبر والاستخبار والنداء، بالاضافة والحذف في آن واحد. وقد تكون الصيغ أربعة: النهي والخبر والوعد والوعيد الأصول ص ١٠٦ - ١٠٨ وكذلك، أمر ونهي وخبر واستخبار، المسائل ص ٣٧٠ - ٣٧١؛ الحصون ص ٧٩ - ٨٠؛ والحقيقة أنهما اثنان فالنهي هو الأمر المضاد، والوعد والوعيد يعرفان بالخبر. وقد ترد الصيغ الستة إلى اثنتين. إذ يمكن تعليق الكلام كله على قضية واحدة ان تعلق بفعل أو ترك كان طلباً وإن تعلق بغيره كان خبراً.

(٣٨٥) الهجوم على نظرية الفيض باعتبارها نظرية في الكثرة لا يقل عن الهجوم عليها باعتبارها نظرية في الوحدة. المهم هو الهجوم على الفلسفة فهي أسُّ الشرور كما كان الشيعة والمشبهة والمجسمة والرافضة والخوارج من قبل. علم العقائد في حاجة إلى خصوم أزليين أبديين دائمين حتى تصاغ =

تترك قضية المتعلقات والتضاد بلا تأسيس ، فالأمر والنهي متضادان ، ولهما خاصيتان مختلفتان تقتضيان الكثرة والتعدد. ولو كان الكلام واحداً لاستحال أن يكون أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً ووعداً ووعيداً . ان الاختلاف والتباين يصل الى درجة التقابل والتضاد وبالتالي الى اختلاف المتعلقات ، ومع ذلك ترجعها الأشعرية بالرغم من اعترافها بالصيغ الى الصفات الأزلية(٣٨٦) . فكلام الله في الأزل لا يتصف بكونه أمراً ونهياً وخبراً واستخباراً إلا عند وجود المخاطبين واستجماعهم شرائط التكليف . والأحكام من صفات الأفعال وليست من جانب الصفات الأزلية ، هي أوامر ونواه للعباد وليس علماً مجرداً لله(٣٨٧) .

وإذا كان الكلام أزلياً تكون الصيغ كلها أزلية وهو مستحيل . فالأمر يضاف الى المأمور ، والمأمور ليس أزلياً . والكلام من غير مخاطب سفه . والخطاب مع موسى غير الخطاب مع النبي ، ويستحيل المعنى الواحد أو الأمر الواحد في كلا الخطابين . كما أن الخبرين عن أحوال أمتين مختلفان لاختلاف أحوالهما . والأوامر والنواهي تختلف في أزمنتها وتتحقق في أوقاتها بدليل النسخ ، والبراءة الأصلية أو عدم جواز الالتزام بالشرع السابق(٣٨٨) . لا يعني القول بالتعدد أية مخالفة للاجماع

= العقائد ضدهم فالخصوم هم العقائد المضادة أو نقائض العقائد . وقد اعتنى الشهرستاني في « نهاية الاقدام » بهذه القضية ، العقائد والعقائد المضادة وأيهما مصدر للآخر .

(٣٨٦) والأشاعرة على وعي بأن الوحدة في الصفة وليست في المتعلقات والصياغات. فمع أن كلام الله واحد إلا أنه أمر ونهي وخبر واستخبار ووعد ووعيد ، النهاية ص ٢٨٨ ؛ كلام الله واحد وهو متعلق بجميع متعلقاته ، الارشاد ص ١٣٦ - ١٣٧ ؛ ويقول الشهرستاني « كيف يتصور التقدير في حق الباري والتقدير ترديد الفكر وتصريف الخواطر وذلك من عمل الخيال والوهم » ، النهاية ص ٣٠٣ - ٣٠٥ .

(٣٨٧) تعجبت المعتزلة من موقف الأشاعرة ، فالكلام أمر ونهي وخبر واستخبار ، كلها حقائق مختلفة والقول بأن الكلام واحد يقتضي كون الحقائق الكثيرة واحدة وذلك باطل . والأمر هو الاعلام بحلول العقاب وكذلك النهي ، والاستفهام اعلام مخصوص فترجع جميع الاحكام إلى الاخبار . ولا يمنع أن يكون العلم الواحد علماً بأشياء كثيرة كما يكون الخبر الواحد خبراً عن أشياء كثيرة . المعالم ص ٥٧ - ٥٨ .

(٣٨٨) مثلاً ﴿ وإذ قال الله يا عيسى بن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله ﴾ ؟ =

فلا اجماع في مسائل نظرية اعتقادية ، ولا اجماع عن اجتهاد أو تأويل . كما لا يعني التعدد الفناء والحدوث في محل وبالتالي يصبح الذي بين أيدينا هو كلام الله أو دليلاً على معجزة النبي ولا قرآنا بل يعني أن الكلام متعدد الأوجه ، متباين المستويات ، مختلف المراحل(٣٨٩) . ان الاختلاف والكثرة في الأخبار والأوامر لا ترجع الى العبارات فقط إذ أنها تطابق المعنى الصحيح ، المعاني المختلفة كالمعلومات المختلفة تستدعي علوماً مختلفة وان شملها اسم العلمية . لا يكون التعدد في الصيغ وحدها بل في المعاني وفي انماط الوجود ذاتها . ولما سادت الوحدة الصورية الفارغة في شعورنا التاريخي ضاع من وجداننا الحالي روح التعدد والكثرة وضحينا بالاختلاف والتباين والفروق الفردية حتى وقعنا في الفردية من وراء ستار، الفردية المنعزلة والتناطح بين الافراد الذين لا تجمعهم قضية واحدة . بل لم تؤد الوحدة الصورية الى نتائجها الايجابية فأصبحت وحدة السلطة في الحاكم الأوحد ، ووحدة المذهب في التيار السياسي الأوحد ، ووحدة الكيان الاجتماعي في الأسرة الواحدة ، والمجتمع الواحد بالرغم من التعارض بين الآباء والأبناء وبالرغم من الصراع بين الطبقات الاجتماعية(٣٩٠) . وبالرغم من افاضة القدماء في صفة الكلام إلا أنها في أصل الوحي ليست بأهمية باقي الصفات ، ومضافة للانسان أكثر من اضافتها لله وأنها تشير إلى معنى مجازي وهو تحقيق الكلمة أكثر منها صفة أو شيئاً لذات مشخص(٣٩١) .

= ﴿ فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً﴾ ؛﴿وإن أحداً من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله﴾ ؛ ﴿يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وكلامي﴾ .

(٣٨٩) كذلك قال الجبائي ان القرآن يحدث نفسه عند القراءة .

(٣٩٠) أنظر رسالتنا الأولى Les Méthodes d'Exégèse ، القسم الثالث ، الشعور العملي . وقد حاولنا في كتاباتنا الشعبية العديدة إحياء التعددية وتقليص الأحادية ، أنظر قضايا معاصرة جـ ٣ ، في الثقافة الوطنية ، جـ ٤ ، في اليسار الديني .

(٣٩١) ذكر لفظ الكلام ومشتقاته في القرآن ٧٥ مرة ، فعلاً (٢٤ مرة) واسماً (٥١ مرة) أي أن الكلام اسم أكثر منه فعلاً على عكس العلم والقدرة وباقي الصفات. ويستعمل لله كفاعل ٧ مرات في حين أنه يستعمل أيضاً للملك ولمريم وللمسيح وللنفس وللمؤمنين وللدابة وللكفار وللأيدي وللموتى. وتستعمل لله إيجاباً مثل ﴿منهم من كلم الله﴾ (٢ : ٢٥٣)، (٣ مرات) وسلباً مثل ﴿وما =

٧ ـ **الارادة** . هي آخر صفة للذات كما استقر ذلك في علم العقائد . ومع ذلك فقد تظهر في أول السباعي نظراً لأهميتها[٣٩٢] . وقد تظهر كثاني صفة في الثلاثي بعد القدرة[٣٩٣] . وقد تظهر كثالث صفة في الثلاثي بعد الحياة والعلم وقبل القدرة والاختيار[٣٩٤] . ولكن الغالب ظهورها قبل الكلام في الرباعي والسباعي ، كثالث صفة في الرباعي بعد السمع والبصر وقبل الكلام نظراً لما يهددها من مخاطر في حرية الأفعال . تظهر مرتبطة بالخلق وإفراد الذات بهما في باب مستقل لأهميتها[٣٩٥] . وقد تذكر الارادة في ذاتها بصرف النظر عن تعلقها بحرية الأفعال . وفي المؤلفات المتأخرة تظهر الارادة في باب مستقل بعد العلم[٣٩٦] . لذلك قد تنتقل الارادة كلية من التوحيد الى العدل لأنها ألصق به وبشمولها[٣٩٧] .

ولكن هل الارادة صفة مستقلة أم يمكن ردها الى العلم أو القدرة أو الحياة ؟ فالعلم ارادة أو قدرة نظراً لارتباط العقلين النظري والعملي . وبالتالي قد تعني مريدٌ قادراً وعالماً وقد تعني شيئاً آخر مستقلاً . قد يريد الانسان ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على ما لا يريده . قد يريد ما لا يعلمه ويعلم ما لا يريده . الحي يريد والميت

= **كان لبشر أن يكلمه الله وحياً﴾** (٤٢ : ٥١)؛ **﴿ولا يكلمهم الله يوم القيامة﴾** (٢ : ١٧٤)، (٤ مرات). أما الاسم فقد استعمل لله (٣٥ مرة) سواء في صيغة كلام (٤ مرات) أو كلمة مفرداً وجمعاً (٤٢ مرة) أو الكلم (٤ مرات) أو تكليماً (مرة واحدة)، كلام الله ، حكمة من الله، حكمة ربك (١١ مرة)، ولكنها استعملت أيضاً مجازاً (١٦ مرة) في كلمة سواء، كلمة طيبة، كلمة خبيثة، كلمة الفصل، كلمة باقية، كلمة التقوى. أما الكلم فيشير إلى تحريف اليهود له أو إلى صعوده إلى الله **﴿إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه﴾** (٣٥ : ١) فالكلام لا ينزل من الله إلى الانسان ولكنه أيضاً يرتفع من الانسان إلى الله بالفعل المحقق له .

(٣٩٢) الارادة، العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الكلام، الغاية ص ٣٨، ص ٥٢ ـ ٥٧؛ الارادة القدرة، العلم، السمع، البصر، الكلام، الحياة، الحصون ص ١٧ ـ ١٨ .

(٣٩٣) الكفاية ص ٤٦ ـ ٤٨ .

(٣٩٤) الرسالة ص ٣٩.

(٣٩٥) التحقيق ص ٦٩ ـ ٧٢ .

(٣٩٦) التمهيد ص ٤٧ ـ ٤٨؛ النهاية ص ٢٣٨ ـ ٢٦٧ .

(٣٩٧) الشرح ص ٤٣١ ـ ٤٧٧ .

لا يريد ، والارادة تعبير عن الحياة . وإذا كانت صفتا السمع والبصر في الرباعي تعبران عن صفة العلم في الثلاثي فإن صفة الارادة ما هي إلا تعيّن أو تحدّد لصفة القدرة . وإذا كان الحاق القدرة بالوجود مبحثاً ميتافيزيقياً خالصاً فإن الحاق القدرة بالارادة مبحث حسي . الارادة تشبيه للقدرة . إذا كانت القدرة صفة ذات فالارادة صفة فعل . ومع ذلك هناك فرق بين الارادة والقدرة . تأثير القدرة في الايجاد وتأثير الارادة في التخصيص بالأحوال والأوقات . علاقة القدرة بالارادة مثل علاقة العام بالخاص ، الطاقة المطلقة بالفعل الواجد ، الامكانية بالتحقق[٣٩٨] . الارادة هي المخصص ، المخصص للحسن دون القبيح أي أنها الباعث على الاختيار . التخصيص بالنسبة للقدرة ، وبالتالي تقع الأفعال في الزمان والمكان بالارادة . الارادة هي مخصص الشيء وتخصيص الشيء كمال . وهو ما ينفي التعطيل نظراً لتحقق مقدور بين مقدورين ومراد من مرادين . ولا يكفي العلم كمخصص لوجهين ، الأول أن الله عالم بجميع المعلومات بما فيها الصالح والفاسد ، والثاني أن الله عالم بجميع الأشياء ما وقع منها وما لم يقع فلزم التخصيص بالارادة . وإذا كان المخصص مرة العلم ومرة القدرة ارتبطت الارادة بالثلاثي أكثر من ارتباطها بالرباعي . أما الاعتراض على التخصيص بأن الارادة لو تعلقت بفرض لكان الباري ناقصاً لذاته مستكملاً بغيرة فإنه لا يثبت نظراً لأن تعلق المراد لذاتها لا لغيرها . ويقوم على نفي الغائية والقصد مع أن الارادة هي القصد والباعث على الفعل والاتجاه نحوه ومع ذلك هناك فرق بين الارادة والقصد والاختيار . المريد ينظر الى الطرف المراد والقصد هو الارادة المقارنة والاختيار اختياري فالمختار ينظر الى الطرفين فيختار أحدهما . أما الاعتراض بأن الارادة صفة نفسية قديمة لا تتعلق بمتعلقات على وجه التخصيص فهو رجوع الى مسألة الذات والصفات . وتحديد الارادة كصفة تجعل الذات مريداً ليس تعريفا للارادة بل ارجاع لها الى علاقتها بالصفات[٣٩٩] . كما أن الارادة صفة تتبع الحياة . بل ان

---

(٣٩٨) الغاية ص ١١٨ - ١٢٠ .

(٣٩٩) الشرح ص ٤٣١ - ٤٣٢ ، ص ٣٣٩ - ٤٤٠ ؛ وتشمل الارادة موضوعات ثلاث . أ ـ كون =

الحياة والسمع والبصر والكلام كلها تتبع الارادة . فلا ارادة إلا من حي ، ولا حي إلا إذا كان سميعاً بصيراً متكلماً . ويتضح ارتباط الارادة بالعلم والقدرة والحياة في تعريفها الذي يتراوح بين هذه الصفات الثلاث. وقد يشير التعريف إلى صفة الكمال فالارادة بالنسبة لذاته هي أن يفعل على وجه السهو والغفلة بالنسبة لغيره على أنه آمر . وقد يشير التعريف الى دائرة الانفعالات . فقد تعني الارادة المحبة لا الكراهة . فالمحبة أو الرغبة أو الفعل في مقابل الكراهة والإحجام عن الفعل وعدم الرغبة أو النفور والاشمئزاز والاحباط والخمول وعدم الاهتمام والفتور واللامبالاة[٤٠٠] . الارادة اذن علم أو باعث وكلاهما من صفات الكمال. ولكن الأهم في التخصيص بالارادة هو اصطدامها بالحرية الانسانية وباختلاف مرادات البشر. فكيف يكون الله مُريدا لإرادة زيد وإرادة عمرو عند اختلاف مرادهما، وهي دلالة التمانع ؟ كيف تتعلق الارادة وهي خير محض بارادات خيرة وشريرة ؟ كيف يكون المأمور والمنهي مراداً ، الأول علم وقوعه والثاني لم يعلم وقوعه ، وتكليف أبي جهل بالايمان من غير ارادة له ؟ كيف تجوز الارادة على الله وهي لا تكون إلا عزماً

= الباري مريداً على الحقيقة (ضد خلق الأفعال). ب ـ في أن ارادته قديمة لا حادثة (الحكم العام للصفات). جـ ـ في أن الارادة متعلقة بجميع الكائنات؛ الكفاية ص ٢٣٨ ؛ الارادة واحدة متعلقة بجميع ما يقبل من الصفات، الملل جـ ١ ، ص ١٤٢ ـ ١٤٤ ؛ لو كانت مقدورة لكان مقدورها بتعدد متعلقاتها، وهو غير متناه، وتكون هي باعدادها غير متناهية،الغاية ص ٧٢ ـ ٧٥ ؛ الكفاية ص ٤٦ ـ ٤٨ ، التحقيق ص ٧٠ ـ ٧٢ .

(٤٠٠) الارادة هي علم يوجب النظام الأكمل ويسمى عناية ، وعند أبي الحسين علمه يقع في الفعل ويوجبه ويسمى الداعية. وعند النجار أمر عدمي ، عدم كونه مكرها . وعند الكعبي فعله في العلم وفي فعل غيره الأمر . وعند الأشاعرة صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص أحد المقدورين ، المواقف ص ٢٩٠ ـ ٢٩٢ ؛ والارادة بمعنى أنه آمر رأي أبي القاسم البلخي والنظام الشرح ص ٤٣٤ ـ ٤٣٥؛ وعند الحكماء الارادة للواجب نفس العلم بجميع الموجودات من الأزل إلى الأبد أي العناية . وعند النجار ، الارادة كونه غير مغلوب ولا مكره أي أن الارادة حرية ؛ وقال الكعبي الارادة بالنسبة إلى أفعاله علمه بها وبالنسبة إلى أفعال غيره أمره بها ، الشرح ص ٤٣٢ ـ ٤٣٥ ؛ وعند باقي المعتزلة وأبي علي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار الارادة صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة ، الأصول ص ١٠٢ ؛ ويشترك الغزالي في حجة المخصص ويسميها الترجيح ، الاقتصاد ص ٥٤ ـ ٥٥.

مع سبق فكر وتردد ؟ يبدو أن في اثبات الارادة لله مخاطر على الحرية الانسانية وخلق الأفعال . فالارادة نفي للقصد وللاختيار وحرية الأفعال وفي هذه الحالة تكون أفعال العباد بالطبع أولى ، إذا كان الأمر نفياً بنفي . ويكون القول بالطباع رد فعل على القول بالارادة ، فعلى الأقل يبقى الطبع للانسان كالفعل الحر(٤٠١) . وقد لا تتغير ارادة الرضى إذا ما عصى المطيع وقد لا تتغير ارادة السخط إذا ما أطاع العاصي(٤٠٢) .

وقد يكون الدليل على ثبوت الارادة كون الذات حياً ، فالارادة أحد مظاهر الحياة، والميت لا يريد . ولما كانت أفعال الصانع بعضها متقدمة والأخرى متأخرة ، ويجوز في العقل تقديم المتأخر وتأخير المتقدم واختصاص بعضها دون البعض ، كانت الارادة هي الصفة المخصصة . تثبت الارادة اذن باثبات المخصص للأفعال(٤٠٣) . وقد تثبت الارادة بالأمر ، فالأمر لا يكون أمراً إلا بالارادة وكذلك الخبر ، والحكم لا يكون حكماً إلا بالارادة ، وكذلك تأثير القدرة والعلم ، فالكراهة تمنع الفعل وتمنع التأثير على عكس الارادة . ليست الكراهة باعثاً على الفعل بل على امتناع الفعل . الكراهة تؤدي الى النفور. الارادة شهوة

---

(٤٠١) لا خالق ولا مبدع إلاّ الله ، وأن الابداع والخلق لجميع الحادثات لا يكون إلا عن ارادة واختيار لا عن طبع واضطرار. لو لم تتعلق ارادته بجميع الكائنات لكان كمال واجب الوجود بالنسبة إلى ما لم تتعلق به ارادته من الكائنات أخص بالنسبة إلى حال من تعلقت به ارادته من المختارين وهو محال. الغاية ص ٦٤ ـ ٦٥ .

(٤٠٢) الأفعال اما بالارادة أو بالطبع . ولما كانت ليست بالطبع فهذا من صفات المخلوقين فهي اذن أفعال ارادة، الانصاف ص ٣٩ ـ ٤١ ؛ لا فرق بين الارادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة فالاعتبار بالمآل لا بالحال . فمن رضي عنه لم يزل راضياً عنه لا يسخط عليه أبداً ، وإن كان في الحال عاصياً، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطاً عليه ولا يرضى عنه أبداً وإن كان في الحال مطيعاً، الانصاف ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ عند الخازمية (الخوارج) وأهل السنة الولاية والعداوة صفتان لله . الله لم يزل محباً لأوليائه ومبغضاً لأعدائه ، الفرق ص ٩٤ ؛ مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ، ص ١٦٩ .

(٤٠٣) المسائل ص ٣٦٤ ؛ المعالم ص ٤٤ ـ ٤٥ ؛ الرسالة ص ٣٩ ؛ الشرح ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣ ، ص ٤٣٦ ـ ٤٣٩ ؛ التمهيد ص ٤٧ ـ ٤٨ ؛ المحصل ص ١٢١ ـ ١٢٣ .

والكراهة نفور دون رد الارادة الى الشهوة والنفور . فقد يكره الحي ما لا ينفر طبعه عنه مثل الزنا وشرب الخمر ، وقد ينفر طبعه عما لا يكرهه مثل الدواء . وقد تكون الارادة تجربة شعورية بديهية لا برهان منطقي عليها[٤٠٤].

وبالرغم من أن الارادة في نشأتها أمر سلبي أو عدمي إلا أن متطلبات الكمال تقتضي جعلها أمراً ايجابياً أو ثبوتياً . فالكمال لا يجوز أن يصدر عن العدم لأن العدم نقص . لذلك الارادة صفة كمال تنفي عن الذات الأهواء والميول والرغبات والتحيزات والمحاباة . بل ان هذا الجانب السلبي في الارادة أصبح عنواناً لها وبديلاً عنها أو مكملاً لها ومفصلاً لمضمونها . فيخصص لصفات الانفعال مسألة خاصة لربط الانفعالات بالارادة ونفي الأهواء[٤٠٥] . وتبدو وكأنها قسم من الارادة ينفي أضدادها لأنها تذكر بعد صفة الارادة خاصة وأن الارادة ليس لها معنى مستقل عن القدرة في الثلاثي[٤٠٦] . وتبدو أحياناً وكأنها من الصفات المختلف عليها مثل التكوين والبقاء والقدم واليد والوجه والاستواء والادراك والشم والذوق واللمس[٤٠٧] . وقد يظهر نفي الانفعالات النفسية في نهاية ذكر الأوصاف والصفات من غضب ورضى وحنق وحقد وميل ونفور[٤٠٨] . كما تبدو صفات الرضى والسخط أحياناً مع الأخرويات في الوعد والوعيد نظراً لأنها مقاييس الثواب والعقاب في غياب تصور قانوني لها[٤٠٩] . وتُنفى صفات اللذة والألم والنفع والضرر

---

(٤٠٤) الارادة طريقها الضرورة والاحساس بها ولا يمكن معرفتها استدلالاً ، الشرح ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣ .

(٤٠٥) الانصاف ص ٤٠ ؛ ونظراً لأن الانفعالات أقل من الصفات من حيث التنزيه فقد جعلها المعتزلة صفات فعل وعند ابن جرير صفات ذات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ ؛ والحقيقة أنها صفات انفعال وليست صفات فعل .

(٤٠٦) التمهيد ص ٤٨ ؛ باب في الرضا والغضب وأنهما من الارادة ؛ مسألة في أنه لا يجوز عليه الشهوة .

(٤٠٧) المحصل ص ١٣٦ ؛ وأثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الارادة .

(٤٠٨) الانصاف ص ٢٤ .

(٤٠٩) البحر ص ٦٦ ـ ٦٧ .

في النهاية بعد أوصاف الذات وصفاتها وصفات التشبيه والاستواء وصفات الانفعال والرؤية[٤١٠]. ويظهر هذا الوصف في نهاية الأوصاف كلها وقبل صفات المعاني السبع[٤١١] . وتظهر في النهاية قبل الصفات الثبوتية السبع وقبل نفي الطعوم والالوان آخر صفات السلوب مثل نفي مشاركة الذات لغيرها ونفي التركيب ونفي التحيز ونفي الاتحاد والحلول ونفي الجهة ونفي قيام الحوادث بالذات[٤١٢] . ويظهر نفي الألم واللذة كسابع وصف بعد نفي الجسمية ونفي الجوهر ونفي المكان ونفي الحلول ونفي قيام الحوادث بالذات ونفي الاتحاد[٤١٣]. ويُعقد لنفي الشهوة مسألة خاصة مما يدل على بداية تموضعها في وصف مستقل[٤١٤] .

ويظهر لأول مرة نفي الانفعالات كوصف للذات سلباً بنفي السرور والغم[٤١٥] . وتظهر ثانية ايجاباً باثبات غناه عن الخلق[٤١٦] . ويظهر الغنى عن الأماكن والأزمان والخلق وبعد القيام بالذات والوجود والشيء[٤١٧] . كما يظهر نفي الله عن الحاجة كثالث وصف للذات بعد الوجود والقدم[٤١٨] . وقد يأتي نفي الحاجة كآخر وصف للذات قبل الوحدانية[٤١٩] . وقد تنفى صفات النقص مع الواحد والحق بذاته في معرض الحياة دون أن تكون باباً خالصاً ، نفي السهو والنوم والحس والجهل والوهم[٤٢٠] . ويظهر وصف الكمال في عبارات انشائية

---

(٤١٠) الانصاف ص ٢٥ .

(٤١١) المسائل ص ٣٦٠ ؛ في أنه سبحانه منزه عن اللذة والألم .

(٤١٢) المحصل ص ١١٥ ؛ اتفق الكل على استحالة الألم على الله .

(٤١٣) المعالم ص ٣٦؛ الألم واللذة على الله محال .

(٤١٤) الانصاف ص ٤١ .

(٤١٥) في احالة الآفات والسرور والغم عليه ، الأصول ص ٧٩ ـ ٨١.

(٤١٦) في بيان غنى الصانع عن خلقه ، الأصول ص ٨٢.

(٤١٧) الأصول ص ٨٨.

(٤١٨) الشرح ص ٢١٣ ـ ٢١٦ .

(٤١٩) المحيط ص ٢١٣ ـ ٢٢٤؛ في نفي الحاجة عنه ، المغني جـ ٤ ، الكلام في أنه لا تجوز عليه الحاجة، ص ٧ ـ ٣٢.

(٤٢٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤.

دون احصاء بعد الوحدانية والقدم ونفي الشبه[٤٢١]. كما يظهر اثبات الكمال ونفي النقص في العقائد بعد اثبات الوجود والقدم قبل الصفات السبع وكذلك بعدها نفيا لجميع صفات التشبيه[٤٢٢]. وفي المقدمات الخطابية يظهر أيضا اثبات الكمال[٤٢٣]. وينفى عن الله الكلل والتعب[٤٢٤].

وأهم الانفعالات الرضى والسخط، والمحبة والبغض والموالاة والمعاداة[٤٢٥].

---

(٤٢١) البحر ص ٢.

(٤٢٢) العضدية جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ متصفاً بجميع صفات الكمال منزهاً عن جميع سمات النقص وهو منزه عن جميع صفات النقص جـ ٢ ، ص ١٢٨.

(٤٢٣) المسائل ص ٣٣٠ - ٣٣١.

(٤٢٤) لم تغيره سوالف صروف الدهور، ولم يلحقه في خلق شيء مما يخلق كلالٌ ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب، الابانة ص ٤.

(٤٢٥) لم يزل مريداً وشائياً ومحباً ومبغضاً وراضياً وساخطاً وموالياً ومعادياً ورحيماً ورحماناً ، وترجع جميع هذه الصفات إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب يغيره ورضى يسكنه طبعاً له ، وضيق وغيظ يلحقه ، وحقد يجده ، وهو متعال عن الميل والنفور، الانصاف ص ٢٤ ؛ ونعتقد أن مشيئته ومحبته ورضاه ورحمته وكراهيته وغضبه وسخطه وولايته وعداوته كلها راجع إلى إرادته ، الانصاف ص ٢٦ ؛ يغضب ويرضى ، يحب ويبغض ، يوالي ويعادي بإرادة اثابة من رضي عنه وأحبه وتولاه، وعقوبة من غضب عليه وأبغضه وعاداه ، الانصاف ص ٣٩ - ٤١ ؛ الرضا والغضب من الارادة. . . والدليل على الغضب والرضا أنهما اما أن يكونا ارادة للنفع والضرر أو يكون الغضب تغير الطبع ونفور النفس والرضا والسكون بعد تغير الطبع ، وذلك محال . فهو غني عن اللذة ويمتنع عليه الألم . فهو ليس بذي جنس ولا نوع ولا شكل ولا ملتذ ولا متألم ولا منتفع ولا مستضر فثبت أن رضاه وغضبه وسخطه هي ارادته وقصده إلى نفع من في المعلوم أنه ينفعه وضرر من سبق علمه وخبره أنه يضره . وكذلك الحب والبغض والولاية والعداوة هي نفس الارادة للنفع والاضرار فحسب ، التمهيد ص ٤٨ ؛ مسائل في السخط والرضا والعدل والصدق والملك والخلق والجود والارادة والسخاء والكرم وما يخبر عنه بالقدرة عليه وكيف يصح السؤال في ذلك كله. . . نقول لم يزل الله عالماً بأنه سيسخط على الكفار وسيرضى على المؤمنين وسيعذب بالنار من عصاه وسينعم بالجنة من أطاعه وسيعدل إذا حكم وسيصدق إذا أخبر ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ - ١٦٩ ؛ عند أهل السنة والجماعة ، الرضا والسخط من صفات الله الأزلية بلا كيف ولا تشبيه ولا تتغير من حال إلى حال مثل سائر الصفات ، الارادة والسمع والبصر والكلام ، البحر ص ٦٦ - ٦٧ ؛ والأدلة النقلية شاهد على ذلك .

وقد تكون الارادة مضادة للكراهية. فإرادته لشيء كراهيته لضده. تنتقل الصفات اذن الى مستوى الانفعال والارادة فتكون العاطفة رفضا للعاطفة المضادة(٤٢٦). وتتحول الصفات والصفات المضادة الى عاطفتي المحبة والكراهية أو إلى انفعالي الولاية والعداوة والرضا والسخط. وهنا يسقط الانسان من انفعالاته الايجابية والسلبية على الذات المشخص. فالولاية والعداوة انفعالان نفسيان اسقطهما الشعور على المعبود وجعلهما صفتين له في ذاته(٤٢٧). وقد يخضع الذات المشخص للانفعالات المضادة فيفرح ويغتم، ويسر ويحزن بناء على ما يحدث في العالم كما يحدث للانسان تماما. يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها ويلحقه العجز بمعاصيهم. يسر ويغتم، يستريح ويتعب، يفرح ويحزن، يمل وينسى، ويستحي ويهتم(٤٢٨). وقد كانت هذه الانفعالات هي السمات الغالبة على الآلهة في الديانات القديمة إذ لم تكن قد تحولت

---

(٤٢٦) عند الزيدية الارادة للشيء هي الكراهية لضده، سخطه على الكافرين، رضاه بتعذيبهم، ورضاه بتعذيبهم سخطه عليهم، ورضاه عن المؤمنين سخطه أن يعذبهم، وسخطه أن يعذبهم رضاه أن يغفر لهم. لا نقول سخطه على الكافرين هو رضاه عن المؤمنين، مقالات جـ ١، ص ١٣٨؛ ارادته للشيء كراهيته ألا يكون، مقالات جـ ٢، ص ٢٠٣؛ وعند أهل السنة ارادة الشيء كراهيته لضده، وأمره للشيء نهيه عن تركه، الفرق ص ٣٣٦.

(٤٢٧) مقالات جـ ١، ص ١٦٦، ص ١٦٩.

(٤٢٨) يرى أبو شعيب وابن شعيب الناسك أن الباري يسر بطاعة أوليائه وينتفع بها وباثابتهم ويلحقه العجز بمعاصيهم، مقالات جـ١، ص ٢٦٢ - ٢٦٣؛ الفرق ص ٣٣٣؛ وحكي عنهما أنهما أجازا عليه السرور والغم والتعب والاستراحة، الأصول ص ٧٩؛ ويُروى حديث «الله أفرح بتوبة العبد من الواجد ضالته»؛ ويفرق البغدادي بين ثلاثة أنواع من الفرح، الأول السرور، والثاني الغبطة ﴿إن الله لا يحب الفرحين﴾، وهذان لا يليقان بالله، والثالث الرضا ﴿كل حزب بما لديهم فرحون﴾ أي راضون وهو المعنى المضاف إلى الله في توبة العبد إليه، الأصول ص ٧٩ - ٨٠؛ وفي الحديث «إن الله لا يمل حتى تملوا...»؛ وأما حديث الملالة فإنما سمي فيه الفعلان مللاً والملل في أحدهما ألاّ زواج بينهما كقوله ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾، والعقاب هو الثاني لا الأول، الأصول ص ٧٩ - ٨٠؛ وأما النسيان ﴿نسوا الله فأنساهم أنفسهم﴾ المضاف إليهم فمعناه الترك أي تركوا العمل بطاعته وجزاؤه ترك الثواب والمغفرة لهم. وأما السهو فلا يكون عليه العقاب، الأصول ص ٨٠ - ٨١؛ حديث «إن الله يستحي أن يرفع العبد إليه يديه فيردهما صفراً»، الأصول ص ٨٠.

بعد الى صفات عامة، شاملة عقلية مطلقة. فالانفعالات أولى المراحل في تصوير الصفات[٤٢٩].

وأحيانا يتحول الرضى والسخط الى صفات مستقلة عن الارادة، وبالتالي تمتد الصفات لتشمل باقي الانفعالات. ولما كانت الانفعالات فيما يبدو مظاهر للنقص فقد تم نفيها اثباتا للكمال لا فرق بين معتزلة وأشاعرة[٤٣٠]. فالرضى والسخط لا يجوزان على الله لأن أحواله لا تتغير. وكذلك الولاية والعداوة لتعارضهما مع حرية الأفعال، وكذلك جميع مظاهر الانفعالات الحسية. ولكن قد يختار البعض الفرح دون السرور والرضى والغضب والسخط دون الشفقة والرأفة والهمة والعناية طبقاً للتوقيف أي للنقل دون العقل وذلك تحويل للتصوير الفني الى وقائع ثابتة وتحويل للتأثير النفسي الى صفات وانفعالات[٤٣١]. أو اثباتها مظاهر للارادة وليس صفات

---

(٤٢٩) عند المجوس اهتم الله لما تفكر في خروج ضد له فتولد من اهتمامه الشيطان، الأصول ص ٧٩؛ ويروى عن اليهود أن الله خلق الخلق في ستة أيام واستراح يوم السبت، ولذلك يستريح اليهود يوم السبت تشبهاً بالله؛ فكما أن الله خلق الانسان على صورته ومثاله فإن الانسان يشبه نفسه بالله، كل منهما يرى الآخر في مرآة نفسه، ويعكس ذاته فيها. قلنا لهم إن السبت لم يسم سبتاً للراحة فيه وإنما لقطع العمل فيه ويجوز أن يكون الله أكمل خلق العالم يوم الجمعة فلم يخلق يوم السبت شيئاً من اركان العالم دون اعراضه فإنه يجدد الأعراض في كل حال، الأصول ص ٧٩ - ٨٠؛ وقد أثبت الفلاسفة اللذة العقلية، الاسفرايني ص ٦٤؛ الطوالع ص ١٦٢.

(٤٣٠) وعند بشر ما والى الله مؤمنا في حال ايمانه ولا عادى كافراً في حال كفره، ولا يكون موالياً لمؤمن في حال طاعته أو معادياً لكافر في حال كفره، الفرق ص ١٥٧؛ واتفق العقلاء على أنه لا يتصف بشيء من الأعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والألم معاً لقاء كذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فإنها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب الثاني للوجوب الذاتي. وأما اللذة العقلية فقد نفاها المليون وأثبتها الفلاسفة، الاسفرايني ص ٦٤؛ في نفي الأعراض المحسوسة عنه تعالى، أجمع العقلاء على أنه غير موصوف بشيء من الألوان والطعوم والروائح ولا يلتذ باللذائذ الحسية فإنها تابعة للمزاج، وأما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء. وقالوا من تصور نفسه كمالاً فرح به ولا شك أن كماله أعظم الكمالات فلا بعد من أن يلتذ به، الطوالع ص ١٦٢.

(٤٣١) لا يوصف بالسرور لأنه من الحوادث ولم يرد به توقيف، ويوصف بالفرح ويكون بمعنى الرضا ويجوز وصفه بالرضى والغضب والسخط لأنه ورد في القرآن، ولا يوصف بالشفقة والرأفة والهمة والعناية لأن في ذلك صرف الهمة إلى شيء ولم يرد بتوقيف، الدر ص ١٥١.

شاملة(٤٣٢). كما تجمع الفرق على نفي مظاهر الآفات كلها وشتى صنوف العاهات والنافع والضار واللذة والألم، والسرور والملذات والشهوة. لا يعتريه أي مظهر من مظاهر النقص بل هو الكمال المطلق. وهنا يظهر الفكر على أنه تعبير عن مطلب نفسي أكثر منه وصفا لواقع أو على أنه رغبة في الكمال واستنكاف من النقص أو على أنه تعبير عن عواطف الطهارة والتقوى في صياغات عقلية(٤٣٣).

---

(٤٣٢) وأنه سبحانه لم يزل مريداً وثائباً ومحباً ومبغضاً وراضياً وساخطاً وموالياً ومعادياً ورحيماً ورحماناً لأن جميع هذه الصفات راجعة إلى إرادته في عباده ومشيئته لا إلى غضب يغيره ورضى يسكن طبعه وحنق وغيظ يلحقه، وحقد يجده إذ كان سبحانه متعالياً عن الميل والنفور، الانصاف ص ٢٤.

(٤٣٣) لا تجري عليه الآفات، ولا تحل به العاهات . . . لا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه المضار، ولا يناله السرور واللذات، ولا يصل إليه الأذى والآلام. . . لا يلحقه العجز والنقص، تقدس عن ملامسة النساء وعن اتخاذ الصاحبة والأبناء، مقالات جـ ١، ص ٢١٦ - ٢١٧؛ وينفي جمهور أهل السنة عنه الآفات والآلام واللذات. وهو غير ملتذ ولا متألم بادراك شيء منها ولا مشقة منها ولا مشتقة له منها ولا نافر عنها ولا منتفع بادراكها ولا متغير بها، ولا يجانس شيئاً منها ولا يضادها وإن كان مخالفاً لها، الفرق ص ٣٣٣؛ الانصاف ص ٢٥؛ لا يوصف بالشهوة أي شوق النفس وميل الطبع إلى المنافع والملذات، وكل ما يدل على الحدوث أو على سمة النقص. فالرب يتقدس عنه، الانصاف ص ٤١؛ في أنه لا تجوز عليه الشهوة أي توقان النفس ومثل الطبع إلى المنافع والملذات، التمهيد ص ٤٨؛ لم تغيره سوالف صروف الدهور ولم يلحق في خلق شيء مما يخلق كلال ولا تعب ولا مسه لغوب ولا نصب، الابانة ص ٤؛ في احالة الآفات والسرور والغم عليه. أجمع الموحدون على نفي الآفات والغموم والآلام واللذات من الله، الأصول ص ٧٩؛ هو المقدس في أفعاله عن الشهوة وفي علمه عن الشبهة المتعالي في أفعاله عن المادة المتنزه في كلامه عن الريبة والتهمة، المسائل ص ٣٣١؛ في أنه منزه عن اللذة والألم. والدليل أنهما تابعان لتغير المزاج وتغير المزاج صفة الجسم المركب الذي هو قابل للزيادة والنقصان. ولما كان التغير عليه محالاً كان الألم واللذة أيضاً عليه محالاً، المسائل ص ٣٦٠؛ الألم واللذة على الله محال لأن المعقول من الألم هو الحالة الحاصلة عند تغير المزاج إلى الفساد، ومن اللذة هو الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. فمن كان متعالياً عن الجسمية كان هذا محالاً في حقه ولأن اللذة لو صحت عليه لكان طالباً لتحصيل الملتذ به فإن قدر عليه في الأزل لزم ايجاد الحادث في الأزل وإن لم يقدر عليه لكان متألماً في الأزل بسبب فقدان الملتذ به وهو محال، المعالم ص ٣٦؛ استحالة الألم على الله. أما اللذات العقلية فلم يثبتها إلا الفلاسفة، فاللذة والألم توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل إلا في الجسم، ولا يلتذ بخلق شيء آخر لكن علم الكمال المطلق يوجب اللذة، المحصل ص ١١٥.

كذلك لا يجلب على نفسه نفعاً ولا يدفع عن نفسه مضرة . لا يخشى شيئاً ولا يستعين بأحد ، لا يخشى الشيطان ، ولا يستعين بالملائكة . ولذلك فهو غني عن خلقه ليس في حاجة لهم وليس في حاجة الى شكر كما هو معروف في « شكر المنعم » ، فالله غني عن العالمين . والحقيقة أن اثبات غنى الله يدل على افتقار الانسان ورغبته في أن يكون غنياً ولكنه لم يستطع فألّه الغنى. وكل ما قيل عن غِنى الله يدل على حرمان الانسان منه وشوقه اليه . وقد تدل صفة الغنى عن تأليه الغَني لنفسه ونموذجه وتأييد طبقته تعبيراً عن واقعه عن طريق الامتداد وليس عن طريق القلب . الغنى وصف يطلقه الفقير لحرمانه والغَني لشبعه . هو الغَني على الاطلاق والانسان هو الغَني لا على الاطلاق إذ تعتريه الحاجة ولا يستغني عن أحد أو عن شيء . وهو حي لا تجوز عليه الحاجة لأنه لا تجوز عليه الشهوة والنفار التي تجوز على الأجسام . لا تجوز عليه الشهوة لأنه لا يجوز عليه النفور. فالالجاء على ضربين بطريقة المنع أو المنافع والمضار ويستحيل كلاهما في حقه(٤٣٤).

كل ذلك يدلّ على نفي صفات النقص عنه واثبات صفات الكمال

---

(٤٣٤) وأجمعوا على أن الله غني عن خلقه لا يجتلب بخلقه إلى نفسه ولا يدفع بهم عن نفسه ضرراً . وهذا خلاف قول المجوس في دعواهم أن الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأذى أنواعه ، الفرق ص ٣٣٣ ؛ في بيان غنى الصانع عن خلقه . من أصلنا أن الله غني عن خلقه. ما خلق الخلق لاجتلاب نفع إلى نفسه ولا لدفع ضرر عن نفسه . ولو لم يخلقهم لجاز، ولو أدام حياتهم لجاز ولو أفناهم في حال واحد جاز . وزعمت المجوس أن الله انما خلق الملائكة ليدفع بهم عن نفسه أذى الشيطان وأنواعه . وفي رأي المعتزلة أنه انما خلقهم للعبادة وليشكروه مع علمه بكفر الكثير منهم فلو لم يكلفهم معرفته وشكره لم يكن حكيماً . وهذا يوجب عليهم أن يكون انما كلفهم لحفظ الحكمة على نفسه ، وفي هذا اجتلاب نفع ودفع ضرر إلى نفسه ، الأصول ص٨٢ - ٨٣ ؛ وبأنه غني لذاته عن الأماكن والأزمان وعن سائر خلقه ولا يصح عليه المنافع والمضار ، وإنما خلق المنافع والمضار لغيره لا لنفسه ، الأصول ص ٨٨ ؛ لم يخلق الخلق على مثال سابق ، وليس خلق شيء بأهون عليه من خلق شيء آخر ولا بأصعب عليه منه . لا يجوز عليه اجتراء المنافع ولا تلحقه المضار ، ولا يناله السرور والملذات ، ولا يصل اليه الأذى والآلام . ليس بذي غاية فيتناهى ، ولا يجوز عليه الفناء ، ولا يلحقه العجز والنقص ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦ - ٢١٧ ؛ الشرح ص ٢١٣ - ٢١٦ .

له[٤٣٥] . بل ان عواطف التأليه كلها قائمة على دليل الكمال دون ما حاجة الى قسمة عقلية أو صياغة منطقية مثل دليل الأولى . إذ يقوم على افتراض خالص ويعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليس فكراً عملياً وتحليلاً لموضوع . وهو حكم مسبق من أن المؤله قادر قدرة مطلقة ، وعالم علماً مطلقاً ، وكامل كمالاً مطلقاً[٤٣٦] . وتصور الكمال المشخص لا يعطي الشعور وجوداً انطولوجياً بل يستعمل فقط كفكرة محدِّدة . فعندما يوصف الموجود المشخص ويثبت بالعقل يُقَال : « وهذا لا يجوز على الله » أو « وهذا يستحيل على الله » أو « وهذا ممتنع » أو « محال في حق الله » مثل وجود النقص أو مسؤوليته عن الشر أو تشبيهه بالانسان . فالكمال حل لمعظم المشاكل عن طريق التنزيه الشعوري أي عملية التأليه القائمة على تعظيم الآخر والاجلال له . وقد يقوم دليل الكمال على اثبات الكمال للانسان من أجل التخلي عن موقف تعذيب الذات ولكن يأتي دليل الصانع ثم يجعل كمال الانسان دليلاً على وجود مخلوق كامل سبب هذا الكمال ومصدره مع أن كمال الانسان لا يفترض بالضرورة وجود صانع كامل[٤٣٧] . وزيادة في التنزيه فإن مفهوم الكمال نفسه نفي للنقص وبالتالي لا يجوز وصف الله بأنه كامل[٤٣٨] .

---

(٤٣٥) فهو متصف بجميع صفات الكمال ، منزه عن جميع صفات النقص ، العضدية جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ وهو منزه عن جميع صفات النقص ، العضدية جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ والايمان بالله يتضمن التوحيد له سبحانه والوصف له بصفاته ونفي النقائص الدالة على حدوث من جازت عليه ، الانصاف .

(٤٣٦) وعليه يقيم الأشعري الدلالة على أن الله واحد ، وعلى جواز اعادة الخلق ، اللمع ص ٢١ - ٢٣ ؛ وكذلك يستعملها الأشعري في اثبات العلم فمن لا علم له يلحقه الجهل والنقصان، وهو مستحيل على الله، الابانة ص ٣٩ - ٤٣ .

(٤٣٧) وهو الكامل بذاته الأزلي ، بصفاته المنزهة عن النقصان ، البحر ص ٢ ؛ وقد قام البرهان بأنه الحق بذاته وأن كل ما في العالم فإنما هو محقق له ، وإنما كان حقاً بالباري ولولاه لم يكن حقاً فهذا هو البرهان الصحيح الثابت الذي لا يعارض ببرهان وهذا هو نفي التشبيه . ثم إننا ننفي عن الباري جميع صفات العالم فنقول انه لا يجهل أصلاً ولا يفضل البتة ولا يسهو ولا ينام ولا يحس ولا يخفى عليه مثلهم ولا يعجز عن مسؤول عنه لأننا قد بينا من كتابنا أن الله بخلاف خلقه من كل وجه فوجب نفي كل ما يوصف به شيء مما في العالم ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٤٤ .

(٤٣٨) كان الجبائي يقول لا يجوز وصف الباري بأنه كامل لأن الكامل هو من تمت خصاله وأبعاضه =

وأخيراً تجمع صفة الكمال بين جميع الصفات الايجابية مرة واحدة . فهي صفة كلية لا تشير إلى وجه واحد من أوجه الكمال بل تشير الى الكمال ذاته . وتنشأ صفة الكمال من احساس الانسان بالنقص إما في نفسه ، فالانسان ليس ناقصاً إلا بناء على احساس مرضي باحتقار الذات أو في الواقع ، حين يعجز الانسان عن تحقيق الكمال إما في ذاته بتطويرها من درجة أقل الى درجة أعلى ، وإما في الواقع فإنه يؤله الكمال ويضعه ضمن الباقة المطلقة التي يعلقها على مشجب الذات . يؤله الانسان الكمال إذا عجز عن أن يكون كاملاً أو عجز عن تحقيق الكمال في واقعه . وتختلف صورة الكمال حسب تصور الشعور له . لا توجد صورة واحدة للكمال . كل الصور تعبير عن درجة احساس الشعور به(٤٣٩) .

والسؤال الآن : هل يمكن وصف الله بالمكر والسخط والغضب والكراهية وسائر الانفعالات السلبية ؟ يبدو أن الاسقاط الانساني أحياناً للانفعالات السلبية لا يكون مصاحباً بالنفي وكأن الانفعالات ليست عيباً مثل سائر الانفعالات التي يصدر عليها الحكم بالنفي كعيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم . فالانفعالات الانسانية اذن لها جوانبها الايجابية . الحياة ليست علماً وقدرة وارادة فحسب بل غضب وسخط وكراهية وحزن وفرح . بل ان الملل والهم والنسيان وكل الانفعالات السلبية ايجابية وخلاقة وبواعث على الصمود والمقاومة وبذل الجهد لتجاوزها والسيطرة عليها . لذلك ارتبطت الارادة بالبواعث وشملت الانفعالات . ولكن الباعث هو الانفعال الواعي المردي ، وهو الانفعال الموجب لا السالب . اسقط الانسان في التأليه الشخصي جميع انفعالاته لأنه لا

= ولأن الكامل في بدنه هو الذي قد تمت أبعاضه وكذلك الكامل في خصاله من تمت خصاله منا نحو كمال الرجل في علمه وعقله ورأيه وقوله وفصاحته . فلما كان الله لا يوصف بالأبعاض لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته ولا بالنقصان . ولما لم يجز أن يشرف بأفعاله لم يجز أن يوصف بالكمال في ذاته من جهة الأفعال فكذلك لا يوصف بأنه وافر لأن معنى ذلك كمعنى الكامل وكذلك لا يقال تام لأن تأويل التام والكامل واحد، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٠ .

(٤٣٩) الكامل من تمت خصاله وأبعاضه ، ولا يوصف بالشجاعة لأنها جراءة على المكاره ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠٠ .

يمكن تصور الحياة دون انفعالات . وقد تدوم الانفعالات وتصبح عامة لا تتغير بتغير الفعل الانساني . وهي صيغة الانفعال الثابت الذي لا يتغير ان حصل كما هو الحال في الأفكار الثابتة المستقلة عن الأشخاص والتي لا تتغير مهما تغيرت أفعال الأشخاص . يوصف الله اذن على مستوى انساني ، فلا يفلّ الحديد الا الحديد ﴿ومكروا ومكر الله ، والله خير الماكرين﴾ . الله إنسان انفعالي ، والانفعال بعد ايجابي في الحياة الانسانية لذلك يتصف به الله . وهذا كله مجاز وتشبيه ، استعارة وكناية تشير الى البعد الغني في رؤية الانسان لذاته وتصويره لصفاته ، قياساً للغائب على الشاهد ، وأن أي ادراك أو تصور لا يتم إلا بناء على مقياس انساني خالص . كل شيء انساني ، العالم انساني ، والحقيقة انسانية ، والله انساني ولكن الانسان في اغترابه عن ذاته يجهل ذلك وكأن الانسان هو الوحيد اللاانساني . وأحياناً تكون الانفعالات مزدوجة مثل المحبة والكراهية ، الرضى والسخط ، وأحياناً فردية مثل الجود والكرم إذ لا يجوز وصف الله بالبخل والتقتير ﴿وجعلوا يد الله مغلولة بل غلت أيديهم﴾ بناء على بناء الانفعالات الانسانية وتناقضات الوجود الانساني . لذلك تشابه الانفعالات المزدوجة أحوال الصوفية المزدوجة أيضاً ، وتشابه الانفعالات الفردية مقامات الصوفية الفردية .

وقد تستثنى بعض الانفعالات الحسية مثل اللذة والألم والنفع والضرر وكأن الانفعالات الحسية لا تجوز على الله في حين أن المنفعة والضرر أساس التشريع ومقياس له وأن تعريفهما لا يتم إلا باللذة والألم . وقد تستثنى بعض الانفعالات غير الحسية مثل الميل والنفور مع أنها لا تختلف نوعاً وكيفاً عن باقي الانفعالات المنسوبة الى الله مثل الولاية والعداوة والرضى والسخط . وقد يُستثنى الحاجة والفقر مع أنهما ليسا انفعالين بل يخصان الوجود ذاته هل هو محتاج الى غيره أم أنه غني عنه . تبدو الانفعالات إذن على مستويات ثلاثة ، الصوري الوجودي مثل الغنى والحاجة ، الوجداني مثل الرضى والسخط والحسي مثل اللذة والألم .

وأخيراً قد تختلط بعض الانفعالات بالأسماء مثل الجود والكرم والرحمة وكأنه لا يوجد احصاء تام للانفعالات كما هو الحال في الأوصاف الستة والصفات السبع

والأسماء التسعة والتسعين. ومع ذلك فقد جعلها القدماء مظاهر للارادة وأحياناً أخرى للقدرة لأن الله قادر على كل شيء[٤٤٠]. فالقدرة والارادة قرينان. والحقيقة أن الارادة في أصل الوحي فعل وليست اسماً وفعل للانسان أكثر منها فعلاً لله ولكن الانسان أسقطها ومظاهرها على الله ورضي برؤية ذاته فيه إذا ما استعصى العالم عليه وأصبح عاجزاً فيه[٤٤١].

ثالثاً : الأسماء .

١ ـ **مقدمة**: لا تظهر الأسماء باستمرار كأصل مستقل ولكن كملحق لمبحث الصفات. وهي آخر دائرة حول الذات بعد أوصاف الذات الستة وصفاتها السبع[٤٤٢]. وغالباً ما تظهر في آخر نظرية الذات والصفات والأفعال مع أنها أقرب إلى أن تدخل بعد الصفات وقبل الأفعال لأنها أقرب إلى صفات الفعل أو أنها هي الرابطة الطبيعية بينهما، فمنها ما هو صفات ذات، ومنها ما هو صفات أفعال. كما تظهر الأسماء على أنها أحد أحكام الصفات[٤٤٣]. وقد استمرت قسمة الالهيات إلى

---

(٤٤٠) الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٥ ـ ١٦٩ .

(٤٤١) ورد لفظ الارادة ومشتقاته في أصل الوحي ١٤٧ مرة كلها أفعال ولا يُوجد اسم واحد في صيغة إرادة مما يدل على أن الارادة فعل وليست صفة أو اسم فعل أو اسم فاعل . تُستبعد منها ٩ مرات في صيغة « راود » بمعنى الارادة المتبادلة ، المراودة عن النفس (٧ مرات) أو عن الضيف أو عن الأب . ومرة واحدة بمعنى ببطىء « رويداً ». أما الأفعال فمنها حوالي ٥٠ مرة لله والأكثر ٨٨ مرة للانسان. منها ٣٠ مرة للمنافقين والذين يتبعون الشهوات والذين في قلوبهم مرض . والباقي اما سلباً لمن أراد أن يبطىء أو يتبع الشهوات أو من كان يريد ثواب الدنيا أو العاجلة أو إيجاباً لمن كان يريد الآخرة أو أن يكون عبداً شكوراً . والباقي للانسان أو للمؤمنين أو للنبي أو للأزواج أو النساء أو الشيطان أو حتى للجدار تشبيهاً في ﴿جداراً يريد أن ينقض﴾ فليس الفعل لله بل للانسان حقيقة وللطبيعة مجازاً .

(٤٤٢) الأصل الخامس من أصول هذا الكتاب في بيان أسماء الله وأوصافه ، الأصول ص ١١٤ ـ ١٣٠ ؛ القول في معاني أسماء الله ، الارشاد ص ١٤١ ـ ١٥٥ ؛ القسم الرابع بعد الذات والصفات والأفعال في الأسماء، المحصل ص ١٥٠ .

(٤٤٣) الحكم الرابع ، أن الأسامي المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلاً وأبداً ، الاقتصاد ص ٨٢ ـ ٨٣ .

ذات وصفات وأفعال من القرن الخامس حتى العصر الحاضر وأضيفت إليها الأسماء احصاء في القرن السادس(٤٤٤). وفي العقائد المتأخرة تظهر الأسماء وينص على أنها توقيفية مع السمعيات وتخرج عن النسق العقلي العقلي في نظرية الذات والصفات والأفعال(٤٤٥). وتأتي الأسماء طبيعياً بعد الارادة لأن كليهما تعبير عن الكمال، فالارادة نفي لمظاهر النقص والأسماء مجموع الكمالات. لم يعتد بها القدماء كثيراً سواء من المتقدمين أو من المتأخرين مع أنها كانت فرصة لإظهار التنزيه في حين ركز عليها الصوفية حتى انتقل إليهم الموضوع بأكمله(٤٤٦). وعلى عكس القدماء أعطيت لها هنا أهمية قصوى نظراً لأثرها في الحياة العملية على سلوك الجماهير أكثر من الصفات. إذ لا تعرف الجماهير الحياة والكلام بقدر ما تعرف اللطيف الخبير القهار الشكور الرزاق الوهاب الولي مالك الملك.

تظهر مسألة الأسماء اذن في الصفات أكثر من ظهورها في الأوصاف على أنها تفريع للصفات أو أنها صفات أفعال وليست صفات ذات ، فيطبق عليها أحكام الصفات العامة الخاصة بالاثبات والنفي أو بالغيرية والهوية ، أو بالقدم والحدوث أو بعض المسائل الأخرى مثل الصفة والموصوف ، صفات الذات وصفات الفعل ، التشبيه والتنزيه ، الحقيقة والمجاز كما تظهر فيها الطبيعة واستقلالها والحرية الانسانية واثباتها ويظهر هذا التداخل بين الوصف والصفة والاسم فيكون الله قديماً بقدم (وصف) ، عالماً بعلم(صفة)، كريماً بكرم (اسم)(٤٤٧). ومع ذلك يظل الفرق بين الوصف والصفة والاسم قائماً. فالوصف يعبر عن كنه الذات ، والصفة عن مظاهرها ، والاسم عن تحققاته وتعيناته في الأفعال ، وبالتالي يكون الاسم أقرب الى الصفة منه الى الوصف. ولكن لم يمنع هذا التمايز بين الأوصاف والصفات

---

(٤٤٤) الركن الثالث ، الإلهيات ، النظر في الذات والصفات والأفعال والأسماء المحصل ص ١٠٦.

(٤٤٥) العضدية جـ ٢ ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ ؛ الحصون ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٤٤٦) لم يركز من القدماء على الأسماء إلا الجويني في «الارشاد» والايجي في «المواقف».

(٤٤٧) من ضمن أحكام الصفات أن الأسامي المشتقة لله من هذه الصفات صادقة عليه أزلاً وأبداً ، الاقتصاد ص ٤٤ ؛ وعند عبد الله بن سعيد الكلابي خمس عشرة صفة دون تفرقة بين صفات الذات وصفات الأفعال ، النهاية ص ١٨١ .

والأسماء من التداخل بينها وقيام البعض منها بمقام البعض الآخر حتى تصبح مجموعها عبارات انشائية خالصة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال للذات المشخص دون تحديد للألفاظ وتمييز بين معانيها المختلفة كما هو الحال في المناجاة الصوفية أو في التأملات الفلسفية أو في العبادات الروحية أو في الصلوات الدينية أو في التواشيح في المآتم والجنازات والأدعية الاذاعية . فقد بدأت أولاً كألفاظ ثم تحولت الى اسماء . بدأت أولاً كلغة عادية ثم تحولت الى لغة اصطلاحية كما حدث في ألقاب المسيح(٤٤٨) . وقد أفاض الصوفية في الأسماء والصفات وكذلك المفسرون في احصاء أسماء الله بعد أن حاول علماء الكلام احصاءها والتوقف عند حد معين(٤٤٩) . وإلى الآن قد تظهر بعض الأسماء التي توحي بمعناها دون أن تكون ألفاظها اصطلاحية من أسماء الله الحسنى مثل الجميل والكامل(٤٥٠) . فإذا ما قويت الأسماء وتحولت من مبالغات في التعظيم والاجلال الى اصطلاحات ثم الى عقائد فإنها تزاحم أوصاف الذات وصفاتها أي بالدائرتين الأقرب إلى الذات وتصبح أسماء أزلية تدل على الذات وهي أقرب الى الأوصاف بالاضافة الى الأسماء مثل شيء ، موجود ، ملك ، قدوس ، علي ، عظيم ، كبير ، حق ، واحد ، متين ، أول ، آخر ، غني ، متعال . فموجود وقديم وباق أول ثلاثة أوصاف للذات ، وواحد الوصف السادس دخل في الأسماء وعليه خلاف فيما إذا كان

---

(٤٤٨) مثلاً ، عادل ، حكيم فيما أنشأه من مخترعات من غير حاجة منه إليها ولا محرك ولا داع وخاطر وعلل دعته إلى إيجادها ، التمهيد ص ٣٤ . أنظر رسالتنا الثانية (الجزء الثاني) La Phénoméno-logie de l'Exégèse .

(٤٤٩) يذكر علماء الكلام صفات عديدة دون التوقف على تحليل كل منها مثل غني ، عزيز ، عظيم ، جليل ، كبير ، سيد ، قاهر ، عال ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ؛ وكان هشام بن عمرو الفوطي يمنع من قولنا « حسبنا الله ونعم الوكيل لأنه لا يجوز اطلاق اسم الوكيل على الله » ، اعتقادات ص ٤٣ .

(٤٥٠) وأجمعوا على وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الأصول ص ٨٨

فهو الجليل والجميل والولي والظاهر والقدس والرب العلي

الخريدة ص ٢٨ .

اسماً. والالوهية صفة عليها خلاف فيما إذا كانت صفة[٤٥١]، مع أن الأسماء مشتقة في الأصل من الصفات كمعاني أزلية قبل أن تكون مزاحمة لها . كل اسم يُرد الى صفة . فالقوي والمقتدر بمعنى القادر، والمحصي والشهيد بمعنى العلم، والأول والآخر بمعنى الباقي ، والودود والحليم والصبور بمعنى الارادة ، والواعد والموعد والصادق والذاكر بمعنى الكلام . وكل اسم مشتق من صفة أزلية فهو أزلي مثلها[٤٥٢]. وقد تُنفى الصفات دون الأسماء لأنها مجرد تسميات تطلق على الله[٤٥٣].

٢ ـ **الاسم والتسمية والمسمّى؟** ما الفرق بين الاسم والتسمية والمسمى؟ وما الفرق بين الأسماء والأسامي؟ الاسم والأسماء أقرب إلى التحديد والمصطلحات العقائدية من التسمية والأسامي الأقرب إلى التعبيرات الانشائية واللفظية .الاسم لا اشتقاق فيه في حين أن التسمية تكون اشتقاقية. الاسم محدود مقنن في حين أن التسمية لا نهاية لها ، وحرة ، تعبر عن قيم ومبادىء إنسانية عامة [٤٥٤] . أما المسمى فهو الشيء الذي له تسمية ويطلق عليه اسم . ومن ثم تكون علاقة الاسم بالتسمية المسمى علاقة اللفظ بالمعنى بالشيء. الاسم هو اللفظ، والتسمية هي المعنى، والمسمى هو الشيء. وإذا كانت الأسماء والتسميات مجرد مواضعات فإن التسميات حقائق وأشياء. والتسمية هي أهم

---

(٤٥١) الأصول ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(٤٥٢) في بيان أسمائه الدالة على صفاته الأزلية . كل ما كان من أسمائه مشتق من معنى قائم به فذلك المعنى صفة له أزلية كالحي والقادر والقدير والمقتدر والعالم والعليم والعلام والسامع والسميع والبصير والمريد والمتكلم والآمر والناهي والمخبر لأن هذه الأسماء دالة على حياته وقدرته وعلمه وارادته وكلامه وسمعه وبصره وهذه صفات له أزلية . وعند المعتزلة لم يكن لله في الأزل اسم ولا صفة ولا يمكن وصف المعدوم بأكثر من هذا ، الأصول ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٤٥٣) بالرغم من أن الشيعة تنفي الصفات مثل المعتزلة والفلاسفة إلا أنها تطلق الأسماء الحسنى عليه المواقف ص ٢٧٩.

(٤٥٤) قال المتأخرون من الأشعرية كالباقلاني وابن فورك وغيرهما إن هذه الأسماء ليست اسماء الله بل تسميات له وأن ليس لله إلّا اسم واحد . وهذا عند ابن حزم الحاد ومعارضة لله بالتكذيب بالآيات ومخالفة الرسول، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦.

عنصر في هذا الثلاثي لأنها هي عنصر الربط بين الاسم والمسمى. التسمية في واقع الأمر هي عملية شعورية لاطلاق أسماء على مسميات تخضع لمقدار ما يعرفه الانسان من ألفاظ ولمدى تعبيرها عن تجاربه الحية وموقفه الانساني. التسمية تخصيص الاسم ووضع الشيء. ولا شك أن الاسم مغاير له. التسمية فعل الواضع وهو منقض بانتهاء التسمية وليس الاسم كذلك. وبالتالي تكون هناك ثلاثة تعينات: الشيء المسمّى، والاسم، والتسمية. الأولى أشملها، والاسم دال عليها، والتسمية فعلها. والتسمية ترجع عند الأشعرية إلى لفظ المسمّى الدال على الاسم، والاسم لا يرجع إلى اللفظ بل هو مدلول التسمية. فالاسم أقرب الى الدلالة منه إلى اللفظ(٤٥٥).

والتوحيد بين الاسم والتسمية يجعلهما معاً من أفعال البشر. أما المسمّى نفسه فلا سبيل لنا من معرفته إلا من خلال الاسم والتسمية. ومن ثم فهو اسماء وتسميات. ولا فرق بين أن يقال إن المسمّى لا نعرف كنهه وإن الاسماء زيادة عليه أو إن المسمى هي التسمية إلا أن الأول أكثر حذراً وحرصاً والثاني أكثر موضوعية وصراحة(٤٥٦). أما التوحيد بين الاسم والمسمّى فهو قول بقدم الصفات وبالتالي

---

(٤٥٥) يثبت الأشاعرة ذلك بأدلة نقلية مثل ﴿سبح باسم ربك الأعلى﴾، والمسبح وجود الباري دون الفاظ الذاكرين ؛ ﴿تبارك اسم ربك﴾ ، «﴿وما تعبدون من دون الله إلاّ أسماء ما سميتموها أنتم وآباؤكم﴾ . وان عبدة الأصنام ما عبدوا اللفظ بل المسميات لا التسميات . والعدد في حديث « إن لله تسعاً وتسعين اسماً » راجع إلى التسميات .

(٤٥٦) يبدو أن هناك اضطراباً في النسق في علاقة الاسم بالمسمى هل هي علاقة هوية عند المعتزلة أو علاقة تغاير عند الأشاعرة أسوة بالصفات . فقد ذهبت المعتزلة إلى المساواة بين الاسم والتسمية والوصف والصفة وقالوا : لو لم يكن للباري في الأزل صفة ولا اسم فإن الاسم والصفة أقوال المسلمين والواصفين . ويعتمدون في ذلك على حجتين : الأولى القول تسمية والمفهوم أسماء، والاسم هو المسمى، والوصف هي الصفة، الوصف قول الواصف، والصفة مدلول الوصف. قد يراد الاسم والمراد التسمية، وقد تراد الصفة والمراد الموصوف. والثانية لو كان الاسم غير المسمى لكان قولاً بتعدد الآلهة. ويرد الأشاعرة بحجتين : الأولى قد يراد بالاسم التسمية وقد تطلق الأسماء على المسميات وهو اعتراف بموقف المعتزلة . والثانية أن كل اسم قد دل على فعل فالاسماء هي الأفعال والأفعال متعددة . وما دل على الصفات القديمة لم يبعد فيه التعدد . وما دل على الصفات النفسية وهي الأحوال فلا يبعد عنها التعدد أيضاً . وينقد الأشاعرة المعتزلة بأن=

تكون علاقة المساواة لحساب المسمى مضحية بخلق الاسم(٤٥٧).

وعلاقة التغاير أكثر تنزيهاً لأنها تميز بين المسمى وهو الله والاسم الذي هو من خلق الانسان وكذلك التسمية أي تحرك عضلات الفم واللسان عند النطق(٤٥٨) . حتى الله لا يكون الاسم فيه عين المسمى لأنه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه لأنه لا اسم إلا وله معنى حتى « الله » في مجموع اللغات السامية(٤٥٩) . ويدل على شيء كما تدل أسماء الخالق والرازق على نسبته الى غيره

= التوحيد بين الاسم والمسمى يوجب ألا يكون لله اسم في الأزل ولا صفة لأن الأسماء والأوصاف تسميات وعبارات وأن الكفار كانوا يعبدون المسميات من دون الله ، الارشاد ص ١٤١ ـ ١٤٢ .

(٤٥٧) عند أهل السنة الاسم والمسمى واحد ، والله بجميع أسمائه واحد . ويعطون أدلة نقلية منها ﴿فاعبد الله مخلصاً له الدين﴾ ، ﴿وما أمروا إلّا ليعبدو إلهاً واحداً﴾ ، فلو كان الاسم غير المسمى لكان حصول التوحيد للاسم لا لله ؛ ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة﴾ ولم يرد الاسم . ولو قال « عبده حر وامرأته طالق . يقع العتاق والطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لا يقع عتاق ولا طلاق . ولو تزوج امرأة يصح النكاح على المسمى ، ولو كان الاسم غير المسمى لوقع النكاح على الاسم . اسم الشيء يدل على عين ذلك الشيء ومعنى حديث «ان الله تسعة وتسعين اسماً» انه أراد به التسميات ، وهي من أفعال أهل كل لغة بلغتهم في عبارات وألفاظ مختلفة ولكن المسمى واحد والله واحد ، مثل وحدانية الشخص وتعدد مسمياته .

(٤٥٨) قالت المعتزلة والمتقشفة ان اسم الله غير الله وهو مخلوق . لو كان الاسم والمسمى واحداً لكان تسعة وتسعين إلهاً . ولو قال الرجل النار لاحترق ، ولو كتب اسم الله على النجاسة لكانت ذات الله عليها ، البحر ص ٣٤ ـ ٣٥ . ويشارك ابن حزم موقف المعتزلة ويفصل الحجج النقلية والعقلية لاثبات أن الاسم غير المسمى مثل ﴿لله الأسماء الحسنى﴾ ، ﴿لم نجعل له من قبل سمياً﴾ ، ﴿هل تعلم له سمياً﴾ ، ﴿اسمه أحمد﴾ ، ﴿وعلم آدم الأسماء كلها﴾ . فالمسميات أعيان قائمة ، ﴿له الأسماء الحسنى﴾ ، ﴿قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعو﴾ ، ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ ؛ أما الحديث فمثل «إذا أرسلت بليل فذكرت اسم الله فكل» ، « تسموا باسمي ولا تكنوا بكنيتي» ، « أحب الأسماء إلى الله عبد الله وعبد الرحمن وأصدقها همام والحارث وأكذبها خالد ومالك » ، وفي الاجماع أنه لا يجوز أن ينكث أحد بالحلف باسم من أسماء الله . والشواهد اللغوية والشعرية شاهد على ذلك أيضاً . أما الحجج العقلية فمثل كون الاسم من اختيار الانسان ، وكون الأسماء غير مشتقة ، الفصل جـ ٥ ، ص ١٠٣ ـ ١٠٧ .

(٤٥٩) المواقف ص ٣٣٣ ؛ الارشاد ص ١٤١ ـ ١٤٣ ؛ الانصاف ص ٦٠ ـ ٦٤ ؛ الأصول ص ١١٤ ـ=

هناك فرق بين الاسماء والصفات[٤٦٠] والاسماء غير المسميات ، لا يمكن تشخيص الاسماء بذاتها وتحويلها الى وصف حقيقي لواقع أو إلى موصوف مخلوق من الذات لأن الأسماء مجرد أقوال . كل اسم يشير الى وصف وكل وصف يكون موضوعاً للعلم . فالأسماء لا تزيد عن كونها لغة علمية ، كل منها يشير الى وصف علمي بل انها ليست أوصافاً لأفعال لأن الأفعال تشخيص للأوصاف وافتراض ذات تقوم بالأفعال[٤٦١] . فالفعل لا يكون إلا من فاعل ، وتصبح الأسماء جزءاً من لغة العلم إذا دخل عنصر المواضعة ، وتم الاتفاق عليها ، وأصبحت لها معاني اجتماعية يخطىء الفرد أو يصيب في استعمالها بناء على هذا الاتفاق الاجتماعي[٤٦٢] .

٣ ـ القياس والاشتقاق : فإذا كانت الأسماء تعبيراً عن عمليات شعورية أو تسميات أمكن اخراجها عن طريق القياس الشعوري ولا تكون أسماء شرعية أو توقيفية . كما يمكن اشتقاقها واضافة اسماء أخرى على الأسماء الأصلية تعبيراً عن نفس القصد وهو التعظيم والاجلال . وبالتالي تكون الأسماء عقلية وليست نقلية ، وضعية وليست الهية بالرغم من استعمال الوحي لبعض منها مستدركاً أنه لا نهاية للأسماء وغير ناهٍ عنها نظراً لأن الوحي متناهٍ كلغة وإن لم يكن متناهياً كقصد[٤٦٣] . وإذا كان العقل

= ١١٥ كل شيء ذكره العلماء بالفارسية من صفات فجائز القول به سوى اليد بالفارسية أو بروى ضد أي تشبيه أو كيفية ، الفقه ص ١٨٧ ؛ يجوز أن يقال اليد بالعربية لا بالفارسية ، البحر ص ١٩ .

(٤٦٠) هذا هو موقف المعتزلة والخوارج وكثير من المرجئة والزيدية والجهمية .

(٤٦١) يرى الجبائي ان اختلاف الأسماء والصفات يرجع لاختلاف الفوائد في العلوم ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩٠ وتختلف الأسماء والصفات لاختلاف المعلوم والمقدور لا لاختلاف فيه ، مقالات جـ ١ ، ص ١٥٩ .

(٤٦٢) هذا هو رأي عباد بن سليمان فأسماء الله لديه ما أجمعت الأمة على تخطئة نافيه ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٦ .

(٤٦٣) عند أهل السنة تسمية الله بالأسماء توقيفية . تسعة وتسعون اسماً ، المواقف ص ٣٣٣ ؛ الارشاد ص ١٤٣ ؛ =

يمكنه الاستدلال على الأسماء بعد النقل فلماذا لا يستدل عليها قبل النقل إذا كان

= واختير أن أسماءه توقيفية كذا الصفات فاحفظ السمعية

الجوهرة ص ١١ ؛ العضدية جـ ١ ، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٧ ؛ الدر ص ١٥٠ ؛ والدليل من الكتاب والسنة والاجماع .

وما من الأسماء فيه نص فهو وان ظهر فيه نقص

الوسيلة ص ٤٦ ؛ إن مأخذ أسماء الله التوقيف عليها أما بالقرآن أو السنة الصحيحة وأما بإجماع الأمة عليه . ولا يجوز إطلاق إسم عليه من طريق القياس ، الفرق ص ٣٣٧ ؛ بيان ما يجوز إطلاقه على الله من الأسماء بطريقة الشرع دون العقل ، الأصول ص ٢٠٣ ؛ تسمية الله لا تجوز إلّا بنص ، الفصل ج ـ ١ ، ص ١٤٧ ؛ التسمية أن تتلقى من السمع إذ العقول لا تدل عليها ، يجب أن تشهد لها دلالة سمعية ولا يجوز تسمية الله تلقيناً ، الارشاد ص ٤٧ ؛ ما ورد الشرع باطلاقه من أسماء الله وصفاته أطلقناه وما منع الشرع من اطلاقه منعناه ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقضٍ فيه بتحليل ولا تحريم فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع . ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكماً دون السمع . ثم لا نشترط في جواز الاطلاق ورود ما يقطع به الشرع ولكن ما يقتضي والعمل ، وإن لم يوجب العلم فهو كاف غير أن الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه ، الارشاد ص ١٤٣ ؛ عند أهل السنة أسماء الله تعرف بالتوقيف اما بالقرآن أو بالسنة أو بالاجماع دون القياس، الفرق ص ٣٣٧ ؛ قال أهل السنة انها مأخوذة من التوقيف ولا يجوز اطلاق اسم من جهة القياس بل على ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو اجماع الأمة (وتبعهم الكعبي في ذلك) . والدليل على المنع من القياس أن العبد لا يضع لمولاه اسماً، وأن الله موصوف باسماء لا يوصف بمعناها مثل جواد كريم . ويقال قديم وليس عتيق ويقال رحيم ولا شفيق، الأصول ص ١٢٥ ـ ١٢٦ ؛ وعند أهل السنة لا يجوز اشتقاق الأسماء فما اشتق منها من فعله ليس من أسمائه الأزلية خلاف قول الكرامية بأنه لم يزل خالقاً رازقاً قبل وجود الخلق والرزق، الأصول ص ١٢١ ـ ١٢٢ ؛ ما خرج من هذه الأقسام ، القرآن والسنة ولاجماع ، لا يجوز وصف الله به.

ومن سماه بالقياس صار من القياس في اياس

الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ ؛ لا يجوز تسمية الله إلّا بنص وخبر أو الاجماع بعقل أو ظن أنه حسن ومدح أو استدلال تعريفاً أو قياساً على الشاهد فلا يسمى الرقيق قياساً على الرحيم ، أو الداري الحبر الفهم الذكي العارف النبيل قياساً على عليم ، أو السخي والجواد قياساً على الكريم ، أو العاقل بناء على الحكيم ، أو الفخم الضخم بناء على العظيم ، أو المحتمل المتأني الصابر الصبور الصبار قياسا على الحليم ، أو الداني المجاور بناء على قريب ، أو الرحب العريض بناء على الواسع ، أو الرئيس بناء على عزيز ، أو الحامد الحماد بناء على شاكر وشكوراً ، أو الظافر بناء على =

الاستدلال في ذاته ممكناً ؟ وإذا كان الاجماع أحد الأدلة على التوقيف فهو بقدر ما به من نص يعتمد عليه وما به من عقل للاستدلال فيه. صحيح أن القياس لا يتم إلا في المسائل العملية وليس في العقائد النظرية ولكن الأسماء في الحقيقة بين النظر والعمل ، تربط بين الذات والصفات والأفعال ، وتشير الى مجموع القيم والمبادىء الانسانية التي يسترشد بها في السلوك. ولا مانع من أن يضع العبد لمولاه اسماً وكنية. بل إن لفظ المولى والسيد وصاحب الأمر اسماء تكشف عن الوضع الاجتماعي الذي فيه العبد والذي منه تنشأ اللغة. أما وصف الله باسماء دون غيرها مثل جواد كريم وعتيق وشفيق فإن المعنى سابق على اللفظ ، واللفظ يحتاج الى تحويل المعنى الى تصور قبل أن يُعبر عن التصور في اللفظ. والتصور يستلزم درجة من التجريد قد لا توجد في المعنى بعد. ولكن بقدرة العقل على التجريد وعلى الصياغات ستتحول المعاني الى اسماء كما تحولت من قبل الى أوصاف وصفات وأسماء شرعية. ولا غرابة أن يكون المعنى مقبولاً الآن دون أن يوضع له اسم. فهو الشافي دون أن يكون طبيباً، بل يظهر لفظ الطبيب في المدائح والأدعية وأذكار الصوفية. تتوقف الأسماء على التخصص ودرجة الثقافة واللغة الشائعة في البيئة والسائدة في الحضارة. فعند الفيلسوف هو فلك الأفلاك أو عقل العقول أو روح الأرواح تعظيماً لله قدر تصوره. كما أنها عند المالك المالك وعند الملك الملك وعند

= القهار، أو الثاني والخاتم بناء على الآخر، أو العارف والداري بناء على الظاهر، أو الرئيس والمتقدم بناء على الكبير، أو المطيق والمستطيع بناء على القدير، أو العالي والرفيع والسامي بناء على العالي، أو المعاين بناء على البصير، أو المتجبر الزاهي التيّاه بناء على الجبار، أو المستكبر المتعاظم المتنحي بناء على المتكبر، أو الزاكي الواصل بناء على البر، أو المتعظم المترقي قياساً على المتعال، أو الموسر والوافر قياساً على الغني، أو الصديق الوالي بناء على الوالي، أو الجلد المنجد الشجاع الجليد الشديد الباطش قياساً على القوي وإن له روحاً قطعاً والمتحرك الحساس قياساً على أنه حي وأن له نفس، وأنه الشمام الذواق قياساً على السميع البصير، وأنه الشريف الماجد قياساً على المجيد، وأنه الحمد المحمود الممدوح قياساً على الحميد، أو الواد المحب الحبيب الوديد بناء على الودود، أو الصمت بناء على الصمد، أو الصحيح الثابت بناء على الحق، أو الخفيف بناء على اللطيف، وأن له دهاء ومكراً أو حساً وتخيلاً وخدائع على أن له مكراً وكيداً، والواضح البين اللائح البادي قياساً على المتين، والمسلم المصدق بناء على المؤمن، والخفي والغائب والمتغيب بناء على الباطن، والسلطان بناء على الملك والمليك، أو الصبيح الحسن قياساً على الجميل، الفصل جـ ٢، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

الغني الغني وكان الانسان يسمي أغلى ما لديه بأعز ما لديه . وهو عند المحروم المالك ، وعند المملوك الملك وعند الفقير الغني وهنا يسمي الانسان أيضاً أغلى ما لديه بأقصى ما يتمناه(٤٦٤) . وإذا كان لا يجوز تسمية الانسان بأسماء الله فلأن المواقف لا يتم التبادل فيها . فالموقف الانساني لا يتغير إلا بالتمني وليس في الواقع ، الانسان في الموقف الديني لا يكون إلى غير ذاته ، مغترباً في غيره . صحيح أنه لا يمكن اشتقاق أسماء من كل أفعال الذات فلا يمكن تحويل كل فعل الى اسم فمثلاً ﴿سقاهم ربهم﴾ لا تعني أن الله ساق أو ﴿ الله يستهزىء بهم﴾ تعني أن الله مستهزىء ، أو ﴿سخر الله منهم﴾ يقال الله ساخر ، أو ﴿غضب الله عليهم﴾ فيقال الله غضبان أو ﴿إن الله وملائكته يصلون على النبي﴾ فيقال الله مصلٍّ أو ﴿سأرهقه صعوداً﴾ فيقال الله مرهق وذلك لأن الأسماء لا تأتي من النقل بل من الوضع النفسي الاجتماعي للمؤلِّه . كما تقال هذه الأسماء في المدائح والتعازي وفي الأذكار والأوراد . ولا يتحول كل فعل الى اسم إلا إذا نال درجة عالية من التجريد ، فالاسم معنى وتصور وأكثر من فعل وانفعال . كما يستحيل تسمية أحد بأسماء الله مثل الاله والرحمن والخالق والقدوس والرزاق والمحيي والمميت ومالك الملك وذي

---

(٤٦٤) باب التسمي بقاضي القضاة نحو النهي عن التسمي بملك الافلاك. باب احترام أسماء الله وتغيير الاسم لأجل ذلك. احترام اسماء الله وصفاته ولو لم يقصد معناه وتغيير الاسم لأجل ذلك . قال ابن حزم اتفقوا على تحريم كل اسم معبَّد لغير الله كعبد عمر ، وعبد الكعبة ، شرك في التسمية ، اثبات الأسماء الحسنى . الأمر بدعائه بها . لا يقال السلام على الله غير لا تصلح لله ، لا يقول الانسان عبدي وأمتي. لا يقول العبد ربي ولا يقال له اطعم ربك . وهذا هو حقيقة التوحيد حتى في الألفاظ. الكتاب ص ١٤٩ ـ ١٥١ ؛ وكان الجبائي يقول ان العقل إذا دل على أن الباري عالم فواجب تسميته عالم وإن لم يسم بذلك. إذا دلّ العقل على المعنى وكذلك في سائر الأسماء وأن أسماء الباري لا يجوز أن تكون على التلقيب له . وخالفه البغداديون بأنه لا يجوز أن نسمي الله باسم يدل العقل على صحة معناه إلا أن يسمي نفسه بذلك . فمعنى عالم عارف وتسميته عالماً لأنه سمى نفسه به ولا تسميه عارفاً، وكذلك القول فهم. وعاقل معناه وعالم ولا تسمية به وكذلك معنى يغضب يغتاظ ولا يقال يغتاظ وكذلك قديم . وعند الصالحي لا يجوز أن يسمي الله نفسه جاهلاً ميتاً وانسانا واللغة على ما هي عليه اليوم. ويجوز أن يسمي نفسه على طريقة التقليب بهذه الأسماء وأبى الناس . مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ .

الجلال والاكرام لأنها لا تليق لغير الله حتى تمنع الشركة ويتأكد الاختصاص. فالأسماء تقتضي الاحترام في استعمال البشر لها في التسمية لغير الله[٤٦٥]. فالانسان لا يسمي واقعه مثاله ، ولا يسمي حقيقته خياله فالإغتراب الديني يقوم أساساً على هذا الفصل بين الواقع والمثال ، بين الحقيقة والوهم . كذلك يستحيل قلب الأسماء ما دام الأمر كله مواضعات ، لأن وضع الأسماء ضرورة يفرضها الواقع النفسي والاجتماعي للأفراد والجماعات . لا يجوز أن يسمي الله نفسه شرعاً أو يسميه الانسان عقلاً جاهلاً بدلاً من تسميته عالماً . فاللغة لا تخضع لتغيير أو تبديل في معانيها الى هذا الحد ، حد القلب من الضد الى الضد إلا إذا تغير استعمال الألفاظ بناء على تطور المجتمع واختلاف العصور وتوالي الأجيال وليس بارادة فردية أو جماعية . بل ان نفي الاسم المضاد جزء من الاسم قياساً على الأوصاف والصفات. فالله موجود وليس عدماً ، قديم وليس حادثاً ، باق وليس فانياً . . عالم وليس جاهلاً ، قادر وليس عاجزاً ، حي وليس ميتاً . . الخ فكيف يتحول الاسم الى ضده عن طريق قلب اللغة[٤٦٦] ؟ .

لذلك يجوز اشتقاق الأسماء واضافة اسماء لغوية تعبر عن نفس القصد وهو التعظيم والاجلال وفي نفس الاتجاه وهو التعالي . هذه الأسماء إما مذكورة في النقل أو يدل عليها العقل وهي في حقيقة الأمر تعبر عن عمليات شعورية يقوم بها الانسان من أجل سد حاجاته وتكيفه مع الواقع عن طريق العواطف والانفعالات

---

(٤٦٥) الأصول ص ١٢٨.

(٤٦٦) جوز ذلك قوم ومنعه آخرون . قال عباد : لا يجوز أن يقلب الله اللغة ، ولا يجوز أن يُسمي نفسه بغير هذه الأسماء . أما الجبائي فكان يقول ان معنى القول ان الله عالم انه عارف وأنه يدري الأشياء وكان يسميه عارفاً ودارياً وكان لا يسميه فَهِماً ولا فقيهاً ولا موقفاً ولا مستبصراً ولا مستبيناً لأن الفهم والفقه هو استدراك العلم بالشيء وبعد أن لم يكن الانسان به عالماً . وكذلك قول القائل أحسست بالشيء وفطنت له وشعرت به معناه هذا . واليقين هو العلم بالشيء بعد الشك ومعنى العقل إنما هو المنع عنده وهو مأخوذ من عقال البعير وإنما سمى علمه عقلاً من هذا . قال : فلما لم يجز أن يكون الباري ممنوعاً لم يجز أن يكون عاقلاً وليس معنى عالم عنده معنى عاقل والاستبصار والتحقق هو العلم بعد الشك ، مقالات جـ٢ ، ص ١٨٦ - ١٨٧.

لا عن طريق العقل ، وبالحلم والخيال والتمني والوهم لا بالفعل وفي الواقع وبالتحقق وبالجهد . ويمكن وصف عمليات الشعور التي تحدث في كل صفة أو اسم في ثلاث خطوات . الأولى وجود واقع بصفات معينة مضادة للطبيعة البشرية ، الثانية ، عجز الانسان عن تغيير هذا الواقع في الحياة العملية ؛ الثالثة ، التعويض عن هذا العجز بتأليه ما عجز الانسان عن تحقيقه وتشخيصه من ذات أو الاكتفاء بتشخيصه في فعل . ومن ثم يتحول العمل الى نظر ، ويتحول النظر الى تشخيص كتحقيق منحرف له أو يتحول النظر الى موقف صوفي خالص ، ويصبح التأمل في هذه الحالة عجزاً عن الفعل ، فالفعل ، على ما قال القدماء المعاصرون لقدمائنا ، ضعف في التأمل . إذا كانت الأسماء تعبيراً عن عمليات شعورية فيمكن استخراجها عن طريق القياس الشعوري أي التعبير بشتى الألفاظ عن نفس الموقف النفسي الاجتماعي لأداء نفس الوظيفة الشعورية، ولا مشاحة في الألفاظ كما قال القدماء(٤٦٧) . والحقيقة أنه لا يوجد لفظ شرعي وآخر لا شرعي ، بل هناك ألفاظ أكثر قدرة على التعبير عن الموقف الديني من غيرها طبقاً لإحساسات المتدين أو لأذهان المتكلمين أو للحساسيات المرهفة للحكماء(٤٦٨) . يقوم القياس الشعوري

---

(٤٦٧) وهذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . إذ تطلق المعتزلة البصرية على الله اسماء غير مذكورة في الكتاب والسنة إذا دلّ عليها القياس . فعندهم تجوز معرفة أسماء الله بالقياس حتى قال الجبائي إنه يجوز تسمية الله مطيعاً لعبده إذا أعطاه مراده ، ومحبلاً للنساء إذا خلق فيهن الحبل ، الفرق ص ٣٣٧ ؛ وزعم البصريون من القدرية أن أسماء الله مأخوذة من الاصطلاح والقياس ، الأصول ص ١١٥ - ١١٦ ؛ قال الجبائي إن أسماء الله جارية على القياس وأجاز اشتقاق اسم له من كل فعل فعله ، الفرق ص ١٨٣ .

(٤٦٨) بالرغم من رفض ابن حزم لفظ الصفة لأنه غير شرعي إلا أنه يقبل لفظ الاسم لأنه شرعي معتمداً على حجج نقلية مثل ﴿لله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾، ﴿قال ادعوا الله أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعو وله الأسماء الحسنى﴾، ﴿هو الذي لا إله إلاّ هو الملك القدوس المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر، سبحان الله عما يشركون﴾، ﴿هو الله الخالق البارىء المصور له الأسماء الحسنى﴾. وكذلك حديث «إن لله تسعة وتسعين إسماً مائة إلاّ واحداً من أحصاها دخل الجنة» ، « انه وتر يحب الوتر » وأسماء الله الحسنى ليست وصفاً ولا صفة لا أوصاف ولا صفات ، وليست مشتقة بل اشتقها الله لنفسه ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٥ - ١٣٦ ؛ لذلك يدخلها ابن حزم الأسماء والمسميات في باب اللطائف أي من الدقيقات والتكميلات ، =

على الإحساس المرهف بالتنزيه فيقال له مثلاً رحيم ولا يقال شفيق . والحقيقة أن المعنى واحد ، والفرق في الحساسية بالنسبة للألفاظ وهي حساسية شعرية خالصة . ومن ثم اجابة على سؤال : هل الصفات أو الأسماء تُعرف بالتوقيف أم بالقياس ؟ هل مصدرها النقل أم العقل ؟ الحقيقة أن الصفات لم تأت من هذا ولا من ذاك أساساً بل هي شعور الانسان بصفاته ثم دفعها الى حد الاطلاق ، فالنقل لم يخبر الا عن بناء الانسان والعقل لم يحلل الا تجربة بشرية . وبالتالي يجوز تسمية الله قبل أن يأتي السمع بالعقل فقط ما دام الأمر وظيفة شعورية في التعظيم والاجلال . ولماذا التوقف عن فعل دون فعل آخر ؟(٤٦٩) . لذلك يتدخل المجاز في التسمية . فكل الأسماء مجاز أي أنها تقال في الانسان على الحقيقة وتطلق على الله مجازاً طبقاً لقياس الغائب على الشاهد . وتدخل في ذلك الاسماء العقلية مثل حاكم وعادل والعبارات التشبيهية مثل نور السموات والأرض(٤٧٠) . والحقيقة أن أسماء الله بل

= الفصل جـ ١ ، ص ٩٨ ـ ١٠٧ ؛ ويدل على ارتباط الأسماء بالحساسية الدينية والفكرية اختلاف المتكلمين حول بعض الأسماء. فمثلاً أنكر البعض أن يكون جواداً من أسماء الله وهو غلط عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥٠ ؛ ويحرم ابن حزم ذلك لأنه ليس توقيفياً ويعبر عن الحاجة والفضل ، الفصل جـ ٢ ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨ ؛ كما لا يجوز اطلاق لفظ الطبيب عليه أو الغيور أو الفقيه ويجوز ذلك عند البعض الآخر ، الدر ص ١٥١ .

(٤٦٩) اختلف المعتزلة هل يجوز أن يُسمي الباري عالماً من استدل على أنه عالم بظهور أفعاله عليه وإن لم يثبته السمع من قبل بأن يسميه بهذا الاسم أم لا على مقالتين أ ـ جائز أن يسمي الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً من استدل على معنى ذلك أنه يليق بالله وإن لم يأت به رسول. ب ـ لا يجوز أن يسمي الله بهذه الأسماء من دَلَّهُ العقل على معناها إلاَّ أن يأتيه رسول بتسمية، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٩ .

(٤٧٠) عند الجبائي الوصف لله بأنه شكور على جهة المجاز لأن الشكور في الحقيقة شكر النعمة التي للمشكور على الشكر. فلما كان مجازياً للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاته إياهم على طاعاتهم شكراً على التوسع . إذ كان الشكر في الحقيقة هو الاعتراف بنعمة المنعم وليس الحمد عنده هو الشكر لأن الحمد ضد الذم ، والشكر ضد الكفر . ويوصف الباري بأنه حميد ومعنى ذلك أنه محمود على نعمه . وإذا فعل الباري الصلاح لم يقل له صالح وإنما الصالح من صلح بالصلاح . وكان لا يسمي الله بما فعل من الفضل فاضلاً لأنه إنما يفضل بذلك غيره ، وهو مُستغنٍ عن الأفضال أن يفضل بها أو يشرف بها وإنما يشرف ويفضل بالأفضال من تفضل الله بها عليه . وقال الجبائي إن الباري مشاهد للأشياء بمعنى أنه راء لها وسامع . فمن معنى الرؤية والسمع أنه=

وصفاته وأوصافه هي المشجب التي تعلق عليه البشرية تاريخها ايجاباً أم سلباً ، فهو القوي لشعب يريد القوة أو مستضعف ، وهو عالم لمجتمع تقوم حياته على العلم أو جاهل ، وهو العادل في نظام اجتماعي يرعى العدل أو يقوم على الظلم . وبهذا المعنى تصبح الأسماء مفتوحة لكل العصور وعلى كل الأجيال ولكل الطبقات الاجتماعية طبقاً لحاجات الناس ومصالحهم ، ما تحقق منها وما لم يتحقق بعد . فالله من أسمائه هو الحرية تعبير عن حاجتنا الى التحرر ، وهو التقدم والعقل

= مشاهد على التوسع لأن المشاهد منا للشيء هو الذي يراه ويسمعه دون الغائب منا . وكان يصف الباري بأنه مطلع على العباد وأعمالهم توسعاً ومعنى ذلك أنه عالم بهم وأعمالهم . والوصف لله بأنه غني أنه لا تصل إليه المنافع والمضار ولا تجوز عليه اللذات والسرور ولا الآلام والغموم ولا يحتاج إلى غيره . والباري نور السموات والأرض توسعاً، ومعنى ذلك أنه هادي أهل السموات والأرض ، وأنهم به يهتدون كما يهتدون بالنور والضياء وأنه لا يجوز أن نسميه نوراً على الحقيقة إذ لم يكن من جنس الأنوار لأنا لو سميناه بذلك وليس هو من جنسها لكانت التسمية بذلك تلقيباً إذ كان لا يستحق معنى الاسم ولا الاسم من جهة المعقول واللغة . ولو جاز ذلك لجاز أن يسمى بأنه جسم ومحدث وبأنه انسان وإن لم يكن مستحقاً لهذه الأسماء ولا معانيها من جهة اللغة . فلما لم يجز ذلك لم يجز أن يسمى على جهة التلقيب (وكان الحسين النجار يقول نور السموات والأرض بمعنى هادي أهل السموات والأرض) . وكان الجبائي يقول أيضاً إن معنى وصف الله نفسه بأنه السلام أنه المسلم الذي السلامة إنما تنال من قبله وكذلك القول بأن الله هو الحق إنما أراد أن عبادة الله هو الحق . وقد يجوز أن يعني بقوله « إن الله هو الحق » إنه الباقي المحيي المميت المعاقب ، وأن ما يدعون من دونه الباطل أي يبطل ويذهب ولا يملك لأحد ثواباً ولا عقاباً . والوصف له بأنه مؤمن أنه آمن العباد من أن يأخذ أحداً منهم بغير حق وإن معنى المهيمن أنه الأمين على الأشياء. وكان يصفه بأنه جواد ولا يصفه بأنه سخي لأن أرض سخاوية تعني لينة . والوصف لله بأنه غالب من صفات الذات أي قاهر مقتدر ، وطالب من صفات الفعل أي يطلب من الظالم حق المظلوم . وراحم من صفات الفعل أي ناظر ومحسن ، ولا يوصف بالاشفاق على عباده لأن معناه الحذر. ولطيف تعني منعم أو لطيف التدبير والصنع . ولا يوصف بأنه رفيق لأن الرفق في الأمور احتيال لاصلاحها ولاتمامها . وهو ناظر لعباده بمعنى منعم عليهم وليس بمعنى الرؤية لأن النظر هو تحديق العين وتقليبها نحو المرئي . وكذلك الاستماع للصوت غير السمع له وادراكه بل الاصغاء . ولا يوصف بالاستماع أو النظر في الأمر ليقف على صحته وبطلانه وهو الفكر ، ولا يجوز الفكر على الله (على عكس الفلاسفة) . ووصفه بالغفران أنه غفور وأنه يستر على عباده ويحط عنهم العقاب ولا يفضحهم. والمُغفر سمي كذلك لأنه يستر رأس الانسان ووجهه في الحرب .

والطبيعة والانسان والوحدة والتاريخ والمساواة والعدالة ، ما دام كل لفظ يعبر عن حاجة دفينة لجيلنا. الأسماء القديمة انما تكشف عن الموقف الديني للعالم أي اغتراب الانسان . انما الأسماء التي يحتاجها جيلنا ويفرضها عليه واقعه وتحركه لصفة تقضي على الاغتراب الديني القديم . لم يعد مكان لعواطف التعظيم والاجلال والتأليه بعد العود الى العالم والدخول فيه والاعتراف به والعمل فيه والبقاء عليه دون الفناء في غيره الا اثباتاً وتحقيقاً لموضوعية المبادىء التي تعبر عنها الأسماء(٤٧١).

٤ ـ **تصنيف الأسماء** . إذا كانت الأسماء لا نهاية لها من حيث الاشتقاق اللغوي والقياس الشعوري والمعنى المجازي فإنها مع ذلك تحددت عند القدماء بتسعة وتسعين اسماً اعتماداً على النقل(٤٧٢) . ولكن عقلاً لماذا لا تكون أقل أو أكثر ؟ وإذا كانت كمالات الله لا متناهية وحاجات البشرية أيضاً لا متناهية فكيف يمكن تحديدها بهذا الرقم ؟ وهل الرقم الفردي له دلالة ؟ هل الرقم ٩٩ له دلالة رقمية مثلاً أن يكون فرداً ، الرقم ٣ ، مضروباً في نفسه ٣ × ٣ = ٩ أو ٣٣ × ٣ = ٩٩ أو يكون قبل المائة بواحد ؟ وقد قيل انها مائة اسم ، والاسم المائة هو الاسم الأعظم مكتوم لا يطلع عليه إلا من أكرمه الله به ، وعند العباد منها تسعة وتسعون في مقابل السر الذي لا يطلع عليه أحد ! والحقيقة أنه لا أسرار هناك فالدلالة

---

(٤٧١) أنظر مقالنا « نحن والتنوير » في قضايا معاصرة جـ ٣ ، وأيضاً « الفكر الاسلامي والتخطيط لدوره الثقافي المستقبلي» في قضايا معاصرة جـ ٤ .

(٤٧٢) عند أهل السنة أن السنة الصحيحة جاءت بأن لله تسعة وتسعين اسماً ، الفرق ص ١٥٩ ، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ؛ ﴿ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في أسمائه﴾، والأسماء في القرآن والسنة أجمعت عليها الأمة ، الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ ؛ ويحاول البغدادي تبرير العدد تسعة وتسعين والعدد مائة كالآتي ، وإنما كان الكمال في مائة لأنها منتهى العدد لأن الأعداد (أربعة أجناس وعشرات ومئون وألوف ثم ألفون ابتداء آحاد لأنها تتبعها عشرات الألوف ومئات الألوف وألوف الألوف ابتداء ثالث يتبعه عشراته ثم هكذا على التكرير من الواحد إلى المائة آحاد وعشرات ومئات لا تكرير في أجناسها وبان بهذا أن كمال العدد مائة) ثلاثة أنواع آحاد وعشرات ومئون ثم الألوف ابتداء ثان يتبعها عشراتها ومئوها. العدد نوعان زوج وفرد والفرد أفضل من الزوج « إن الله وتر يحب الوتر » ، وأول الأفراد واحد وآخرها تسعة وتسعون أنعم الله على عباده بأكمل الافراد عدداً من أسمائه. الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

الرقمية للعدد أحد جوانب الفكر الديني القديم في البيئات الثقافية والحضارات المجاورة عند القدماء .

وقد يعطي تعريف الاسم طبقاً لقواعد التعريف أحد مقاييس التصنيف . فالاسم إمّا أن يدل على الماهية أو على جزء من الماهية أو على أمر خارج عن الماهية أو على ما يتركب عنهما . والخارج اما أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركب عنهما . وبالتالي يكون السؤال هل يجوز أن يكون لماهية الله اسم ؟ لما كانت ماهية الله غير معلومة للبشر فإنه لا يجوز أن يكون لها اسماً . أما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لأن الله لا تركيب فيه . أما الاضافات والسلوب فهي جائزة . ولما كانت بسيطة ومركبة غير متناهية فلا جرم أنه يجوز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة طبقاً لعمليات الشعور المستمرة . والوصف الخارجي قد يكون حقيقياً مثل العلم أو اضافياً بمعنى العالم أو سلبياً كالقدوس وأما المأخوذ من الفعل فجائز . هذه هي الأقسام البسيطة وقد تتركب منها أقسام أخرى مركبة(٤٧٣) . لا يُوجد اذن إلاّ مقياس الاضافة أو السلوب . لذلك كانت الأسماء مشتقة من آثار الذات أو الذات من حيث تقدسه عن سائر المخلوقات . الأولى اسماء اضافية كالعلة والمبدأ والصانع والثانية أسماء سلبية كالواحد والعقل والعاقل والواجب . ويمكن اجراء مباحث عقلية في هذه الأسماء لأنها ليست شرعية . الأولى تعبر عن صلة الله بالعالم وهو طريق التشبيه والثانية تنفي عن الله صفات النقص أي طريق التنزيه . وقد تنقسم الأسماء أيضاً مثل الصفات الى اسماء ذات (الله) ، واسماء معنى (عالم ، قادر) ، وأسماء فعل (رزاق، خالق)(٤٧٤) ، وهي تفرقة تخلط بين الأسماء والصفات ومستعارة من قسمة الصفات الى صفات ذات وصفات فعل ، الأولى خالية من كل تشبيه صريح ومرتبطة بالذات المشخص ، والثانية ذاتية بمعنى أنها تتجه نحو العالم لاحداث الأثر وتحقيق الصفات الأولى وبها تشبيه أكثر

---

(٤٧٣) المحصل ص ١٥٠ ؛ المواقف ص ٣٣٣ - ٣٣٤ .

(٤٧٤) المواقف ص ٣٣٣؛ الارشاد ص ١٤١ - ١٤٣ ؛ الانصاف ص ٦٠ - ٦١ ؛ الأصول ص ١١٤ - ١١٥ .

صراحة[٤٧٥] . بعض الأسماء اذن صفات ذات وبعضها صفات معنى وبعضها صفات فعل طبقاً للدوائر الثلاث : أ ـ ما يستحق لذاته كوصفه بأنه شيء وموجود وذات وغني أي أوصاف الذات التي لا تكشف عن أفعال أو علاقات أو مظاهر في العالم ب ـ ما يستحق لمعنى قام به كالعالم والقادر والحي والسميع والبصير والمتكلم والمريد ، وهي صفات المعنى حـ ـ ما يستحقه لفعل من أفعاله كالخالق والغافر ونحو ذلك . وواضح أن أسماء الأفعال أكثر اتساعاً من أسماء الذات وأسماء المعنى لأنها أشمل وأوسع وبالتالي تعطي الفرصة أكبر للتعبير عن حاجات العصر . وبالتالي يمكن رؤية الاستخدام الوظيفي لهذه الأسماء واستعمالها ضد فرق المعارضة ، وملئها بمضمون عقائدي مخالف لعقائدها مثل القدرية والثنوية في خلق الأفعال ، والقدرية في الصلاح والأصلح ، والقدرية ثالثاً في قانون الاستحقاق ، ووضع القدرية أي المعارضة الداخلية العلنية مع المجوس أي المعارضة الخارجية

---

(٤٧٥) في بيان ما دل من أسمائه على أفعاله ١ ـ البر، بره بعباده . ٢ ـ الباري ، خالق . ٣ ـ الباسط، يبسط الرزق لمن يشاء، لذلك سميت الأرض بساطاً خلاف من زعم من المنجمين أن الأرض كرية . ٤ ـ الباعث، بعث الرسل والأموات . ٥ ـ التوّاب، الموفق العباد للتوبة . ٦ ـ الجامع، يوم يجمع الله الرسل ، ﴿إنا علينا جمعه وقرآنه﴾، ﴿أيحسب الانسان أن لن نجمع عظامه﴾ . ٧ ـ الخافض ، يخفض الكفرة إلى أسفل . ٨ ـ الرافع ، يرفع أولياءه إلى أعلى . ٩ ـ الخالق . ١٠ ـ الخلاق ، وكلاهما خلاف قول القدرية والثنوية بخالق غير الله . ١١ ـ الدافع ، ﴿ولولا دفع الله الناس﴾ ، ١٢ ـ الرب ، المالك للمخلوقات أو المصلح للشيء ، والله خالق كل صلاح على غير ما تقول القدرية . ١٣ ـ الرازق . ١٤ الرزاق، وكلاهما يفيدان أن الأرزاق من عند الله . ١٥ ـ الساتر . ١٦ ـ الستار، وكلاهما يعنيان ستر ذنوب من يشاء من عباده . ١٧ ـ الضار . ١٨ ـ النافع ، وكلاهما دليل على غفرانه لما دون الشرك لمن يشاء على غير ما تقول القدرية إنه لا يغفر لصاحب الكبيرة ولا يجوز أن يعذب من لا كبيرة له . ١٩ ـ الفاطر، الخالق . ٢٠ ـ القاهر . ٢١ ـ الغالب وكلاهما يبطلان قول المجوس ان الشيطان غلب الإله حتى تحصن في السماء . ٢٢ ـ الكفيل، ضمانة ارزاق العباد . ٢٣ ـ الصبور . ٢٤ ـ المعز ٢٥ ـ المذل . ٢٦ ـ الغيث . ٢٧ ـ المجيب . ٢٨ ـ المبين . ٢٩ ـ المبدىء . ٣٠ ـ المعيد . ٣١ ـ الحي . ٣٢ ـ المميت . ٣٣ ـ المقدم . ٣٤ ـ المؤخر . ٣٥ ـ المقسط . ٣٦ ـ المغني . ٣٧ ـ المنتقم . ٣٨ ـ الوهاب . ٣٩ ـ الهادي، وكلها أفعال مخصوصة . ٤٠ ـ الوارث، بقاؤه بعد فناء الخلق . ٤١ ـ النصير . نصرته للأولياء على الأعداء، الأصول ص ١٢٤ ـ ١٢٦ .

حتى يسهل حصار عقائد المعارضة . وقد تقع بعض الأسماء كصفات ذات وصفات فعل في آن واحد مما يدل على أن التصنيف ليس محكم التخوم[٤٧٦] . وهل يجوز اشتقاق اسم فاعل من اسم فعل ؟ أليس هذا تشخيصاً وقضاء على جوهرية الفعل وهو ما يعاني منه جيلنا ؟ أليس هذا تفكيراً علمياً بدائياً في تشخيص الظواهر دون ادراك قانونها المستقل كظاهرة طبيعية؟

وسواء كانت قسمة الأسماء ثلاثية أو رباعية فإنها كلها ترد الى القسمة الثنائية الى الذات والفعل سواء كان المدخل الى ذلك اللفظ أو المعنى ، اللغة أو الفكر . إذ يمكن تقسيم الأسماء اعتماداً على قسمة اللغة : الأفعال الى لازم ومتعد ، فاللازم يشير الى الذات كالشيء والحي لا يتعداه ، والمتعدي يشير الى العلاقة أو الاضافة أو النسبة الى الغير كالعالم والقادر والمريد والسميع والبصير لأنه يتعدى إلى معلوم ومقدور ومراد ومسموع ومُبصَر . وهنا لا يتميز الأسم بشيء عن الصفة ويمكن اعتبار الأوصاف والصفات أسماء . فالاسم هو الجامع للوصف والصفة دون أن تكون له دائرة خاصة ، ويتحكم في هذا التقسيم علاقة الشيء بالذات وعلاقته بالغير أي قانون الهوية والاختلاف .

ويمكن تقسيم الأسماء الى نوعين . الأول مخصوص به كالاله والخالق والرازق والمحيي والمميت والآخر ما يجوز تسمية غيره به كالحي والعالم والقادر . وهي قسمة تقوم على التخصص النوعي ، واحتمال الاشتراك من عدمه . فالذات تختص بأسماء دون غيرها لا يشاركها فيها أحد في مقابل أسماء أخرى تقع فيها الشركة . وهي قسمة تحرص على التنزيه دون الوقوع في التشبيه وتترك أوصاف الذات ولا تدخلها في الأسماء . والحقيقة أن الأسماء التي لا تقع فيها الشركة هي أيضاً أسماء مشتركة عن طريق التصور ونشأة الألفاظ طبقاً للحاجات . فلأن الانسان في حاجة

---

(٤٧٦) على الرغم من الخلود وسبوح وقدوس من صفات الذات ، مقالات جـ٢ ، ص ١٩٠ ـ ١٩١ الا أن كريم عند الجبائي قد تكون صفة نفس فتكون عزيزاً ، وقد تكون صفة فعل فتكون جواداً . وحكيم قد تكون صفة نفس فتكون عليا أو صفة فعل فتكون حكيماً ، مقالات جـ٢ ، ص ٢٨٨ .

الى رزق تصور الرزاق ولأنه في حاجة الى طول العمر تصور المحيي ولأنه عاجز أمام الموت تصور المميت . وهي أيضاً لا تميز الأسماء وترجع الى الصفات .

أما قسمة الأسماء الى مطلق كالحي والعالم والقادر وإلى مضاف مثل الجلال والاكرام رفيع الدرجات مقلب القلوب والأبصار فإنها قسمة تقوم أيضاً على التعلق والاضافة سلباً وايجاباً . والحقيقة أن الحياة والعلم والقدرة لها أيضاً متعلقات هي المعلوم والمقدور وكأن صفات الذات هي بالضرورة صفات فعل بمعنى أن لها تعلقاً بالغير وهو ذات الانسان وفعله تحققاً أو احباطاً، نجاحاً أو فشلاً ، قدرة أو عجزاً .

وقد تكون القسمة رباعية للاسماء . الأولى لا تدل إلا على ذاته ، وهذا صادق أزلاً وأبداً ، والثانية ما تدل على الذات مع زيادة سلب كالقديم والباقي والواحد والغني . والثالث ما يدل على صفة زائدة من صفات المعنى مثل الحي والعالم والمتكلم والآمر والناهي والخبير وهو مثل الأول والثاني، والرابع ما يدل على الوجود مع اضافة فعل كالجواد والرازق والخالق والمعز والمذل . فإذا كانت الصفات أزلية وأسماء الأفعال حادثة فإن هذا القسم الرابع مختلف فيه بين القدم والحدوث(٤٧٧) . والحقيقة أنها قسمة ثنائية مزدوجة فالنوعان الأول والثاني صفات ذات والنوعان الثالث والرابع صفات أفعال بمشاكل الصفات وأحكامها مثل القدم والحدوث . ويتضح رد القسمة الرباعية الى ثنائية في قسمة الأسماء الى مشتقة أو غير مشتقة، فالأولى نوعان صفة قائمة به أزلية مثل القادر والعالم وباقي الصفات السبع ، وأخرى مشتقة من الفعل وهو حادث . وهذا نوعان ، الأول مشتق من فعل كالخالق والرازق والمنعم والثاني من فعل غيره كمعبود ومشكور وهو أيضاً حادث(٤٧٨) . وقسمة الفعل الى فعل ذات وفعل آخر توحي بأن الذات اما أن تفعل أو تكون موضوعاً للفعل ، اما فاعلاً مثل عالم أو مفعولاً به مثل معبود . وكأن القسمة الرباعية والثنائية كليهما ترد الى قسمة واحدة هي الأفعال وهي الدليل

---

(٤٧٧) الأصول ص ١٢١ - ١٢٢ ؛ الاقتصاد ص ٨٢ - ٨٣.

(٤٧٨) الأصول ص ١١٦ - ١١٨ ؛ ولا يزال موصوفاً بأسمائه المشتقة من أفعاله عند أهل اللغة مع استحالة وجود الأفعال في الأزل ، الفرق ص ٢١٩ .

على معاني الأسماء . وقد تصبح الأسماء كلها صفات أفعال على درجات مختلفة وتكون كلها حادثة(٤٧٩). وإذا ما كانت القسمة ثلاثية بناء على مبدأ الهوية والغيرية وتكون الأسماء ثلاثة أنواع ، الأولى خاصة بالهوية والثانية خاصة بالغيرية والثالثة خاصة لا بالهوية ولا بالغيرية فإنها أيضاً ترجع الى قسمة واحدة طبقاً لمبدأ واحد هو مبدأ الهوية(٤٨٠) . كل ذلك يؤدي الى ضرورة وجود مقياس لتصنيف محكم الأسماء لا يعتمد على الأسماء الشرعية وحدها في أصل الوحي الأول (القرآن) أو الثاني (الحديث) فترتيب الأسماء في القرآن ﴿**الله الذي لا إله إلاّ هو الحي القيوم**﴾ غيره في العقائد «لا إله إلا هو الرحمن الرحيم، الملك، القدوس. . الخ».

كما أن ترتيب القرآن السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر غير مطابق لترتيب علم العقائد العزيز ، المقتدر ، الغفار، القهار . ولا يمكن أن يترك الترتيب لمجرد المزاج والهوى طبقاً للأهمية فأسماء الله لا تفاضل بينها في الأهمية . فما هو معيار التصنيف؟

٥ ـ تحليل المضمون . ويتضمن تحليل المضمون جزئين: الاشكال اللغوية من حيث هي تعبير عن معاني ثم تحليل المعاني كدلالات قصدية تشير الى اتجاه ولا يوجد مستوى ثالث للاشياء لأن الأسماء تسميات وليست مسميات أي أنها عمليات شعورية خالصة .

أ ـ الاشكال اللغوية . وتتفاوت هذه الأشكال في دلالاتها بين الأقل دلالة والأكثر دلالة، بين تحليلات النحويين وتحليلات اللغويين . فمثلاً من تحليلات

---

(٤٧٩) يرى عباد بن سليمان أن صفات الله أسماء لفعله وهي على ثلاث درجات. أ ـ ما يسمى به لا لفعله ولا لفعل غيره مثل عالم ، قادر. ب ـ ما يسمى به لفعله مثل خالق ، رازق. جـ ـ ما يسمى به لفعل غيره مثل معلوم ، مدعو ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٧.

(٤٨٠) قسم الشيخ (الأشعري) أسماء الرب ثلاثة أقسام. أ ـ ما نقول انه هو هو وكل ما دلت التسمية به على وجوده. ب ـ ما نقوله انه غيره وكل ما دلت التسمية على فعل كالخالق والرازق . جـ ـ ما لا يقال انه هو ولا غيره ، وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر ، الارشاد ص ١٤٣.

النحويين الأقل دلالة أن يكون الاسم ثلاثة أنواع: اسم متمكن، واسم مضمر واسم مبهم (أسماء الصلة) وهي داخلة في أسماء الله . فأسماء الله متمكنة أي مذكورة واضحة مقروءة ومسموعة . ويجوز الخبر عنها بالأسماء المضمرة عندما يكون الفاعل مستتراً تقديره هو أو أنا أو أنت أو بالأسماء المبهمة مثل ﴿ **له ما في السموات وما في الأرض** ﴾ . فالله اما أن يكون حاضراً حضوراً مباشراً أو غائباً حاضراً من خلال الذهن (الضمائر المستترة) أو غائباً حاضراً من خلال الطبيعة (أسماءالصلة).والأسماء المتمكنة اما ثلاثية أو رباعية أو خماسية ، الثنائي أصله ثلاثي مثل « يد » والرباعي أصله ثلاثي مثل «مقتدر» وكل ما سوى ذلك زائد. كما يمكن التمييز بين مجرد الأشكال اللغوية للأسماء بين ثلاثة منها .

١ ــ الأسماء المفردة مثل: القدوس ، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، وهي الغالبية العظمى، وتدل على أسماء يكون فيها الذات والموضوع شيئاً واحد .

٢ ــ الأسماء المضافة مثل: مالك الملك، قابل التوبة ، شديد العقاب، ذو الطول، رفيع الدرجات، ذو العرش، ذو الجلال والاكرام، ذو المعارج، مولج الليل في النهار، مولج النهار في الليل، مسبب الأسباب، مفتح الأبواب. ولا يسمى بالمضاف وحده دون المضاف إليه مثل شديد أو قابل أو رفيع . وأحياناً أخرى يصح ذلك مثل الفتاح . وفي الاضافة يتميز الذات عن الموضوع ، والذات عن الصفة ، ويكشف الاسم عن قصد متبادل بينهما .

٣ ــ الأسماء المشتقة من مصدر واحد مثل: الواحد الأحد ، الرحمن الرحيم، القادر المقتدر القدير، الآخر المؤخر، السامع السميع، العالم العليم العلام، الغفور الغافر الغفار، الحكيم الحاكم وهي كلها صيغ للمبالغة على درجات متفاوتة يمكن التمييز بين خمسة منها. الأولى فاعل مثل: قادر، عالم، خالق، بارىء، رازق، قابض، باسط، خافض، رافع، آخر، مالك، جامع، مانع، هادي، واسع، باعث، حافظ، واجد، ماجد، ظاهر، باطن، والي، نافع، هادي، باقي، وارث. والثانية فعّال مثل: جبار، قهار، وهاب، رزاق، فتاح، ثواب، غفار. والثالثة فعيل

مثل: عزيز، عليم، لطيف، حليم، عظيم، كبير، حفيظ، حسيب، جليل، كريم، رقيب، رحيم، سميع، بصير، مميت، بديع، مجيب، مجيد، شهيد، وكيل، متين، معيد، رشيد. والرابعة فعول: مثل غفور، شكور، ودود، رؤوف، صبور. والخامسة فعّول: مثل قدوس، قيوم. والتفضيل في المبالغة تكشف عن درجة حساسية الذهن ورفاهية الوجدان بالأسماء وعن درجة تصور للتوحيد.

ب ــ الأشكال اللغوية في علاقاتها بالمعاني: ولما كان من الصعب وصف الأشكال اللغوية وحدها للأسماء دون ظهور المعاني فإنه تظهر أشكال لغوية جديدة بالاضافة إلى معانيها قبل تحليل المضمون للمعاني القصدية الصرفة مثل:

١ ــ الألفاظ المترادفة أو اتفاق المعاني، وهي الأسماء التي يكون فيها اسمان يفيدان معنى واحداً كليّاً بالاضافات إلى معانٍ جزئية فلا وجود للترادف التام والتطابق المطلق في معاني المترادفات مثلاً: الرحمن الرحيم، الخالق البارىء، الرزاق الفتاح، العلي الكبير، القوي المتين، الحي القيوم، القادر المقتدر، البر الثواب، العفو الرؤوف، النور الهادي، الحسيب الرقيب، القهار الجبار، الباقي الوارث، سواء كانا متلازمين متلاحقين في الترتيب أم مفترقين متباعدين تفصلهما أسماء أخرى مثل القهار أو الوهاب أو الجبار، ويمكن أن يقع الترادف بين اسمين أحدهما اسم ذات والآخر اسم فعل مثل: الله إله، الرحمن الرحيم، الوهاب الرزاق، الجبار القهار، الخالق البارىء، المصور البديع، العليم الخبير، القوي المتين، الباعث المعيد، القادر المقتدر، الأول المبدىء المقدم، الآخر المؤخر، الملك مالك الملك، الغفار الغفور، العدل المقسط.

٢ ــ الألفاظ المتضادة أو تقابل المعاني، مثل: القابض الباسط، الخافض الرافع، المعز المذل، المبدىء المعيد، المحيي المميت، الأول الآخر، الظاهر الباطن، الضار النافع، المقدم المؤخر، الآمر الناهي، سواء كانا متلازمين أم مفصولين بأسماء أخرى مثل: الوهاب والمانع والغفار والمنتقم وهنا يبدو الشمول في التأليه والجمع بين المتضادات والحاوي لكل الصراعات والجامع لكل المتناقضات حتى تشمل الحركة وتعم الارادة، ويضم العالم في اطار من الوحدة.

٣ ــ الألفاظ الدالة على معنيين. وغالباً ما يكون المعنيان اسم ذات واسم فعل، الأول أزلي قديم والثاني مخلوق حادث، الأول متصل بالذات والثاني متصل بالأفعال مثل: البديع بمعنى المبدع للشيء ﴿بديع السموات والأرض﴾ والأول ﴿ما كنت بدعاً بين الرسل﴾، الظاهر والباطن، العالم بظواهر الأمور وبواطنها، والمنعم. الجبار أي لا تناله الأيدي أو القاهر لاعدائه. الجميل أي نفي العيوب أو المجمل. الحفيظ أي العليم أو حفظه للخلق. الحميد أي الحامد أو المحمود. الحكيم أي الحكمة أو الاتقان والاحكام لأفعاله. الحليم أي نفي الطيش أو تأخيره العقوبة. السلام أي السلامة من العيوب أو انعامه السلامة لعباده. الصمد أي لا جوف له ولا أعضاء أو السيد المصمود في النوائب. المؤمن أي التصديق بقوله الأزلي أو من يعطي الايمان. ولا ريب أن كل اسم يمكن تقريبه من الصفة فيصبح اسم ذات أو من الفعل فيصبح اسم فعل.

جـ ــ المعاني القصدية. وهي مضامين الاشكال اللغوية ومعناها واتجاهها وحركتها ونظامها وهي تشير كلها إلى ثلاثة أبعاد للوعي: الأول، الوعي بالذات أي صفات الوعي بذاته ولذاته، والثاني الوعي بالعالم أي صفات الوعي في علاقته بالعالم، والثالث الوعي بالانسان أي الوعي الانساني الذي يقيم بدوره ثلاثة مظاهر، الوعي النظري أي الوعي بقدرات الانسان النظرية، والوعي العملي أي الوعي بقدرات الانسان العملية، والوعي القيمي أي الوعي كملكة للحكم(٤٨١). الوعي بالذات هي البداية، والوعي بالعالم يأتي ثانياً بعد الوعي بالذات نظراً لصلة الذات بالموضوع، والوعي بالانسان يأتي ثالثاً. فالانسان آخر

(٤٨١) هذا التقسيم لا شأن له بما هو معروف في الفلسفة الأوروبية المعاصرة والمجاورة لنا باسم الكانطية وتقسيم العقل إلى نظري وعملي وغائي (ملكة حكم) بل هي دراسة إحصائية مستقلة لاسماء الله الحسنى. وأنا على يقين تاريخي حتمي من أنه سيأتي باحثون معاصرون لي أو لاحقون للتشدق بالحكم واكتشاف أثر كانط على دراسة أسماء الله الحسنى. وأنا أقول مسبقاً لهم. هذا غير صحيح، وعليهم مراجعة المقدمات النظرية للتراث والتجديد وتدبر منهج الأثر والتأثر، وإذا ظل الباحث الوطني مستغرباً يرجع كل شيء إلى الغرب والباحث الأوروبي حقوداً يريد تصفية التراث وتفريغه من مضمونه فليس عليّ إلاّ البلاغ.

مرحلة في تطور الوعي. وهو بين الوعي بالذات والوعي بالعالم. ويدخل الوعي بالذات والوعي بالعالم في نظرية التوحيد في حين يدخل الوعي بالانسان في نظرية العدل. لذلك يُحال في شرح الأسماء إلى نظرية العدل. وما دام كل اسم يرجع إلى صفة فإن كثيراً من أسماء ملكة الحكم ترجع إلى القول لأن الحكم قول. الأسماء إذن هي ماهيات انسانية تكوّن نظرية في الوجود الانساني، وفي القوى الانسانية وفي القيم والمبادىء الانسانية الشاملة وتعبر عن أقصى درجة في شمول التوحيد واطلاقه.

١ ــ الوعي بالذات. تشير حوالي ثلث الأسماء (٣٤ إسماً) إلى الوعي بالذات أي الذات في علاقتها بذاتها، وهي قريبة الشبه من أوصاف الذات الست. ستة منها للوعي في ذاته وهي :

١ ــ الله. لا يدل عدم اشتقاق اللفظ على استحالة ارجاع الاسم إلى أصله في الشعور بل يدل على البحث الدائم وعلى تحدي العقل لاكتشاف مزيد من أعماق الشعور واستبصارها. فهو فكرة محدِّدة فعالة وليست موقفة، ايجابية وليست سلبية. فإذا كان الله من « التأليه » أي من العبادة كان فعلاً للشعور قبل أن يكون جوهراً، عملية قبل أن يكون شيئاً، حركة قبل أن يكون ثباتاً. وليس من الوله أي الحيرة والوجدان التعبدي والانفعال والعواطف، وإن كان الوله والله يرجعان إلى نفس التجربة الشعورية. فالتأليه موقف عاطفي انفعالي كالوله. أما إذا كان المعنى من « لاه » أي اللهو فهو أيضاً انفعال بلذة الحياة، وبالتالي يرتبط التأليه بالحياة فكلاهما انفعال، وكلاهما نشوة كما عبرت عن ذلك التجربة الصوفية. والسؤال الآن : هل يقوم اسم الله بوظيفة الوجود أول وصف للذات كما يقوم الأول بدور القديم والآخر بدور الباقي؟(٤٨٢).

---

(٤٨٢) الله اسم خاص بذاته لا يوصف به غيره. قيل علم جامد، وقيل مشتق. وأصله الإله وحذفت الهمزة لثقلها وادغم اللام وهو من اله إذا تعبد، وقيل من الوله وهو الحيرة ومرجعها صفة اضافية. وقيل القادر على الخلق. وقيل من لا يصح التكليف إلا منه فمرجعه صفة سلبية، المواقف ص ٣٣٣ ؛ اسم علم ولا اشتقاق له، أصل اله وزيدت اللام تعظيماً. وقيل الاله ثم=

٢ ــ الأحد. وقد ظهرت الوحدانية من قبل كسادس وصف للذات، وهو التفرد بالوحدانية(٤٨٣) والأحد أي الفرد الذي لا مثيل له أقوى من الواحد. لأن الواحد يوحي بالاثنين ولا ينفيها في حين أن الأحد يوحي بالتفرد. وقد كانت الوحدانية والفردية مطلب الفلاسفة، واحد أحد أي فريد لا مثيل له .

٣ ــ الصمد . تبدو بعض الأسماء وكأنها صور فنية تشبيهاً مثل الصمد الذي يقابل الأجوف فالصمد أي الملاء في مقابل الخلاء ، الثقل في مقابل الخفة ، الجوهر وليس العرض ، الكثيف وليس الشفاف ، الكثافة دون الخلخلة ، ولكن الحكماء يأخذون أحياناً الجانب الآخر ويؤثرون الشفافية . المصمت لا يرن وليس له صدى، ثقيل وليس خفيفاً، يهبط إلى أسفل ولا يصعد إلى أعلى في حين أن الشفاف والخفيف أقرب إلى الروح والصعود في مقابل الثقل والوزن الذي يغوص ولا يطفو. لا يعني الصمد الحليم لأن الحلم رقة أو العالي لأن الثقل يهبط بل يعني القوي المتين الذي يمكن الاعتماد عليه ، المدعو المسؤول أو السيد المملوء ، صاحب العرش والعظمة والملك والعطاء. كما يعني الصلابة وعدم التجويف والمتانة والأصالة والبناء والاستقرار والمقاومة ضد الليونة والسيولة والتجويف والطراوة والتردد والخواء والهشاشة واللزوجة والميوعة والتشكل والتلون والذوبان(٤٨٤) .

= حذفت الهمزة وادغمت اللام للتعظيم . وقيل أصله لاه وزيدت اللام تعظيماً . وقيل من التأله أي التعبد . فالله يعني المقصود بالعبادة ، الارشاد ص ١٤٤ - ١٤٦ . وقد اختلف الأصحاب في معنى الإله . قيل مشتق من الالهية أي قدرته على اختراع الأعيان (الأشعري) ، فهو اشتقاق من صفة . وقيل إنه يستحق الوصف لذاته (الخليل بن أحمد) ، الأصول ص ١٢٣ ؛ إله كل مخلوق ومبدعه ومنشؤه ومخترعه «وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله» ، الانصاف ص ٢٥ .

(٤٨٣) الواحد الأحد، المتوحد، المتعالي عن الانقسام. وقيل الذي لا مثيل له لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ولا في أسمائه ﴿هل تعلم له سمياً﴾؟ المواقف ص ٣٣٥، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٤) الصمد أي السيد. وقيل الحليم، وقيل العالي الدرجة، وقيل المدعو المسؤول. وقيل ما لا جوف له ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل السيد ، وقيل في السيد انه المالك ، وقيل الحليم ، وفسره ابن عباس بقوله في صفة يحيى ﴿وسيداً وحصوراً﴾ أي حليماً . وقيل الذي يصمد إليه في الحوائج ، وقيل الذي لا جوف له ، الارشاد ص ١٥٤ .

٤ ــ الحــي : اسم مشتق من ثالث صفة للذات، شرط العلم والقدرة وأساس السمع والبصر والكلام والارادة. وهي تجربة واضحة بذاتها . الوعي بالذات وعي بالحياة وإحساس بالحياة . هو الحياة الواعية المدركة . وهو تقابل مع الصمد ، فلا تعارض بين الصمدية والحياة(٤٨٥).

٥ ــ القيــوم : وقد ظهر من قبل كوصف خاص للذات أي القيام بالنفس ، ليس في محل ، لا يحتاج إلى آخر في وجوده ، واجب بذاته ، مستقل في وعيه ، وعي خالص . وقد يعني اضافة إلى متعلق مثل التدبير بمعنى القيم على أحد والقيام على شيء(٤٨٦).

٦ ــ الغــني : وهو ما ظهر في العقائد المتأخرة على أنه تفسير للعقائد كلها : « لا إله إلاَّ الله » أي المستغني عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه ، غير المحتاج والمعطي وليس المحتاج والسائل والفقير . قد يتشبه به الغني تأييداً لغناه وتثبيتاً لواقعــه ويتشبه به الفقير تعويضاً عن فقره وتعبيراً عن حلمه(٤٨٧).

والوعي بالذات وعي شامل تدل عليه أسماء الاحاطة والشمول والاحتواء وهو تسعة مثل .

١ + ٢ - الأول والآخــر. وقد ظهــر هذان الأســماء من قبل في وصفي القــدم والبقاء، الوصفين الثاني والثالث للذات. يشــير الأول إلى الأزليــة والآخر إلى الأبدية . الوعي لا أول له ولا نهاية ، وليس له امتداد في المكان ، ليس مستقيماً ولا دائرة أو محيطاً . الوعي الخالص كيف لا كم . وهي معانٍ واضحة بذاتها(٤٨٨).

---

(٤٨٥) الحي ظاهر ، لا خفاء بمعانيها ، المواقف ص ٥٣٥ ؛ الارشاد ص ١٥٣ .

(٤٨٦) القيوم أي الباقي الدائم ، وقيل المدبر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مدبر الخلائق في الحال والمآل ، وهي من صفات الأفعال ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٨٧) الغني لا يفتقر إلى شيء ، المواقف ص ٣٣٥.

(٤٨٨) الأول والآخر لم يزل ولا يزال ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

٣ + ٤ - المقدم والمؤخر . اسمان يدلان على أفعال الأول والآخر . يقدم الأول ويؤخر الآخر . كما تدل هذه الصفات على التقابل ، الأول والآخر ، المقدم والمؤخر ، الظاهر والباطن ، الرافع والخافض على أنه الشامل لكل شيء من جهاته الست . فهو المحيط الشامل الذي لا يند عنه شيء وبالتالي تكون المعرفة لديه كلية محيطة وشاملة(٤٨٩).

٥ ــ الباقي : اسم مستمد من ثالث وصف للذات بمعنى من لا آخر له مثل الآخر ولكن لماذا لم يشتق اسم من القدم مثل قديم كما اشتق اسم باقي من بقاء؟ ربما يقوم الأول بالغرض بالنسبة للقديم. على أية حال، يعطي هذا الاسم البعد المستقبلي للوعي والاتجاه نحو المستقبل والبحث عن اللانهائي . والنزوع إلى الخلود(٤٩٠).

٦ + ٧ - الظاهر والباطن . وهما يمثلان الخارج والداخل . الوعي بالذات هو وعي بالداخل والخارج أي الحدس والادراك الحسي ، عالم الأذهان وعالم الأعيان، في النفس وفي الأرض، وهما يشملان المعلوم قطعاً . ليس الظاهر معرفة ظواهر خارجية حسية تقوم على الظن بل معرفة يقينية قطعية تقوم على الحس ومجرى العادات والمشاهدة . أما الباطن فيشير إلى المعارف الصورية المجردة الخالصة . ومن ثم يكون الاسمان قريبين من الوعي النظري المعرفي مثل أسماء العليم والخبير(٤٩١).

٨ ــ القدوس . ويعني المبرأ من النقص مثل المخالفة للحوادث ، ونفي

---

(٤٨٩) المقدم المؤخر ، يقدم من يشاء ويؤخر من يشاء، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٤٩٠) الباقي لا آخر له ، المواقف ص ٣٣٥.

(٤٩١) الظاهر المعلوم بالأدلة القطعية، وقيل الغالب ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل القاهر ، وقيل المعلوم بالأدلة القطعية ، الارشاد ص ١٥٤ ؛ الباطن المحتجب عن الحواس وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل المحتجب عن خلقه بموانع أبدعها في أبصارهم ؛ العالم بالخفيات ، الارشاد ص ١٥٥ .

جميع صفات التشبيه في أوصاف الذات . وبالتالي يمكن ارجاع كل اسم إلى صفة ثبوتية أو سلبية . القدوس هو المبرىء من المصائب والعيوب أو الذي لا تحيط الأبصار به وكذلك السلام . القدوس هو المتعالي الخالص الذي لا يمكن أن يُرى في المكان والذي يعبر عن عواطف التأليه بناء على التقديس . القدوس موضوع التقديس ، وهو الكمال. فالذات الكاملة مُبرأة من العيوب من أجل كونها ذاتاً، هو الذات على البراءة الأصلية ، على الطبيعة والفطرة . الكمال مطلب لها تسعى إليه ، وتحاول تحقيقه وليس صفة تعطى أو تمنع ، توجد أو تعدم ، عملية اكتمال كما توحي بذلك صيغة الاسم الدالة على عملية وليس على صفة ، على حركة وليس على ثبات . تعني القدوس الطهارة والنزاهة . ليست القدسية فقط للوعي بل للأرض . فالأرض صورة الوعي بالذات ، حاملة تحققه وتعينه(٤٩٢).

٩ ــ السلام : كما تشير الأسماء إلى بناء الذات الداخلي أي إلى حياة الوعي مع نفسه أو بنائها الخارجي أو صلتها بالواقع ، وبالآخرين وبالعالم ، يجمع اسم السلام بين هذين العالمين ، الداخل والخارج . السلام حياة الذات الباطنة مع نفسها ، وطمأنينتها مع وجودها ، واثبات لكل مظاهره من حس وانفعال وعقل وحركة دون رفض إحداهما في سبيل إعلاء الأخرى. تحقيق قوى الذات واطلاقها هو سبيل السلام . ثم يتحقق السلام في العالم الخارجي بإعلاء الكلمة وتحقيقها كبناء للعالم تكتمل فيه طبيعته . ينشأ الصراع في واقع غير طبيعي ، والجهاد هو الطريق من أجل عودة الواقع إلى الطبيعة . ليس السلام هو الاستسلام ، سلام الضعيف ، بل سلام القوي . ليس سلام الذل والهوان بل سلام العزة والكرامة(٤٩٣).

---

(٤٩٢) القدوس المبرأ من المعايب. وقيل الذي لا يدركه الأوهام والأبصار فهي صفة سلبية ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ فعول من القدس ، وهو الطهارة والنزاهة ، ومعناه التنزيه من صفات النقائص ودلالات الحدث . وهو من أسماء التنزيه والنفي . وسميت الأرض المقدسة مقدسة لأنها مبرأة عن أوضار الجبابرة ؛ وسميت الجنان حضرة القدس لذلك ، الارشاد ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

(٤٩٣) السلام ذو السلامة عن النقائص ، صفة سلبية . وقيل منه وبه السلامة أي صفة فعلية . وقيل=

ومن مجموع أسماء التعالي يبدو الله فكرة محدِّدة فعالة وليست مُوقِّفة ، إيجابية وليست سلبية . ومن ثم فالله من حيث هو مضمون يشير إلى تعالي الذات ، التعالي المستمر الذي يعني تقدم العلم واستمرار المعرفة ورفض القطيعة وكسر المذهبية والتحرر من التقليد وابداع الجديد وهي تسعة :

١ ــ الكبير : الكبير اسم مبتدأ بالوصف الكمي . الكبر بمعنى العظمة في مقابل الصغر(٤٩٤). والفخامة في مقابل الضآلة .

٢ ــ العظيم . والعظمة أكثر دلالة عن الكبر وأبعدها عن الكم وأقربها إلى الكيف. العظمة هو الكبر المعنوي الوجداني في الشعور، الاحساس بالكبر. وهو من الأسماء التي تدل على التسامي والرفعة إبرازاً للشعور بالتعالي في الوعي بالذات(٤٩٥).

٣ ــ العلي : وهو يشير إلى بعد التعالي والعلو أي انفتاح الوعي بالذات إلى أعلى واتجاهه إلى المفارقة والبحث عن الخالص والتحرر من التحديدات الذهنية والصور الحسية .

٤ ــ المتعالي : وهو كالعلي ولكن اشارة إلى أن التعالي عملية مستمرة ، وليس فعلاً واحداً ، بناء للشعور وليس أحد لحظاته ، وظيفته وليس أحد أفعاله(٤٩٦).

٥ ــ الماجد : وهو تحول التعالي كحركة إلى التعالي كمعنى. والحقيقة أنه لا

= يسلم على خلقه ﴿سلام قولاً من رب رحيم﴾ ، صفة كلامية، المواقف ص ٥٣٤ ؛ معناه ذو السلامة من كل آفة ونقيص فيكون من أسماء التنزيه . وقيل مالك تسليم العباد من المهالك والمعاطب فيرجع إلى القدرة . وقيل ذو السلام على المؤمنين في الجنان ، فيرجع إلى الكلام القديم والقول الأزلي ، الارشاد ص ١٤٦ ؛ وهو ما عبر عنه المفكر الشهيد سيد قطب في : السلام العالمي والاســلام.

(٤٩٤) العلي الكبير كالمتكبر، المواقف ص ٣٣٤.

(٤٩٥) المواقف ص ٣٣٤ ؛ وأجمعوا على أن وصفه بالعظيم والخبير والجميل لذاته ، الأصول ص ٨٨.

(٤٩٦) المتعالي كالعلي ، المواقف ص ٣٣٥.

توجد مترادفات في اللغة . فالعالي والماجد وإن كانا يفيدان نفس المعنى إلاَّ أن كل اسم يشير إلى معنى زائد . الماجد هو المتعالي القصدي وليس المتعالي الحركي الخالص أي المتعالي الغائي الواعي المتجه نحو قصد وغاية(٤٩٧).

٦ ــ المجيد : إذا كان الأحد صفة مجردة للذات فإن المجيد صفة محسوسة للفعل . المجد أعلى من العظمة لأنها أقرب إلى المعنى وأبعد عن الحس ، أقرب إلى الكيف وأبعد عن الكم . فالتعالي القصدي ليس فقط غائياً طبيعياً بل هو غائي مقصود أي أنه ذات وفعل(٤٩٨).

٧ ــ العزيز : إذا كانت أسماء العالي والمتعالي تدل على التعالي لفظاً فإن اسم العزيز تدل عليه لفظاً ومعنى وشعوراً . فالعزيز هو السامي الذي جمع بين المعرفة والأخلاق ، بين الحق والقيمة ، بين الطبيعة والروح في مقابل الذليل الذي لا يتعالى فيتحول الذات فيه إلى شيء مضغوط كمي حسي لا وظيفة له(٤٩٩).

٨ ــ الجليل : وهو أيضاً اقتراب أكثر من عظمة الروح وسموها حيث تعمق العظمة وتتحول إلى إدراك روحي خالص وتنتهي التحديدات الكمية(٥٠٠).

٩ ــ ذو الجلال والاكرام : وصيغة اسم الفعل تشير إلى الاستقلال أكثر من الفاعل وتضيف على الجليل مهابة أكثر. العالم ذو العلم أكثر تعظيماً واجلالاً

---

(٤٩٧) الماجد العالي، وقيل من له الولاية والتولية، المواقف ص ٣٣٥؛ معناه المجيد، الارشاد ص ١٥٤.

(٤٩٨) المجيد الجميل لأفعاله، « وقيل الكثير أفضاله ، وقيل لا يشارك فيما له من أوصاف المدح ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ قال الزجاج معناه الحسن الفعال وأصله مجدت الماشية إذا صادفت روضة اتفا خصيبة وأمجدها الراعي . فالمجيد يقرب من الجواد . ويمكن حمله على المنعم والمقتدر والكريم ، الارشاد ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤٩٩) العزيز قيل من لا أب له ولا أم ؛ وقيل لا يحط عن منزلته ؛ وقيل لا مثل له ؛ وقيل القادر والعزة والقدرة ، ومنه المثل من عزيز ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ومعناه الغالب والغلبة ترجع إلى القدرة . ومن قول العرب « من عزيز » معناه من غلب صلب، والأرض الصلبة عزازاً لقوتها . وقيل العزيز العديم المثل فالاسم على ذلك يرجع إلى التنزيه ؛ الارشاد ص ١٤٧.

(٥٠٠) الجليل كالمتكبر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ معناه العظيم ، الارشاد ص ١٥١ .

من العالم وحده، تأكيد الصفة أكثر مبالغة من ذكر الموصوف[٥٠١].

والتعالي ليس فراراً من العالم أو انعزالاً أو تخلياً عنه ، أو هروباً منه بل هو امكانية القدرة على احتوائه والسيطرة عليه ، والنظر إليه من علٍ في شموله وعلى اطلاقه . التعالي استعداد مؤقت من أجل العود إلى العالم ، تعالٍ مؤقت من أجل تقارب دائم . وهي أسماء عشر :

١ ــ القوي : ويعلن الاسم هنا عن مجرد القوة قبل تحويلها إلى قدرة أي قوة ذات، التعالي إذن ليس ضعفاً بل قوة واحتواء وسيطرة وشمول[٥٠٢].

٢ ــ المتين : وهو استمرار القدرة إلى ما لا نهاية أي الصلابة والمقاومة وليس القوة الخادعة المفرغة المظهرية الهوجاء . هي القوة على الصمود والتحمل من أجل بلوغ الهدف والقصد .

٣ ــ القادر : وهو اسم مشتق من الصفة الثانية من الثلاثي الأول مما يدل على تقارب الاسم والصفة . وهي القدرة للاستعمال وليس مجرد القدرة كاحتمال وامكانية[٥٠٣] .

٤ ــ المقتدر : وهو اسم يؤكد صفة القدرة خاصة وأن القدرة تعني الشوكة والغلبة وهما صفتان تدلان على أن العلو ليس هروباً بل قدرة وعلى أن التعالي ليس عجزاً بل احتراز وعلى أن القدرة ليست امكانية نظرية أو تحققاً عملياً بل استطاعة فعلية في أفعال معينة ، فالمقتدر مقتدر على شيء[٥٠٤].

٥ ــ المتكبر : وهو اسم يشير إلى اجتماع العلو مع العظمة والسمو بالرغم مما يبدو في السلوك الانساني من سلب . فالتعالي قوة وترفع واحتواء وإرادة[٥٠٥].

---

(٥٠١) ذو الجلال والاكرام كالجليل ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٠٢) القوي القادر على كل أمر، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٠٣) المتين هي النهاية في القدرة ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٠٤) القادر والمقتدر ظاهر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ مفهومة المعنى ، الارشاد ص ١٥٤.

(٥٠٥) التكبر العظيم ، المواقف ص ٣٣٤؛ معناه ومعنى العلي والمتعالي والعظيم واحد. ومن العلماء من=

٦ ـ الجبار: وهو المتكبر عندما يتحول إلى فاعلية ، وتتجلى فيه القدرة . قد يوحي بمعنى سلبي بالنسبة إلى الانسان وذلك لأنه إذا تمثلها فإنه يخرج عن نطاق الانسان الوجودي . الجبار هو القادر ولكن أفعال القدرة تكون خارجة على القدرة المعتادة . وقد يوصف بها الانسان كصفة مدح واعجاب[٥٠٦] . ولكن الجبار يعني المصلح وليس الهادم ، وليس بمعنى الجبر أي الاجبار والقضاء على الحرية .

٧ ــ القهار : وهو المتكبر الجبار الذي يصبح قهاراً ، وتظهر فاعليته أكثر وأكثر . وقد توحي بمعنى سلبي نظراً لأن الانسان لا يحب القهر ويقاوم القهار . ولكن القهار للظلم إيجاب ، والقهار للعدل سلب . فليس القهار فقط هو القاهر للعدل والحرية . وهذه الأسماء الثلاثة المتكبر والجبار والقهار ترجع الى معنى واحد وهو استعداد القدرة أن تتحقق بالفعل في العالم دون أن يكون لها متعلق بعد[٤٩٧] .

٨ ــ المِلك : ويعني الذي له حق في العالم ونتيجة للقدرة والسيطرة والجبروت والقهر والتكبر . كما ترجع الرحمة إلى الارادة والسلام للكلام . الملك يعني الحرية والقدرة وأن لا يملك الذات شيء وأن تصبح صاحبة أمرها ، مسيطرة على نفسها ، حرة الارادة . وينشأ الاسم من أن الملكية رغبة إنسانية للعاجز الذي

= حملها على التنزيه والتعالي والتقديس من امارات الحدث وسمات النقص. ومنهم من حملها على الاتصاف بجميع صفات الألوهية التي بها يخالف الرب. ويندرج تحت هذه الطريقة تضمنها للتنزيه . ولا يعد في اشتمال الاسم الواحد على معانٍ تقسم الى النفي والاثبات ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٠٦) الجبار من الجبر بمعنى الاصلاح ومنه جبر العظم . وقيل بمعنى الاكراه أي يجبر على خلقه ما يريده . وقيل منيع لا ينال ، ومنه نخلة جبارة . وقيل لا يبالي بما كان وبما لم يكن . وقيل العظيم أي انتفت منه صفات النقص . وقيل حصل له جميع صفات الكمال . ومعناه مقدر الصلاح . وقيل الذي لا يؤثر فيه قصد القاصدين ، ولا يناله كيد الكائدين ، ويقرب منه معنى المتعالي ، الارشاد ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

(٥٠٧) القهار غالب لا يغلب ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ويمكن صرفه إلى القدرة ، ولا يبعد صرفه إلى الأفعال التي تذل الجبابرة كالاهلاك ونحوه، الارشاد ص ١٤٩ .

يود أن يرى في الملكية قوة تعويض عن عجزه ثم استمراراً لاحساسه بالعجز وعدم قدرته على امتلاك شيء، يتصور الذات المشخص وكأنه المالك لكل شيء حتى يحصل على الراحة النفسية الواجبة فإن لم يملك هو فقد ملك حبيبه وصديقه ووليه . كما ينشأ اسم الملك من المالك بالفعل فلديه المُلك قيمة ، والمالك هو الصورة المثلى للانسان فيتصور الذات المشخص أيضاً مالكاً فيخلقها على صورته ومثاله حتى يشارك هو في صفة المالك واهماً نفسه بالسيطرة والأمر . وهو ليس مجرد اسم بل اسم ذات لأهميته . اسم الملك هي الصفة الدائمة التي صاغها الانسان للتعبير عن السلطة في كل صورها ، إلهية أو دينية أو اقتصادية أو سياسية على جميع المستويات . فكلما نشأت جماعة ظهر من بينها ملك أو سلطة . وإذا عجز الأفراد مدت السلطة نفوذها على الجميع ، وتكون النتيجة القضاء على حرية الأفراد وعلى سلوكهم الطبيعي ، فينشأ المقلد للسلطان في غيابه أو بعد موته أو إذا عهدت اليه بمهمة فقد نشأ على توجيه الأمور بالسلطة ، ويكون سلوك النفاق مدح السلطان في الظاهر وتجريحه في الباطن أو سلوك التملق من أجل الحصول على مكاسب جديدة من أعين السلطان أو سلوك الخائن الذي يجد لدى الغريب موالاة ضد السلطان أو سلوك المقاومة السرية تحت الأرض من أجل زحزحة السلطان أو مواجهته ، وزج السلطان به في السجن(٥٠٨).

٩ ــ مالك الملك. وهو تأكيد على صفة المالكية وأن الذات لها موضوع تحتويه وليس مالكاً للاشيء ، مالكاً فارغاً بالوهم(٥٠٩).

١٠ــ الوالي : ويعني المالك والذي يعهد إليه بالتصرف في الولاية. فالمالك لا

---

(٥٠٨) الملك يعز ويذل ولا يذل فمرجعه صفة فعلية وسلبية . وقيل التام المقدرة . فصفته القدرة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ معناه ذو الملك . ومنهم من فسره بالخلق فالملك الخالق وهو من أسماء الأفعال ، ومنهم من جعله القدرة على الاختراع إذ يقال يملك الانتفاع بما له أي يتمكن منه فيكون الاسم من أسماء الصفات،والرب لم يزل ولا يزال ملكاً ، الارشاد ص ١٤٥ ؛ وصفة الملك عند البعض من صفات الذات ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣١ ؛ ولم نشأ التفصيل .

(٥٠٩) مالك الملك يتصرف فيه ، المواقف ص ٣٣٥.

يملك فقط بل هو حر التصرف فيما يملك دون مراجعة أو حساب[٥١٠].

١١ ــ الوارث : ويشير ذلك إلى أن حق الارث نابع من حق الملكية ، فهو الباقي والآخر ، أي أنه مالك كل الملوك ووارث الأرض ومن عليها[٥١١].

٢ ـ **الوعي بالعالم**: والوعي بالذات هو وعي بالعالم ، وعي بالكون ، ووعي بالطبيعة. فالله لا يوجد بدون عالم ، والذات لا توجد بلا موضوع . وصلة الوعي بالذات بالوعي بالعالم صلة خلق وتصوير وايجاد وبدء وابداع واعادة وبعث واحياء. فهي علاقة حية ايجابية وليست علاقة موت أو سكون أو تخل أو عزلة . في هذه الأسماء تظهر صلة الله بالعالم وعلاقته بالطبيعة ومظاهره في الكون . فلا يوجد إله بلا عالم . وهي عشرة أسماء .

١ + ٢ + ٣ - الخالق، البارىء، المصور. الخالق هو الذي يبدع من لا شيء، هو المنتج العامل الفعال. والبارىء مثل الخالق ولكن يحتوي على تحقق أكثر أي جعل الأشياء مستمرة في الوجود. والمصور هو الذي يعطي الأشياء صورها وماهياتها. فالقدرة تفعل في شيء وتظهر في العالم في إيجاد الأشياء وبقائها وأشكالها. الخلق اختراع، والاختراع ابداع[٥١٢].

٤ ــ البديع : والابداع أعز ما لدى الانسان من حيث هو شاعر وفنان تتجلى فيه قدرة الانسان على الخلق والعمل والانتاج أي استمرار الخلق في العالم ابداعاً من ذاته[٥١٣].

---

(٥١٠) الوالي الملك ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥١١) الوارث الباقي بعد فناء الخلق ، المواقف ص ٣٣٥؛ الارشاد ص ١٥٣.

(٥١٢) الخالق البارىء معناه واحد ، المختص باختراع الأشياء، المصور المختص بإحداث الصور والتراكيب، المواقف ص ٣٣٤؛ الخالق معناه بين. والخلق يراد به الاختراع وهو أظهر معانيه، ويراد به التقدير. ولذلك سمي الحذاء خالقاً لتقديره بعض طاقات النعل على بعض. وحمل المفسرون ﴿فتبارك اللّه أحسن الخالقين﴾ على معنى التقدير ، الارشاد ص ١٤٨ ؛ وعند عباد خالق تعني بارىء ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٨ ؛ جـ ٢ ، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

(٥١٣) البديع أي المبدع ، المواقف ص ٣٣٥؛ وقيل هو الذي لا نظير له ، الارشاد ص ١٠٥.

٥ ــ المبدىء : وهو الخالق ابتداء ، والابداع على غير منوال بالأصالة دون تقليد . وهي تجربة انسانية واضحة في التأصيل والبداية والابداع ووضع السنن . فالاكتشاف والاختراع والابداع كل ذلك يتم ابتداء[٥١٤].

٦ ــ الواجد : وهو من فعل الايجاد ويعني أن الوعي بالذات ليس صورة فارغة بلا مضمون بل هو قادر على ايجاد الموضوع وايجاد العالم ، ينبثق الوجود من الذات كما يتخلق الموضوع منه[٥١٥].

٧ + ٨ – المحيي ، المميت : وهما اسمان متقابلان ، خالق الحياة وليس فقط خالق الكون نظراً لأن الحياة بؤرة الكون ، وآخر مرحلة من مراحل تطوره . فالطبيعة الحية أكثر وجوداً من الطبيعة المصمتة . والحياة تجربة واضحة بذاتها ، تنفس وحياة وإدراك . ثم تتوقف الحياة وتنتهي ويحدث الموت والفناء . الحياة في الزمان ، والوجود متزمن ، ومن ثم كانت الحياة والموت بداية ونهاية للوجود المتزمن الحي[٥١٦].

٩ ــ المعيد : وهو الذي يعيد الحياة . فالموت ليس هو النهاية المطلقة . العودة إلى الحياة تفاؤل وقدرة وحياة أبدية[٥١٧] .

١٠ ــ الباعث . وهو الذي ينهض من بعد رقاد والذي يتحرك من بعد سكون مثل بعث الأمم ، وبعث الحضارات[٥١٨].

٣ ــ **الوعي بالانسان** : إذا كان الوعي بالعالم لا يضم إلا عشرة أسماء من مجموع التسعة وتسعين اسماً ، وبالتالي يكون ضئيلاً بالنسبة إلى الوعي بالذات (٣٤

---

(٥١٤) المبدىء المتفضل بإبتداء النعم ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ ولا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٥) الواجد الغني ، وقيل العالم ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل الغني من الوُجد ، الارشاد ص ١٥٤ .

(٥١٦) المحيي خالق الحياة ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ ؛ المميت خالق الموت ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٧) المعيد يعيد الخلق ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ لا خفاء بمعانيها ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥١٨) الباعث المعيد للخلائق ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ناشر الموتى يوم الحشر ؛ وقيل باعث الرسل إلى الأمم ، الارشاد ص ١٥٣ .

اسماً) فإن الوعي بالانسان (٥٥ اسماً) يكون هو التحقق الأهم للوعي بالذات وكأن العلاقة الجوهرية هي علاقة الوعي بالذات بالوعي بالانسان أي العلاقة بين الله والانسان ، وأن العالم ما هو إلا ميدان التحقق ، وهو أيضاً مخلوق ومصور من أجل الانسان. فالوعي بالانسان ينبثق من الوعي بالعالم لما كان الانسان قمة الكون وآخر مراحل تطوره. ولما كان الانسان عقلاً نظرياً وعقلاً عملياً وملكة حكم تشير الأسماء إلى هذه القوى الثلاث. يضم الوعي بالانسان اذن العقل النظري (١٢ اسماً)، والعقل العملي (٢٥ اسماً)، والعقل القيمي أو ملكة الحكم (١٨ اسماً). وتبدو هنا الأولوية المطلقة من حيث الأهمية للعقل العملي على العقل النظري والعقل القيمي أو الحكمي ، فالنظر والحكم كلاهما مقدمة للعمل وتهيئة له .

أ ــ العقل النظري، وتشير أسماء العقل النظري إلى نظرية العلم. يبدأ الوعي النظري بالمعرفة الحسية المعتمدة على السمع والبصر إلى المعرفة التجريبية المعتمدة على الشهادة الحسية والاحصاء. ثم تحفظ المعرفة الحسية في الذهن وتتحول إلى علم. ثم يتحول العلم إلى حكمة وحكم حتى ينكشف الحق ويظهر الوعي بالذات في العقل النظري أولاً . وهي اثنتا عشر اسماً:

١ + ٢ - السميع البصير : وهما مشتقان من صفتي السمع والبصر ، من الصفات السبع . ويكشفان عن ضرورة بداية المعرفة الانسانية بالمعرفة الحسية المعتمدة على الحواس ، السمع والبصر دون الشم والذوق واللمس ، وهي معرفة واضحة بذاتها تسلم من الخداع ويمكن الاعتماد عليها والاستشهاد بها(٥١٩). وقد ظهرتا من قبل في نظرية العلم في المعرفة الضرورية ، وفي نظرية الوجود في الكيفيات الحسية (الأعراض) وفي قوى النفس (الجوهر).

٣ ــ الخبير : ثم تتحول المعرفة الحسية إلى خبرة ويصبح العارف خبيراً ويصبح الواقع والتجربة معيارين لصدق المعرفة. فهي معرفة معاشة تحتوي على نظرية في الصدق(٥٢٠).

(٥١٩) السميع البصير ظاهر ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ .
(٥٢٠) الخبير العليم ، وقيل المخبر ، المواقف ص ٣٣٤؛ الارشاد ص ١٥٠ .

٤ ــ المحصي : ليست المعرفة ادراكاً حسياً واحداً بل هي أيضاً معرفة تقوم على الاحصاء أي تكرار الواقعة الواحدة وجمع الوقائع ورصدها . المعرفة الاحصائية معرفة صادقة لأنها تعطي صورة للواقع وعن بنائه بالرغم من أنها معرفة ناقصة . فكل احصاء معرفة ناقصة ، ﴿**أحصاه الله ونسوه**﴾ ، ﴿**وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها**﴾، ولأنه يعتمد على عينات ممثلة أو على مبدأ الاطراد العملي . الاحصاء لا يكون إلا ناقصاً مثل الاستقراء(٥٢١) .

٥ ــ الشهيد : ويشير الاسم إلى المعرفة بالغائب قياساً على الشاهد . والمعرفة الحسية أساس المعرفة العقلية ، وهو أساس التشبيه والتنزيه في الفكر الديني كله(٥٢٢) .

٦ ــ المهيمن : وتعني الهيمنة الشهادة أيضاً والرؤية عن بعد ، والسيطرة على الموقف ، وعدم غياب شيء واحد استعداداً للعقل العملي. تعني المهيمن القادر الواعي الذي لا تغيب عنه رؤية أو ينقص منه عمل(٥٢٣) .

٧ ــ الحفيظ : ثم تختزن المعارف في الحافظة قبل أن تتحول إلى علم . العلم في الأذهان وفي الصدور ، يختزن حتى يتخلق ، وينتج ، ويحدث منه علم جديد . يختزن العلم في الذاكرة ويتحول إلى عمق تاريخي ، ويصبح العقل النظري عقلاً تاريخياً ، والعلم تراكماً تاريخياً ، فالقديم شرط الجديد(٥٢٤) .

---

(٥٢١) المحصي العالم ، وقيل المنبيء عن عدد كل معدود، وقيل القادر. ومنه ﴿علم أن لن تحصوه﴾ أي لن تطيقوه ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ معناه العالم المحيط بالمعلومات أو القادر ، والوجهان ظاهران في اللغة ، الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٢) الشهيد العالم بالغائب والحاضر، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل العليم ؛ الارشاد ص ١٥٣ .

(٥٢٣) المهيمن الشاهد . وقيل العلم والتصديق بالقول . وقيل الأمين أي الصادق قوله ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل معناه الشاهد . ثم ينقسم المعنى فيمكن حمله على العالم الذي لا يغرب عنه مثقال ذرة ، ويمكن حمله على القول بمعنى أن الرب يشهد على كل نفس بما كسبت . قال الخليل في تفسير المهيمن هو الرقيب . وقيل أصله المؤيمن ثم قلبت الهمزة هاء قياساً على هرقت أي أرقت ، وهرجت أي أرجت . والمؤيمن معناه الأمين وهو الصادق وعده، الارشاد ص ١٤٧ .

(٥٢٤) الحفيظ العليم . وقيل لا يشغله شيء عن شيء ، وقيل يبقي صور الأشياء ، المواقف ص=

٨ ــ العليم : ويشير الاسم إلى آخر مرحلة من المعرفة النظرية. كما تدل أسماء أخرى على نظرية المعرفة مثل عالم وعلام، وهي المعرفة النظرية التي أصبحت تجريداً من المعرفة التجريبية التي تأتي من الحواس، السمع والبصر. هناك إذن ثلاث درجات للمعرفة، المعرفة الحسية، والمعرفة التجريبية ثم المعرفة النظرية أو العقلية . وهذه الأسماء مشتقة من أول صفة للذات وهو العلم(٥٢٥).

٩ ــ الحكيم : ويشير الاسم إلى العالم الذي تحول علمه إلى وعي وتدبر وحكمة وخطة للفعل واتقان له أي العلم والتحقق في مرحلة الامكان(٥٢٦).

١٠ ــ الحاكم : لما كانت المعرفة النظرية معرفة منطقية ، والتصورات مقدمات للأحكام . فالمعرفة النظرية ذاتها حكم على الواقع . الحكم أعلى درجات المعرفة . ويقال الحاكم والحكم بنفس المعنى(٥٢٧).

١١ ـ المؤمن : اسم يشير إلى أكثر من صفة. فهو يشير إلى صفة الكلام . الايمان بالكلام أو إلى صفة القدرة أي المؤمِّن . والحقيقة أن المؤمن صفة تصديق داخلي بالعلم. ليس العلم تصوراً فقط بل تصديق. يشير الاسم إلى التصديق الداخلي وهي البرهنة العقلية في مقابل التصديق الخارجي وهي صحة الخبر. فهو اسم من أسماء الوعي النظري لا الوعي العملي أي المؤمن الذي يؤمن الأبرار من الفزع الأكبر. الايمان هو التصديق. هو فعل نظري قبل أن يكون

= ٣٣٤ ، ومنه قول القائل فلان يحفظ القرآن أي يعلمه . وقيل الحفيظ الحافظ ، وهو مدبر الخلائق وكالئهم عن المهالك ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٢٥) العليم العالم بجميع المعلومات ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ العالم على مبالغة وبناء فعيل من أبنية المبالغة ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٢٦) الحكيم ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ومعناه العليم . وقيل الحاكم ، وقيل المحكم المتقن ، الارشاد ص ٢٥٢ .

(٥٢٧) الحاكم الحكم وقيل الصحيح علمه وقوله وفعله ، المواقف ص ٣٤٤ ؛ ويمكن صرفه إلى أعمال المجازاة في الثواب والعقاب . وقيل يرجع إلى معنى المنع . لذلك سميت حَكَمَة اللجام حكمة لأنها تمنع الدابة من الحجاج. وسميت العلوم حِكَماً لأنها تزع الموصوفين بها عن شيم الجاهلين ، الارشاد ص ١٥٠ .

فعلاً ارادياً أي أنه فعل شعور يجد برهانه من داخله وليس من خارجه. هو ايمان عقلي قبل أن يكون إيماناً إرادياً(٥٢٨). والصدق صفة تنشأ من احساس الانسان بأنه في عالم يسوده الكذب والبهتان، ويعمه الغش والخداع. ولم يعد فيه الانسان قادراً على تصديق الكلمة أو توجيه سلوكه على أي منها. وبناء على عجز الانسان عن مقاومة الكذب والقضاء على الخداع ودحض الغش وكشف البهتان ثم يأسه من ذلك فإنه يقوم بتأليه ما لم يستطع تحقيقه. فيؤله الصدق، ويدخل ضمن عواطف التأليه. وتشتد العاطفة إلى حد الاطلاق ثم تتشخص ويصبح لها وجود واقعي في العاطفة كما هو واقع في التشبيه. أو يقتصر على جعلها فعلاً للذات المشخصة. الفعل هو ما يحتاج إليه لا الصفة الموضوعية. وقد يتحول التعويض من مجرد تحقيق انفعالي لما عجز الانسان عن تحقيقه بالفعل إلى تعمية الواقع وتغطيته بما نقص منه. ولذلك يكثر في مجتمعات النفاق الحديث عن الصراحة وفي مجتمعات الكذب والخداع الحديث عن الصدق والأمانة، وفي مجتمعات الكبت الجنسي والحرمان الحديث عن الشرف والفضيلة. فالحديث عن شيء تعويض عن غيابه في الواقع. والشيء إذا وجد في الواقع فإنه لا يحتاج لأن يوجد من خلال الحديث عنه(٥٢٩).

١٢ ــ الحق: كل هذه المعارف السابقة الحسية والتجريبية والنظرية، وكل

---

(٥٢٨) المؤمن المصدق لنفسه ورسله اما بالقول فصفة كلامية أو بخلق العجز فصفة فعلية. وقيل المؤمن لعباده من الفزع الأكبر اما بفعل الأمن أو باخباره، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل معناه الصدق. فإن الايمان هو التصديق، والرب مصدق نفسه ورسله بقبول الصدق، فالاسم راجع إلى الكلام. وقيل المؤمن معناه أنه يؤمن الابرار من الفزع الأكبر وعلى ذلك يحتمل صرف الاسم إلى القول فإن الرب سيؤمن عباده يوم العرض الأكبر ويسمعهم قوله ﴿لا تخافوا ولا تحزنوا﴾. ويجوز حذف الاسم إلى القدرة على خلق الأمنة والطمأنينة فيكون من أسماء الأفعال، الارشاد ص ٢٤٦.

(٥٢٩) تنكر المعتزلة أن الله لم يزل صادقاً لأن الصدق من صفات الفعل. ويؤكد آخرون أنه لم يزل صادقاً اما بنفي الكذب عنه مثل جعفر بن محمد بن علي أو بمعنى أنه لم يزل قادراً مثل النجار أو على الحقيقة أو بمعنى أنه لم يزل متكلماً لأنه لا يسمى الكلام خبراً إلاّ لعلة، والصدق من الاخبار، ولذلك لا يقال صادقاً.

التصورات والتصديقات تدخل في نظرية الحق. . فالحق موجود، ومعرفته ممكنة، وهو يقابل العدل على المستوى النظري، والعدل يقابل الحق على المستوى العملي. وهو ليس ذاتاً مشخصاً واجب الوجود بل هو موضوع المعرفة يأتي في نهاية نظرية المعرفة كتحقق لها عندما يتحد الذات بالموضوع والمعرفة بالوجود(٥٣٠).

ب ــ العقل العملي . ويبدو في العقل العملي صلة الله بالانسان من خلال العمل . ويظهر في انفتاح الأسماء على الانسان من خلال علاقة العطاء والفيض والكرم والجود. العقل العملي عقل وهاب معطٍ كما يظهر من أسماء مثل: الوهاب، الرزاق، الفتاح، الواسع، البر، الغني، المحسن، المُقيت، المقدر، الوكيل، الكريم، الولي، وهي خمسة وعشرون اسماً أكثر أسماء الوعي بالانسان.

١ ــ الوهاب : ويعني كثير العطاء الذي يعطي أكثر، فياض في العطاء. والتفخيم للعظمة في صيغة الوهاب أكثر من الواهب(٥٣١).

٢ ــ الرزاق : ويشير الاسم إلى تعيّن أكثر للعطاء بما يقيم الأود ويصلح حال المعاش بصرف النظر عن العمل والاستحقاق بل كنتيجة للفيض والكرم والجود(٥٣٢).

٣ ــ الفتاح . وقد يكون اتجاه العطاء نحو التيسير، تيسير الفعل والتمهيد له والاعانة عليه حتى لا يكون العطاء والانسان خاو مفلس وحتى يسمح للانسان بالعمل والمبادرة والجهد ثم يكون على الله الاتكال . وهو ليس الحكم لأن الحكم اما في العلم بعد التصديق أو في ملكة الحكم وإلا قد يكون له صلة بالفتح العسكري، فتح الأرض وفتوح البلدان(٥٣٣).

---

(٥٣٠) الحق العدل . وقيل الواجب لذاته . وقيل المحق أي الصادق ؛ وقيل مظهر الحق ، المواقف ص ٣٣٥. وقيل واجب الوجود . وهو يقرب من صفات الأفعال ، الارشاد ص ١٥٣.

(٥٣١) الوهاب كثير العطاء ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ مانح النعم ، الارشاد ص ١٤٩.

(٥٣٢) الرزاق يرزق ما يشاء ، المواقف ص ٣٣٤؛ خالق الرزق ومبدع الامتاع به ، الارشاد ص ٢٤٩.

(٥٣٣) الفتاح ميسر العسيرة وقيل فاتح الفتح أي النصر . وقيل الحاكم . وهو اما بالاخبار أو بالقضاء=

٤ ــ الواسع : وهو الواسع في الجود والعطاء والرزق والكرم وليس الواسع في العلم لأن الوعي الآن قد تجاوز العقل النظري إلى العقل العملي. فالوسع والرحابة في الأفق والرؤية قد يكون أيضاً في الانفاق والعطاء(٥٣٤).

٥ ــ البر : وهو العطوف الذي يبرر الخلق. ولا يعني خالــق البرية. فذلك يخص الوعي بالعالم مثل الخالق والبارىء والمصور. وقد يكون هو الذي يعطي دون سؤال مثل الوهاب(٥٣٥).

٦ ــ المغني : وهم اسم يدل على كثرة العطاء لأنه عطاء من غني وبالتالي فهو يُغني العباد بفعل الغنى . العطاء اغناء وليس افقاراً ، وازدهار وليس ركوداً(٥٣٦).

٧ ــ المحسن : وهو أيضاً اسم عطاء مثل الوهاب والرزاق يدل على احترام في العلاقة وعلى أن العطاء مبني على أساس عاطفي من المودة في حين أن الاحسان يعبر عن صلة عطاء بين محسن شريف ومحسن عليه أقل منه. وينشأ الاسم أولاً من الاحساس بحالة من الفقر المدقع والرغبة في تغيير هذه الحال التي أدت بالانسان إلى المحافظة على كل قرش لديه وإلى التقتير على نفسه . ولكن احساساً بالعجز فإن الفقر يبقى كما هو دون تغيير. وبعملية تعويض نفسي يعيش الانسان الاحسان ويتمناه. ولما كان غير قادر على رؤيته فإنه يقوم بتشخيصه ويجعله صفة لذات مشخص تعطي عطاء مطلقاً كنهر فياض يقوم براحة نفسية للضنك كما يعبر بدو الصحراء عن اشجانهم ومشاعرهم وأحاديثهم بلغة الماء والانهار والأشجار والرياض

= ﴿ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق﴾ أي أحكم. وقيل الحاكم المانع ومن حكمة اللجام، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل الحاكم بين الخلائق . والفتح الحكم في اللغة . والعرب تسمي الحاكم فتاحاً . وهو المعنى بقوله ﴿ربنا افتح بيننا. . .﴾ واذا حمل على الحاكم فيمكن صرفه إلى القول القديم أو إلى الأفعال المنصفة للمظلومين من الظالمين . وقيل الفتاح مبدع الفتح والنصر ، الارشاد ص ١٤٩ .

(٥٣٤) الواسع ، المواقف ص ٣٣٤؛ وقيل العالم والجواد فإن الجواد يوصف بسعة الصدر ، وينفي عنه ضيق العطن . وقيل الغني ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٣٥) البر فاعل البر، المواقف ص ٣٣٦؛ خالق البرية، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٣٦) المغني المحسن لأحوال الخلق، المواقف ص ٣٣٦ .

والزهور بدلاً من تغيير حال الضنك. يقوم الشعور بانتصار عاطفي على الضنك بانتظار الفرج. ويتفق اثبات الصفة اثباتاً مادياً فعلياً مع التشبيه. فالتشبيه أقوى باعث على التعويض النفسي الذي يظهر في صورة عطاء مادي في حين أن الصفة تكون معنوية في التنزيه ، ويكون الاحسان صورياً مجازياً دون أن يكون عطاء فعلياً مادياً. يؤدي التشبيه المادي إلى تعويض مادي في حين يؤدي التنزيه المعنوي إلى تعويض معنوي(٥٣٧).

٨ ــ المقدِّر. وهو مقدِّر الأرزاق ، والواهب والعاطي. يوحي بالحتمية وينتزع زمام المبادرة من الانسان ، وبمناهضة الاستحقاق والفعل والتدبر والرؤية والتخطيط والقصد(٥٣٨).

٩ ــ المُقيت : وهو خالق الأقوات الذي يرزق. وهو معنى عملي وليس معنىً نظرياً بمعنى الشهادة أو العلم بالغائب والحاضر. والرزق هنا هو القوت أي الخبز، وما يقيم أود الانسان. هناك إذن صلة بين الله والانسان من خلال الخبز(٥٣٩).

١٠ ــ الكريم: وهو الجواد القادر على العطاء دون سؤال بل على جزل العطاء. الكرم من علو الرتبة والقدرة في مقابل المعطى إليه السائل ، واليد العليا خير من اليد السفلى(٥٤٠).

---

(٥٣٧) يطلق التشبيه الاحسان ويثبته الاحسان المادي على الحقيقة. وهو فعل له أول وغاية في حين أن التنزيه يثبت الاحسان بمعنى العلم ، وهو الاحسان الفكري المجازي، ويرفض اطلاق الاحسان ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٧؛ والمحسن من الصفات التي لم تذكر في حديث اسماء الله الحسنى وذكر بدلاً منه الجامع.

(٥٣٨) الارشاد ص ١٥٤ ؛ والمقدِّر لم يذكر أيضاً في حديث اسماء الله الحسنى مثل المحسن وذكر الجامع بدلاً عنهما.

(٥٣٩) المقيت خالق الأقوات. وقيل المقدر ، وقيل الشهيد ، وهو العالم بالغائب والحاضر ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ وقيل خالق الأقوات. وقيل المقدر ومبدع كل شيء على قدره ، وقيل القادر، الارشاد ص ١٥١.

(٥٤٠) الكريم ذو الجود. وقيل المقتدر على الجود. وقيل العلي الرتبة. ومنه كرائم المواشي. وقيل يغفر الذنوب ، المواقف ص ٣٣٥؛ وقيل المفضل، وقيل الغفور. وخزائن الأموال تسمى كرائم وكل نفيس كريم. الارشاد ص ١٥١.

١١ ــ الوكيل : وهو الكفيل بالعباد والمتوكل أمرهم. فبعد تأليه الملك تنسب إليه صفة الوكالة . فهو القائم بكل شيء الذي تُعهد إليه جميع المهام . ويعزو الانسان هذه الصفة إلى الذات المشخص بعد إحساسه بالعجز من أن يدبر شؤون نفسه وأخذ زمام أموره بيديه فينسب ذلك إلى الذات فتنشأ لديه عاطفة التأليه كتعويض عن إحساسه بالعجز وكمطلب عاطفي للنصر والتأييد ، ثم يعزو إلى الذات المشخص ما عجز عن تحقيقه . ليست الوكالة في الحقيقة صفة بل عملية توكيل يقوم بها الانسان في شعوره بناء على وضعه في العالم كعاجز يحتاج إلى تعويض نفسي وإلى قدرة من صنع الخيال(٥٤١).

١٢ ــ الولي : وهو الذي يتولى شؤون العباد ويُعنى بأمرهم مثل الوكيل . إنما تترك بعض المبادرة للانسان في حين أن الوكيل يتولى أمر العباد كله . فإذا ما غاب أساس الانسان من أسفل فإنه يعطى له أساس من أعلى . ويتضح من هذه الأسماء اصطدامها مع حرية الأفعال . فالوعي النظري له الأولوية والمبادرة وهو الشعور العلمي دون أن يكون له الأولوية في العقل وهو الشعور الحر(٥٤٢).

ثم تبدأ بعد ذلك أسماء مزدوجة أخرى تجعل الشعور في قطبين متقابلين أو حركتين متضادتين مثل القابض والباسط، الخافض والرافع، المعز والمذل، الضار والنافع، تجعل الشعور يتوقف عن العطاء المطلق، ويجد البديل اعترافاً بحرية الانسان ودخولاً في علاقة تبادلية معها. وتكون أقرب إلى أحوال الصوفية، تبدأ بالسلب وتنتهي بالإيجاب وذلك مثل :

١٣ + ١٤ - القابض والباسط : تدل القابض على حركة امساك من أجل

---

(٥٤١) الوكيل المتكفل بأمور الخلق . وقيل الموكول إليه ذلك ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ ولا يجيز هشام بن عمر والفوطي اطلاق الوكيل عليه . كان يمنع الناس أن يقولوا حسبنا الله ونعم الوكيل . فالله ليس وكيلاً لأحد ، وكان يفضل التوكل عليه لأن الوكيل يقتضي موكِّلاً ، الفرق ص ٢٥٩ ؛ الانتصار ص ٥٧ ـ ٥٨ .

(٥٤٢) الولي الحافظ للولاية ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ أو الناصر ؛ وقيل متولي أمر الخلائق ، الارشاد ص ١٥٣.

افساح المجال للحرية الانسانية والاعتماد على النفس . والباسط مكافأة على الجهد وحصول على النتائج . وهما حركتان ، سلب وإيجاب ، يأس وأمل ، ضيق وفرج ينتابان الانسان وهو في معترك الحياة . وقد اعتبرهما الصوفية حالتين ، القبض والبسط(٥٤٣).

١٥ + ١٦ - الخافض والرافع . حركتان يشيران إلى اتجاهين في الشعور الانساني ، الرفع والخفض ، المثال والواقع ، العقل والحس ، الأعلى والأدنى . فالشعور في حركتي جذب ودفع . الواقع امكانية تطور ونكوص ، تقدم وتأخر ، ارتفاع وانخفاض ، نهضة وانهيار ، قيام وقعود . فمع أن الاتجاهين يشيران إلى الأعلى والأدنى إلا أن المعنى المقصود هو الأمام والخلف . فالأعلى يمثل التقدم والأدنى يمثل التخلف . وهما تجربتان بديهيتان واضحتان(٥٤٤).

١٧ + ١٨ - المعز والمذل : وهنا تظهر الحركتان المتضادتان على أنهما حركتا اعزاز وإذلال. فالرفع للانسان والخفض للانسان . الرفع عز ، والخفض ذل . وهما تجربتان بديهيتان. الحركتان معنيان ووضعان وقيمتان وليستا مجرد حركتين طبيعيتين(٥٤٥).

١٩ + ٢٠ - الضار والنافع : ليس الرفع والخفض أو العز والذل مجرد معان مجردة أو أخلاق تطهرية باطنية بل هما حركتان ذوات مضمون فعلي مادي يتمثلان

---

(٥٤٣) القابض المختص بالسلب ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال . والقابض المضيق على من أراد ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الباسط المختص بالتوسعة ، المواقف ص ٣٣٤؛ من صفات الأفعال ، الموسع الأرزاق على من أراد، الارشاد ص ١٤٩.

(٥٤٤) الخافض من الخفض وهو الحط والوضع ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال ، ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ الرافع المعطي للمنازل ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ من صفات الأفعال ومعناها ظاهر ، الارشاد ص ١٤٩.

(٥٤٥) المعز معطي العزة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩ ؛ المذل الموجب لحطّ المنزلة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ ظاهر المعنى ، الارشاد ص ١٤٩.

في المنفعة والضرر. الرفع منفعة والخفض ضرر. فالنفع والضرر أساس الحركة والتصور معاً(٥٤٦).

٢١ - المانع : وهو المقابل للوهاب والرزاق ولكن بمفرده نظراً لأنه أقل كرماً وعطاء . والمانع افساح للمجال للحرية الانسانية وتحملها للعواقب ، والاحساس بالنقص والحرمان ، وتحد للإرادة الانسانية على تجاوز المنع إلى العطاء ، والحرمان إلى الاشباع(٥٤٧).

٢٢ ــ المجيب : وهو العاطي إذا ما دعاه أحد فيلبي النداء حين السؤال ولا يرفض طلباً. فالتوجه يولد توجهاً مضاداً، والقصد نحو يقابله قصد مقابل(٥٤٨).

٢٣ ــ الهادي : وهو الذي يوفق الانسان في مسعاه ، ويرشده سواء السبيل ، وينهي حيرة الانسان وتردده بين شتى الاحتمالات ، فيرجح بينها عن بصيرة ويقين(٥٤٩).

٢٤ ــ النور . وهو الهادي أيضاً ولكن على مستوى التشبيه حيث يستعين به الانسان في مسعاه في الدنيا ويسترشد به. والنور شرط الرؤية، وهو الحدس المعرفي واليقين العملي(٥٥٠).

٢٥ ــ الحميد : ويدل الاسم على أنه بعد كل هذا الجهد في الرعاية والعناية فإنه يكون واجب الشكر والثناء تجنباً للجحود وانكار المعروف(٥٥١).

جـ ــ نظرية القيم (ملكة الحكم) : والحكم هذه المرة ليس الحكم المنطقي

---

(٥٤٦) الضار النافع عن الضرر والنفع ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٤٧) المانع لمن يشاء من المنافع ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٤٨) المجيب يجيب الأدعية، المواقف ص ٣٣٤ ؛ اجابة الداعين ، راجع إلى الكلام القديم ويمكن حمله على الأفعال التي تقتضي باسعاف المحتاجين ، الارشاد ص ١٥٢.

(٥٤٩) الهادي يخلق الهدى، المواقف ص ٣٤٥.

(٥٥٠) النور، المواقف ص ٣٤٥؛ معناه الهادي، الارشاد ص ١٥٥.

(٥٥١) الحميد معناه المحمود، وحقيقة الحمد الثناء، الارشاد ص ١٥٣.

طبقاً لمنطق البرهان بل هو الحكم القيمي طبقاً لنسق القيم. فالأحكام لا تكون منطقية فحسب بل تكون أيضاً أحكام قيمة تقوم على قيم إنسانية فردية واجتماعية مثل العدل والقسط ، وتضم ثمانية عشر اسماً هي :

١ ــ العدل . فالعدل قيمة إنسانية شاملة عليها تصدر أحكام الأفعال . فالانسان يعيش في عالم يحكمه قانون العدل ، رسالته محاربة الظلم أينما كان . وتنشأ صفة العدل من الاحساس بالظلم الواقع على الانسان وعجزه عن دفعه أو حتى مجرد تلافيه فيعيش العدل الضائع . وكلما اشتد الظلم اشتد عيشه للعدل حتى يتحول إلى أمل وأمنية تتشخص وتعلق على مشجب الذات . وكثيراً ما يعرّف العدل بنفي الجور مما يدل على أن الصفة الايجابية تنشأ من الصفة السالبة . وبطبيعة الحال تنشأ الصفة مطلقة بلا حدود . فالظلم المطبق الذي لا مفر منه يؤدي إلى العدل المطلق الذي يسود من الأزل وإلى الأبد والذي به الخلاص. والتشبيه يعلق الصفة على مشجب الذات فيتشخص العدل في حين أن التنزيه يجعل من الصفة صفة فعل فقط أي أنه في حاجة إلى فعل العدل وليس إلى شخص العادل(٥٥٢).

٢ ــ المقسِط :والعدل هو القسط الذي يقسم بين الناس بالعدل والقسطاس أي دون الجور والظلم . لذلك العدل أمل ، ينتظر الناس الامام آخر الزمان الذي سيملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً ، فالمقسط لا يحابي ولا يجامل ولا يداري بل يعمم العدل على الجميع(٥٥٣).

٣ ــ الرشيد. والعدل والقسط يقومان على العقل ، ومن ثم العادل والمقسط رشيد أي على وعي بالعدل وفاعل له . ليس العدل مجرد قانون صوري بل هو

---

(٥٥٢) العدل لا يقبح منه ما يفعل ، المواقف ص ٣٣٥؛ العادل وهو الذي يفعل ما له فعله ، الارشاد ص ١٥٠ ؛ وعند البعض أن الله لم يزل عادلاً على الحقيقة ، وعند البعض الآخر أن العدل مجرد صفة فعل . وينفي فريق ثالث أن الله لم يزل غير عادل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ .

(٥٥٣) المقسط العادل ، المواقف ص ٣٣٥ ؛ العادل يقال أقسط إذا عدل وقسط إذا جار ، الارشاد ص ١٥٥ .

وعي بالعدل يقوم على ضرورة العقل قبل أن يكون بناء للواقع(٥٥٤).

٤ ــ الحسيب : وهو الذي يحاسب العباد على أعمالهم طبقاً لقانون الاستحقاق بعد أن يخلق ما يكفي للعباد. فالاسم يشير إلى ملكة الحكم بمعنين ، الحكم على حاجات الانسان واشباعها ثم الحكم على أفعاله طبقاً للاستحقاق(٥٥٥).

٥ ــ الرقيب : وهو المراقب على أفعال العباد والمسجل لها . فلا يضيع عمل أو يذهب هباء دون أثر أو نتيجة . كل فعل يبقى في التاريخ بأثره وحدوثه وفعاليته . وكل فعل محفوظ(٥٥٦). .

٦ ــ الشكور : وهو الذي يشكر عباده على حسن الأعمال وأداء الواجبات وتحقيقهم الرسالة . فالله شكور أي أنه شاكر في صيغة المبالغة عندما تتحقق الرسالة بفعل الانسان. الشكر قصد من الله إلى الانسان وليس قصداً من الانسان إلى الله كما هو الحال في مقامات الصوفية(٥٥٧).

٧ ـ الودود . وهو المتقرب لعباده المتعاطف معهم الملاطف لهم وليس القاضي المنتقم المحايد الجامد . فالتزام الانسان بالمبدأ يأتي طواعية واختياراً ، عن ارادة وقصد ، وبالتالي يكون بينه وبين نفسه وئام ورضى(٥٥٨) .

---

(٥٥٤) الرشيد العدل ؛ وقيل المرشد ، المواقف ص ٤٣٥ ؛ قيل المرشد ؛ وقيل العالم ؛ وقيل المتعالي عن الدنيات وسمات النقص ، الارشاد ص ١٥٥ ؛ ويذكر المتكلمون أيضاً اسم الجامع أي الذي يجمع الخصوم يوم القضاء ولكنه غير مذكور في حديث اسماء الله الحسنى ، المواقف ص ٣٣٥.

(٥٥٥) الحسيب الكافي يخلق ما يكفي للعباد ؛ وقيل المحاسب باخباره المكلفين ما فعلوا ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الكافي ؛ وقيل محاسب الخلق ؛ ويرجع الاسم إلى القول ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٦) الرقيب كالحفيظ ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ العليم الذي لا يغرب عنه شيء ، الارشاد ص ١٥١ .

(٥٥٧) الشكور المجازي على الشكر . وقيل مثيب على القليل الكثير ؛ وقيل المثني على من أطاعه ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ المجازي عباده على شكرهم إياه فيكون الاسم من معنى الازدواج ؛ وقيل الشكور معطي الكثير على العمل القليل ؛ وقيل الشكور المثني على العباد المصطفين ، وهو اسم راجع إلى القول ، الارشاد ص ١٥٠ ـ ١٥١.

(٥٥٨) الودود المودود ؛ وقيل الواد أي يود ثنائه على المطيع وثوابه له ؛ المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الواد=

٨ ـ اللطيف . وهو كالودود الحريص على مصالح العباد والذي هو أقرب الى المغفرة والعفو من العقاب والانتقام . وهو ليس اسماً من اسماء العقل النظري بمعنى عليم . واللطف حسن المعاملة وكرم المقصد تعبيراً عن الذات العلية والصفات السنية . يدل اللطف على الانسان بعد أن عجز عن الحصول على ما يريد بفعله الخاص وجهده الذاتي . يدير وجهه بعيداً عن الواقع ويتجه الى أعلى طالباً العون من اللطف وحسن الجوار . اللطف لطف بالعباد أي أن الصفة ليست موضوعية مستقلة مغلقة بل صفة ذاتية مفتوحة تتجه نحو الآخرين مما يدل على أنها نشأت لتحديد علاقة عطاء بن طرفين. يدل اللطف على الرغبة في الرحمة لتعويض عالم القسوة. ونظراً لعجز الانسان عن مقاومة القسوة بالقسوة، والعنف بالعنف فإنه يعوض عجزه في الصفة المضادة.وهو اللطيف تعبيراً عن العجز والتخاذل(٥٥٩).

٩ + ١٠ ـ الرحمن والرحيم . الأول اسم ذات والثاني اسم فعل . الأول ماهية مستقلة ، والثاني ماهية قصدية لها متعلق(٥٦٠) . ليست الصفة مغلقة على نفسها بل متجهة نحو العالم ومتعلقة بفعل . وكلاهما يعبران عن الجانب الوجداني الذي على أساسه يقوم العفو والمغفرة ، التعاطف بين الذوات . تدل صفة الرحمة على عاطفة انسانية وهي أن الوجود الانساني قيمة في ذاته وأن الحب قد يسبق العدل وأن الانسان عطاء أكثر منه أخذاً، وأنه لا يقاس بفعل واحد في لحظة

= وتفسيره المحب لأوليائه ، الارشاد ص ١٥٢ .

(٥٥٩) اللطيف خالق اللطف ؛ وقيل العالم بالخفيات ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وقيل الملطف كالجميل معناه المجمل ، فهو إذن من صفات الأفعال ؛ وقيل العليم بخفيات الأمور، الارشاد ص ١٥٠ ؛ يجوز البعض اطلاق صفة اللطف دون تقييد إلا أن البعض الآخر يقيد استعمالها داخل النصوص الدينية فحسب لا خارجها . ولا بد من تقييد اللطف على أنه لطف بالعباد ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩ ، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

(٥٦٠) الرحمٰن الرحيم أي مريد الانعام على الخلق فمرجعهما إلى صفة الارادة ، المواقف ص ٣٣٤ ؛ وهما اسمان مأخوذان من الرحمة ؛ ومعناهما واحد عند المحققين كالندماء والنديم ، وإن كان الرحمن يختص على الله ولا يوصف به غيره . ثم الرحمة معروفة عند المحققين إلى إرادة الباري انعاماً على عبده فيكون الاسمان من صفات الذات؛ وحمل بعض العلماء الرحمة على نفس الانعام فيعود الرحمن الرحيم إلى صفات الأفعال، الارشاد ص ١٤٥ .

واحدة وزمان واحد ومكان واحد وموقف واحد . الانسان ماهية وجوده أي مجموع أفعاله . الانسان جوهره ومصيره . تدل الرحمة على أن أفعال الانسان خطأ وصواب ، وأن التعلم من المحاولة والخطأ . كما تدل على البداية من جديد ، والجدة المستمرة ونقاء الشعور كما هو واضح في فعل التوبة المقابل لفعل الرحمة . وتدل على الصلة بالآخرين ، وأن شعور الانسان والآخر ، هو شعور واحد ، شعور الأمة . وتنشأ صفة الرحمة إذا اشتد البؤس الانساني وفقد الانسان الأمل ليس فقط في احتمال العدل على الأرض ، وأصبح حتى تشخيص العدل وعيشه عزاء لا يكفي . فإذا ما وقع اليأس من العدل ومن كل حل تنشأ صفة الرحمة . وإذا أوحى اللطف بالعطاء بناء على حق الود وإذا أوحى الاحسان بالعطاء بناء على حق الانسان كانسان فإن الرحمة تفضل مطلق من طرف على آخر ، ونفي الانسان لوجوده الخاص ومحوه في سبيل رحمة الطرف الآخر . يتمنى العبد من سيده الرحمة ، ويرجو الفلاح من صاحب الأرض الرحمة . الرحمة طلب الضعيف من القوي ، ورجاء العاجز من صاحب الأمر . الرحمة كمطلب تعويض نفس عن فقدان الرحمة كواقع(٥٦١) . ولكن الرحمة مهما طالب الانسان بها ومارستها الجماعة فإنها لن تغير شيئاً ولن تؤدي الا الى الخذلان . ولا يتغير شيء في الواقع إلا عيناً بعين ، ولا سناً بسن أي المقاومة الفعلية لمظاهر الشقاء والبؤس . والتشبيه تشخيص للرحمة وجعلها صفة ذات ، والتنزيه اقتصار على جعل الرحمة صفة فعل ، فالمطلوب فعل الرحمة لا شخص الرحمة(٥٦٢).

١١ ـ الغفار . وهو نتيجة للرحيم وتحقق له . والمغفرة نتيجة للرحمة وتحققاً لها . فالرحمة صادقة قولاً وعملاً في المغفرة . وكل قيمة نظرية لها تحققاتها العملية في أفعالها (٥٦٣) .

---

(٥٦١) لذلك كان السؤال دائماً في كل صفة في صيغتين، مرة ثابتة، هل لم يزل رحيماً؟ ومرة ثانية نافية، هل لم يزل غير رحيم؟

(٥٦٢) الرحمة في التشبيه صفة ذات ، وفي التنزيه صفة فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٣٠ .

(٥٦٣) الغفار المريد لازالة العقوبة عن مستحقها ، المواقف ص ٣٣٤؛ معناه الستار ، والغفر في اللغة =

١٢ ـ الغفور . وهو مثل الغفار ولكن في صيغة مبالغة زيادة في التأكيد مما يدل على ارتباط الأسماء بعواطف التأليه القائمة على انفعالات التعظيم والاجلال[٥٦٤] .

١٣ ـ العفو . وهو نتيجة للغفور ، فالغافر للذنب يعفو عنه . ويشير الاسم الى تعين ثالث والى صدق عملي بالاضافة الى الصدق النظري[٥٦٥] .

١٤ ـ الرؤوف . وهو الكريم ذو العفو والمغفرة ، والأقرب الى العفو منه الى العقاب ، وإلى المغفرة منه الى الانتقام ، والى التخفيف منه الى التشديد ، فالوجود الانساني قيمة في ذاته[٥٦٦] .

١٥ ـ الحليم . هو الرؤوف الأقرب الى تأجيل العقاب منه الى استعجاله ، والبطؤ في تنفيذه منه الى السرعة تأكيداً على الرأفة والود واللطف . وتنشأ صفة الحلم من سيادة السفه في الواقع وضيق الانسان به وعدم قدرته على تغييره . ثم تنقلب الصفة السائدة في الواقع الى الصفة المضادة ويتحول السفه الى حلم . ولما كان الانسان عاجزاً عن تحقيق الحلم فإنه يدخل ضمن عواطف التأليه ، ويتشخص في الذات المعظم أو يصبح مجرد فعل لها . يتمنى المدين طول أناة من الدائن ، ويتمنى الكسول طول الأناة من صاحب الأمر . وقد تتحول الأناة الى صبر ورضا وقناعة فيرضى الانسان بالأمر الواقع ، ويصبر على حاله ، ويقنع بما لديه ، ويؤمن بالقدر ، ويستسلم للقضاء . وكلما توالت الصفات قلت الصفات ايجابية ، فالحلم والصبر والأناة والرضى والقناعة صفات تخص الايجاب والسلب معاً في حين أن القدرة والعلم صفات ايجابية خالصة لا ينتابها السلب . وقد يكون الحلم صفة

= الستر ، ومنه سمي المغفر مغفراً ثم يمكن حمل الستر على ترك العقاب ، ويمكن حمله على الانعام الذي يدرأ عن العبد ما يفضحه في العاجل والآجل ، الارشاد ص ١٤٨ .

(٥٦٤) الغفور كالغفار، المواقف ص ٣٣٥ .

(٥٦٥) العفو عن العاصي ، المواقف ص ٣٤٦ .

(٥٦٦) الرؤوف المريد التخفيف ، المواقف ص ٣٣٦ .

سلبية لأنه مناف للثورة أو الغضب الذي يعبر عن مصلحة الجماعة حين يبلغ الحلم الذروة(٥٦٧) .

١٦ ـ الصبور . وهو تحول الحلم درجة أخرى حتى يترك المجال لفعل الانسان وقدراته على التغيير دون تسرع أو اسراع أو عجلة حتى ينجح الفعل ويتحقق دون أن يكون مجرد حادث عارض لا يبقى إلا في الذهن ولا يفعل إلا في الخيال كجزء من التاريخ دون أن يغير مجراه بالفعل(٥٦٨) .

١٧ ـ التواب . ونهاية الحلم والصبر قد تكون التوبة نتيجة للمغفرة والعفو وبالتالي يبدأ الانسان حياته من جديد ، ويبدأ فعله من جديد وقد صار أكثر خبرة ونضجاً(٥٦٩) .

١٨ ـ المنتقم . فإذا لم يبدأ الانسان من جديد وأصر على الفعل السيء جاء العقاب من جنس فعله ، وصار الفشل قانوناً ، والاحباط واقعاً(٥٧٠) .

معرفة الأسماء عند القدماء واجبة لأن عدم معرفتها جهل . فالأسماء تعطي مجموع القيم النظرية من أجل تطبيقها عملياً في حياة الانسان فرداً وجماعة . وهذا هو معنى جحد الأسماء أو الالحاد من الأسماء إلى التنكر لنسق القيم أو قلب سلمها . ولا تتأتى معرفة الأسماء إلا بمعرفة النفس لأنها تعبير عما يبغيه الانسان ،

---

(٥٦٧) الحليم لا يعجل بالعقاب ، المواقف ص ٣٣٥؛ معناه الذي لا تستفزه زلات العصاة ولا تحمله على استعجال عقوبتهم قبل آجالها . ويرجع معنى الاسم إلى التنزيه والتعالي عن الاتصاف بالعجلة ؛ وقيل الحليم العفو . ومعناه ينقسم اما إلى الانعام واما الى ترك الانتقام . والوجهان قريبان ، الارشاد ص ١٥٠ ؛ وعند البعض الحلم صفة ذات ، وعند البعض الآخر صفة فعل ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ .

(٥٦٨) الصبور الحليم ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٦٩) الثواب يرجع بفضله على عباده إذا تابوا إليه ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ الذي يرجع انعامه على من حل عقد اصراره من المذنبين ورجع إلى التزام الطاعة ، والتوبة والرجوع ، الارشاد ص ١٥٥ .

(٥٧٠) المنتقم المعاقب لمن عصاه ، المواقف ص ٣٣٦.

عن حلمه ومستقبله ، عن صورته الكاملة لنفسه وعالمه الطوباوي[٥٧١] . واليوم تذكر الأسماء في ختام الصلاة تمتمة بالشفاه وتُغنى في الموالدوالمآتم ولدفع الأحزان . وفقدت وظيفتها في الشعور كعقل نظري وكعقل عملي وكملكة حكم وكتبت في الأوراد والأذكار تجارة وشفاء وزينة على الجدران[٥٧٢] .

وقد ورد لفظ « الله » ومشتقاته مثل « اله » ، « اللهم » في أصل الوحي . وهو أكثر الألفاظ وروداً[٥٧٣] . ويعني في كل صيغة الصفات والأفعال . ولما كانت

---

(٥٧١) باب من جحد شيئاً من الأسماء والصفات . عدم الايمان بجحد شيء من الأسماء والصفات ، الكتاب ص ١٣٠ ـ ١٣٢ ؛ أكثر الناس يظنون بالله ظن السوء فيما يختص بهم ، فيما يفعله بغيرهم ولا يسلم من ذلك إلا من عرف الله أسماءه وصفاته وموجب حكمته ؛ لا يسلم من ذلك إلا من عرف الصفات وعرف نفسه ، الكتاب ص ١٥٧ ؛ وتقول المعلومية (العجاردة الخوارج) ان من لم يعلم الله بجميع اسمائه فهو جاهل به في حين أن المجهولية ترى أن من علم الله ببعض أسمائه فقد علم به ولم يجهله، مقالات جـ ١ ، ص ١٦٦ ؛ ويتضح الشمول عند القدماء في ضم الأسماء إلى مباحث المعرفة والوجود والقيم . كما أن الأسماء شاملة لشتى نواحي المعرفة الانسانية فمرة تستعمل لغة الرياضة في الواحد والأحد والأول والآخر والمقدم والمؤخر والمبدىء والمعيد ، ومرة لغة الطبيعة في الصمد ، ومرة لغة ما بعد الطبيعة في العالي والمتعالي والماجد والجليل والعظيم ، ومرة لغة الفن في الجميل والمبدع ، ومرة لغة الاجتماع في الجامع والعادل والمقسط ، ومرة لغة القانون في الحسيب والرقيب والشاهد ، ومرة لغة المعرفة في السميع والبصير والعليم والخبير ، ومرة لغة الوجود في الصمد والباقي ، ومرة لغة القيم في السلام . . . الخ .

(٥٧٢) عند أهل السنة ، من أحصاها دخل الجنة . ولم يرد باحصائها ذكر عددها والعبادة بها فإن الكافر قد يذكرها حاكياً ولا يكون من أهل الجنة . وانما أراد بإحصائها العلم بها واعتقاد معانيها ، الفرق ص ١٥٩ ؛ ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ ؛ وليست الفائدة في حصر أسمائه الحسنى بتسعة وتسعين المنع من الزيادة عليها لورود الشرع بأسماء له سواها وإنما فائدته أن معاني جميع أسمائه محصورة في معاني هذه التسعة وتسعين ، الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ ؛ فهذه هي الأسماء نسأل الله ببركتها أن يفتح علينا أبواب الخير ويغفرلنا انه هو الغفور الرحيم ، المواقف ص ٣٣٦ ؛ ولم يرد به من أحصاها لفظاً إذ قد يحصيها المشرك والمنافق وليسا من أهل الجنة ، وإنما أراد من أحصاها من علمها واعتقدها من قولهم فلان ذو حصاة إذا كان ذا معرفة بالأمور ، الأصول ص ١٢٠ ـ ١٢١ .

(٥٧٣) لم نشأ تحليل أصل كل اسم في القرآن ولكننا نورد هنا تحليلاً شاملاً للاسم الأول « الله » الجامع لباقي الأسماء . فالاسم الأول ، الله ، اسم الجلالة ورد في القرآن في ثلاث صيغ « إله » (١٤٧ =

الصفات مثل الأسماء في الأصل أفعالاً ومشتقة من أفعال فالعالم من يعلم ، والرازق من يرزق كان الأصل هو الفعل ، ويدل لفظ « اللهم » وهو أقل الألفاظ وروداً على صفتي المالك والفاطر وعلى فعلي الانزال والامطار لحياة الناس وعلى ما يقابل ذلك من حمد وشكر(٥٧٤) . أما لفظ « اله» فإنه نكرة يعني أي اله ناتج عن فعل التأليه وليس « الله » جوهر التأليه الثابت أو الذات. لذلك كان في أكثر استعمالاته في حال النصب ، مفعولاً به مما يشير الى أنه من صنع الانسان ومن خلقه من أفعال مثل جعل ، اتخذ ، دعا ، بغى ، نظر ، أراد ، رغب ، راح أفك ، فعل ، ذرى (ترك)(٥٧٥) . . . الخ . ولما كان لفظ « اله » يدل على فعل التأليه فإنه يرد مضافاً الى ضمائر المتكلم والمخاطب والغائب والمفرد والجمع مما يدل على أن التأليه موجود عند الأنا والآخر والثالث الغائب ، كما أنه يوجد بفعل الفرد والجماعة وبفعل الفرد أقل من فعل الجماعة ، وبفعل الجماعة أكثر من فعل الفرد(٥٧٦) . كما أنه يذكر مفرداً « اله » وجمعاً « آلهة » . والمثنى جمع مما يدل على

= مرة) ، « الله » مرة مرفوعاً (٩٨٠ مرة) ، ومرة منصوباً (٥٩٢ مرة) ، ومرة مجروراً (١١٢٥ مرة) ، أي أنها أكثر الاستعمالات (٢٦٩٧ مرة) ؛ وأخيراً « اللهم » (٥ مرات) . وبالتالي يكون اللفظ في صيغه الثلاث أكثر الألفاظ وروداً في القرآن (٢٨٤٩ مرة)

(٥٧٤) ذكر لفظ «اللهم» (٥ مرات) في هذه المعاني الخمسة . صفتان مالك في ﴿اللهم مالك الملك﴾ (٣ : ٢٦) ، فاطر في ﴿ قل اللهم فاطر السموات والأرض وعالم الغيب والشهادة ﴾ (٣٩ : ٤٦)، وفعلان ، الانزال في ﴿ قال عيسى بن مريم اللهم انزل علينا مائدة من السماء ﴾ (٥ : ١١٤) ؛ والامطار في ﴿ وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة ﴾ (٨ : ٣٢) ؛ أما فعل الشكر من الانسان ففي ﴿ دعواهم فيها سبحانه اللهم وتحيتهم فيها سلام ﴾ (١٠ : ١٠) .

(٥٧٥) يظهر لفظ « إله » في القرآن منصوباً (٩٣ مرة) ، ومجروراً (٣٠ مرة) ومرفوعاً (٣٤ مرة) مما يدل على أنه نتيجة فعل وأن الفعل واقع عليه أي أنه مفعول به أكثر منه فاعلاً . وهو أيضاً مجرور بأفعال أو بحروف أكثر منه فاعلاً ، وبالتالي فهو من خلق الذات . وأكثر الأفعال وروداً أفعال مثل اتخذ (١٤ مرة) أو جعل (٨ مرات) أو دعا (٦ مرات) مما يدل على صفة الارادة الانسانية والابداع .

(٥٧٦) يضاف لفظ « إله » إلى الضمائر (٣١ مرة) ويبقى غير مضاف (١١٦ مرة) أي أنه بالرغم من أن «إله » من خلق الانسان يضاف إلى ضمائر الملكية إلا أنه يظل بعض التشخيص مستقلاً عن الاضافة . ويضاف إلى المتكلم المفرد (مرتين) والجمع (٨ مرات)، وإلى المخاطب المفرد (٣=

تعدد التأليه بعد التشخيص(٥٧٧) . وتعني معظم الاستعمالات أولاً صيغة النفي والاثبات في « لا اله الا الله » أو « لا اله إلا هو » أو « من اله غير الله » أو « ما كان معه من اله » أو « ما من اله » أو « اني اله » . . الخ اثباتاً للوحدانية ورفضاً للتعدد ، وهو الاستعمال الغالب . ثم تأتي باقي الاضافات مثل « في السماء اله » ، « في الأرض اله » للدلالة على الشمول أو أنه « اله موسى » أي الذي يرسل الانبياء أو « اله الناس » الذي يخاطب البشر وليس اله الأساطير والديانات القديمة(٥٧٨) .

أمّا «الله» فقد ورد في أصل الوحي فاعلاً ذا أفعال، ومفعولاً موضوعاً لأفعال ، ومضافاً اليه ، مضافاً الى أشياء . والغالب هو الاضافة أي العلاقة بالأشياء وعلاقة الأشياء بالله . وأقلها المفعول وكأن قدرة الانسان على أفعال التأليه أقل من أفعال التأليه بعد التشخيص في الذات المؤلّه(٥٧٩) . وفي استعمالات الله

= مرات) والسميع (١٤ مرة)، وإلى الغائب المفرد (مرتين) والجمع (مرتين)، مما يدل على أن التأليه في المخاطب (١٧ مرة)، وفي المتكلم (١٠ مرات) وفي الغائب (٤ مرات) أي أن التأليه من فعل الجدل الاجتماعي بين الأنا والآخر في الخطاب ثم بعده من فعل التأمل الخاص وأقله من فعل الغائب . ويكون من فعل ضمائر الجمع (٢٤ مرة) أكثر من فعل ضمائر المفرد (٧ مرات) أي أن التأليه فعل جماعي أكثر منه فعل فردي وذلك طبقاً للجدول الآتي :

	مفرد		جمع		
متكلم	٢	+	٨	=	١٠
مخاطب	٣	+	١٤	=	١٧
غائب	٢	+	٢	=	٤
	٧	+	٢٤	=	٣١

(٥٧٧) يذكر لفظ إله مفرداً (١١١ مرة)، وجمعاً (٣٦ مرة) منها مرتان اثنتان مثنى .

(٥٧٨) يذكر لفظ إله اسماً دون اضافة إلى أفعال (٩٠ مرة) ، ومضافاً إلى أفعال (٥٧ مرة). وأكثر معاني الأسماء اثبات الوحدانية (٨٤ مرة) في مقابل إله موسى (٣ مرات) وإله الأرض ، وإله السماء وإله الناس (كل منها مرة).

(٥٧٩) ذكر الله مرفوعاً ٩٨٠ مرة، ومنصوباً ٥٩٢ مرة، ومجروراً ١١٢٥ مرة. والرفع بسبب الفاعل أكثر منه بسبب المبتدأ أو الخبر أو اسم كان. وقد يكون المبتدأ فاعلاً مقدماً مثل « والله يختص برحته » ، ومن ثم يكون «الله» فاعلاً أكثر منه مبتدأ. ويقل استعمال الله اسماً لكان أو خبراً لأن=

كفاعل تظهر الأفعال أكثر من الأسماء أي الصفات في حين أنه في استعمالات الله كمفعول تظهر الأسماء والصفات أكثر من الأفعال. أما في استعمالات الاضافة فلا تظهر الأفعال ولا الأسماء(٥٨٠) . وفي الأفعال يظهر الاثبات والنفي وكأن نفي الفعل أي الرفض هو فعل . كما يظهر النفي أيضاً في الأسماء وكأن نفي الضد اثبات للاسم المضاد الآخر . ولكن النفي في الأفعال أكثر منه في الأسماء وذلك لأن النفي فعل من أفعال الشعور في حين أن نفي الاسم حكم من أحكام التصور(٥٨١) . وقد تتوالى الأسماء مثل « غفور رحيم » ، « سميع عليم » كما تتوالى أفعالها « يفعل ما يريد » مرتين أو ثلاثاً أو أربعاً . تأكيداً على الأسماء والأفعال وابرازاً لها . وقد تكون أفعال الأسماء في صيغة تفضيل مثل « أعلم » للمقارنة بين علم الله المطلق وعلم الانسان النسبي . وقد تكون بعض الأسماء خارج الصفات والأسماء الحسنى مجرد أسماء فعل مثل « مخرج » ، « متوفى » ، « رافع » ، مما يدل على أن الأفعال لا نهاية لها من حيث الاشتقاق . وقد تكون في صيغة التعجب مثل « كيف يهدي الله قوماً » أو في صيغة التساؤل مثل « ومن يغفر الذنوب الا الله » أو في صيغة التعليل « وليعلم الله الذين آمنوا » أو في صيغة التوكيد « وليمحص الله » . ويكون الفعل في الأزمنة الثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل مما يدل على شموله واحاطته . وتتشابه أفعال الانسان مع أفعال الله والخلاف يكون في القدرة أو في الهدف وحدهما مثل « ومكروا ومكر الله » أو « تُعلّموهن مما علّمكم الله » أو « رضي الله عنهم ورضوا عنه » أو « ألا تنصروه فقد نصره الله » أو « وأحسن كما أحسن الله اليك » مما يدل على أن الأفعال واحدة سواء نسبت الى الانسان أم الى الله . وكانت أكثر الأسماء

= الله أول لا آخر ، في كل الزمان وليس في الماضي وحده . وقد استعمل الله فاعلاً حوالي ٥٥٠ مرة ومبتدأ ٢٠٣ مرات ، وفاعل مقدم أو مبتدأ ١٤٠ مرة ، واسماً لكان ٥٢ مرة وخبراً ٣٣ مرة وخبراً لأن ٤ مرات .

(٥٨٠) في استعمال الله كفاعل تظهر الأفعال منها حوالي ٨٠٠ مرة والباقي اسماء وفي استعمال الله كمفعول تظهر الأفعال ٣٨٥ مرة والباقي اسماء . أما في المجرور فلا تظهر الأفعال أو الأسماء لأنه اضافة .

(٥٨١) في استعمال الله كفاعل لأفعال تظهر أفعال النفي حوالي ٤٠ مرة . وفي استعمال الله منصوباً تظهر أفعال النفي حوالي ٥ مرات والباقي أفعال اثبات .

كصفات هي عليم ثم غفور ، ثم رحيم ثم حكيم[٥٨٢] . أما الأفعال فأكثرها وروداً شاء وهدى وأتى وأنزل مما يدل على الارادة المطلقة والرحمة المطلقة وانزال الوحي كأهم أفعال الله[٥٨٣] . والأفعال بها نفي واثبات ويغلب على بعض الأفعال النفي مثل لا يحب ولا يخلف ولا يظلم . فحب الله مشروط بأفعال الطاعة من العباد وليس مطلقاً كما هو الحال عند الصوفية ، ووعده قائم لا ينخرق طبقاً لقانون الاستحقاق ، والعدل هو عدم الظلم[٥٨٤] . أما بالنسبة لاستعمال الله مفعولاً لأفعال فإنها تدل على أن الله ليس فقط فاعلاً لأفعاله بل هو موضوع لأفعال الشعور . وأكثر الأفعال التي تأخذ الله موضوعاً لها هو فعل التقوى في صيغة الأمر « اتقوا » ثم فعل العبادة في المضارع « تعبدون » كتقرير واقع ثم فعل الطاعة في

---

(٥٨٢) تذكر عليم حوالي ١٠٥ مرات، غفور حوالي ٦٠ مرة، رحيم حوالي ٥٥ مرة، حكيم حوالي ٥٠ مرة، عزيز (٣٥)، خبير (٣٠)، قدير (٢٧)، سميع (٢٧)، بصير (٢٦)، غني (١٦)، حميد (١١)، شديد العقاب (١١)، واسع (١٠)، حليم (٨)، شهيد (٨). قوي (٨)، توّاب (٦)، ثم باقي الصفات أقل من ذلك مثل محيط، مخرج، ذو الفضل، رؤوف، ولي، حي، قيوم، غالب، مستعان، خالق، مولى، مُقيت، وكيل، مهلك، معذب، حسيب، مصدر، باريء، عالم، علام، ملك، كاف، قهار، واحد، مبتلي، رقيب، قادر، نصير، بريء مخزي، ثواب، لطيف، رزاق، حق، هادي... الخ.

(٥٨٣) ذكر فعل شاء حوالي (٦٥ مرة)، وهدى (٦٥ مرة)، وعلم (٥٥ مرة)، وأتى (٤٠ مرة)، وأنزل (٣٦ مرة) ثم بعدها أفعال خلق (٣٥)، جعل (٣٣)، حي نفياً أو اثباتاً (٣٠)، أضل (٢٥)، غفر (٢٢)، أراد (٢٠)، رزق (١٦)، بعث (١٥)، ضرب (١٥)، حكم (١٣)، نصر (١١)، وعد (١٠) والباقي أقل من ذلك مثل اتخذ، اطلع، اطفأ، أناب، يُرى، انعم، أيد، آخذ، ابتلى، أبى، أخذ، اركس، افتى، أفنى، أيد، امتحن، اجتبى، أبطل، أسرع، اذن، اصطفى، اسقى، أحصى، أخذ، أمر، أخّر، أمر، بيّن، بعث، بسط، تاب، تبارك، تعالى، ثبّت، جزى، أحيى، حذر، أحل، حاسب، حرم، حفظ، محق، أحبط، أخرج، أحسن، أحاط... الخ . ويمكن تصنيفها مثل الأسماء بين العقل النظري مثل رأى، سمع، اطلع ... الخ، والعقل العملي رزق، وهب ... الخ، وملكة الحكم مثل أناب. النظري مثل رأى، سمع، اطلع ... الخ . والعقل العملي مثل : رزق، وهب ... إلخ . وملكة الحكم مثل أناب، غفر، تاب ... إلخ .

(٥٨٤) يغلب على أفعال أحب النفي لا يحب، وظلم النفي أيضاً لا يظلم، وخلف لا يخلف، وقد يتساوى الأمر كما هو الحال في هدى، لا يهدي

صيغة الأمر « أطيعوا »[٥٨٥] . أما استعمال الله مجروراً فإنه يشير الى الاضافة ، اضافته الى أشياء وفي مقدمتها سبيل ثم آيات، أي أن الله طريق للفعل وآية للاستدلال[٥٨٦] . وقد يذكر الله مجروراً بحروف الجر تشير إلى أن الله يدخل في علاقة حركية مع الأفراد والجماعات. ويأتي في مقدمتها اللام لله، ثم بالله، ثم من الله، ثم على الله، ثم عند الله، ثم الى الله، ثم دون الله، ثم غير الله، ثم مع الله، ثم في الله، ثم بعد الله. فالله حركة في كل الاتجاهات . كما يظهر الله مجروراً بعد حرفي القسم تالله ثم والله[٥٨٧] . فالله أغلى ما لدى الانسان وأعز ما لديه .

رابعاً : الهيات أم انسانيات ؟

١ ـ مقدمة : **الحقيقة والمجاز** . هل الصفات الهية أم انسانية؟ وهل نظرية الذات والصفات والأفعال كلها نظرية في الله أم نظرية في الانسان؟ وبتعبير معاصر، هل

---

(٥٨٥) اتقوا (٨٠ مرة)، تعبدون (٣٦) ، اطيعوا (٢٣)، اذكروا (١٣)، استغفروا (٩). كما يكون الله موضوعاً مع أفعال أخرى مثل: أتى، أراد، ابتغى، بايع، أسلم، توكل، تولى، أحب، حارب، حاد، حسب، خاف، خان، أخلف، خادع، خشي، دعا، رجا، سأل، سجد، سبح، شاق، سب، شهد، صدق، قدر، تكبر، كتم، كذب، كفر، نسي، نصر، نبأ، وجد. ومنها أفعال نفي مثل: لا تجعل، لا تخونوا، لن تعجز. . . الخ .

(٥٨٦) ذكر سبيل الله ٦٩ مرة، آيات (٤٢)، اذن، نعمة، رسول (١٨)، فضل، وعد (١٦)، أمر (١٣)، حدود (١٢)، اسم (١١)، ذكر (١٠)، كتاب، سبحان (٩)، عهد، سنة (٨)، لعنة، عذاب، عباد(٧)، وجه، هدى (٥)، شعائر، نصر، يد، أرض (٤)، خشية، كلام، مساجد، أنصار، دين، رضوان، خلق، حزب، لقاء، كلمات، ناقة، (٣)، مرضاة، دفع، حكم، خزائن، آلاء، مكر، عدد، معجزي، ابن، نور، أولياء، معاذ، روح، أيام، عبد، أهل، أعداء، داعي (٢)، رزق، أنبياء، صبغة، حب، ملاقوا، مرضاة، يدي، حبل، ابناء، شهادة، رسل، زينة، علم، بغية، كلمة، بأس، أنعم، حرمات، غضب، مال، صنع، ثواب، فطرة، رسالات، جنب، مقت، صراط، نار (مرة واحدة).

(٥٨٧) ذكر الله مجروراً بحرف الجر دون أن يكون مضافاً إليه كالآتي لله (١٤٥)، بالله (١٣٨)، من الله (٨٩)، على الله (٨٢)، عند الله (٦٤)، إلى الله (٤٧)، دون الله (٤٢)، غير الله (١٧)، مع الله (١٦)، في الله (١١)، بعد الله (٢) بين الله (مرة واحدة). أما في حروف القسم فقد ذكر تالله (١٠) والله (مرة واحدة). [هذا الاحصاء تقريبي صرف، ثم بالعد العيني دون آلات حسابية ويكفي منه أن تظهر الدلالة العامة بصرف النظر عن دقة العد. ونُرجىء الاحصاء الدقيق للقسم الثالث من التراث والتجديد «نظرية التفسير» للجزء الثالث منه عن «المنهاج»] .

الالهيات انسانيات مقلوبة[٥٨٨]؟ لقد وضع القدماء السؤال صراحة: هل الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز أم في الله على المجاز وفي الانسان على الحقيقة؟

والواقع أن هناك أربعة احتمالات. **الأول** أن الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على الحقيقة. وهو مستحيل لأنه لا يمكن ادراك الله في الحقيقة ولا يمكن تصوره الا بقياس الغائب على الشاهد. ولا يمكن أن تكون الصفات في الله وفي الانسان معاً لأنها تقوم كلها على قياس الغائب على الشاهد، والله هو الغائب والانسان هو الشاهد. وهو أكثر تواضعاً وأقرب الى الواقع. فالانسان لا يعرف إلا نفسه ولا يقيس الآخر إلا على ذاته، طبقاً لقياس المجهول على المعلوم[٥٨٩]. **والثاني** أن تكون الصفات في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز، وهو ما يناقض أيضاً قياس الغائب على الشاهد. وهو ادعاء لأنه لا يوجد موضوع واقعي توجد فيه الأشياء على الحقيقة ويمكن معرفة اسمائه، فكل الذي يوجد هو الانسان فالانسان لا يعرف إلا ذاته بتجاربه الباطنة، حقيقة لا وهماً[٥٩٠]. **والثالث** أن

---

(٥٨٨) المواقف ص ٢٦٩، هذه العبارة لا شأن لها بما هو معروف عنها في التراث الغربي في الفلسفة الأوروبية المعاصرة في القرن التاسع عشر عند فيورباخ بل هو تعبير عن مسألة وضعها القدماء. أنظر بحثنا «الاغتراب الديني عند فيورباخ»، عالم الفكر، ابريل ١٩٧٩ وأيضاً مقالنا :
Théologie ou Anthropologie, dans, la Renaissance du Monde Arabe

(٥٨٩) قال أكثر أهل الكلام أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة والانسان أيضاً يسمى بهذه الأسماء في الحقيقة، مقالات جـ ١، ص ٢٤١.

(٥٩٠) عند بعض المعتزلة الصفات في الله على الحقيقة، مقالات جـ ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ ويُعزى إلى الناشىء قوله انها في الله على الحقيقة وفي الانسان على المجاز. فالباري عالم قادر حي سميع بصير قديم عزيز عظيم جليل فاعل في الحقيقة والانسان شيء موجود في المجاز. والنبي صادق في الحقيقة فاعل في المجاز. الاسماء وقعت على الله. وهي فيه بالحقيقة وفي الانسان بالمجاز، مقالات جـ ١، ص ٢٤٠ - ٢٤١؛ وكان لا يستدل بالأفعال الحكمية على أن الباري عالم قادر حي سميع بصير لأن الانسان قد تظهر منه الأفعال الحكمية وليس بعالم قادر حي سميع بصير في الحقيقة. وكان يقول: إذا وقع على مسميين يكون اما اشتباه ذاتيهما مثل جوهر وجوهر أو اشتباه ما احتملته الذاتان مثل متحرك ومتحرك أو وقع الاسم عليهما المضاف أضيفا إليه وميّزا منه مثل محسوس ومحسوس أو أن يكون أحدهما بالحقيقة والآخر بالمجاز، مقالات جـ ٢، ص ١٦٧ -=

تكون الصفات في الله على المجاز وفي الانسان على المجاز ، وهو ما يناقض معرفة الانسان لنفسه حقيقة وإلا وقعنا في النسبة والشك والوهم واللاأدرية . والانسان موجود على الحقيقة وصفاته على الحقيقة وليست على المجاز(٥٩١) . بل أن اثبات الصفات للانسان على الحقيقة تحصيل حاصل لأن الانسان يعلم أنه يقدر ويسمع ويبصر ويتكلم ويريد . . . الخ ولا ينكر أحد من البشر ذلك إلا في بعض النظم الاجتماعية التي تقوم على القهر والغلبة والتي تنكر سمع الانسان وبصره وكلامه وقدرته بل وتنكر حقه في ذلك . ولكن حتى هذا فإن هذه الأنظمة تعلم أن الانسان قادر وعالم ومريد بدليل سنها القوانين لسلبه هذا الحق الذي يحدث في الخفاء والى أن تقوم الثورات الشعبية ويمارس الانسان هذا الحق علناً . لم يبق اذن الا الاحتمال الرابع أن تكون الصفات في الانسان على الحقيقة وفي الله على المجاز لأن الانسان له سمع وبصر وكلام ثم يسقط الانسان خصائصه على غيره في ظروف نفسية واجتماعية معينة مثل العجز والقهر والظلم ، ويدفعها الى حد الاطلاق . ثم يعبر بالصورة الفنية عن هذه الصفات لمزيد من التأثير على النفس والقدرة على الابلاغ(٥٩٢) . وهي نفس القضية التي عرضها الصوفية في موضوع الحب . هل

= ١٦٨ ، جـ ١ ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ ؛ وقد أنكر عباد بن سليمان أن يكون الله عالماً قادراً في حقيقة القياس وكان يقول القديم لم يزل في حقيقته للقياس وليس يقال عالم قادر في حقيقة القياس لأن هذا يوجب أنه لا عالم ولا قادر إلا هو ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٥٩١) لا يوجد هذا الاحتمال إلا نظراً وليس له فرقة تمثله لأن التعارض بين الحقيقة والمجاز في الانسان وفي الله أو اثبات الحقيقة في كليهما ولكن يستحيل اثبات المجاز فيهما معاً وإلّا كان ذلك إنكاراً للحقيقة على الاطلاق وهو ما تعارضه نظرية العلم .

(٥٩٢) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة . وقال سائر الناس ان لله علماً حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ ؛ وعند الجبائي أن أسماء الله جارية على القياس . وأجاز اشتقاق اسم له من فعل فعله، الفرق ص ١٨٣ ؛ ولا يثبت الجبائي للباري علماً في الحقيقة كان به عالماً ولا قدرة في الحقيقة كان بها قادراً ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٨٥ ؛ ولا يجوز وصف الله بأنه فوق عباده على الحقيقة بل على المجاز وكذلك صفات أخرى مثل قريب ومتين وشديد وشاهد ومطلع وغني ونور السموات والأرض، ومؤمن وحق وجواد وغالب ولطيف ورفيق وشكور وخيّر ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٩١ ـ ١٩٥ . « وقال بعض أهل زماننا ، وهو رجل يُعرف بابن الأيادي أن الباري عالم قادر حي سميع بصير في المجاز والانسان عالم قادر حي سميع بصير=

حب الانسان لله حقيقة وحبه للانسان مجازاً فالانسان لا يحب إلا الله أم أن حب الانسان لله مجازاً وحبه للانسان حقيقة فالانسان لا يحب الا الانسان ؟ ويعني المجاز هنا الخداع والوهم أو المرض والتعويض النفسي وليس مجرد صورة فنية يمكن فهم معانيها بقواعد اللغة وأساليب التشبيه وطرق الاستعارة . والحقيقة أن اثبات الصفات كلها قائم على قياس الغائب على الشاهد . لذلك توسع الأشاعرة في الاستقراء ومعناه وأنواعه ، التام والناقص ، الصادق والكاذب في الانتقال من الجزئيات الى الكليات نظراً لاعتماد قياس الغائب على الشاهد على الاستقراء التام وحتى يمكن معرفة إذا كانا مشتركين في الحقيقة أو مختلفين(٥٩٣) . وقد لاحظ الفقهاء أن كل هذه الصفات الفاظ مشتركة يتراوح استعمالها بين العموم والخصوص ، تطلق على الله وعلى الانسان معاً ولكنها تبدأ أولاً بأن تُطلق على الانسان طبقاً لمقتضيات الحس والمشاهدة ثم تطلق فيما بعد على الله تجوزاً ومجازاً(٥٩٤) . والفلاسفة وحدهم هم الذين يرفضون كل اشتراك بين الله والانسان في الصفات ويأخذون الموقف الثنائي الذي يضع العالم في قطبين متعارضين موجب أعلى وسالب أسفل ، وبقدر ما يُعطى الأول يسلب الثاني(٥٩٥) . لقد أدرك القدماء المأساة وانتابتهم الحيرة ، فجعل البعض الصفات في الله مصدر الصفات في الانسان وهو حل وسط فتتحول الصفات من صفة ثابتة الى صفة متحركة إلى فعل وعطاء فلا تكون صفة مغلقة على نفسها تصف ذاتاً ثابتة بل هي

= في الحقيقة ، وكذلك في سائر الصفات » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٠ ؛ « وقد صرح بذلك رجل يعرف بابن الأيادي كان ينتحل قولهم فزعم أن الباري عالم قادر سميع بصير في المجاز لا في الحقيقة » ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٧ ؛ ومنهم رجل يعرف بعباد بن سليمان زعم أن الباري عالم قادر سميع بصير حكيم جليل في حقيقة القياس ، وكان يقول ان القديم لم يزل في حقيقة القياس ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧ ، ص ١٦٦ .

(٥٩٣) الغاية ص ٤٤ - ٤٧ .

(٥٩٤) الملل جـ ١ ، ص ١٢١ - ١٢٢ .

(٥٩٥) أنظر الجزء الثاني من القسم الأول من « التراث والتجديد » بعنوان « فلسفة الحضارة » محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

قصد وفعل وحركة وتأثير وخلق في غيرها[٥٩٦]. ولكنه يكون أقرب الى الاحتمال الرابع أي كون الصفات في الانسان واقعاً وفي غيره قياساً، خيالاً أو وهماً. فالصفات السبع، هي في حقيقة الأمر صفات انسانية خالصة. فالانسان هو العالم القادر والحي، والانسان هو السميع والبصير والمتكلم والمريد. كل صفة تعبر عن طاقة انسانية أو ملكة. يعبر العلم عن العقل النظري، والقدرة عن العقل العملي، والحياة عن الوجود الانساني الحي، وكأن الحياة تظهر عقلين، العقل النظري والعقل العملي. أما السمع والبصر فهما مدخلان للعلم فالعلم لا يكون إلا حسياً. والكلام تعبير عن العلم، ونطق به في العالم الخارجي. والارادة تعبير عن القدرة وتحقق لها بالفعل. والاعتراف بالحق لا يعني هدم الحق. كما لا يعني الاعتراف بالواقع التهديد أو التخويف بنفي الصفات لله. يمكن اطلاق الصفات والأسماء مع معرفة كيفية هذا الاطلاق وبأي معنى ومتى يحدث، وهل هي أوصاف لذات موجود بالفعل أم مجرد عمليات شعورية تحدث في وقت معين وظرف محدد[٥٩٧].

٢ ـ **العمليات الشعورية**: إن ما وصفه القدماء على أنه «الذات والصفات والأفعال» هو في حقيقة الأمر «الإنسان الكامل». فكل المادة التي وضعها القدماء تحت هذا الاسم لا تشير إلى موضوع فعلي بل تعبر عن موقف انساني خالص تجاه موضوع مثالي. فما ظنه القدماء على أنه وصف موضوعي لحقيقة واقعة في الخارج هو

---

(٥٩٦) قالت طائفة من الشيعة انه لا يجوز التعطيل عن الأسماء الحسنى. ولا يجوز التشبيه بالصفات التي يشترك فيها الخلق فيطلق على الباري الوجود. وتدعوه بأحسن الأسماء وهو العليم القدير السميع البصير إلى غير ذلك مما يعد في التنزيل لكن لا بمعنى الوصف والصفة لأن علياً كان يقول في توحيده لا يوصف بوصف، ولا يحد بحد، ولا يقدر بمقدار الذي كيف الكيف لا يقال له كيف، والذي أيّن الأين لا يقال له أين. لكنا نطلق الأسماء بمعنى الاعطاء فهو موجود بمعنى أنه يعطي الوجود، وقادر وعالم بمعنى أنه واهب العلم للعالمين والقدرة للقادرين، التمهيد ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

(٥٩٧) يهدد ابن حزم بأن المنكر للصفات والأسماء يستحيل عنده أن يكون الله عالماً قادراً حياً. ويكون جاهلاً عاجزاً ميتاً.. الخ. الفصل جـ٢، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

في الحقيقة وصف ذاتي لشعور المتكلم أسقطه في الخارج ثم قفز من الشعور إلى العالم الخارجي بلا أدنى مبرر عقلي إلا عجزه عن تحقيق هذا الموضوع المثالي بالفعل كمشروع له في العالم الخارجي كنظام مثالي للعالم . وفي أحسن الأحوال يتم هذا الاسقاط بتميز مسبق يفترض تطابق عالم الشعور والعالم الخارجي . وهو ناتج عن نقص في الوعي بالمسافة بين المثال والواقع ، بين الوعي بالذات والوعي بالعالم . وفي أسوأ الأحوال يتم بلا وعي على الاطلاق وبالاغراق في عالم الشعور الخالص بعد أن فُرغ من كل الموضوعات وامتلأ بالعواطف والانفعالات . ويكون الشعور حينئذ في موقف نرجسي خالص لا يرى إلا ما بداخله خارجه . ما ظنه القدماء إذن على أنه وصف لله بالفعل هو في الحقيقة وصف للانسان . ولما كان الله هو الكامل جاء وصفه وصفاً للانسان الكامل . ويحدث ذلك طبقاً لعمليات شعورية محددة . وتعني العمليات الشعورية ما يحدث داخل شعور المتكلم من صياغات عقلية للتجارب الشعورية التي يمر بها . فما دامت العبارات الكلامية لا تصف شيئاً موجوداً في الواقع بل تعبر عن تجارب شخصية فإنه لفهم هذه العبارات يتم ارجاعها الى مصدرها في الشعور .

أ ـ العلم المقلوب . ان المتأمل في علم الكلام أولاً وفي الوحي ثانياً أي الكلام ليرى بوضوح تام أن علم الكلام علم مقلوب ، وفي هذا القلب تتحدد كل موضوعاته على نحو معين ، وتصبح كل مشاكله مشاكل كاذبة . وتظهر الحاجة إلى اعادة وضع هذا العلم وضعاً صحيحاً حتى تحل مشاكله . فليست المسألة الاجابة على السؤال بل وضع السؤال وضعاً صحيحاً . وقد تتبدد المشاكل كلها عندما يُعاد وضعها وضعاً صحيحاً . وكثيراً ما تتحدد الاجابة كلها بطريقة وضع السؤال .

فإذا تأملنا الوحي نجد أنه أساساً قصد موجه من « الله » نحو « الانسان » أو كلام مصاغ من أجل الانسان . الله هو المرسل ، والانسان هو المرسَل اليه . الشعور الالهي قائم على قصد ، وهو الحديث إلى الانسان . يتجه الشعور الالهي نحو الانسان بفعل الكلام . وعندما نتحدث عن الوحي كمقصد من الله الى الانسان

فإننا لا نستعمل لفظة « الله » للدلالة على شخص أو ذات أو قدرة مشخصة أو غيرها بل نتحدث عن واقعة الوحي ذاتها . ولفظ « الله » ليس إلا لفظاً عرفياً استعمله الناس للدلالة على معنى عام ، ويمكن استعماله مبدئياً نظراً لسهولة استخدامه في ايصال المعاني، ولكنه ليس اسماً بمعنى أنه يدل على جوهر(٥٩٨) .

وإذا أتينا الى علم الكلام نجد أنه قد قلب الاتجاه وجعل الكلام هو قصد الانسان نحو الله . فبدل أن يحلل عالم الكلام الوحي باعتباره قصداً من الله نحو الانسان فإنه يحلله باعتباره قصداً من الانسان نحو الله . فجعل عالم الكلام الانسان هو المرسِل والله هو المرسَل اليه ! علم الكلام اذن خارج عن قصد الله بل هو مضاد له . فبدلاً من أن يفكر الانسان في نفسه تشبهاً بالله لأن الله يفكر في الانسان بدليل ارسال الوحي، فكر المتكلم في الله وهو ما لم يفعله الله لأن الله لم يجعل نفسه موضوعاً لعلمه . وإذا تحدث عن نفسه في الوحي فإنما يتحدث للانسان ولصالح الانسان وتأكيداً لقيم الانسان وبصور الانسان ولغته وفهمه وقدراته .

وفضلاً عن أن الوحي اتجاه من الله نحو الانسان فإن موضوعه أيضاً هو الانسان . فالإنسان هو اتجاه الوحي وموضوعه ، هدفه وغايته . ولما كان الوحي هو العلم الإلهي كان موضوع العلم الإلهي هو الانسان . إذا حللنا الشعور الإلهي وجدنا الانسان بؤرته ، فهو الاتجاه والغاية ، هو المنبع والمصب . وإذا نفذنا إلى لب العلم الإلهي لوجدنا الانسان موضوعه . يفكر الله في الانسان بدليل حديثه له ، ولا يفكر كما قال القدماء في ذاته لأن ذاته أشرف ما في الكون، وعيب عليه ونقص فيه أن يفكر فيما هو أقل منه شرفاً وكمالاً . ولكن بمنطق القدماء إذا كان الله يفكر في الموضوعات الشريفة يكون الانسان هو أشرف الموضوعات بدليل حديث الله إليه ومخاطبته إياه ، وإرسال الرسل والوحي إليه ، ويكون الانسان هو الموضوع الرئيس لعلمه وبدليل خلقه سيد الكون وملكاً عليه وتسخير كل شيء في

---

(٥٩٨) أنظر «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم ص ١٢٧ - ١٣٠.

الطبيعة له وحمل الانسان وحده الأمانة وقبوله طواعية هذا التكليف والمركز المتميز كطرف في علاقة فريدة مع الله(٥٩٩) .

ولكن علم الكلام بعد تغييره لاتجاه الوحي وقلبه له من الانسان إلى الله غيّر موضوع الوحي أيضاً فبدل أن كان موضوع الوحي هو الانسان صار موضوعه هو الله أي أن عالم الكلام أرجع إلى الله كلامه فجعل الله غاية الكلام وموضوعه ، وهذا مضاد لقصد الله وعلمه . فقصد الله هو الانسان ، وموضوع علمه هو الانسان في حين أن عالم الكلام جعل قصد الله هو الله وعلم الله هو الله . بعد أن أعطى الله الوحي إلى الانسان ردّه عالم الكلام إلى الله . عالم الكلام هنا جاحد بنعمة الله ومضر بمصلحة الانسان . جعل الله نرجسياً لا يرى إلاّ ذاته ، وجعلها ذاتاً فارغاً بلا موضوع آخر غيره .

هذا هو معنى أن علم الكلام علم مقلوب . فالوحي مركزه الانسان من حيث أنه قصد الله وموضوع علمه في حين أن علم الكلام جعل الله مركز الوحي وموضوع علمه . علم الكلام إذن علم مقلوب ، رأسه إلى أسفل ، وقدماه إلى أعلى ، فبدلاً من أن يتطابق مع قصد الله وموضوع كلامه ووحيه وعلمه ويتجه نحو الانسان عارض هذا المقصد والكلام والوحي والعلم واتجه نحو الله بحركة عكسية مضادة . وباستعمال صورة مجازية إذا كان الوحي مقصداً « نازلاً » نحو الانسان فإن علم الكلام قد قلب الوضع وجعله مقصداً « صاعداً » نحو الله . وعلى هذا النحو يأخذ تحريم الفقهاء له معنى جديداً ، ويعطى له أساس فلسفي ، ويتم الكشف عن سبب التحريم وعلته(٦٠٠).

---

(٥٩٩) وفي هذا المعنى يمكن فهم آيات الخلافة والتكريم والامانة في الوحي مثل ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ﴾ (٢ : ٣٠)؛ ﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ﴾ (٣٨ : ٣٦)؛ ﴿ وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾ (٢ : ٣٤)؛ ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾ (١٧ : ٧٠) ؛ ﴿ إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان ﴾ (٣٣ : ٧٢).

(٦٠٠) أنظر نصوص التحريم في السيوطي : صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام .

وهذا هو معنى أن الوحي «أنثروبولوجيا» وليس « ثيولوجيا » أي أنه علم إنسان وليس علم إله . ولا تعني الانتروبولوجيا أو علم الانسان هنا العلم المعروف بهذا الاسم في عصرنا هذا في حضارة مجاورة غازية ، دراسة لنشأة الانسان « البدائي » وتطوره من الناحيتين البدنية والنفسية والاجتماعية والسياسية والقانونية واللغوية والحضارية . . الخ ، بل دراسة بنائية فلسفية للانسان من حيث هو إنسان وتحليل ابعاده ووصف وجوده . الانسان عالم بأكمله . بل إن ما يحدث في العالم الخارجي لا يمكن فهمه أو ضبطه أو التعبير عنه إلا من خلال الانسان . ليس الانسان عالماً صغيراً أمام عالم كبير بل هو العالم ذاته صغيراً وكبيراً(٦٠١).

ب ــ من الكلام إلى الشخص. ولا يتمثل هذا القلب فقط في تغيير المقصد والموضوع من الانسان إلى الله بل يظهر أيضاً في تغيير الوحي من الكلام إلى الشخص . أعطى لنا الوحي كلاماً ، والكلام حين يكون موضوعاً لا يتعدى نطاق اللغة وتحليلها . والمقصود بالكلام هو فهمه وتحويل معانيه إلى توجيهات للسلوك من أجل تغيير الواقع وجعله مطابقاً للكلام في بنائه. وإن أهم ما يميّز الوحي في آخر مراحل تطوره هو أن الكلام أصبح هو التعبير الوحيد عن «الله». عبّر الله عن ذاته في الوحي أي في كلامه ، وأعلن عن وجوده وصفاته وخلقه في الوحي . وإذا كان قد ظهر في مظاهر مادية ، صوتاً لابراهيم ، ونارا لموسى ، وروحاً أو كلمة لعيسى ، فإنه لم يظهر في آخر مرحلة من تطور الوحي إلا من خلال الكلام . وإذا كان قد تدخل بشخصه تدخلاً مباشراً في سير العالم ، طوفان نوح ، شق البحر ، رفع عيسى فإن هذا التدخل المشخص المباشر قد انتهى . وفي آخر مرحلة من مراحل الوحي لم يعد له وجود مادي أو فعل محسوس بل أصبح كلاماً . تأسيس الوحي ، وهو الكلام ، باعتباره علماً محكماً هو الوضع الصحيح للكلام . وإن تسمية علم الكلام لتصدق بالفعل على هذا العلم لأن موضوعه هو الكلام . وهذا هو معنى ما يقال عادة من أن الوحي في آخر مراحله أصبح وحي كلام لا وحي

---

(٦٠١) وهو معنى آية ﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ (٥١:٢١).

شخص . ليس الكلام جسداً أو طبيعة أو كوناً بل كلام لغوي ، معانٍ وألفاظ ، دلالات وعبارات(٦٠٢) .

ولكن علم الكلام قلب الوحي من الكلام إلى الشخص، وجعل الكلام وصفاً لشخص المتكلم وهو الله . وبدلاً من أن يُوجّه الكلام إلى تغيير الواقع وتطويره فإنه يقلبه إلى أعلى تثبيتاً وتأكيداً وبرهاناً على شخص المرسِل . قام علم الكلام إذن بعملية نفسية خطيرة وهو « التشخيص » في الحديث عن الكلام باعتباره شخصاً وليس كلاماً يُدرس دراسة علمية من حيث الصوت أو الحرف أو اللفظ أو المعنى أو الرمز كما هو الحال في العلوم الانسانية . حوّل علم الكلام الكلام إلى شخص ، وتحدث عن « الله » وكأنه يتحدث عن شخص له كل صفات الشخص المادية كالبدن واليدين والرجلين والعينين أو المعنوية مثل العلم والقدرة والارادة . . . الخ. بدلاً من أن يكون الشخص صفة للكلام أصبح الكلام صفة للشخص. بدلاً من أن يكون الكلام هو الأصل والشخص هو الفرع أصبح الشخص هو الأصل والكلام هو الفرع. بدلاً من أن يكون الكلام هو موضوع العلم والشخص خارج عن نطاق العلم أصبح الشخص هو موضوع العلم الأول والكلام خارج نطاق العلم إلا من حيث كونه صفة للشخص . ثم يدخل الشخص في نطاق المقدس ويصبح وصفه تابعاً لأسمى عواطف التعظيم والاجلال، ويكون كل تشابه بينه وبين الانسان ضرباً من التطاول ونقصاناً في الاعتراف بالفضل وبالجميل. وتصبح مهمة الشعور هو التأليه المستمر لهذا الشخص والتعبير عن هذا التأليه باسمى عبارات التقدير والاعجاب. ويتحول العلم إلى دين ، والعقل إلى انفعال ، والموضوع المدرك إلى ذاتية فارغة .

وبالرغم من ظهور عملية التشخيص ثم التأليه هذه على أوضح ما تكون في العلوم التقليدية الأخرى كالتصوف والحكمة باستثناء الأصول الذي عاد إلى العالم

---

(٦٠٢) أنظر الفصل التاسع عن النبوة وأيضاً القسم الثاني من رسالتنا الثانية :
La Phénoménologie de l'Exégèse.

واصفاً الانسان فيه[٦٠٣] إلا أن هذه العملية قد سادت علم الكلام من أوله إلى آخره حتى طبعته بطابعها وأعطته اسمها فأصبح « علم التوحيد » أو « علم أصول الدين » في أصله الأول هو الشخص المؤله حتى أن المسائل الانسانية أو الطبيعية الخالصة في علم الكلام أصبحت أيضاً قائمة على تدخل الشخص المؤله كطرف فيها دون العالم. صحيح أن الوحي تحدث عن الذات الإلهية وصفاتها ولكن هذا الحديث هو كلام وليس ذاتاً أو شخصاً. وقد عرفنا الذات من خلال الكلام وقد تم التعبير عنه بالحديث والصياغة. وكل ما نعلمه عن الذات هو كلام وصياغات. إن صفات الله وأفعاله هي مجرد أقوال[٦٠٤]. ونحن لا نعلم أفعاله إلا عن طريق الأقوال من الوحي. الله ذاته لا يُعرف إلا من خلال الوحي، والوحي كلام أي أننا لا نعرف الله إلا من خلال العبارة، ولا نفهمه إلا من خلال فهمنا للعبارة.

والوحي من حيث هو كلام مكتوب بلغة البشر. ولا يهمنا الكاتب لأن الشخص خارج نطاق السؤال. لا يوجد أمامنا إلا الكلام. والكلام مكتوب بلغة معينة تطبق عليه قواعد هذه اللغة لفهمه. بل يتم التعبير عن الكلام أحياناً بالصورة الفنية أي بتشبيه انساني خالص. فإذا ما تحدث عالم الكلام بالوحي فإن حديثه يكون كلاماً من الدرجة الثانية أي كلاماً بكلام أو كلاماً عن كلام. كلامه إدراك لكلام الوحي وفهمه وتفسيره. وكل ما يقوله عالم الكلام يصبح قولاً من خلال ادراكاته وتصوراته. ولا وسيلة أمامه للخروج من عالمه إلى العالم الخارجي أو افتراض أي تطابق بينهما. كلام عالم الكلام مجرد تعبيرات انسانية وعبارات وأقوال من صنعه يحددها مزاجه وشخصه وتربيته وثقافته وبيئته ومستواه الحضاري ولحظته التاريخية بل وأهواؤه وانفعالاته ومصالحه وولاءاته بل وقبيلته وجنسه وعنصره. ولا يكون له أي معنى إلا بالرجوع إلى مصدره. فهو لا يشير إلى

---

(٦٠٣) أنظر رسالتنا الأولى عن أصول الفقه ووضع الانسان في العالم، Les Méthodes d'Exégèse.

(٦٠٤) أجمعت المعتزلة على أن صفات الله وأسماءه هي أقوال وكلام، مقالات جـ ١، ص ٢٥٠؛ وعند عباد بن سليمان صفات الباري هي الأقوال مثل يعلم، ويقدر... الخ. والأسماء هي الأقوال مثل عالم، قادر... مقالات جـ ٢، ص ١٦٦.

موضوعات خارجية بل يعبر عن مقاصد موجَّهة من ذات المتكلم. يكشف الكلام عن ذات المتكلِّم النفسي أكثر مما يشير إلى شيء موجود بالفعل. وهنا يقع التناقض والاستحالة. كيف يمكن التعبير عن المجرد الصوري الذي ليس كمثله شيء بلغة في نشأتها اتفاق تعتمد على الصور الحسية وتقوم على التشبيهات؟ علم الكلام على هذا النحو ادعاء لأنه يظن أنه يصف شيئاً موجوداً بالفعل في حين أنه يعبر عن مقاصد شعورية خالصة. وعلم الكلام بهذا المعنى أيضاً يقوم على الغرور أو الجهل فيما يتعلق بالقدرة الانسانية على التصور والحكم. فإذا كانت الذات المشخصة المؤلهة في عالم الاطلاق فكيف بقدرة الانسان المحددة بتربيته ومزاجه وثقافته وبيئته وأهوائه اصدار حكم عليها؟ كيف يمكن للنسبي اصدار حكم على المطلق؟.

وإذا كان كل ما نعرفه من الله هي أقوال سواء من الوحي أو من فهمنا إياه أو من وصفنا له كما يفعل المتكلم وكما تقتضي بذلك خبراتنا الشخصية ولغتنا الانسانية لم يعد هناك فرق بين السمع والعقل لأن الأقوال التي تصدر من أحدهما أو كليهما تعبر عن شيء واحد بلغة إنسانية واحدة. فقبل أن يأتي السمع كان الناس يتحدثون عن الله ويعطونه نفس الصفات مع اختلاف في العدد أو في الدرجة أو في الصورة الذهنية ودرجتها من الحسية أو التجريد. وقد تحدث الناس أيضاً بعد السمع. هناك مواقف اجتماعية هي التي تحدد نوع الحديث ودقته، وهي مواقف موجودة قبل السمع وبعده. وبالتالي رداً على سؤال القدماء: هل يجوز تسمية الله بصفاته قبل أن يأتي السمع بالعقل؟ نقول ان الحديث عن الله سابق على السمع وتال له. وما السمع إلا أحد الأحاديث عن الله[٦٠٥]. وتخصيص السمع بالحديث عن الله تخصيص بلا مبرر.

---

(٦٠٥) الاجابة بالنفي تفترض وجود الرسول إذ لا يستدل بالشاهد على الغائب ولا بالأفعال على أن الله عالم حي قادر وعلى الله بالأعراض لأن الحق يعرف من الكتاب والاجماع وحجج العقول، مقالات جـ١، ص ٢٤٩، جـ٢، ص ١٦٧؛ والاجابة بالنفي تقوم على اثبات العقل والاستدلال. فعند الجبائي إذ دل العقل على أن الباري عالم فوجب تسميته عالماً وإن لم يسم نفسه بذلك. وخالفه البغداديون إذ لا يجوز تسمية الله باسم قد دل العقل على صحة معناه إلا=

ولما كان حديث عالم الكلام عن الله لا يصف شيئاً في الخارج بل يعبر عن عواطفه وانفعالاته تجاه العالم فإنه لا يفهم حديثه إلّا بارجاع عباراته إلى مصدرها أي إلى خبراته الشعورية ومواقفه الاجتماعية لمعرفة نشأة العبارات . ويكون السؤال حينئذ : هل التجارب الشعورية التي يقوم العقل بتحليلها تجارب انسانية سوية أم مجرد عواطف نشأت عن الاحساس بالعجز عن تغيير الواقع عند مجتمع مهزوم أو من الاحساس بالسيطرة عند مجتمع منتصر؟ وللاجابة على هذا السؤال يحال إلى الظروف الاجتماعية التي نشأت فيها التجارب الشعورية والتي يعبر عنها حديث المتكلم. وقد كان هناك نوعان من التجارب: تجارب قاسية مر بها المجتمع المهزوم ، مجتمع الشيعة، وأدت إلى التأليه والتجسيم ، وتجارب معتدلة مر بها المجتمع المنتصر، مجتمع أهل السنة، وأدت اما إلى التنزيه أولاً ثم إلى التشبيه ثانياً كرد فعل على التنزيه وتحول عنه اقتراباً من التجسيم(٦٠٦). يؤدي الانتصار إلى راحة مادية وسيطرة على المجتمع والطبيعة مما يؤدي بدوره إلى اثبات قدرة مركزية مسيطرة كما وصف أهل السنة المؤله وصفاته المطلقة لتؤيد المجتمع في سيطرته وتساعد السلطة على مد نفوذها على بقايا المعترضين وجيوب المقاومة وتخويف بالمؤله المشخص الذي يعلم كل شيء ويسيطر على كل شيء والذي يجازي الصديق ويعاقب العدو. وإذا ما أدت الراحة المادية إلى نظام رأسمالي حصل توافق بين المجتمع المنتصر والمؤلّه المشخص، بين السلطة السياسية المطلقة ورأس المال وبين السلطة الدينية المطلقة. وإذا ما أدت الراحة المادية في المجتمع المنتصر إلى نوع من التطهير والتعفف نشأت عواطف التأليه أيضاً المؤله المشخص كمشجب تعلق عليه جميع صفات الكمال كما حدث عند الصوفية والفلاسفة الذين تمتعوا بمزايا المجتمع المنتصر دون معارضته أو تأييده كنوع من انتهازية الطبقة المتوسطة التي ترفض اخذ قرار حاسم إذ يهمها أن تعيش ثم أن تنافق وتدعي الفكر والأخلاق والكمال وتدافع عن الشرف والفضيلة في خطابها النظري. إذا حلت

= أن يسمي نفسه بذلك ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤٩ ، جـ ٢ ، ص ١٨٥ - ١٨٦ .

(٦٠٦) أنظر الفصل الخامس عن الذات أو الوعي الخالص ، الوصف الرابع ، المخالفة للحوادث .

مشاكل البدن واطمأن الجميع على العيش نشأ البحث فيما وراء البدن. وإذا اطمأن الجميع للسيطرة على العالم تمّ البحث فيما وراء العالم، ونشأ الروح أو المؤله المشخص كستار أو غطاء على راحة البدن أو على الاستحواذ على العالم. وفي حقيقة الأمر في داخل المجتمع المنتصر ينشأ تياران، تيار السلطة وتيار المعارضة، وبلغة العصر الشائعة، يمين ويسار. اليمين تقوم العلاقات فيه على منطق الاختلاف، اختلاف الذات عن الصفات، فالصفات زائدة على الذات، وتكون العلاقات بينهما علاقة تبعية. فالعقل الانساني تابع للنقل، والطبيعة تابعة للارادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع الرئيس والمرؤوس وعلاقة السيد بالعبد. واليسار يقوم على منطق التساوي، تساوي الذات والصفات، تساوي الجوهر والأعراض. العلاقات فيه ليست علاقة تبعية بل علاقة استقلال، استقلال العقل الانساني عن النقل، والارادة الانسانية والطبيعة المستقلة عن الارادة المشخصة. وكبناء فوقي للمجتمع ينشأ مجتمع التساوي بين الرئيس والمرؤوس، بين القمة والقاعدة.

والسؤال الآن: هل التحليلات العقلية لهذه التجارب الشعورية النفسية والاجتماعية للسيطرة أو للاضطهاد، للسلطة أو للمعارضة عمل صحيح للعقل أم مجرد تبرير لهذه التجارب و«تنفيس» عقلي عنها بعد أن تحولت إلى أزمات نفسية وصدمات اجتماعية؟ وللاجابة على هذا السؤال نقول ان القوالب العقلية لم تكن تحليلات علمية بل كانت مجرد تبرير وصياغات عقلية للتجارب الشعورية. ويمكن أن يُقال ان العقل كان خادماً لعواطف التأليه وأنه قدم مقولاته واستدلالاته من أجل التعبير عن هذه العواطف واعطاء أساس نظري لها. ويمكن جمع هذه العمليات العقلية معاً في منطق متسق هو منطق الشعور.

٣ ـ **منطق الشعور**: تقوم معظم التحليلات العقلية على نمط فكري واحد في عدة صور يمكن التمييز فيها بين منطق التصورات الذي يقوم على القسمة ومنطق القضايا الذي يقوم على الاثبات والنفي للاستدلال. وقد يتداخل المنطقان معاً إذ

يصعب التمييز بين التصور والتصديق فالتصور تصديق ضمني والتصديق يقوم على تصور.

أ ــ منطق التصور : ويقوم هذا المنطق على القسمة العقلية التي يتميز فيها الشيء عن الآخر من أجل تحديد العلاقات نفياً أو إثباتاً . ويأخذ ذلك عدة صور منها :

١ ــ الشيء في نفسه والشيء في غيره(٦٠٧). وهو تحديد للشيء بالنسبة إلى نفسه ثم تحديده بالنسبة إلى علاقاته بغيره . وهو نمط فكري بديهي للتعريف بالشيء أولاً ثم بعلاقته بغيره ثانياً . بل ان مشكلة الذات والصفات لهي نتاج لهذا النمط العقلي. الذات هو الشيء في نفسه والصفات هو الذات في علاقاته مع غيره. وكذلك قسمة الشيء إلى جوهر وعرض، فالجوهر هو الشيء في ذاته والأعراض هي علاقات الشيء بغيره . وكذلك الواحد والكثير، فالواحد هو الشيء في ذاته ، والكثير هي علاقاته بغيره. وهي أيضاً علاقة الاستقلال والتبعية ، فالشيء في ذاته هو الشيء المستقل والشيء لغيره هو الشيء التابع. وهو نمط فكري يساعد على التعبير عن عواطف التأليه التي تبقي القسمة بين طرف أول وهو الذات المشخص وأطراف ثانية تكون أقل رتبة منه وشرفاً(٦٠٨). ويعتمد هذا النمط على طبيعة العقل ومبادئه الأولى مثل مبدأ الهوية والاختلاف .

٢ ــ الهوية والاختلاف . يتحول النمط الأول إلى هذه الصورة الثانية . فبعد قسمة الشيء إلى الشيء في ذاته والشيء لغيره تأتي المقارنة بينهما . هل الشيء في ذاته هو هو أو هو غيره؟ هل الشيء في ذاته مساوي لذاته أم مخالف لغيره؟ لذلك حدث إشكال الصفات، هل الصفات هو الذات أم هي غير الذات؟ ثم حدث اشكال آخر في الكلام. هل القراءة هو الكلام أم غير الكلام؟ وهو ما يتفق

---

(٦٠٧) وهو التعبير المعروف في اللغة اللاتينية في التمييز بين Per aliud, Per se .

(٦٠٨) يستعمل الأشعري هذه القسمة كأساس للدليل الثاني بعد دليل الأضداد لاثبات قدم الصفات والكلام والارادة ، اللمع ص ٤٣ ـ ٤٦؛ ويمكن حصر هذه الأنماط بسهولة من « اللمع » ، « الابانة » ، « التمهيد » ، « المحيط » ، « المغني » .

مع الفكر الديني القائم على القياس التمثيلي، وقياس المثل بالمثل والبحث عن الهوية والاختلاف. وهذه أولى مراحل التفكير «البدائي» عندما يُسأل الطفل عن أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء. وهي أيضاً من بديهيات الفكر كما هو معروف في المنطق في مبدأ الهوية والتماثل وارجاع مبدأ الاختلاف أو التناقض إلى المبدأ الأول حيث أنه نفي له .

٣ ــ تصور شيء من شيء آخر. وهو تصور وفي نفس الوقت استدلال. وذلك لأنه عن طريقه يمكن اثبات الشيء باستنباطه من شيء آخر كما استنباط نتيجة من مقدمة . وتكون العلاقة بينهما علاقة توالد أو تبعية أو شرط. فمثلاً بعد اثبات العلم تُستنبط منه الحياة لأن الحياة شرط العلم . ثم تُستنبط منه القدرة لأنه لا يحدث العلم إلا لقادر . ثم من الحياة يُستنبط السمع والبصر وإلا كان الحي مصاباً بآفة(٦٠٩). وهو نمط من الفكر الطولي الذي يولد الفكرة من فكرة أخرى كما هو معروف في الفكر الاستنباطي في المنطق والفلسفات العقلية بالرغم من رفض التسلسل إلى ما لا نهاية سواء من البداية أو من النهاية .

٤ ــ اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه(٦١٠). ويمكن اثبات الشيء لا باستنباطه من شيء آخر بل بتحديد علاقاته مع غيره . والحقيقة أن اثبات الشيء عن طريق اثبات استحالة النقيض لا يُعد اثباتاً للشيء بل هو فقط ابطال للنقيض

---

(٦٠٩) يقول الأشعري مثلاً : إذا كان له كلام فلماذا ليس له علم؟ اللمع ص ٢٥ ـ ٢٦ ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ .

(٦١٠) هذا هو المنهج السائد عند الأشعري في اثبات قدم الكلام بنفي الخلق عنه ، اللمع ص ٣٣ ـ ٤٦ ؛ الابانة ص ٢٠ ـ ٢٢ ؛ اثبات الكلام بنفي الضد وهو الخرس والسكوت والعي ، الانصاف ص ٣٧؛ التمهيد ص ٤٩؛ اثبات السمع والبصر بنفي الضد وهو الصمم والعمى ، الانصاف ص ٣٧ ؛ ويعتبر الأشعري قول أبي الهذيل ان علم الله هو الله تناقضاً ، الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ كيف ينفى العلم ولا تنفى الأسماء ؟ الابانة ص ٣٩ ـ ٤٣ ؛ كما يثبت الأشعري أن القرآن قديم بإثبات فساد الضد وإبطال النقيض. لو كان مخلوقاً لاحتاج إلى قول « كن » ، وهذا إلى قول ثان وذاك إلى قول ثالث حتى نتسلسل إلى ما لا نهاية ، وهو معنى القدم ، اللمع ص ٣٣ ـ ٣٤؛ القديم يفارق ما ليس بقديم ، المحيط ص ٦٠ .

فقد يبطل النقيض دون أن يثبت الشيء . فابطال أن الشيء أبيض لا يعني بالضرورة أنه أسود . وابطال أن الشيء ميت لا يعني بالضرورة أنه حي . قد يكون هناك طرف ثالث لا هو الشيء ولا هو النقيض ؛ فكثيراً ما تجاوز الواقع هذه القسمة العقلية الصورية الحادة . وقد تكون هناك وسيلة للجمع بين الشيء ونقيضه من أحد الوجوده وكثيراً ما يؤكد الواقع ذلك . وقد يكون الشيء الواحد مثبتاً من وجه ومنفياً من وجه آخر على ما يشهد به الحس والمشاهدة . وقد تكون العلاقة بين الشيء ونقيضه علاقة جدل متبادلة أي أن هناك حركة مستمرة من الشيء إلى نقيضه ومن النقيض إلى الشيء دون فصل بينهما . وفي النهاية ان اثبات الشيء عن طريق ابطال نقيضه إنما هو منهج جدلي خالص مهمته افحام الخصم وليس اثبات الشيء ، ويمكن للخصم استعماله أيضاً في تفنيد نفس الشيء باعتباره نقيضاً له .

٥ ــ ابطال جميع أطراف القسمة إلّا واحداً . وأحياناً يضع العقل قسمة في أطرافٍ عدة تبطل جميعها ولا يبقى إلا طرف واحد هو المطلوب اثباته . وهو معروف في أصول الفقه باسم السبر والتقسيم[٦١١]. وهو نفس النمط السابق ولكن النقيض هنا متعدد وليس واحداً . وعيبه أن القسمة قد لا تكون جامعة مانعة . فقد يدخل طرفان تحت قسم واحد . وقد يند أحد جوانب الشيء خارج القسمة. كما أنه يصعب تغليف الواقع أحياناً في قسمة عقلية. فالواقع واحد ومختلط ممتزج متحرك بعكس القسمة العقلية الثابتة المنفصلة.

ب ــ منطق التصديق : وهناك عدة أنماط فكرية أخرى لا تتعدى كونها مجرد تحصيل حاصل لأنها قد لا تفيد جديداً . ولا يعني تحصيل الحاصل هنا ما يُقال عادة على قضايا الرياضة، وجميع القضايا التحليلية ولكن تعني أنها لا تقول شيئاً على الاطلاق . فهي قضايا مفيدة لغوياً بمعنى أن بناءها اللغوي سليم ولكنها لا تفيد شيئاً معنوياً . فمنطق التصديق هنا هو اثبات الشيء لنفسه ليس من أجل

---

(٦١١) أنظر مثلاً الحجة الرابعة للباقلاني : العلم اما مثله أو غيره ، التمهيد ص ١٥٥ ـ ١٦٠.

التصديق به بل من أجل اتساقه مع نفسه وعرضه على نحو يقبله العقل دون أن يكون منطقاً للبرهان يحتوي على مقاييس للصدق خارج عن الشيء نفسه . ويمكن حصر هذه الأنماط فيما يلي :

١ ــ اثبات النقيضين . ويهدف اثبات النقيضين إلى الرغبة في احتواء الطرفين دون فصل بينهما ، واختيار أحدهما ورفض الآخر . فليس أحد الطرفين بأولى من الآخر . وكل طرف له ما يؤيده وما يعارضه في عواطف التأليه . لذلك كان من الأحكم اثبات النقيضين دون البحث عن علاقة النقيضين لأن البحث يتضمن تحكيم العقل، والعقل يفصل ويحسم ويختار ، وهو ما لا تريده عواطف التأليه التي تريد ضم كل شيء واحتواء كل شيء . وما أعظم التعبير من خلال التناقض! ما أعظم أن يكون المؤلَّه قريباً بعيداً ، في كل مكان ومستو على العرش، وأن يكون القرآن محدثاً غير مخلَّق! وينطبق على العبارة المشهورة المستندة إلى آية ﴿ **ليس كمثله شيء وهو السميع البصير** ﴾ نفس القياس . فهي تثبت النقيضين لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون سميعاً بصيراً فالسمع والبصر أشياء. والسميع والبصير لا يكون ليس كمثله شيء لأن الذي ليس كمثله شيء لا يكون له سمع وبصر . فهي عبارة تثبت التنزيه في الجزء الأول منها كما تثبت التشبيه في الجزء الثاني منها . انها الحيطة الانسانية التي تود الامساك بالطرفين حتى ولو استحال التوفيق بينهما عقلياً ، والعبارات قادرة على مثل ذلك مثلاً: انه ليس غبياً ولكنه ليس ذكياً، ليس شجاعاً ولكنه ليس جباناً، ليس مجتهداً ولكنه ليس مقلداً. وهي عبارات تدل على التشجيع أو الخوف من اصدار حكم أو التملق أو الرغبة في المساومة . وأحياناً تهدف إلى تعمية الواقع وتخفيف الحكم عليه . فهي عبارات لا تدل على معنى بل تكشف عن عمليات شعورية وراء هذه الصياغات ، وهو شائع في الحلول المتوسطة والاتجاهات التي تجمع بين الحلين المتعارضين . ويبدو ذلك أيضاً في خطابنا السياسي المعاصر في حياتنا القومية مثل نحن لم ننتصر ولكننا أيضاً لم ننهزم(٦١٢).

---

(٦١٢) من أمثال هذه العبارات :

٢ ــ نفي النقيضين : وهو مجرد قلب لاثبات النقيضين . ويفيد رفض الطرفين والحلين المتعارضين اللذين يقتضي العقل الاختيار بينهما . فنفي كليهما يعني رفض الحلول العقلية واللجوء إلى عواطف التأليه الخام خشية أن تقل أو أن تهن . فمثلاً عبارة«الصفات لا هي هو ولا هي غيره» تحصيل حاصل، تضع الفاعل في جملة مفعولاً في الأخرى، وتضع مفعول الأخرى فاعلاً في الأولى . فالاختيار الأول يوقع في الشرك، والاختيار الثاني يوقع في الخلق . وكلاهما حلان لا ترضى عنهما عواطف التأليه . وكذلك مثل عبارة «لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره» فإنها لا تعبر عن معنى عقلي بل عن عملية شعورية صرفة القصد منها عدة أشياء : أولاً ، الرغبة في اثبات شيء فريد غير عادي لا يمكن وصفه أو التعبير عنه إذ أن كل الحلول العقلية أقل منه . وهنا تكون عواطف التأليه أزمة نفسية لا يمكن التعبير عنها في صياغة عقلية لها معنى . ثانياً ، التعبير عن صراع الشعور بين طرفي التنزيه والتشبيه . فهو نفي للشبه وللمساواة والتماثل داخل التجسيم ، ونفي للصورية المطلقة داخل التنزيه . ثالثاً ، العجز عن قول شيء موجب لأنه لا يوجد ما يقال . فهي أزمة انفعالية تعبر عن نفسها في هذه الصورة اللغوية . رابعاً ، الايحاء بالسر والغموض ، وهو البديل عن الوضوح والتعبير السليم ، وطالما كان السر أحد مغريات الفكر الديني . خامساً، العجز عن أخذ المواقف ومحاولة مسك العصا من الوسط نقصاً في الشجاعة وتخوفاً من الحسم(٦١٣).

= أ ــ في كل مكان، ومستوى على العرش، (زهير الأثري).
ب ــ علمه شيء ، قدرته شيء . . . الخ . وصفاته ليست أشياء ، (الزيدية) .
جـ ــ عالم بالأشياء كلها قبل وجودها وبعلم محدث بها ، (جهم) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٦٩ .
د ــ القرآن كلام محدث غير مخلوق، (زهير الأثري)، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .
هـ ــ القرآن حدث غير محدث، (أبو معاذ التومني)، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦، جـ ٢ ، ص ٢٣٢ .
و ــ ليس كمثله شيء وهو السميع البصير ، الفقه ص ١٨٤ .
ز ــ خلق الشيء غير الشيء وهي معاً (عباد بن سليمان)، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٥ .

(٦١٣) مثلاً : الصفات لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم، ابن كلاب)، مقالات جـ ١ ، ص=

٣ ــ اثبات الشيء ونفي صفاته : وهو نمط فكري يجمع بين اثبات النقيضين ونفيهما. فاثبات الشيء اختيار عقلي، ولكن تسارع عواطف التأليه فتنفي ما أثبته العقل خشية الوقوع في التحديد، والعواطف تحب الاطلاق. فهو أشبه بخطوة إلى الامام يقوم بها العقل ثم خطوة إلى الخلف تقوم بها عواطف التأليه. وفي النهاية تكون الحصيلة أنه لا يُوجد ما يقال. فمثلاً عبارة «إنسان دون أن يكون جسماً» تثبت الشيء وتنفي صفته. فالانسان لا بد وأن يكون جسماً، ولا يوجد انسان لا جسم له. لقد حكم العقل بالاثبات والعاطفة بالنفي. وتضع امثال هذه العبارات طرفي النقيض معاً دون ايجاد العلاقة بينهما، رغبة في التوسط وعدم التوسط أو احساساً بأن الحقيقة في إيجاد مركب للموضوع ونقيضه دون أن تدري كيف. فتضع الموضوع بجوار نقيضه دون أن تتحقق الحركة بينهما. هي عبارات تدل على رغبة في الايمان وعلى نقص في التحليل العقلي. عبارات تتوالى على شيء واحد يُثبت أولاً وينفى ثانياً أي أنها مجموعة قضايا مثبتة ومنفية في آن واحد(٦١٤). كما

= ٢٣٠ ، ص ٢٣٩، جـ٢ ، ص ١٦٣ ـ ١٦٤ ؛ الانصاف ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ خلق الشيء صفة لا هي هو ولا هي غيره (هشام بن الحكم) ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٥ ؛ لا يشبه غيره ولا يشبهه غيره ؛ جسم لا يشبهه ولا يشبه غيره ؛ ليس شيئاً وليس لا شيء ؛ العلم لا هو هو ولا هو غيره (هشام بن الحكم، أبو الهذيل، الزيدية)، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ، ص ١٦٨ ، جـ ٢ ، ص ١٥٧ ؛ الانتصار ص ١٠٨ ـ ١١٦ ؛ ليس له علم وليس لا علم له (عباد)؛ ليس عالماً لنفسه أو لذاته وليس عالماً بعلم (عباد) ؛ العلم لا هو القدرة ولا هو غيرها (ابن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٠ ؛ له قدرة لا هي هو ولا هي غيره (الزيدية) ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٨ ؛ الأسماء لا هي هو ولا هي غيره (أبن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٢ ؛ كل صفة لا هي الأخرى ولا هي غيرها ، الانصاف ص ٣٨ ـ ٣٩ ؛ لا التوحيد بين الأسماء والصفات ولا الفصل بينهما ؛ الله لم يزل مريداً بإرادته لا هي هو ولا هي غيره (سليمان بن جرير ، عبد الله ابن كلاب) ، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٧ ؛ الارادة معنى لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم، هشام الجواليقي)، مقالات جـ٢ ، ص ١٧٨ ؛ الوجه والعين صفات لا هي هو ولا هي غيره (ابن كلاب) ، مقالات جـ ١ ، ص ١٤٤ ، جـ٢ ، ص ٢٠٣ ؛ خطأ أن يقال له علم أو ذو علم أو عالم بعلم ، وخطأ أن يقال لا علم له (عباد)، مقالات جـ٢ ، ص ١٦٥ ؛ الارادة حركة لا هي الله ولا هي غيره (هشام بن الحكم ، هشام الجواليقي) ، الفرق ص ٦٩ ؛ العلم والحركة والفعل لا هي هو ولا هي غيره. . . الخ.

(٦١٤) مثل إنسان دون أن يكون جسماً ؛ بلا نهاية ولا غاية ومحدود في الاتجاهات الست ؛ ليس بجسم =

يمكن اثبات شيء ثم تُنفى عنه أية مشابهة بينه وبين الشيء المعروف بهذا الاسم وجعله شيئاً فريداً يشترك في الاسم دون الاشتراك في المسمى مثل «جسم لا كالأجسام». فالجسم معروف، ولكن الجسم الذي لا كالأجسام مجهول. الجسم حكم العقل ونفي المشابهة حكم العاطفة. هذا، فضلاً عما في ذلك من قضاء على اللغة. وكيف تستعمل لغة أسماءها ثم لا تنطبق على مسمياتها؟ وكيف لنا العلم بهذه المسميات الجديدة؟(٦١٥). وقد يثبت الشيء ثم يخصص النفي بأنه نفي للمشابهة بين هذا الشيء وبين عالمنا هذا وما به من أشياء متشابهة. لما كان الشيء هو الشيء الانساني يسارع النفي وينفي المشابهة مع الشيء الانساني بالذات كنفي لما يحدث في الشعور. فالنفي دليل على أن ما يحدث في الشعور هو عكس المنفي أي المشابهة ولا ينفي المشابهة بالفعل. فالقائل «لست أسود» قد يكون أسود ينفي السواد عنه! ومثل ذلك كثير «يعلم لا كعلمنا». «يرى لا كرؤيتنا»، «يسمع لا كسمعنا»... الخ(٦١٦). وقد تكون الرغبة في اثبات التنزيه والتشبيه معاً وفي

= ولا يشبه الأشياء ويقعد على العرش؛ طوله سبعة أشبار بشبر نفسه؛ العرش ليس له قرار ولا مكان، الانصاف ص ٤١؛ مدرك لجميع المدركات التي يدركها الخلق من الطعوم والروائح واللين والخشونة والحرارة والبرودة بادراك معين ليس بذي جوارح وحواس توجد بها هذه الادراكات، الانصاف ص ٢٥.

(٦١٥) جسم لا كالأجسام، بدن لا كالأبدان، شيء لا كالأشياء (الصالحي)، الفقه ص ١٨٤؛ غير لا كالأغيار، (عباد بن سليمان)؛ عالم لا كالعلماء، قادر لا كالقادرين، حي لا كالأحياء، (الصالحي)، مقالات جـ٢، ص ١٦٨ - ١٦٩؛ عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، (المعتزلة، الخوارج، طوائف من المرجئة والشيعة)، مقالات جـ١، ص ٢٢٦.

(٦١٦) يعلم لا كعلمنا، يقدر لا كقدرتنا، يرى لا كرؤيتنا، يسمع لا كسمعنا، يتكلم لا ككلامنا، الفقه ص ١٨٤؛ يدان ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة، عينان ليستا بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والاجناس، الانصاف ص ٢٤؛ استواؤه لا يشبه استواء الخلق، الانصاف ص ٤١؛ اللوح غير أوراق مصاحفنا، الانصاف ص ٩٣؛ الخط غير الخطوط التي في مصاحفنا؛ القلم غير أقلامنا؛ مسموع بالآذان وإن كان مخالفاً لسائر اللغات وجميع الأصوات، وليس من جنس المسموعات؛ مرئي بالأبصار وإن كان مخالفاً لسائر المرئيات؛ موجود مخالف لسائر الموجودات، الانصاف ص ٢٧؛ إثبات يدين ليست بجارحتين ولا قدرتين ولا نعمتين ولا يوصفان إلا بأن يقال انهما يدان ليستا كالأيدي، الابانة ص ٣٧.

نفس الوقت مجرد تحصيل حاصل[٦١٧].

٤ ــ اثبات العلم بشيء والجهل به : ويعني ذلك أن العقل يثبت شيئاً ثم تأتي العاطفة وتنفي ما يثبت العقل. يثبت العقل التعين ثم تأتي العاطفة وتثبت اللاتعين. يثبت العقل الكم والعاطفة تنفي الكيف. وهو نمط فكري مبني على النمط السابق من اثبات شيء ونفي صفاته مثل يستوي على العرش بلا كيف . فإذا كان الاستواء لدينا معلوماً فكيف يكون الكيف مجهولاً؟ لذلك كان موضوعاً للايمان الخالص أي هو موضوع اقتضته العاطفة ولا يستطيع العقل امامه الحكم بشيء وإلا كان مبتدعاً. هي عبارات لا تفيد شيئاً. التجسيم الذي يجهله البشر اثبات للعلم وللجهل في آن واحد. وهذا نفي للعلم وتأكيد للسر، ونفي للوضوح، وانكار لسلطان العقل[٦١٨].

٥ ــ اثبات شيء بشيء هو نفس الشيء : يرمي هذا النمط الفكري إلى مجرد الحركة العقلية واصدار حكم ولكنه يعود من جديد ويُعرّف الشيء بالشيء كمن يُعرّف الماء بالماء والهواء بالهواء . وذلك مثل عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته . فهي عبارات تدور حول المشكلة ولا تحلها كمن يقوم بخطوة إلى الامام وخطوة إلى الخلف ، اقدام واحجام ، قول وصمت وذلك تعبير عن فعلي الشعور: التشبيه والتنزيه أو الاثبات والنفي[٦١٩].

٦ ــ تحديد شيء معلوم بشيء مجهول : وذلك مثل تعريف الانسان بالملاك أو تعريف الانسان بالله. إذا وضع العقل موضوعاً تأتي العاطفة وتضع محمولاً.

---

(٦١٧) وصفاته كلها بخلاف صفات المخلوقين ، يعلم لا كعلمنا ، ويقدر لا كقدرتنا، ويرى لا كرؤيتنا ، ويسمع لا كسمعنا ، ويتكلم لا ككلامنا ، الفقه ص ١٨٤ .

(٦١٨) وذلك مثل مستو على العرش بلا مماسة ولا كيف ولا مجاورة ، الانصاف ص ٢٥ ؛ مماس للعرش بلا كيف ؛ يقعد على العرش بلا كيف ؛ له عين بلا كيف ؛ يرى الأبصار بلا كيف ، (زهير الأثري) ، مقالات جـ ١ ، ص ٣٢٦ ؛ له قدر في المساحة دون أن ندري ذلك القدر ؛ له ماهية لا يعلمها الناس ؛ قريب بعيد بلا كيف ؛ الفقه ص ١٨٧ ؛ يجيء يوم القيامة بلا كيف ، (زهير الأثري) ؛ جواره في الجنة والوقوف بين يديه بلا كيف ، الفقه ص ١٨٧ .

(٦١٩) وذلك مثل : عالم بعلم وعلمه ذاته، قادر بقدرة وقدرته ذاته.

وهو معروف في المنطق بعدم جواز تعريف شيء بشيء آخر يحتاج إلى تعريف أو ضرورة كون المعرف به أوضح من المعرف. فالعقل يضع المشكلة وهو غير قادر على حلها نظراً لأنها موضوعة وضعاً لا شرعياً مغترباً ولا يجد حلاً إلاَّ في اللجوء إلى العاطفة والغوص فيها هروباً منها وإيهاماً بحلها دون أن يقوم العقل ذاته بتصحيح السؤال والعود إلى العالم من أجل الاجابة عليه وايجاد حل له(٦٢٠).

٧ ــ تفسير شيء بشيء آخر يحتاج إلى تفسير: وذلك أيضاً نوع من تفسير شيء معلوم بشيء مجهول. ولكن المجهول هنا ليس على الاطلاق بل مجهول يمكن معرفته بشيء آخر لا يكون هو الشيء الأول وإلا وقعنا في الدور من جديد. فإذا قلنا مثلاً «المقتول ميت بأجله» يكون السؤال وما هو الأجل؟ فهذا وضع لسؤال خاطىء ثم هروب من الاجابة إلى عواطف الايمان. وكل سؤال يضعه العقل وضعاً خاطئاً نيتجة لاغتراب الانسان في العالم فإنه لا يجد له اجابة إلا بالغوص في عواطف الايمان. فالاجابة العقلية تستدعي تصحيح السؤال الخاطىء وذلك بالعود إلى العالم والقضاء على الاغتراب فيه(٦٢١).

٨ ــ السجع العقلي: ويعني ذلك صياغة عدة عبارات لا تدل على شيء والتي هي أقرب إلى « المط » اللغوي منها إلى العبارات التي تفيد معنى وكأن الألفاظ ليس لها ثمن يمكن الاستكثار منها بلا حساب مثل اليد التي يمسك بها. ففيم اليد إن لم تكن للمسك بها؟ أو مثل: مكتوب في مصاحفنا. واين الكتابة إن لم تكن في المصاحف؟ أو مثل الحي الذي لا يموت. وماذا يفيد الحي إن لم يكن الذي لا يموت؟ هذا التكرار هو السجع العقلي أي الرغبة في قول شيء دون أن يكون هناك شيء يُقال، فيستخرج من العبارة بطنها وجوفها واحشاؤها دون أن تضيف جديداً على العبارة الأولى(٦٢٢).

---

(٦٢٠) وذلك مثل: رسل البشر أفضل من رسل الملائكة، رسل الملائكة أفضل من عامة البشر، عامة البشر أفضل من عامة الملائكة. العقائد ص ١٥٢.

(٦٢١) المقتول ميت بأجله، العقائد ص ١٠٨.

(٦٢٢) وذلك مثل، اليد التي يمسك بها؛ الرجل التي يسير عليها؛ مكتوب في مصاحفنا؛ مسموع=

٩ ــ السجع اللغوي . ويعني ذلك صياغة عدة قضايا تقوم على الاشتقاق اللغوي من أجل اكمال عناصر القضية دون افادة أي معنى. مثلاً «يعدم المعدوم في حال عدمه معدوماً» عبارة لم تقل شيئاً إلا أنها اشتقت من لفظ «عدم» اسم مفعول واسم فعل من أجل صياغة قضية مركبة. هنا يدور الفكر على نفسه باستعمال الألفاظ(٦٢٣). فإذا ما ضاقت اللغة العادية تُشتق لغة غريبة وألفاظ جديدة غير الألفاظ الشائعة كي توحي بأنها تعبر عن معاني جديدة وهي لا تعبر عن شيء، وكأن اللفظ الجديد بنفسه قادر على كشف معاني جديد وذلك مثل الكيفوفية والحيثوثية والاحموقية وهي لا تزيد كثيراً عن الكيف أو الكيفية والحيث والحيثية والأحمق أو الحمق . وهو ما زال سائداً في فكرنا المعاصر خاصة عند مفكري الشام(٦٢٤).

١٠ ــ الخلط بين الأسماء : ويعني ذلك افتراض أن الأسماء قد اختلطت وأن كل اسم يفيد مسمى آخر ومن ثم يجب أن يُحل اشكال الأسماء. فمثلاً بالنسبة إلى الصفات يُسأل : هل تفيد كل صفة معناها أم أنها تفيد معنى غيرها؟ هل تتغاير الصفات؟ هل تعني حي قادراً أو تعني قادر حياً؟ هذا نوع من المشاكل الوهمية التي يخلقها المتكلم من أجل خلق فرصة يعبر بها عن نشاطه العقلي المختزن وراء عواطف التأليه. كيف تكون الحياة هي القدرة حين يُسأل هل معنى حي أنه قادر؟ هل الصفات متغايرة أو واحدة؟.

وإذا كانت واحدة فلم تغايرت الأسماء؟ فاثبات الوحدة يعطي الفرصة لأن

= بآذاننا ؛ مقروء بألسنتنا ؛ محفوظ في قلوبنا ، العقائد ص ٨٣ ؛ الحي الذي لا يموت ؛ الدائم الذي لا يزول ؛ الحياة التي بها بان من الموت والأموات ؛ والقدرة التي أبدع بها الأجناس والذوات ؛ والعلم الذي أحكم به جميع المصنوعات ، وأحاط بجميع المعلومات ؛ الارادة التي صرف بها أصناف المخلوقات ؛ السمع والبصر اللذان أدرك بهما جميع المسموعات والمبصرات ؛ الكلام الذي به فارق الخرس وذوي الآفات ، الانصاف ص ٢٣ .

(٦٢٣) يعلم المعدوم في حال عدمه معدوماً ؛ يعلم الموجود في حال وجوده موجوداً ؛ يعلم القائم في حال قيامه قائماً ؛ يعلم القاعد في حال قعوده قاعداً ، الفقه ص ١٨٥ .

(٦٢٤) هذه ألفاظ ابن كرام. أنظر نقد البغدادي لها، الفرق ص ٢١٩ ـ ٢٢٠ .

يكون المؤلّه أعظم من البشر الذين تتغاير لديهم الصفات، واثبات التغاير بديهية لا تحتاج إلى تأكيد(٦٢٥).

١١ ــ تجاوز الممكن إلى المستحيل : وهنا يقوم العقل بافتراض شيء ممكن ويتساءل إذا كان المؤلّه قادراً عليه أو على جنسه. وبطبيعة الحال تكون الاجابة بالاثبات ليس فقط لأنه قادر عليه فالقدرة على الممكن أمر سهل بل لاثبات تدخل القدرة المطلقة في كل شيء حتى في الممكنات الانسانية المحضة(٦٢٦). فالاثبات هنا يقوم على عدم الاكتفاء بالحد الأدنى والذهاب إلى الحد الأعلى حتى يثبت الحد الأدنى بطريق الأولى. والقدرة على المستحيل تثبت القدرة على الممكن بطريق الأولى. فالاستدلال هنا يأتي من الأعلى إلى الأدنى ، من الأكثر إلى الأقل .

١٢ ــ تجاوز المستحيل : ويعني ذلك وضع عدة مشاكل تدل على الاستحالة على الأقل بالنسبة إلى الانسان ثم تجاوزها للتعبير عن أقصى قدر ممكن من عواطف التأليه . وتكون المستحيلات مثل العلم بالأشياء قبل كونها ، الجمع بين الأضداد، القدرة على الظلم وهو افتراض تناقض بين النظر والعمل أو بين الفكر والوجود . فيمكن السؤال مثلاً : هل يطير الانسان؟ وتكون الاجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله يطير. أو مثل هل يستطيع الانسان أن يعلم ما لا يكون؟ فتكون الاجابة بالطبع لا. وتكون النتيجة ولكن الله قادر على علم ما لا يكون. هذه العبارات من شأنها الاعتراف بالعجز الانساني من أجل اثبات قدرة المؤلّه المطلقة. والمطلوب اجابة تعبر عن عواطف التعظيم والاجلال وليست اجابة عقلية عن مشكلة واقعية(٦٢٧). فهذه التساؤلات كلها مثل هل الله لم يزل عالماً

---

(٦٢٥) وذلك مثل : يسمع بغير ما يبصر به ؛ لا تعني قديم أنه حي أو عالم أو قادر (بعض البغداديين) ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٢٩.

(٦٢٦) أنظر في هذا الفصل، ثانياً: الصفات السبعة ٣ ـ القدرة والتساؤلات حولها مثل هل الله قادر على ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على جنس ما أقدر عليه عباده ؟ هل الله قادر على خلق العرض؟.

(٦٢٧) وذلك مثل : هل المعلومات معلومات قبل كونها ؟ هل الله قادر على ما علم أنه لا يكون؟ هل يجوز كون ما علم الله أنه لا يكون؟ هل يجمع الله بين العلم والقدرة والموت؟ هل يوصف =

بالأجسام؟ هل المعلومات معلومات قبل كونها؟ هل الأشياء أشياء لم تزل أن تكون؟ ليس المقصود منها اعطاء اجابات عقلية بنعم أوْ لا بل تجاوز الحدود الانسانية للوقوع نهائياً في الوهم والخيال، في دائرة العواطف والانفعالات. لما كان الانسان لا يستطيع أن يعلم الاجسام إلا بعلم بعدي بعد أن توجد الأجسام إلا أن المؤلّه وحده هو القادر على العلم بها علماً قبلياً قبل أن توجد. وحتى هذا التصور للتعظيم والاجلال إنما هو تصور إنساني خالص. فالانسان لديه حدس بالأشياء قبل حدوثها، ويعلم بعض الموجودات علماً قبلياً دون تجربة، وتكون الأشياء في ذهن الفنان قبل أن تُخلق أعمالاً فنية.

١٣ ـ الخلط بين حكم الواقع وحكم القيمة. ويعني ذلك أن عديداً من العبارات لا تهدف الى وصف شيء في الواقع بل الى مجرد التعبير الانشائي تعبيراً عن عواطف التأليه وذلك مثل: ما مقدار الله؟ مقداره أحسن الأقدار. أين يوجد؟ يوجد في كل مكان. ومثل العبارات التي يحكم بها على الأشياء بأفضل وأعظم وأجل وهي صياغات أفعال التفضيل والمبالغة(٦٢٨). وهنا يكون الحكم مجرد ارتفاع بالنفس وصعود بالروح، وكلما كان الموضوع متعالياً كان أكثر تعبيراً عن الألوهية التي تتجلى في النهاية في التعالي المستمر كعملية شعورية خالصة.

١٤ ـ قلب العالم الانساني. وهنا تأتي عبارات عدة ليس المقصود منها وصف واقع أو حتى التعبير عن عواطف التأليه بل مجرد نفي كل ما يوجد في العالم الانساني من وقائع وقلبه رأساً على عقب. فإذا كان الانسان يفعل لغاية فأفعال المؤلّه ليست لغاية. وإذا كان الانسان يفعل لغرض فأفعال المؤلّه منزهة عن

= بالقدرة على الظلم؟ هل يقدر على خلق جواهر لا أعراض فيها؟ هل يقدر على قلب الأجسام أعراضاً والأعراض أجساماً؟ هل يقدر على قلب الأسماء؟ هل يقدر على صيرورة الجسم جزءاً لا يتجزأ؟.

(٦٢٨) وذلك مثل: مقداره أحسن الاقدار؛ موجود بكل مكان؛ رسل البشر أفضل من الملائكة؛ رسل الملائكة أفضل من عامة البشر؛ عامة البشر أفضل من عامة الملائكة؛ العقائد ص ١٥٢؛ وأفضل البشر بعد نبينا أبو بكر الصديق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذو النورين ثم علي المرتضى، العقائد ص ١٤٠ ـ ١٤١؛ أنظر أيضاً الفصل الثاني عشر عن «الامامة».

الغرض . وإذا كان الانسان يخضع للأهواء فالمؤلّه لا يخضع للأهواء . ويمكن الاستطراد في هذا القلب الى ما لا نهاية . وهي العبارات التي تظهر في الطريق السلبي في التعبير عن عواطف التأليه والتي تنفي مظاهر النقص عن المؤلّه .

يمكن القول اذن أن الجهاز العقلي لعلم الكلام يتضمن مقولات انسانية خالصة تستعمل كتمرينات عقلية للتعبير بمناسبتها عن عواطف التأليه ، بدءاً من عواطف التعظيم والاجلال . قد تقترب المقولات مرة من الصورية والتجريد كما قد تقترب مرة أخرى من الحس والعيان . ويظل السؤال : هل هذه الجعبة من التنظير العقلي ، وهو الجهاز العقلي ، تحليل لواقع ويدل على تقدم فكري أم أنه تحصيل حاصل الهدف منه التنفيس عن عواطف التأليه ؟ وهو نفس السؤال المطروح بالنسبة للمثالية العقلية كلها. فهي بالنسبة للعقائد القديمة تمثل تقدماً وعقلانية خالصة ولكنها بالنسبة إلى الفكر العلمي تمثل عواطف ذاتية خالصة ومجموعة من الأماني والرغبات تقتضيها النفس وبالتالي لا تكون فكراً علمياً. وبهذا المعنى يكون الجهاز العقلي الصوري خارجاً عن نطاق المنطق البرهاني الاستدلالي أو المنطق الحسي الاستقرائي ومن ثم لا تنطبق عليه مقاييس الصدق في الاثنين ولا يقاس بكونه تحصيل حاصل أو افادة جديد . فقد كانت مهمته ايجاد التوازن بين عواطف التأليه والصياغات العقلية لها حتى يكون الوعي متسقاً مع نفسه قادراً على تحليل خبراته وادراك انفعالاته ، وفهم عواطفه[٦٢٩] . وقد كان الدافع على انشاء هذا الجهاز العقلي

---

(٦٢٩) يعتبر الخياط هذا الجهاز العقلي من فضائل المعتزلة إذ يقول : « أوليس الدليل على صحة قول المعتزلة وحسن اختيارها وتقدمها في العلم أن صاحب الكتاب (ابن الراوندي) . . . انما ذكر الكلام في فناء الأشياء وبقائها ، والقول في المعاني ، والكلام في المعلوم والمجهول ، والكلام في التولد ، والكلام في احالة القدرة على الظلم ، والكلام في المجانسة والمداخلة في الانسان والمعارف . وهذه أبواب من غامض الكلام ولطيفه مما لا يخطر على بال الرافضة ولا يبلغ إليه . ومما يدل على ذلك أنك لا تجد على أحد من المعتزلة في هذه الأبواب التي ذكرتها حرفاً واحداً إلّا لمن خالفه فيه المعتزلة . فأما لغير المعتزلة فلا تجد حرفاً واحداً في هذه الأبواب الا لانسان سرق كلامه من كلام المعتزلة فأضافه إلى نفسه » ، الانتصار ص ٧ ؛ ويقول أيضاً « إن الكلام فيما كان وفيما يكون وفي الكل وفي البعض وما يتناهى وما لا يتناهى من غامض الكلام ولطيفه دائماً وكان أبو الهذيل يكثر ذكره والكلام فيه لشدته وعنايته به . وهذه هي سبيل العلماء إنما يعنون من العلم =

المتقدم بالنسبة الى عواطف التأليه ليس فقط اتساق الوعي مع نفسه وايجاد التوازن بين العقل والعاطفة بل أيضاً اثبات الأصالة والابداع ضد التقليد والتبعية في الوعي الجماعي وانشاء حضارة جديدة في مواجهة الغزو الحضاري الأجنبي(٦٣٠). وأحياناً ترفض عواطف التأليه كل جهاز عقلي لأنه لم يف بالغرض ، ولم يعبر عن المؤلَّه فيُترك كلية . وتبقى عواطف التأليه كما هي دون أية صياغات عقلية تعطي الأمان لصاحبها ، ويشعر من خلالها بالتقوى والكفاية . فالاحساس كاف دون تعبير أو صياغة كما هو الحال عند الصوفية(٦٣١) . وفي النهاية ان كل العبارات

= أشده وأصعبه ، الانتصار ص ١٣ ؛ ويقول أيضاً « أفلا نرى الكلام كله للمعتزلة دون سواها؟» الانتصار ص ١٤ ؛ «الكلام في الأصوات وعلى أي وجه تسمع من لطيف الكلام وغامضه وليس لأحد فيه قول يعرف إلا للمعتزلة لأنهم أرباب الكلام وأهل النظر والمعرفة بدقيق الكلام وغامضه وبعد أحكام جليل الكلام وظاهره» الانتصار ص ٥٠ ؛ «الذي يدل على عظم قدر المعتزلة في الكلام وأنهم أرباب النظر دون جميع الناس أنك من ذكر مخالفة بعضهم لبعض لم تقدر أن تحكي لمخالف لهم حرفاً واحداً. وإنما سأل بعضهم بعضاً. فأما كلمة واحدة لغيرهم فلا يقدر عليها. لتعلم أن الكلام لهم دون ما سواهم». الانتصار ص ٧٢؛ «وهذا باب لا يحسن فيه الكلام سوى المعتزلة. لا تجد على أبي الهذيل في هذا الباب حرفاً واحداً لرافضي ولا مرجئي ولا لخارجي ولا لحشوي، ولا نجد الكلام عليه إلا لاخوانه من المعتزلة مثل النظام وأصحابه بشر بن المعتمر وأصحابه ، الانتصار ص ٧٤ ـ ٧٥ ؛ «وهم أرباب الكلام وأصحاب الجدل والتمييز والنظر والاستنباط والحجج على من خالفهم وأنواع الكلام والمفرقون بين علم السمع وعلم العقل، والمنصفون في مناظرة الخصوم» ، التنبيه ص ٣٥ ـ ٣٦، « لا يدعون ذكر بهيمة ولا طائر ولا شيء خلقه الله إلا تكلموا عليه ووضعوا قياساً ثم عدلوا عن ذلك كله فلم يرضوا به»، التنبيه ص ٤١ .

(٦٣٠) «لولا ابراهيم (النظام) وأشباهه من علماء المسلمين الذين شأنهم حياطة التوحيد ونصرته والذب عنه عن طعن الملحدين فيه الذين شغلوا أنفسهم بجوابات الملحدين ووضع الكتب عليهم»، الانتصار ص ٤١ .

(٦٣١) «إن أبا الهذيل تاب عن الكلام في هذا الباب (هل لمقدورات الله كل وغاية ونهاية؟) عند فطن الناس به أنه يعتقده وأخبر أنه كان يناظر فيه على البور والنظر، الانتصار ص ١٦ ؛ قال النظام وهو يجود بنفسه «اللهم إن كنت تعلم اني لم أقصر في نصرة توحيدك ولم اعتقد مذهباً من المذاهب اللطيفة إلا لأشد به التوحيد . فما كان منها يخالف التوحيد فأنا منه باريء . اللهم فإن كنت تعلم أني كما وصفت فاغفر لي ذنوبي وسهّل عليّ سكرة الموت». ومات من ساعته، الانتصار =

الكلامية صياغات انسانية خالصة على الأقل على مستوى اللغة والاتصال بين الذوات . فاللغة انسانية بمعنى أنها مرتبطة بالأشياء ، والتعبير بها لا بد وأن يوصل معاً في الأشياء ، والسامع لها لا بد وأن يفهم بالاشارة الى الأشياء . فنحن هنا أمام جدل بين الذوات ، خاضع للمقولات الانسانية الخالصة . لذلك وُصف منهجه بأنه منهج الجدل(٦٣٢) .

٤ ـ **تكوين القضايا** : لما كانت كل هذه الأبنية العقلية إنما تعبر عن أوضاع نفسية واجتماعية وبالتالي كانت كل القضايا حول الذات والصفات إنما تكشف عن مضمون نفسي واجتماعي وكانت أقرب ما تكون إلى التعبيرات الانشائية التي تعبر عن مواقف انفعالية منها إلى قضايا خبرية تصدر أحكاماً على واقع أصبح من السهل تتبع نشأة هذه القضايا وكيفية تكوينها ابتداء من التجارب الانسانية الحية النفسية والاجتماعية التي يعيشها الانسان .

والتجربة الانسانية الرئيسية الفردية أو الاجتماعية هي تجربة النجاح والفشل ، التقدم والتأخر ، النهضة والسقوط ، الأمل واليأس ، الحركة والسكون . فالانسان ليس إلا وجوداً متوتراً بين هذين القطبين يظهران أحياناً كبعدين بين الأعلى والأدنى ، بين المثال والواقع ، وأحياناً أخرى بين الامام والخلف ، فالأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف . والخلاف في العبارات انما يدل على خلاف في المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع ، المرحلة الالهية أو المرحلة الانسانية ، في الأولى يتم تصور العلاقات بين الأطراف بين الأعلى والأدنى ، وفي الثانية بين الأمام والخلف . والوجود الانساني رسالة تحقق بين هذين القطبين ، امكانية وجود بين هذين البعدين . إذا ما تحقق وصل الى الكمال وإن لم يتحقق ظل ناقصاً . ومن ثم كانت تجربة الكمال والنقص هي التجربة الشاملة للوجود

= ص ٤١ ـ ٤٢ ؛ وزار ابراهيم السنوسي أبا موسى الدرداروسأله عن رجل من المتكلمين فأكفرهم جميعاً، الانتصار ص ٦٨ .

(٦٣٢) أنظر الباب الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الأول ، هل علم الكلام علم؟.

الانساني . فالانسان ذو علاقة بين طرفين ، بين المثال والواقع . إذا تحقق المثال حدث الكمال وإن لم يتحقق ظهر النقص . الانسان هو هذه الامكانية المستمرة بين الحركة والسكون(٦٣٣) .

لذلك كان سؤال القدماء عن الأوصاف والصفات والأسماء بصيغتين الأولى مثبتة والثانية منفية مثل : هل الله محسن ؟ هل الله غير محسن ؟ هل الله عادل ؟ هل الله غير عادل ؟ هل الله رحيم ؟ هل الله غير رحيم ؟ هل الله صادق ؟ هل الله غير صادق ؟ هل الله حليم ؟ هل الله غير حليم ؟ . . . الخ . وهذا يعني أن كل صفة مرتبطة على نحو ما بالصفة المضادة وأن الاحسان وغير الاحسان واجهتان لواقعة واحدة ، وأن العدل وغير العدل شيء واحد من وجهتين مختلفتين وهكذا. فما هو وجه الارتباط بين الشيء ونقيضه ؟ وما هو وجه الصلة بين الضدين ؟

قد تبدو في الظاهر أولوية الصفات الموجبة على السالبة ولكن في الحقيقة تبدو الصفات والأسماء السالبة على أنها المصدر والأساس . فيبدأ واقع الظلم قبل الاحساس بالعدل . ويكون هناك وضع قسوة قبل أن تنشأ الرغبة في الرحمة . وقد

---

(٦٣٣) يرفض ابن حزم أن تكون الصفات والأسماء اثباتاً لمدح أو نفياً لعيب «فإن قالوا ان هذه الصفات ذم وعيب وإنما نصفه بصفات المدح لزمتهم مصيبتان : أ ـ اطلاقهم أن الله أخبر عن نفسه في هذه الآيات بصفات الذم والعيب، وهذا كفر. ب ـ أن يصفوا ربهم بكل صفة مدح وحمد فيما بينهم وإن لم يأت بنص فيصفوه بأنه عاقل وشجاع وجلد وسخي وحسن الأخلاق نزيه النفس تام المروءة كامل الفضائل ذو هيئة نبل ، نعم المرء ! ويقولون انه تيّاهٌ قياسا على أنه جبار ومتكبر ، ويقولون إنه مستكبر فهووالمتكبر في اللغة سواء، وذو منة وعجب إذ لا فرق بين هذا وبين المكر والكبرياء. . . فإن هذه الصفات التي منعوا منها لأنها بزعمهم صفات ذم فإن السمع والبصر والحياة أيضاً صفات نقص لأنها أعراض دالة على الحدوث، الفصل جـ ٢ ، ص ١٣٢ - ١٣٣ ؛ ويرى ابن حزم أن الله كلم موسى حقيقة لا مجازاً ، ولا يجوز أن يقال إنه متكلم لأن الله لم يسم نفسه متكلماً. ولا يجوز القول إن لله كلاماً لنفي الخرس. فنفي الخرس بالكلام بتحريك اللسان والشفتين وإلا لزم تسميته شماماً لنفي الخشم ومتحركاً لنفي الخدر، وهذا كله الحاد في اسمائه، الفصل جـ ٣ ، ص ٩ .

يقال ان الاحساس بالعدل موجود برفض الظلم ولكن الحقيقة أن الواقع سابق على الانفعالات ، فرفض الظلم سابق على الاحساس بالعدل . وهذا لا ينفي وجود طبيعة بشرية ولكن هذه الطبيعة موجودة في واقع ومتحدة به وليست سابقة عليه سبقاً زمانياً أو خلقياً . ولما كانت الصفات الايجابية تتحدد بنفي الصفات السلبية تكون الأولوية للسلب ولوجود النقص . فالذات المشخص عادل بنفي الظلم عنه ، ورحيم بنفي القسوة عنه ، وصادق بنفي الكذب عنه ، وحليم بنفي السفه عنه . . . الخ . بل ان نفي الصفة المضادة يكفي لاثبات الصفة الموجبة دون حاجة الى اثبات الصفة الموجبة اثباتاً موضوعياً . ويكون نفي الصفة المضادة أحد الحلول لمشكلة إثبات الصفات أو نفيها، وهو إثبات الصفة بنفي الصفة المضادة. والواقع أن كل ذلك عمليات شعورية خالصة لا تثبت أو تنفي شيئاً في الواقع . فحب الحلو لا يعني كراهية المر بالضرورة بل يحدث ذلك القلب في الشعور وطبقاً لقوانين التناقض والتقابل والتضاد الصورية . وصدق القضية لا يعني كذب نقيضها بالضرورة إلا في المنطق الصوري الفارغ من كل مضمون لأنه في الواقع قد يتحد الضدان في واقعة واحدة(٦٣٤) . وقد تعني الصفة نفي ضدها . وقد تنشأ الأسماء من نفي الضد . فالعالم ما ليس بجاهل ، والقادر ما ليس بعاجز ، والحي ما ليس

---

(٦٣٤) عند الحسين بن محمد النجار ان الله لم يزل جواداً بنفي البخل عنه دون اثبات جود ، مقالات جـ ١ ، ص ١٣٩ ، جـ ٢ ، ص ١٧٣ ، ص ١٨٥ ؛ سميع بصير أو سامع مبصر تعني اثبات الذات ونفي الصفات المضادة، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٤ ؛ وذهب الى أنه مريد لنفسه أي غير مستكره ولا مغلوب، الارشاد ص ٦٣ ؛ وقد رد الجويني عليه مثبتاً الصفات الموجبة ، الارشاد ص ٦٧ - ٦٨ ؛ وعند أكثر المعتزلة والخوارج وأكثر المرجئة والزيدية وعند عبد الله بن كلاب وأصحابه اثبات صفات ذاته نفي الصفات المضادة ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٢ - ٢٣٤ ؛ وعند شيطان الطاق الله عالم أي ليس بجاهل ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٣ ؛ وعند البغداديين الله حليم أي ناءٍ عن السفه كاره له ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ ؛ وهو أيضاً موقف أبي الهذيل العلاف ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٧ ؛ وعند ضرار تعني عالم ليس بجاهل ، وقادر ليس بعاجز ، وحي ليس بميت ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٩ ؛ وعند النظام اثبات ذاته نفي الجهل عنه ، وتعني قادر اثبات ذاته ونفي العجز عنه ، واثبات السمع نفي الصمم . . . الخ . مقالات جـ ٢ ، ص ١٥٩ ؛ وعند النظام ، اختلاف الصفات بالنسبة للذات هو اختلاف لما ينفى عنه لاختلاف في الذات .

بميت . وذلك يدل على أن تعريف الايجاب يتم بالسلب ، وأن أساس الثبوت هو النفي(٦٣٥) . وهذا يصدق فقط على كل ما له حياة حيث يكون الضد هو الأساس . وإذا كانت الصفات مجازاً لا حقيقة في الله فمعناها نفي الضد . فهذا أقرب الى فهم المجاز وأقرب اليه(٦٣٦) . الحقيقة هو النفي والمجاز هو نفي النفي ، وهو الاثبات .

وحرصاً على التنزيه وعلى الاتساق المطلق في تصور الذات المشخص لأن الأضداد توحي بالحركة دون الثبات وبالنقص دون الكمال جعلت الأضداد من صفات الفعل لا من صفات الذات حتى تظل الذات موطناً للاتساق والوحدة الخالية من كل تضاد . فصفات الذات لا يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها في حين أن صفات الأفعال يجوز أن توصف الذات المشخصة بأضدادها وذلك لأن صفات الذات هي الصفات الجوهرية ، وأضدادها نفي لها . فإذا كان الذات المشخص عالم قادر حي فلا يتصور أن يكون جاهلاً عاجزاً ميتاً . أما صفات الأفعال المتصلة بالعالم والتي تتعامل مع البشر وتدخل في علاقة مع الطبيعة فيمكن تصور اضدادها كالمحبة والكراهة والرضا والسخط(٦٣٧) . فإن كان السؤال :

---

(٦٣٥) اختلفت المعتزلة في فائدة وصف الله بأنه عالم قادر. فزعم النظام أن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز فالزم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة ، الأصول ص ٩١ ؛ ومن الأسماء ما يجب اثباته لله لأجل نفي النقص عنه نحو كونه سميعاً لنفي الصمم ، وبصيراً لنفي العمى ، ومتكلماً لنفي السكوت والخرس ، الأصول ص ١١٨ ؛ واتفق ضرار بن عمر وحفص الفرد على قولهما ان الباري عالم قادر بمعنى أنه ليس بجاهل ولا عاجز ، الملل جـ ١ ، ص ١٣٣ . ويتفق أهل السنة في ذلك في بعض الصفات . فقد أجمعوا على أن ارادته للشيء كراهيته لعدم ذلك الشيء كما قالوا ان أمره بالشيء نهي عن ضده ، الأصول ص ١٠٢ على عكس علماء الأصول الذين جعلوا لكل فعل حكماً دون قلب الأمر بالشيء إلى نهي عن ضده كما هو الحال في المنطق الصوري .

(٦٣٦) قال جمهور المعتزلة ان اطلاق العلم لله إنما هو مجاز لا حقيقة وإنما معناه أنه لا يجهل . وقال سائر الناس ان علمه علماً حقيقة لا مجازاً ، الفصل جـ ٢ ، ص ١١٨ .

(٦٣٧) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٧٣ - ١٧٤ ؛ مريد، محب، ودود، راض، ساخط، غضبان، حوال، معاد، حليم، رحمن، رحيم، راحم، خالق، رازق، بارىء، =

هل يوصف الله بالضد؟ تكون الاجابة بالنفي لأن الضد موجود في الواقع، والصفات موجودة في الذات المشخص كتعويض عن العجز في الواقع وكتنزيه للذات المشخص عن صفات النقص(٦٣٨). ولكن كيف يمكن التوفيق بين نفي الضد عن الذات المشخص وبين اثبات القدرة المطلقة القادرة على فعل الضد حتى ولو كان مظهراً من مظاهر النقص؟ فالذات المشخص قادر على الجمع بين الأضداد(٦٣٩). يؤثر البعض القدرة على الصفة المضادة، ويجعل الذات المشخص قادراً على فعل الصفة المضادة بل وقادراً بقدرة قديمة. فالله قادر على الظلم! ويؤثر البعض الآخر نفي مظاهر النقص التي تمثلها الصفات المضادة على اثبات القدرة على فعلها إيثاراً للتنزيه على مستوى الكمال على القدرة المطلقة(٦٤٠).

وقد ينتقل السؤال من فعل الصفات المضادة الى مستوى القدرة على قلب الأسماء فيكون : هل يجوز أن يقلب الله الأسماء؟ فالاجابة بالاثبات تؤثر القدرة المطلقة على اللغة وارتباط الأسماء بالمسميات. والاجابة بالنفي تؤثر الثبات اللغوي وارتباط الاسم بالمسمى حرصاً على المعرفة الانسانية وصحة الاتصال بين الأفراد عن طريق لغة متفق عليها(٦٤١). فإذا كان السؤال وضعياً بصرف النظر عن الذات المشخص

= مصور، محيي، مميت من صفات الفعل. فكل ما وصف بالضد فهو من صفات الفعل، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٨٩ ؛ وأنكرت المعتزلة أن يكون الله مريداً للمعاصي. وأنكروا أن يكون الله لم يزل مريداً لطاعته. وأنكروا أن يكون الله لم يزل متكلماً ، راضياً ساخطاً ، محباً ، منعماً . . . فهي كلها صفات أفعال وليست صفات نفس. صفات النفس ليس لها ضد، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

(٦٣٨) يجيب المعتزلة بالنفي ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٤١ ؛ هل يقال : لم يزل الله غير محسن إذا كان للاحسان فاعلاً؟ غير عادل إذا كان للعدل فاعلاً؟ مقالات جـ ١ ، ص ٢٣٧.

(٦٣٩) هذا هو رأي الصالحي وصالح من أن الله قادر على خلق الادراك مع العمى ، والقطن والنار ، والحجر والجو.

(٦٤٠) هذا هو رأي أبي الهذيل ومعمر وهشام وبشر بن المعتمر والجبائي وسائر المعتزلة . وعند النظام لا يفعل الله الأصلح ، ولا يقدر على الظلم والجور والكذب ، الفرق ص ١٣٤ ؛ إذا فعل شيئاً ترك ضده ، مقالات جـ ٢ ، ص ٢٠١.

(٦٤١) هذا هو موقف عباد بن سليمان، مقالات جـ٢ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٦.

وقدرته على فعل الصفات المضادة أو على قلب الأسماء فإنه يكون: هل يجوز اليوم قلب الأسماء واللغة على ما هي عليه أم لا؟ فتتغير الأسماء إذا تغيرت هذه الاتفاقات والمواضعات . وهذا التغير يحدث طبقاً للتغيرات الاجتماعية . ونفي هذا التغير يثبت وجود الأسماء العامة بضرورة الذهن أو بضرورة الأشياء ، وهي النظرة المثالية التي تجعل اللغة توقيفاً لا وضعاً(٦٤٢) . والصفات المضادة ليست فقط على مستوى الأسماء كما هو الحال في التقليب في اللغة عندما يسمى الأسود أبيض، والعالم جاهلاً ، والطويل قصيراً ، والبدين رفيعاً بل أيضاً على مستوى القلب الشعوري(٦٤٣) . فضلاً عن أن التقليب في اللغة ليس مجرد تغيير في الأسماء بل يقوم بوظيفة فنية في الرسم المضحك للشخصيات .

والتضاد كالاتساق والانسجام والتآلف ، مكون من مكونات الحياة الانسانية . هناك تضاد في الاحساسات ، سواء ما يتعلق منها بالمرئيات كالمضيء والمظلم أو الألوان كالأبيض والأسود أو الأحجام كالصغير والكبير أو الأطوال كالطويل والقصير أو الأوزان كالخفيف والثقيل أو الأصوات كالضعيف والقوي ، والحاد والغليظ ، أو المشمومات كالكريه والحسن أو المذوقات كالحلو والمر أو الملموسات كالخشن والناعم . وهو ما حاول الطبائعيون القدماء تصنيفه إما في دراسة العناصر الأربعة وتآليفها أو دراسة علم النفس من حيث اتصالها بالبدن ومن حيث أنها ظاهرة طبيعية(٦٤٤) . كما يوجد التضاد أيضاً في الانفعالات الانسانية التي

---

(٦٤٢) مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٦ .

(٦٤٣) تذكر عديد من الأمثلة الشعبية هذا القلب الشعوري مثل «الجعان يحلم بسوق العيش » . ويجوز الصالحي أن يسمي الله نفسه عاجزاً مواتاً جاهلاً حماراً، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٦٩ - ١٧٠ ، كما يقف ضد التعريف عن طريق الضد . ويجيز أن يقدر الله الميت فيفعل وهو ميت ، مقالات جـ ٢ ، ص ١٦٩ ؛ ولكن الجبائي وعباد لا يجوزان أن تكون أسماء الباري على التقليب له ، مقالات جـ ١ ، ص ٢٥٠ ، جـ ٢ ، ص ١٨٥ - ١٨٧ .

(٦٤٤) تناولت المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، هذا الموضوع دون أن تربطه بوضوح بالأساس العقلي للصفات الايجابية والسلبية . قال قدرية البصرة إن الله لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنع من ادراك المسموع إذا وجد . وكذلك الجبائي وابنه ، الأصول ص ٩٦ - ٩٧ ، وعند أهل السنة وحتى العقائد المتأخرة يجب في حقه كونه قادراً وضده =

يمكن تصنيفها أيضاً الى انفعالات ايجابية وانفعالات سلبية . فهناك الشجاعة والجبن ، الجرأة والخوف ، الاقدام والاحجام ، الرضا والسخط ، المحبة والكراهة ، الكرم والبخل ، التواضع والغرور . وهو ما حاول الصوفية والأخلاقيون تصنيفه والاعتماد عليه في ترقي الروح والاتحاد بالذات المؤلّه . ويوجد التضاد أيضاً في الذهن الانساني في مقولاته عن الضد والعكس والقلب والمعارضة والمقابلة والتناقض . فلكل قضية عكس ، ولكل تصور ضد ، ولكل شيء مقابل . والذهن هنا تابع للاحساسات بالأشياء وبالانفعالات الانسانية . ويقدم مقولاته للتعبير عن بناء الواقع أو بناء الشعور . ويعم التضاد شتى النواحي الانسانية . ففي الأخلاق المثالية يوجد التناقض بين الكرم والبخل ، بين الشجاعة والجبن ، بين الصدق والكذب ، بين التضحية والخيانة ، بين الغيرية والأنانية ، وهو ما يسمى بقائمة الفضائل وقائمة الرذائل . وفي الجمال هناك الحسن والقبيح ، العقلي والذهني ، الروحي والحسي ، الصوري والمادي . وفي الدين هناك الحلال والحرام ، الخير والشر ، الحسنة والسيئة ، النفع والضرر ، النفس والبدن ، الآخرة والدنيا ، الملاك والشيطان ، الجنة والنار ، الايمان والكفر ، الثواب والعقاب . وهو ما وضح في الأخلاق القديمة وتصنيف الفلاسفة للفضائل والرذائل . كما يوجد التضاد في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية . فهناك الفقر والغنى ، العبد والسيد ، الثورة والثورة المضادة ، العامل وصاحب رأس المال ، التحرر والاستعمار ، التقدم والتخلف ، النهضة والسقوط ، وهو التضاد الغالب في هذا العصر . وكل محاولة لالغاء التضاد هي محاولة للقضاء على مصدر الحركة في الحياة الانسانية وفي التاريخ . ولا يكون هذا الالغاء بأفكار الوسط والتوازن والمصالحة والتحالف والاتحاد والوحدة إلا لصالح الوضع القائم خوفاً من تطور الواقع تطوراً طبيعياً لصالح الطرف الغائب المقهور .

= كونه عاجزاً ، وكونه مريداً وضده كونه كارهاً ، وكونه عالماً وضده كونه جاهلاً ، وكونه حياً وضده كونه ميتاً ، وكونه سميعاً بصيراً وضدها كونه أصم وكونه أعمى ، وكونه متكلماً وضده كونه أبكماً. الباجوري ص ٩ .

وقد ظهر هذا البناء الشعوري في كل القضايا التي يعبر بها الانسان عن آماله وطموحاته أو عن فشله واحباطاته . وهي العبارات التي تأخذ في المجتمع المتدين معاني دينية بل وتكوّن علماً هو علم الكلام أو علم العقائد . فلو قمنا باحصاء شامل لكل ما قيل عن الله، وما صدر من عبارات وقضايا تجعل الله موضوعاً في قضية أو مبتدأ في جملة فإنها لا تتعدى نوعين من القضايا. الأولى قضايا ايجابية مثل الله موجود، الله عالم، الله قادر، الله حي، سواء كان المحمول من أوصاف الذات الست أو من الصفات السبع أو من الأسماء التسعة والتسعين، وفي هذا النوع من القضايا يوصف الله بصفة في صيغة الاثبات . والثاني قضايا سلبية مثل الله غير معدوم أو غير حادث أو غير فانٍ أو ليس في محل أو مخالف للحوادث أو ليس اثنين أو ثلاثة إذا ما نفينا أضداد أوصاف الذات . أو أن الله ليس جاهلاً ، وليس عاجزاً ، وليس ميتاً ، وليس أصماً ، وليس أعمى ، وليس أبكما ، وليس خاضعاً للأهواء إذا ما نفينا أضداد الصفات السبع . أو ليس ظالماً ، وليس قاسياً ، وليس حرباً ، وليس مقهوراً ، وليس صغيراً ، وليس ناسياً، وليس بخيلاً . . الخ إذا أخذنا أضداد أسماء الله التسعة والتسعين. في العبارات الأولى نثبت له صفات الكمال ، وفي العبارات الثانية ننفي عنه صفات النقص . ولا يوجد طريق ثالث كما هو معروف في الفكر الديني ، وهو طريق التمثيل . فالحديث عن الله بطريق القياس وضرب الأمثال وشتى أنواع المجاز والاستعارة والكناية هي صور فنية ترجع في حقيقة الأمر الى النوعين السابقين من القضايا، القضايا الموجبة والقضايا السالبة ، القضايا المثبتة والقضايا المنفية . « فالله نور » مجاز ولكن الصياغة قضية موجبة . وكذلك « الله ليس ظلاماً » مجاز ولكن صياغتها قضية سالبة .

وقد عرف القدماء هذين النوعين من العبارات أو القضايا فيما يسمى بطريق التشبيه وطريق التنزيه . يثبت الطريق الأول لله صفات الكمال وينفي الطريق الثاني عن الله صفات النقص . الآيات الأولى آيات الاثبات . والآيات الثانية آيات السلوب . وظلت التمرينات العقلية مستمرة على هذا النحو في صياغة العبارات بهاتين العاطفتين ، عاطفة اثبات الكمال وعاطفة نفي النقص . وقد

جمعتهما الآية البليغة ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾. فالأولى سلبية والثانية ايجابية ، الأولى نافية والثانية مثبتة . ولما كان السلب أولاً كان أساس الايجاب وسابقاً عليه . فالشعور يبدأ نافياً وينتهي واضعاً كما هو الحال في الشهادتين « لا اله إلا الله » . فالعبارة الأولى « لا اله » نافية ، والثانية « إلا الله » مثبتة . لقد أوجزت هذه الآية المشهورة طريقي السلب والايجاب على ما هو معروف في تاريخ الفكر الديني . فـ﴿ليس كمثله شيء﴾ تعبيرعن التنزيه الذي هو في الحقيقة رغبة في التعظيم والاجلال في صياغة عقلية ، وهو أيضاً معنى التعالي . كل صياغة للمؤلَّه فإنه يند عنها لأنه أعلى وأعظم وأجل من أية صياغة بشرية . وهذا الطريق السلبي هو الأسلم عادة تجنباً لكل تشبيه أو تجسيم ، وهو في الحقيقة نفي لجميع الصفات الحسية التي يرمز اليها الشيء ، وهي الصفات التي يعتبرها الشعور نقصاً وعيباً ، ولا تليق للتعبير عن العظمة والجلالة استقاها الانسان من العالم ونفاها عن المؤلَّه[٦٤٥] . والجزء الثاني ﴿وهو السميع البصير﴾ يشير الى الطريق الايجابي في اثبات الصفات وهي مجموع المثل الانسانية التي عجز الانسان عن تحقيقها فاسقطها الى أعلى على المؤلّه وتأملها اعجاباً ثم عبدها وقدسها تشخيصاً . فالصفات كلها سواء كانت ايجابية أو سلبية ، صفات نفس أوصفات فعل هي اسقاطات من الشعور تدل على موقف الذات أو موقف الجماعة . فالولاية والعداوة تدلان على موقف انساني خالص يتحدد فيه الشعور بعاطفتي المحبة والكراهية أو يتحدد فيه الشعور الجماعي بالنسبة للجماعات الأخرى فيقسمها الى جماعة مؤمنة وأخرى كافرة أو إلى دار اسلام ودار حرب . ثم يسقط هذا البناء النفسي كله على المؤلّه المشخص . وغالباً ما يكون ذلك لمصلحة الفرد أو الجماعة . فالمؤلَّه المشخص يواليها ويعادي سواها . يخلق الانسان جزءاً من ذاته ، ويؤلهه أي أنه يخلق المؤلّه على صورته ومثاله . فهو يؤله أحلامه ورغباته ثم يشخصها ويعبدها . فالمعبود دليل على العجز ، والمقدس قرينة على عدم القدرة . القادر لا يعبد ولا يقدس بل

---

(٦٤٥) ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ ، الفقه ص ١٨٤ ؛ كل ما خطر بالبال وتصور بالوهم فغير مشبه له ، مقالات جـ ١ ، ص ٢١٦.

يعمل ويحقق خططه وأهدافه . فإن عجز تسربت طاقته بتحقيق ذاتي خالص ، فيتصور خططه وأهدافه وأمانيه وقد تحققت بالفعل . والتحقق بالفعل في نطاق الذات وبالخيال هو التشخيص . فتتحول العبادة الى معبود ، والفعل الى مفعول ، وتنشأ الذات التي تستقبل بعد ذلك بسهولة عديداً من الصفات ، وتكون مشجباً يسهل عليه تعليق باقي الأماني الانسانية التي لم تتحقق . وتصبح الذات الالهية صورة للانسان الكامل . قد يكون التعبير من الصوفية ولكنه في الحقيقة يصدق أيضاً على ما انتهى اليه القدماء في التوحيد . فإن اختيار باقة من الصفات المطلقة ووضعها معاً في صورة معبود تشير الى أن الانسان انما يؤله نفسه بعد أن دفع نفسه الى حد الاطلاق . فالذات الالهية هي الذات الانسانية في أكمل صورها(٦٤٦) .

والسؤال الآن : هل نشأت صفات الكمال من قلب النقص أو نشأت صفات النقص من وجود الكمال بالعقل الانساني كبناء له ؟ بصرف النظر عن علاقة العلة بالمعلول أو التحليل النفسي لنشأة الأفكار فإنه سواء في اثبات الصفات أو في نفيها يقوم الشعور بعدة عمليات ابتداء من الواقع الحسي الى تكوين القضايا . فالمعنى هنا يعني وصف عمليات الشعور ، وكيف تتكون القضية . فلا يوجد معنى مستقل عن كيفية التكوين . منطق القضايا منطق تكويني وليس منطقاً صورياً(٦٤٧) .

---

(٦٤٦) أنظر عبد الكريم الجيلي: الانسان الكامل . بالرغم من أن العنوان غير المضمون . ونرجىء الحديث عنه بالتفصيل إلى الجزء الثالث من القسم الأول من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم بعنوان « المنهج الصوفي » محاولة لاعادة بناء علوم التصوف . وعلى ذلك تكون محاولة اقبال عن الذاتية «خودى» ان هي إلاَّ محاولة لاستعادة الصورة الكاملة للانسان التي أعارها القدماء إلى الله أو ألقوها عليه . بل إن هناك اشتراكاً في اللفظ بين «خودا» الذي يشير إلى الذات الإلهية وبين «خودى»، الذي يشير إلى الذات الانسانية . فهو نفس اللفظ الذي سلبه الانسان عن ذاته كي يصف به المشخص المؤلَّه.

(٦٤٧) كان يمكن استعمال أسلوب الشخص المتكلم المفرد تعبيراً عن التحليل النفسي للقضايا ولكنني آثرت استعمال الشخص الثالث الغائب ابتعاداً عن التجارب الذاتية الصرفة وايثاراً لوصف الموضوع المستقل .

أ ـ القضايا الموجبة. في القضايا الموجبة يقوم الشعور بعدة عمليات متتالية. أولاً اثبات المثل العليا الانسانية كلها ووضعها في عبارة. ثانياً، خلق الذات المشخص كمشجب تعلق عليها هذه المثل كأعز ما لدى الانسان ومخلوق منه. ثالثاً، تعليق الصفات على هذا المشجب أو اسقاطها على الذات فتصبح صفات لها. هذه هي العمليات أو الخطوات الثلاث الرئيسية وراء تكوين القضايا. وهناك عمليات أخرى تفصيلية تحدث في الشعور وعلاقته بالأوضاع النفسية والاجتماعية تظهر أيضاً في تكوين القضايا، كل على حدة على النحو الآتي.

١ ـ الله عالم. تعني أن الانسان يود أن يكون عالماً، فالعلم أحد المثل الانسانية، ومن منا لا يود أن يكون عالماً ويريد أن يكون جاهلاً؟ ولما كان الانسان لا يستطيع تحقيق هذا الهدف وهو العلم في حياته نظراً لأنه جاهل أو نصف متعلم فإنه لا يستطيع أن يكون عالماً على الاطلاق. ومع ذلك لا يتخلى الانسان عن الرغبة في العلم كمثل أعلى مطلق أو كغاية قصوى أو كهدف أسمى فيثبته نظراً كموضوع مثالي أي أنه يتحقق تحققاً صورياً فارغاً من غير مضمون فيصبح العلم ذاتاً وموضوعاً في آن واحد، هدفاً مشخصاً. وفي هذا النزوع نحو الغاية تتشخص ذات الانسان وتتحجر وتتثبت لغياب حركة التحقق منها حتى تتضخم وتصبح ذاتاً مطلقاً فيتحول الوعي بالذات الى وعي مطلق. وفي حالة وصف هذا الذات المشخص، وهو الذات المثالية السامية المتعالية فإن الانسان لا يجد أمامه إلا الأهداف السامية والغاية القصوى التي تشخصت من قبل فيصفها بها، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه، يصف ذاته بمثله، ونفسه بغاياته. وسرعان ما تجد الصفات مشجباً لها في الذات. ومن ثم يقول الانسان الله عالم. فمعنى الله عالم لا يأتي من تحليل اللغة والانتقال من اللفظ الى المعنى الى الامام بل من تحليل الشعور والانتقال من المعنى الى اللفظ الى الوراء. فدلالة القضية فيما قبل تكوينها وليس بعد التكوين. فالله هو الوعي بالذات، والعلم مثله الأعلى. ولكن الظروف الاجتماعية التي يعيشها الانسان تجعل الوعي بالذات مغترباً، والمثل الأعلى لا يتحقق فيتشخص كلاهما ويتأله بعيداً عن الذات وخارج العالم فيؤله الانسان ذاته

المغتربة ويقدس صفاته ومثله التي لم تتحقق ، ويصفها بأعز أمانيه حرصاً عليها وتمسكاً بذكراها حنيناً إليها ومناجاة لها . فإذا ما تغيرت الظروف ، واسترد الانسان وعيه بذاته وقضى على اغترابه وحقق مثله الأعلى في العلم فإنه يكون متعلماً لا جاهلاً ويقضي على الأمية في حياته وحياة أمته وهي ليست فقط الجهل بالقراءة والكتابة بل أيضاً الأمية الثقافية والحضارية والمدنية . حينئذ لا يطلق عبارة «الله عالم» بل يقول «أنا عالم» ومجتمعي مجتمع علم، وحياتي يسودها العلم، وتقوم على أساس العلم. ولما كانت هذه الظروف لا تتغير من تلقاء نفسها بل بفعل الافراد والجماعات ، بحركة الطلائع وثورة الجماهير فإن العبارات والقضايا والأحكام عن « الله » تكون مشروطة بمدى احداث هذا التغيير فالأولوية هنا للتوحيد العملي على التوحيد النظري(٦٤٨) .

٢ ـ الله قادر . وتعني أن الانسان يود أن يكون قادراً ، فالقدرة مثله الأعلى ، وهدفه الأسمى ، وغايته القصوى . ولكنه لا يستطيع نظراً للموانع العديدة والظروف الاجتماعية التي يعيشها والمواقف التي يجد نفسه فيها ، فالقدرة لها حدود من طبيعتها أو خارجها . ومع ذلك فالانسان لا يتخلى عن القدرة كهدف أعلى وكامل بعيد ، فيتحول الهدف الى حلم ، والغاية الى تمنٍ . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم فإنه يقتطع جزءاً من وعيه بالذات ويجعله وعياً مطلقاً في حركة فارغة نحو الأمام المسدود أي نحو الأعلى المفتوح ، وعياً فارغاً من الوعي ، وعياً خارجياً مطلقاً يغرق الانسان والعالم فيه . ولما أراد الانسان الحديث عن هذا الوعي المطلق ووصفه ومناجاته فإنه لم يجد في جعبته إلا مثله العليا فوصف أعز ما

---

(٦٤٨) يمكن تحليل باقي الصفات كلها بنفس الطريقة . ويمكن أحياناً اختصار مراحل التكوين في مرحلتين أو ثلاث . كما يمكن تفصيلها وتتبع تكوينها البطيء وكيفية تحولها من تجربة معاشة إلى قضية منطقية . ويستطيع كل فرد أن يقوم بهذا التحليل النفسي المنطقي للقضايا . قد تختلف الأفراد فيما بينها بالنسبة إلى الطول أو القصر في تتبع المراحل أو السطحية والعمق في الاحساس بالمعاني وإدراك البعد الداخلي للقضايا في الشعور . ولقد آثرنا إجراء أكبر قدر ممكن من التحليلات لأوصاف الذات وصفاتها إيجاباً وسلباً حتى يشعر القارىء بمعانيها دون الاكتفاء بواحدة وإدراك الباقي بالقياس .

لديه بأغلى ما لديه ، وقدم للضيف العزيز أفضل ما لديه من باقات الزهور وأطباق الطعام ، فوصف نفسه بنفسه ، وتحدث عن وعيه بصفاته وقال « الله قادر » . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الانسان قادراً بالفعل على تحقيق مثله الأعلى وقضى على ظروف العجز وموانع القدرة فإن القدرة تصبح واقعاً ملموساً ، عيانياً مشاهداً ، وتتوقف عن أن تكون حلماً . وفي نفس الوقت يسترد الانسان ذاته المغترب ، ويعود الوعي المطلق من خارج العالم الى وعي بالذات داخل العالم . وبعد أن كان الوعي منغلقاً على نفسه يغوص في عواطف الاجلال والتعظيم والتأليه فإنه يصبح وعياً بالذات ووعياً بالعالم ووعياً بالآخرين . ومن ثم لا يحتاج الانسان الى وصفه لأنه مشاهد بالعيان ، تجربة حية مباشرة . ولكن الذي يغير ظروف العجز الى ظروف القدرة هي الذات نفسها في حركتها الواعية وقدرتها على فك هذا الحصار ، ابتداء من نقاء الطلائع وتجنيد الجماهير ، ومن ثم يصبح المجتمع كله قادراً وبالتالي لا يقولن أحد « الله قادر » .

٣ ـ الله حي . وتعني أن الانسان يريد أن يكون حياً وأن يحافظ على حياته لأنه يتنفس ويتحرك ويشعر . فالحياة الكاملة مثله الأعلى ، وهدفه الأسمى ، وغايته القصوى . وما أكثر ما قرأ عن الحياة ورأى فناً يُعظّم الحياة ، وما أكثر ما ينفعل لشعار « الفن للحياة » أو « الحياة للحياة » . ولكن الانسان ميت بالفعل ، لا غذاء ولا كساء ولا مأوى . لا يتنفس الا التراب ، ولا يتحرك الا بحساب ،ولا يشعر بشيء أو يشعر ويخفي شعوره . ولدى أدبائنا الشبان تظهر تجارب الموت والغم والقرف والعدم والضياع . ويقارن الانسان شعبه الميت بالشعوب المجاورة الحية فيحزن ويغتم ويزداد موتاً على موت . بل كثيراً ما يتمنى الموت وهناء القبر ، فالموت سكون وهدوء وطمأنينة حتى أصبحت الحضارة كلها حضارة الموت لا ترى الحياة إلا بعد الموت . ومع ذلك لا يريد الانسان أن يتخلى عن الحياة كمثل أعلى لم يتحقق ، ويظل محافظاً عليه فيتجسد ويتحجر ويتجمد ويتحول الى حياة وكفن ، الى كنز دفين يحرص عليه ، يحزن على ضياعه ، ويتغنى بلحظاته . ولما كان الانسان ذاتاً مغترباً في العالم ، لا وجود له ولا بقاء ، فإنه يقتطع من ذاته ذاتاً أخرى يضع

فيها وعيه بالذات ويجد فيها بديلاً عن العالم الضائع ، وطرفاً آخر للحوار بعد غياب كل الآخرين ، ويقذف به خارج العالم فتصبح الذات المطلق بفعل حركتها الخاوية ، من الذات الى الذات ، فارغاً من غير مضمون ، موضوعاً للتأليه ، وكياناً للاجلال والتعظيم . فإذا ما أراد الانسان أن يتكلم ويعبر فإنه يصف هذا الذات ويناجيه ويتصل به ويتعبده ويسأله ليجيب ، ويدعوه ليستجيب ، فلا يجد في جعبته إلا صفاته وكنزه الثمين ، الحياة المحفوظة ، فيصف الذات بأنه حي ، يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف نفسه بنفسه ، ويضع محموله على موضوعه ، وخبره على مبتدئه ويقول « الله حي » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وعاد الى الحياة ، وحافظ عليها ، وتمتع بها وعشقها وأصبح حياً ونزع عنه الكفن وزاح عنه رداء الموت تتحقق الحياة بالفعل ، ولا تعود مثلاً أعلى ، تمنياً وحلماً . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ويعي ذاته الفرد ، فالشعور مستقل عن واقعه وان كان فيه . الوعي الفردي قوامه الحرية وان كُتمت وأُخمدت . وفي هذه الحالة لا يحتاج الانسان الى وصفها بل يحققها بالفعل . والذي يقضي على الاغتراب ويحول الانسان من الكلام الى الفعل ، من العبارة الى الشيء ، من المفهوم الى الماصدق ، من اطلاق الوصف الى تحققه في الموصوف هي قدرة الذات الواعي على تجنيد الجماهر وتغيير الواقع والاصرار على الحياة ورفض الموت والخنوع .

٤ ـ الله سميع . وتعني أن الانسان يود أن يسمع وأن يدرك ما حوله وأن يعي ما يسمع . يسمع القول ، ويدرك الصوت ويحدث له بعد السمع الادراك وبعد الحس الفهم . ولكنه أحياناً لا يسمع ولا يدرك أو يسمع ويمنع نفسه من الادراك أو يدرك ويجعل نفسه غير فاهم ايثاراً للسلامة وأملاً في النجاة . ومع ذلك يظل الوعي المدرك من خلال السمع مثلاً أعلى له . ويظل كل من يسمع القول ويدركه بالنسبة له أملاً لا يتخلى عنه أو حلماً يراوده بالرغم من استحالة ذلك في الواقع . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، وعيه بالذات مشخص خارجاً عنه ومجسداً فيه ، فإن الشوق ينازعه اليه والحنين يتجه نحوه وتظهر ضرورة المناجاة ، فإذا ما أراد وصفه والحديث اليه ومناجاته والابتهال اليه لحاقاً بالوحدة بين

الذات المسلوبة والذات المشخصة ، بين الذات الفارغة في الداخل والذات الحسية في الخارج فإنه يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، يصف ذاته المسلوبة بحلمه المجهض ويقول « الله سميع » مبالغة منه في وصف السمع . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح الانسان يسمع الأشياء ويدرك ما حوله ، يثيره القول ، وتهزه الكلمة ، يتحقق الهدف من السمع ويصبح سامعاً ومدركاً . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغتربة ، ويرد الى جسده قلبه المنزوع منه ، ويعيد الى بدنه رأسه المفصول عنه . يعي ذاته ، ويتحول الوعي بالذات إلى وعي بالعالم ، ويصبح سامعاً . حينئذ لا يقول « الله سميع » . فتحقق الشيء يمنع من المبالغة والنطق به وكأن الكلام غياب للشيء ، والنطق به تعويض عن غيابه . ولما كانت الظروف لا تتغير إلا بفعل الجماهير ، وبقيادة طليعتها الواعية كانت حرية الوعي الفردي نقطة البداية لتحويل الوعي بالذات الى وعي بالتاريخ .

٥ ـ الله بصير . وتعني نشأة وتكويناً أن الانسان يود أن يكون بصيراً ويريد المحافظة على بصره ورؤيته للعالم . والبصر ادراك ، والادراك وعي بما يحيط به وفهم له . البصر شهادة على الواقع ، ورؤية لأحداث العصر وادراك لها . ولكن يحدث أحياناً أن يكون الانسان غير مبصر ، لا يُسمح له بالشهادة ، ويُمنع من الرؤية فيسير مغمض العينين كما سار من قبل مطرق الأذنين ، شاهداً لا يرى شيئاً . حماية للنفس ، وايثاراً للسلامة ، وبغية للنجاة ، حفاظاً على لقمة العيش وتربية الأولاد . ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن يتخلى عن نموذجه ومثله الأعلى في الشعور الرائي والذات المبصر . وتظل الشهادة مكتومة في صدره ، وهو أضعف الايمان ، وتظل النظرة مقلوبة الى الداخل ، محفوظة في الذاكرة ، تنتظر وقت الاعلان كما تنتظر وقت الحساب . ولما كانت الذات مغتربة عن العالم ، مقطوعة نصفين ، نصف ميت يتحرك عليه في صورة جسد ، ونصف حي يعشقه يطلقه ويثبته وينظر اليه بعيداً عن العالم وخارجاً عن محيطه ، غطاء لكل شيء وستاراً عليه . ولما أراد أن يناجيه ويحادثه ويجعله طرفاً محاوراً بعد أن عز المحاورون فلا يجد أمامه إلا أن يصف أغلى ما لديه بأعز ما لديه ، أن يصف ذاته بمخزونه النفسي من

الشهادة فيقول « الله بصير » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وأصبحت الرؤية ممكنة ، والشهادة واجبة ، رأى بعد أن سمع ، وفتحت العينان كما تطرقت الآذان ، وشهد على عصره ، وأصبح شاهداً عليه وربما شهيداً له . وبالتالي يسترد صفاته الى ذاته بعد نسبها الى وعيه المطلق خارجاً عنه . وفي نفس الوقت يسترد ذاته المغترب ، ويعود به الى العالم ، ويحقق الوحدة في شخصه ، ويصبح ذاتاً واعية فردية تتصف بصفات العلم والقدرة والحياة كما تتصف بصفات السمع والبصر . والذي يغير الظروف هو هذا الوعي ذاته بأن يصبح بؤرة للوعي التاريخي المتمثل في حركة الجماهير وقدرته على الاتحاد به ومعرفة مساره ومراحله . فهو وعي حر ومستقل يستطيع أن يستل نفسه من اطار الحتمية التاريخية ، وباجتماع الحرية والضرورة يتحرك التاريخ .

٦ ـ الله متكلم . وتعني أن الانسان يود أن يكون متكلماً ، يحافظ على كلماته ، ويحرص على النطق بها . فكما يسمع ويبصر فانه يتكلم . النطق تعبير عن الوعي وابلاغ لمضمون الادراك ، وايصاله له للآخرين . ولكن الانسان في عالم يكتنفه الصمت ، ويعمه الخرس ، يضع كل انسان فيه يديه على أذنيه وعلى عينيه وفوق شفتيه وشعاره « لا أسمع ، لا أبصر ، لا أتكلم » ، أو « ممنوع من السفر ، ممنوع من الكلام » ، مسلوب الحرية ، حرية التعبير وحرية القول . وان تكلم فإنه يحدث نفسه أو يهمس في آذان الأصدقاء ويسر إلى الجيران أو ينطلق الحديث في حجرات النوم أو كتابة في دورات المياه خوفاً من العيون والآذان . فإذا تحدث علناً فإنه لا يتحدث إلّا نفاقاً وتملقاً دون قول كلمة أو صدى . ومع ذلك لا يستطيع أن يتخلى عن الكلام كمثل أعلى وكرغبة دفينة يتمناها ، وهدف أسمى يسعى اليه ليكون صادقاً مع النفس ، مطلقاً لطاقاته ، ممارساً لحرية القول . يظل الكلام حبيساً في الصدر ، كلاماً ضامراً يتحدث به الى نفسه ، فهو المتكلم والسامع ، المبلِّغ والمبلَّغ اليه ، الرسول والمرسَل اليه . ولما كان الوعي بالذات قد قذفه الانسان خارجاً عنه وشخصه في الكون عاش غريباً في العالم بلا وعي بالذات أو بالعالم ، عاش متأملاً لذاته خارجها دون ادراك أو وعي لأي مضمون لها . ولما

أراد الحديث مع نفسه ومناجاة وعيه المشخص خارجاً عنه فإنه يصفه ويتصوره بأغلى ما لديه، بمثله الأعلى المكتوم في الصدر وهو الكلام فيقول « الله متكلم » . فإذا ما تغيرت الظروف، وقضى على الاغتراب ، واسترد الانسان وعيه بذاته ، وحقق الوحدة في داخله ، يتحول الوعي المطلق بالذات الى وعي بالذات وبالعالم ، ويسترد الوعي بالذات صفته المسلوبة المعارة إلى الآخر ويصبح متكلماً . فيفتح الانسان فمه وتحل عقدة لسانه ويتفوه بالكلام وبعيون الكلام. يجهر بالصوت ، يسمعه القاصي والداني . يتوجه بالنداء ، ويصبح هو المتكلم . يتحقق مثله الأعلى في محيطه ، يسمع صوته وينتبه الناس . والذي يغير الظروف هو مقدار الوعي بالذات ، والقدرة على قيادة أمة وتجنيد الجماهير وان يتقابل الوعي الفردي بالوعي التاريخي حتى تتحد حرية الوعي بحتمية التاريخ .

٧ ـ الله مريد . وتعني أن الانسان يريد ويبغي ويتوق ، ويريد حراً بمحض ارادته . فالارادة تعبير عن الذات وازدهار للوجود وتحقيق له . ولما كان الانسان يعيش في عالم قهر وتسلط يمحو ارادته ، ويردها الى نفسه فتظل حبيسة في داخله ، مطوية بين جنباته ، ويصبح الانسان عاجزاً عن فعل شيء ، وجوده غير محقق ، ورغباته غير مشبعة ، وطاقاته حبيسة . ومع ذلك فإن الانسان لا يتخلى عن مثله الأعلى ، ولا يتنازل عن حرية ارادته فيتكتم عليها ، ويحافظ على امكاناتها فتتحول إلى موضوع متعالٍ غير متحقق. ولما كان الانسان مغترباً في العالم فيتحول وعيه بذاته ، وعلى غير وعي منه ، إلى وعي مطلق يرى فيه نفسه الضائعة ويثبت فيه وجوده المغترب ، يعيش له وبه ، يخلقه مع أنه خالقه ، ويفنيه مع أنه باق عليه . ولما كان يريد محادثته ومناجاته ، وسؤاله ودعاءه ، ووصفه وتصوره ، فإنه يصفه بمثله الأعلى المكتوم الحبيس ، من كنوزه النفسية الدفينة ، افراجاً عنها واستعمالاً لها وكنوع من التحقق اللغوي الكلامي لها فيقول « الله مريد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وسقطت نظم القهر والتسلط ، وانطلقت ارادة الانسان الحرة من عقالها ، وتحقق مثله الأعلى فأصبح مريداً فاعلاً ، يزدهر وجوده ، وتتأكد حياته ، وتنتشر ارادته فوق واقعه محققة رغباته . وفي نفس الوقت يعي الانسان ذاته ،

ويسترد وعيه المسلوب المشخص خارجاً عنه المتحجر فوقه ويصبح مريداً كما أصبح سامعاً بصيراً متكلماً . فيصبح الانسان في نهاية المطاف عالماً قادراً حياً ، سميعاً بصيراً متكلماً مريداً . ويصبح وعيه بذاته هو الوعي المطلق ، متحققاً في التاريخ . يسير على قدمين ، ومحمولاً على جسد ، يهز العروش والتيجان ويسقط أنظمة الجهل والعجز والموت ، ويقضي على نظم الكبت والتسلط والسيطرة . ولما كانت الظروف لا تتغير الا بتفاعل الوعي الفردي مع الوعي التاريخي فإن تحرر الوعي الفردي أولاً يحرك حتمية التاريخ ، ويرجع الشعوب الى مسارها الطبيعي حتى تأخذ مصيرها بيدها فتكتب التاريخ وتسطر حروفه .

اذن عبارات : الله عالم ، الله قادر ، الله حي ، الله سميع ، الله بصير ، الله متكلم ، الله مريد انما تعكس مجتمعاً جاهلاً عاجزاً ميتاً لا يسمع ولا يبصر ولا يتكلم ، مسلوب الارادة . وبالتالي يكشف الفكر الديني الذي يجعل الله موضوعاً في قضايا من هذا النوع عن الظروف الاجتماعية والسياسية التي يعيشها المجتمع الذي تُطلق فيه أمثال هذه القضايا . فالله كموضوع في قضية خبر مشجب لأماني البشر ، وأصقل مرآة تعكس أحلامهم واحباطاتهم . علم الكلام اذن تعبير عن عجز الافراد والشعوب عن أخذ مصائرها بيديها والدفاع عن حقوقها بأنفسها ، حقوقها في العلم والارادة والحياة ، وحقوقها في السمع والبصر والكلام والارادة ، وتعبير عن أوضاع الجهل والعجز والموت والصمم والعمى والبكم والهوى . علم الكلام يكشف اذن عن وضعين ، وضع قائم ووضع قادم ، اقرار بواقع ، ورؤية مستقبلية . علم الكلام خير كاشف عن وجود الانسان بين الحقيقة والوهم ، بين الواقع والاسطورة ، وخير معبر عن الانسان في تجاربه في الحياة ، النجاح والفشل ، اليأس والأمل ، النصر والهزيمة ، التقدم والتخلف ، النهضة والانهيار .

ويمكن تحليل أوصاف الذات الست بنفس الطريقة عندما نقول الله موجود ، الله قديم ، الله باق ، الله مخالف للحوادث ، الله قائم بالنفس ليس في محل ، الله واحد(٦٤٩) . فقضايا الذات انما نشأت وتكونت بنفس المنطق الشعوري التي نشأت

(٦٤٩) أنظر الفصل الخامس الوعي الخالص (الذات) . وقد قمنا بتحليل أوصاف الذات الست على=

به وتكونت قضايا الصفات ، وخضعت لنفس العمليات الشعورية التي تكمن وراء تكوين القضايا فمثلاً .

١ ـ الله موجود . تعني أن الانسان موجود ولكن وجوده ضائع . ومع ذلك فإنه لا يتخلى عن وجوده كمثل أعلى . وإذا أراد وصف وجوده المشخص خارجاً عنه نظراً لاغترابه في العالم فإنه يصفه بأعز ما لديه فيقول الله موجود . فإذا ما تغيرت الظروف ويكون موجوداً بالفعل فإن مثله الأعلى يتحقق ويصبح موجوداً . عندما يقضي على اغترابه يصبح موجوداً في العالم وليس خارج العالم ، موجوداً حقيقة لا وهماً ، واقعاً لا خيالاً ، حساً لا افتراضاً . يسترد الانسان وصفه الأول وهو الموجود ويصبح الانسان موجوداً ولا يشعر الانسان حينئذ بحاجة الى استنباط وجود الله من الفكر إذا ما وُجد الانسان بالفعل . ولا تتغير الظروف إلا بوجوده كفرد وبوجود الجماهير كجماعة وبالتالي تتحقق حرية الفرد في حتمية التاريخ .

٢ ـ الله قديم . تعني أن الانسان قديم ، له جذوره التاريخية وتراثه السابق وحياته الماضية من خلال الآباء والأجداد ، ممتد في الزمان . ولكن في الواقع يصبح الانسان مقطوع الصلة مجتث الجذور ، تابعاً مقلداً . ولما كان الانسان لا يتخلى عن صفة القديم كقيمة ومثل أعلى كما يبدو ذلك في الأمثال العامية فإنه يؤله الصفة التي لم تتحقق . ولما كان يعيش مغترباً في العالم يخلق ذاتاً مطلقة من ذاته ثم يريد أن يصفها فيصفها بأعز ما لديه وهو القدم ويقول « الله قديم » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحققت الأصالة في الوجود ، واكتشف جذوره في التراث تتحقق صفة القدم في حياته . فإذا ما استرد ذاته وقضى على الاغتراب فإن الصفة تتحقق في الذات وتعود اليها . ويتم ذلك بفضل الوعي الذاتي المبلور للوعي التاريخي من خلال تجنيد الجماهير وحركتها فيه .

٣ ـ الله باق . تعني أن الانسان يود البقاء ، وأن يظل في القلوب ، حياً في ذكريات الناس ، يريد أن يتجاوز الزمان ، ويتغلب على الفناء وأن يستمر في

= وجه العموم دون الدخول في التفصيلات ووصف كل عمليات الشعور وراء تكوين القضايا .

الوجود ، ولكنه يعيش في ظرف يفرز فيه الفناء ، ولا يبغي له البقاء ، لأنه يتنكّر لوجوده ، ولا يعترف به . يضعه في السجون ويدعوه الى الهجرة ، ويحدد نسله ، وعدم الانسان بالنسبة له أفضل من وجوده . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم قذف بنفسه خارج نفسه في ذات مشخصة يتعبدها واحتاج الى مخاطبتها ووصفها فإنه يصفها بحلمه الذي لم يتحقق وهو البقاء فيقول « الله باقٍ » . فإذا ما تغيرت الظروف وأصبح في الدنيا خالداً ، وبقي في أذهان الناس حياً في شعور الجماهير ، واسترد ذاته بعد وعيه بالذات فإن صفة البقاء تتحقق فيه بتحقق ذاته . ويتم ذلك في الوعي الفردي كإرهاص للوعي الاجتماعي .

٤ ـ الله مخالف للحوادث . يعني أن الانسان يود ألا يكون شبيهاً بالأشياء ، وأن يكون فرداً ليس كمثله شيء ، متفرداً ، لا يتكرر . ولكن ظروف العصر تجعله يعيش في عالم الأرقام ، كل فرد رقم ، وتتكرر الأرقام ، وتفقد الهويات ، فأصبح الانسان شبيهاً بالأشياء . ومع ذلك تظل الرغبة في التفرد لديه حلماً لم يتحقق ، وأمنية يصبو اليها ، وهدفاً أعلى يسعى اليه قدر الامكان . ولما كان الانسان مغترباً في العالم يعيش خارجه ، آخذاً من ذاته جوهرها ولبها ذاتاً أخرى يشخصها احتاج للحديث عنها ومناجاتها ووصفها وتعبدها فلا يجد إلا حلمه الذي لم يتحقق ومثله الأعلى فيقول « الله مخالف للحوادث » . فإذا ما تغيرت الظروف وتحقق مثله الأعلى بالفعل فإنه يسترد وصفه ويحققه ويصبح فرداً . وعندما يقضي على اغترابه ويسترد ذاته من خارج العالم الى داخل نفسه فإنه يصفها بوصفه وهي المخالفة للحوادث . وهذا يتم بجهد الانسان وفعله وبوعيه وارادته حتى يستطيع بعد ذلك أن يعطي مثلاً للآخرين ، يلتفون حوله ، ويتجندون باسمه ، ويحذون حذوه .

٥ ـ القيام بالنفس . ويعني أن الانسان يود أن يكون قائماً بنفسه ، لا في محل ، وان كان يعيش في مكان ، يستمد وجوده من ذاته ، مستقلاً عن المكان ، لا يعتمد في وجوده على غيره . ولما كان الانسان يعيش في عصر يجعله باستمرار في محل ، في سجن أو دار أو شارع أو هيئة فإنه يكون معتمداً في وجوده على غيره ،

ويكون له محل وسكن وعنوان وعقد ايجار . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يحقق حلمه فإنه لا يتخلى عنه ويظل حلماً يراوده ومثلاً أعلى يصبو اليه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً عن العالم يتعدى ذاته في غيره ، في ذات مشخصة خارجة عنه ، ويريد أن يصفها ويحادثها ويناجيها ويخاطبها ويتعبدها تعويضاً عن فقدان ذاته فإنه يصفها بأعز ما لديه بحلمه المفقود وهو القيام بالنفس . فإذا ما تحقق الحلم وأصبح قائماً بالنفس بالفعل ، معتمداً في وجوده على ذاته فإنه يسترد الوصف من غيره ويرجعه الى نفسه . وفي نفس الوقت يقضي على اغترابه ، ويسترد الوعي المطلق خارجه الى داخل ذاته فيعي بذاته وبالعالم ، ويصف ذاته بصفة الشرعية فيكون قائماً بالنفس بالفعل ولا يطلق حكماً لغوياً على غيره . العبارة تعويض عن الشيء ، والكلام بديل الوجود . وهذا لا يتحقق إلا بالوعي الضروري أولاً مبلوراً للوعي الاجتماعي في حركة التاريخ .

٦ ـ الله واحد . تعني أن الانسان يود أن يكون واحداً ، فرداً ، ذا شخصية واحدة ، رؤيته واحدة ، وسلوكه واحد . ولكن الواقع أن الانسان يعيش في عصر النفاق حيث يبطن الناس غير ما يظهرون، ويظهرون ما لا يبطنون ، يقولون ما لا يفعلون ، ويفعلون ما لا يقولون ، عصر الازدواجية والتملق والمداهنة والتلون . ومع ذلك فإن الانسان لا يتخلى عن الوحدانية كمثل أعلى له قد يتحقق في يوم ما، يحافظ عليه كامناً في نفسه . ولما كان يعيش مغترباً في العالم ، يعيش في نظام لم يختره ولم يستشره أحد فيه فإن وعيه بذاته يتحجر خارجاً عنه ويتشخص فوقه ، يجله ويعظمه حتى يؤلّهه ويتعبّده . ولما أراد وصفه ومحادثته فقد وصفه بأعز ما لديه ، بحلمه الذي لم يتحقق فيقول « الله واحد » . فإذا ما تغيرت الظروف ، وتحقق الحلم وأصبح الانسان واحداً بلا منافذ تتسرب من خلالها طاقاته ، وأصبح مجتمعه واحداً بلا طبقات ، بلا غني أو فقير ، بلا عظيم أو حقير ، بلا قاهر ولا مقهور تتحقق الصفة وتتحول الى واقع حي معاش . هنا يسترد ذاته المغتربة ويصبح من جديد واعياً بذاته فيرد لها وصفها المغتصب . وهذا لا يتحقق بطبيعة الحال إلا باكتمال شرطي الوعي بالذات والوعي بالتاريخ .

ويمكن تحليل الأسماء بنفس الطريقة . فما ظنه الانسان على أنه « أسماء الله الحسنى » من أحصاها فقد دخل « الجنة » هي في حقيقة الأمر مُثل الانسان العليا النظرية من علم وخبرة وشهادة وحكمة أو العملية من عدل وقسط ، وما يبغيه من رحمه ولطفٍ وودٍّ وكرم. ولما كانت هذه المثل بعيدة المنال لم يحققها الانسان بعد في حياته فإنه مع ذلك لا يتخلى عنها ويظل ينظر إليها كباقة زهر يتغنى بها ويتعبدها كالكواكب الساطعة والنجوم المضيئة في ظلمة الليل البهيم ، فإذا ما تحققت الحكمة والعلم والرحمة والعدل والقسط والود واللطف والحلم في حياته تتحول الأسماء الى حالات شعورية وأوضاع اجتماعية . وعندما يستمد الانسان ذاته المفقودة المدفوعة خارجة ، والمقذوفة أعلاه ، يسترد لها أسماءها فيصبح الانسان رحيماً وداوداً عفواً غفوراً شكوراً حليماً . . الخ . واحصاؤها هنا لا يعني عدها الحسابي بل تحققها في حياته العملية وتشبهه بها ، وتمثلها وتحويلها الى سلوك وأبنية اجتماعية حتى يصبح المثال واقعاً، والوحي طبيعة، والله عالماً. والجنة هنا لا تعني الجنة الموعودة خارج الأرض بل تعني تحقيق المثل العليا في حياته وبالتالي يتحول عالمه الى نظام مثالي ، الى أرض موعودة جديدة ، الى دنيا تتحقق فيها الآخرة . عندئذ يصبح « ملكوت السموات » قريب ، ويتحقق الوعد ، ويرث الأرض العباد الصالحون ، وتتحقق الخلافة ، وتُؤدى الأمانة ، ويُقابل فعل الخلق من الله بفعل الابداع من الانسان . فإذا كان الخلق يعني انفصام المثال عن الواقع فإن تمثل الأوصاف والصفات والأسماء كأبنية نفسية واجتماعية تعني وحدة الواقع في المثال ، وبالتالي ينتهي الزمان ويتحقق التاريخ .

ب ـ القضايا السالبة . وهي القضايا التي يكون الله فيها أيضاً موضوعاً ولكن يكون المحمول منفياً ، فالنفي للمحمول وليس للموضوع ، مثل الله ليس جاهلاً ، الله ليس عاجزاً ، الله ليس ميتاً . . . الخ . وهي تعني أيضاً في نشأتها وتكوينها نفس ما تعنيه القضايا الموجبة ولكن على نحو مضاد وعن طريق القلب . قد يكون النفي بحرف « لا » مثل لا في مكان أو بالحرف « ليس » مثل ليس بجاهل أو بكلمة « غير » أو بأداة الاستثناء مثل « الا الله » أو بأية أداة نفي

أخرى . وفي هذه الحالة يقوم الشعور أيضاً بعدة عمليات رئيسية على شكل خطوات لا شعورية تكوّن قواعد في المنهج اللاشعوري . أولاً الحكم بأن صفات الانسان كالموت والانفعال والمعاناة والأهواء . . . الخ صفات نقص في حين أنها مكونات الانسان وأبنيته النفسية والاجتماعية المتغيرة . ثانياً ، اسقاط صفات النقص هذه على المؤلَّه المشخص القابع في الكمال ثم نفيها عنه ، وهو موقف يقوم على اتهام الذات بكل صفات النقص ثم التخلي عنها وعدم تغييرها من أجل نفيها بالكامل أي أنه موقف يقوم على تعذيب الذات وتبرئة الغير .

وتفصيلاً لهاتين الخطوتين الرئيسيتين يقوم الشعور بتطبيقها على خطوات أدق . أولاً ، الاعتراف بالموقف الانساني والاحساس الواقعي بـه على عكس القضايا الموجبة التي كان فيها الاحساس بالمثال غالباً . هنا اعتراف بأن الموقف الانسـاني موقف طبيعي بـه الجهل والعجـز والمـوت والصمم والبكم والعمى والانفعال ، وينتابه العدم والحدوث والفناء والشيئية والمحل والكثرة ، وتعتريه القسوة والعبودية والدنس والحرب والكفر والـذل والانتقام والعقـاب والصغار والقساوة والجحود والنسيان والاهمال والشح والفظاظة والظلم والبطلان . . . الخ الى آخر مضادات الأسماء . وبالتالي فإن الموقف الانساني الطبيعي هذا موقف شرعي لأنه اقرار بواقع . ثانياً ، الحكم على هذا الموقف الانساني في شتى جوانبه بأنه نقص وعيب يجب التبرؤ منه والتنكر له ونفيه . وهذا هو الخطأ اللاشعوري . فالموقف الانساني بطبيعته أقرب الى الجهل منه الى العلم ، وإلى العجز منه الى القدرة ، والى الظلم منه الى العدل . وان عظمة الانسان لتتجلى في القدرة على التحول من طرف إلى آخر بفعل الارادة الحرة وبادراك العقل المستقل . وذلك هو التحدي ، وتلك هي الرسالة . فما يُظن أنه نقص هو في الحقيقة كمال أو شرط كمال . وما يُحكم عليه أنه عيب هو في الحقيقة شرف أو طريق الشرف . فمن عظمة الانسان أنه يموت ليخلد ، ويمرض ليصح ، ويعجز حتى يقدر ، ومن ثم الانتقال من الواقع الى المثال . ثالثاً ، تشخيص الوعي بالذات خارج العـالم وتحجيره وتجميده وتثبيته خارج الانسان ثم اجلاله وتعظيمه وتأليهه وتعبّده حتى

تُصب الحياة كلها فيه في النهاية ويفقد الانسان حياته ووجوده بعد أن فقد وعيه بالذات . وهي نفس المرحلة في القضايا الموجبة واستعمالها كمشجب تُعلق عليه الصفات . رابعاً ، اسقاط كل الصفات التي حكم عليها الانسان بأنها عيب ونقص مثل الجهل والعجز والموت واطلاقها عليه ، ورؤيته من خلالها وكأن الانسان يريد التخلص منها فيقذفها خارجه كما قذف وعيه من قبل خارجه . خامساً ، يسارع الانسان بنفي صفات النقص والعيب بعد اسقاطها على الذات المشخص حتى يبرأها من هذه الاتهامات التي ألقاها على نفسه ويتحمل المسؤولية وحده وحتى يطهّر ذاته المشخص ووعيه المغترب ، طوق النجاة له وسبيل الخلاص فيقول « الله ليس جاهلاً » ، « الله ليس عاجزاً » ، الله ليس ميتاً . . . الخ سادساً ، فإذا ما رجع الانسان الى الاعتراف بالموقف الانساني وعدم إدانته ثم عمل على تحويل الجهل إلى علم ، والعجز الى قدرة ، والموت الى حياة لم يعد يشعر بالعيب من الأساس ، من جهل وعجز وموت بل يفخر بعلمه وقدرته وحياته . وهذا الرجوع لا يتم إلا عن طريق استرداد الانسان لوعيه الذاتي ، فيعود الذات المشخص داخل الوعي بالذات وهذا لا يتم إلا بالوعي الفردي من داخل الوعي الجماعي .

وتطبيقاً لهذه الخطوات العامة أو التفصيلية يمكن تحليل تكوين القضايا السالبة على النحو الآتي :

١ ـ الله ليس جاهلاً . تعني أن من مكونات الموقف الانساني الجهل . فالانسان قد يكون جاهلاً وقد يكون عالماً . والتحدي أمامه هو الانتقال من الجهل الى العلم . ثم يحكم الانسان على الجهل بأنه عيب ونقص وهو حكم شرعي يدل على اتجاه الانسان وميله الى العلم . ولما كان الانسان مغترباً في العالم ، قاذفاً بوعيه بذاته خارجه ثم أراد أن يحادث نفسه الخارجية وأن يصفها فأسقط صفة الجهل عليه . ولكنه سرعان ما ينفيها مُبرّئاً أعز ما لديه من أسوأ ما لديه من نقص وعيب فيقول « الله ليس جاهلاً » . وفي الوقت الذي يقضي فيه الانسان على جهله ويصبح عالماً ، ويسترد وعيه بذاته الى داخله فإنه في هذه الحالة لا يتراءى له نقصه

ولا يسقطه على شيء ولا ينفيه ولا يقول « الله ليس جاهلاً » بل يبحث عن مظهر نقص آخر أو أن يصف الله بأعز ما لديه حينئذ وهو العلم إن لم يكن قد تحقق كلية ويقول « الله عالم » . ولكن يظل حكم النفي هو الأقوى لأن العلم في حالة التحقق ولو النسبي ليس بأعز ما لدى الانسان . لأنه حصل عليه بالفعل أو في الطريق اليه . والانسان يود وصف ذاته بحلمه وأمنيته التي لم تتحقق .

٢ ـ الله ليس عاجزاً . تعني أن الانسان يعيش في عالم يشعر فيه بالعجز وبأنه غير قادر على تحقيق كل ما يصبو اليه . ثم يحكم لا شعورياً بأن العجز آفة وبأن عدم القدرة نقص وعيب لا بد من التخلص منه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً مشخصاً وعيه بذاته خارجاً عنه وأراد أن يتوحد مع نفسه من خلال مناجاتها والحديث معها ووصفها فإنه يسقط صفة العجز عليه وسرعان ما يبرأها منها . فالانسان لا يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو العجز . وإذا ما استرد الانسان وعيه بنفسه وبالعالم واستطاع أن يقضي على عجزه وأن يصبح قادراً فانه لن ينفي عن الله عجزه بل ينفي عنه أحد مظاهر النقص الأخرى التي لم يتخلص منها بعد . ولا يصفه بأنه قادر اما لأن القدرة قد تحققت بالفعل أو لأن النفي أقوى من الاثبات ، ودفع التهمة والشبه أكثر تنزيهاً من الثناء والمدح .

٣ ـ الله ليس ميتاً . تعني أن الانسان يرى الموت نقص وفناء فينزعج من الموت ، ويخشى منه ، ويدفعه عنه ، ثم يحكم على الموت بأنه أحد مظاهر النقص مهما أله الموتى أو عبد الأموات أو حفظهم أو بنى لهم المقابر العظام وخلد آثارهم . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في عالمه يرى وعيه بذاته بعيداً عنه ، متحجراً ، بعيداً عن شرور البشر وآثامهم ، وأراد أن يحادثه ويناجيه ويصفه فإنه سرعان ما يسقط نقصه عليه ولو توهماً ثم يسارع بنفيه فلا يجوز أن يصف أعز ما لديه بأسوأ ما لديه وهو الموت فيقول « الله ليس ميتاً » . فإذا ما استرد وعيه بذاته داخل العالم ، وجعل الموت مظهراً من مظاهر الكمال ، فالانسان لا يخلق ولا يبدع ولا يخلد نفسه إلا لأنه ميت . والانسان الذي لا يموت لا يصبح الخلود لديه مقصداً ولا للزمن قيمة ولا للعواطف الانسانية دلالة . ثم يبحث الانسان إذا ما عاد إليه اغترابه عن

مظهر آخر من مظاهر النقص ليسقطه ثم ينفيه.

٤ ـ الله ليس أصم . .فالانسان إذا ما كان أصم فإنه يصبح ناقصاً في احساسه . الصمم نقص إذ أنه لا يسمع الأصوات ، ويكون الانسان الأصم غير قادر على الحديث والاستجابة وغير قادر على سماع الوحي . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في عالمه قاذفاً بوعيه خارجه ويريد الارتباط به عن طريق الحديث والحوار ويتغنى فيه فإنه سرعان ما يسقط عليه الآفة ثم ينفيها في نفس لحظة الاسقاط ، فلا يصف الانسان كنه ذاته بعيوبه وآفاته . فإذا ما استرد الانسان وعيه بـذاتـه في العـالم وإذا مـا قضى عـلى الصمم الحسي أو المعنـوي فـإن النقص يصبح كمالاً ولا يقول الانسان حينئذ« الله ليس أصم».

٥ ـ الله ليس أعمى . وتعني أن الانسان يعتبر العمى عيباً ونقصاً سواء العمى العضوي أو العمى الارادي . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم نازعاً روحه خارجه فإنه سرعان إذا ما أراد محادثتها ومناجاتها فإنه يسقط عليها عيوبه ثم يبرؤ ها منها كما يضحي الحبيب بنفسه من أجل محبوبه ويجعل نفسه ناقص المحامد والمحبوب كامل الأوصاف . فإذا ما عاد الانسان الى وعيه بذاته وبالعالم وقضى على عماه المعنوي ورأى وأبصر فإنه لا يسقط على الله العمى بل يسقط عليه عيباً آخر لم يتخلص منه بعد .

٦ ـ الله ليس أبكم. تعني أن الانسان في حياته يعيش أبكم أخرس اللسان عضوياً واجتماعياً لا ارادياً وارادياً . وهو يعلم أن البكم العضوي إذا كان عيباً فإن البكم الاجتماعي امتهان . ولما كانت ذاته مغتربة عن العالم مقذوفاً بها خارجه يود استردادها بالكلام والحديث معها ووصفها فإنه يسقط من نفسه صفاته . فإذا ما وجدها عيوباً فإنه سرعان ما ينفيها ويقول « الله ليس أبكم». فإذا ما تخلص الانسان من خرسه الاجتماعي وتكلم فإن صفة النقص تغيب عن شعوره فلا يسقطها على وعيه المقذوف خارجه ، ويسقط عليه إما عيباً آخر لم يقضِ عليه بعد أو صفة ايجابية حققها بجهده مع خطر المشاركة أو لم يحققها بعد وتظل مثلاً أعلى لديه .

٧ ـ الله ليس ناقصاً . تعني أن الانسان ناقص خاضع للأهواء والانفعالات وأنه يدرك أن هذه مظاهر نقص سرعان ما يكتشف العقل حدودها وأخطاء أحكامها . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم قانعاً بوعيه بالذات خارج العالم فإنه يود استعادته بالكلام فيضطر الى وصفه فيسقط عليه من صفاته التي هي عيوب مثل النقص. وسرعان ما يدرك ذلك فينفيها عنه ويقول «الله ليس ناقصاً» لما كان النقص ضد الكمال الذي به يمتنع عليه كل العيوب والآفات وفي مقدمتها الأهواء والانفعالات . فإذا ما استطاع الانسان القضاء على عيوبه وأصبح كاملاً عاقلاً غير خاضعٍ للميل والهوى فإنه يسقط على الله كمالاته دون عيوبه . ويكون السؤال حينئذ : هل يكمل الانسان أم يظل جاهلاً عاجزاً ميتاً أصم أعمى أخرسَ ناقصاً ؟ طالما أن الكمال غاية قصوى يظل الانسان ناقصاً ، وبالتالي يظل الحديث عن الله في قضايا سالبة مستمراً ولن يتوقف إلا بتوقف مظاهر النقص الانساني .

ويمكن بالمثل تحليل قضايا سالبة أخرى تستخدم فيها أوصاف الذات الست بعد قلبها الى أضدادها ثم نفيها كمحمولات بنفس الطريقة على النحو الآتي :

١ ـ الله ليس معدوماً . تعني أن الانسان يشعر بأنه عدم وبأنه وجد من عدم ويعود الى عدم وأن وجوده عدم نظراً لأنه يمرض ويموت . وهذه كلها مظاهر نقص ، آفات وعيوب . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، يقتطع جوهره ولبه ويقذف به خارجه ثم يحاول بعد ذلك استرداده واستيعابه بالكلام بعد أن طرده بالفعل فيحادثه ويناجيه ويصفه ، ويسقط عليه مظاهر عدمه . ولكن سرعان ما يفيق فينفيها ويقول « الله ليس معدوماً » . وفي اللحظة التي يصبح فيها وجود الانسان ثابتاً مقرراً قائماً على وجود وليس على عدم أو التي يصبح فيها العدم مظهر كمال للانسان لأنه يكون دافعاً على الوجود والبقاء فإن هذا الوصف لن يسقط ولن يُنفى .

٢ ـ الله ليس حادثاً . تعني أن الانسان حادث ، تجري عليه الحوادث ، وتعرض له نوائب الدهر ، ويتعرض لنوازل الزمان . يمرض ويصح ، يحزن ويفرح ، يفشل وينجح ، وهي كلها مظاهر نقص يتبرأ منها. ولما كان الانسان مغترباً

في العالم فاصلاً وعيه بالذات عنه ومجمداً اياه خارجه ثم عاشقاً اياه متعبداً له ، وأراد أن يناجيه فيحادثه ويصفه فيسقط عليه صفاته . وسرعان ما يكتشف عيوبها فينفيها في التوِّ واللحظة ويقول « الله ليس حادثاً » . وفي الوقت الذي تنتفي فيه عيوبه ويستطيع مقاومة الحدوث والقضاء على مظاهره فإنه لن ينفيها بعد اسقاطها على نفسه المطلق ويعتبرها من كمالاته التي يثبتها له .

٣ ـ الله ليس فانياً . وتعني أن الانسان في هذه الدنيا فانٍ ، وأنه يموت ، وأن عمره محدود في الزمان ، وبأن لكل أجل كتاب . ولما كان الموت نقصاً والفناء عيباً فإنه ينزعج منه . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في مجتمعه فاقداً وعيه بذاته ، قاذفاً به خارج العالم وفي نفس الوقت يحن اليه ، ويتقرب منه ، ويرغب في محادثته ومناجاته فيصفه ويضطر الى أن يصفه بما لديه من أوصاف فيسقط عليه صفات النقص مثل الفناء . وسرعان ما يدرك الأمر فينفيها عنه ويقول « الله ليس فانياً » . وفي الوقت الذي لا يكون فيه الفناء مظهر نقص بل مظهر كمال فإن الانسان لن يصف نفسه بأنه ليس فانياً . بالرغم من أن الانسان فان إلا أنه قادر على البقاء بعمله وفكره وبالتالي لن يسقط عيبه الكامل على نفسه المطلق .

٤ ـ الله ليس مشابهاً للحوادث . تعني أن الانسان مشابه للحوادث . فهو مرئي وجسم ، جوهر وعرض ، له طول وعرض ، يتحرك ويسكن ، وهي كلها مظاهر نقص . ولما كان الانسان يعيش مغترباً بوعيه خارج العالم محجراً اياه بعيداً عنه وأراد أن يحادثه ويناجيه فيصفه بما لديه وهو المشابهة للحوادث. ولكنه سرعان ما يكتشف أنه لا يستطيع أن يصف وعيه، وهو أغلى ما لديه، بحدوثه ونقصه، وهو أسوأ ما لديه فينفيه ويقول «الله ليس مشابهاً للحوادث». وفي الوقت الذي يصبح في الحدوث مظهراً من مظاهر الكمال فالانسان يتحرك ويسكن، ويصح ويمرض ولكنه يحمل أمانة ورسالة قادراً على تحقيقها فإنه لن ينفي الحدوث عن الله .

٥ ـ الله ليس في محل . تعني أن الانسان في هذا العالم موجود باستمرار في محل أي في مكان وزمان ، محدود الحركة والانتشار . والمحل نقص لأن الرؤية فيه محدودة . ولما كان الانسان مغترباً في العالم قاذفاً بوعيه بذاته خارج العالم في دائرة

ضوء مركزة ويريد أن يصفها ويتغنى بجمالها فلا يجد أمامه إلا أن ينفي عنها مظاهر نقصه وعيبه ويقول « الله ليس في محل » . وفي الوقت الذي يقدر فيه الانسان على أن يتجاوز حدود المكان وأن يتجاوز الرؤية المحددة فإنه لن ينفي عن الله صفة النقص هذه .

٦ ـ الله ليس متعدداً . وهذا يعني أن الانسان متعدد الجوانب والقوى وأنه متكثر . فهناك بشر عديدون ، أقوام وأجناس ، وهي كلها من مظاهر التشتت والتشرذم والحرب والصدام والتقاتل والصراع . ولما كان الانسان يعيش مغترباً في العالم ، قاذفاً بوعيه خارجاً عنه متحجراً جامداً متقوقعاً وأراد أن يتصل به وأن يناجيه ويسأله ويصفه فينفي عنه مظاهر نقصه وعيبه ، وهو التعدد والتكاثر فيقول « الله ليس متعدداً » . وفي الوقت الذي يصبح فيه التعدد ميزة والتكثر فضيلة من خلال وجهات النظر المتعددة المتحاورة فإنه لن ينفي عن الله حينئذ صفة التعدد هذه .

ويمكن تحليل القضايا التي تستخدم فيها أسماء الله التسعة والتسعون بعد قلبها الى اضدادها ونفيها كمحمولات بنفس الطريقة ولو أنها لا تأتي إلا في قضايا موجبة . ولكن لما كان السلب هو الأصل ، فإنه يمكن تحويلها الى قضايا سالبة . فمثلاً الله رحمن رحيم تعني أن الله ليس قاسياً ، وأنه ملك تعني أنه ليس مملوكاً ، وأنه قدوس تعني أنه ليس مدنساً ، وأنه سلام تعني أنه ليس حرباً ، وأنه مؤمن تعني أنه ليس كافراً ، وأنه مهيمن تعني أنه ليس مهيمناً عليه ، وأنه عزيز تعني أنه ليس ذليلاً ، وأنه غفار تعني أنه ليس منتقماً ، وأنه قهار تعني أنه ليس مقهوراً ، وأنه خالق تعني أنه ليس مخلوقاً ، وأنه حكم تعني أنه ليس محكوماً عليه ، وأنه عدل تعني أنه ليس ظالماً ، وأنه لطيف تعني أنه ليس فظّاً ، وأنه شكور تعني أنه ليس جاحداً ، وأنه عليّ تعني أنه ليس دنيّا ، وأنه عظيم تعني أنه ليس حقيراً ، وأنه كبير تعني أنه ليس صغيراً ، وأنه حفيظ تعني أنه ليس ناسياً ، وأنه كريم تعني أنه ليس شحاً ، وأنه رقيب تعني أنه ليس غافلاً ، وأنه واسع تعني أنه ليس ضيقاً ، وأنه حكيم تعني أنه ليس متهوراً ، وأنه ودود تعني أنه ليس معادياً ، وأنه الحق تعني أنه ليس باطلاً ،

وأنه القوي تعني أنه ليس ضعيفاً ، وأنه الصمد تعني أنه ليس أجوفاً ، وأنه الجامع تعني أنه ليس المفرّق، وأنه غني تعني أنه ليس فقيراً ، وأنه النور تعني أنه ليس ظلاماً ، وأنه الهادي تعني أنه ليس مضلاً ، وأنه بديع تعني أنه ليس مجدباً أو مقلداً . . . الخ (٦٥٠).

كل هذه الأسماء المقلوبة مظاهر نقص مثل القسوة والعبودية والدنس والكفر والذل والانتقام والقهر والظلم والفظاظة والجحود والدنية والحقارة والصغار والنسيان والشح والغفلة والضيق والتهور والعداوة والبطلان والضعف والتفرق والفقر والظلام والضلال والجدب أو التقليد . الخ . ينفيها الانسان بعد أن يلصقها بوعيه بالذات المغترب خارج العالم . وفي الوقت الذي يقدر فيه الانسان على أن يبرىء نفسه من مظاهر النقص هذه ويصبح كاملاً رحيماً ملكاً سلاماً مؤمناً مهيمناً عزيزاً غفاراً خالقاً حاكماً عدلاً لطيفاً شكوراً عليا عظيماً كبيرا حفيظاً كريماً رقيباً واسعاً حكيماً ودوداً حقاً قوياً صمداً جامعاً غنياً نوراً هادياً بديعاً . . الخ فإنه لن ينفي عن الله أضدادها وهي صفات نقصه بعد أن توارت ولم تعد حيّة في شعوره ، يتبرأ منها ويبرّىء منها وعيه بذاته المدفوع خارجاً عنه . لذلك كان موقف الصوفية أصدق بجعل هذه الأسماء الحسنى مثلاً عليا يتشبه بها الصوفي حتى يحولها الى صفاته الخاصة ، ويكون التصوف هو التشبه بصفات الله أو اسقاط صفات الخلق والتشبه بصفات الحق . وتكون غايته تحقيق الانسان الكامل أي اسقاط الصفات الانسية والتحلي بالصفات الالهية . ويبقى الخلاف : هل يتم ذلك بالوهم والخيال أم في الواقع الفعلي ؟ هل يتم ذلك بالعاطفة والوجدان أم بالادراك العقلي لظواهر العالم ؟ هل تحققها الأفراد أم الجماعات ؟ هل يتحقق ذلك في لحظة الاتحاد أم في التاريخ ؟ وهل يتم ذلك في سبيل الفناء أم من أجل البقاء (٦٥١) .

---

(٦٥٠) عند العطوى يعني جاهل ليس عالماً ، وعاجز ليس قادراً ، وموات ليس حياً ، مقالات جـ ٢ ، ص ٧٨.

(٦٥١) هذا هو موضوع الجزء الثالث « المنهج الصوفي » من القسم الأول من « التراث والتجديد » موقفنا من التراث القديم .

٥ ـ خاتمة : التوحيد العملي .

توحيد الذات والصفات اذن ليس توحيداً عن طريق إطلاق قضايا موجبة مثل « الله عالم » أو سالبة « الله ليس جاهلاً » بل هو توحيد عملي عن طريق تحقيق الأوصاف الستة، والصفات السبع ، والأسماء التسعة والتسعين في حياة الانسان الفردية والاجتماعية . فإذا ما تحققت هذه الصفات بالفعل فلن تدخل كمحمولات في قضايا خبرية أو انشائية يكون « الله » فيها موضوعاً لأن الله هو وعي الانسان بذاته مدفوعاً خارج العالم بعيداً عن الانسان منفصلاً عنه متحجراً جامداً مهما حاول الانسان معاودة الاتصال به عن طريق الصلاة والعبادة والشعائر (الفقه) أو عن طريق الابتهال والدعاء والمناجاة (التصوف) أو عن طريق التأمل والنظر والحكمة (الفلسفة) . وقد فرق الفقهاء قديماً بين التوحيد النظري وهو توحيد الذات والصفات وبين التوحيد العملي وهو تحقيق الصفات في حياة الأفراد والجماعات(٦٥٢) .

وقد تنبهت احدى الحركات الاصلاحية الحديثة الى التوحيد العملي ، وجعلت همها اعادة بناء التوحيد الذي هو « حق الله على العبيد » وليس الذي هو « حق العبيد على الله » أي أن الله ما زال هو المركز والغاية ، والبؤرة والقصد . فإذا كان حق الله على العبيد هو تحقيق الرسالة والدعوة المبلّغة وهو كون الانسان خليفة الله في الأرض فان حق العبيد على الله هو حقهم في استرداد وعيهم المتحجر خارجاً عنهم وأمانتهم على الرسالة وتحقيقها في العالم . علاقة الانسان بالله علاقة حق متبادل . فإذا كان القدماء وبعض المصلحين المحدثين قد ركزوا على حق الله على الانسان فإن موقفنا الحالي يحتم علينا بيان حق الانسان على الله خاصة في هذا

(٦٥٢) يعلق رشيد رضا على رسالة التوحيد مذكراً محمد عبده بالتوحيد العملي قائلاً « فات الأستاذ الامام أن يصرح بتوحيد العبادة وهو أن يعبد الله وحده ولا يعبد غيره بدعاه ولا بغير ذلك مما يتقرب به المشركون إلى ما عبدوا معه من الصالحين والأصنام المذكرة بهم وغير ذلك كالنذور والقرابين تذبح بأسمائهم أو عند معابدهم . وهذا التوحيد هو الذي كان أول ما يدعو إليه كل رسول قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » ، الرسالة ص ٤ ؛ ويفرق ابن القيم والمدرسة السلفية بوجه عام بين التوحيد النظري والتوحيد العملي .