

العلاقة بين المبدأ الإلهي والمعرفة الفطرية وعالم الذر من منظور تفسري

الباحث حيدر فليح جبر

أ.د. فاضل مدب المسعودي

المقدمة :

نقصد بالمبدأ الإلهي هو ما يكون سبباً لوجود جميع الموجودات الإمكانية المخلوقة عن علم وإرادته تكوينيين، فالوجود تارة يكون ثابتاً للشيء بما هو هو، أي لذاته بذاته، والآخر يكون ثابتاً لذاته بغيره، وهو ما سوى الأول، فالأول هو ما يصطلح عليه في علم الفلسفة والحكمة العقلية بواجب الوجودⁱⁱ؛ وذلك لاقتضاء ذاته للوجود بما هو وجود، والآخر هو الوجود الإمكانى الفقريⁱⁱⁱ، الذي لا غنى له عن وجود علته حدوثاً وبقاءً^{iv}، فلا يصلح لأن يكون مبدأ لوجود غيره بالاستقلال، وإن أمكن أن يكون جزء علة، أو علة معدة^v، فتتخصر العلية والمبدئية بالمبدأ الإلهي الأول^{vi}، أو ما يعبر عنه بالمبدأ الأعلى^{vii}، أو علة العلل^{viii}، أو واجب الوجود؛ ولذا يُعد البحث عن المبدأ الإلهي من المباحث الأولية قبل البحث عن سائر ما يتفرع عليه من مسائل أخرى، كمسألة إثباته، وعلاقته بسائر المباحث الإلهية الأخرى، فالبحث عنه هنا يعتبر كأصل من الأصول المسلمة؛ وذلك بلحاظ علاقته بالميل الفطري عند الإنسان الباعث على الإيمان به بحدود المعرفة الفطرية، كما هو مقتضى طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق، فإثبات وجود المبدأ الإلهي في القرآن الكريم أمراً مسلماً، واضحاً، غنياً عن البرهنة والاستدلال، ولذا فالتردد والشك في هذه الحقيقة الجلية أمراً غير مقبول وغير مبرر، قال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم / ١٠)، ومقتضى هذا أن تكون معرفته بديهية وفطرية جُبل عليها الإنسان مهما كابر وغالط؛ إذ ارتكز في اعماق نفسه وانطوى عليه ضميره بطبعه من دون تكلف، فلا حاجة للاستدلال عليه^{ix}، كما يكون البحث حول بيان خصائص المبدأ الإلهي، والتي من أبرزها كونه فطرياً كما أشارت إلى ذلك مجموعة من الآيات الكريمة، من قبيل قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم / ٣٠)، قال الطوسي: «اتبع فطرة الله التي فطر الناس عليها، لأن الله تعالى خلق الخلق للإيمان، ومنه قوله (صلى الله عليه وآله) «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»^x، ففي هذه الآية ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ﴾ إشارة واضحة إلى أن دين الإسلام الذي يجب إقامة الوجه له، هو الذي تهتف به الخلقة، وتهدي إليه الفطرة الإلهية التي لا تبديل لها^{xi}، فالدين الإلهي هو المعنى نفسه المبحوث عن (المبدأ الإلهي)، والاختلاف من حيث الإجمال والتفصيل، فالدين دال بشموله وعمومه للمبدأ الإلهي، فالحديث عن الدين بقيد الألوهية هو الحديث نفسه عن المبدأ الإلهي، فلما كان الدين فطرياً، كان البحث عن المبدأ الإلهي فطرياً، بالإضافة إلى نصوص قرآنية أخرى تتضمن الحديث عن ذلك، كالتى جاءت تتحدث عن فطرية الإيمان بالله تعالى ومعرفته، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩] فالإيمان بالله تعالى أمر فطري، والآية الكريمة ليست بصدد

بيان جزئيات الأحكام والقوانين بكونه موافق للفطرة، بل بصدد بيان هذا النوع من الإيمان والميل الفطري عند الإنسان^{xii}، وبذلك تكون الآية بإشارتها إلى الميل الفطري لعبادة الله كما هو مقتضى دلالتها المطابقة، ولكن بناءً على استحالة تحقق وجود الميل دون متعلقه؛ لذا ينبغي علينا عقلاً أن نلتزم بدلالاتها على فطرية معرفة الله تعالى؛ لكي يصح تعلق الميل إلى عبادته^{xiii}، فالدلالة الإلزامية دالة على ذلك بلا أدنى شك وترديد.

العلاقة بين المبدأ الإلهي والمعرفة الفطرية

هناك العديد من النصوص القرآنية الصريحة تدل بالمطابقة على إثبات كون معرفة المبدأ الإلهي من المعارف الفطرية، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، ففيها دعوة إلى الإقرار بربوبيته ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ هذا في حال لم يخرجوا بعد إلى عالم الأعيان الخارجي، بل في حال وجودهم في عالم الذر والميثاق، وأن إقرارهم بربوبيته كما يدل عليه قولهم {بلى} يكشف عن حال اعترافهم الفطري بذلك^{xiv}، كما يكشف عن تحقق لقاء بين المبدأ الإلهي وبين بني آدم كما هو مفاد الشهادة، فإنها لا تكون إلا للحاضر ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ وان خفي علينا معرفة طبيعة وكيفية ذلك اللقاء والشهود، وإلا فالاستدلالات العقلية غير متصورة؛ لأنها أمور كلية تحكم بوجود خالق قادر وحكيم لهذا العالم، بخلاف ما جاء في الآية في بيانها لحقيقة الشهود^{xv}، هذا بالإضافة إلى افادة المعرفة الفطرية من نصوص قرآنية أخرى، يكون مؤداها في صدد بيان ذلك الميل الفطري القائم على أساس المعرفة الفطرية بالمبدأ الإلهي، ولا يختص بالمؤمنين به فقط، للإطلاق الموجود في هذه النصوص، من قبيل قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَاوَرُونَ﴾ (النحل / ٥٣).

الآراء التفسيرية في آية الميثاق وعالم الذر

تعددت الآراء التفسيرية وباينت الرؤى في بيان وتفسير آية الميثاق، وتحديد المفصود منها بحسب ما يفتضيه فهم النصوص الروائية، ومدى تأثيرها على ذهنية المفسر في تعيين المقصود مما جاء في آية الميثاق الذي عرف في الأوساط العلمية بعالم الذر، هو ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، وفيما يلي بيان هذه الآراء وأدلتها ومناقشتها.

الرأي الأول: المقصود به عالم مستقل منفصل

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى أنّ عالم الذر - كما هو مستفاد من الروايات الشريفة - عالم مستقل عن عالم الدنيا^{xvi}، وأنّ الله تعالى خلق هذا العالم المادي، وفيه انتزع الله تعالى من كل إنسان ذريته بدءاً من آدم إلى آخر إنسان على الأرض، وفي هذا العالم النوراني أحضرهم الله تعالى واشهدهم على أنفسهم، وقد كان لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) أعلى مراتب هذا العالم، كما تشهد بذلك الروايات الشريفة الواردة في زيارتهم «خلقكم الله أنواراً، فجعلكم بعرضه محدقين، حتى منّ علينا بكم»^{xvii}، وفي زيارة الإمام الحسين (ع): «أشهد أنك كنت نوراً في

الأصلا ب الشامخة والأرحام المطهرة»^{xviii}، وكذلك ما ورد عن النبي الأكرم (ص): «خُلِقْتُ أنا وعلي بن أبي طالب من نور الله عن يمين العرش نسبح الله ونقدسُه من قبل أن يخلق الله عز وجل آدم بأربعة عشر الف سنة»^{xix}.

فهذه وغيرها من الروايات تشير إلى وجود عالم آخر غير عالم الدنيا، سابق عليه في مرتبته الوجودية، عالم نوراني عقلاني، فيه جمع الأرواح كلها، وفيه خاطبها الله تعالى وأشهدا على أنفسها بقوله ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ بمعنى أنه خاطبها مخاطبةً لفظيةً أو مخاطبةً عقليةً، هذا أمر لم تحدده النصوص، فهذه الشهادة وهذا الميثاق سيبقى رصيداً إلى يوم القيامة ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

وقد يناقش في هذا الرأي من جهة كونهم يتمتعون بكامل وعيهم وعقلهم في ذلك العالم المستقل عن عالم الدنيا الذي خلقوا فيه على هيئة الذر لصغر حجمهم، فلماذا لا يتذكر الإنسان ذلك الميثاق والعهد الذي أخذ منه سابقاً؟ هذا من جانب، ومن جانب آخر أنه لا يمكن أن يكون حجة على الإنسان في حال إمكانية نسيانه، لأن الله تعالى قد رفع القلم عن ذلك، وهذا مما يخالف ظاهر النص القرآني الذي جاء في أخذ آية الميثاق والعهد، إذ قال تعالى ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، وما قيل أن المنسي هو وقت الاقرار لا نفس الاقرار بدليل ما يجده الانسان في ميله الفطري الى الله تعالى، فلا شك ان هذا الميل الفطري امتداد طبيعي لذلك الاقرار المأخوذ في عالم الذر، ولكن هذا مجرد ظن واحتمال لا دليل عليه من قرآن او رواية صريحة او برهان عقلي، وان الظن لا يغني عن الحق شيئاً، بالإضافة الى مخالفته للغرض الإلهي من أخذ الميثاق، وهو العمل بموجبه، ومثله لا يتحقق العمل في حال النسيان، فيكون مؤداه العبثية واللّهوية، والحق تبارك وتعالى منزّه عن ذلك، إذ لا معنى أن يأتي بفعل لهدف هو عالم بأنه لن يحصل منه ذلك الهدف، أو أنه يلزم به أحداً ويحاسبه عليه هو يعلم انه لن يتمكن منه، فهذا ايضا باطل، فهذه وغيرها مما يرد على الرأي الأول، ويؤيد الباحث ما ذكره الشريف المرتضى من القول: (وقد ظن بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده ، أن تأويل هذه الآية : أن الله استخرج من ظهر آدم عليه السلام جميع ذريته وهم في خلق الذر، فقرّهم بمعرفته وأشهدهم على أنفسهم. وهذا التأويل - مع أن العقل يبطله ويحيله . مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه... فأما شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية . التي استخرجت من ظهور آدم عليه السلام فخطبت وقررت . من أن تكون كاملة العقول مستوفية لشروط التكليف أو لا تكون، فإن كانت بالصفة الأولى وجب أن يذكر هؤلاء بعد خلقهم وإنشائهم، وإكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال ، وما قرروا به واستشهدوا عليه، لأن العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى وأن بعد العهد وطال الزمان وليس أيضاً لتخلل الموت بين الحالتين تأثير . على أن تجوز النسيان عليهم ينقص الغرض في الآية، وذلك لأن الله تعالى أخبر بأنه إنما قرّهم وأشهدهم لئلا يدعوا يوم القيامة الغفلة عن ذلك وسقوط الحجة عنهم فيه ، فإذا جاز نسيانهم له ل عاد الأمر إلى سقوط الحجة وزوالها، وإن كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقديرهم وإشهادهم وصار ذلك عبثاً قبيحاً يتعالى الله عنه^{xx}.

كما يرد عليه إشكال القول بالتتناسخ المُلْكِي، الباطل بالضرورة العقلية والدينية، وإجماع المحققين وعلماء المسلمين، ولكن يبقى الكلام في صحة وعدم صحة الأحاديث التي تحدثت عن ذلك، وتبناها صاحب هذا الرأي!! وقد يقال بضعف الروايات الواردة في ذلك وانها لا تصلح ان تكون تفسيراً للآية المباركة، وعليه يمكن تقرير هذه الاشكالات بعبارة أخرى، ملخصها ما يأتي:

الإشكال الأول: لزوم الإستحالة العقلية واللغوية

لو كان موجوداً لاستحال نسيانه؛ بناءً على كون المخاطب عاقلاً، هذا من جانب، ومن جانب لزوم اللغوية منه؛ لأنّ الهدف من عالم الذر اعتراف الإنسان بربه.

وهذا الهدف يمكن تحقيقه في عالم الدنيا، كما يدل عليه ما ورد في الأحاديث الشريفة، من قبيل حديث الإمام الكاظم (عليه السلام): «يا هشام إنّ الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة - عليهم السلام -، وأما الباطنة فالعقول»^{xxi}، فضلاً عن الاستدلال بقوله تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، أي أن هناك طريق آفاقي، وهو الاستدلال بالأثر على المؤثر، وهناك طريق أنفسي، وهي الشهادة الوجدانية بالفقر والحاجة إلى الله تبارك وتعالى ﴿أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (فاطر: ١٥).

الإشكال الثاني: لزوم تعدد الشخصية الإنسانية الواحدة

إنّ لازم القول بوجود عالم الذر تعدد الشخصية للإنسان، وهو أمرٌ محالٌ، بمعنى أنّ أخذ الشهادة منه في عالم آخر، هو أن يكون له وجوداً مادياً بكامل جسمه وروحه (الشخصية الوجودية الأولى)، ثم أن يكون له وجود مادي آخر في عالم الدنيا، كما هو مقتضى خلقه التدريجي من النطفة إلى الإنسان (الشخصية الوجودية الثانية)، ولزام هذا أن تكون النفس في الشخصية الأولى، غير النفس في الشخصية الثانية، والحال أنّ الإنسان هو الإنسان في كلا العالمين، وهذا محالٌ.

وعليه يكون قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، هذه الشهادة في نظرهم هي الشهادة الوجدانية الفطرية الموجودة في عالم الدنيا لا في عالم آخر، فلا يوجد عالم قبل هذا العالم، فالإنسان بوجدانه وبفطرته في عالم الدنيا يشهد هذه الشهادة، فأَيُّ إنسان بعد أن تكون من النطفة، إذا تأمل نفسه وجد ربه ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (فصلت: ٥٣)، فشهادته بربوبية الله تعالى شهادة وجدانية فطرية، كشهادته بفقره الذاتي واحتياجه له كما أخبر الباري عزَّوجلَّ في قوله ﴿أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾ (فاطر: ١٥).

الرأي الثاني: إن المقصود به عالم المعرفة الفطرية

ذهب أصحاب هذا الرأي إلى إنكار وجود عالم ذر مستقل عن عالم الدنيا، كما هو رأي السيد المرتضى (علم الهدى)^{xxii}، وغيره من العلماء^{xxiii}، مستدلين على استحالة ذلك عقلاً، وضعف سند الروايات الدالة عليه، فإنها لا

تصلح أن تكون تفسيراً للآية المباركة، والتعويل عليها، فضلاً عن وجود عدة اعتراضات على معقولية هذا العالم المسمى بعالم الذر، ومن ثم القول بأن المقصود من عالم الذر هو خصوص ما ورد في الآيات والروايات الشريفة هو خصوص المعرفة الفطرية.

ما يرد عليه من الإشكالات

يمكن أن يناقش فيه من عدة جهات:

الجهة الأولى: أنه لا تلائم ولا انسجام بين هذا الرأي وما ذكرته الآية الكريمة؛ فالآية الكريمة تتحدث عن حادثة خارجية في عالم ما قد وقعت وأخذ فيها الميثاق من بني آدم على أن لا يأتوا يقوم القيامة ويقولون كنا في غفلة عن هذا بعد إقرارهم وشهادتهم بأنفسهم على ربوبية الحق تبارك وتعالى وموجوديته بقولهم (بلى)، وهذا الرأي يتحدث عن قضية فطر عليها الإنسان في خلقته وهي العلم الفطري والمعرفة الفطرية بالتوحيد، وربما استدلت لها بآيات من الذكر الحكيم، وروايات عن أئمة أهل البيت (ع)، ولكن هذا لا يعني الانسجام والتلائم بينهما.

الجهة الثانية: إن ما جاء في بيان هذا الرأي والآيات والروايات التي استدلت بها عليه، في كون الإنسان قد خلق مع سلسلة من القابليات والامكانيات الفطرية والعقلية التي تهديه إلى ربه عز وجل، يخالف نوع الخطابات التي جاء بها أخذ الميثاق، فكان الأولى أن يقوله لهم: (فعرّف نفسه لهم) بدل (وأشهدهم على أنفسهم)؟ وكان الأحرى أن يقولوا له في جوابهم (بلى عرفناك)، بدل قولهم (بلى شهدنا) مما يسجل ذلك إشكالاً على ما ذكر من هذا التفسير بالمعرفة الفطرية.

الجهة الثالثة: إن تفسير قول الله تعالى: (ألسن بريكم قالوا بلى) بالخطاب والجواب والتكوينييين الفطريين، وإن كان حد ذاته ممكن إلا أنه مخالفاً لظاهر الآية قطعاً.. إذ أن ظاهرها هو الخطاب والجواب التشريعي وليس التكويني، الأخذ بخلاف الظاهر يحتاج إلى دليل صارف عن الأخذ بالظاهر، ولو كان كما يقال أن الهدف منه كما ذكروا كان عليه أن يوضح بعبارة أجلى وأوضح لئلا يوقعنا في الاشتباه والاشكال؛ لأنه حكيم.

الرأي الثالث: المقصود به عالم الإنسان الإجمالي

يرى صاحب هذا الرأي أن الإنسان يمر بمرحلتين من الوجود^{xxiv}، الأولى: الوجود الفعلي الإجمالي الدفعي ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ ويكون هذا في عالم يصطلح عليه قرآنياً بعالم الذر، كالذي أشارت إليه آية الميثاق والشهادة، والثانية: الوجود الفعلي التفصيلي التدريجي، الذي يتخلله الخروج من القوة إلى الفعل، كترج الإنسان من النطفة إلى العلقة ثم إلى المضغة ثم إلى التكوين الجنيني المكتمل مادياً من حيث التراكيب

العضوية له، ثم إلى مرحلة نفخ الروح والخلق الآخر ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ (المؤمنون/١٢-١٥).

وعندئذ يكون الإنسان بوجوده الإجمالي غير محدّد، لاحدود له، ثم نزل إلى وجود تفصيلي محدّد، فالأول كان وجوداً دفعياً لا حركة فيه، وهو وجود عين الكمال، والثاني فهو وجود مشوب بالنقص يعيش الحركة، ينتقل فيه من النقص إلى الكمال، أي الخروج من الوجود بالقوة_ كما في وجود الإنسان في نطفته_ إلى الوجود بالفعل كما في وجود الإنسان بعد ولادته^{xxv}.

ما يرد عليه من الإشكالات

هناك ما يمكن أن يرد على هذا الرأي، من قبيل:

أولاً: إن كان المقصود من الوجودين المذكورين مستقلين أحدهما عن الآخر، فإنه يرد عليه ما ورد على الرأي الأول.

ثانياً: إن كان أحدهما مكمل للآخر مرتبط به، فهذا لا دليل عليه، فضلاً عن عدم وجود ما يدل عليه صريحاً في كلام صاحب الرأي، هذا من جانب.

ثالثاً: يلزم أن يكون ما كان كاملاً بوجوده الدفعي ناقصاً يطلب الكمال بوجوده التدريجي الذي عبر عنه بالخروج من القوة إلى الفعل تدريجاً، وهذا ليس بصحيح.

الرأي الرابع: المقصود به عالم مستقل لا بالانفصال

إلى هذا الرأي ذهب العلامة الطباطبائي؛ إذ قال: «إِنَّ آيَاتِ الذَّرِّ تَثْبُتُ عَالِماً إِنْسَانِيّاً آخَرَ غَيْرَ هَذَا الْعَالَمِ الْإِنْسَانِيِّ الْمَادِيِّ التَّدرِجِيِّ الْمَشُوبِ بِالْآلَامِ وَالْمَصَائِبِ وَالْمَعَاصِي وَالْآثَامِ الْمَشْهُودِ لَنَا مِنْ طَرِيقِ الْحَسِّ، وَهُوَ مُقَارِنٌ لِهَذَا الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ نَوْعاً مِنَ الْمُقَارَنَةِ، لَكِنَّهُ غَيْرٌ مُحْكَمٌ بِهَذِهِ الْأَحْكَامِ الْمَادِيَةِ، وَلَيْسَ تَقْدِمُهُ عَلَى عَالَمِنَا هَذَا تَقْدِماً بِالزَّمَانِ، بَلْ بَنُوهُ آخَرٌ مِنَ التَّقْدِمِ نَظِيرُ التَّقْدِمِ الْمُسْتَفَادِ مِنْ قَوْلِهِ: ﴿أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢] فَإِنْ (كُنْ) وَ(يَكُونُ) يَحْكِيَانِ عَنْ مُصَدِّقٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ وَجُودُ الشَّيْءِ خَارِجاً، لَكِنْ هَذَا الْوُجُودُ بَعِيْنُهُ بِوَجْهِهِ الَّذِي إِلَى اللَّهِ مُتَقَدِّمٌ عَلَيْهِ بِوَجْهِهِ الْآخَرِ، وَهُوَ بِوَجْهِهِ الرِّبَانِيِّ غَيْرُ تَدْرِجِيٍّ وَلَا زَمَانِيٍّ وَلَا غَائِبٌ عَنْ رَبِّهِ وَلَا مُنْقَطِعٌ عَنْهُ بِخِلَافِ وَجْهِهِ إِلَى الْخَلْقِ»^{xxvi}.

وبهذا يريد أن يبين العلامة الطباطبائي للموجود وجودان ، ملكي مادي، وملكوتي معنوي، أما الأول فهو الذي يخضع للظروف القاسية والأهوال والمواقف الحرجة التي تغير ما عليه من عهد وميثاق في عالم الذر، وأما الملكوتي فهو الوجود الثابت الذي لا يتأثر بشيء فيبقى على عهده (قالوا بلى...).

الرأي المختار

يرى الباحث بأن ما ذهب إليه العلامة الطباطبائي قد يكون أفضل الأراء المطروحة في تفسير عالم الذر، لا سيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار بعض الموضوعات المشابهة لموضوع عالم الذر في التعقيد والابهام وعدم التفصيل، من قبيل عالم الخلق الأول، الذي جاء فيه (كن فيكون) واستدل به العلامة على رأيه، في كون الإنسان له وجهين، ملكوتي مرتبطة بنشأته الأولى، وملكوي مرتبطة بنشأته الأخرى، قال الطباطبائي: «أن هذه النشأة الإنسانية الدنيوية مسبقة بنشأة أخرى إنسانية هي هي بعينها غير أن الأحاد موجودون فيها غير محجوبين عن ربهم يشاهدون فيها وحدانيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنفسهم لا من طريق الاستدلال، بل لأنهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه ويعترفون به وبكل حق من قبله»^(xxvii)، وفي وصفه لوجهه الملكي قال: (وأما هذا الوجه الدنيوي الذي نشاهده نحن من العالم الإنساني وهو الذي يفرق بين الأحاد، وبشتت الأحوال والأعمال بتوزيعها على قطعات الزمان، وتطبيقها على مر الليالي والأيام، ويحجب الإنسان عن ربه بصرف وجهه إلى التمتع المادية الأرضية، والذائد الحسية فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه ، وموقع تلك النشأة وهذه النشأة في تفرعها عليها موقعا كن ويكون... وأما قذارة الشرك وألوات المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة الدنيوية دون تلك النشأة التي ليس فيها إلا فعله تعالى القائم به)^(xxviii).

النتيجة المتحصلة: أن العلاقة بين المبدأ الإلهي والمعرفة الفطرية، هي أن المراد بالفطرة هنا ليس المعنى المنطقي، أي: الأمر الواضح والقريب على البداهة، هذا من جانب، ومن جانب آخر فإن الفطرة المقصود هي ان الله تعالى عرّف نفسه للإنسان من قبل ان يخلق هذا العالم، قال تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (الروم/ ٣٠)، لدرجة امتزجت الحقائق والمعارف بفطرتة، ولكن هناك حجب وموانع تمنع من ظهور هذه المعرفة الفطرية^(xxix)؛ ولهذا يُعد التصديق بوجوده أمراً فطرياً، قال الفيض الكاشاني: «ان التصديق بوجوده تعالى أمر فطري؛ ولذا ترى الناس عند وقوع الاحوال وصعاب الاحوال يتوكلون بحسب الحيلة على الله، ويتوجهون توجهاً غريزياً الى مسبب الاسباب ومسهل الامور الصعاب، وان لم يتفطنوا لذلك»^(xxx).

كما أن التوحيد والاعتراف بوحداية الله وميل الانسان الفطري اليه غير الحديث عن تفسير عالم الذر وامكان وجوده وعدمه، كعالم مستقل او غير مستقل على ما مر علينا من آراء تفسيرية لاية أخذ الميثاق وعالم الذر، الذي نرى ان افضل ما جاء عنه هو ما ذكره العلامة الطباطبائي في تقريب الصورة فيه وبيانه، وان كان لا يخلو من صعوبة الفهم والادراك للجميع، وهو بذلك لا يخالف المعرفة الفطرية التي تحدّث عنها الباحث وبين لعلاقتها بمعرفة المبدأ الإلهي ولا يقول بإنكارها لمن تأمل بكلامه؛ لأن مثل ذلك مرتبط بالوجه الملكوتي الذي تحدث عنه العلامة الطباطبائي، فهذه الفطرة وإن حصل لها ما يحجبها عن معرفته بفعل الوجه الملكي وما يجري عليه بفعل الزمان والمكان وعامة الارتباطات والحوادث، ولكنها لا تنعدم أصلاً وعن ضعف بسبب هذه الموانع والحجب، وهذا غير الحديث عن عالم الذر، الذي توجهنا بمناقشته عند تفسيره بالمعرفة الفطرية.

- (وهذا ما يعبر عنه في علم الفلسفة والمنطق بالضرورة الذاتية، وإن اختلف معناها في كل منهما، ففي المنطق يقصد بها ثبوت أ)
 الشيء للشيء بذاته، كثبوت المحمول للموضوع بالضرورة مادام ذات الموضوع موجوداً، والضرورة في الفلسفة قد يراد بها نفس
 ما ذكر في المنطق، وقد يراد بها خصوص ثبوت الوجود لشيء بذاته بلا واسطة في البين كما في (واجب الوجود بذاته).
 (الواجب هو ما كان مستغنياً في وجوده عن غيره ، ولا غير له إلا العدم.)ⁱⁱ
 (باعتبار أن الموجود بعد اتصافه بالوجود أصبح غنياً، وإن كان هذا الغني عرضي، فلا يقال له بعد ذلك أنه بحاجة إلى إيجاد بعد ⁱⁱⁱ
 الوجود، وإنما يقال له يحتاج إلى الوجود بقاءً واستمراراً، وهذا ما يعبر عنه بالإمكان الفقري الوجودي لا الذاتي.
 (كما هو رأي الفلاسفة والحكماء.)^{iv}
 (ظ: ابن سينا، الاشارات والتنبهات، ١٥٣ / ٢.)^v
 (ظ: الشيرازي، شرح أصول الكافي، ٥١ / ١.)^{vi}
 (ظ: الشيرازي، الشواهد الربوبية، ٢١٧ / ١.)^{vii}
 (ظ: ابن سينا، الالهيات من كتاب الشفاء، ٢٩٨.)^{viii}
 (ظ: الحكيم ، اصول العقيدة / ٥٧.)^{ix}
 (الطوسي، التبيان في تفسير القرآن / ٨ / ٤٧.)^x
 (ظ: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن / ١٦ / ١٧٨.)^{xi}
 (ظ: اليزدي، معارف القرآن / ١ / ٤٢ - ٤٤.)^{xii}
 (ظ: م. ن / ٤٤.)^{xiii}
 (التستري، تفسير التستري / ٦٨.)^{xiv}
 (ظ: اليزدي، معارف القرآن / ١ / ١٠٥ - ١٠٦.)^{xv}
 (كما هو رأي التستري والعلامة اليزدي، الذي نقلنا عنهما ذلك في بداية هذا البحث.)^{xvi}
 (الصدوق، عيون أخبار الرضا / ١ / ٣٠٥.)^{xvii}
 (المجلسي ، بحار الأنوار / ٩٨ / ٣٣٢.)^{xviii}
 (الحموي، فرائد السمطين: ١ / ٤٢ الباب ١.)^{xix}
 (ظ: المرتضى، الأمالي / ١ / ٢٢.)^{xx}
 (الكليني، الكافي / ١ / ١٦.)^{xxi}
 (ظ: المرتضى، الأمالي / ١ / ٢٢.)^{xxii}
 (منهم الشيخ الطوسي الذي قدم ستة أدلة على إنكار عالم الذر في تفسيره التبيان وهو ينفي عالم الذر نفيّاً قاطعاً. ظ: التبيان في ^{xxiii}
 تفسير القرآن، / ٥ / ٣٠
 (www.almoneer.org) ظ: الخباز، عالم الذر وآثاره الروحية: موقع المنير: ^{xxiv}
 (www.almoneer.org) ظ : الخباز، عالم الذر وآثاره الروحية: موقع المنير: ^{xxv}
 (الطباطبائي، الميزان / ١٠ / ١٠٥.)^{xxvi}
 (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن / ٨ / ١٧٩.)^{xxvii}
 (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن / ٨ / ١٧٩.)^{xxviii}
 (ظ: : البيهقي، محمد ، التوحيد و الاسماء و الصفات الالهية ، ٢٢٥.)^{xxix}
 (الفيض الكاشاني ، علم اليقين ، ٢٨.)^{xxx}

مصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. ابن سينا، الحسين بن عبدالله(ت٤٢٧هـ)، الاشارات والتنبيهات، نشر كتاب، ايران، ط٤ (١٤٠٣هـ).
٢. ابن سينا، الحسين بن عبدالله(ت٤٢٧هـ)، كتاب الشفاء، ت: حسن زاده املي، دار الاضواء، بيروت، د. ط(٢٠٠١م).
٣. التستري، سهل بن عبد الله(ت ٢٨٣ هـ)، تفسير التستري، ت: عيون السود، محمد باسل، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، بيروت، ط ١ (١٤٢٣ هـ).
٤. الحكيم، محمد سعيد(معاصر)، اصول العقيدة، دار الهلال، النجف الاشرف، ط٤ (١٤٣١هـ_٢٠١٠م).
٥. الحموي، فرائد السمطين، دار الكتب للملايين، بيروت، ط ١، ١٤٢١هـ.
٦. الخباز، عالم الذر وآثاره الروحية: موقع المنير: www.almoneer.org
٧. الشيرازي، صدر الدين محمد بن ابراهيم(ت١٠٥٠هـ)، شواهد الربوبية، مركز النشر الجامعي، طهران، ط ٢ (١٣٦٠هـ.ش).
٨. الشيرازي، صدر الدين محمد(ت١٠٥٠هـ)، شرح اصول الكافي، ت: علي عابدي، مؤسسة مطالعات وتحقيقات، ط ١ (د. ت).
٩. الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي(ت٣٨١هـ)، عيون اخبار الامام الرضاؑ، ت: حسين الاعلمي، مطبعة ذوي القربى، قم المقدسة، ط ١ (١٤٢٧هـ).
١٠. الطباطبائي، محمد حسين (معاصر)، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط ٢ (١٣٩٠هـ).
١١. الطوسي، محمد بن الحسن (ت ٤٦٠ هـ)، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (د. ت).
١٢. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى(ت١٠٩١هـ)، عين اليقين، ت: فالح عبد الرزاق العبيدي، دار الحوراء، بيروت، د. ط (١٤٢٨هـ).
١٣. الكليني، محمد بن يعقوب(ت ٣٢٩ هـ)، الكافي، ت: علي اكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الاسلامية، طهران، ط: ٤ (١٤٠٧ هـ).
١٤. المجلسي، محمد باقر (ت١١١٠هـ)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢ (١٩٨٩م).
١٥. المرتضى، الشريف(ت٤٣٦هـ)، الأمالي، ت: مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم المقدسة، ط ١ (١٤٠٥هـ)