

مفاهيم القرآن

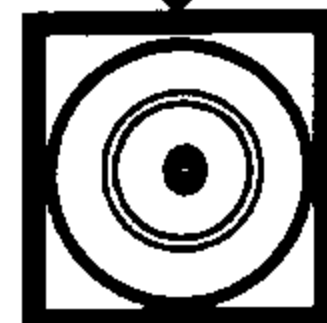
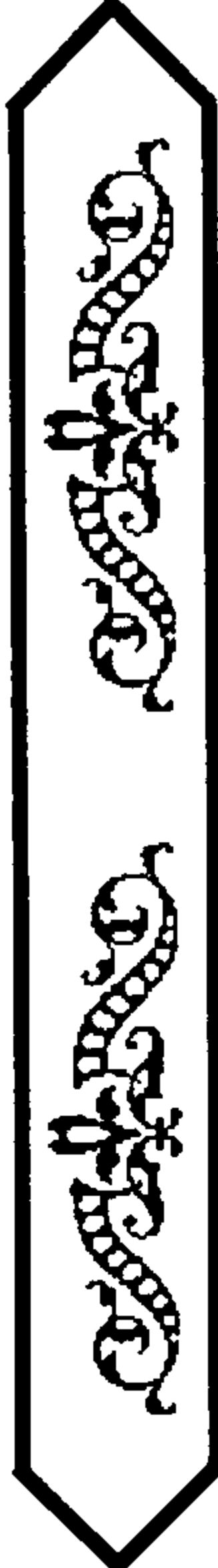
الجزء السادس

يبحث عن أسمائه و صفاته سبحانه
في القرآن الكريم

تأليف

جعفر السبحاني

نشر - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام





سبحانی تیریزی، جعفر، ۱۳۰۸ -

مفاهیم القرآن / تألیف جعفر السبحانی. - قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ۱۳۷۷.
ج ۱۰

ISBN: 978-964-357-322-6(vol.6)

ISBN: 978-964-357-148-1(10volset)

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیما.

کتابنامه: ۵۲۱-۵۲۷: همچنین به صورت زیرنویس.

چاپ چهارم؛ ۱۳۹۱.

مندرجات: ج ۶، يبحث عن أسمائه و صفاته سبحانه في القرآن الكريم.

۱. تفاسیر شیعه - قرن ۱۴. الف. مؤسسه امام صادق عليه السلام. ب. عنوان: تفسیر موضوعی للقرآن.

۲۹۷/۱۷۹

۲۷ م / ۹۸ / BP

۱۳۹۱

اسم الكتاب: مفاهیم القرآن / ج ۶

المؤلف: العلامة الفقيه جعفر السبحانی

الطبعة: الرابعة

المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

التاريخ: ۱۳۹۱ / ۴۳۴ اق

الكمية: ۱۰۰۰ نسخة

الناشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

تسلسل الطبعة الأولى: ۱۳۱

تسلسل النشر: ۷۶۸

توزيع

مكتبة التوحيد

ایران - قم: ساحة الشهداء

☎ ۷۷۴۵۴۵۷ : ۰۹۱۲۱۵۱۹۲۷۱

<http://www.imamsadiq.org>

www.shia.ir

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي بطن خفيات الأمور، ودلت عليه أعلام الظهور، وامتنع على عين البصير، فلا عين من لم يره تُنكره، ولا قلب من أثبتهُ يُبصره، سبق في العلوّ فلا شيء أعلى منه، وقرب في الدنو فلا شيء أقرب منه، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه، ولا قربيه ساواهم في المكان به، لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته، وهو الذي تشهد له أعلام الوجود، على إقرار قلب ذي الجحود، تعالى الله عما يقول المشبهون به والجاحدون له علواً كبيراً^(١).

نفتح هذا الجزء (السادس) من أجزاء موسوعتنا «مفاهيم القرآن الكريم» بهذه الخطبة المباركة، المنقولة عن أمير البيان والبلاغة، وسيد الموحّدين و قدوة العارفين، وفيها براعة استهلال لما نرومه في هذا الجزء، وهو البحث عن أسمائه وصفاته وإثباتها له سبحانه في عين التنزيه، وتنزيهه سبحانه عن شوائب الإمكان مع التوصيف.

(١) اقتباس من خطبة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام (نهج البلاغة، الخطبة ٤٩).

إنّ البحث عن أسمائه و صفاته سبحانه من أجل المعارف القرآنية التي لم تبلغها عقول ذوي الأفكار و لم تحم حولها أعين ذوي الاعتبار تقدّمه إلى القراء الكرام، تفسيراً لأسمائه و صفاته في ضوء القرآن الكريم و في إطار التفسير الموضوعي، و نشكره سبحانه على توفيقه للغور في هذه المباحث الدقيقة، و الإغتراف من هذه البحار العذبة إنّه حميد مجيد.

قم - مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام

جعفر السبحاني

١٨ صفر المظفر ١٤١٢

التفكر العقلي و الاستدلال المنطقي

في الذكر الحكيم

إنّ النظرة الفاحصة إلى المجتمع البشري تكشف عن أنّ الإلهيين يشكّلون الأكثرية الساحقة من الأمم و الشعوب، وهم الذين يعتقدون بوجود مبدئٍ أعلى للعالم وراء المادة و تخالفهم شذمة قليلة تنكر ذلك بل تنكر كلّ ما وراء الطبيعة، و إنّما وصفناهم - بالقلّة - مع أنّهم يشكّلون جماعة كبيرة في العالم، و يسمّونها معسكر الشرق بفئاته المختلفة، لأنّ ذلك المعسكر قد فرض على تلك الشعوب الالحاد و المادّية، بحيث لو ارتفع الضغط لترى كيف خالط الإيمان ضميرهم، و أنّهم ما برحوا على صلة وثيقة بالدين بفطرتهم، و لو تظاهروا بالمادّية، فإنّما يتظاهرون تحت ضغط القوى المسيطرة عليهم التي ألجأتهم إلى ذلك^(١).

و قد كان المتوقع من الإلهيين أن يشكّلوا صفّاً واحداً و أن لا يختلفوا في ما يتعلّق بالمبدأ إلا أنّهم - مع الأسف - اختلفوا في أبسط المسائل فضلاً عن العميقة منها، و تفرّقوا إلى مذاهب و شيع، و السبب الأساسي لهذا الاختلاف هو تنازعهم في أسمائه سبحانه و صفاته و أفعاله، و هذا هو المنشأ الحقيقي لافتراق الإلهيين و ظهور الديانات و المذاهب في المجتمع الإلهي.

(١) ترى أنّ غوربا تشوف لما منح الحرّية النسبية لشعب الاتحاد السوفيتي ارتفعت من جديد أصوات المآذن في أجواء ذلك البلد، و أقبل الناس حتى الشباب منهم على القضايا الدينية، حتى أنّ وكالات الأنباء نقلت أخباراً عن بناء مساجد جديدة، و قيام اجتماعات دينية واسعة، و المطالبة بمنح المزيد من الحرّيات الدينية و الاعتقادية.

الاختلاف في الأسماء و الصفات سبب تعدد الديانات

الثنوية بعد تسليمها بوجوده سبحانه تميّزت عن سائر الإلهيين بإنكار صفة من صفاته سبحانه أعني التوحيد فهم بين ثنوي في الذات و ثنوي في الفعل ، فتارة يصور للعالم مبدء غير واحد و هذا هو الثنوي في الذات ، و أخرى يوحد المبدأ و يقول بإله واحد و لكنه يفترض استقلالاً للمخلوقات في البقاء دون الحدوث ، و ثالثة يفترض الاستقلال في الفعل و الإيجاد كمن زعم أنّ وجود الممكنات قائم بالله لكنها مستقلات في أفعالها ، غير محتاجات إلى الإله في الإيجاد و الإبداع ، و على كلّ تقدير فهم يمتازون عن سائر الفرق في وصفه سبحانه و هو كونه واحداً في الذات لا شريك له فيها كما هو واحد في الفعل لا موجد غيره ، و لو كان هناك إيجاد منسوب إلى غيره فإنما هو بارادته و مشيئته و حوله و قوته .

و الثنوية بالمعنى الأول هي السائدة في الديار الهندية و الصينية و شائعة بين البراهمة و البوذيين و الهندوس ، كما أنّ الثنوية بالمعنى الثاني ذائعة بين القائلين بالتفويض ، و أنّه سبحانه فوّض أمر الخليفة إلى جماعة مخصوصة أو فوّض أمر الإنسان إلى نفسه فهو يقوم بالفعل بلا استعانة ، فالإنسان محتاج في ذاته دون فعله ، و لو أنّ الطائفتين درسوا التوحيد على ما هو عليه و ميّزوا بين الممكن و الواجب لا تحدث الصفوف و تراصت .

و المسيحية و إن افرقت إلى يعقوبية و إلى نسطورية و إلى ملكانية لكن الكل متمسكون بالتثليث أي تصوير إله العالم الواحد بصور ثلاث «الإله الأب» و «الإله الابن» و «روح القدس» و بذلك نزلوا الإله القدوس إلى عالم المادة حتى جسّدوه في المسيح الذي صلب ليخلص الناس من «عقدة الإثم» الذي ورثوه من أبيهم آدم و لو أنّ القوم فقهوا توحيده سبحانه ، لتقاربت الخطى و قلّ التباعد ، يقول سبحانه - و يأمر نبيّه أن يتلو عليهم قوله - : ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ .

و المسلمون تفرّقوا إلى طوائف و شعوب و جلّ اختلافهم يرجع إلى أسمائه سبحانه و صفاته .

فالعديّة منهم يصرون على تنزيهه و توحيده و هم «المعتزلة» و «الإمامية» و «الزيدية» بفرقهم المختلفة ، فالله سبحانه عندهم ليس بجسم و لاجسماني لا تحيطه جهة و لامكان ليس بجوهر و لا عرض إلى غير ذلك من الصفات الجلالية كما أنّه سبحانه عندهم حكيم لا يصدر عنه قبيح ، لا يظلم و لا يجوز عليه الظلم و إن كان قادراً عليه .

و لكن «أهل الحديث» و «الحنابلة» لابتعادهم عن البحوث العقلية ، وقعوا في مهالك التجسيم و التشبيه ، و تجويز نسبة القبيح إليه سبحانه بحجة أنّه ليس للعبد فرض شيء على الله سبحانه ، فله الحكم و له المشيئة ، وقد أصبحت الدعوة السلفية شعاراً لمن يريد التخلص من مخالف الاختلاف ، و الابتعاد عن التفكّر و التدبّر في المعارف .

و صفوة القول : إنك إذا لاحظت الكتب الكلامية تقف على أنّ أصول الاختلاف في الديانات و المذاهب ترجع إلى اختلافهم في أسمائه و صفاته و أفعاله و شؤونه فهذا هو الذي أوجد مدارس كلامية شتى و اتجاهات متغايرة بين الإلهيين فلازم علينا أن ندرس هذا الجانب دراسة موضوعية دون تحييز إلى فئة دون فئة .

الإنسان يأنس المحاكاة و التشبيه

الإنسان محبوس في إطار المادّة و الماديات ، ولا يث بين جدران الزمان و المكان ، يأنس بالتعرف على الأشياء عن طريق التشبيه و المحاكاة ، فيصعب عليه تصوّر موجود ليس له جسم ، و ليس له جهة و لامكان ، و لا يحوطه زمان و لا يوصف بالكيف و الكم ، فلأجل ذلك نرى كثيراً من الإلهيين لا ينفكّون عن تشبيه ما وراء الطبيعة بما فيها ، و كأنّ تفكيرهم أصبح أسير المادّة و الجسمانية و قلّ من نجى من مخاطر التشبيه ، و مخالف التجسيم .

يقول العلامة الطباطبائي :

«إنّ مزاولة الإنسان للحسّ و المحسوس مدى حياته و انكبابه على المادة، عوّده أن يمثل كلّ ما يتعقله و يتصوّره تمثيلاً حسّياً، و إن كان المتصوّر والمعقول لا طريق للحسّ و الخيال إليه البتة، كالكلّيات و الحقائق المنزّهة عن المادّة. على أنّ الإنسان إنّما ينتقل إلى المعقولات من طريق الإحساس و التخيل فهو أنيس الحسّ و أليف الخيال، فقد قضت العادة اللازمة على الإنسان أن يصوّر لربه صوراً خيالية على حسب ما يألفه من الأمور المادية الحسّية، وقلّ أن يتفق لإنسان أن يتوجه إلى ساحة العزة و الكبرياء و نفسه خالية عن هذه المحاكاة(١).

هذا هو الأصل الذي توحى إليه ظروف الحياة و ملابسات الإدراك و الناس أمام هذا الأصل على طوائف نشير إلى الأركان منها:

١ - المشبّهة

إنّ البسطاء من المجتمع الإنساني الذين سادت عليهم ظروف الحياة و ليست لهم قدرة عقلية كافية للتخلّص عمّا تفرض عليهم تلك الملابسات، بنوا عقائدهم الدينية على هذا الأساس فلا ينفكّون عن وصفه سبحانه تشبيهاً و تجسيماً فيقولون إنّ له جسماً و إنّه على صورة إنسان، و له لحم و دم و شعر و عظم، و له جوارح و أعضاء من يد و رجل و رأس و عيين، و إنّ له وفرة سوداء و له شعر قطط، غير أنّ بعضهم أراد التظاهر بالتنزيه بأقلّ ما يمكن فقال: «اعفوني عن الفرج و اللحية، و اسألوني عما وراء ذلك»(٢).

فهذه هي المجسّمة و المشبّهة لا يتورّعون عن وصفه بكلّ ما توحى إليهم القوّة الخيالية الأسيرة لعالم الحسّ و المادّة.

(١) الميزان ج ١٠ ص ٢٧٣.

(٢) الملل و النحل ج ١ ص ١٠٠-١٠٤.

٢ - المعطلة (١)

و هناك طائفة أخرى عطلوا العقول عن الوصول إلى المعارف نتيجة كون الإنسان يعيش في عالم الطبيعة و قد تطبع تفكيره على الماديات و المحسوسات فلا يمكنه إدراك ما وراء ذلك فلا بد من التوقف و تعطيل العقول ، و هم الذين يقولون : إن كل ما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته و السكوت عليه (٢) .

و قد بنيت الدعوة السلفية في العصور السابقة و اللاحقة على هذا الأساس و كأن القرآن نزل للتلاوة و القراءة دون التفكير و الامعان و التدبر .

مع أنه سبحانه يقول : ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ (محمد / ٢٤) .

و يقول : ﴿ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴾ (ص / ٢٩) .

و العجب ان بعض هؤلاء يتفلسف قائلاً إنما أعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية فمن شغل ما أعطى لإقامة العبودية بإدراك الربوبية ، فاتته العبودية و لم يدرك الربوبية (٣) .

و القائل بهذا الكلام يفسر العبودية بالقيام و القعود و الامساك و الصيام التي هي من واجبات الأعضاء، و لكننا نقول لهم : إن العبودية تقوم على ركنين ركن منه يرجع إلى فرائض الأعضاء و واجباتها ، و ركن آخر يرجع إلى العقل و اللب ، فتعطيل العقول عن معرفة المعبود بالمقدار الذي يستطيع الإنسان الوصول إليه ، تعطيل لإقامة العبودية أو لجزئها .

(١) «المعطلة» لقب المعتزلة في كتب الأشاعرة لتعطيلهم الذات عن التوصيف بالصفات غير أنها

لاتناسب مع عقيدتهم ، و الحق إن المعطلة هم الذين وصفناهم هنا .

(٢) الرسائل الكبرى : لابن تيمية ج ١ ص ٣٢ - نقله عن سفيان بن عيينة .

(٣) علاقة الاثبات و التفويض نقلا عن الحجّة في بيان المحجّة ص ٣٣ .

ولو اقتصر الإنسان في إقامة العبودية بالقيام و القعود من دون ادراك للمعبود بصفات الجمال و الجلال و لما هناك من أسماء و صفات ؛ لكانت عبوديته كعبودية الحيوان و النبات و الجماد ، فهؤلاء أيضا يقومون بواجبهم الجسماني بل ربما تكون عبوديته أنزل من عبوديتهم كيف و قد قال سبحانه :

﴿وَإِنَّ مِنَ الْجِبَارَةِ لِمَا يُتَّقَرُّ مِنْهُ الْآنَهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَشَقُّ فَيُخْرِجُ مِنْهُ الْمَاءَ وَإِنَّ مِنْهَا لِمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ (البقرة / ٧٤).

فالحجر يستشعر بعظمته سبحانه حسب مقدرته ، و لكن الإنسان تفرض عليه تلاوة كتابه سبحانه و السكوت ثم السكوت عليه؟

إن الدعوة السلفية التي عادت إلى الساحة الاسلامية من جديد مبنية على هذا الأساس ، و هؤلاء و إن كانوا لا يقرّون بالتشبيه و التجسيم بملئ أفواههم و ألسنتهم ، و لكنهم لا يفترون عن المشبهة إلا في التصريح و التلميح .

قال ابن خزيمة : إنما ثبت لله ما أثبتته لنفسه نقرّ بذلك بألستنا و نصدّق بذلك في قلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين (١).

قال ابن قدامة المقدسي : و على هذا درج السلف و الخلف فهم متفقون على الإقرار و الإمرار و الإثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله و سنة رسوله من غير تعرّض لتأويله (٢).

قال ابن تيمية – مثير الدعوة السفلية بعد اندراسها – : إن لله يدين مختصتين به ، ذاتيتين له كما يليق بجماله ، و إنه سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة و إبليس و إنه سبحانه يقبض الأرض و يطوي السماء بيده اليمنى (٣).

يقول الخطّابي : و ليس اليد عندنا الجارحة و إنما هي صفة جاء بها التوقيف

(١) علاقة الاثبات و التفويض ص ٥٨ .

(٢) و (٣) نفس المصدر ص ٥٩ .

و نحن نطلقها على ما جاء و لانكيّفها (١).

هذه العبارات و نظائرها التي ملأ بها مؤلف «علاقة الاثبات و التفويض» كتابه المنشور في مهد الدعوة السلفية، ترمي إلى أحد الأمرين: إمّا التجسيم و التشبيه و إمّا تعطيل العقول عن معرفة الكتاب العزيز، فإنّ اليد و الوجه و الرجل موضوعات في اللّغة العربية للأعضاء الخاصّة، فإن أُريد منها المعنى الحقيقي و هو الذي يطلق عليه المعنى الكيفي، فيلزم التشبيه، و إن اطلق عليه بلا هذا القيد، فيلزم التأويل، و هم يفرون منه فرار المزكوم من المسك، فإنّ القول بأنّ له سبحانه وجهاً بلا كيف مهزلة و شعار خادع، إذ ليس له معنى ثالث تلتجىء إليه السلفية فالأمر يدور بين اثنين، و ثالثهما غير متصوّر.

١ - اليد بما له من الكيفيّة الخاصّة فيلزم منه التشبيه.

٢ - تأويله بالمعنى المجازي، فيكون كناية عن القوّة و القدرة.

و أمّا الثالث أعني الوجه بلا كيف، فهو أشبه بأسد لا ذنب له و لأرأس ولا . . .

فإنّ واقعية اليد قائمة بكيفيّتها، فسلب الكيفية سلب لحقيقتها، فلا يمكن حفظ أصله و رفض كفيّته، فحذف الكيفيّة يلازم حذف أصل المعنى فقوامه بكيفيّتها و عماده و سناده نفس هوّيّتها الخارجية.

و أظن - و ظنّ الألمي صواب - : إنّ هؤلاء هم المشبّهة و المجسّمة ولكنهم يخجلون من التفوّه بالتجسيم فيأتون به في قوالب خدّاعة، و عبارات معقّدة، أو أنّهم هم المعطلّة فإنّ أمرار الصفات و اثباتها على حسب ما جاء في الكتاب بلا توضيح لما يراد منه، نفس التعطيل أي تعطيل العقول عن المعارف، فهم بين مجسّمة تخفي عقيدتها، أو معطلّة لا تريد الرقي من سلّم المعارف درجة، فتكتفي بالألفاظ و لقلقة اللسان.

(١) فتح الباري ج ١٣ ص ٤١٧.

و بذلك تقف على قيمة ما روي عن الامام مالك عندما سئل عن معنى قوله سبحانه ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ فقال: الاستواء معلوم ، و الكيفية مجهولة ، و السؤال بدعة ، و الإيمان به واجب^(١).

و لأدري كيف جمع بين قوله «الاستواء معلوم» و «الكيفية مجهولة» إذ ليس للاستواء إلا معنى واحد و كفيته هو حقيقته ، فلو جهلت الكيفية ، جهل الأصل فلامعنى للاستواء (و هم يفسرونه بالجلوس و الاستقرار لبالاستيلاء و الاستعلاء) مع القول بجهالة الكيفية فإن الكيفية و الحقيقة متساويتان .

أضف إلى ذلك أنه لم يعلم وجه قوله : «و إن السؤال عنه بدعة» مع أن السائل يريد تفسير الآية و التدبر فيها ؟ وهل السؤال عن مفهوم الآية بقصد التعلم بدعة ؟

و بهذا عطلوا العقول عن التدبر في الكتاب العزيز و تفسير أسمائه و صفاته و أفعاله مع قدرتها على التعرف على ما هناك من الكمال و البهاء و الجمال و الجلال .

٣- المعطلة بثوبها الجديد

و قد ظهر التعطيل أي تعطيل العقول عن المعارف و الالهيات بثوبها الجديد في العصر الأخير، و قد حمل رايتها المغترون بالعلوم الطبيعية ، و قد صبغوا نظريتهم بصبغة مادية خدعوا بها عقول البسطاء .

قال « فريد وجدي » :

« بما أن خصومنا يعتمدون على الفلسفة الحسية و العلم الطبيعي في الدعوة إلى مذهبهم ، فنجعلهما عمدتنا في هذه المباحث بل لامناص لنا من الاعتماد عليهما لأنهما اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المنصة من العهد الروحاني^(٢) .

(١) الملل و النحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٥ ، و الرسائل الكبرى لابن تيمية ص ٣٢-٣٣ .

(٢) على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٦ .

و قال «الندوي» :

«و قد كان الأنبياء — عليهم السلام — أخبروا الناس عن ذات الله وصفاته و أفعاله و عن بداية هذا العالم و مصيره و ما يهجم على الناس بعدموتهم، و آتاهم الله علم ذلك كله بواسطةهم عفواً بلا تعب، و كفوهم مؤونة البحث و الفحص في علوم ليس عندهم مبادئها و لامقدماتها التي يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا إلى مجهول لأن هذه العلوم وراء الحس و الطبيعة لاتعمل فيها حواسهم، و لا يؤدي إليها نظرهم، و ليست عندهم معلوماتها الأولية . . . الذين خاضوا في الالهيات من غير بصيرة و على غير هدى جاؤوا في هذا العلم بآراء فجّة، و معلومات ناقصة، و خواطر سانحة، و نظريات مستعجلة فضلوا و أضلوا^(١) .

و يلاحظ على كلا التقريرين :

أولاً: إنّ الاعتماد على الفلسفة الحسيّة و التركيز على الحس من بين أدوات المعرفة، مقتبس من الفلسفة المادية التي ترفض الاعتماد على العقل و أدواته و لايعترف إلا بالحس و تحسبه أداة منحصرة للمعرفة، و العجب أن يلهج بهذا الأصل من يدعي الصلة بالإسلام و يعد من المناضلين ضدالفلسفة الماديّة، ففي القول بهذا ابطال للشرائع السماوية، فانها مبنية على النبوة و الوحي و نزول الملك و سائر الأمور الخارجة عن إطار الحس، التي لاتدرك إلا بالعقل و البرهنة، فمن العجيب أن يلعب فريدوجدي و مقلد الدعوة السلفية «ابوالحسن الندوي» بحبال المادية من غير شعور ولااستشعار.

و ثانياً: إنه لو صحّ قول «الندوي» إنّ هذه العلوم وراء الحس و التجربة لاتعمل فيها حواسهم، و لا يؤدي إليها نظرهم، و ليست عندهم معلوماتها الأولية، فلماذا يطرح الذكرالحكيم لفيفاً من المعارف، و يحرض على التدبر فيها و هي ممّا

(١) ماذا خسر العالم ص ٩٧ .

يقع وراء الحسّ والطبيعة، وليست الغاية من طرحها هو التلاوة و السكوت حتى تصبح الآيات لقلقة لسان لاتخرج عن تراقي القارئ بدل أن تتسلل إلى صميم الذهن وأعماق الروح.

وإن كنت في ريب من وجود هذه المعارف العليا في الكتاب العزيز فلاحظ الآيات التالية:

﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ﴾ (الشورى / ١١).

﴿ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى ﴾ (النحل / ٦٠).

﴿ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ (طه / ٨).

﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ (البقرة / ١١٥).

﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الحديد / ٣).

﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ (الحديد / ٤).

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (الطور / ٣٥).

﴿ وَكَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴾ (الأنعام / ٧٥).

﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الانباء / ٢٢).

﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّأ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (المؤمنون / ٩١).

إلى غير ذلك من الآيات التي وردت فيها أصول المعارف الالهية التي تقع وراء الحسّ و الطبيعة و ليس عندنا حسب فرض الندوي معلوماتها الأثرية.

هذا و إن القرآن يحث المجتمع البشري على تحصيل البرهان في كل ما يعتقدونه في المبدئ و المعاد و يقول:

﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مَنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي
بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ ﴾ (الأنبياء / ٢٤).

كل ذلك يعرب عن عناية القرآن بتفهم الإنسان المعارف و الاصول التي هي
خارجة عن اطار الحسّ و المادة بعناية كاملة لابلقلقة اللسان .

إنّ هناك أصولاً يعتقد بها الالهيّون و في مقدّماتهم المسلمون البارعون ، عن
طريق العقل و البرهنة ، و لا يمكن للعلوم الطبيعيّة أن تساعدكم في فهمها و لا أن
تهدي إليها البشر . كالبحث من ان المصدر لهذا العالم و المبدئ له ، أزلي أو
حادث ، واحد أو كثير ، بسيط أو مركّب ، جامع لجميع صفات الجمال و الكمال
أم لا؟ هل لعلمه حدّ ينتهي إليه أم لا؟ هل لقدرته نهاية أم لا؟ هل هو أول الأشياء و
آخرها أم لا؟ هل هو ظاهر الاشياء و باطنها أم لا؟

فلاعتقاد بهذه المعارف عن طريق العلوم الطبيعيّة و الحسيّة غير ممكن و
الاعتماد على الوحي للتعرف عليها غير مقدور لكلّ إنسان ، مضافاً إلى أنّه يجب
معرفة قبل معرفة النبي فكيف يتعرّف عليها عن طريق النبي و الوحي المنزل .

وثالثاً : نرى أنّه سبحانه يذكر الفؤاد إلى جانب السمع و البصر .

و يقول :

﴿ وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ
الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل / ٧٨).

و المراد من الشكر في ذيل الآية صرف النعمة في مواضعها، فشكر السمع و
البصر هو ادراك المسموعات و المبصرات بهما ، و شكر الفؤاد هو درك المعقولات و
غير المشهودات به ، فالآية تحرّض على استعمال الفؤاد و القلب و العقل في ما هو
خارج عن اطار الحسّ و غير واقع في متناول أدواته ، و لأجل ذلك يتخذ القرآن في
بعض المجالات موقف المعلم فيعلم المجتمع البشري كيفية البرهنة العقلية على

توحيد الخالقية و التدبير فيقول :

﴿ نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ
الْخَالِقُونَ . . . أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ
حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُمْرِسُونَ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي
تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ جَعَلْنَاهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا
تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ
الْمُنشِئُونَ ﴾ (الواقعة / ٥٧ - ٧٢).

إن تعطيل العقول عن المعارف الإلهية يجر الإنسان إلى التشبيه و التجسيم ، و
إن تبرأ منهما و انبرى إلى نفي هذه الوصمة عن نفسه و أهل ملته ، هذا هو ابن تيمية
محيي الدعوة السلفية في القرن الثامن يقول :

« أهل السنة و الجماعة يؤمنون بما أخبر الله به في كتابه من غير تحريف
(تأويل) و لاتعطيل، و من غير تكييف و لاتمثيل (تشبيه)، بل هم الوسط في فرق
الأمّة كما أن الأمّة هي الوسط في الأمم ، فهم وسط كما في باب صفات الله سبحانه و
تعالى بين أهل التعطيل (الجهمية) و أهل التمثيل (المشبهة) ^(١) .

و القارىء الكريم يتصور أنه مشي على هذا الأصل إلى آخر كتابه و لكنه يقف
على أنه سرعان ما انقلب على وجهه و ارتدّ على أدباره و غرق في التشبيه و التجسيم
و نادى به و قال :

(ومما وصف الرسول به ربه في الأحاديث الصحاح التي تلقاها أهل المعرفة
بالقبول و وجب الايمان بها قوله - ص - : « ينزل ربنا إلى سماء الدنيا كلّ ليلة حين
يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له؟ من يسألني فأعطيه؟ و من
يستغفربي فأغفر له؟ و قوله يضحك الله إلى رجلين أحدهما يقتل الآخر كلاهما

(١) مجموعة الرسائل ص ٤٠٠ .

يدخل الجنة، وقوله «لاتزال جهنم يلقي فيها و تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه ينزوي بعضها إلى بعض ، وتقول : «قط قط» و هذه الأحاديث متفق عليها؟»(١).

نحن نسأل «ابن تيمية» و من لفّ لفّه : فهل يأخذ بظواهر هذه الأحاديث التي لو وردت في حق غيره سبحانه لقطعنا بكونه جسماً ، كالإنسان له أعضاؤه ، أو يحملها على غيرها ، فعلى الأول يقع في مغبة التشبيه ، و على الثاني يقع في عداد المؤولين و هو يتبرأ منهم .

و الأخذ بظواهرها لكن بقيد «بلا تكليف» و «لاتشبيه» - مضافاً إلى أنه لم يرد في النصوص - ، يوجب صيرورة الصفات مجملة غير مفهومة ، فإن واقعية النزول والضحك و وضع القدم ، إنما هي بكيفيتها الخارجية ، فحذفها يعادل عدمها . فما معنى الإعتقاد بشيء يصير في نهاية المطاف أمراً مجملاً و لغزاً غير مفهوم؟ فهل يجتمع هذا مع بساطة العقيدة و سهولة التكليف التي تتبناها السلفية في كتبهم؟

فلو صحّ تصحيح هذه الأحاديث و الصفات الجسمانية بإضافة قولهم «بلا تمثيل» فليصحّ حمل كل وصف جسماني عليه باضافة هذا القيد بأن يقال : الله سبحانه جسم لا كهذه الأجسام ، له صدر و قلب لا كمثل هذه الصدور و القلوب ، إلى غير ذلك مما ينتهي الإعتقاد به إلى نفي الإله الواجب الجامع لصفات الجمال والجلال .

إن إقصاء العقل عن ساحة العقائد و تفسير القرآن و الحديث ، لا ينتج إلا إجلاله سبحانه على عرشه فوق السماوات ، يقول «ابن قتيبة» - المدافع عن الحشوية و أهل الحديث - في تفسير قوله : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيّاً أو سريراً و يجعلون العرش شيئاً آخر ، و العرب لاتعرف العرش إلا السرير ، و ما عرش من السقوف و الابار . يقول الله ﴿ وَ رَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ أي على السرير .

(١) نفس المصدر ٣٩٨ - ٣٩٩ .

و أمية بن أبي الصلت يقول :

مجدوا الله و هو للمجد أهل

ربنا في السماء أمسى كبيراً

بالبناء الأعلى الذي سبق لنا

س وسوى فوق السماء سريراً

شرحاً (١) ما يناله بصر الـ

عين ترى دونه الملائك صوراً (٢) و (٣)

ترى أنه يصور الله سبحانه ملكاً جبّاراً جالساً على عرشه ، و الخدم دونه ينظرون إليه بأعناق مائلة ، و هو يتبجح بذلك تبجح المتكبر باستصغار الناس و ذلتهم .

و يقول أيضاً :

« كيف يسوغ لاحد أن يقول : إنه بكل مكان على الحلول مع قوله :

﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ أي استقر ، كما قال : ﴿ فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَ

مَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلْكِ ﴾ أي استقرت .

و مع قوله تعالى : ﴿ إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ ﴾ .

كيف يصعد إليه شيء هو معه أو يرفع إليه عمل و هو عنده (٤) .

ثم إنه يستشهد بكونه سبحانه في السماء بما ورد في الحديث :

« إن رجلاً أتى رسول الله بأمة أعجمية ، للعتق فقال لها رسول الله صلى الله عليه

و آله و سلم : أين الله تعالى ؟

فقالت : في السماء قال : فمن أنا ؟ قالت : أنت رسول الله فقال (عليه السلام) :

هي مؤمنة و امر بعقتها (٥) .

(١) أي طويلاً .

(٢) جمع «أصور» و هو المائل العنق .

(٣) تأويل مختلف الحديث : ص ٦٧ .

(٤) نفس المصدر : ص ٢٧١ .

(٥) المصدر نفسه : ص ٢٧٢ .

فقد غاب عن «ابن قتيبة» إن المراد من كونه سبحانه بكلّ مكان ليس هو حلوله فيه، بل المراد أن العالم بكلّ أجزائه و ذرّاته قائم به قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، و ان وجوده سبحانه وجود فوق الزمان و الزمانيّات و المكان و المكانيّات، غني عنهما، لا يحتاج إليهما، بل هو الخالق لهما، و أمّا الحديث الذي استدل به فليس فيه دلالة على تصديق رسول الله بكلّ ما تعتقده الأمة بل انه صلّى الله عليه و آله و سلّم اكتفى بما أظهرت من الاعتقاد الساذج بوجوده سبحانه و نبوة نبيّه و ان أخطأت في الحكم بأنّه في السماء و لم يكن الظروف - إذ ذاك - تساعد، أو لم تكن الأمة مستعدّة لتفهمها إنّه سبحانه منزّه عن المكان و الزمان و الجهة، و إنّه ليس جسماً و لاجسمانياً حتى يحلّ في السماء .

٤ - بين التشبيه و التعطيل

و هناك طائفة أخرى يسلكون طريقاً وسطاً لا يوافقون أهل التشبيه - بصبّ المعارف العليا في قوالب جسميّة و صفات ماديّة - و لا أهل التعطيل فلا يسيّدون نوافذ عقولهم وأفهامهم من التطلّع إلى ما وراء الطبيعة و الوقوف على ما هناك من أسماء و صفات و حقائق رفيعة لا ينالها إلاّ الأمثل فالأمثل من الإنسان، و هؤلاء يقولون: إنّه يمكن للإنسان التعرّف على ما وراء الطبيعة بما فيها من الجمال و الكمال و العالم الفسيح، عن طريق التدبّر و امعان النظر، إمّا بترتيب الأقيسة المنطقية و تنظيم الحجج العقلية، أو بالنظر إلى ما يحتوي عالم الطبيعة من آثار ذلك الجمال و آياته، فعند ذلك يخرج الإنسان عن مهلكة التشبيه و مغبة التعطيل، و إفراط المجسّمة و تفريط المعطّلة و هذا هو الذي يحصل به الجمع بين آيات القرآن و الأحاديث الصحيحة و قد عرفت بعض الآيات الداعية إلى التدبّر و الامعان في كلّ ما ورد في الكتاب من الحكم و المعارف^(١).

(١) و يكفيك ان الذكر الحكيم يستعمل مادّة التعقل في مشتقاته المختلفة ٤٧ مرة و التفكّر ١٨ مرة و اللب ١٦ مرة و التدبّر ٤ مرّات و النهي مرتين .

أما السنة فقد قال علي (عليه السلام): لم يطلع العقول على تحديد صفته، و لم يحجبها عن واجب معرفته^(١).

يريد (عليه السلام) انّ العقول و إن كانت غير مأذونة في تحديد صفاته، ولكنها غير محجوبة عن التعرف عليها إجمالاً كيف و قال سبحانه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات/ ٥٦).

و العبادة الصحيحة الكاملة لا تيسر إلا بعد تحقق المعرفة الكاملة الممكنة للعباد، و قال الامام علي بن الحسين (عليهما السلام) لما سئل عن التوحيد: إن الله عزّ و جلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمقون، فأنزل الله تعالى سورة «قل هو الله أحد» والآيات الست من سورة الحديد^(٢).

و كتب الامام الصادق (عليه السلام) في جواب سؤال «عبدالرحيم بن عتيك القصير» - عندما سأله عن قوم بالعراق يصفون الله بالصورة و بالتخطيط - «سألت رحمتك الله عن التوحيد و ما ذهب إليه من قبلك فتعالى الله الذي ليس كمثل شيء و هو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه المفترون على الله. فاعلم رحمتك الله أنّ المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عزّ و جلّ، فانف عن الله تعالى البطلان و التشبيه، فلا نفي و لاتشبيه هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، و لا تعدوا القرآن فتضلّوا بعد البيان»^(٣).

و سئل الإمام أبوجعفر الثاني (عليه السلام): يجوز أن يقال: إنه شيء؟ قال: نعم، يخرج من الحدّين: حد التعطيل و حد التشبيه^(٤).

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢٩.

(٢) الكافي ج ١ باب النسبة ص ٩١ الحديث ٣، و نور الثقلين ج ٥ ص ٢٣١.

(٣) الكافي ج ١ باب «النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه» الحديث ١.

(٤) الكافي ج ١ باب «اطلاق القول بأنّه شيء» الحديث ٢، ٥.

و قال الإمام الصادق - في جواب السائل عن كيفية له - : لا لأنّ الكيفيّة جهة الصفحة و الاحاطة ، و لكن من الخروج من جهة التعطيل و التشبيه (١).

و هذه الأحاديث تحدّد موقف المعرفة و أنّها بين التعطيل و التشبيه .

فاتضح أنّ رائدنا في مجال المعارف الالهية أمران :

١ - الأقيسة العقلية .

٢ - التأمل في آثار الرب في العوالم المختلفة .

و لأجل ايضاح الحال و أنّه يمكن الحصول على المعارف و صفات الواجب عزّ و جلّ عن طريق ترتيب الأقيسة المنطقية أولاً ، و التدبّر في صنعه و خلقه ثانياً ، نأتي بالبيان التالي :

١ - الاستدلال بالأقيسة العقلية المنطقية

و له صور نشير إليها :

إذا ثبت كونه سبحانه غنياً غير محتاج إلى شيء بل الكلّ محتاج إليه فالعقل يتّخذ مبدءاً لكثير من أحكامه على الواجب عزّ اسمه ، فيصفه بما يناسب غناه و ينزّهه عمّا لا يجتمع معه ، و قد سلك الفيلسوف الإسلامي الكبير نصير الدين الطوسي هذا السبيل للبرهنة على جملة من الصفات الجلالية قال :

« و وجوب الوجود (الغني) يدل على سرمديته ، و نفي الزائد ، و الشريك و المثل ، و التركيب بمعانيه ، و الضد ، و التحيز و الحلول ، و الاتحاد ، و الجهة ، و حلول الحوادث فيه ، و الألم و اللذّة و المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عيناً و الرؤية . »

(١) الكافي ج ١ باب « اطلاق القول بأنّه شيء » الحديث ٢ ، ٥ .

بل انطلق المحقق من نفس هذه القاعدة لاثبات سلسلة من الصفات الثبوتية حيث قال: «ووجوب الوجود يدل على ثبوت الوجود، و الملك و التمام و الحقية و الخيرية و الحكمة و التجبر و القهر و القيومية» (١).

فقد سبقه إلى ذلك صاحب كتاب «الياقوت» في علم الكلام إذ قال وهو بصدد تنزيهه سبحانه عن الصفات غير اللائقة بساحة قدسه: «و ليس بجسم و لاجوهر و لا عرض و لاحالاً في شيء و لا تقوم الحوادث به و إلا لكان عرضاً» (٢).

و إن شئت قلت: إن ذاته سبحانه نفس الكمال، و فوق ما يتصور من الكمال، و ليس للنقص إليه سبيل، فإذا كان كذلك فيجب أن يوصف بكل ما يُعدّ كمالاً فينزه عما يعدّ نقصاً، فالصفات الذاتية صفات كمال لا محيص عن الاتصاف بها، كما أن الصفات السلبية صفات تنزيهية طاردة للنقص عن ساحة ذاته فيجب التنزيه عنها، فإذا كان العلم و القدرة و الحياة أوصاف كمال و كانت الجسمية و التركب و الحاليتة و المحلّية صفات نقص فيجب التوصيف بالأولى و التنزيه عن الثانية و لأجل ذلك قلنا: إن الصفات الثبوتية و السلبية ترجع إلى اثبات أمر واحد و هو الكمال، و سلب أمر واحد و هو النقص.

و بتعبير آخر لاثبات صفاته و هو أن الوجودات الامكانية وجودات متدلّية قائمة بوجود الواجب و ما لها من صفات كمال كالعلم و القدرة و الحياة، فالمالك الحقيقي لها هو الله سبحانه، و المعطي لها هو الله سبحانه. قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ فالعلم و القدرة و الحياة كلّها تجليات لعلمه و قدرته و حياته، فإذا كان كذلك فالعلم الأصيل و القدرة الأصيلة و الحياة الحقيقية لله سبحانه.

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٨ - ١٨٥ (ط صيدا).

(٢) أنوار الملكوت في شرح الياقوت: ص ٧٦ - ٨٠ - ٨١ - ٩٢.

يقول العلامة الطباطبائي : نحن أول ما نفتح أعيننا ، يقع ادراكنا على أنفسنا ، و على أقرب الأمور منّا ، و هي صلتنا بالكون الخارج ، لكننا لانرى أنفسنا إلا مرتبطة بغيرها و لاقوانا و لاأفعالنا إلا كذلك ، فالحاجة من أقدم ما يشاهده الإنسان ، يشاهدها من نفسه و من كلّ ما يرتبط به من قواه و أعماله و الدنيا الخارجة . و عند ذلك يقضي بذات ما يقوم بحاجته و يصد خلّته ، و إليه ينتهي كلّ شيء و هو الله سبحانه و يصدقنا في هذا النظر و القضاء قوله سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ (فاطر/ ١٥) .

ثم إن أقدم ما نواجهه في البحث عن المعارف الالهية إنّنا ندعنا بانتهاء كلّ شيء إليه ، و كينونته و وجوده منه ، فهو يملك كلّ شيء لعلمنا أنّه لو لم يملكها لم يمكن أن يفيضها ويفيدها لغيره ، على أنّ بعض هذه الأشياء مما ليست حقيقته إلا مبنية على الحاجة و هو تعالى منزّه عن كلّ حاجة و نقيصة لأنّه الذي يرجع إليه كلّ شيء في رفع حاجته و نقيصته .

فله الملك - بكسر الميم وضمها - على الاطلاق فهو سبحانه يملك ما وجدنا في الوجود من صفة كمال كالحيّة و القدرة و العلم و السمع و البصر و الرزق و الرحمة و العزّة .

فهو سبحانه حيّ ، قادر ، بصير ، حلیم ، لأنّ في نفيها اثبات النقص و لاسبيل للنقص إليه ، ورازق و رحيم و عزيز و محيي و مميت و مبدع و معيد و باعث إلى غير ذلك لأنّ الرزق و الرحمة و العزّة و الاحياء و الاماتة و الابداع و الاعادة و البعث له سبحانه و هو السبوح ، القدّوس ، العلي ، الكبير ، المتعال ، إلى غير ذلك ، فنعني بها نفي كلّ نعت عدمي ، و نفي كلّ صفة نقص عنه^(١) .

تري أنّه - قدس الله سره - استدل على الصفات الثبوتية بمبدأ واحد و هو أنّ

(١) الميزان ج ٨ ص ٣٦٦ - ٣٦٧ .

الملك له لاغيره، فكل ما يملكه الإنسان فهو يملكه، فصار هذا منشأ لاثبات كثير من الصفات الثبوتية .

٢ - مطالعة الكون و آيات وجوده

الطريق الثاني التي يمكن التعرف بها على ما في ذاته سبحانه من الجمال و الكمال طريق التدبر في النفس و الكون أي في آياته الأنفسية و الافاقية امثالاً لقوله سبحانه :

﴿ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَو لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (فصلت / ٥٣) (١).

فمطالعة الكون المحيط بنا و ما فيه من بديع النظام و غريب الموجودات تكشف لنا عن علمه الواسع و قدرته المطلقة فمن خلال هذه القاعدة و عبر هذا الطريق، يمكن للإنسان أن يهتدي إلى قسم كبير من الصفات الالهية الجمالية (الثبوتية) و الجلالية (السلبية) و قد سلك هذا الطريق المحقق نصيرالدين و قال : « و الأحكام و التجرد و استناد كل شيء إليه دلائل علمه » (٢).

و قول شيخنا المحقق الطوسي ليس فريداً في ذلك الباب بل سبقه شيخنا أبو جعفر الطوسي في بعض كتبه و قال عند البحث عن علمه سبحانه :

« و أما الذي يدل على أنه عالم هو أن الأحكام ظاهر في أفعاله كخلق الإنسان و غيره من الحيوان لأن فيه من بديع الصنعة و منافع الأعضاء و تعديل الامزجة و تركيبها على وجه يصح معه أن يكون حياً لا يقدر عليه إلا من هو عالم بما يريد فعله ،

(١) والاستدلال مبني على عود الضمير المنصوب في «أنه الحق» الى الله سبحانه .

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٤ (ط صيدا) و الاستدلال بالتجرد، استدلال عقلي و الاستدلال بالأحكام و استناد كل شيء اليه، استدلال بآيات وجوده على كماله .

لأنه لو لم يكن عالماً لما وقع على هذا الوجه من الإحكام و النظام، و لاختلف في بعض الأحوال، ولما كان ذلك واقعاً على حد واحد، و نظام واحد، و اتساق واحد دل على أن صانعه عالم^(١).

و هناك - وراء الإستدلال العقلي و النظر في آثار الرب - طريقان آخران نشير إليهما.

٣- المعرفة عن طريق الوحي

إن الوحي ادراك مصون عن الخطأ و الزلل كما أن السنة الصحيحة فرع من فروعه فكل ما ورد في الكتاب و السنة من الإلهيات و المعارف، يصلح الاستدلال به غير أن الآيات القرآنية في ذلك المجال على قسمين: فتارة تتخذ لنفسها موقف المعلم و المفكر الذي يريد تعليم اتباعه فيكون موقف المخاطب عندئذ موقف الاستلهام و الاستعلام كما هو الحال في البراهين التي أقامها القرآن في مجال اثبات الصانع و نفي الشريك عنه و كثير من صفاته الثبوتية، فتكون تلك الآيات حجة عقلية من دون استلزام الدور، و أخرى يتخذ لنفسه موقف الرسول المتكلم باسم الوحي المنبىء عن الله سبحانه فعندئذ يكون قوله حجة تعبدية و لا يمكن الاعتماد على مثله إلا بعد ثبوت وجود الصانع و بعض صفاته و ثبوت النبوة العامة و الخاصة، و لكن الغالب على الآيات القرآنية و السنة الصحيحة المروية عن أئمة أهل البيت هو الأول. يقف على ذلك من خالط القرآن روحه و قلبه و قرأ القرآن متدبراً متعمقاً.

٤- المعرفة عن طريق الكشف و الشهود

هناك طريق رابع و هو التعرف على الحقائق من خلال الكشف و الشهود، و القائلون به يرون أن سبيل الحصول على حقائق المعارف هو السعي إلى صفاء القلب

(١) الاقتصاد الهادي الى سبيل الرشاد ص ٢٨، ولاحظ إرشاد الطالبين للفاضل المقداد ص ١٩٤.

حتى ينعكس ما في ذلك العالم على قلب العارف و ضميره، و يدرك ما في ما وراء الطبيعة من الجمال و الكمال ادراكاً يقينياً لا يخالطه الشك، و لا يمازجه الريب، ولكنه طريق (قل سالكوه) يختص بطائفة خاصة ولا يكون حجة إلا لصاحب الكشف.

و على كل تقدير فليس المدعى لمن يسلك هذه الطرق الأربعة هو معرفة كنه الذات الالهية و كنه صفاته و أسمائه، بل المراد التعرف على ما هناك من الجمال و الكمال و نفي النقص و العجز حسب المقدرة الإنسانية.

إلى هنا تبين إن التفكير الصحيح مما دعى إليه الكتاب العزيز و الفطرة السليمة، و هناك كلام للعلامة الطباطبائي حول التفكير الذي يدعو إليه القرآن و هو بحث مسهب نقتبس منه ما يلي، قال:

«إنك لو تتبعت الكلام الإلهي ثم تدبرت آياته، وجدت ما لعله يزيد على ثلاثمائة آية تتضمن دعوة الناس إلى التفكير أو التذكر أو التعقل أو تلقن النبي الحجة لاثبات حق أو ابطال باطل كقوله: ﴿ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ ﴾ (المائدة/ ١٧).

أو ينقل الحجة الجارية على لسان أنبيائه و أوليائه كنوح و إبراهيم و موسى و غيرهم من الأنبياء العظام و لقمان و مؤمن آل فرعون كقوله:

﴿ قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ ﴾ (إبراهيم/ ١٠).

و قوله: ﴿ وَ إِذْ قَالَ لُقْمَانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴾ (لقمان/ ١٣).

و قوله: ﴿ وَ قَالَ رَجُلٌ مُؤْمِنٌ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَانَهُ أَتَقْتُلُونَ رَجُلًا أَنْ يَقُولَ رَبِّيَ اللَّهُ وَ قَدْ جَاءَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ مِنْ رَبِّكُمْ ﴾ (غافر/ ٢٨).

و قوله حكاية عن سحرة فرعون: ﴿ قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ

وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿ طه / ٧٢ ﴾ . إلى آخر ما احتجوا به .

و لم يأمر تعالى عباده في كتابه و لا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء و هم لا يشعرون حتى أنه علل الشرائع و الأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته ، - علل - بأمور تجري مجرى الاحتجاجات كقوله : ﴿ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ ﴾ (العنكبوت / ٤٥) .

و قوله : ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (البقرة / ١٨٣) .

و قوله (في آية الضوء) : ﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَ لَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُنِيبَ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (المائدة / ٦) .

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول تحريم الخمر و الميسر .

و هذا الإدراك العقلي الذي يدعو إليه القرآن و يبني على تصديقه ، ما يدعو إليه من حق أو خير أو نفع ، و يزرع عنه من باطل أو شر أو ضرر ، هو الذي نعرفه بالخلقة و الفطرة مما لا يتغير و لا يتبدل و لا يتنازع فيه إنسان و إنسان ، و العجب أن المخالفين للتفكير المنطقي يعتمدون في إثبات دعاويهم و مقاصدهم على الأسس المنطقية بحيث لو حللت مقالهم و دليلهم لعاد على صورة أقيسة منطقية يستدل بها المخالف على بطلان الاستدلال المنطقي (١) .

و نذكر من باب المثال قولهم : « لو كان المنطق طريقاً موصلاً لم يقع الاختلاف بين أهل المنطق ، لكننا نجدهم مختلفين في آرائهم » ترى أنه استعمل القياس الاستثنائي من حيث لا يشعر و أمّا الجواب : فإن المنطق آلة تصون الفكر عن

(١) الميزان ج ٥ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

الخطأ في كيفية الاستدلال و لكن صحة الاستدلال مبنية على دعامين :

١- صحة المادة .

٢- صحة الهيئة .

و المنطق يصون الإنسان عن الخطأ في الجانب الثاني دون الأول و أجاب عنه العلامة الطباطبائي بوجه آخر و قال :

« إن معنى كون المنطق آلة الاعتصام ان استعماله كما هو حقه يعصم الإنسان عن الخطأ و أما ان كل مستعمل له فإنما يستعمله صحيحاً فلا يدعيه أحد و هذا كما ان السيف آلة القطع لكن لا يقطع إلا عن استعمال صحيح» (١) .

القرآن الكريم يهدي العقول إلى استعمال ما فطروا على استعماله بحسب طبعهم و هو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات و الذي فطرت عليه العقول هو ترتيب مقدمات حقيقية يقينية لاستنتاج المعلومات التصديقية الواقعية ، و هو البرهان أو استعمال المقدمات المشهورة أو المسلمة و هو الجدل ، أو استعمال مقدمات ظنية لغاية الارشاد و الهداية إلى خير مظنون و شر مثله و هو العظة ، قال تعالى :
﴿أُذِعْ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جَادِلْهُمْ بِلَّتِي هِيَ
أَحْسَنُ﴾ (النحل / ١٢٥) .

و الظاهر أن المراد بالحكمة هو البرهان كما ترشد إلى ذلك مقابله بالعظة و الجدل .

ثم إن آخر ما في كنانة القوم هو ادعاء ان جميع ما تحتاج إليه النفوس الإنسانية مخزونة في الكتاب العزيز، مودعة في الأحاديث فما الحاجة إلى أساليب الكفار والملاحدة؟

يلاحظ عليه : أن اشمال الكتاب و السنة على جميع ما يحتاج إليه لايلزم

(١) الميزان ج ٥ ص ٢٨٨ .

استغناء البشر عن التفكير الصحيح الموصل إلى ما في الكتاب و السنة ، فليس فهم الكتاب و السنة غنياً عن التدبر و الامعان ، و ليس أصحاب الفلسفة و المنطق من الكفار و الملاحدة ، و الواجب على المسلم الواعي هو استماع القول - من أي ابن أنى صدر - ثم اتباع أحسنه .

و على كل تقدير فابطال الاستدلال العقلي عن طريق الاستدلال العقلي غريب و عجيب جداً و من قابل التفكير و التعقل و اقامة البرهنة فقد عارض إنسانيته و فطرته التي تدعوه إلى الاعتناء بالتفكير الصحيح و التعقل الرصين عن طريق اعمال الأقيسة الصحيحة من حيث المادة و الهيئة .

و بذلك تقف على قيمة عمل أهل الحديث و اسلوب دعوتهم إلى المعارف و الحقايق حتى ان الأشعري لما تاب عن الإعتزال و لحق بأصحاب أحمد بن حنبل ، و استدل على عقيدة أهل الحديث مثل الرؤية و كون أفعال العباد مخلوقة لله سبحانه ، رفضته الحنابلة قائلة : بأن الاستدلال ليس طريقاً دينياً ، و إنما الطريق البرهنة بالآية و الحديث مكان التعقل .

قال ابن أبي يعلى في طبقات الحنابلة عن طريق الأهوازي قال : قرأت على عليّ القومسي ، عن الحسن الأهوازي قال سمعت أبا عبد الله الحمراني يقول :

لما دخل الأشعري بغداد جاء إلى « البربهاري » فجعل يقول: رددت على الجبائي و على أبي هاشم و نقضت عليهم و على اليهود و النصارى و المجوس و قلت و قالوا و أكثر الكلام، فلما سكت قال البربهاري: و ما أدري مما قلت لا قليلاً و لا كثيراً، و لانعرف إلا ما قاله أبو عبد الله أحمد بن حنبل ، فخرج من عنده و صنف كتاب « الابانة » فلم يقبله منه (١) .

هذا و إذا بان لك ان الاستدلال المنطقي على المعارف العقلية هو طريق

(١) تعليقة « تبين كذب المفترى » ص ٣٩١ .

الفطرة التي دعا إليها القرآن، و لا يشذ عنها إلا من احتجبت عنده الفطرة الإنسانية .
فيلزم علينا البحث عن أسمائه وصفاته الواردة في الذكر الحكيم و سنة نبيه و
أحاديث عترته صلوات الله عليهم أجمعين على ضوء البرهان و القياس العقلي .

أسمائه و صفاته في القرآن الكريم

قد احتلّ البحث عن أسمائه و صفاته سبحانه في كتب الكلام و التفسير
المكانة العليا، فالقدماء شرحوا معاني أسمائه و صفاته و أفعاله، و المتأخرون اكتفوا
من مباحثها بالبحث عن أمرين :

١- مغايرة الاسم للمسمى .

٢- كون أسمائه توقيفية .

و نحن في هذه الفصول نجمع بين الطريقتين فنأتي بما يتعلّق بها من المباحث
المفيدة، و نعرض عمّا لايهمّنا جدّاً ثم نفسّر أسماءه و صفاته الواردة
في الذكر الحكيم، و بناء عليه سيقع البحث في أمور:

١- الفرق بين الاسم و الصفة

دلّت الآيات الكريمة على أنّ له سبحانه الأسماء الحسنی كما ورد ذلك في
الأحاديث أيضاً.

قال سبحانه : ﴿ وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى فَادْعُوهُ بِهَا ﴾ (الأعراف / ١٨٠).

و قال : ﴿ أَيَّامًا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى ﴾ (الاسراء / ١١٠).

و قال : ﴿ اَللّٰهُ لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰى ﴾ (طه / ٨).

وقال : ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الحشر/ ٢٤).

وقال : ﴿وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ﴾ (الأعراف/ ١٨٠).

والاسم مشتق إما من «السمو» على ما ذهب إليه البصريون ، أو من «السمة» على ما اختاره الكوفيون ، و على كل تقدير فلو كان الملاك في تسمية اللفظ اسماً هو سموه على المعنى ، و تقدمه عليه أو كونه علامة له ، فالكلمة بأقسامها الثلاثة اسم لوجود كلا الملاكين فيها^(١).

و مع ذلك كله فالاسم في مصطلح النحويين يطلق على قسم واحد من أقسام الكلمة ، و عرفوه بأنه ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بالزمان ، فالاسم بهذا المعنى يقابل الفعل و الحرف ، فالفعل يدل على معنى مستقل مقترن بالزمان ، و الحرف يدل على معنى في غيره .

و هناك اصطلاح ثالث للاسم و هو أنّ كل ماهية تعتبر من حيث هي هي فهو اسم و من حيث أنها موصوفة بصفة معينة فهو وصف ، فالأول كالسما و الأرض و الرجل و الجدار ، و الثاني كالخالق و الرازق و الطويل و القصير . ذكره الرازي و قال : هذا هو الفرق بين الاسم و الصفة على قول المتكلمين^(٢).

يلاحظ عليه : أنّ حاصل كلامه يرجع إلى أنّ الجوامد أسماء ، و أسماء الفاعلين و نظائرها صفات مع أنّه لا ينطبق على مصطلح المتكلمين فإنّ الخالق و الرازق من أسمائه سبحانه لا من صفاته ، فكيف يعده من صفاته و مقابل أسمائه و الحق أن يقال :

(١) اللّهم إلا أن يقال : إنّ اطلاق الاسم على خصوص قسم من الكلمة لأجل كون معناه سامياً و مرتفعاً بين معاني سائر الكلمات أعني الفعل والحرف ، فعندئذ يختص بالقسم المعروف عند النحويين .

(٢) لوامع البيّنات للرازي ص ٢٧ (طبع القاهرة).

ما هو المختار في الفرق بين أسمائه و صفاته ؟

«الاسم هو اللفظ المأخوذ إما من الذات بما هي هي ، أو بكونها موصوفاً بوصف أو مبدء الفعل ، فالأول كلفظ الجلالة له سبحانه و الرجل و الإنسان لغيره ، والثاني كالعالم و القادر ، و الثالث كالرازق و الخالق ، و أمّا الصفة فهو الدال على المبدء مجرداً عن الذات كالعلم و القدرة و الرزق و الخلقة ولأجل ذلك يصحّ أن يقال الاسم ما يصحّ حمله كما يقال: الله عالم و خالق ورحمان و رحيم ، و الصفة لا يصحّ حملها كالعلم و الخلق و الرحمة ، و هذا هو المشهور بين المتكلمين بل الحكماء و العرفاء ، فالصفات مندكة في الأسماء من غير عكس .

يقول العلامة الطباطبائي : لا فرق بين الصفة و الاسم ، غير أن الصفة تدلّ على معنى من المعاني تتلبس به الذات ، أعم من العينية و الغيرية و الاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف ، فالحياة و العلم صفتان ، و الحي و العالم اسمان^(١) .

هذا كلّهُ على ما هو المشهور و يوافقه ظاهر الكتاب العزيز من أن أسماءه سبحانه من قبيل الألفاظ و المعاني فيكون لفظ الجلالة و سائر الأسماء كالرحمان و الرحيم ، و العالم و القادر أسماء الله الحسنى الحقيقية ، و لها معان و مفاهيم فينتقل إليها الذهن عند السماع .

الأسماء و الصفات عند أهل المعرفة

إنّ لأهل المعرفة اصطلاحاً خاصاً بالأسماء و الصفات عندهم ليست من قبيل الألفاظ و المفاهيم بل حقيقة الصفة ترجع إلى كمال وجودي قائم بالذات ، و الاسم عبارة عن تعيين الذات بنفس ذلك الكمال، و الأسماء و الصفات الملفوظة ، أسماء و صفات لتلك الأسماء و الصفات الحقيقية التي سنخها سنخ الوجود و الكمال ،

(١) الميزان ٨ / ٣٦٩ .

والتحقّق و التعيّن ، فلفظ الجلالة ليس اسماً بل اسماً للاسم ، و مثله العلم و القدرة و الحياة فليست صفات بالحقيقة ، بل مرايا لأوصافه الحقيقية .

فالقولان متفقان على أنّ الذات مع التعيّن هو الاسم ، و التعيّن بما هو هو ، هو الوصف ، و يختلفان من كونها من قبيل الألفاظ و المفاهيم أو من قبيل الحقايق و الواقعيات . يقول أهل المعرفة : إنّ الذات الأحدية ، بما أنه وجود غير متناه ، عار عن المجالي و المظاهر ، يسمّى «غيب الغيب» و إذا لوحظ في رتبة متأخرة ، بتعيّن من التعيّنات الكمالية كالعلم و القدرة ، فهو مع هذا التعيّن اسم ، و نفس التعيّن بلا ملاحظة الذات ، وصف .

يقول الحكيم السبزواري : «فالذات الموجودة مع كلّ منها (التعيّنات) يقال لها الاسم في عرفهم ، و نفس ذلك المحمول العقلي هي الصفة عندهم»^(١) . و يقول في موضع آخر : «و الوجود بشرط التعيّن هو الاسم ، و نفس التعيّن هو الصفة»^(٢) .

و يقول أيضاً : «الاسم عند العرفاء هو حقيقة الوجود مأخوذة بتعيّن من التعيّنات الصفاتية من كمالاته تعالى ، أو باعتبار تجلّي خاص من التجليات الإلهية» فالوجود الحقيقي مأخوذاً بتعيّن «الظاهرية بالذات» و «المظهرية للغير» اسم «النور» و بتعيّن كونه «ما به الانكشاف لذاته و لغيره» اسم «العليم» و بتعيّن كونه خيراً محضاً و «عشقا صرفاً» اسم «المريد» و بتعيّن «الفياضية الذاتية» للنورية عن علم و مشيئة ، اسم «القدير» و بتعيّن «الدراكية» و «الفعالية» اسم «الحي» و بتعيّن «الأعراب عمّا في الضمير» المخفي و المكنون العيني اسم «المتكلّم» و هكذا»^(٣) .

(١) شرح الاسماء الحسنی ١٩ .

(٢) شرح الاسماء الحسنی ٢١٥ .

(٣) شرح الاسماء الحسنی ٢١٤ .

٢ - هل الاسم نفس المسمى أو غيره

من المباحث التي شغلت بال القدماء و المتأخرين ، هو مسألة اتحاد الاسم و المسمى و هو بحث لا يحتاج إلى التفصيل ، يقول الرازي : إن هذا البحث مما لا يمكن النزاع فيه بين العقلاء ، فإن كان المراد من الاسم هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع ، و كان المسمى عبارة عن نفس ذلك الشيء ، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمى و إن كان الاسم عبارة عن ذات الشيء (المدلول) و المسمى أيضاً ذات الشيء كان معنى قولنا الاسم نفس المسمى هو أن ذات الشيء نفس ذات الشيء فثبت أن الخلاف الواقع في هذه المسألة إنما كان بسبب أن التصديق ما كان مسبقاً بالتصور و كان اللائق بالعقلاء أن لا يجعلوا هذا الموضوع مسألة خلافية (١).

هذا و إن شيخ مذهبه «أباالحسن الأشعري» قد زاد في الطين بلة فعاد يفصل فيها و يقول : إن الاسم (يريد مدلوله) عين المسمى أي ذاته من حيث هي هي نحو الله فإنه اسم للذات من غير اعتبار معنى فيه ، و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق مما يدل على نسبه إلى غيره ، و لاشك أن تلك النسبة غيره و قد يكون لاهو و لاغيره كالعليم و القدير مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته (٢).

و لا يخفى إن صحة كلامه يتوقف على تسليم اصطلاح خاص له .

ففي الشق الأول الذي يدعى فيه أن الاسم عين المسمى يريد من الاسم المدلول لا اللفظ المتكلم به و هو اصطلاح جديد لم نسمعه إلا منه و من أمثاله .

كما أن حكمه بأن الخالق و الرازق غيره ، مبني على كون المشتق بمعنى المبدء أي الخلق و الرزق ، و إن معنى المشتق هو نسبة المبدء إلى الذات على نحو خروج الذات عن مدلول المشتق .

(١) لوامع البينات للرازي ص ١٨ .

(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٢٠٧ .

و أما الثالث فهو نظرية أخرى بين القول بإتحاد صفاته الذاتية مع الذات و مغايرته ، فالمعتزله على الأول و أهل الحديث على الثاني ، و لما لم ينجح الشيخ في القضاء الحاسم بين النظريتين اختار قولاً ثالثاً و هو أنه لاهو و لاغيره ، و هو بحسب ظاهره أشبه بارتفاع النقيضين إلا أن يفسر بوجه يرفع ذلك الاشكال .

و الشيخ الأشعري يصر في كتاب «الابانة» على أن الاسم نفس المسمى و لا يذكر وجهه (١) .

و ما ذكرنا من المبني (مراده من الاسم المدلول) لتوجيه كلامه فإنما ذكره أتباع مذهبه كـ «الايحيى» في المواقف و «التفتازاني» في المقاصد و شرحه ، و السيد الشريف في شرحه على المواقف .

يؤاخذ على الشيخ بأنه أي حاجة في جعل هذا الاصطلاح أي اطلاق الاسم و ارادة المدلول منه حتى نحتاج إلى هذه التوجيهات .

ثم إن القائلين بالاتحاد استدّلوا بوجوه :

١ - قالوا : إن الله تعالى أمر بتسبيح اسمه و قال : ﴿ سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ﴾ (الاعلى / ١) . و دلّ العقل على أن المسبّح هو الله تعالى لاغيره و هذا يقتضي أن اسم الله تعالى هو هو لاغيره .

٢ - و قالوا : إنه سبحانه أخبر أن المشركين عبدوا الأسماء و قال : ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَ آبَاؤُكُمْ ﴾ (يوسف / ٤٠) .
و القوم ما عبدوا إلا تلك الذوات فهذا يدل على أن الاسم هو المسمى .

(١) و راجع مقالات الاسلاميين ، ص ٢٩٠ - الطبعة الثالثة الفصل الخاص لبيان عقيدة أهل الحديث و السنة .

٣ - قالوا: اسم الشيء لو كان عبارة عن اللفظ الدال عليه لوجب أن لا يكون لله تعالى في الأزل شيء من الأسماء إذ لم يكن هناك لفظ ولا لافظ وذلك باطل .

٤ - قالوا: إذا قال القائل: محمد رسول الله فلو كان اسم محمد غير محمد لكان الموصوف بالرسالة غير محمد .

٥ - قالوا: إنَّ لبَّيد يقول: «اسم السلام» و يريد نفس السلام حيث قال:

« إلى الحول ثم اسم السلام عليكما و من يبكٍ عاماً كاملاً فقد اعتذر»^(١).

و هذه الحجج التي نقلها الرازي تعرب عن أن للمستدل كالشيخ الأشعري إصطلاحاً خاصاً في الاسم، فهو كلما يطلق الاسم إنما يريد المدلول لا اللفظ الدال .

و على ضوء ذلك فنقول:

أما الدليل الأول: فلأن الظاهر أن الآية تحث على تسبيح الإسم و تقديسه و تنزيهه لأعلى تنزيه المسمى و ذلك لأنه كما يجب تنزيه المدلول يجب تنزيه الدال، و ذلك بأن لا يسمى به غيره، فيكون ذلك نهياً عن دعاء غير الله تعالى باسم من أسماء الله فإنَّ المشركين كانوا يسمون الصنم باللات و كانوا يسمون أوثانهم آلهة .

و يمكن أن يكون المراد تسميته بما لا يليق بساحته و لا يصح ثبوته في حقه سبحانه .

و هناك وجه ثالث و هو أن تصان أسماء الله عن الإبتدال و الذكر لا على وجه التعظيم .

و وجه رابع و هو أنه يمكن أن يكون تسبيح الاسم كناية عن تسبيح الذات كما في قولهم سلام على المجلس الشريف و الجناب المنيف إلى غير ذلك من الوجوه التي يمكن أن تكون باعثة لتسبيح الاسم نفسه .

(١) لوامع البينات للرازي ص ٢١ - ٢٢ .

أما الدليل الثاني : فلأن المراد من قوله سبحانه : ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ إنه ليس لها من الألوهية إلا التسمية و هي أسماء بلامسيات ، وهذا كما يقال لمن سمى نفسه باسم السلطان أنه ليس له من السلطنة إلا الاسم وكذا هنا و على ذلك فالمراد من قوله : ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا﴾ أي إلا أشخاصاً أنتم سميتموها آلهة و ليسوا بآلهة .

و أما الدليل الثالث : فلامحذور أن لا يكون له اسم ملفوظ في الأزل غير أن فقدان هذه الأسماء لايلزم فقدان المدلولات ، فالله سبحانه كان جامعاً لكمالات هذه الأسماء و مداليلها ، و إن لم يكن هناك اسم على النحو اللفظي .

و أما الدليل الرابع : فساقط جداً لأن المبتدأ أعني قولنا : محمد يمثل طريقاً إلى المدلول ، و الحكم على ذي الطريق لاعلى نفس الطريق ، و هذا حكم كل لفظ موضوع اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً .

و أما الدليل الخامس : فهو تمتك بشعر شاعر علم بطلانه ببديهة العقل و من المحتمل جداً أن اقحام لفظة اسم في البيت لأجل الضرورة و إلا فلاوجه للعدول من « السلام عليكمما » إلى « اسم السلام عليكمما »^(١) .

و الرازي مع أنه جعل المسألة ببديهية ، أخذ في الاستدلال على أن الاسم غير المسمى لاقتناع غيره الذي وقع في الشبهة مقابل البديهية ، فقال : الذي يدل على أن الاسم غير المسمى وجوه :

منها : إن أسماء الله كثيرة و المسمى ليس بكثير .

منها قوله تعالى : ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ حيث أمرنا أن ندعو الله تعالى بأسمائه ، و الشيء الذي يدعي مغاير للشيء الذي يدعى به ذلك المدعو .

إلى غير ذلك من الوجوه التي لاتحتاج إلى الذكر و البيان .

(١) لاحظ لوامع البينات للرازي ص ٢١ - ٢٢ ، و شرح المواقف ج ٨ ص ٢٠٧ - ٢٠٨ ، و شرح المقاصد للفتازاني ج ٢ ص ٦٩ - ٧٠ .

بيان آخر لوحدة الاسم والمسمى

نعم هناك بيان آخر لتوحيد الاسم مع المسمى غير معتمد على اصطلاح الأشعري من تفسير الاسم بالمدلول الذي هو متحد مع المسمى ، و هذا الوجه هو ما أشار إليه علماء العرفان من أنّ كلاً من العالم و القادر و الخالق ليس اسماً للذات المقدسة بل اسم للاسم ، و الاسم للذات المقدسة هو الذات المنكشفة بحقيقة العلم أو القدرة .

توضيح ذلك : انه قد يطلق الأسم على اللفظ الدال على الذات المتصفة بوصف الكمال ، دلالة بالجعل و المواضعة و عندئذ يكون الاسم من قبيل الألفاظ و المسمى من قبيل الأمر الخارجي ، و على ذلك فلامسوخ للبحث عن الاتحاد .

و قد يطلق على الذات المنكشفة ، بوصف من صفاته الكمالية و ذلك لأنّ ذاته سبحانه مبهمه في غاية الإبهام غير معروفة لأحد من خلقه ، و إنّما تعرف عن طريق صفاته الجمالية ، ولولا الصفات لما عرف سبحانه بوجه ، و على ذلك يكون المراد من الاسم هو الحقيقية الخارجية المبهمه غاية الإبهام ، المنكشفة لنا بواحد من صفاته و على هذا يكون المراد من الاسم ، الذات المنكشفة ، و المراد من الوصف نفس الكمال الواقعي ، و الاسم و الوصف بهذا المعنى ليسا من الأمور الملفوظة أو الذهنية بل من الأمور الواقعية الحقيقية العينية و عندئذ يكون ألفاظ الحي ، و القادر ، و العالم أسماء للاسم ، كما يكون الحياة ، و القدرة ، و العلم أوصافاً للوصف لأسماء و صفاتاً لذاته سبحانه ، فالاسم نفس المسمى لكن اسم الاسم غيره ، و هذا المعنى الدقيق العرفاني لا يقف عليه إلا من له قدم راسخ في الأبحاث العرفانية و أين هو من تفسير الشيخ ، الاسم بالمدلول و الحكم بأن المدلول نفس المسمى ؟

و على أيّ تقدير فالظاهر من الروايات أنّ القول بالاتحاد كان ذائعاً في عصر أئمة أهل البيت و ما ذكره الشيخ الأشعري كان توجيهاً لتلك العقيدة الباطلة و إن كان أصحابها غافلين عن ذلك التوجيه ، و إليك ما روي عنهم (عليهم السلام) في

ذلك الباب :

١ - روى الكليني عن عبد الاعلى ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : « اسم الله غيره ، وكل شيء وقع عليه اسم « شيء »^(١) فهو مخلوق ما خلا الله ، فأما ما عبّرت به الألسن أو ما عملت الأيدي فهو مخلوق - إلى أن قال - : والله خالق الأشياء لا من شيء كان ، والله يسمى بأسمائه وهو غير أسمائه والأسماء غيره^(٢) .

٢ - روى الكليني عن علي بن رثاب ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال :
« من عبد الله بالتوهم فقد كفر .

و من عبد الاسم دون المعنى فقد كفر .

و من عبد الاسم و المعنى فقد أشرك .

و من عبد المعنى بايقاع الأسماء عليه بصفاته التي وصف بها نفسه فعقد عليه قلبه ، و نطق به لسانه في سرائره و علانيته ، فأولئك أصحاب أمير المؤمنين حقاً^(٣) .

ترى أنه (عليه السلام) يقسم العابد حسب اختلاف المعبود إلى أقسام :

الف - فمن عابد لله سبحانه لكن بالتوهم و الشك فهو كافر بالله لأن الشك كفر به .

ب - و من عابد للاسم أي الحروف أو المفهوم الوضعي معرضاً عن المعنى المعبر عنه فقد كفر أيضاً لأنه لم يعبد المعبر عنه بالاسم لأن الحروف و المفهوم غير الواجب الخالق للكل فإنما الاسم بلفظه و مفهومه تعبير عن المعنى المقصود .

(١) أي لفظ « شيء » .

(٢) الكافي ج ١ باب حدوث الأسماء ص ١١٢ الحديث ٤ ، و توحيد الصدوق باب أسماء الله ص

١٩٢ الحديث ٥ .

(٣) الكافي ج ١ باب المعبود ص ٨٧ الحديث ١ .

ج - و من عابد للاسم و المعنى أي كل واحد منهما أو مجموعهما فقد أشرك .
و التعبير بالشرك و الكفر في القسمين الأولين لا يخفى لطفه .

د - و من عابد للمعنى المقصود من هذه الأسماء بأن اعتقد الهأ خارجاً عن
إطار الألفاظ و المفاهيم الذهنية و عقد عليه قلبه و جعل اللفظ معبراً عنه ، فهو
موحد يقتضي أثر سيدالموحدين علي (عليه السلام) .

٣ - و روي عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن أسماء الله
و اشتقاقها : الله ممّا هو مشتق؟ قال : فقال : يا هشام ، الله مشتق من إله ، و الإله
يقتضي مألوهاً ، و الاسم غير المسمّى ، فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ، و لم
يعبد شيئاً ، و من عبد الاسم و المعنى فقد كفر و عبد اثنين ، و من عبد المعنى دون
الاسم فذلك التوحيد . أفهمت يا هشام؟

قال : فقلت : زدني ، قال : « إن لله تسعة و تسعين اسماً فلو كان الاسم هو
المسمّى ، لكان كل اسم منها إلهاً ، و لكن الله معنى يُدَلُّ عليه بهذه الأسماء و كلها
غيره - إلى أن قال - يا هشام ، الخبز اسم للمأكل ، و الماء اسم للمشروب ، و الثوب
اسم للملبوس ، و النار اسم للمحرق ، أفهمت يا هشام فهماً تدفع به و تناضل به
أعداءنا و المتخذين مع الله جلّ و عزّ غيره؟ » (١) .

و رواه أيضاً عن عبد الرحمن بن أبي نجران لكن باختلاف يسير ، قال : كتبت
إلى أبي جعفر أو قلت له : جعلني الله فداك نعبد الرحمن الرحيم الواحد الأحد
الصمد؟ قال : فقال : إن من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء أشرك و كفر و جحد ،
و لم يعبد شيئاً بل اعبدوا الله الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء ، دون
الأسماء ، إن الأسماء صفاته وصف بها نفسه (٢) .

(١) الكافي ج ١ باب المعبود ص ٨٧ الحديث ٢ .

(٢) المصدر نفسه ، الحديث ٣ .

ترى أنه (عليه السلام) يستدل على المغايرة بوجهين :

الأول : إنَّ لله أسماء متعدّدة فلو كان الاسم عين المسمّى لزم تعدد الالهة لبداهة مغايرة تلك الأسماء بعضها لبعض .

الثاني : إنَّ الخبز اسم لشيء يحكم عليه بأنّه مأكول ، و معلوم أنّ هذا اللفظ غير مأكول .

٣ - هل أسماؤه توقيفية أو لا ؟

المراد من توقيفية أسماؤه توقف اطلاقها على الاذن فيه ، و ليس الكلام في الأسماء الموضوعية له بين شعوب العالم حسب اختلاف ألسنتهم حيث انّ العرب تسمّيه سبحانه «الله» و العجم «خدا» و الترك «تارى» و قسم من الافرنج «God» كلّ أمة من الامم تسميه سبحانه باسم يشيرون به إلى ما يؤمنون به بالفطرة .

إنّما النزاع في غير هذا القسم كالذي يشعر بوصف من صفاته أو أفعاله كالعالم و القادر .

فذهبت المعتزلة و الكرامية إلى أنّه إذا دلّ العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية أو سلبية : جاز أن يطلق عليه اسم يدل على اتصافه بها سواء ورد بذلك اذن شرعي أو لم يرد و كذا الحال في الأفعال .

و قال القاضي الباقلاني من الأشاعرة : كلّ لفظ دلّ على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بلا توقيف إذا لم يكن إطلاقه موهماً لما لا يليق بكبريائه ، فمن ثمّ لم يجز أن يطلق عليه لفظ العارف لأنّ المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة ، و لا لفظ الفقيه لأنّ الفقه فهم غرض المتكلّم من كلامه ، و ذلك مشعر بسابقة الجهل ، و لا لفظ العاقل لأنّ العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ، مأخوذ من العقال ، و إنّما يتصوّر هذا المعنى في من يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي و لالفظ الطيب لأنّ الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع ايهام

بما لا يصح في حقه تعالى .

و ذهب بعض آخر إلى أنه يشترط وراء ذلك ، الإشعار بالتعظيم حتى يصح
الاطلاق بلا توقيف .

و ذهب الشيخ الأشعري و متابعوه إلى أنه لا بد من التوقيف و ذلك للاحتياط
احترازاً عما يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك ، فلا يجوز الإكتفاء في عدم إيهام
الباطل ، بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذن الشارع^(١) .

و قال الغزالي : « إن الأسماء موقوفة على الأذن و أما الصفات فغير موقوفة عليه
و هو خيرة الرازي في كتابه »^(٢) .

و حجة من ذهب إلى التوقيف على الإطلاق هو أنه لو لم يتوقف ذلك على
الأذن لجاز تسميته عارفاً و فقيهاً و عاقلاً و فطناً و طيباً ، و لكنه مدفوع بما ذكره
الباقلاني من أن الجواز فيما إذا لم يكن هناك نوع إيهام لما لا يصح في حقه تعالى و ما
ذكر من الأمثلة من هذا القبيل ، و لأجل ذلك لا يمكن تسميته سبحانه بالخادع
و الماكر و المستهزي ، و إن نسب سبحانه الأفعال إلى نفسه و قال :

﴿ يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَ هُوَ خَادِعُهُمْ ﴾ (النساء / ١٤٢) .

﴿ إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَ أَكِيدُ كَيْدًا فَمَهْلِلِ الْكَافِرِينَ أَهْمِلُهُمْ
رُؤِيدًا ﴾ (الطارق / ١٧) .

﴿ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (البقرة / ١٥) .

فلا يصح في مقام الدعاء أن يقول : يا أيها الخادع و الكائد و المستهزيء اقض
حاجتي ، فإن الجري و النسبة غير التسمية و الأول خال عن الإيهام لأن اللفظ ورد من
باب المشاكلة في الكلام ، كما هو واضح لمن لاحظ الآيات بخلاف التسمية ، فإنه

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٢١٠ ، و شرح المقاصد ج ٢ ص ١٧١ .

(٢) لوامع البينات للرازي ص ٣٦ .

خال عن تلك القرينة .

و أما التفصيل الذي ذكره الغزالي و اختاره الرازي فحجته انّا أجمعنا على أنّه لايجوز لنا أن نسمي الرسول باسم ما سماه الله به ، و لا باسم ما سمى هو نفسه به فإذا لم يجز ذلك في حق الرسول بل في حق أحد من آحاد الناس فهو في حق الله تعالى أولى^(١).

يلاحظ عليه : أنّ ما لايجوز في حق الرسول هو التسمية على وجه العلميّة كأن يقول : مكان يا محمداً و يا أحمد:يا شيث فإنه يعد نوع تصرف في سلطان الغير، ولكن المراد بالتسمية هنا هو توصيفه بما صدر منه من الأفعال أو اتّصف به من الصفات فمنعه موضع تأمل ، فلو قال رجل للنبي الأكرم أيها الصابر أمام العدو، والصافح عنه فلاوجه لمنعه ، فالغزالي و الرازي خلطوا التسمية على وجه العلميّة بالتسمية بمعنى توصيفه بمحامد صفاته و جلائل أفعاله .

ثمّ إنّه أورد على نفسه و قال : أليس انّ العجم يسمّون الله تعالى بقولهم : «خدای» و الترك بقولهم «تنکری» و الأمة لايمنعون من هذه الألفاظ؟ أجاب : إنّ ذلك من باب الاجماع فيبقى ما عداه على الأصل^(٢).

يلاحظ عليه : أنّ جواز ذلك ليس من باب الاجماع فإنّ ذلك كان ذاتاً قبل بعثة النبي صلّى الله عليه و آله فإنّ كلّ أمّة حسب وحي الفطرة تشير إلى القوّة الكبرى السائدة على العالم بلفظ من الألفاظ و لم ينقل عن أحد منع الشعوب عن التكلّم بلسانها عمّا تجده في فطرتها و الزامهم على التعبير عنه باللفظ العربي أو غيره .

و الذي أظن انّ تسميته بما ليس فيه ايهام لما لايصح وصفه به جائز لامانع منه ، و أما توصيفه به ، فلاوجه لمنعه لأنّ مدلول اللفظ لما كان ثابتاً في حقه تعالى كان وصف الله تعالى به كلاماً صادقاً .

(١) لوامع البينات للرازي ص ٣٩ .

(٢) لوامع البينات للرازي ص ٣٩ .

ثم إنّه ربما يستدل على التوقيفية بقوله سبحانه : ﴿ وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذُرُّوا الذِّكْرَ الَّذِي يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف / ١٨٠).

و الاستدلال مبني على أمرين :

١ - إنّ اللام في الأسماء الحسنى للعهد تشير إلى الأسماء الواردة في الكتاب والسنة .

٢ - إنّ الالحاد هو التعدي إلى غير ما ورد فيهما .

و كلا الأمرين غير ثابت ، أمّا الأوّل فالظاهر أنّ اللام في الأسماء للاستغراق قدّم عليها لفظ الجلالة لأجل إفادة الحصر و معنى الآية أنّ كلّ اسم أحسن في عالم الوجود فهو لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد ، فإذا كان الله سبحانه ينسب بعض هذه الأسماء إلى غيره كالعالم و الحيّ فأحسنها لله أعني الحقائق الموجودة بنفسها ، الغنيّة عن غيرها و الثابتة أيضاً لغيره من العلم و الحياة و القدرة المفاضة من جانبه سبحانه من تجليات صفاته و فروعها و شؤونها ، و الآية بمنزلة قوله سبحانه : ﴿ إِنَّ الْقُوَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً ﴾ (البقرة / ١٦٥) و قوله : ﴿ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلّٰهِ جَمِيعاً ﴾ (النساء / ١٣٩) و على ذلك فمعنى الآية : إنّ لله سبحانه حقيقة كلّ اسم أحسن لا يشاركه غيره إلا بما ملكهم منه كيفما أراد و حيث شاء .

و أمّا الثاني فلأنّ الالحاد هو الميل عن الوسط إلى أحد الجانبين و هو يتصوّر في أسمائه بوجوه :

١ - اطلاق أسمائه على الأصنام بتغيير ما كا طلاق « اللات » المأخوذ من الاله بتغيير على « الصنم » المعروف ، و اطلاق « العزّي » المأخوذ من العزيز ، فكان المشركين يلحدون و يميلون عن الحقّ بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك و الحطّ من مرتبة الله .

٢ - تسميته بما لا يجوز وصفه به لما فيه من النقص كوصفه سبحانه بأبيض الوجه وجعد الشعر، و مثله تسميته بالخادع و الماكر و الكائد .

٣ - تسميته ببعض أسمائه دون بعض حيث كان العرب يقولون : «يا الله و يا رحيم» و لا يقولون «يا رحمان» و لدفع ذلك قال سبحانه : ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الاسراء / ١٠) . و قال سبحانه : ﴿وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُورًا﴾ (الفرقان / ٦٠) .

إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد و العدول عن الحق في أسمائه .

و بذلك يظهر أنه لا مانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي أو الأبدي و إن لم ترد فيها النصوص مع أنه سبحانه يقول : ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (النمل / ٨٨) .

و أضعف من القول بالتوقيف ، القول بأن الذي ورد به التوقيف تسعة و تسعون اسماً ، حيث رووا عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم : «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى تِسْعَةٌ وَ تِسْعِينَ اسْمًا مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» و قد أخرج الترمذي و ابن المنذر و ابن حبان و ابن مندة و الطبراني و الحاكم و المردويه و البيهقي فهرس هذه الأسماء باسنادهم عن أبي هريرة^(١) .

مع أنه ورد في الكتاب و السنة أسماء خارجة عن التسعة و التسعين كالبارئ ، و الكافي ، و الدائم ، و البصير ، و النور ، و المبين ، و الصادق ، و المحيط ، و القديم ، و القريب ، و الوتر ، و الفاطر ، و العلام ، و المليك ، و الأكرم ، و المدبر ، و الرفيع ، و ذي الطول ، و ذي المعارج ، و ذي الفضل ، و الخلاق ، و المولى ، و النصير ، و الغالب ، و الرب ، و الناصر ، و شديد العقاب ، و قابل التوب ، و غافر الذنب ، و مولج الليل في النهار ، و مولج النهار في الليل ، و مخرج الحي من

(١) سيوفيك نقله من صحيح الترمذي ، و نقله السيوطي عنه في الدرّ المشثور .

الميت، و مخرج الميت من الحي، و السيّد، و الحنان، و المنان .

وقد شاع في عبارات العلماء المرید، و المتكلّم، و الشيء، و الموجود، و الذات، و الأزلي، و الصانع، و الواجب^(١). أضف إلى ذلك: إنّ اثبات الشيء لا يدل على نفي ما عداه، فعدم ورود بعض الأسماء في هذه الرواية لا يدل على تحريم تسميته به .

الروايات و توقيفية الأسماء

و ربّما يستدل على توقيفية الأسماء ببعض الروايات المروية عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) .

١ - فعن محمد بن حكيم قال : كتب أبو الحسن موسى بن جعفر (عليهما السلام) إلى أبي : « إنّ الله أعلى و أجل و أعظم من أن يبلغ كنه صفته ، فصفوه بما وصف به نفسه و كُفّوا عمّا سوى ذلك »^(٢) .

و الشاهد في قوله : « كُفّوا عمّا سوى ذلك » .

٢ - ما رواه حفص أخو مرازم عن المفضل . قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن شيء من الصفة فقال : لا تجاوزوا ما في القرآن^(٣) .

و الروايتان لا تخلوان من الضعف سنداً و دلالة ، فقد ورد في سندهما سهل بن زياد و هو ضعيف ، كما اشتمل الثاني على ضعيف كسندي بن ربيع ، و مجهول كحفص «أخو مرازم» ، و أمّا ضعف الدلالة فمن المحتمل جداً أنّ الهدف منع تسميته بما يسمّى به عوام الناس من غير اكثرات ، فربما يسمّونه بأُمور يشتمل على

(١) شرح المقاصد للفتازاني ج ٢ ص ١٧٢ .

(٢) الكافي ج ١ باب النهي عن الصفة بغير ما وصف الله به نفسه الحديث ٦ .

(٣) المصدر نفسه .

جهات من النقص و التشبيه ، فلأجل ذلك يقول الامام : «كفوا عمّا سوى ذلك» أو «لا تتجاوزوا ما في القرآن» ، و أمّا إذا كانت التسمية بريئة عن النقص و العيب ، مناسبة لساحته سبحانه من العزّ و التنزيه كتوصيفه بواجب الوجود فالروايات منصرفة عنه .

و الذي يقوّي ذلك الاحتمال انه ورد في الأوساط الاسلامية صفات خبرية تعد من بدع اليهود و النصارى فقد أدخلها أحبار اليهود و رهبان النصارى حتى يشوهوا بذلك عقائد المسلمين كما حقّقناه في موسوعتنا حول الملل و النحل^(١) .

و أمّا إذا كانت التسمية و التوصيف مطابقة للضوابط التي يستقل به العقل في توصيفه و تحميده و تكريمه فالروايتان منصرفتان عنه ، و بذلك يتّضح أنّه يصحّ تسميته بواجب الوجود ، و توصيفه بالضرورة الأزلية ، و غيرهما ممّا ورد في كتب الفلسفة و العرفان .

٤ - بساطة الذات و كثرة الأسماء

إنّ الكتاب و السنّة يثبتان لله سبحانه أسماء و صفات متكرّرة و مختلفة هذا من جانب ، و من جانب آخر تدل البراهين العقلية على أنّه سبحانه بسيط غير متكرّر فعندئذ كيف تجتمع البساطة مع كثرة الصفات ؟ فهما متغايران في بدء النظر .

و إن شئت قلت : إنّ الوحدة كمال و الكثرة نقصان ، و هذا يقتضي وحدة الذات من دون طروء كثرة هناك . هذا من جانب .

و من جانب آخر: إنّ الموجود الذي هو قادر على جميع المقدورات ، و عالم بجميع المعلومات ، حيّ ، حكيم ، سميع ، بصير ، أكمل من الموجود الذي ليس كذلك فلامناص من اثبات الصفات المختلفة عليه و عندئذ يقع العقل في حيرة

(١) لاحظ : الجزء الأوّل من تلك الموسوعة التي انتشرت باسم «بحوث في الملل و النحل» .

ودهشة بسبب تعارض هذين الأمرين و كلّ منهما يهدف إلى اثبات الكمال لله سبحانه ولأجل ذلك ذهبت فرقة إلى نفي الصفات خوفاً من انكار الوجدانية، كما أنّ طائفة أخرى وقعوا في مغبة الكثرة رغبة في توصيفه بالصفات الكمالية، وهناك ثلّة جليلة جمعوا بين الوحدة والبساطة، و كونه متّصفاً بصفات كمالية مختلفة .

ثمّ ان الإشكال إنّما هو في الصفات الجمالية التي يعبر عنها بالصفات الثبوتية لكونها راجعة إلى صفات وجودية تختلف كلّ منها عن الأخرى، فيشكل الجمع بينها وبين القول بالوحدة والبساطة، و أمّا الصفات الجلالية أعني الصفات السلبية مثل قولنا ليس بجسم و لا عرض فلا توجب كثرة السلوب، كثرة في الذات بشهادة أنّه يصحّ سلب كثير من الأمور عن الجزء الذي لا يتجزأ .

و مثلها كثرة النسب و الاضافات التي تنسب إلى الذات في مرحلة متأخرة فهي لا توجب كثرة في الذات، و ذلك نظير الوحدة فإنّها أبسط الأشياء مع أنّه يلحقها أمور إضافية و نسبية . فيقال : الواحد نصف الاثنين، و ثلث الثلاثة، و ربع الأربعة وهكذا إلى غير النهاية من النسب و الاضافات العارضة للواحد، فالكلام كلّ في الصفات الثبوتية كالعلم و القدرة و الحياة التي لها حقائق خارجية .

ثمّ إنّ بعض المتكلّمين لما لم يتوفّق للجمع بين وحدة الذات و كثرة الصفات لجأ إلى أحد الأمرين :

الأول : إرجاع الصفات الثبوتية إلى السلبية و قد عرفت أنّ كثرة السلوب لا تنضمّ به وحدة الشيء فمعنى كونه عالماً أنّه ليس بجاهل، و معنى كونه قادراً أنّه ليس بعاجز و هكذا و هذه النظرية منسوبة إلى أبي إسحاق النظام، و لكنّها غير تامّة لأنّه سبحانه و اجد لواقعية هذه الكمالات حسب الأقيسة العقلية، و حسب ما يرشد إليه الكتاب و السنّة فهو متصف بالعلم و القدرة، و بالتالي يطرد عن ذاته الجهل و العجز في الدرجة الثانية لا أنّه ليس له هذه الكمالات و إنّما يسلب عنه النقائص .

الثاني : القول بالنيابة و حاصله أنه ليس هناك علم و لا قدرة و لا حياة و لكن يترتب على الذات ما يترتب على وجود هذه الصفات ، فالذات لأجل كمالها تقوم مقامها و هذا القول منقول عن بعض المعتزلة^(١) . و هو أيضاً مخالف للبرهان و ظاهر الكتاب و السنة .

إن هناك طائفة جليلة و في مقدمتهم الراسخون في الحكمة الالهية جمعوا بين بساطة الذات و اتصافه بحقائق هذه الأوصاف بمعنى : إن وجوداً واحداً كلّه علم ، و كلّه قدرة ، و كلّه حياة ، لا أن بعضه علم ، و بعضه الآخر قدرة ، و بعضها الثالث حياة و لا يقف عليه إلا من له قدم راسخ في الأبحاث الفلسفية و لأجل ذلك نرى أن الفخر الرازي يردّ هذه النظرية بسهولة ، فيقول : « و هذا أيضاً ضعيف لأن المفهوم من كونه «قادرًا» غير المفهوم من كونه «عالمًا» و حقيقة الذات الواحدة ، حقيقة واحدة و الحقيقة الواحدة لا تكون عين الحقيقتين ، لأن الواحد لا يكون نفس الاثنين»^(٢) .

ثم اختار أن صفاته سبحانه زائدة على الذات و لم يبال بوجود الكثرة في ساحة الذات و تعدد القدماء ، و الحقّ إن المسألة تعدّ من الأسرار الالهية التي يستصعب ادراكها إلا على من آتاه الله من لدنه علماً و حكمة كما أشار إليه صدر المتألهين^(٣) .

فنقول : إن ما ذكره الرازي مردود بوجهين :

أولاً : فبالنقض بأن موجوداً امكانياً كزيد كلّه معلوم لله سبحانه ، و كلّه مقدور له ، و حيثية المعلوماتية في الخارج ، نفس حيثية المقدورية و ليست حيثية المعلوماتية في الخارج مغايراً لحيثية المقدورية ، و إلا يلزم أن تكون الحيثية الثانية غير معلومة لله سبحانه ، و هو خلف ، لفرض كونه عالمًا بكلّ شيء و لأجل ذلك نقول : ثبت في

(١) هو رأي «عباد بن سليمان المعتزلي» و الجبائين خلافاً لأبي الهذيل العلاف عنهم ، لاحظ

«بحوث في الملل و النحل» ج ٢ ص ٨٠ - ٨١ .

(٢) لوامع البينات للرازي ص ٢٤ .

(٣) الأسفار الأربعة : ج ٦ ص ١٠ .

محلّه أنّ الكثير قابل للانتزاع من الواحد من حيث أنّه واحد و إن كان الواحد من حيث أنّه واحد لا يمكن انتزاعه من الكثير بما هو كثير.

و ثانياً: فبالحل: فإنّ ما ذكره من أنّ المفهوم من كونه قادراً غير المفهوم من كونه عالماً و إن كان صحيحاً لكن ما رتب عليه من قوله: «و الحقيقة الواحدة لا تكون عين الحقيقتين، لأنّ الواحد لا يكون نفس الاثنين» غير صحيح و منشأ الاشتباه هو الخلط بين التغير المفهومي و التغير الخارجي فكلّ مفهوم يستحيل أن يكون في عالم المفهومية نفس المفهوم الآخر، فلو قال قائل زيد موجود و أراد إن نفس مفهوم المسند إليه نفس مفهوم المسند فقد أخطأ خطأ عظيماً، و ليس مفاد الحمل الشائع الحكاية عن الوحدة في عالم المفهوم و لو أراد الرازي هذا لصحّ قوله: «الواحد لا يكون نفس الاثنين».

و أما لو أراد الحقيقة الخارجية فهو غير صحيح إذ لا مانع من أن يكون شيء واحد بما هو واحد مصداقاً لمفهومين مختلفين، وقد عرفت أنّ كلّ موجود امكاني كلّ معلوم لله سبحانه، كما أنّ كلّ مقدور، و ليست حيثية المعلوماتية مغايرة للحيثية المقدورية و إلّا يلزم أن يكون جهة المعلوماتية خارجة عن إطار قدرته، أو العكس.

قال الحكيم السبزواري: «اختلط عليهم المفهوم و المصداق فيرون اختلاف المفاهيم و يتوهّمون اختلاف وجودها و مصداقها بحسبها، و كأنهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد و هذا نظير أنّه يصدق عليك أنّك مقدور لله و معلوم، و مراد و معلول له، و أنّك شخص واحد، و لا يمكنك أن تقول: أنا مقدور من جهة، و معلوم من جهة أخرى مثلاً، إذ يلزم أن تكون حيثية مقدوريتك غير معلومة له مع أنّه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة و حيثية معلوميتك غير مقدورة له مع ثبوت عموم قدرته، فظهر أنّ اتحاد مفاهيم كثيرة في الوجود و المصداق واقع»^(١).

(١) شرح المنظومة للحكيم السبزواري ص ١٥٤ - ١٥٥.

قال صدر المتألهين : «واجب الوجود وإن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلا وجود ذاته بذاته ، فهي و إن تغايرت مفهوماتها لكنها في حقّه تعالى موجودة بوجود واحد» قال الشيخ في التعليقات : «الأول : إنه تعالى لا يتكثر لأجل تكثر صفاته لأن كلّ واحدة من صفاته إذا حققت تكون صفة أخرى بالقياس إليه ، فيكون قدرته حياته ، و حياته قدرته ، و تكونان واحدة ، فهو حيّ من حيث هو قادر ، و قادر من حيث هو حيّ ، و كذا في سائر صفاته»^(١).

و إن شئت قلت : إنّ الوجود ربّما يبلغ في الكمال مرتبة كاملة لا يتصور فوقه فيكون بوحدته و بساطته نفس هذه الكمالات من العلم و القدرة و الحياة من غير أن تتكثر الذات و تعدّد حقيقة أو اعتباراً و حيثيّة ، و ذلك لأنّ حيثيّة الذات بعينها حيثيّة هذه الصفات . قال أبو نصر الفارابي :

«وجود كلّ ، و جوب كلّ ، علم كلّ ، قدرة كلّ ، حياة كلّ لا أنّ شيئاً منه علم و شيئاً آخر منه قدرة ليلزم التركيب في ذاته ، و لا أنّ شيئاً فيه علم و شيئاً آخر فيه قدرة ليلزم التكثر في صفاته الحقيقية»^(٢).

بيان آخر لوحدة الصفات

ثمّ إنّ الراسخين في الحكمة الالهية أرجعوا الصفات الثبوتية إلى وصف واحد و الصفات السلبية إلى سلب واحد ، كما أرجعوا الصفات الاضافية إلى اضافة واحدة و ليس هذا الارجاع أمراً اعتبارياً ذهنياً بل التعليل العقلي يشهد بذلك مثلاً: إنّ سلب الامكان عنه تعالى مبدأ لسائر السلوب، فإنّ الجوهرية و العرضية و الحدوث و الحلول كلّها من لوازم الامكان فسلبه يلزم سلب كلّ هذه الصفات السلبية ، كما أنّ جميع

(١) الأسفار: ج ٦ ص ١٢٠ .

(٢) الأسفار: ج ٦ ص ١٢١ ، و الفرق بين القسمين هو: أنّ العلم في الشقّ الأول موجود في مرتبة الذات بخلافه في الشقّ الثاني فهو فيه زائد عليها .

الصفات الثبوتية من العلم و القدرة و الحياة يرجع إلى أصل واحد و هو وجوب الوجود و الوجود المتأكد و قد عرفت أن المحقق الطوسي استنتج من توصيفه سبحانه بالغني، و واجب الوجود، جميع الصفات الكمالية، كما أن جميع الصفات الإضافية كالخالقية و الرازقية و العلية ترجع إلى إضافة واحدة و هي إضافة القيومية، فإن كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية عبارة أخرى عن قيوميته، فالخلق و الرزق و الحياة و العزة و الهداية حيثيات وجودية و هي قائمة به مفاضة من عنده.

فاتضح أنه يمكن الجمع بين الكمالين : كمال البساطة و كمال اتصاف الذات بواقع الصفات الكمالية بشرط أن تقف على موضع الوحدة، و ان المدعى ليس اتحادها مع الذات في اطار المفهوم بل المدعى اتحاد واقعية الذات مع واقعية هذه الصفات في الخارج، و كم له من نظير في عالم الأعيان^(١).

٥- تقسيم صفاته إلى الجمالية و الجلالية

إن صفات الله تعالى على نوعين : جمالية و جلالية.

فالجمالية عبارة عن الألفاظ الدالة على معان قائمة بذات الله تعالى كقولنا : عالم، قادر، حي.

و الجلالية عبارة عن سلب معان عن الله سبحانه كقولنا : «الله ليس بجسم و لاجسماني و لاجوهر و لاعرض» و لعله إلى القسمين يشير قوله سبحانه : ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن / ٧٨).

فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، و صفة الاكرام ما تكرّمت

(١) و سترجع الى هذا البحث عند دراسة كون صفاته عين ذاته، و ما ذكر هنا - كثرة أسمائه و بساطة ذاته - و ماسياتي : صفاته عين ذاته، و جهان لعملة واحدة غير أن حيثية البحث في المقامين مختلفة.

ذاته بها وتجمّلت^(١).

و بعبارة أُخرى:الصفة إمّا ايجابية ثبوتية، و إمّا سلبية تقديسية، و قد حصروا الاولى في ثمانية وهي:العلم، و القدرة، و الحياة، و السمع، و البصر، و التكلّم، و الغنى، و الصدق، كما حصروا الثانية في سبعة وهي انه تعالى ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا يرى، و ليس بمتحيّز، و لاحال في غيره، و لا يتحد بشيء.

و بعبارة ثالثة لو كانت الصفة تثبت وجود كمال في الموصوف و واقعية في ذاته، تعدّ كمالاً لها و سمّيت ثبوتية أو جمالية أو كمالية أو معنوية على اختلاف مصطلحاتهم، و لو كانت الصفة تهدف إلى نفي نقيصة و حاجة عنه سبحانه سمّيت سلبية أو جلالية، فالعلم و القدرة و الحياة من الصفات الثبوتية لأنها تعرب عن وجود كمال في الذات الالهية كما انّ نفي الجسمانية و الحلول و التحيّر من الصفات السلبية لأنها تهدف إلى سلب هذه النقائص عن ساحته وذاته.

و على وجه الإجمال كلّ اسم يدل على تنزّهه تعالى و خروجه عن الحدّين: حد الإبطال و حد التشبيه فهو جلالتي، مثل: عزيز، و سبّوح، و جليل، و سرمد، و غيرها مما تدلّ على غناه عمّا سواه و عدم مشابهته بشيء من خلقه، و كلّ اسم يدل على شيء من كمالاته تعالى فهو جماليّ مثل: عليم، و قدير، و سميع، و بصير، مما يدلّ على استحقاقه لشيء من الكمالات فجلاله عين جماله، و جماله عين جلاله، و كلاهما عين ذاته، و لكن التعدّد في عالم الأسماء فالأسماء الجلالية مظاهر عالم العزّة، و الأسماء الجمالية مظاهر عالم العظمة.

و لأجل ذلك ذهب المحققون إلى أنّ الصفات الثبوتية و السلبية لا تنحصر في الثمانية و السبعة فإذا كان الملاك فيهما اثبات كمال أو رفع نقص فكلّ كمال و جمال

(١) الأسفار ج ٦ ص ١١٨، و العجب إنّ الرازي جعل قوله «و الاكرام» إشارة الى الصفات الإضافية. لاحظ لوامع البينات: ص ٣٣.

ثابت لله سبحانه وهو واجد له ، و كل نقص وحاجة منفي عنه سبحانه ومسلوب عنه .

و من هناك يمكن أن يقال : إنه ليس لنا من الصفات الثبوتية إلا وصف واحد ، وهو ثبوت الكمال المطلق له سبحانه ، و من الصفات السلبية إلا سلب واحد وهو سلب النقص على وجه الاطلاق ، فذاته سبحانه لا تخلو عن كل كمال و جمال ، فلو وصفناها بالعلم و القدرة و الحياة و غيرها ، فلأجل ان كل ذلك كمال و عدمها نقص ، كما ان سلب الجهل و العجز و الموت و الجسمية و التركيب و الانفعال ليس إلا لأجل انها علامة النقص و الافتقار . على ضوء ذلك يمكن ارجاع جميع الصفات الثبوتية إلى وصف واحد ، و ارجاع الصفات السلبية إلى سلب واحد من دون أن تكون هناك عناية بالثمانية أو السبعة ، و يؤيد ذلك ان الصفات و الأسماء التي وردت في القرآن الكريم تفوق بأضعاف المرات هذا العدد الذي ذكره المتكلمون و الحكماء من الصفات لله .

و قد عرفت كلام صدرالمتألهين في هذا المضمار فلانعيد .

٦- تقسيم صفاته إلى الذاتية و الفعلية

إن لصفاته سبحانه وراء التقسيم الماضي تقسيماً آخر وهو كون الصفة إما صفة ذات ، أو صفة فعل ، فيعدون العلم و القدرة و الحياة من صفات الذات ، كما يعدون صفة الخلق و الرزق و المغفرة من صفات الفعل ، و هذا تقسيم متين جداً غير أن المهم تعريفهما بنحو جامع و مانع و إليك تعريفهما :

إذا كان فرض الذات و حدها كافياً في حمل الوصف عليه ، فالوصف ذاتي .

و أما إذا لم يكن فرضها كافياً في توصيف الذات بها ، بل توقّف على فرض غيرها «و لاغير في دار الوجود إلا فعله» فالصفة صفة فعل ، و هذا كالمخالق فإن الذات غير كافية لانتزاع الخلق و الرزق ، بل يتوقّف على فرض الغير و هو فعله

سبحانه ، فالذات إذا لوحظت مع الفعل و وصفت بأوصاف تسمى تلك الأوصاف صفات الفعل (١) .

و إن شئت قلت : إن ما يحتاج في تحققه إلى فرض تحقق الذات قبلاً ، كالخلق و الرزق فهي الصفات الفعلية و هي زائدة على الذات ، منتزعة عن مقام الفعل ، و معنى انتزاعها عن مقام الفعل إنا مثلاً نجد هذه النعم « التي نتنعم بها و نتقلب فيها » نسبتها إلى الله سبحانه نسبة الرزق المقرّر للجيش من قبل السلطان فنسميها رزقاً و إن كان منتهياً إليه تعالى نسميه رزاقاً و مثله الخلق و الرحمة و المغفرة و سائر الصفات الفعلية ، فهي تطلق عليه تعالى و يسمى هو بها من غير أن يتلبس بمعانيها كتلبسه بالحياة و القدرة و غيرها من الصفات ، و لو تلبس بها حقيقة لكانت صفات ذاتية غير خارجة من الذات (٢) .

و على ضوء ذلك فالصفات على قسمين :

١ - ما لا يحتاج في تحققه إلى فرض تحقق الذات قبل الوصف و ذلك مثل العلم و القدرة و الحياة من غير فرق بين كونها متّحدة مع الذات في مقام الوجود كما عليه العدلية ، و بين كونها زائدة عليها كما عليه أهل الحديث و الأشاعرة ، فإنّ القول بالزيادة ليس بمعنى تحقق الذات قبلاً ثم عروض هذه الصفات ، و إنما يكفي في ذلك تحقق الذات و الصفة معاً ، فهذه هي الصفات الذاتية .

٢ - ما يحتاج في تحققها في الخارج إلى فرض تحقق الذات قبلاً كالخلق و الرزق فهي الصفات الفعلية ، و هي زائدة على الذات بحكم انتزاعها باعتبار صدور شيء منها .

(١) الميزان ج ٨ ص ٣٦٨ .

(٢) نهاية الحكمة : ص ٢٨٤ .

تعريف آخر للذاتية و الفعلية

و هناك تعريف آخر لتمييز الذاتية عن الفعلية و هو إنَّ كلَّ ما يجري على الذات على نسق واحد فهو صفة الذات مثل قولنا «يعلم» و «يقدر» و إنَّه «حي» و لا يصح أن يقال «لا يعلم» و «لا يقدر» و إنَّه «ليس بحي» أيضاً، و أمَّا ما يجري عليه سبحانه على وجهين أي بالايجاب تارة و بالسلب أخرى، فهذا صفة الفعل فيصح أن يقال يخلق و لا يخلق، و يرزق و لا يرزق، و يرحم و لا يرحم.

قال الشيخ المفيد: «لا يصح وصفه تعالى بأنه يموت أو بأنه يعجز أو بأنه يجهل، و لا يصح وصفه بالخروج عن كونه حياً و عالماً و قادراً، و لكن يصح الوصف بأنه غير خالق اليوم، و لارازق لزيد، و لامحيي لميت، و لامبديء لشيء في هذا الحال و لامعيد له، و يصح الوصف له بأنه يرزق، و يمنع، و يحيي، و يميت، و يبدئ، و يعيد، و يوجد، و يعدم، فثبت إنَّ العبرة في أوصاف الذات و أوصاف الأفعال بما ذكرنا»^(١).

و قد اختار هذا الملاك الشيخ الكليني في كافيته فأنه بعد ما نقل جملة من الروايات حول صفات الذات و صفات الفعل له تعالى قال:

«إنَّ كلَّ شيئين وصفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود أي ايجاباً و سلباً، اثباتاً و نفيّاً فذلك صفة الفعل»^(٢).

و لعلَّ في بعض الروايات ما يؤيد هذا التعريف^(٣).

٧ - تقسيم صفاته إلى نفسية و اضافية

ثمَّ إنَّه لصفاته الثبوتية تقسيماً آخر و هو تقسيمه إلى النفسية و الإضافية.

(١) تصحيح الاعتقاد: ص ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) الكافي ج ١ ص ١١١.

(٣) التوحيد للصدوق - باب صفات الذات و صفات الأفعال: الحديث ١ ص ١٣٩.

قال صدر المتألهين :

«و الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعلم و الحياة، و اضافية كالخالقية و الرازقية و العلية و جميع الحقيقتات ترجع إلى وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد و جميع الاضافات ترجع إلى إضافة واحدة و هي إضافة القيومية»^(١).

و بعبارة أخرى: فما لإضافة في معناه إلى الخارج عن مقام الذات كالحياة، فهو نفسي، و ماله إضافة إلى الخارج سواء كان معنى نفسياً ذا إضافة كالصنع و الخلق فهي النفسية ذات الاضافة، أو معنى إضافياً محضاً كالخالقية و الرازقية فهي الإضافة المحضة^(٢).

٨ - تقسيم آخر منسوب إلى أهل المعرفة

و هناك تقسيم آخر ينسب إلى أهل المعرفة ذكره الحكيم السبزواري في «أسرار الحكم» و حاصله: تقسيم صفاته إلى تنزيهية و تشبيهية، و المقصود من الأول ما لا يوجد إلا في الواجب جل اسمه، كقولنا: القديم الأزلي، و الذاتي، و البسيط المحض، و القدوس المفسر عندهم بما لا ماهية له، فإنها صفات خاصة، لا يوجد نظيرها في الموجودات الامكانية حتى بالمعنى المناسب لها.

و المراد من الثاني ما يوجد نظيره في الممكنات كالسميع و البصير، فإنه و إن كان فرق واضح بين كونه سميعاً و بصيراً و كون الإنسان كذلك، لكن النتيجة مشتركة بينهما^(٣).

و هذا التقسيم أمر لا طائل تحته: لأن صفاته تحمل عليه، بقيد التجريد عن وصمة الامكان و سمة المادية، و عندئذ يكون الجميع أوصاف كمال و صفات جمال ننزه بها ربنا عن النقائص.

(١) الاسفار ج ٦ ص ١١٨ - ١١٩.

(٢) الميزان ج ٨ ص ٣٦٩.

(٣) أسرار الحكم ص ٤٩.

٩ - تقسيم صفاته إلى الذاتية والخبرية

قسّم بعض المتكلمين صفاته سبحانه إلى ذاتية و خبرية ، و المراد من الأولى أوصافه المعروفة من العلم و القدرة و الحياة ، و المراد من الثانية ما أثبتته ظواهر الآيات و الأحاديث له سبحانه و أخبرت عنها كالقدم و الوجه و اليدين و القدم و النزول إلى غير ذلك ، و هذه الصفات قد أوجدت ضجة كبرى بين المتكلمين ، فقسّمتهم إلى طوائف مختلفة ، و سنبحث عن هذه الصفات في فصل خاص .

١٠ - تقسيمها إلى صفات اللطف و القهر

إن صفاته سبحانه تنقسم - حسب الظاهر - إلى صفات لطف و صفات قهر . فالمتبادر من الرحمن و الرحيم و الغفور و الحلیم ، يضاد المتبادر من القاهر و الجبار و المنتقم ، و قد ورد في الأدعية توصيفه بـ «قاصم الجبارين» و «مبير الظالمين» و لكل مجال و مظاهر ، و لذلك عندما يأمر بقطع يد السارق يصف نفسه بأنه عزيز حكيم ، يقول سبحانه : ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة/ ٣٨) . و المقام يناسب لأن يتجلّى سبحانه بأوصافه القهارية ، و لو قال مكانهما غفور رحيم لكان مخللاً بالبلاغة .

و لكنه سبحانه في المواضع التي تطلب بلاغة المقال يتجلّى بوصف الرحمة و المغفرة و... و لكن هذا التقسيم ، تقسيم ظاهري ، و الكل مظاهر رحمته و مجالي رأفته ، و لأجل ذلك قال أهل المعرفة : «تحت كل لطف قهر، و تحت كل قهر لطف» .

يقول سيد الموحدين :

و كم لله من لطف خفي يدقّ خفاه عن فهم الذكي

كيف و هو سبحانه يصف نفسه بقوله : ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (الأعراف/ ١٥٥) و في الدعاء المأثور عن أمير المؤمنين «يا من سبقت رحمته

غضبه» و لأجله نؤمن أنّ في قهره رحمة للمقهور عليه، و أنّ في عذابه لطفاً خفياً للمعذب.

١١ - الأسماء العامة و الخاصة

إنّ بين نفس الأسماء سعة و ضيقاً، و عموماً و خصوصاً، فمنها خاصة، و منها عامة، فالعالم اسم خاص بالنسبة إلى الحيّ، و عام بالنسبة إلى السميع و البصير و الشهيد و اللطيف و الخبير.

و الرزاق خاص بالنسبة إلى الرحمان، و عام بالنسبة إلى الشافي و الناصر و الهادي، و على هذا القياس.

فللأسماء الحسنی عرض عريض تأخذ في السعة و العموم، ففوق كلّ اسم ما هو أوسع منه و أعم، حتّى ينتهي إلى اسم الله الأكبر الذي يسع وحده، جميع حقائق الأسماء، و تدخل تحته شتات الحقائق برُمّتها، و هو الذي نسّميه غالباً بالاسم الأعظم.

و من المعلوم أنّه كلما كان الاسم أعم، كانت آثاره في العالم أوسع، و البركات النازلة منه أكبر و أتمّ لما أنّ الآثار للأسماء كما عرفت، فما في الاسم من حال العموم و الخصوص يحاذيه بعينه أثره، فالاسم الأعظم ينتهي إليه كلّ أثر و يخضع له كلّ أمر^(١).

١٢ - هل الاسم الأعظم من قبيل الألفاظ؟

قد اشتهر بين الناس أنّ لله سبحانه بين أسماءه اسم أعظم من دعاه به استجيبت دعوته، و هل هو من قبيل الألفاظ أو أنّ له حقيقة وراءها؟ فقد حقّق حاله سيدنا

(١) الميزان ج ٨ ص ٣٧٠ - ٣٧١.

الأستاذ «قدس الله سره» في تفسيره نأتي برمته .

شاع بين الناس أنه اسم لفظي من أسماء الله سبحانه إذا دعي به استجيب ، ولا يشذ من أثره شيء ، غير أنهم لما لم يجدوا هذه الخاصّة في شيء من الأسماء الحسنی المعروفة و لا في لفظ الجلالة ، اعتقدوا أنه مؤلف من حروف مجهولة تأليفاً مجهولاً لنا ، لو عثرنا عليه أخضعنا به لإرادتنا كل شيء .

و في مزعمة أصحاب العزائم و الدعوات ، إن له لفظاً يدل عليه بطبعه لا بالوضع اللغوي ، غير أن حروفه و تأليفها تختلف باختلاف الحوائج و المطالب ، ولهم في الحصول عليه طرق خاصّة يستخرجون بها حروفه أولاً ، ثم يؤلفونها و يدعون بها على ما يعرفه من راجع فنّهم .

و في بعض الروايات الواردة اشعار ما بذلك ، كما ورد أن ﴿ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ أقرب إلى اسم الله الأعظم من بياض العين إلى سوادها ، و ما ورد أنه في آية الكرسي و أول سورة آل عمران ، و ما ورد أن حروفه متفرقة في سورة الحمد يعرفها الإمام و إذا شاء ألفها و دعا بها فاستجيب له .

و ما ورد أن آصف بن برخيا وزير سليمان دعا بما عنده من حروف «اسم الله الاعظم» فاحضر عرش ملكة سبأ عند سليمان في أقل من طرفة عين ، و ما ورد إن الاسم الأعظم على ثلاث و سبعين حرفاً قسم الله بين أنبيائه اثنتين و سبعين منها ، و استأثر بواحدة منها عنده في علم الغيب ، إلى غير ذلك من الروايات المشعرة بأن له تأليفاً لفظياً .

و البحث الحقيقي عن العلة و المعلول و خواصها يدفع ذلك كله ، فإن التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوته و ضعفه ، و المسانخة بين المؤثر ، و الاسم اللفظي إذا اعتبر من جهة خصوص لفظه ، كان مجموعة أصوات مسموعة هي من الكيفيات العرضية ، و إذا اعتبر من جهة معناه المتصور كان صورة ذهنية لا أثر لها من حيث نفسها في شيء البتة ، و من المستحيل أن يكون صوت «أوجدناه من طريق

الحنجرة أو صورة خيالية نصورها في ذهننا» يقهر بوجوده وجود كل شيء، و يتصرف فيما نريده على ما نريده فيقلب السماء أرضاً، و الأرض سماء، و يحول الدنيا إلى الآخرة و بالعكس و هكذا، و هو في نفسه معلول لارادتنا .

و الأسماء الالهية واسعة، و اسمه الأعظم خاصة و ان كانت مؤثرة في الكون بوسائطه و أسبابه لنزول الفيض من الذات المتعالية في هذا العالم المشهود، لكنها إنما تؤثر بحقائقها لا بالألفاظ الدالة عليها، و لا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصورة في الأذهان، و معنى ذلك إن الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكل شيء بماله من الصفة الكريمة المناسبة له التي يحويها الاسم المناسب لا تأثير اللفظ أو الصورة المفهومة في الذهن أو حقيقة أخرى غير الذات المتعالية .

إلا أن الله سبحانه وعد اجابة دعوة من دعاه كما في قوله : ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة/ ١٨٦)، و هذا يتوقف على دعاء و طلب حقيقي، و أن يكون الدعاء و الطلب منه تعالى لا من غيره - كما تقدم في تفسير الآية - فمن انقطع عن كل سبب و اتصل بربه لحاجة من حوائجه فقد اتصل بحقيقة الاسم المناسب لحاجته فيؤثر الاسم بحقيقته و يستجاب له، و ذلك حقيقة الدعاء بالاسم، فعلى حسب حال الاسم الذي انقطع إليه الداعي يكون حال التأثير خصوصاً و عموماً، و لو كان هذا الاسم هو الاسم الأعظم لانقاد لحقيقته كل شيء، و استجيب للداعي به دعاؤه على الاطلاق . و على هذا يجب أن يحمل ما ورد من الروايات و الأدعية في هذا الباب دون الاسم اللفظي أو مفهومه .

و معنى تعليمه تعالى نبياً من أنبيائه أو عبداً من عباده اسماً من أسمائه أو شيئاً من الاسم الأعظم، هو أن يفتح له طريق الانقطاع إليه تعالى باسمه ذلك في دعائه و مسأله، فان كان هناك اسم لفظي و له معنى مفهوم فإنما ذلك لأجل ان الألفاظ و معانيها وسائل و أسباب تحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ فافهم ذلك .

و اعلم أن الاسم الخاص ربّما يطلق على ما لا يسمّى به غير الله سبحانه كما

قيل به في الاسمين : الله ، و الرحمان .

أما لفظ الجلالة فهو علم له تعالى خاص به ليس اسماً بالمعنى الذي نبحت عنه .

و أما الرحمان فقد عرفت أن معناه مشترك بينه و بين غيره تعالى لما أنه من الأسماء الحسنى ، هذا من جهة البحث التفسيري ، و أما من حيث النظر الفقهي فهو خارج عن مبحثنا .

١٣ - صفاته عين ذاته لا زائدة عليه

قد عرفت عند البحث عن كثرة صفاته مع بساطة ذاته أنه يمكن انتزاع مفاهيم كثيرة عن البسيط غاية البساطة و أن من منع ذلك فقد خلط بين التباير المفهومي و المصداقي^(١) .

و ليس المراد وحدة الصفات مفهوماً بل المراد وحدتها تحقّقاً و مصداقاً ، و لقد كان لهذا البحث صدى كبيراً في الأدوار السالفة و قد افترق فيه المسلمون إلى فرقتين فالقائلون بالاتحاد سمّوا بنفاة الصفات ، كما أن القائلين بالزيادة نوقشوا بالقول بالقدماء الثمانية ، فيجب علينا تحقيق الحق في ذلك المجال مضافاً إلى ما ذكرناه في البحث السابق .

إن كيفية اجراء صفاته سبحانه على ذاته أوجد هوة سحيقة بين متكلمي المعتزلة و الأشاعرة ، فمشايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد ، و رفض تعدد القديم ، و تنزية الخالق عن التشبيه ، ذهبوا إلى أن ملاك اجراء هذه الصفات هو الذات ، وليست هنا أية واقعية للصفات غير ذاته إلا أن عقيدتهم في ذلك المجال تقرّر بوجهين :

(١) سبق الكلام عن المقام عند البحث عن « بساطة ذاته و كثرة أسمائه » و قد عرفت أن الباحثين وجهان لعملة واحدة و هما متحدان جوهرأ و مختلفان حيثية .

الأول : ما نسبه إليه خصمهم أبو الحسن الأشعري من أن الله عالم ، قادر ، حي بنفسه ، لا بعلم و قدرة و حياة^(١) .

و معنى هذا انه ليس هناك حقيقة العلم و القدرة و الحياة ، غير أن الآثار المترتبة من الصفات مترتبة على الذات ، مثلاً خاصية العلم اتقان الفعل و هي تترتب على نفس ذاته بلا وجود وصف العلم فيه و قد اشتهر بينهم : «خذ الغايات و اترك المبادئ» ، و هذا النظر ينسب إلى أبي علي و أبي هاشم الجبائين ، و هؤلاء هم المعروفون بنفاة الصفات ، و لا يخفى أن هذه النظرية لا تناسب ما تضافر عليه الكتاب من اثبات هذه الصفات عليه سبحانه بوضوح ، كما تصادمه البراهين الفلسفية من أنه لا يشذ عن حيطة وجوده أي كمال و أنه بسيط الحقيقة مع كونه جامعاً لكل الكمالات و أصحاب تلك النظرية و إن صاروا إليها لأجل حفظ التوحيد و التحرز عن تعدد القدماء ، لكن عملهم هذا أشبه بعمل الهارب من المطر إلى الميزاب . أو من الرمضاء إلى النار ، أفصح في منطق العقل إنكار هذه الكمالات لله سبحانه بحجة أن اثباتها يستلزم التركيب ؟ فلو كان أصحاب تلك النظرية غير قادرين على الجمع بين بساطة الذات و اثبات الصفات كان اللازم عليهم الأخذ بالواضح المعلوم و هو كونه سبحانه عالماً قادراً حياً و السكوت عن كيفية اثباتها و إمرارها عليه ، و احالة العلم بكيفيتهما إلى الله سبحانه و الراسخين في العلم .

الثاني : ما نقل عن أبي الهذيل العلاف المعتزلي ، فقد ذهب إلى ما ذهبت إليه الامامية تبعاً لإمامهم سيد الموحدين علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأثبت إن الله عالماً و قدرة و حياة حقيقية و لكنها في مقام التحقق و العينية نفس ذاته ، و إليك نص عبارته :

«هو عالم بعلم هو هو ، هو قادر بقدرة هي هو ، هو حي بحياة هي هو ، - إلى أن قال - إذا قلت : إن الله عالم ، أثبت له علماً هو الله و نفيت عن الله جهلاً ، و دلت على معلوم كان أو يكون ، و إذا قلت : قادر نفيت عن الله عجزاً ، و أثبت له

(١) مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٤ .

قدرة هي الله سبحانه و دللت على مقدور، فإذا قلت : «الله حي أثبت له حياة و هي الله و نفيت عن الله موتاً»^(١).

و الفرق بين الرأيين جوهرى، فالرأي الأول يركز على أنّ الله عالم قادر حي بنفسه لا بعلم و لا قدرة و لا حياة، و أمّا الثاني و هو يركز على كونه سبحانه موصوفاً بهذه الصفات و إنّهُ عالم بعلم، و قادر بقدرة، و لكنها تتحد مع الذات في مقام الوجود و العينية.

هذا هو الذي فهمنا من عبارة أبي الهذيل العلاف و إن أصرّ القاضي عبد الجبار على ارجاع مقالته إلى ما يفهم من عبارة أبي علي و ابنه أبي هاشم، و قال : إنّهُ لم تتلخص له العبارة، و هذه النظرية هي المروية عن علي (عليه السلام) في خطبه و كلماته، و نأتي منها بما يرتبط بالمقام :

١ - «كمال توحيدهِ الاخلاص له، و كمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف و شهادة كلّ موصوف أنّهُ غير الصفة»^(٢).

٢ - «و لاتناله التجزئة و التبعض»^(٣). و قد مضت بعض الاحاديث التي تتعلق بهذا الشأن عند البحث عن بساطة الذات و كثرة الصفات.

و بذلك يعلم أنّ ما ردّ به أبو الحسن الأشعري نظرية وحدة الصفات مع ذات، إنّما ينسجم مع نظرية النيابة لا مع نظرية أبي الهذيل : «قال إنّ الزنادقة قالوا : إنّ الله ليس بعالم و لا قادر و لا حي و لا سميع و لا بصير، و قول من قال من المعتزلة : إنّهُ لا علم لله و لا قدرة له، معناه : إنّهُ ليس بعالم و لا قادر و التفاوت في الصراحة و الكناية»^(٤).

(١) شرح الاصول الخمسة : للقاضي عبد الجبار المعتزلي ص ١٨٣، و مقالات الاسلاميين ص ٢٢٥.

(٢) نهج البلاغة الخطبة ١ - طبع عبده -.

(٣) نهج البلاغة الخطبة ٨١ - طبع عبده -.

(٤) الابانة : ص ١٠٨ .

و هذا النقد - لو سلم - فإنما يتوجه إلى النظرية الأولى لا الثانية، و مع ذلك يمكن لأصحاب النظرية الأولى الدفاع عن أنفسهم أيضاً قائلين بالفرق بين قول الزنادقة و هذه النظرية، فالزنادقة ينفون المبادئ على الاطلاق، و المعتزله ينفون المبادئ لكن يقيمون الذات مقام الصفات في الأثر و الغاية .

نعم ما أجاب به الأشعري عن النظرية الثانية ساقط جداً حيث قال: لو كان علم الله هو الله يلزم أن يصح أن نقول يا علم الله اغفرلي و ارحمني^(١).

و هذا النقد يعرب عن عدم تفريق الشيخ بين الوحدة المفهومية و الوحدة المصدقية و المعتزلة أعني أبا الهذيل و من تبعه أو من سبقه لا يدعون الوحدة المفهومية حتى يصح أن نقول: يا علم الله اغفرلي، و إنما يقولون بالوحدة المصدقية و اتحاد العلم مع الذات لا يسوغ استعمال العلم في الذات .

أدلة القائلين بعينية صفاته مع ذاته

القائلون بوحدة صفاته مع ذاته يستدلون بدليلين واضحين:

أحدهما: إن القول بالزيادة يستلزم تركيب الذات مع الصفات، و التركيب آية حاجة المركب إلى كل واحد من الجزئين، و الحاجة حليف الامكان، و الممكن لا يكون واجباً.

ثانيهما: إن القول بالزيادة يستلزم تعدد القدماء، لأن المغايرة حقيقية واقعية لا مفهومية، و أدلة وحدة الواجب تضادها، فلامحيص من القول بالتوحيد، و في ذلك يقول الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام):

«و كمال الاخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه لشهادة كل صفة أنّها غير

(١) نفس المصدر ص ١٠٨ .

الموصوف، و شهادة كل موصوف انه غير الصفة فمن وصف الله (أي بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه (أي قرن ذاته بشيء غيرها) و من قرنه فقد ثناه، و من ثناه فقد جزّاه و من جزّاه فقد جهله^(١).

و أي برهان أوضح من هذا البيان فإنّ القول بالاتّحاد يوجب تنزيهه عن التجزئة و نفي الحاجة عن ساحته، و لكن إذا قلنا بالتعدّد و الغيريّة، فذلك يستلزم التركيب و يتولّد منه الثنية، و التركيب آية الحاجة و الله الغني المطلق لا يحتاج إلى ما سواه.

قال الصادق(عليه السلام): «لم يزل الله جلّ و عزّ ربنا، و العليم ذاته و لا معلوم، و السمع ذاته و لا مسموع، و البصر ذاته و لا مبصر، و القدرة ذاته و لا مقدور»^(٢).

هذا و يمكن الاستدلال على الوحدة بالذكر الحكيم، نرى أنه سبحانه يقول في سورة التوحيد: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ و يقول في آخرها: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾.

فلو قلنا بأنّ الصدر ناظر إلى نفي المثلية يلزم التكرار، و أمّا لو قلنا بأنه ناظر إلى بساطة الذات و عدم تركبه فعندئذ يكون الصدر دليلاً على نفي التركيب، و الذيل دليلاً على نفي المثلية.

و هناك كلمة قيّمة لأمير المؤمنين في جواب أعرابي يوم الجمل فقال يا أمير المؤمنين أتقول أنّ الله واحد؟ قال (الراوي) فحمل الناس عليه قالوا: يا اعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب، فقال أمير المؤمنين(عليه السلام): دعوه، فإنّ الذي يريد الأعرابي هو الذي نريده من القوم، ثم قال: يا اعرابي، إنّ القول في أنّ الله واحد على أربعة أقسام فوجهان منها لايجوزان على الله عزّ و جلّ، و وجهان يثبتان فيه - إلى أن قال - : «و أمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل: هو

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١.

(٢) التوحيد للصدوق ص ١٣٩.

واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربنا . و قول القائل : إنه عزّ و جلّ أحديّ المعنى يعني به أنّه لا ينقسم في وجود و لاعقل و لاوهم . كذلك ربنا»^(١).

و هذا الحديث العلوي يركّز على البساطة و نفي توهم الجزئية على الاطلاق سواء كان مبدأ التركيب هو زيادة الصفات على الذات أو غيرها كما هو الحال في تثليث المسيحيين .

و أمّا أدلة القائلين بالزيادة فتبني على أنّ واقعية الصفة هي البينونة ، فيجب أن يكون هناك ذات و عرض ينتزع من إتصاف الأولى بالثاني ، عنوان العالم و القادر ، فالعالم من له العلم ، و القادر من له القدرة ، لا من ذات نفسها فيجب أن يفترض ذات غير الوصف^(٢).

يلاحظ عليه : أنّ الشيخ الأشعري يريد اقتناص الحقائق الفلسفية عن طريق اللغة فإنّه لاشك إنّ لفظ العالم و القادر ظاهر فيما ذكر إلا أنّه يجب رفع اليد عن هذا الظاهر بالبرهان العقلي ، و عدم وقوف العرف على هذا المصداق من العالم و القادر لا يمنع من صحّة اطلاقهما عليه .

أضف إلى ذلك أنّ الفرق بين القول بالعينية و القول بالزيادة ، كالفرق بين قولنا زيد عدل و زيد عادل ، فالأولى من القضيتين آكد في اثبات المبدأ من الآخر و لأجل ذلك كان القول بالعينية آكد في اثبات العلم له سبحانه من القول بالزيادة ، فلو بلغ وجود امكاني إلى مبلغ من الكمال ، بأن صار ذاته علماً و قدرة فهو أولى بالاتصاف بهما ممّن يغيّر ذاته صفته ، و عدم وقوف العرف على هذا النوع من الصفات لا يضرّ بالاتصاف .

(١) التوحيد للصدوق ص ٨٣ - ٨٤ .

(٢) اللمع للشيخ الأشعري ص ٣٠ بتقرير منّا .

مضاعفات القول بالزيادة

إذا كان في القول بعينية الصفات مع الذات، نوع مخالفة لظاهر صيغة الفاعل اعني العالم و القادر، كان في القول بالزيادة مضاعفات، لايقبلها العقل السليم، ونشير إلى بعضها:

١ - تعدد القدماء بعدد الأوصاف الذاتية، فلو كانت النصرانية قائمة بالتثليث، فالقائلون بالزيادة يقولون بقدماء كثيرة .

نعم القائلون بالزيادة يتمحلون في رفع الاشكال بأن « المراد من الزيادة هو أنها ليست ذاته و لاغيرها» و لكنك ترى أنه كلام صوري ينتهي عند الدقة إلى ارتفاع النقيضين .

إنّ القول بأنّ له سبحانه صفات زائدة على الذات، قديمة مثلها، ممّا لايجترأ عليه مسلم واع، و لم يكن أحدٌ متفوّهاً بهذا الشرك من المسلمين غير الكلابية، و عنهم أخذ الأشعري .

قال القاضي عبد الجبار: « و عند الكلابية أنه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ أزليّة و أراد بالأزليّ: القديم، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لاقديم مع الله لم يتجاسر على اطلاق القول بذلك، ثم نبغ الأشعري و أطلق القول: بأنه تعالى يستحقّ هذه الصفات لمعانٍ قديمة، لوقاحتها و قلّة مبالاته بالاسلام والمسلمين»^(١).

(١) الاصول الخمسة: ص ١٨٣، ط مصر.

٢- إنّ القول باتّحاد صفاته مع ذاته ، يستلزم غناه في العلم بما وراء ذاته ، من غيره فيعلم بذاته كلّ الأشياء من دون حاجة إلى وراء الذات . و هذا بخلاف القول بالزيادة إذ عليه يعلم سبحانه بعلم سوى ذاته ، و يخلق بقدرة خارجة عن ذاته ، و كون هذه الصفات أزليّة ، لا يدفع الفقر و الحاجة عن ساحته سبحانه ، مع أنّ وجوب الوجود يلازم الغنا عن كل شيء .

إنّ «الصفاتيّة» في علم الكلام و تاريخ العقائد هم الأشاعرة و من لفّ لفهم في القول بالأوصاف الزائدة ، كما أنّ المعطّلة هم نفاة الصفات وهم المعتزلة (حسب زعم الأشاعرة) حيث عطّلوا الذات عن التوصيف بالأوصاف الكمالية ، و قالوا بالنيابة .

و قد عرفت أنّه ليس في القول بوحدة الصفات مع الذات «لا القول بالنيابة» أي تعطيل لتوصيف الذات بالصفات الكمالية .

إلى هنا انتهى البحث عن صفاته الثبوتية و وحدتها مع الذات ، بقي هنا بحثان :

الأول : البحث عن صفاته الفعلية و إنّ الإرادة و التكلّم هل هما من صفات الفعل أو من صفات الذات؟

الثاني : عن كيفية حمل الصفات الخبرية عليه سبحانه ، و قد كان لهذا البحث دويّ في القرون الأولى الاسلامية ، و إليك بيان الأوّل ، و نوخّر بيان الثاني إلى أن نفرغ عن تفسير أسمائه في القرآن .

١٤ - الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟

قد تعرّفت على أنّ صفاته سبحانه تنقسم إلى ذاتية و فعلية ، و عرفت الملاك فيهما غير أنّه وقع البحث في بعض الصفات و أنّها هل هي من صفات الذات أو من صفات الفعل؟ و نخص بالذكر صفتي الإرادة و التكلم فنقول:

الإرادة و الكراهة كقيّتان نفسانيتان كسائر الكيفيات النفسانية حاضرتان لدى النفس بلا توسط شيء مثل اللذة و الألم فتكونان معلومتين للنفس بعلم حضوري لاصولي كما هو الحال في كلّ الأمور الوجدانية، و المهم تبين ماهية الإرادة في الإنسان ثم البحث عن إرادته سبحانه .

فنقول: إنّ في إرادة الإنسان آراء مختلفة نشير إليها^(١).

أ- رأي المعتزلة في الإرادة

الإرادة عبارة عن اعتقاد النفع، و الكراهة عبارة عن اعتقاد الضرر، و نسبة القدرة إلى طرفي الفعل و الترك متساوية، فإذا حصل في النفس الاعتقاد بالنفع في أحد الطرفين، يرجح بسببه ذلك الطرف و يصير الفاعل مؤثراً فيه .

يلاحظ عليه: أنّه تفسير للإرادة و الكراهة ببعض مبادئهما فإنّ الإرادة تنبثق عن الاعتقاد بالنفع كما أنّ الكراهة تنبثق عن الاعتقاد بالضرر، و لكن الاعتقاد غير الإرادة بشهادة أنّ الاعتقاد بالنفع لا يستتبع إرادة في جميع المجالات .

ب- الإرادة: الشوق النفساني

يظهر من بعض المشايخ « إنّ الإرادة هو الشوق النفساني الحاصل في النفس من الاعتقاد بالنفع » .

(١) لاحظ: الوقوف على آراء المتكلمين في حقيقة الإرادة: شرح المواقف ج ٨ ص ٨١ - ٨٢ .

يلاحظ عليه : أن تفسير الإرادة بالشوق تفسير ناقص إذ ربّما تتحقّق الإرادة و لا يكون هناك أي شوق كما في تناول الأدوية المرّة لأجل العلاج ، و ربّما يتحقّق الشوق المؤكّد و لا تكون هناك إرادة كما في مورد المحرّمات للرجل المتّقّي فالنسبة بين الشوق و الإرادة عموم و خصوص من وجه .

ج - الإرادة هي العزم و العزم

الإرادة لدى البعض عبارة عن كفيّة نفسانيّة متخلّلة بين العلم الجازم و الفعل و يعبر عنه بالقصد و العزم تارة ، و بالإجماع و التصميم أخرى ، و ليس القصد من مقولة الشوق كما أنّه ليس من مقولة العلم - رغم حضوره لدى النفس كسائر الكيفيّات النفسانيّة - و باختصار: الإرادة هي القصد و إجماع النفس على الفعل و العزم القاطع هذا هو حقيقة الإرادة في الإنسان .

الإرادة الامكانية تلازم الحدوث

و على كلّ تقدير الإرادة في الإنسان بأيّ معنى فسّرت ظاهرة تظهر في لوح النفس تدريجيّة فيتقدّمها أمور من تصوّر الشيء و التصديق بما فيه من الفائدة ثمّ حصول الاشتياق إليه في موارد خاصّة ، ثمّ رفع الموانع عن طريق ايجاد الشيء و أخيراً حالة التصميم و القصد القطعي المحرّك للعضلات نحو المقصود .

و هذا أمر واضح يقف عليه الإنسان إذا تدبّر في حالات نفسه ، و من المعلوم أنّ الإرادة بهذا المعنى لا يمكن توصيفه سبحانه به لأنّه يستلزم كونه موجوداً مادياً يطرأ عليه التغير و التبدل ، و التكامل من النقص إلى الكمال ، و من فقدان إلى الوجدان و ما هذا شأنه لا يليق بساحة الباري .

الإرادة ملاك الاختيار

إنّ الإرادة ملاك الاختيار ، فالفعل إنّما يوصف بالاختيار إذا صدر عن مشيئة

الفاعل و إرادته سواء قلنا إن نفس الإرادة أيضاً أمر اختياري أو خارج عنه ، و هذا لايهمنا في هذا البحث ، و إنما المهم إناطة اختيارية الفعل بسبق الإرادة عليها و الفاعل المرید المختار أكمل من الفاعل غير المرید المختار، و على ضوء ذلك لايمكن سلب الإرادة و الاختيار عنه سبحانه لأن فقدان الإرادة يستلزم أمرين :

١ - كونه فاعلاً غير مرید و بالتالي غير مختار.

٢ - كونه فاعلاً غير كامل لأن المرید أكمل من غيره و بالتالي المختار أفضل من غيره .

و إن شئت قلت : إنه سبحانه أما أن يكون فاعلاً فاقداً للعلم .

أو يكون عالماً فاقداً للإرادة .

أو يكون عالماً و مریداً لكن عن كراهة لفعله لأجل جبر خارجي عليه يقهره على الإرادة .

أو يكون عالماً و مریداً و راضياً بفعله غير مكره .

و الثلاثة الأول غير لائقة بساحته ، فيتعين كونه فاعلاً مریداً مالكاً لزام فعله و عمله ، و لا يكون مقهوراً في الإيجاد و الخلق ، لأجل وجود جبر قاهر عليه .

إذا وقفت على ذلك فالباحث عن إرادته سبحانه و كونها صفة الذات أو صفة الفعل واقع بين أمرين متخالفين :

فمن جهة إن حقيقة الإرادة لا تنفك عن الحدوث و التدريج، يستحيل أن يكون ذاته سبحانه محلاً للحوادث ، لاستلزامه طروء الفعل و الانفعال على ذاته سبحانه و هو محال ، و لأجل ذلك ذهب كثير من المتكلمين إلى أن الإرادة من صفات فعله ، فإرادته هو إيجاده كما أن خالقيته عبارة عن فعله و إيجاده ، و رازقتته عبارة عن انعام الخلق بنعمه .

و من جهة أخرى أن سلب الإرادة عن ذاته و حصر إرادته في الفعل و الإيجاد

يستلزم كونه فاعلاً غير مختار و تصوّر فاعل أكمل منه و هو لا يليق بساحته وإليك البيان .

هل الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟

إنّ الإرادة بما أنّها آية الاختيار تستلزم أن تعدّ من صفات الذات فإنّ سلبها عن مقام الذات يستلزم سلب كمال منها غير أنّ أمام هذا موانع تمنع عن عدّها من صفاتها وإليك بيانه :

١ - إنّ الإرادة لا تنفك عن الحدوث و التدريج ، فيستحيل أن تكون ذاته سبحانه محلاً للحوادث لاستلزامه طروء الفعل و الانفعال على ذاته و هو محال .

٢ - إنّ الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تفسّر الإرادة بنفس الفعل و الإيجاد ، و هذا يكشف عن كونها صفة الفعل . و سيوافيك بيان هذه الأحاديث .

٣ - إنّ الملاك الذي ذكره الكليني لتمييز صفة الذات عن صفة الفعل ، يستلزم عدّها من صفات الفعل لا من صفات الذات ، فإنّ صفات الفعل تقع تحت النفي و الاثبات و يقال : «يخلق و لا يخلق» «يفغر و لا يفغر» بخلاف صفة الذات فإنّها تقع تحت الاثبات دون النفي ، يقال : «يعلم و يقدر» و لا يقال : «لا يعلم و لا يقدر» ، وعلى ضوء هذا فيما أنّه سبحانه يريد الحق و لا يريد الباطل ، يريد إيجاد شيء مطابق للحكمة و لا يريد إيجاد ما يخالفها ، فهي من صفات الفعل لا من صفات الذات^(١) .

٤ - لو كانت الإرادة نفس ذاته ؛ لزم قدم العالم لأنّها متّحدة مع الذات و الذات موصوفة بها و هي لا تنفك عن المراد ، فيلزم أن لا ينفك العالم عن الذات .

فهذه هي الموانع الأربعة أمام عدّ الإرادة من صفات الذات فالقائل بكونها من

(١) الكافي ج ١ ص ١٠٩ .

صفاتها يجب عليه حلّ عقدها و رفع مشاكلها، و لأجل ذلك نطرحها على بساط
البحث فنقول :

الاشكال الأول : الإرادة أمر تدريجي حادث

لو كانت الإرادة صفة الذات، يلزم كون الذات محلاً للحوادث فنقول :
قد أجيب عن هذا الاشكال بأمور نشير إليها :

أ- إرادته سبحانه، علمه بالذات

إن إرادته سبحانه عبارة عن علمه بالنظام الأصلح و الأتم و الأكمل، قال
صدر المتألهين : «معنى كونه مريداً : إنه سبحانه يعقل ذاته، و يعقل نظام الخير
الموجود في الكلّ من ذاته، و إنه كيف يكون؟ و ذلك النظام يكون لامحالة كائناً
و مستفيضاً و هو غير مناف لذات المبدأ الأول»^(١).

و قال أيضاً :

«إن إرادته سبحانه هي العلم بنظام الكلّ على الوجه الأتم و إذا كانت القدرة و
العلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الأتم، كانت القدرة و العلم
و الإرادة شيئاً واحداً في ذاته، مختلفاً بالاعتبارات العقلية»^(٢).

و قال الحكيم السبزواري : «الواجب جلّ مجده حيث يتعالى من أن يفعل
بآلة، و من أن يكون له شوق إلى ما سواه، إذ هو موجود غير فقيد، لكونه تاماً و فوق
التمام، و من أن يكون علمه انفعالياً، فإن علمه تعالى فعلي غير معلل بالأغراض
الزائدة فالداعي، و الإرادة، و القدرة، عين علمه العنائي و هو عين ذاته»^(٣).

(١) الأسفار الأربعة ج ٦ ص ٣١٦.

(٢) نفس المصدر ص ٣٣١.

(٣) شرح الأسماء الحسنی ص ٤٢.

مناقشة هذه النظرية

لاشك أنه سبحانه عالم بذاته، و عالم بالنظام الأكمل و الأتم و الأصلح، و لكن تفسير الإرادة بالعلم، يرجع إلى انكار حقيقة الإرادة فيه سبحانه، فانكارها في مرتبة الذات، مساوق لانكار كمال فيه، إذ لا ريب أن الفاعل المرید أكمل من الفاعل غير المرید، فلو فسّرنا إرادته سبحانه بعلمه بالنظام، فقد نفينا ذلك الكمال عنه، و عرفناه فاعلاً يشبه الفاعل المضطر في فعله، و بذلك يظهر النظر فيما أفاده صدر المتألهين و السبزواري . حيث تصوّرنا أنّ الإرادة و العلم شيء واحد بذاته، مختلف بالاعتبار، ولأجل عدم صحّة هذا التفسير نرى أن أئمة أهل البيت - عليهم السلام- ينكرون تفسيرها بالعلم . قال بكير بن أعين : قلت لأبي عبدالله الصادق (عليه السلام): «علمه و مشيئته مختلفان أو متفقان؟»

فقال - عليه السلام - : «العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنك تقول سأفعل كذا إن شاء الله، و لا تقول سأفعل كذا إن علم الله»^(١).

و إن شئت قلت : «إن الإرادة صفة مخصّصة لأحد المقدورين، أي الفعل و الترك، و هي مغايرة للعلم و القدرة، لأن خاصيّة القدرة صحّة الإيجاد و اللإيجاد، و ذلك بالنسبة إلى جميع الأوقات و إلى طرفي الفعل و الترك على السواء، فلا تكون نفس الإرادة التي من شأنها تخصيص أحد الطرفين، و اخراج القدرة عن كونها متساوية بالنسبة إليهما .

و أمّا العلم فهو من المبادئ البعيدة للإرادة، و الإرادة من المبادئ القريبة إلى الفعل، فلا معنى لعدّهما شيئاً واحداً .

نعم، كون علمه بالمصالح و المفاسد مخصّصاً لأحد الطرفين، و إن كان أمراً معقولاً، لكن لا تصحّ تسميته إرادةً و إن اشترك مع الإرادة في النتيجة و هي تخصيص

(١) الكافي ج ١ ص ١٠٩ باب الارادة .

الفاعل قدرته بأحد الطرفين ، إذ الاشتراك في النتيجة لا يوجب أن يقوم العلم مقام الإرادة و يكون كافياً لتوصيفه بذلك الكمال أي الإرادة .

ب - إرادته سبحانه ابتهاجه بفعله

إن إرادته سبحانه ابتهاج ذاته المقدسة بفعلها و رضاها به ، و ذلك لأنه لما كانت ذاته سبحانه صرف الخير و تمامه ، فهو مبتهج بذاته أتمّ الابتهاج ، و ينبعث من الابتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة الفعل ، فإن من أحبّ شيئاً أحبّ آثاره و لوازمه ، و هذه المحبة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل ، و هي التي وردت في الأخبار التي جعلت الإرادة من صفات فعله ، فللإرادة مرحلتان : إرادة في مقام الذات ، و إرادة في مقام الفعل ، فابتهاجه الذاتي إرادة ذاتية ، و رضاه بفعله إرادة في مقام الفعل .

يلاحظ عليه : أن هذه النظرية كسابقتها لا ترجع إلى محصل ، فإن حقيقة الإرادة غير حقيقة الرضا و غير حقيقة الابتهاج ، و تفسير أحدهما بالآخر إنكار لهذا الكمال في ذاته سبحانه ، و قد مرّ أن كون الفاعل مريداً - في مقابل كونه فاعلاً مضطراً موجباً - ، أفضل و أكمل فلا يمكن نفي هذا الكمال عن ذاته على الإطلاق .

ج - الإرادة : إعمال القدرة

و ربّما تفسر إرادته سبحانه بإعمال القدرة كما عن بعضهم . قال قائل :

«إننا لانتصوّر لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة و السلطنة ، و لما كانت سلطنته تعالى تامة من جميع الجهات ، و لا يتصوّر فيه النقص أبداً فبطبيعة الحال يتحقّق الفعل في الخارج ، و يوجد بصرف إعمال القدرة من دون توقّفه على آية مقدّمة أخرى كما هو مقتضى قوله سبحانه : ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ (يس / ٨٢) (١) .

(١) المحاضرات ج ٢ ص ٣٨ .

يلاحظ عليه : أنّ إعمال القدرة و السلطنة إمّا فعل اختياري له سبحانه أو اضطراري ، و لاسبيل إلى الثاني لأنه يستلزم أن يكون تعالى فاعلاً مضطراً و لا يصح توصيفه بالقدرة و لاتسميته بالقادر، و على الأول فما هو ملاك كونه فاعلاً مختاراً؟ لأنه لا بد أن يكون هناك قبل إعمال السلطنة و تنفيذ القدرة، شيء يدور عليه كونه فاعلاً مختاراً، فلا يصح الاكتفاء في مقام تفسير الإرادة، بإعمال القدرة.

و باختصار: إنّ الاكتفاء باعمال القدرة من دون إثبات وصف الاختيار له في المقام بنحو من الأنحاء غير مفيد، و المعروف أنّ ملاك الاختيار هو الإرادة، نعم لعل ما ذكره - دام ظله - يرجع إلى ما سنذكره.

د- إرادته ، كونه مختاراً بالذات

الحق إنّ الإرادة من الصفات الذاتية و تجري عليه سبحانه على التطوير الذي ذكره المحققون في توصيفه بالحياة، ولأجل توضيح المطلب نأتي بكلمة جارية في جميع صفاته سبحانه و هي :

يجب على كلّ إلهي - في إجراء صفاته سبحانه عليه - تجريدتها من شوائب النقص و سمات الإمكان، و حملها عليه بالمعنى الذي يليق بساحته مع حفظ حقيقتها و واقعيتها حتى بعد التجريد .

مثلاً، إنّ نصفه سبحانه بالعلم، و تجريه عليه مجرداً عن الخصوصيات و الحدود الإمكانية، و لكن مع حفظ واقعيتها، و هو حضور المعلوم لدى العالم، و أمّا كون علمه كيفاً نفسانياً أو إضافة بين العالم و المعلوم، فهو منزّه عن هذه الخصوصيات، و مثل ذلك الإرادة، فلاشك أنّها وصف كمال له سبحانه و تجري عليه مجردة عن سمات الحدوث و الطروء و التدرّج و الانقضاء بعد حصول المراد، فإنّ ذلك كلّ من خصائص الإرادة الامكانية و إنّما يراد من توصيفه بالإرادة كونه فاعلاً مختاراً في مقابل كونه فاعلاً مضطراً، و هذا هو الأصل المتبع في إجراء صفاته سبحانه .

إنَّ الإرادة صفة كمال لا لأجل كونها حادثة طارئة منقضية بعد، وإنما هي صفة كمال لكونها رمز الاختيار و سمة القاهرية حتى أنَّ الفاعل المرید المکره له قسط من الاختيار، حيث يختار أحد طرفي الفعل على الآخر تلو محاسبات عقلية فيرجح الفعل على الضرر المتوقع به، فإذا كان الهدف و الغاية من توصيف الفاعل بالإرادة هو اثبات الاختيار و عدم المقهورية فتوصيفه سبحانه بكونه مختاراً غير مقهور في سلطانه، غير مجبور في إعمال قدرته، كاف في جري الإرادة عليه، لأنَّ المختار واجد لكمال الإرادة على النحو الأتم و الأكمل، و قد مرَّ أنه يلزم في اجزاء الصفات ترك المبادئ و الأخذ بجهة الكمال، فكمال الإرادة ليس في كونها طارئة زائلة عند حدوث المراد، أو كون الفاعل خارجاً بها عن القوة إلى الفعل، أو من النقص إلى الكمال، بل كمالها في كون صاحبها مختاراً، مالكاً لفعله آخذاً بزمام عمله فلو كان هذا هو كمال الإرادة، فالله سبحانه واجد له على النحو الاكمل إذ هو الفاعل المختار غير المقهور في سلطانه، ﴿وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ﴾ (يوسف/ ٢١)، و ليس هذا بمعنى أنها وصف سلبي و هو كونه تعالى غير مغلوب و لامستكره، كما نقل عن النجّار^(١) بل هي وصف وجودي هو نفس ذاته و التعبير عنه بوصف سلبي لا يجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل، و القدرة بعدم العجز.

إجابة عن سؤال :

و يمكن أن يقال : إنَّ تفسير الإرادة بالاختيار يستلزم نفس ما يستلزمه تفسير الإرادة بالعلم فعلى كلا التفسيرين الإرادة بمفهومها الحقيقي منفية عن الذات الإلهية .

و الإجابة عن هذا السؤال واضح بملاحظة ما قدّمناه من التحليل في تفسير صفاته سبحانه فإنَّ الصفات الكمالية تحمل على الله سبحانه بحذف نقائصها و زوائدها لا بالمفهوم الحرفي الابتدائي الذي يتبادر إلى الأذهان مثلاً إننا نصفه سبحانه بالحياة و إنّه حي، و من المعلوم أن ما يتبادر من الحياة هو ما نعرفه في النبات بالدفع

(١) كشف المراد ص ١٧٧ .

و الجذب و انتاج المثل ، و في الحيوان بإضافه الحس و الحركة ، و في الإنسان بزيادة التعقل و التفكير ، و من المعلوم أنّ الحياة بهذا المعنى غير قابل للحمل على الله سبحانه لكونها نقصاً .

فكما أنّ تفسير الحياة في العلوم الطبيعية بما ذكرنا لا ينافي توصيفه سبحانه بالحياة لأنّه يؤخذ منه اللبّ و يحذف القشر، فكونه سبحانه عالماً قادراً أي دراكاً، فعلاً، يكفي في توصيفه بالحياة فهكذا توصيف الإرادة بالعزم و الجزم الطارئ على النفس بعد مقدمات ، لا ينافي توصيفه سبحانه بالإرادة لكن على التحليل الذي بيّناه و هو طرد القشر و الأخذ باللب ، فبما أنّ الإرادة آية الاختيار، و الاختيار جوهر الإرادة و روحها، فيكفي في توصيفه بالإرادة، تفسيره بالاختيار و أين هذا من تفسير الإرادة بالعلم الذي لاصلة بينهما إلا على وجه بعيد؟

فكما أنّ ما ذكر من الخصائص للحياة من الحسّ و الحركة و غيرهما ليس عنصراً مقوماً للحياة، و إنّما هي تجلّيات لوجود عنصر الحياة في الإنسان، فهكذا الإرادة تجلّ لوجود عنصر الاختيار في الذات، فإذا كان ما يتجلّى به غير لائق لتوصيفه سبحانه به، ينحصر التوصيف باللبّ و التجلّي بالمفهوم و هو الاختيار. إلى هنا تمّ البحث حول المانع الأول و بقي الكلام في الموانع الأخرى .

الإشكال الثاني : الروايات تعدّ الإرادة من صفات الفعل

كيف تعدّ الإرادة من صفات الذات، مع أنّ الروايات المتضافرة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) تفسّره بالإيجاد مشيرة إلى أنّها من صفات الفعل كالخالقية والرازقية .

قال المفيد : إنّ إرادة الله تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله، و إرادته لأفعال خلقه، أمره بالأفعال، و بهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد (عليهم السلام) و هو مذهب سائر الإمامية إلا من شدّ منها عن قرب، و فارق

ما كان عليه الأسلاف^(١).

و إليك ما ورد في ذلك المجال :

١- روى الكليني بسند صحيح عن صفوان بن يحيى قال : قلت لأبي الحسن (عليه السلام) : أخبرني عن الإرادة من الله و من الخلق . قال : فقال : الإرادة من الخلق ، الضمير يبدو لهم بعد ذلك من الفعل ، و أمّا من الله تعالى فإرادته إحداثه ، لا غير ذلك لأنّه لا يروى و لا يهّم و لا يتفكّر ، و هذه الصفات منفية عنه ، و هي صفات الخلق ، فإرادة الله الفعل لا غير ذلك ، يقول له كن فيكون بلا لفظ ، و لا نطق بلسان ، و لا همّة و لا تفكّر و لا كيف لذلك ، كما أنّه لا كيف له^(٢).

٢- و روى الشيخ الطوسي عن صفوان بن يحيى قال قلت لأبي الحسن : أخبرني عن الإرادة من الله تعالى ؟ قال : «إرادته إحداثه الفعل لا غير ذلك لأنّه جلّ اسمه لا يهّم و لا يتفكّر»^(٣).

٣- روى الكليني عن الحسن بن عبدالرحمان الحماني ، عن الامام الكاظم (عليه السلام) في رواية قال : «إنّما تكون الأشياء بإرادته و مشيئته من غير كلام و لا تردد في نفس و لا نطق»^(٤).

روى الطبرسي في الاحتجاج عن الإمام الكاظم (عليه السلام) قال : «فيكون بمشيئته من غير تردّد في نفس»^(٥).

٤- روى الكليني عن يعقوب بن جعفر ، عن الإمام الكاظم (عليه السلام) في حديث : «و لكن كما قال الله تعالى كن فيكون بمشيئته من غير تردّد في نفس»^(٦).

(١) أوائل المقالات ص ١٩ .

(٢) الكافي ج ١ باب الارادة الحديث ٣ ، و رواه البرقي في المحاسن ص ٢٤٤ .

(٣) أمالي الطوسي ص ٢١٤ .

(٤) الكافي ج ١ باب النهي عن الجسم و الصورة الحديث ٦ ص ١٠٦ .

(٥) الاحتجاج ج ٢ ص ١٥٦ .

(٦) الكافي ج ١ باب الحركة و الانتقال ص ١٢٥ الحديث ١ .

و الجواب : إن هذه الروايات و إن كانت صريحة في كون إرادته سبحانه فعله ، لكنها ليست بصدد سلب كون الإرادة صفة الذات حتى بالمعنى المناسب لذاته عنه على الإطلاق ، و إنما هي بصدد أن الإرادة الإمكانية الموجودة في الإنسان لاتصلح لذاته سبحانه لأنها تقترن بالتردد و التروي و التفكير و الهم و الكل من سمات الامكان و الحدوث و هو سبحانه منزّه عن ذلك .

و فرق بين نفي أصل الإرادة عن ذاته سبحانه ، و لو بمعنى غير مستلزم لكون ذاته معرضاً للحوادث ، و الإرادة الموجودة في الإنسان و الحيوان و بما أنه كلما اطلقت الإرادة لايراد منها سوى المعنى المتعارف من التفكير و الهم و القصد ، و صرح الإمام بنفي الإرادة بذلك المعنى عن ذاته و ارجاعها فيه سبحانه إلى صفة الفعل ، حتى يصدر السائل عن حضوره بشيء مقنع و بما أن عقلية بعض الرواة في ذلك العصر لاتتحمل كثيراً من المعارف الدقيقة اقتنع الامام بتفهم ما تتحمله عقليته ، و بما أن قسماً من الإرادة صفة للفعل ، و قسم منها صفة للذات كعلمه سبحانه ، فإن قسماً منه صفة للفعل ، و قسم منه صفة للذات ، اكتفى الامام ببيان أحد القسمين دون الآخر .

و هذا أصل مطرد في باب المعارف ، فهم صلوات الله عليهم يكلمون الناس على قدر عقولهم و لا يكلفونهم بما هو خارج عن طاقة شعورهم .

هذا هو سيدالموحدين علي - عليه السلام - ينهي عن الغور في القدر و يقول :
« طريق مظلم فلا تسلكوه ، و بحر عميق فلا تلجوه ، و سر الله فلا تتكلفوه »^(١) .

و مع ذلك فهو صلوات الله عليه بحث عن القضاء و القدر و يشهد لذلك ما رواه الرضي في نفس نهج البلاغة^(٢) .

(١) نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ٢٨٧ .

(٢) نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ٧٨ .

و الحاصل لما كان المتبادر في ذهن الراوي و أمثاله من الإرادة، هو المعنى المعروف من الهمّ و التفكير و العزم و كان جعل الإرادة من صفات الذات - في ذهن الراوي - مستلزماً لكون إرادته سبحانه مثل الإرادات الامكانية، رأى الإمام أن يعلمه أحد القسمين من إرادته و هو الإرادة الفعلية كالعلم الفعلي، و أضرب عن القسم الآخر، و يعرب عن ذلك قوله في الروايات الثلاث الأخيرة، حيث قال:

«إنما تكون الأشياء بإرادته و مشيئته، من غير كلام و لا تردّد في نفس».

و هذا يعرب من أن الإمام بصدده صيانة الراوي عن الوقوع في الخطأ في تفسير الرواية، ولم يكن بصدده تفسير الإرادة بجميع مراتبها وأقسامها، فلو كان هناك للإرادة قسماً آخر يناسب ذاته سبحانه كما أوضحناه لما كانت هذه الروايات نافية لها.

هناك وجه آخر لجعل الإرادة من صفات الفعل و هو أن الإرادة في الإنسان لا ينفك عن المراد، فلو جعلت الإرادة فيه سبحانه من صفات الذات ربّما يستتج الراوي منه قدم العالم، فلأجل صيانة ذهن الراوي عن الخطأ فسّرت الإرادة بالأحداث و الایجاد، و يشهد على ذلك الوجه بعض الروايات:

١- روى الصدوق في توحيده عن محمد بن مسلم، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «المشيئة محدثة»^(١).

٢- روى الصدوق عن عاصم بن حميد، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «قلت له لم يزل الله مريداً؟! فقال: «إن المرید لا يكون إلا المراد معه بل لم يزل عالماً قادراً ثم أراد»^(٢).

٣- روى الصدوق عن سليمان بن جعفر الجعفري قال: قال الرضا (عليه السلام): «المشيئة و الإرادة من صفات الأفعال فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد»^(٣).

(١) و (٢) و (٣) التوحيد للصدوق ص ٣٣٨ - ١٤٦ - ٣٣٦.

و هذه الأحاديث تعرب من أنّ جعل الإرادة صفة الفعل إنّما هو لأجل صيانة ذهن الراوي عن توهم قدم العالم و أنّه لم يزل كان مع الله سبحانه ، و إن شئت قلت : إنّ الإرادة التي سأل عنها الراوي كان يراد منها العزم على الفعل الذي لا ينفك عن المراد ، فأراد الإمام هدايته إلى أنّ الإرادة بهذا المعنى لا يوصف بها سبحانه لأنها تستلزم قدم المراد أو حدوث المرید ، ولأجل أن يتلقّى الراوي معنى صحيحاً للإرادة يناسب مستوى تفكيره ، فسرها الامام بالمعنى الذي يجري عليه سبحانه في مقام الفعل ، و قال في جواب سؤال السائل :

«لم يزل الله مریداً؟ : إنّ المرید لا يكون إلا المراد معه ، لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد»^(١).

عصر الإمام الكاظم (عليه السلام) و المذاهب الكلامية

كان عصر الإمام الكاظم (سلام الله عليه) (ت ١٢٨ - م ١٨٣) عصر ازدهار المذاهب الكلامية و كانت الأمصار و حواضرها الكبرى ميداناً لمطارحات الفرق المختلفة .

فمن سلفي يقتصر في توصيفه سبحانه على الألفاظ الواردة في الكتاب و السنة و يأخذ بمعانيها الحرفية من دون امعان و تدبّر ، و يرفع عقيرته بأنّ لله يداً و وجهاً و أنّه مستو و مستقرّ على عرشه و أنّ له رجلاً و . . .

إلى معتزلي يجعل للعقل قسطاً أوفر في مجال العقائد و المعارف و يتجاوز حدّه فيؤول الكتاب و السنة فيما لا يوافق معتقده و عقليته .

إلى مرجئي يكتفي في الإيمان بالقول و يقدّمه و يؤخر العمل ، و لا يحكم على

(١) الكافي ج ١ ص ١٠٩ ، باب الارادة .

مرتكب الكبيرة بعقوبة .

إلى مُحَكِّم يكفّر كلّ الطوائف الاسلاميّة غير أهل نحلته الذين يبغضون الخليفتين عثمان و عليّاً و يكفّرون الصديق الاعظم عليّاً (عليه السلام) .

إلى غير ذلك من المذاهب الإسلاميّة التي ظهرت في القرن الثاني .

و يعرب عن تشتت الفرق و تكثرها ما رواه الكشي عن محمد بن عيسى العبيدي ، عن يونس ، عن هشام ، إنه لما كان أيام المهدي ، شدّد على أصحاب الهوى ، و كتب له ابن المفضل صنوف الفرق صنفاً صنفاً ، ثمّ قرأ الكتاب على الناس ، فقال يونس :

قد سمعت الكتاب يقرأ على الناس على باب الذهب بالمدينة و أخرى بمدينة الوضّاح^(١) .

و لم يكن الخلاف مقتصرأ على معتقدات الطوائف الماضية بل كان عصر الإمام يتسم بموجات رهيبه من النزعات الشعوبية و الاتجاهات التي لاتمت إلى الاسلام بصله ، و لأجل ذلك يجب امعان النظر في الروايات الواردة عن الكاظم (عليه السلام) و غيره مع ملاحظة الظروف السائدة عليه ، فإذا كان هذا عصر الإمام و الأئمة بعده فلا بدّ أن تكون رواياتهم متضمّنة ردّ أصحاب الأهواء و دعاء الضلال ، وأكثر ما ورد في المقام عن الإمامين الكاظم و الرضا (عليهما السلام) حول الإرادة و أنها صفة فعله سبحانه لاذاته إنّما ورد في تلك الظروف المحرّجة .

الإشكال الثالث : الإرادة يتوارد عليها النفي و الاثبات

كيف نعدّ الإرادة من صفات الذات ؟ مع أنّ الملاك الذي ذكره الكليني لا ينطبق

(١) رجال الكشي : ترجمة هشام بن الحكم رقم ١٣١ ص ٢٢٧ ، و لعلّ هذا الكتاب أول ما ألف في المذاهب الاسلاميّة .

عليه بل ينطبق على كونها من صفات الفعل و حاصله :

إنّ كلّ وصف يقع في إطار النفي و الاثبات فهو من صفات الفعل مثل قولنا : يعطي و لايعطي ، و ما لايقع في إطارهما ، بل يكون أحادية التعلّق من صفات الذات فيقال «يعلم» و لايقال «لايعلم» .

و على ضوء هذا تكون الإرادة من صفات الفعل لأنها ممّا يتوارد عليه النفي و الاثبات . يقول سبحانه : ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ (البقرة / ١٨٥) .

و الجواب على هذا السؤال بوجهين :

أحدهما : إنّ الإرادة التي يتوارد عليها النفي و الاثبات هي الإرادة في مقام الفعل ، و أمّا الإرادة في مقام الذات التي فسرتها بكمال الإرادة و هو الاختيار ، فلا تقع في إطار النفي و الاثبات .

و ثانيهما : ما أجاب به صدر المتألّهين قائلاً بأنّ الله سبحانه إرادة بسيطة مجهولة الكنه و إنّ الذي يتوارد عليه النفي و الاثبات ، الإرادة العددية الجزئية المتحقّقة في مقام الفعل ، و أمّا أصل الإرادة البسيطة ، و كونه سبحانه فاعلاً عن إرادة لا عن اضطرار و ايجاب ، فلا يجوز سلبه عن الله سبحانه ، و إنّ منشأ الاشتباه هو الخلط بين الإرادة البسيطة في مقام الذات التي لا تتعدّد و لا تتثنّى ، و بين الإرادة العددية المتحقّقة في مقام الفعل التي تتعدّد و تتثنّى و يرد عليها النفي و الاثبات .

قال : «الفرق بين الإرادة التفصيلية العددية التي يقع تعلّقها بجزئيّ من اعداد طبيعية واحدة أو بكلّ واحد من طرفي المقدور، كما في القادرين من الحيوانات، و بين الإرادة البسيطة الحقّة الالهية التي يكمل عن ادراكها عقول أكثر الحكماء فضلاً عن غيرهم»^(١) .

(١) الاسفار ج ٦ ص ٣٢٤ .

الإشكال الرابع : لو كانت الإرادة صفة للذات ، لزم قدم العالم

هذا هو الإشكال الرابع في طريق جعل الإرادة من صفات الذات و حاصله :
إن صفات الذات متحدة معها ، فلو كانت الإرادة صفة للذات ، يلزم قدم العالم لأن
الإرادة لا تنفك عن مرادها فقدم الذات يلزم قدم الإرادة و هو يلزم قدم المعلول و هو
العالم .

يلاحظ عليه أولاً: ان الإشكال لا يختص بمن جعل الإرادة بمعناها الحقيقي
وصفاً لذاته سبحانه ، بل الإشكال يتوجه أيضاً على من فسّر إرادته بالعلم بالأصلح ،
لاستناد وجود الأشياء إلى العلم بالنظام الأتم الذي هو عين ذاته ، و استحالة انفكاك
المعلوم عن العلة أمر بين من غير فرق بين تسمية هذا العلم إرادة أو غيرها ، فلو كان
النظام الأصلح معلولاً لعلمه ، و المفروض انّ علمه قديم ، لزم قدم النظام لقدم
علته .

و ثانياً : إذا قلنا بأن إرادته سبحانه عبارة عن كونه مختاراً غير ملزم بواحد من
الطرفين ، لا يلزم عندئذ قدم العالم إذا اختار ايجاد العالم متأخراً عن ذاته .

و ثالثاً : إن لصدر المتألهين و من حذا حذوه في الاعتقاد بالإرادة الذاتية
البيسطة المجهولة الكنه ، أن يجيب بأن جهلنا بحقيقة هذه الإرادة و كيفية أعمالها ،
يصدنا عن البحث عن كيفية صدور فعله عنه ، و أنه لماذا خلق العالم حادثاً و لم
يخلقه قديماً؟

و ها هنا نكتة نعلقها على هذا البحث بعد التنبيه على أمر و هو: انّ الزمان كمّ
متصل ينتزع من حركة الشيء و تغيره من حال إلى حال ، و من مكان إلى مكان ،
و من صورة نوعية إلى أخرى ، فمقدار الحركة عبارة عن الزمان ، فلولا المادة و حركتها
لما كان للزمان مفهوم حقيقي ، بل كان له مفهوم وهمي . هذا ما أثبتته الأبحاث
العميقة في الزمان و الحركة ، و قد كان القدماء يزعمون : إنّ الزمان يتولد من حركة

الافلاك و النيرين و غيرهما من الكواكب السيارة، و لكن الحقيقة انّ كلّ حركة حليفة الزمان و راسمته و مولدته، و إنّ التبدلات عنصرية كانت أو أثرية، مشتملة على أمرين:

الأول: حالة الانتقال من المبدأ إلى المنتهى، سواء كان الانتقال في الوصف، أو في الذات.

الثاني: كون ذلك الإنتقال على وجه التدرّيج و السيلان لا على نحو دفعي.

فباعتبار الأمر الأوّل توصف بالحركة، و باعتبار الأمر الثاني توصف بالزمان، فكان شيئاً واحداً باسم التغير و التبدل و الانتقال، يكون مبدأ لانتزاع مفهومين منه، لكن كلّ واحد منهما باعتبار خاص، هذا من جانب.

و من جانب آخر انّ المادة تتحقق على نحو التدرّيج و التجزئة و لا يصح وقوعها بنحو جمعي، لأنّ حقيقتها حقيقة سيّالة متدرّجة أشبه بسيلان الماء، فكلّ ظاهرة مادية تتحقق تلو سبب خاص، و ما هذا حاله يستحيل عليه التحقق الجمعي أو تقدّم جزء منه أو تأخّره بل لامناص عن تحقّق كلّ جزء في ظرفه و موطنه، و بهذا الاعتبار تشبه الأرقام و الأعداد، فالعدد مثل «الخمسة» ليس له موطن إلاّ الوقوع بين «الأربعة» و «الستة» و تقدّمه على موطنه كتأخّره عنه مستحيل، و على ذلك فالأسباب و المسبّبات المترتبة بنظام خاص، يستحيل عليها خروج أي جزء من أجزائها عن موطنه و محله.

إذا عرفت هذا الأمر، نرجع إلى بيان النكته و هي ما ذا يريد القائل من قوله «لو كانت الإرادة صفة ذاتية لله سبحانه، يلزم قدم العالم؟» فان أراد أنّه يلزم تحقّق العالم في زمان قبله و في فترة ماضية فهذا ساقط بحكم المطلب الأوّل، لأنّ المفروض أنّه لازمان قبل عالم المادة لما عرفت من أنّ حركة المادة ترسم الزمان و تولّده.

و إن أراد لزوم تقديم بعض أجزائه على البعض الآخر أو على مجموع العالم

فقد عرفت استحالته فإن اخراج كل جزء عن إطاره أمر مستحيل مستلزم لانعدامه .

ما هو المراد من الحدوث الزمني للعالم؟

اتفق الالهيون على أن العالم حادث ذاتاً بمعنى أنه مسبق بعدم حقيقي و أنه لم يكن فكان و « الفاء » المتخلل في قولنا : « لم يكن فكان » هو الفاصل بين الواجب والممكن نظير الفصل بين حركة اليد و حركة المفتاح ، فالحركتان واقعتان في زمان واحد غير أن الثانية متأخرة عن الأولى رتبة لأنها ناشئة من الأولى ، و حركة اليد نابعة من ذاتها ، و حركة المفتاح ناشئة من حركتها ، فهي في طول الحركة الأولى .

نعم هنا فرق بين المثال و الممثل له ، فالعلة و المعلول في المثال زمانيان دون الممثل له فالعلة هنا منزّهة عن الزمان و الزماني و هذا مما لا شبهة فيه ، إنما الكلام في اثبات حدوث آخر للعالم و هو الحدوث الزمني .

إن المتشريعة تثبت للعالم وراء الحدوث الذاتي حدوثاً زمانياً بمعنى كونه مسبقاً بعدم زمني واقعي مثلاً كما أن حوادث اليوم مسبوقة بالعدم الزمني حيث إنها لم تكن قبل ذلك اليوم ثم حدث ، فهكذا العالم لم يكن في وقت ثم حدث . و هذه المسألة مما تصرّ عليها المتشريعة حتى أن الشيخ الأعظم الأنصاري في الفرائد عند البحث عن حجّة القطع الحاصل من غير الكتاب و السنة يقول : « أجمعت الشرايع السماوية على أن العالم حادث زماناً^(١) .

و لكن تصوير الحدوث الزمني لكل جزء من أجزاء العالم بالنسبة إلى الزمان المتقدم عليه أمر سهل يصدّقه البرهان و الحس ف « زيد » المتولد في هذا اليوم ، مسبق بعدم زمني يوم أمس .

(١) الفرائد ، رسالة حجّة القطع .

إنّما الكلام في اثبات الحدوث الزمني لمجموع العالم إذا أخذ صفقة واحدة و لوحظ شيئاً واحداً، فإنّ اثبات الحدوث الزمني أمر لا يخلو من خفاء و ذلك ببيانين :

١ - إنّ الزمان مقدار الحركة ، و كلّ حركة تعانق زماناً ما يعدّ مقداراً لها ، و ليس في العالم زمان واحد يتولّد من حركة الفلك أو الشمس و القمر بل كلّ حركة مولد زماناً فيكون ذلك الزمان مقداراً لها كما حقّق في محلّه ، فإذا كان الزمان وليد الحركة و نتيجة سيلان المادّة إلى الغاية فكيف يمكن أن نقول بأنّه كان وقت حقيقي لم يكن العالم فيه ثمّ حدث و وجد؟ لأنّ المفروض أنّ هذا الوقت نتيجة حركة المادة التي لم تخلق بعد ، فلا يتصوّر شيء بمعنى الوقت و الزمان قبل إيجاد العالم حتّى يتضمّن عدمه .

٢ - إنّهُ ينقل الكلام إلى نفس الزمان فهل هو حادث ذاتي و قديم زماناً أو لا؟

فعلى الأوّل يجب الاعتراف بممكن حادث ذاتاً و قديم زماناً ، فلو كان القول بالقدم الزمني مقبولاً فيه فليكن مقبولاً في مجموع العالم إذا لوحظ شيئاً واحداً أو في الجزء الأوّل منه . و على الثاني يلزم أن يكون للزمان زمان حتّى يتضمّن الزمان الثاني عدم الزمان الأوّل في حاقّه ، و عندئذ إمّا يتوقّف تسلسل الزمان فيلزم كون الزمان الثاني قديماً زمانياً و إن لم يتوقّف يلزم التسلسل .

فلأجل هذين الوجهين يعسر التصديق بالحدوث الزمني لمجموع العالم و يكتفى بالحدوث الذاتي ، ثم إنّ الداعي إلى ذهابهم إلى الحدوث الزمني للعالم كلّهُ أمران :

أ : التركيز على التوحيد ، و إنّهُ لا قديم سواه و إنّ كلّ ما في الكون فهو حادث زمني مسبق بعدم زمني حقيقي ، فحصر القديم في الله سبحانه يصدّهم عن الاعتراف بقدم العالم زماناً و الاكتفاء بالحدوث الذاتي .

يلاحظ عليه : أن تنزيه الحق عن الشرك و النّد لا يتوقف على اثبات الحدوث الزماني للعالم ، بل يكفي هنا القول بأنه سبحانه قديم بالذات و إنّ غيره حادث كذلك سواء أكان له حدوث زماني أو لا ، و بعبارة أخرى التنزيه و نفي الشرك يحصل بحصر ضرورة الوجود في الله سبحانه و إنّ وجوده نابع من صميم ذاته بخلاف غيره فإنّ وجوده مستعار و مكتسب من جانبه سبحانه .

ب : ما ورد في الروايات من أنه كان الله و لم يكن معه شيء مستظهِراً بأنّ المراد من الكينونة لله سبحانه ، و عدم غيره ، هو كونه في وقت مقروناً بعدم كون شيء فيه .

يلاحظ عليه : أنّ الروايات المروية عن أئمة أهل البيت خصوصاً ما روي عن الإمام الكاظم (عليه السلام) و أبي جعفر (عليه السلام) يعرب من أنّ المراد غير ذلك و أنّ ما يتبادر من هذه الجملة في الأذهان البسيطة غير مراد ، و يعلم ذلك بسرد الروايات عنهم صلوات الله عليهم :

١ - روى الصدوق عن يعقوب بن جعفر الجعفري ، عن أبي إبراهيم موسى بن جعفر (عليهما السلام) أنه قال : إنّ الله تبارك و تعالى كان لم يزل ، بلازمان و لامكان و هو الآن كما كان^(١) .

٢ - ما روي عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال : إنّ الله تبارك و تعالى كان و لاشيء غيره ، نوراً لا ظلام فيه ، و صادقاً لا كذب فيه ، و عالماً لا جهل فيه ، و حيّاً لا موت فيه ، و كذلك هو اليوم ، و كذلك لا يزال أبداً^(٢) .

٣ - ما ذكره الإمام الرضا (عليه السلام) في جواب عمران الصابئي حيث سأله الصابئي بقوله : أخبرني عن الكائن الأول و عمّا خلق . قال الرضا (عليه السلام) : سألت فافهم : «أما الواحد فلم يزل واحداً كائناً لاشيء معه ، بلا حدود ، و لا اعراض ، و

(١) مسند الامام الكاظم (عليه السلام) ج ١ ص ٢٧٠ - نقلاً عن توحيد الصدوق ص ١٧٨ .

(٢) التوحيد للصدوق - باب صفات الذات و صفات الفعل - الحديث ٥ ص ١٤١ .

لايزال كذلك^(١).

و الذي يجب إمعان النظر فيه هو هذه الجملة التالية في حديث الإمام الكاظم (عليه السلام) وغيره .

أ: قوله في الحديث الاول : «و هو الآن كما كان» .

ب : قوله في رواية أبي جعفر (عليه السلام) : «و كذلك هو اليوم فكذلك لايزال أبداً» .

ج : قوله في كلام الرضا (عليه السلام) : «و لايزال كذلك» .

فهذه الأحاديث تعرب من أنّ توصيفه سبحانه بالجملة التالية : «كان الله و لم يكن معه شيء» لا يختص بالأزال قبل خلق العالم بل هذا الوصف مستمر له إلى الآن حتى بعد ما خلق العالم ، و من المعلوم أنّه لو كان المراد من قوله : « كان الله و لم يكن معه شيء» أنّه كان وقت ، و لم يكن في ذلك الوقت شيء من الممكنات ، يجب ان يختص هذا الوصف بظرف خاص و هو قبل خلق العالم ، و أمّا بعده فلا يمكن أن يقال : إنه مستمر إلى زماننا هذا لفرض تكوّن أشياء و تحقّقها مع تحقّق الله سبحانه .

و هذا يعرب : انّ المراد من أنّه سبحانه قد كان و لم يكن معه شيء مستمرّاً إلى زماننا هذا ، هو كونه سبحانه في درجة رفيعة من الوجود و رتبة متقدّمة على معلوله فهو في كلّ ظرف و زمان ، كائنٌ ، و ليس معه في هذه الرتبة شيء من الممكنات من غير فرق بين مرحلة خلق العالم و قبله ، لأنّ العلة لعلوّ مقامه و شموخ درجته على وجه لا يتجافى المعلول عن رتبته ، حتى يكون معه ، و لاشيء معه في هذا المقام مطلقاً سواء قبل خلق العالم أم بعده .

(١) التوحيد : باب ذكر مجلس الرضا (ع) ص ٤٣٠ .

و الحاصل : انّ هذه الروايات تركّز على نكتة فلسفيّة تغيب عن أذهان المتوسّطين و هي أنّه سبحانه واحد ليس معه شيء ، و انّ هذا التوحيد مستمر في جميع الأوقات و الأزمان و من المعلوم أنّ الاعتراف بهذا النوع من التوحيد و التنزيه ، و نفي أن يكون شيء معه لا يتم إلاّ بالاعتراف بالحدوث الذاتي للعالم ، و إنّ وجوده نابع من وجوده سبحانه ، فليس في ذلك المقام أثر من الإمكان من غير فرق بين قبل التجلي و بعده ، فالمعلول أقصر من أن يصل إلى مقام العلة و يجتمع معها .

هذا ما وصلنا إليه بعد التدبّر في الروايات .

نعم ، إنّ صدر المتألّهين و تلامذة منهجه حاولوا في المقام أن يثبتوا للعالم حدوثاً زمانياً وراء الحدوث الذاتي ، فمن أراد التبسّط فعليه المراجعة إلى كلامهم^(١) ولكنهم و إن بذلوا جهوداً كبيرة في تصوير الحدوث الزماني لكنّه لا يثبت ما ترومه المتشرّعة إذ أقصى ما يثبت بيانهم إنّ كلّ جزء من العالم مسبق بعدم زماني بالنسبة إلى الجزء المتقدّم ، و هو ليس موضع بحث و نقاش و إنّما البحث في اثبات الحدوث لجملة العالم .

ثمّ إنّ لبعض المحقّقين ممّن عاصرناه كلاماً في المقام لا يخلو من فائدة ، فنأتي به برمته ، قال :

«اعلم انّ الذي يظهر لي في هذا المقام العويص ، هو أن يقال : إنّ المراد من العالم (بمعنى ما سوى الله) إمّا يكون هو هذا العالم المشهود لنا من السماء و السماويّات و العنصر و العنصريّات ، و إمّا يكون مطلق ما سوى الله ممّا يتصوّر من عالم مادي أو مجرد ، فالأوّل أعني هذا العالم المحسوس ، فالحق أنّه ليس على قدمه دليل ، و لا في القول بحدوثه محذور بل هو حادث زماني أعني مسبقاً بعدم

(١) الاسفار ج ٦ ص ٣٦٨ .

الزماني العرضي ، و يكون وعاء عدمه زماناً منتزعاً من عالم قبله و هو أي العالم الذي قبله أيضاً حادث زماني مسبق بعدمه ، الواقع في عالم ثالث قبل ذلك العالم الثاني ، و ليس هذا شيء يخالفه العقل ، بل الهيئة الجديدة ناطقة بأن الامر كذلك ، إذ شمسنا التي تدور حولها أرضنا مع بقية الكواكب عندهم عالم من العوالم ، حادث ، مسبق بعدم واقعي ، قد انقضى الأكثر من عمره و ما بقي منه إلا صبابة كصبابة الاناء ، و هو مع جميع توابعه مسبق بعدم واقعي متأخر عن عالم متألف من شمس أخرى مع ما حولها من كواكبها ، و هكذا كل كوكب من الثوابت شمس و كم انقضى منها و كم لم يوجد بعد ، و كم من موجود منها لم نشاهده ذلك تقدير العزيز الحكيم .

هذا بالقياس إلى حكم العقل و لم يثبت في الشرع ما يدل على خلافه بل لعل فيه ما يدل على وفاقه من ان قبل هذا الخلق خلق ، و قبل هذا العالم عوالم إلى ثلاثين ألف ، الكاشف عن كثرتها^(١) و قول الحكماء بانحصار العالم المحسوس في هذا العالم من فلك الأفلاك إلى الأرض و قدم أفلاكه مادة و صورة و أعراضاً حتى بالنسبة إلى أصل الحركة و أصل الوضع إلا في جزئيات الحركة و الوضع ، قول محض لاشاهد عليه إلا حدسيات أبطلتها الهيئة الجديدة .

و الثاني أعني مطلق العوالم و جملة ماسواه ، فالحق ان حدوثه بهذا المعنى شيء لم يتفق عليه المليون و لم يثبت له الحدوث بهذا المعنى في شرعنا المقدس كيف وقد عرفت ورود ما يدل على وجود العوالم قبل عالمنا و كذا بعد خرابه ، و هو الموافق مع الحكمة و يطابقه العقل الصريح و يلائم مع كونه تعالى دائم الفضل على البرية و باسط اليدين بالعطية و لا امساك له عن الفيض ، و على هذا فيمكن أن يكون

(١) قال أبو جعفر الباقر (ع) : و لعلك ترى أن الله تعالى إنما خلق هذا العالم الواحد ، و ترى أن الله تعالى لم يخلق بشراً غيركم بلى و الله لقد خلق الله تعالى الف الف عالم ، و ألف ألف آدم ، أنت في آخر تلك العوالم و أولئك الأميين . قال الحكيم السبزواري بعد نقل الحديث : و المراد من العدد الكثرة . «شرح الأسماء الحسنی ص ٢٤٠» .

النزاع في حدوث العالم و قدمه لفظياً الأ على قول الحكماء بقدّم هذا العالم من أفلاكه و فلكياته و عناصره البسيطة حيث إنّ النزاع في قدمه و حدوثه معنوي كما لا يخفى .

وأما بالنسبة إلى ماسوى هذا العالم فالحكماء ينكرون أصل وجوده، و يزعمون انحصار العالم في عالمنا، و لو كان له وجود قبل عالمنا فلامحالة يكون عالمنا حادثاً بالحدوث الزمني المسبوق بالعدم الواقعي، كما أنّ الاعتراف بوجود العقول و عالم الجبروت يساوق الاعتراف بوجود الممكن القديم بالزمان كما لا يخفى^(١).

١٥ - تكلمه و كلامه سبحانه

قد تعرّفت على أنّ صفة التكلّم ممّا وقع فيه الكلام و أنّه هل هو صفة فعل أو صفة ذات، و قد أثارت هذه المسألة في أواخر القرن الثاني و أوائل القرن الثالث ضجة كبيرة بين المسلمين، و أوجدت محنة في التاريخ سمّيت بمحنة أحمد، و قد بالغت شيعة أحمد كابن الجوزي في مناقبه في تحرير هذه المحنة و تحليلها فجاء بقصص و روايات لم يروها غيره و جعل منه بطلاً دينياً، مجاهداً من أجل عقيدته و آرائه . و على كلّ تقدير فنحن نبحث عنها على ضوء البرهان و هدى الكتاب والسنة .

أجمع المسلمون تبعاً للكتاب و السنة على كونه سبحانه متكلماً و قد شغلت هذه المسألة بالعلماء و المفكرين في العصور المتقدمة و وقع الجدل في موضعين :

الأول : ما هو المراد من هذا الوصف؟

الثاني : هل كلامه (القرآن) حادث أو قديم؟

(١) درر الفوائد: للمحقق الشيخ محمد تقي الأملي - قدس سره - ج ١ ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

و قبل البحث في كلا الأمرين نقدّم النصوص القرآنية التي تضافرت الآيات على توصيفه به ، قال تعالى : ﴿ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ﴾ (البقرة / ٢٥٣) .

و قال تعالى : ﴿ وَ كَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴾ (النساء / ١٦٤) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ ﴾ (الأعراف / ١٤٣) .

و قال تعالى : ﴿ وَ مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَخْبًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ ﴾ (الشورى / ٥١) .

و قد بينّ تعالى أنّ تكليمه الأنبياء لا يعدو عن الأقسام التالية :

١- وحيًا .

٢- من وراء حجاب .

٣- يرسل رسولاً .

فقد أشار بقوله : «إلا وحيًا» إلى الكلام الملقى في روع الأنبياء بسرعة و خفاء كما أشار بقوله : «أو من وراء حجاب» إلى الكلام المسموع لموسى (عليه السلام) في البقعة المباركة قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِئِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يَا مُوسَىٰ إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ (القصص / ٣٠) .

و أشار بقوله سبحانه : ﴿ أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا ﴾ إلى الإلقاء الذي يتوسط فيه ملك الوحي .

قال سبحانه : ﴿ وَ إِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴾ (الشعراء / ١٩٢-١٩٤) .

ففي الحقيقة «الموحي» هو الله سبحانه و هو تارة يوحي بلا واسطة عن طريق الإلقاء في الروح ، أو عن طريق التكلّم من وراء حجاب بحيث يسمع الصوت و لا يرى

الموحي و أخرى بواسطة الرسول ، فهذه الأقسام الثلاثة هي الواردة في الآية المباركة .
إذا عرفت ذلك فاعلم أنه اختلفت كلمة المتكلمين و الحكماء في حقيقة
كلامه إلى نظريات :

١ - نظرية المعتزلة

قالت المعتزلة كلامه تعالى أصوات و حروف ليست قائمة بذاته تعالى بل
يخلقها في غيره كاللوح المحفوظ أو جبرئيل أو النبي . قال القاضي عبدالجبار:

« حقيقة الكلام : الحروف المنظومة و الأصوات المقطعة وهذا كما يكون منعماً
بنعمة توجد في غيره ، و رازقاً برزق يوجد في غيره ، فهكذا يكون متكلماً بايجاد الكلام
في غيره و ليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه فعلاً^(١) .

و الظاهر أنّ كونه سبحانه متكلماً بهذا المعنى لاخلاف فيه إنّما الكلام في
حصر التكلم في هذا المعنى . قال السيد الشريف :

« هذا الذي قالته المعتزلة لانكره بل نحن نقوله و نسّميه كلاماً لفظياً و نعرف
بحدوثه و عدم قيامه بذاته تعالى و لكن ثبت أمراً وراء ذلك^(٢) .

و نزيد في الملاحظة : أنّ تفسير كلامه سبحانه بايجاد الحروف و الأصوات في
الأشياء أو الالقاء في الروح إنّما يصحّ في ما إذا كان لكلامه سبحانه مخاطباً معيّناً كما
في تكليمه الأنبياء و غيرهم كأم موسى قال سبحانه :

﴿ وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَ لِاتَّخِافِي وَ
لِاتَّخِزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكَ وَ جَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ ﴾ (القصص / ٧) .

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨ ، و شرح المواقف ج ٨ ، ص ٤٩٥ .

(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ٩٣ .

و قال سبحانه : ﴿فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا * وَ هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا﴾ (مريم / ٢٤ و ٢٥).

و أما إذا لم يكن هناك مخاطب خاص لجهة الخطاب فلا بد أن يكون للكلامه سبحانه على وجه الاطلاق معنى آخر سنذكره فيما بعد .

٢ - نظرية الحكماء

لا شك ان الكلام في أنظار عامة الناس هو الحروف و الأصوات الصادرة من المتكلم القائمة به ، و هو يحصل من تموج الهواء و اهتزازه بحيث إذا زالت الأمواج غاب الكلام عنه ، و لكن الإنسان الاجتماعي يتوسع في اطلاقه فيطلقه على الخطبة المنقولة أو الشعر المروي عن شخص ، و يقول هذا كلام النبي صلى الله عليه و آله و سلم أو شعر أمراء القيس مع أن كلامهما قد زال بزوال الموجات و الاهتزازات ، و ما هذا إلا من باب التوسع في الاطلاق، و مشاهدة ترتب الأثر على المروي و المنقول و على هذا يتوسع بأزيد من هذا ، فكل فعل من المتكلم أفاد نفس الأثر الذي يفيد كلامه اللفظي يسميه كلاماً لاشتراكهما في ابراز ما يضمه المتكلم في قرارة ذهنه من المعاني و الحقائق ، و بذلك تكون اللوحة الفنية كلاماً لرسامها حتى ان البناء الشامخ كلام يعرب عن نبوغ البناء و المعمار و المهندس ، فلأجل ذلك نرى انه سبحانه يصف عيسى بن مريم بأنه كلمة الله ألقاها إلى مريم العذراء فيقول : ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَ لَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَ رُوحٌ مِنْهُ﴾ (النساء / ١٧١).

و كيف لا يكون سيدنا المسيح كلمة الله مع أنه كاشف عن قدرته العظيمة على خلق الإنسان في الرحم من دون لقاح بين أنثى و ذكر، و لأجل ذلك عدّ وجوده آية و معجزة .

و في ضوء هذا البيان يظهر وجه عدّ جميع ما في الكون كلمات الله سبحانه ،

قال :

﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِذَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا﴾ (الكهف / ١٠٩).

ويقول سبحانه : ﴿وَلَوْ أَنَّ فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان / ٢٧).

فكل ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلامه و تخبر عما في المبدأ من كمال و جمال و علم و قدرة، و بذلك يكون العالم بموجوداته الكتاب التكويني .

و قال علي (عليه السلام) :

«يخبر لابلسان و لهوات، و يسمع لابخروق و أدوات، يقول و لايلفظ، و يحفظ و لايتحفظ، و يريد و لايضمر، يحب و يرضى من غير رقة، و يبغض و يبغض من غير مشقة يقول لمن أراد كونه : «كن» فيكون، لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع، و إنما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله، لم يكن من قبل ذلك كائناً، ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانياً»^(١).

و على هذين المعنيين فالتكلم من صفات فعله سبحانه لا من صفات الذات نعم، حاولت الأشاعرة أن تجعل كلامه سبحانه صفة ذاته و جاءت بنظرية معقدة غير واضحة سمتها بالكلام النفسي، و إليك بيانها :

٣- نظرية الأشاعرة

ذهبت الأشاعرة إلى كون التكلم من صفات الذات بالقول بالكلام النفسي

(١) نهج البلاغة : الخطبة ١٨٤ .

القائم بذات المتكلم ، وهذه النظرية مع اشتهاها من الشيخ أبي الحسن الأشعري لم نجدها في «الإبانة» و «اللمع» و إنما ركز فيهما على البحث عن المسألة الثانية ، وهو كون كلامه حادثاً أو قديماً ، ولكن أتباعه المتأخرين نقلوها عنه . قال «الشهرستاني» :
«و صار أبو الحسن الأشعري إلى أن للكلام معنى قائماً بالنفس الإنسانية و بذات المتكلم و ليس بحروف و لا أصوات و إنما هو القول الذي يجده القائل في نفسه و يجيله في خلده»^(١).

و قال الأمدى :

«ذهب أهل الحق من الإسلاميين إلى كون الباري تعالى متكلماً بكلام قديم أزلي نفساني أحدي الذات ، ليس بحروف و لا أصوات ، و هو مع ذلك مغاير للعلم و القدرة و الإرادة و غير ذلك من الصفات»^(٢).

و قال «الايحيى» بعد نقل نظرية المعتزلة :

«و هذا لانكره لكننا ثبتت أمراً وراء ذلك ، و هو المعنى القائم بالنفس و نزعنا أنه غير العبارات إذ قد تختلف العبارات بالأزمنة و الأمكنة و الأقوام بل قد يدل عليه بالإشارة و الكتابة . . . إلى أن قال : « . . . و هو غير العلم»^(٣).

و قد حارت العقول في فهم المقصود من الكلام النفسي ، ولأجل ذلك قام رجال من الأشاعرة بتبيينه . فأوضحه «الشهرستاني» بقوله :

«العاقل إذا راجع نفسه و طالع ذهنه وجد من نفسه كلاماً و قولاً يجول في قلبه تارة اخباراً عن أمور رآها على هيئة وجودها أو سمعها من مبتدئها إلى منتهاها على وفق ثبوتها ، و تارة حديثاً مع نفسه بأمر و نهي و وعد و وعيد لأشخاص على تقدير

(١) نهاية الاقدام : ص ٣٢٠ .

(٢) غاية المرام : ص ٨٨ .

(٣) المواقف : ص ٢٩٤ .

وجودهم و مشاهدتهم ، ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة ، و تارة نطقاً عقلياً إما بجزم القول : إن الحق و الصدق كذا ، و إما بترديد الفكر انه هل يجوز أن يكون الشيء كذا أو يستحيل أو يجب إلى غير ذلك من الأفكار حتى ان كل صانع ، يُحدّث نفسه أولاً بالفرض الذي توجهت إليه صنعته ، ثم تنطق نفسه في حالة الفعل محادثةً مع الآلات و الأدوات و المواد و العناصر ، و من أنكر أمثال هذه المعاني فقد جحد الضرورة»^(١).

و قال الفاضل القوشجي :

«إن من يورد صيغة أمر أو نهي أو نداء أو اخبار أو استخبار أو غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها يسميها بالكلام الحسي ، و المعنى الذي يجده في نفسه و يدور في خلدته ، و لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الأوضاع و الاصطلاحات ، و يقصد المتكلم حصوله في نفس السامع على موجب هو الذي نسميه الكلام النفسي»^(٢).

يلاحظ عليه : أنه لو كان المراد من المعنى النفسي هو المعاني المنتظمة في خلد المتكلم ، التي لا تختلف حسب اختلاف الألفاظ و التعبيرات فهو إما معاني مفردة أو معاني مركبة .

و على كلا التقديرين فهما من أقسام العلم التصوري أو التصديقي و ليستا خارجتين عنه مع أن المدعى كون التكلم وصفاً مغايراً للعلم كما أن المعنى الموجود في الذهن في الانشائيات هو الإرادة و الكراهة المبرزتين بالأمر و النهي و ليست شيئاً ورائهما مع أن المدعى ان الكلام النفسي غير الإرادة و الانشاء .

و لقد أنصف القاضي الايجي حيث أوعز إلى ان هذا البيان لا يتم إلا إذا ثبت أن

(١) نهاية الاقدام : ص ٢٣١ ، و لكلامه ذيل فراجع .

(٢) شرح التجريد للقوشجي : ص ٤٢٠ .

تلك المعاني التي تدور في النفس غير العلم والإرادة^(١).

ثم إنّ للأشاعرة دلائل خاصّة في اثبات الكلام النفسي، وإنّ هناك معاني في النفس وهو غير العلم والإرادة والكراهة كلّها فاسدة، وقد أوضحنا حالها في بعض موسوعاتنا الكلامية^(٢). هذا كلّه حول حقيقة كلامه. بقي البحث عن حدوثه و قدمه فنحن في غنى عن هذا البحث بعد ثبوت كونه من صفاته الفعلية و من المعلوم أنّ فعله سبحانه غيره، و كلّ ما هو غيره مخلوق، حادث غير قديم. نعم يجب علينا أن نجتنب عن توصيف القرآن بكونه مخلوقاً و نقول مكان كونه مخلوقاً «محدثاً» و ذلك لثلاث يفسّر بكونه «مختلقاً» و مصنوعاً للبشر قال سبحانه حاكياً عن المشركين: ﴿إِنَّ هَذَا الْقَوْلُ بَشَرٌ﴾ (المدثر/ ٢٥).

ولأجل ذلك قال الإمام الرضا (عليه السلام) عند السؤال عن القرآن:

«كلام الله لا تتجاوزوه و لا تطلبوا الهدى في غيره فتضلّوه»^(٣).

و نقل سليمان بن جعفر الجعفري أنّه سأل موسى بن جعفر (عليه السلام) عن القرآن و أنّه مخلوق أو غير مخلوق؟ فقال: «إني لأقول في ذلك ما يقولون، و لكنّي أقول: إنه كلام الله»^(٤).

ترى أنّ الإمام (عليه السلام) يتعد عن الخوض في تلك المسألة لما رأى أنّ الخوض فيها ليس لصالح الإسلام، و أنّ الإكتفاء بأنّه كلام الله أحسن لمادة الخلاف، و لكنّهم (عليهم السلام) عندما أحسّوا بسلامة الموقف، و هدوء الأجواء أدلّوا برأيهم في الموضوع، و صرّحوا بأنّ الخالق هو الله و غيره مخلوق و القرآن ليس

(١) المواقف: ص ٢٩٤.

(٢) لاحظ «بحوث في الملل و النحل» ص ٢٧١-٢٧٨، و الالهيات ص ١٩٧-٢٠٤.

(٣) التوحيد للصدوق باب «القرآن ما هو؟» ص ٢٢٣ الحديث ٢.

(٤) نفس المصدر: ص ٢٢٤ الحديث ٥.

نفسه سبحانه ، و إلا يلزم اتحاد المُنزِل و المُنزَل ، فهو غيره ، فيكون لامحالة مخلوقاً .
فقد روى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني ، قال : كتب علي بن محمد بن
علي بن موسى الرضا (عليهم السلام) إلى بعض شيعته ببغداد :

«بسم الله الرحمن الرحيم ، عصمنا الله و إياك من الفتنة ، فإن يفعل فقد أعظم
بها نعمة ، و إن لا يفعل فهي الهلكة ، نحن نرى أنّ الجدل في القرآن بدعة اشترك فيها
السائل و المجيب ، فيتعاطى السائل ما ليس له ، و يتكلف المجيب ما ليس عليه ، و
ليس الخالق إلا الله عزّ و جلّ و ما سواه مخلوق ، و القرآن كلام الله ، لا تجعل له اسماً
من عندك فتكون من الضالّين ، جعلنا الله و إياك من الذين يخشون ربّهم بالغيب و
هم من الساعة مشفقون»^(١) .

و في الروايات المروية اشارة إلى المحنة التي نقلها المؤرّخون فقد كان أحمد
بن أبي دؤاد كتب في عصر المأمون إلى الولاة في العواصم الإسلامية أي يختبروا
الفقهاء و المحدثين في مسألة خلق القرآن و فرض عليهم أن يعاقبوا كلّ من لا يرى
رأي المعتزلة في هذه المسألة ، و جاء المعتصم و الواصل فطبّقا سيرة المأمون و
سياسته مع خصوم المعتزلة و بلغت المحنة أشدّها على المحدثين ، و لما جاء
المتوكّل نصر مذهب الحنابلة و أقصى المعتزلة و أحاطت المحنة بأولئك الذين كانوا
بالأمس القريب يفرضون آراءهم بالقهر و القوّة .

با لله عليك هل يمكن عدّ مثل هذا الجدل إسلامياً ، و قرآنيّاً و بذلك تقف
على أنه لماذا كتب الإمام الهادي إلى بعض شيعته ببغداد : «عصمنا الله و إياك من
الفتنة ...» .

قال المفيد : «إنّ كلام الله محدث و بذلك جاءت الآثار عن آل
محمد (عليهم السلام) و عليه اجماع الإمامية و المعتزلة بأسرها و المرجئة إلا من شدّد
عنها و جماعة من أهل الحديث و أكثر الزيدية و الخوارج . و أقول : إنّ القرآن كلام

(١) توحيد الصدوق ، باب القرآن ماهو ، الأحاديث : ٢ و ٣ و ٤ و ٥ .

الله و وحيه، و انه محدث كما وصفه تعالى و آمنح من إطلاق القول عليه بأنه مخلوق، و بهذا جاءت الآثار عن الصادقين و عليه كافة الإمامية إلا من شد منهم، و هو قول جمهور البغداديين من المعتزلة و كثير من المرجئة و أصحاب الحديث^(١).



إلى هنا تم الكلام حول الصفتين : الإرادة و التكلم و تعرّفت على أنّ الأولى من الذات على معنى و من صفات الفعل على معنى آخر، كما أنّ الثاني من صفات فعله على الإطلاق.

(١) أوائل المقالات : ص ١٨ - ١٩

١٦ - أسماء في القرآن والسنة

قد ورد في القرآن الكريم مائة و اثنان و ثلاثون اسماً لله سبحانه بين بسيط و مركب ، و روى الفريقان عن النبي أن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم قال : إن لله تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسماً (مائة إلا واحدة) من أحصاها دخل الجنة^(١). و المراد من احصائها هو الوقوف على معانيها أو التمثل و التشبه بها مهما أمكن .

و يحتمل أن يكون المراد الاجتهاد في التقاطها من الكتاب و السنة ، و جمعها و حفظها ، كما يحتمل أن يكون المراد عدّها و التلفظ بها و في القاموس : «أحصاه : عدّه أو حفظه أو عقله» .

فلنقدّم أسماءه سبحانه في الكتاب العزيز ثمّ نردفه بما ورد عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) حول تسعة و تسعين اسماً ، ثمّ نذكر ما رواه أهل السنة و نعتد في ذلك على رواية الترمذي التي هي السند لكثير من الحفاظ في هذا المقام .

أسماء في القرآن

ورد في القرآن الكريم مائة و اثنان و ثلاثون اسماً لله تعالى و إليك بيانها على الترتيب :

«الإله ، الأحد ، الأول ، الآخر ، الأعلى ، الأكرم ، الأعلم ، أرحم الراحمين ، أحكم الحاكمين ، أحسن الخالقين ، أسرع الحاسبين ، أهل التقوى ، أهل المغفرة ، الأقرب ، الأبقى ، الباري ، الباطن ، البديع ، البرّ ، البصير ، التوّاب ، الجبار ، الجامع ، الحكيم ، الحلّيم ، الحي ، الحق ، الحميد ، الحسيب ، الحفيظ ، الحفيّ ، الخبير ، الخالق ، الخلاق ، الخير ، خير الماكرين ، خير الرازقين ، خير الفاصلين ، خير الحاكمين ، خير الفاتحين ، خير الغافرين ، خير الوارثين ، خير الراحمين ،

(١) سيوفيك مصدر الرواية .

خير المنزليين، خير الناصرين، ذوالعرش، ذوالطول، ذوانتقام، ذوالفضل العظيم، ذوالرحمة، ذوالقوة، ذوالجلال والإكرام، ذوالمعارج، الرحمن، الرحيم، الرؤوف، الرب، رب العرش، رفيع الدرجات، الرازق، الرقيب، السميع، السلام، سريع الحساب، سريع العقاب، الشهيد، الشاكر، الشكور، شديد العذاب، شديد العقاب، شديد المحال، الصمد، الظاهر، العليم، العزيز، العفو، العلي، العظيم، علام الغيوب، عالم الغيب والشهادة، الغني، الغفور، الغالب، غافر الذنب، الغفار، فلق الاصباح، فلق الحب والنوى، الفاطر، الفتاح، القوي، القدوس، القهار، القاهر، القيوم، القريب، القادر، القدير، قابل التوب، القائم على كل نفس بما كسبت، الكبير، الكريم، الكافي، اللطيف، الملك، المؤمن، المهيمن، المتكبر، المصور، المجيد، المجيب، المبين، المولى، المحيط، المقيت، المتعال، المحيي، المتين، المقتدر، المستعان، المبدىء، المعيد، مالك الملك، النصير، النور، الوهاب، الواحد، الولي، الوالي، الواسع، الوكيل، الودود، الهادي.

أسمائه في أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام)

روى الصدوق باسناده عن الصادق (عليه السلام) عن آبائه، عن علي (عليه السلام)

قال:

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إن لله تبارك وتعالى تسعة وتسعين اسماً من أحصاها دخل الجنة وهي: «الله، الإله، الواحد، الأحد، الصمد، الأول، الآخر، السميع، البصير، القدير، القاهر، العلي، الأعلى، الباقي، البديع، الباري، الأكرم، الظاهر، الباطن، الحي، الحكيم، العليم، الحلیم، الحفيظ، الحق، الحسيب، الحميد، الحفي، الرب، الرحمن، الرحيم، الذاري، الرازق، الرقيب، الرؤوف، الرائي، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، السيد، السبوح، الشهيد، الصادق، الصانع، الطاهر، العدل، العفو، الغفور،

الغني، الغياث، الفاطر، الفرد، الفتاح، الفالق، القديم، الملك، القدوس،
القوي، القريب، القيوم، القابض، الباسط، قاضي الحاجات، المجيد، المولى،
المنان، المحيط، الممين، المقيت، المصور، الكريم، الكبير، الكافي،
كاشف الضر، الوتر، النور، الوهاب، الناصر، الواسع، الودود، الهادي، الوفي،
الوكيل، الوارث، البر، الباعث، التواب، الجليل، الجواد، الخبير، الخالق،
خيرالناصرين، الديان، الشكور، العظيم، اللطيف، الشافي»^(١).

والمذكور في الحديث مائة اسم، لكن الظاهر أن لفظة الجلالة ليست من
الأسماء الحسنى، وقد ذكر بعنوان المسمى الجاري عليه الأسماء، وبذلك يستقيم
العدد.

أسماءه سبحانه في أحاديث أهل السنة

أخرج الترمذي، وابن المنذر، وابن حبان، وابن مندة، والطبراني، و
الحاكم، وابن مردويه، والبيهقي، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله (صلى الله
عليه وآله وسلم): «إنَّ لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحد، من أحصاها دخل
الجنة، إنه وتريحب الوتر: هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن، الرحيم، الملك،
القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، الباري،
المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرازق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط،
الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحكيم، العدل، اللطيف،
الخبير، الحلیم، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المقيت،
الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود،
المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد،
المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحي، القيوم، الواجد،

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٩٤ ح ٨.

الماجد، الواحد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدم، المؤخر، الأول، الآخر،
الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف،
مالك الملك، ذوالجلال والاکرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع،
الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور^(١).

ونحن امتثالاً لأمر النبي الأكرم، نرجع إلى احصاء الأسماء التي وردت في
القرآن الكريم، ولو سمح الوقت نرجع إلى احصاء ما ورد في حديث أئمة
أهل البيت (عليه السلام) لعل الله يرزقنا الجنة حسب وعد نبيه الأعظم صلى الله عليه و
آله وسلم.

تمّ البحث عن الأمور التي كان طبع البحث يقتضي ايرادها وهي خمسة عشر
أمراً. ومن هنا ندخل في صلب البحث وهو تفسير أسمائه الواردة في الذكر الحكيم
على حسب الحروف الهجائية إلا ما شذّ.

(١) صحيح الترمذي ج ٥ باب الدعوات، ص ٥٣٠ الحديث ٥٠٧.

تفسير أسمائه الواردة في القرآن الكريم

قد عرفت أنه ورد في الذكر الحكيم مائة وخمسة وثلاثون اسماً له سبحانه فعلينا البحث عن معانيها، و ما تهدف إليها تلك الأسماء، نذكرها مع تفسيرها على ترتيب الحروف الهجائية إلا إذا اقتضى المقام الجمع بين الاسمين فنفسرهما معاً من غير مراعاة الترتيب. و التفسير الصحيح يعتمد على أمرين:

- ١ - تحديد معناه اللغويّ تحديداً معتمداً على المعاجم الموثوق بها.
- ٢ - عرض الأسماء بعضها على بعض، و الامعان في القرائن الواردة في الآيات. و إليك البحث واحداً بعد آخر.

حرف الالف

الأول: الإله

قد جاء لفظ الجلالة (الله) في الذكر الحكيم ٩٨٠ مرة كما جاء لفظ الإله بصوره المختلفة (إله، إلهاء، إلهك، إلهكم، وإلهنا) ١٤٧ مرة و الاسهاب في البحث يقتضي الكلام في المواضع التالية:

١ - لفظ الجلالة عربي أو عبري؟

قد نقل عن أبي زيد البلخي: إن لفظ الجلالة ليس بعربي بل عبري أخذه العرب عن اليهود، و استدل عليه بأن اليهود يقولون: «إلاها» و العرب حذفوا المدة

التي كانت موجودة في آخرها في العبرية ككثير من نظائرها العبرية فتقول «أب» بدل «أباه» و «روح» بدل «روحا» و «نور» بدل «نورا» إلى غير ذلك .

و ذهب الباقيون إلى أنها عربية صحيحة و قد كانت العرب تستعمل تلك اللفظة قبل بعثة النبي بقرون ، و لاتشدّ عن سائر الأمم ، فإن لكل أمة على أديم الأرض لفظاً خاصاً لخالق العالم و بارئه و مدبّره ، فالفرس عندهم «خدا» و «ايزد» كما أن للترك «تاري» و من البعيد أن لا يكون عند العرب المعروفين بالبيان و الخطابة لفظ يعبرون به عما تهديهم فطرتهم إليه و تدلّهم عليه قال سبحانه : ﴿وَلَيْنُ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ (لقمان / ٢٥ - الزمر / ٣٨) .

و اشتراك الشعبين في التعبير عن مبدأ العالم لا يدل على أن العرب أخذت من اليهود خصوصاً إذا قلنا بأن اللسانين يرجعان إلى أصول و مواد واحدة ، و إنما طرأ عليهما الاختلاف لعلل و ظروف إجتماعية و غيرها و الكلّ من العنصر «السامي» .

٢ - لفظ الجلالة مشتقّ أو لا؟

اختلفوا في أن لفظ الجلالة مشتق من اسم آخر أو لا؟ بعد ما اتفقوا على أن ما سوى هذه اللفظة من أسمائه سبحانه سبحانه من باب الصفات المشتقة ، أمّا هذه اللفظة فقد نقل عن «الخليل» و «سيبويه» و «المبرد» أنها غير مشتقة و جمهور المعتزلة و كثير من الأدباء على أنها من الأسماء المشتقة .

ثمّ القائلين بالاشتقاق اختلفوا في المعنى المشتق منه إلى أقوال كثيرة يطول المقام بذكرها و ذكر حججها و إنما نشير إليها إجمالاً :

أ - إن لفظ الجلالة مشتق من الألوهية بمعنى العبادة ، و التألّه : التعبّد ، و هذا هو المعروف بين كثير من المحدثين و المفسّرين ، و يظهر من روايات بعض أئمة أهل البيت (عليهم السلام) .

روى الكليني عن هشام بن الحكم أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن أسماء الله و اشتقاقها :

الله ممّا هو مشتق؟ قال : فقال لي : «يا هشام ، الله مشتق من إله ، و الإله يقتضي مألوهاً و الاسم غير المسمّى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر و لم يعبد شيئاً»^(١).

و قال الصدوق : الله و الإله هو المستحق للعبادة ولا يحق العبادة إلا له ، و تقول لم يزل إلهاً بمعنى أنه تحقق له العبادة و لهذا ضلّ المشركون فقدّروا أنّ العبادة تجب للأصنام سمّوها الإلهة و أصله «الإلهة» و هي العبادة^(٢).

ب - إنه مشتق من «الوله» و هو التحير.

ج - إنه مشتق من قولهم ألّهت إلى فلان أي فزعت إليه لأنّ الخلق يألّهون إليه أي يفرعون إليه في حوائجهم .

د - إنه مشتق من ألّهت إليه سكنت إليه لأنّ الخلق يسكنون إلى ذكره .

هـ - إنه من «لاه» أي احتجب فمعناه أنه المحتجب بالكيفية عن الأوهام^(٣).

و - إنه مشتق من الوله : المحبة الشديدة ، فأبدلت الواو همزة فقالوا : ألّه يألّه .

ز - إنه مشتق من لاه يلوّه إذا ارتفع ، والحق سبحانه مرتفع بالمكان أو بالمقام .

ح - إنه مشتق من قولك ألّهت بالمكان إذا أقمت فيه ، فإنه تعالى استحق هذا الاسم لدوام وجوده^(٤).

(١) الكافي - كتاب التوحيد - : باب المعبود ، ص ٨٧ ، و رواه الصدوق في كتاب التوحيد باب أسماء الله الحديث ١٣ .

(٢) التوحيد للصدوق باب أسماء الله تعالى في ذيل الحديث رقم ٩ ، ثم ترك سائر الوجوه الآتية .

(٣) مجمع البيان ج ١ ص ١٦ طبع صيدا .

(٤) لوامع البيّنات للرازي : ص ١٠٦ - ١٢٠ ، فقد أسهب الكلام في ذكر الأقوال و حججها و نقدها .

و على كل تقدير فالله أصله «إله» فحذفت همزته و ادخل عليه الألف و اللام و أدغمت اللامان فصار «الله» و خص بالباري تعالى، قال تعالى ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ (مريم / ٦٥) (١).

و الظاهر ان القائلين بالاشتقاق و المنكرين له لا يختلفون في أنه علم لذاته سبحانه و إنما يختلفون في أن التسمية هل كانت ارتجالية و أنه لم تلاحظ في مقام التسمية أية مناسبة بين المعنيين أو كانت غير ارتجالية؟ و قد نقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى العلمي لمناسبة موجودة بينهما، فالقائلون بالاشتقاق على الأول و المنكرون له على الثاني.

هذا هو لب النزاع في المقام.

و العجب ان الرازي توهم ان النزاع في اشتقاقه و عدمه راجع إلى أن لفظ الجلالة علم أو لا؟ فحسب أن القول بالاشتقاق ينافي العلمية ثم استدل على نفيه بأنه لو كان مشتقاً لما كان قولنا «لا إله إلا الله» تصريحاً بالتوحيد لأنه حينئذ مفهوم كلي لا يمنع تصويره من وقوع الشركة فيه فلو كان مشتقاً لكان كلياً، و لو كان كذلك لم يكن قولنا «لا إله إلا الله» مانعاً من وقوع الشركة (٢).

يلاحظ عليه: أنه لا مانع من كون لفظ الجلالة مشتقاً من «أله» بأي معنى تصور ثم يكون علماً للذات بالمناسبة الموجودة بين المنقول منه و المنقول إليه شأن كل الأعلام المشتقو سيأتي تمام الكلام في البحث الرابع.

٣ - «اللهم» مكان «الله»

و قديبر عن لفظ الجلالة بـ «اللهم» قال سبحانه: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ

(١) مفردات الراغب: مادة «إله».

(٢) لوامع البيئات: ص ١٠٨، و قس على ذلك سائر ما استدل به.

تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ ﴿٢٦﴾ (آل عمران / ٢٦)، و حكى سبحانه عن بعض الكافرين قولهم: ﴿وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَابًا مِنَ السَّمَاءِ﴾ (الأنفال / ٣٢) و قد اختلفوا في تفسيره فعن «الخليل» و تلميذه «سيبويه»: معناه يا الله و الميم المشددة عوض من ياء النداء، و عن «الفراء» إنه كان «يا الله آمنا بخير» فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء و حذفوا الهمزة من أم فصار «اللهم» بل حذفوا ضمير المتكلم مع الغير أيضاً في «آمنا».

٤ - ما هو المقصود من «الإله» في الذكر الحكيم

قد عرفت و جود الاختلاف في اشتقاق لفظ الجلالة من لفظة «إله» و عدمه كما عرفت اختلاف القائلين بالاشتقاق في المعنى الذي اشتق منه ذلك اللفظ و جعله علماً للذات. هذا و على كل تقدير فلا يتبادر من لفظ الجلالة إلا الذات المستجمع لصفات الجمال و الجلال، فهو علم بلا اشكال يعادله ما في سائر لغات العالم مما يستعمل في ذلك المجال.

غير أنه يجب أن يعلم أن لفظ الجلالة و لفظ «الإله» كانا لا يفهم منهما في عصر نزول القرآن إلا الخالق الباري للعالم، و أما ما ذكر من المعاني للإله و الوجوه المختلفة لاشتقاق لفظ الجلالة منه، فكلها يرجع - على فرض الصحة - إلى ما قبل عصر نزول القرآن، فلعله كان يفهم من لفظ «إله» العبادة، و التحير، و العلو، و السكون، و الفزع، أو كان يفهم من لفظ الجلالة الذات الواجدة لاحدى هذه المعاني، و أما في عصر نزول القرآن فلم تكن هذه المعاني مطروحة لأهل اللغة أبداً لا في لفظ الجلالة و لا في لفظ «الإله» و إنما المفهوم منهما ما تهدي إليه فطرتهم و تدل عليه عقولهم من الباري الخالق المدبّر للعالم الذي بيده ناصية كل شيء أو ناصية الإنسان على الأقل. سواء كان إلهاً واقعياً أو إلهاً مختلقاً لا يملك من الألوهية سوى الاسم كالأصنام المعبودة للعرب و غيرهم.

فالكلمتان : «الله و إله» لفظان متحدان معنى غير أنّ أحدهما علم يدل على فرد خاص و الآخر كلي يشمل ذلك الفرد و غيره، و بما أنّ اللغة العربية تتمتع بالسعة و العموم وضعوا لفظين يشيرون بواحد منه إلى الفرد و بالآخر إلى الكلي الجامع له و لغيره، فالاسم العام هو الإله و الاسم الخاص هو الله .

و أما سائر اللغات فالغالب عليها هو اتحاد اللفظ الموضوع للمعنى الكلي و المعنى العلمي فيتوسّلون لتعيين المراد منه بالعلامة و القرينة . مثلاً يكتبون في اللغة الانكليزية لفظة «گاد» بصورة «god» عندما يراد منه المعنى الكلي و بصورة «God» عند ما يراد منه المعنى العلمي، و بهذا يشيرون إلى المعنى المقصود و أما اللغات الفارسية و التركية و الاردية فالمكتوب و الملفوظ في المقامين واحد، و إنّما يعلم المراد بالقرائن الحافة بالكلام .

و الحاصل : أنّ المعاني المذكورة للفظ «إله» أو المناسبات المتصورة لاشتقاق لفظ الجلالة من مادة «اله» لو صحّ فإنّما يصحّ في الأدوار السابقة على نزول القرآن، و أمّا بقاء تلك المناسبات إلى زمان نزول القرآن و ادعاء ان القرآن استعملها بملاحظة احدى هذه المعاني و المناسبات فأمر لادليل عليه .

على أنّ لقائل أن يقول : إنّ هذه المعاني من لوازم معنى الإله و آثاره و ليست من الموضوع له بشيء فإنّ من اتخذ أحداً «إلهاً» لنفسه فهو يعبدّه قهراً و يفرع إليه عند الشدائد، و يسكن قلبه عنده إلى غير ذلك من لوازم صفة الألوهية و آثارها .

هذا هو المدعى و الذي يثبت ذلك وجود لفيّف من الآيات ورد فيها لفظ الاله و لا يصحّ تفسيره إلا بما ذكرنا أي كون المقصود منه هو الخالق البارئ لكن بشرط العموم و الكلية، لابسائر المعاني المذكورة، أو بمعنى المتصرف المدبّر، أو من بيده أزمة الأمور أو ما يقرب من ذلك ممّا يعدّ فعلاً له تعالى و إليك الآيات :

١ - ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ (الأنبياء / ٢٢) فإنّ البرهان على نفي تعدد الآلهة لا يتم إلا إذا جعلنا «الإله» في الآية بمعنى المتصرف المدبّر أو من بيده

أزمة الأمور أو ما يقرب من هذين . ولو جعلنا الإله بمعنى المعبود لانتقض البرهان ،
لبداهة تعدد المعبودين في هذا العالم ، مع عدم الفساد في النظام الكوني ، و
قد كانت الحجاز يوم نزول هذه الآية مزدحمة بالآلهة ، و مركزها مع كون العالم منتظماً
غير فاسد .

و عندئذ يجب على من يجعل «الاله» بمعنى المعبود أن يقيده بلفظ «بالحق»
أي لو كان فيهما معبودات - بالحق - لفسدتا و لما كان المعبود بالحق مدبراً و متصرفاً
لزم من تعدده فساد النظام ، و هذا كله تكلف لا مبرر له .

٢ - ﴿ مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَدَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ
لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾ (المؤمنون / ٩١) .

و يتم هذا البرهان أيضاً لو فسرنا الإله بما ذكرنا من انه كلي ما يُطلق عليه لفظ
الجلالة . و إن شئت قلت : إنه كناية عن الخالق أو المدبر المتصرف أو من يقوم
بأفعاله و شؤونه ، و المناسب في هذا المقام هو الخالق ، و يلزم من تعدده ما رتب
عليه في الآية من ذهاب كل إله بما خلق و اعتلاء بعضهم على بعض .

و لو جعلناه بمعنى المعبود لانتقض البرهان ، و لا يلزم من تعدده أي اختلال
في الكون . و أدل دليل على ذلك هو المشاهدة . فإن في العالم آلهة متعددة ، و
قد كان في أطراف الكعبة المشرفة ثلاثمائة و ستون إلهاً و لم يقع أي فساد و اختلال
في الكون .

فيلزم على من يفسر «إله» بالمعبود ارتكاب التكلف بما ذكرناه في الآية
المتقدمة .

٣ - ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ
سَبِيلًا ﴾ (الاسراء / ٤٢) فإن ابتغاء السبيل إلى ذي العرش من لوازم تعدد الخالق أو
المدبر المتصرف أو من بيده أزمة أمور الكون أو غير ذلك مما يرسمه في ذهننا معنى
الالوهية ، و أما تعدد المعبود فلا يلزم ذلك إلا بالتكلف الذي أشرنا إليه فيما سبق .

٤ - ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصْبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ لَوْ كَانَ هَؤُلَاءِ آلِهَةً مَا وَرَدُوهَا﴾ (الأنبياء / ٩٨ و ٩٩) و الآية تستدل بورود الأصنام و الأوثان في النار، على كونها غير آلهة إذ لو كانت آلهة ما وردت النار.

و الاستدلال إنما يتم لو فسرنا الآلهة بما أشرنا إليه فإن خالق العالم أو مدبره و المتصرف فيه أو من فوض إليه أفعال الله أجل من أن يحكم عليه بالنار و أن يكون حصب جهنم .

و هذا بخلاف ما إذا جعلناه بمعنى المعبود فلا يتم البرهان لأن المفروض أنها كانت معبودات وقد جعلت حصب جهنم . و لو أمعنت في الآيات التي ورد فيها لفظ الإله و الآلهة لقدرت على استظهار ما اخترناه و إليك مورداً منها :

﴿فَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَبَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ﴾ (الحج / ٣٤).

فلو فسر الإله في الآية بالمعبود لزم الكذب ، إذ المفروض تعدد المعبود في المجتمع البشري ، و لأجل هذا ربما يقيد الإله هنا بلفظ «الحق» أي المعبود الحق إله واحد . و لو فسرناه بالمعنى البسيط الذي له آثار في الكون من التدبير و التصرف و إيصال النفع ، و دفع الضرر على نحو الاستقلال لصح حصر الإله - بهذا المعنى - في واحد بلا حاجة إلى تقدير كلمة بيانية محذوفة إذ من المعلوم أنه لا إله في الحياة البشرية و المجتمع البشري يتصف بهذه الصفات التي ذكرناها .

و لانريد أن نقول : إن لفظ الإله بمعنى الخالق المدبر المحيي المميت الشفيع الغافر ، إذ لا يتبادر من لفظ الإله إلا المعنى البسيط ، بل هذه الصفات عناوين تشير إلى المعنى الموضوع له لفظ الإله ، و معلوم أن كون هذه الصفات عناوين مشيرة إلى ذلك المعنى البسيط ، غير كونها معنى موضوعاً للفظ المذكور كما أن كونه تعالى ذات سلطة على العالم كله أو بعضه سلطة مستقلة غير معتمدة على غيره ، وصف مشير إلى المعنى البسيط الذي نتلقاه من لفظ الإله ، لا أنه نفس معناه^(١).

(١) لاحظ الجزء الأول من مفاهيم القرآن ص ٤٤٠ - ٤٤٢ .

٥- إن الذكر الحكيم ربما يستعمل لفظ الجلالة مكان الاله ، بمعنى أنه يريد منه المعنى الكلّي و الوصفي دون العلمي ، و هذا يعرب عن أن اللفظين متحدان أو متقاربان في المعنى .

قال سبحانه : ﴿ وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَ جَهْرَكُمْ وَ يَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴾ (الأنعام / ٣) .

و قال سبحانه : ﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (الحشر / ٢٣) .

و قال سبحانه : ﴿ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (الحشر / ٢٤) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ لَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ ﴾ (النساء / ١٧١) .

فإن وزن «الله» في هذه الآيات ووزان «الإله» في قوله سبحانه :

﴿ وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ ﴾ (الزخرف / ٨٤) .

فقد أريد من لفظ الجلالة في الآيات الأربع المتقدمة نفس ما أريد من لفظ الإله من المعنى الكلّي في الآية الأخيرة و معناه أنه «الاله» الذي يتصف بكذا و كذا و ليس كذا و كذا فكأنه اطلق لفظ الجلالة و أريد منه إله العالم و خالقه و بارئه و لم يرد منه الفرد الخارجي و لأجل ذلك عاد إلى التنبية على أنه واحد لا كثير و ذلك بيان صفاته الجمالية و الكمالية .

٦- إن الذكر الحكيم يستعمل لفظ الإله في الخالق البارئ المدبّر و لا يمكن لأي مفسّر تفسيره باحدى المعاني المتقدمة و يقول : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ

اللَّيْلِ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ
أَفَلَا تَسْمَعُونَ ﴿القصص / ٧١﴾ .

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ
يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ ﴾ (القصص / ٧٢) .

فلفظ «الإله» في هاتين الآيتين معادل للفظ الجلالة لكن بشرط العمومية و
الكلية أو إلغاء الجزئية و الخصوصية و لا يستقيم البرهان الوارد فيهما إلا بتفسير الإله
بما يعادل الخالق المدبر لا بتفسيره بالمعبود و المحبوب إلا بتكلف و الآية بصدد
البرهنة على أنه ليس في الكون مدبر سواه و لذلك لو جعل الله عليكم الليل سرمداً
من إله (مدبر) غير الله يأتاكم بضياء ، و لو جعل عليكم النهار سرمداً من إله غيره
سبحانه يأتاكم بليل ، فإذا الألوهية (المعادلة للخالقية و المدبرية) منحصرة فيه ،
لا يشاركه فيها غيره فهو إله واحد ليس غيره .

أضف إلى ذلك ان مقتضى كون الاستثناء متصلاً ، دخول المستثنى منه في
المستثنى دخولاً واقعياً ، و بما أن المراد من المستثنى هو الخالق الذي بيده مصير
الإنسان و الأشياء فليكن هو المراد من المستثنى منه لكن بتفاوت ان أحدهما كلي و
الأخر جزئي .

و قد عرفت ان القول بان لفظ الجلالة علم للذات المستجمع لجميع صفات
الجمال و الكمال أو الخالق و الباري للأشياء أو لمن بيده مصير العالم و الإنسان
لا يراد منه دخول هذه المفاهيم بالصورة التفصيلية في معناه و إنما هي موضوع لما تهدي
إليه الفطرة أو تدل عليه العقول من سيطرة قدرة على العالم لها تلك الخصوصيات
فهي من الخصوصيات الفردية التي يمتاز بها عن سواه من الأفراد لا أنها أجزاء
للمعنى و الجامع بين أفراد الإله المفروضة ، لا المحققة ، أمر بسيط يشار إليه بأمر
من الأمور .

٧- و الذي يعرب بوضوح انّ الإله ليس بمعنى المعبود هو كلمة الاخلاص «لا إله إلا الله» إذ لو كان المقصود من الإله المعبود لكان هذه الجملة كذباً، لأنّ من البديهي وجود آلاف المعبودات في هذه الدنيا غير الله و مع ذلك كيف يمكن نفي معبود سوى الله و لأجل ذلك اضطرّ القائل أن يقول «الإله» بمعنى المعبود، أن يقدر لفظ «بحق» لتكون الجملة هكذا: «لا إله بحق إلا الله»، مع أنّ تقدير لفظ «بحق» خلاف الظاهر فإنّ كلمة الإخلاص تهدف إلى نفي أي إله في الكون سوى «الله» و إنّه ليس لهذا المفهوم مصداق بتاتاً سواه، و هذا لا ينسجم إلا أن يكون «الاله» مع لفظ الجلالة متّحدين في المعنى و أمّا جعل لفظ الجلالة علماً للذات و جعل الإله بمعنى المعبود أو ما يشابهه فلا يحصل منه المعنى المقصود بسهولة.

و أمّا جمعه على لفظ الآلهة مع أنّ مصداقه منحصر في فرد فلا يدلّ على أنّه بمعنى المعبود بل لأجل أنّ العرب كانت معتقدة بتعدّد مصداقه قال سبحانه: ﴿أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا﴾ (الأنبياء/ ٢٣).

إلى هنا تبين أنّ المفهوم من لفظ الجلالة و لفظ الإله واحد، و أمّا ما ذكر من المعاني من الخلق و التدبير و الإحياء و الإماتة و كون مصير الإنسان بيده فإنّما هو من لوازم الألوهية واقعاً أو عند المتصور.

و ربما يستدل على أنّ الإله في الذكر الحكيم بمعنى المعبود و انّ أله بمعنى عبّد، تمسكاً بقوله: ﴿وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَنْتَرُ مُوسَىٰ وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يُذْرِكَ وَ آلِهَتِكَ﴾ (الاعراف/ ١٢٧) حيث قرء «و آلِهتك» أي يذرك و عبادتك و لكن الإجابة عنه واضحة.

أمّا أولاً فلأنّ القراءة المتواترة هي «و آلِهتك» أي ليذرك و آلِهتك التي أنت تعبدها حيث كان فرعون يستعبد الناس و يعبد الأصنام بنفسه^(١).

(١) مجمع البيان ج ٢ ص ٤٦٤.

و ثانياً: على فرض صحّة القراءة فالمراد منها هو الالهوية بالمعنى المتبادر في سائر الايات أي يتركوا قولاً و عملاً أنك إله و أنت ربّهم الأعلى إلى غير ذلك من العناوين المشيرة إلى معنى الإله أي ينكروا إنك إلههم و إله العالمين .

نعم قال الراغب : و «إله» جعلوه اسماً لكلّ معبود لهم ، و كذا الذات^(١) و سمّوا الشمس إلهة لاتخاذهم آياها معبوداً و أله فلان يأله عبد و قيل تأله فالإله على هذا هو المعبود^(٢) و كلامه هذا قابل للتوجيه و على فرض ظهوره في كون الإله بمعنى المعبود فقد عرفت عدم استقامته في كثير من الايات .

إلى هنا خرجنا بهذه النتيجة : إنّ لفظ الجلالة علم للذات الذي نشير إليه بصفات الجمال و الكمال و إنّ لفظ الإله موضوع لذلك المعنى لكن بصورة الكلية و السعة ، و أنّه يجب أن يفسّر «الإله» في جميع الآيات بهذا النحو و إنّ تفسيره بالمعبود و غيره تفسير بالمعنى اللازم لا بالمعنى الموضوع له .

و هاهنا نكتة نشير إليها و هو أنّ كتب الوهابيّة مليئة بتقسيم التوحيد إلى قسمين : توحيد في الربوبية ، و توحيد في الالهوية ، و يريدون من الأوّل التوحيد في الخالقية و من الثاني التوحيد في العبادة و كلا التفسيرين غير صحيح أمّا الربوبية فليست مرادفة للخالقية بل هو أمر آخر وراء الخلقة و لو أردنا أن نفسره فليفسّر بالتوحيد في التدبير و إدارة العالم ، و أمّا الالهوية فقد عرفت أنّ الإله و الالهوية ليس بمعنى العبادة و إنّما العبادة من لوازم الاعتقاد بكون الموجود إليها ، فلو أردنا أن نعبر عن التوحيد في ذلك المجال فيجب أن نقول التوحيد في العبادة^(٣) .

(١) كذا في النسخة المطبوعة و يحتمل أن يكون لفظ «الذات» مصحّف «اللوات» .

(٢) المفردات : ص ٢١ .

(٣) و قد مرّ في الجزء الأوّل من كتابنا ما يفيدك في المقام ، لاحظ : ص ٣٤٨ .

خاتمة المطاف

و مما يقضي منه العجب أنّ جلّ من ينسبون أنفسهم إلى مذهب السلفية ينكرون ذكر الله تعالى بالاسم المفرد (الله) دون ذكره في جملة ذات معنى تامّ، و ينسبون من يذكر الله باسمه المفرد وحده إلى الضلال و يستدلّون على ذلك بأنّ جميع ما ورد من صيغ الأذكار في القرآن و السنة جمل أو كلمات ذات دلالة على معنى يتضمّن حكماً كاملاً مثل لا إله إلا الله، استغفر الله و ليس فيها لفظ الجلالة المفرد، فذكر الله بهذا اللفظ المفرد باطل، و يضيف ابن تيمية بأنّ الاستمرار على ذكر الله بهذا اللفظ المفرد من شأنه أن يزجّ الذاكر شيئاً فشيئاً في أوهام الحلول و وحدة الوجود^(١).

لقد عذب عنه إذ مضافاً إلى أنّ اطلاقات الأدلة^(٢) كاف في ذلك، أنّه سبحانه يأمر نبيّه أن يذكر الله باسمه المفرد و يقول: ﴿قُلِ اللهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الانعام/ ٩١).

و إمّا ما ذكره به في آخر كلامه من أنّ الاستمرار على ذكر الله عسى أن يزجّ الرجل في أوهام الحلول شيئاً فشيئاً لاقيمة له فانه اجتهد تجاه النصّ أولاً، و هو بنفسه موجود في سائر الأسماء ثانياً.

الثاني : الأحد

قد ورد لفظ «الأحد» بصوره المختلفة في الذكر الحكيم ٧٤ مرة و قد وقع وصفاً له سبحانه في موردين فقط .

(١) مجموع الفتاوى ج ١٠ ص ٥٥٦.

(٢) مثل قوله سبحانه: ﴿و اذكر اسم ربك بكرة و أصيلاً﴾ (الدهر/ ٢٥)، و قوله سبحانه: ﴿و اذكر ربك في نفسك تضرعاً و خيفة و دون الجهر من القول بالغدو و الاصل و لا تكن من الغافلين﴾ (الأعراف/ ٢٠٥).

قال سبحانه: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ .

قال ابن فارس: أحد و الأصل «وحد»، و عن الزجاج: إنه مأخوذ من «الواحد» و قال الأزهري: أنه يقال: وحد يوحد فهو وَحَد، كما يقال: حسن يحسن فهو حسن ثم انقلبت الواو همزة فقالوا «أحد»، و الواو المفتوحة قد تقلب همزة كما تقلب المكسورة و المضمومة و منها امرأة اسماء بمعنى وسماء من الوسامة .

و قد ذكروا فروقاً بين الواحد و الأحد و إليك البيان:

١- إن الواحد اسم لمفتح العدد فيقال: واحد، اثنان، ثلاثة، و لا يقال أحد، اثنان، ثلاثة، قال الصدوق: الأحد ممتنع من الدخول في الضرب و العدد و القسمة و في شيء من الحساب، و الواحد منقاد للعدد و القسمة و غيرهما داخل في الحساب فتقول: واحد في اثنين أو ثلاثة، و «الأحد» ممتنع عليه هذا، فلا يقال: أحد بين اثنين^(١).

٢- إن لفظة «أحدًا» إذ وضعت في حيز النفي تفيد عموم النفي بخلاف لفظة «الواحد» فهو منصرف إلى نفي العدد لا إلى نفي الجنس، فلو قيل ما في الدار واحد يصح أن يقال بل فيها اثنان، و أما لو قيل ما في الدار أحد بل اثنان كان خطأ .

٣- إن لفظ الواحد يمكن جعله وصفاً لكل شيء يقال رجل واحد، ثوب واحد بخلاف الأحد فلا يصح وصف شيء في جانب الاثبات بالأحد إلا الله الأحد فلا يقال رجل أحد و لا ثوب أحد فكأنه تعالى استأثر بهذا النعت .

و أما في جانب النفي فقد يذكر هذا في غير الله تعالى أيضاً فيقال: ما رأيت أحداً و على هذا فالأحد و الواحد كالرحمان و الرحيم .

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٩٧ بتلخيص .

فالأول مختص دون الثاني ، فكذلك الأحد فهو مختص به في مقام التوصيف دون الواحد ، و قال الراغب (من أقسام استعمالاته) أن يستعمل مطلقاً وصفاً و ليس ذلك إلا في وصف الله (قل هو الله أحد) (١).

و قد احتمل الرازي أن تنكير أحد في قوله «قل هو الله أحد» لأجل أنه صار نعتاً لله عز و جل على الخصوص فصار معرفة فاستغنى عن التعريف .

و يحتمل أن يكون التنكير لأجل التشبيه على كمال الوجدانية كقوله سبحانه : ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاتِهِمْ﴾ (البقرة/ ٩٦) . أي على حياة كاملة مضافاً إلى استعمال الأحد في الأدعية معرفة .

قال الأزهري: سئل أحمد بن يحيى عن الأحاد هل هو جمع الأحد؟ فقال : معاذ الله ليس للأحد جمع و لا يبعد أن يقال الأحاد جمع واحد كما أن الأشهاد جمع شاهد (٢).

ثم إنه اجتمع في قوله سبحانه : ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ألفاظ ثلاثة من أسماء الله و كل واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات السائرين إلى الله .

أما الأول أعني لفظة «هو» فقد جاء به من دون ذكر مرجع و قد زعم النحويون غير البارعين في المعارف الإلهية أنه للشأن و لكن يمكن أن يقال : إنه ليس للشأن و إنما يرجع إليه سبحانه و التعبير به من دون ذكر المرجع يناسب البارعين الذين نظروا إلى صفحة الوجود فلم يروا موجوداً مستحقاً لاطلاق اسم الوجود أو الموجود إلا آياه فكأنه ليس في الدار غيره ديار فكان قوله «هو» كافيّاً في حق هذه الطائفة لأنه إذ لم يكن في صفحة الوجود إلا هو كأنَّ الإشارة المطلقة لاتوجهه إلا إليه و غيره يحتاج إلى مرجع .

(١) المفردات : ص ١٢ .

(٢) لوامع البينات : ص ٣٣١ .

ثم أنه سبحانه أوضحه بقوله «الله» و لعلّه لتفهم طبقة أخرى تليهم في المعرفة و هم الذين يرون الكثرة في الوجود و أنّ هناك واجباً و ممكناً فاحتاج ضمير الإشارة إلى مميز و ذلك هو قوله «الله» و على هذا فالمجموع «هو الله» راجع إلى الطبقتين .

و أما الطبقة الثالثة الذين يجوّزون الكثرة لا في الوجود بل في الإله، فردّ سبحانه و همهم بقوله «هو الله أحد» لهدايتهم^(١).

ثم أنه سبحانه كرر لفظة «أحد» في سورة الإخلاص و وصف نفسه به مرتين و قال: قل هو الله أحد ثم قال: و لم يكن له كفواً أحد، فهل أريد من اللفظة في كلا الموردين معنى واحد أو أريد معنيان؟ و بعبارة واضحة هل اللفظتان تشيران إلى قسم واحد من التوحيد أو إلى قسمين، فالظاهر أنّ الآية الثانية ناظرة إلى التوحيد الذاتي بمعنى أنه واحد لا مثيل له و لانظير بل لا يتصور له التعدد و الاثنية، و أما الآية الأولى فهي ناظرة إلى التوحيد الذاتي لكن بمعنى البساطة و نفي التجزئة عن الذات .

و قد فسره الصدوق بذلك في توحيده فقال: الأحد معناه أنه واحد في ذاته أي ليس بذئ أبعاض و لأجزاء و لأعضاء^(٢).

قال الطبرسي: الأحد هو الذي لا يتجزأ و لا ينقسم في ذاته و لا في صفاته^(٣).

و يقول الجزائري في «فروق اللغات» في الفرق بين الواحد و الأحد:

إنّ الواحد، الفرد الذي لم يزل وحده و لم يكن معه آخر، و الأحد الفرد الذي لا يتجزأ و لا ينقسم.

يقول العلامة الطباطبائي (ره):

«و الأحد وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد غير أنّ الأحد إنّما يطلق على ما

(١) لوامع البينات: ص ٣١١، و توحيد الصدوق: ص ١٩٦ .

(٢) توحيد الصدوق: ص ١٩٦ .

(٣) مجمع البيان: ج ٥ ص ٥٦٤ .

لا يقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهنياً»^(١).

و في ضوء هذا يمكن أن يقال : إن قوله سبحانه و لم يكن له كفواً أحد بشهادة لفظ «كفوا» ناظر إلى نفي المثل و النظير له سبحانه ، فهو واحد في الذات فلا ذات كذاته كما هو واحد في الفعل فلا خالق و لا مدبر سواه و إن قوله : «قل هو الله أحد» ناظر إلى نفي أي نوع من التركيب و التجزئة في ذاته سبحانه ، و بذلك يعلم أن هذه السورة نزلت ردّاً لمزعمة النصارى بل اليهود أيضاً فالنصارى بحجة أنهم قالوا بالتثليث و اليهود بحجة أنهم يقولون : إن العزيز ابن الله محجوجون بما ورد في هذه السورة فالله سبحانه واحد لا مثيل له ، بسيط لا جزء له . فلو كان مرجع التثليث عند المسيحية إلى أن كل واحد من «الأب» و «الابن» و «روح القدس» إله مستقل متفرد في الألوهية فله كفو بل كفوان مع أنه سبحانه «لم يكن له كفواً أحد» أي لم يكن له مثل و لا نظير فلا يتكرر و لا يتعدد ، و إن لم يكن كل واحد إلهاً مستقلاً بل كل واحد يشكّل جزء من الألوهية فالله سبحانه هو المركب من هذه الثلاثة فهو سبحانه عندهم مركب لا بسيط متجزى منقسم . فردّ عليهم سبحانه بقوله : «قل هو الله أحد» .

و قد ورد في ما روي عن بعض أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ما يؤيد هذا الاستظهار . قال الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) في جواب أعرابي سأله يوم الجمل عن تفسير قوله : «إن الله واحد» فقال (عليه السلام) في كلام مبسوط :

«و إنا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه ، كذلك ربنا و قول القائل أنه عزّ و جلّ أحدي المعنى يعني به أنه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم كذلك ربنا»^(٢).

و بذلك تقف على أن التوحيد الذاتي ينقسم إلى التوحيد في الواحدية و

(١) الميزان ج ٢٠ ص ٥٤٣ .

(٢) توحيد الصدوق : ص ٨٣-٨٤ .

التوحيد في الأحديّة فيفسر الأوّل بنفي المثل و الثاني بنفي التركيب و التجزئة و التقسيم .

و بذلك يمكن اصطلياد البرهان على كون صفاته سبحانه الثبوتية الكمالية عين ذاته كما عليه الامامية من العدلية و بعض المعتزلة ، لازائد عليه كما عليه الشيخ الأشعري و من تبعه لوضوح أنّ حديث الزيادة يستلزم التركيب و التجزئة ، و هما آيتا الامكان ، و الامكان ينافي الوجود ، و إلى ذلك يشير الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) بقوله : «و كمال الإخلاص له نفي الصفات (الزائدة) عنه بشهادة كلّ صفة أنّها غير الموصوف، وشهادة كلّ موصوف أنّه غير الصفة . فمن وصف الله (أي بوصف زائد على ذاته) فقد قرنه أي قرن ذاته بشيء غيره ، و من قرنه فقد ثناه ، و من ثناه فقد جزّاه ، و من جزّاه فقد جهله»^(١).

و هذا بعض الكلام حول «الاحد» ، و سيوافيك ما يفيدك عند البحث عن اسم «الواحد» .

الثالث و الرابع : الأوّل و الآخر

لقد ورد لفظ «الأوّل» بصوره المختلفة في الذكر الحكيم ٦٢ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة ، قال : ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الحديد / ٣) .

قال ابن فارس : الأوّل : ابتداء الأمور و الآخر نقيض المتقدم^(٢) و قال الراغب : «فالأوّل هو الذي يترتب عليه غيره»^(٣).

و قد وصف سبحانه في الآية بصفات متضادة غير مجتمعة حيث تصفه بأنه

(١) نهج البلاغة الخطبة ١ .

(٢) المقاييس ج ١ ص ١٥٨ و ٧٠ .

(٣) المفردات : ص ٣١ .

الأول و في الوقت نفسه الآخر، كما تصفه بأنه الظاهر و في الوقت نفسه بأنه الباطن فلو كان أولاً كيف يكون آخراً، و لو كان ظاهراً فكيف يكون باطناً؟ فأول الناس في العمل لا يكون آخرهم فيه و هكذا الظاهر و الباطن، و مع ذلك كله فالله سبحانه جمع بين هذه الصفات جمعاً حقيقياً واقعياً لامجازياً و ذلك بإحاطته على الموجودات الامكانية و قيامهم به قيام المعنى الحرفي بالاسمي، فكما لا يمكن خلو المعنى الحرفي عن الاسمي فهكذا لا يمكن خلو الوجود الإمكانى عن الوجود الواجبي، و ليس حديث نفي الخلو حديث الممازجة بل المقصود الاحاطة القيومية التي له سبحانه بالنسبة إلى العالم كله، فالعالم بما فيه من الكبير إلى الصغير و من المجرة إلى الذرة، و من المادي إلى المجرد، قائم به سبحانه قيام المعلول بعلة، نظير قيام الصور الذهنية بالنفس فهو مع الأشياء كلها ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ (الحديد/ ٥٧) فإذا كان محيطاً بوجوده على كل شيء فكل ما فرض أولاً فهو قبله بحكم كونه محيطاً و الشيء محاطاً، فهو الأول دون الشيء المفروض أولاً، و كل ما فرض آخراً فهو بعده لحديث إحاطة وجوده به من كل جهة، فهو الآخر دون الشيء المفروض و ليست أوليته تعالى و لا آخريته زمانية و لامكانية بل بمعنى كونه محيطاً بالأشياء على أي نحو فرض و كيفما تصوّرت .

و على ذلك فالأول و الآخر من فروع اسمه «المحيط» فيما أن وجوده محيط بكل شيء فهو الأول قبل الأشياء و الآخر بعد الأشياء .

و لأجل ذلك روي عن الإمام علي (عليه السلام) أنه قال: «ما رأيت شيئاً إلا و رأيت الله قبله و معه و بعده» . و هذا هو العرفان الكامل .

و الظاهر أن توصيفه بالأولية و الآخريّة مبني على إحاطة وجوده بالأشياء و يؤيده قوله في الآية التالية ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ ﴾ (الحديد/ ٥٧) و إمّا تفسير الآية بإحاطة قدرته كما عن بعض المفسرين فلا ينافي ما ذكرناه بل هو يرجع إلى ما ذكرنا لكون قدرته نفس ذاته بإحاطة قدرته لانتفك عن إحاطة ذاته، و على ذلك فمعنى الآية

هو أول الأشياء و آخرها ، و انه لو فرض شيء فهو أوله كما أنه آخره بحكم المحيطية و المحاطية .

و يمكن أن يقال : إن الوصفين تعبيران عن أزليته و أبديته فيما أنه واجب الوجود و ان وجوده نابع من صميم ذاته غير مكتسب من مقام آخر، يكون أزلياً فلا يكون لوجوده ابتداء كما لا يكون لوجوده انتهاء ، و بعبارة اخرى فرض كون وجوده واجباً بالذات، يستلزم أن لا يتطرق إليه العدم أبداً لا في السابق و لا في اللاحق و هو يساوق أزليته و أبديته و هو يستلزم أن لا يكون له ابتداء و لا انتهاء و لا أول و آخر، ولو وصف بالأولية و الآخرية يكون المراد منهما أنه الأول بلا ابتداء و الآخر بلا انتهاء ، و هذا معنى آخر غير ما ذكرنا .

و الفرق بين المعنيين واضح فإن توصيفه بهما في المعنى الأول ينبع من كونه محيطاً بالأشياء كما أن توصيفه بهما في المعنى الثاني ينبع من كونه واجب الوجود ممتنع العدم ، و هو خيرة الصدوق في توحيده حيث قال : «إنه الأول بغير ابتداء و الآخر بغير انتهاء»^(١) .

ثم إن هذه الآية قد وقعت مجالاً لأرباب الاشارات فذكروا في تفسيرها وجوهاً كثيرة تناهز ٢٤ وجهاً^(٢) كلها من قبيل التفسير الإشاري ، و قد ذكرنا في محله أن قسماً منه تفسير جائز و قسماً آخر تفسير ممنوع .

الخامس : «الأعلى»

و قد ورد لفظ «الأعلى» في الذكر الحكيم ٩ مرّات و وصف به سبحانه في

(١) توحيد الصدوق : ص ١٩٧ ، و ذكر ابن فارس في المقاييس : «إن العرب تقول : أول ذي أول .

و أول أول و يريد قبل كل شيء» ج ١ ص ١٥٨ .

(٢) لوامع البينات : ص ٣٢٣ - ٣٢٦ .

آيتين قال: ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى﴾ (الأعلى / ١).

و قال سبحانه: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا إِتْيَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ (الليل / ٢٠).

و ربما وصف به مثله (بالفتح) سبحانه قال: ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (النحل / ٦٠).

و قال سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الروم / ٢٧).

و الأعلى في الآيتين الأوليتين - كما هو الظاهر - وصف للرب، و في الأخيرتين وصف للمثل (بالفتح)، و المراد من «المثل» هو الوصف و التوصيف^(١).

و «الأعلى» من العلو و هو الرفعة قال ابن فارس: «العلو: أصل واحد يدل على السمو و الإرتفاع، لا يشذ عنه شيء، من ذلك العلى و العلو، و يقولون: تعالى النهار: ارتفع».

أقول: المراد من العلو، هو العلو من حيث الرتبة و الدرجة لأنه المبدأ لكل شيء، و المفيض له و المحيط به، فذاته سبحانه أرفع من كل موجود محدود، يعلو كل عال، و يقهر كل شيء فيما أنه عال و له العلو المطلق، فله الوجود الكامل، و هذا يلزم كونه ذا أسماء حسنى و معه يجب تسييح اسمه و تنزيهه عما لا يليق من الأسماء.

و كما أنه على في ذاته، عال من حيث الصفات و الأوصاف، و لله سبحانه

(١) قال سبحانه: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ (الفرقان / ٩)، و المراد من ضرب المثل للرسول هو توصيفه بصفات لا تليق به، مثل توصيفه بأنه «رجل مسحور» كما جاء في الآية المتقدمة عليها حيث قال سبحانه: ﴿وَ قَالَ الظَّالِمُونَ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ (الفرقان / ٨).

الصفات العليا فله العلم الذي لا يطرأ عليه الجهل ، و القدرة التي لا تعرضه عجز ، و الحياة التي لا يحددها موت ، فهو سبحانه أعلى من أمثال السوء التي يتصف بها غيره .

فالله سبحانه أعلى ذاتاً و وجوداً ، و أعلى صفة و سمة . أما علو ذاته فلاجل كونه واجب الوجود و مبدع الممكنات و موجودها ، و أما علو صفاته فلأن كل وصف كمالي يوصف به شيء في السماوات و الأرض كالحياة و القدرة و العلم و الملك و الجود و الكرم و العظمة و الكبرياء ، فله السهم الأعلى و لغيره الأدنى و ذلك لعدم محدودية صفاته بخلاف غيره .

ثم انه ربما يفسر «الأعلى» بالقاهر . قال الصدوق : و أما الأعلى فمعناه العليّ و القاهر و يؤيد ذلك قوله عزّ و جلّ لموسى (عليه السلام) : ﴿لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى﴾ (طه / ٦٨) اي القاهر و قوله عزّ و جلّ في تحريض المؤمنين على القتال : ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران / ١٣٩) و قوله عزّ و جلّ : ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ﴾ (القصص / ٤) . أي غلبهم و استولى عليهم ، و قال الشاعر في هذا المعنى :

فلما علونا و استوينا عليهم تركناهم صرعى لنسر و كاسر

ثم قال ، و هناك معنى ثان و هو إنه متعال عن الأشباه و الأنداد أي متنزه كما قال : ﴿وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (يونس / ١٨) .

و الظاهر تعين المعنى الثاني و هو الذي عبرنا عنه بالرفعة و جوداً و صفة ثم الرفعة كما تتحقق بالصفات الكمالية على ما أوضحنا ، تتحقق بالتنزه عن الأشباه و الأنداد و هو الذي ذكره الصدوق ، و أما المعنى الأول فالظاهر أنه لازم المعنى الثاني فإن العلو رتبة بل و مكاناً يستلزم القهر و الغلبة ، فالقهر و الغلبة ، من لوازم المعنى وليس نفس المعنى .

السادس : «الأعلم»

وقد ورد في الذكر الحكيم لفظ «الأعلم» ٤٩ مرة و لم يوصف به غيره سبحانه .

قال سبحانه : ﴿ يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ ﴾ (آل عمران / ١٦٧) .

و قال سبحانه : ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ (الأنعام / ١٢٤) إلى غير ذلك من الموارد .

و صيغة «أعلم» صيغة المفاضلة و معناه أنه يُثبت العلم لنفسه و غيره و لكنه يفضل علمه على غيره غير أنه يعدل عنه في موارد بقرائن خاصة مثل قوله سبحانه : ﴿ وَإِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رَسُولُ اللَّهِ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ (الأنعام / ١٢٤) فعلقوا إيمانهم و تصديقهم على أن يؤتوا مثل ما أُوتِيَ رسل الله بأن ينزل عليهم الملك و الوحي ، فاجيبوا بقوله سبحانه : ﴿ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ ﴾ و المناسب لمقام الرد هو انسلاخ صيغة التفضيل من المفاضلة أي إنه العالم دونهم بحجة أنهم علقوا ايمانهم على صدق النبي على أن يكونوا أنبياء مثله و هذا دليل على جهلهم المطبق ، فهم جهلاء و الله سبحانه هو العالم ، و نظير ذلك قوله سبحانه نقلاً عن «لوط» في حق بناته : ﴿ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ﴾ (هود / ٧٨) و قوله سبحانه حاكياً عن يوسف : ﴿ رَبِّ السِّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ ﴾ (يوسف / ٣٣) و المناسب لمقام العصمة كون السجن محبوباً إليه دون غيره أعني الفحشاء ، و الحب بمعنى كونه موافقاً للفريزة الجنسية خارج عن مجال البحث قال سبحانه : ﴿ قُلْ أَذَلِكْ خَيْرٌ أَمْ جَنَّةُ الْخُلْدِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ ﴾ (الفرقان / ١٥) و المراد أنها خير دون الجحيم بل هي شر ، و على ذلك فالأصل في الصيغة هو الحمل على المفاضلة إلا إذا دلّ الدليل على خلافه ، نعم أدب العرفان و العبودية يقتضي توصيفه سبحانه فقط بالعلم .

السابع : «الأكرم»

و قد وردت هذه اللفظة في الذكر الحكيم مرتين الأولى قوله سبحانه : ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى﴾ (الحجرات / ١٣) و الثانية قوله سبحانه : ﴿اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (العلق / ٣).

قال الراغب في مفرداته : «الكرم إذا وصف الله تعالى به فهو اسم لإحسانه و إنعامه المتظاهر نحو قوله : ﴿فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾ (النمل / ٤٠) و إذا وصف به الإنسان فهو اسم للأخلاق و الأفعال المحمودة التي تظهر منه و لا يقال هو كريم حتى يظهر ذلك منه .

و على ذلك فمعنى قوله ﴿وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ اي الأكثر كرمًا الذي يفوق عطاؤه ما سواه ، فهو يعطي لا عن استحقاق و ما من نعمة إلا و تنتهي إليه سبحانه .

قال الطبرسي : أي الأعظم كرمًا فلا يبلغه كرم كريم لأنه يعطي من الكرم ما لا يقدر على مثله غيره ، فكل نعمة توجد فمن جهته تعالى أما بأن اخترعها و أما بأن سببها و سهل الطريق إليها .

هذا و يمكن أن يقال :

إنه من الكرم بمعنى الشرف سواء كان في الشيء نفسه أو في خلق من الأخلاق . يقال : رجل كريم و فرس كريم ، و أما السخاء و العطاء و الصفح عن ذنب المذنب فهو من آثاره ، قال في المقاييس نقلًا عن ابن قتيبة : الكريم : الصفوح و الله تعالى هو الكريم الصفوح عن ذنوب عباده المؤمنين^(١) و على ذلك فمعنى قوله ﴿وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ هو الأكمل في الشرف ذاتاً و فعلاً .

(١) معجم مقاييس اللغة ج ٥ ص ١٧١ - ١٧٢ .

الثامن : «أرحم الراحمين»

وقد جاء «أرحم الراحمين» في الذكر الحكيم أربع مرّات و صفاء له سبحانه .
قال سبحانه : ﴿وَأَدْخَلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الاعراف / ١٥١) . و
قال سبحانه : ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف / ٦٤) ، و قال
سبحانه : ﴿قَالَ لِأَثَرِيبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ
الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف / ٩٢) . و قال سبحانه : ﴿وَإِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (الأنبياء / ٨٣) .

و جاء فيه «خير الراحمين» و صفاء له سبحانه مرتين . قال : ﴿رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا
وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ (المؤمنون / ١٠٩) . و قال : ﴿وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ
وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ (المؤمنون / ١١٨) .

قال ابن فارس : «الرحم أصل واحد يدل على الرقة و العطف و الرأفة يقال من
ذلك : رحمه يرحمه إذا رقى له و تعطف عليه ، و الرحم ، و المرحمة و الرحمة بمعنى ،
و الرحم علاقة القرابة ثم سميت رحم الأنثى رحماً من هذا لأنّ منها ما يكون ما يرحم
و يرق له من ولد» .

قال الراغب : «و الرحمة رقة تقتضي الإحسان إلى المرحوم و قد تستعمل في
الرقة المجردة و تارة في الاحسان المجرد عن الرقة نحو «رحم الله فلانا» و إذا وصف به
الباري فليس يراد به إلا الإحسان المجرد دون الرقة ، و على هذا روي : «إنّ الرحمة من
الله إنعام و إفضال ، و من آدميين رقة و تعطف . . .» .

و ظاهر هذا أنّ الرقة و التعطف داخل في معنى الرحمة غير أنّ البرهان العقلي
يجرتا عند توصيفه سبحانه به إلى تجريده عن الرقة لاستلزامها الإنفعال و هو محال
على الله سبحانه .

قال العلامة الطباطبائي : «الرحمن الرحيم من الرحمة و هي وصف انفعالي و

تأثر يلتمّ بالقلب عند مشاهدة من يفقد أو يحتاج إلى ما يتم به أمره، فيبعث الإنسان إلى تميم نقصه و رفع حاجته إلا أنّ هذا المعنى يرجع بحسب التحليل إلى الإعطاء والافاضة لرفع الحاجة و بهذا المعنى يتّصف سبحانه بالرحمة»^(١).

التاسع : «أحكم الحاكمين»

و قد ورد «أحكم الحاكمين» في القرآن وصفاً لله سبحانه مرتين .

قال : ﴿ وَنَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنِ اهْلِى وَ إِنِّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ الْحَاكِمِينَ ﴾ (هود/ ٤٥).

و قال سبحانه : ﴿ أَلَيْسَ اللهُ بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ ﴾ (التين/ ٨).

و الحكم في اللغة بمعنى المنع لإصلاح ، و سميت اللجام حكمة الدابة لأنها تمنعها و منه قول الشاعر:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم
إني أخاف عليكم ان اغضبا

ثم استعير في الحكم الفاصل و القضاء البات بأنه كذا و كذا أو ليس بكذا و كذا لأنه يمنع الخصمين عن التعدي ، و سميت الحكمة حكمة لأنها تمنع الرجل من فعل ما لاينبغي .

قال سبحانه : ﴿ وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ﴾ (النساء/ ٥٨)
و قال : ﴿ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ ﴾ (المائدة/ ٩٥) فكما وصفه القرآن بأنه «أحكم الحاكمين» كذلك خص له الحكم و قال : ﴿ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاكِمِينَ ﴾ (الأنعام/ ٦٢) و قال : ﴿ وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ ﴾ (القصص/ ٧٠)
و قال : ﴿ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ ﴾ (الزمر/ ٤٦) إلى غير ذلك من الايات . بقي الكلام في المراد من قوله «أحكم الحاكمين» .

(١) الميزان ج ١ ص ١٦ .

و أما قوله «أحكم» فهل المراد أنه سبحانه أفضى القاضين؟ كما نقله الطبرسي وجهاً، فقال: فيحكم بينك يا محمد وبين أهل التكذيب.

الظاهر أن صيغة التفضيل في المقام بعد تسليم كونه بمعنى القضاء متضمنة لمعنى الاحكام و الاتقان خصوصاً في الآية الأولى حيث أنها وردت بعد قول نوح: ﴿ رَبِّ إِنِّي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ ﴾ فلا يناسب تفسيره بأنك أفضى القاضين إلا بتضمين «أحكم» معنى الإتقان و معناه إنك فوق كل حاكم في إتقان الحكم و حقيته و نفوذه من غير اضطراب و وهن فما جرى على ابني من الفرق في الماء عين حكمك الحكيم و قضاؤك الرصين .

العاشر: «أحسن الخالقين»

و قد ورد «أحسن الخالقين» وصفاً لله سبحانه في الذكر الحكيم مرتين . قال سبحانه: ﴿ ... ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقاً آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾ (المؤمنون/ ١٤) . و قال سبحانه ناقلاً عن إلياس: ﴿ أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ * اللَّهُ رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (الصافات/ ١٢٥-١٢٦) فهو سبحانه يصف نفسه في هاتين الآيتين بأنه «أحسن الخالقين» كما أنه يصف فعله حسناً على الإطلاق في الآيات الأخر قال:

﴿ الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَ بَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴾ (السجدة/ ٧) .

و قال: ﴿ وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَ رَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ ﴾ (غافر/ ٦٤) .

أما الخلق لغة فقد فسّر بمعنى تقدير الشيء، يقال خلقت الأديم للسقاء إذا قدرته . قال زهير:

و لانت تفري ما خلقت و
بعض القوم يخلق ما يفري

و من ذلك الخُلق : وهي السَّجِيَّة لأنَّ صاحبه قد قدر عليه ، و الخلاق :
النصيب لأنه قد قدر لكلِّ أحد نصيبه .

و يؤيد كونه متضمناً معنى الإيجاد قوله سبحانه : ﴿صُنِعَ اللهُ الَّذِي أَتَقَنَّ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل / ٨٨) فإنَّ الصنع في الآية مكان الخلق و ليس الصنع صرف التقدير بل العمل عن تقدير . قال سبحانه : ﴿أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَنَا﴾ (المؤمنون / ٢٧) .

قال الراغب : ثم إنَّ الخلق تارة يستعمل في إبداع الشيء من غير مادة و لا احتذاء قال سبحانه : ﴿خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (الأعراف / ١٨٩) و أخرى في إيجاد الشيء من الشيء نحو : ﴿خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ . و قال : ﴿خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَّارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ (الرحمن / ١٥) ثم قال : و الخلق الذي هو الإبداع لله تعالى و لهذا قال في الفصل بينه تعالى وبين غيره : ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ (النحل / ١٧) و أما الذي يكون بالإستحالة فقد جعله الله تعالى لغيره في بعض الأحوال كعيسى حيث قال : ﴿وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (المائدة / ١١٠) (١) .

و الظاهر أنَّ الراغب بصدد الجمع بين مفاد الآية المثبت لكون الخلق صفة مشتركة بين الله و بين غيره ، و بين الآيات الحاصرة لها في الله سبحانه حيث يقول : ﴿ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ (الأعراف / ١٠٢) فحصر الخلق في إبداع الشيء من غير أصل و لا احتذاء في الله سبحانه ، و أمَّا الخلق بمعنى الإستحالة فأثبتته للمسيح ، و بذلك ارتفع الخلاف بين الآيتين ، و إليه ذهب الطبرسي حيث قال : و في الآية دليل على أنَّ اسم الخلق قد يطلق على فعل غير الله إلا أنَّ الحقيقة في الخلق لله سبحانه فقط ، فإنَّ المراد من الخلق إيجاد الشيء مقدراً

(١) المفردات للراغب : ص ١٥٧ - مادة خلق .

تقديرًا لالتفاوت فيه ، و هذا إنما يكون من الله سبحانه و تعالى دليلاً قوله : ﴿أَلَا لَهُ
الْخَلْقُ﴾ (١).

يلاحظ عليهما : أنّ الخلق من غير أصل يوصف به سبحانه و غيره فإنّ النفوس
المجرّدة تخلق الصور في صقع النفس من غير مادة ، و إنّما يرتفع الاختلاف بين
القسمين من الآيات بأنّه لا مانع من تخصيص الخلق بالله سبحانه و تشريك الغير معه
أيضاً و ذلك لأنّ الخلق بمعنى فعل الفاعل ، المستقل في فعله ، غير المعتمد في
خلقه على شيء ، غير المستعين في عمله من أحد ، يختصّ بالله سبحانه ، و أمّا الخلق
بمعنى فعل الفاعل ، غير المستقل في فعله ، المعتمد في وجوده و فعله على الواجب ،
المستعين في كلّ آن من الفياض المطلق ، فهو للإنسان خاصّة ، و يجمعهما لفظ
الخلق وهو على وجه وصف مشترك ، وعلى وجه مختصّ بالله سبحانه .

الحادي عشر : «أسرع الحاسبين»

و قد ورد في الذكر الحكيم في مورد واحد . قال سبحانه : ﴿أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ
هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ﴾ (الأنعام / ٦٢) . كما وصفه في آية بأنّه أسرع مكرراً .
قال سبحانه : ﴿قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ (يونس / ٢١) .
و سيأتي البحث عنه عند الكلام في وصفه : «سريع الحساب» . كما يأتي
البحث عن الآخر في البحث عن «خير الماكرين» .

الثاني عشر و الثالث عشر : «أهل التقوى و أهل المغفرة»

و قد ورد في الذكر الحكيم هذان الاسمان في مورد واحد و وقعا اسمين له

(١) مجمع البيان ج ٤ ص ١٠١ ، طبع صيدا .

سبحانه . قال سبحانه : ﴿ وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ ﴾ (المدثر / ٥٦) .

قال الطبرسي : أي هو أهل أن تبقى محارمه و أهل أن يغفر الذنوب . روي مرفوعاً عن أنس قال : إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم تلا هذه الآية و قال : قال الله سبحانه : أنا أهل أن أتقى فلا يجعل معي إله ، فمن اتقى أن يجعل معي إلهاً فأنا أهل أن أغفر له^(١) .

و الظاهر أن الأهل في الآية بمعنى الجدير . قال الراغب : «يقال فلان أهل لكذا أي خليق به»^(٢) و منه اشتق المؤهل أي الجدير ، و المؤهلات : القابليات .

قال العلامة الطباطبائي : إن قوله : ﴿ هو أهل التقوى و أهل المغفرة ﴾ تعليل لقوله ﴿ و ما يذكرون إلا أن يشاء الله ﴾ فإن كونه تعالى أهل التقوى و أهل المغفرة لا يتم إلا بكونه ذا إرادة نافذة فيهم سارية في أعمالهم^(٣) .

الرابع عشر : « الأبقى »

قد ورد لفظ « الأبقى » في الذكر الحكيم سبع مرات ، و قد وصف به عذابه و رزقه و ما عنده و الآخرة ، و ورد في آية واحدة وصفاً له سبحانه فقال : ﴿ إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِنَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَ مَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى ﴾ (طه / ٧٣) .

و مضمون الآية إجابة على ما هدد به فرعون السحرة و قال : ﴿ وَ لَا صَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَ لَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَاباً وَ أَبْقَى ﴾ (طه / ٧١) و الآيتان ﴿ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَاباً وَ أَبْقَى ﴾ ﴿ وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى ﴾ على وتيرة واحدة و الضمير في صيغة التفضيل يرجع إلى

(١) مجمع البيان ج ٥ ص ٣٦٢ .

(٢) المفردات : ص ٣٠ .

(٣) الميزان ج ٢ ص ١٨٥ .

الله سبحانه . إنما الكلام في تعيين المتعلق ، فربما يقال : إنه الثواب أي والله خير لنا منك و ثوابه أبقى لنا من ثوابك ، وربما يقال : إن المتعلق هو العقاب و المراد : والله خير ثواباً للمؤمنين و أبقى عقاباً للعاصين و هذا جواب لقوله : و لتعلمنّ أينا أشدّ عذاباً و أبقى، و لكن الظاهر أن المراد أوسع من ذلك و كأنه قيل : إنما آثرنا غفرانه على احسانك ، لأنه خير و أبقى أي خير من كلّ خير و أبقى من كلّ باق - لمكان الاطلاق - فلا يؤثر عليه شيء ، و بذلك يعرف معنى المقابلة بين كلام فرعون و السحرة فإنه يصف نفسه في الآية الأولى بالأبقى و السحرة تقابله بأنه سبحانه أبقى .

الخامس عشر: «الأقرب»

و قد وردت اللفظة في القرآن ١١ مرة و وردت توصيفاً له سبحانه مرتين قال : ﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق/ ١٦) و قال سبحانه : ﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴾ (الواقعة/ ٨٥) و فسرت الأقربية بالعلم : أي نحن أقرب إليه بالعلم من حبل الوريد و يكون معنى الآية : نحن أعلم به . و تحقيق الكلام في مفاد الآية يتوقف على بيان معنى الأقربية الواردة فيها فنقول :

إن الأقربية ليست أقربية مكانية كما أن قربه سبحانه من العبد ليس منحصرأ بالافضال عليه بل لقربة سبحانه من العبد ، و أقربيته إليه من حبل الوريد معنى آخر لا يقف عليه إلا المرتاض في المعارف الإلهية و الخارج عن أسر التعطيل و حبال التشبيه .

انه سبحانه يصرح بأنه مع عباده أينما كانوا و يقول : ﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾ (الحديد/ ٤) .

و يعد نفسه رابع الثلاثة و سادس الخمسة و يقول : ﴿ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَاحْمَسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَأَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَأَكْثَرُ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (المجادلة/ ٧)

كما أنه يصف نفسه إلهاً في السماوات و الأرض و يقول : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ ﴾ (الأنعام / ٣) إلى غير ذلك من الآيات التي تدل على إحاطة وجوده سبحانه بكل شيء و كونه مع كل شيء .

ثم إن المسلمين في مقابل هذه الآيات على طائفتين :

الأولى : أهل الحديث و الحنابلة و المتقشّفون المغتربون بالظواهر التصوريّة البدئية غير المتعمّقين في الآيات و الأحاديث ، فهؤلاء أخذوا بظاهر قوله سبحانه : ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه / ٥) ففسّروا الإستواء بالإستقرار لا بالإستيلاء و السلطنة ، فجعلوه مستقراً على عرشه و سريره فوق السماوات و أقصى ما عند المتظاهرين بالتنزيه إضافة قولهم : بلا كيف أي لانعلم كيفية سيره و استقراره ، قال الشيخ الأشعري : «نقول : إن الله عزّ و جلّ يستوي على عرشه كما قال يليق به من غير طول الاستقرار»^(١).

و هؤلاء - الذين حبسوا القاهر المحيط في نقطة خاصّة من العالم - تحيروا أمام هذه الآيات التي دلت على احاطة وجوده لكل شيء و صحيفة الكون ، فلجأوا إلى التأويل المبغوض عندهم فقالوا في تفسير الآية في سورة المجادلة : المراد أنه سبحانه هو بعلمه رابعهم ، و بعلمه سادسهم ، و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم ، نعني بعلمه فيهم ، كما أولوا قوله سبحانه : ﴿ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ ﴾ بأن المراد هو إله من في السماوات ، و إله من في الأرض و هو على العرش ، و قد أحاط علمه بما دون العرش ، و لا يخلو من علم الله مكان ، و لا يكون علم الله في مكان دون مكان^(٢).

إنّ اتّخاذ الرأي المسبق في إحاطته سبحانه على الأشياء و تحديد وجوده بالاستقرار على السرير الموضوع على العرش ، لا ينتج سوى هذا أي انتلاعب بآيات

(١) الإبانة للأشعري : ص ١٨ و ٨٥ .

(٢) السنّة لابن حنبل : ص ٣٤ و ٣٦ طبع القاهرة .

المعارف التي هي إحدى المعاجز القرآنية .

و لما حسب القائل باستقراره سبحانه على عرشه ان مراد القائلين باحاطة وجوده لكل شيء ، و كونه في كل مكان و زمان ، هو الإحاطة المكانية و انه موجود في كل شيء كوجود الجسم في مكانه بدأ بالاعتراض ، وقال : عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء فان قالوا : أي مكان؟ قلنا أجسامكم و أجوافكم و أجواف الخنازير و الحشوش و الأماكن القدرة ليس فيها من عظم الرب شيء^(١) .

و العجب ان الشيخ الأشعري الذي تربى في حضن الاعتزال قرابة أربعين سنة و وقف على مقالهم عن كذب بل و على مقال كل من يقول باحاطة وجوده على كل شيء ، و قيام كل شيء بوجوده ، و مع ذلك أخذ يكرر كلام إمام مذهبه الثاني قريباً من عبارته و يتكلم مثل من ليس له إمام بالمعارف العقلية و يقول : «إن من المعتزلة و الجهميةة و الحروريةة قالوا : إن قول الله عزّ و جلّ : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه / ٥) انه استولى و ملك و قهر ، و إن الله عزّ و جلّ في كل مكان ، و جحدوا أن يكون الله عزّ و جلّ على عرشه كما قال أهل الحق و ذهبوا في الاستواء إلى القدرة .

و لو كان هذا كما ذكره فلا فرق بين العرش و الأرض السابعة فالله سبحانه قادر عليها و على الحشوش و على كل ما في العالم ، فلو كان الله مستوياً على العرش بمعنى الإستيلاء و هو عزّ و جلّ مستوٍ على الأشياء كلها لكان مستوياً على العرش ، و على الأرض ، و على السماء ، و على الحشوش ، و الأقدار ، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها و إذا كان قادراً على الأشياء كلها ولمّا لم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول : إن الله عزّ و جلّ مستوٍ على الحشوش و الأخلية لم يجز أن يكون الاستواء على العرش ، الإستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها ، و يجب أن يكون معناه استواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها .

(١) السنة لابن حنبل : ص ٣٣ .

و زعمت المعتزلة و الحرورية و الجهمية أن الله عز و جل في كل مكان فلزمهم أنه في بطن مريم و في الحشوش و الاخلية و هذا خلاف الدين تعالى الله عن قولهم «علوا كبيرا»^(١).

عزب عن امام الحنابلة و من تبع مذهبه ان الاستدلال متفرع على تفسير العرش بأنه مخلوق كهيئة السرير له قوائم و هو موضوع على السماء السابعة مستوي عليه كاستواء الملوك على عروشهم، فعند ذلك يتوجه إليهم السؤال بأنه لو كان المراد من «استوى» هو الاستيلاء - لا الإستقرار - فلماذا خص الاستيلاء به مع أنه مستوي على الأشياء كلها؟ و أمّا إذا قلنا بأن العرش كناية عن صفحة الوجود و عالم الكون فاستيلائه عليه كناية عن استيلائه على عالم الخلق، فيسقط السؤال بأنه لماذا خص الاستيلاء بعرشه دون غيره إذ ليس هنا شيء وراء صفحة الوجود، و اللغة العربية مليئة بالمجاز و الكناية، و لا يلزم في صدق الكناية وجود المعنى الممكنى به: من سرير و استقرار المستوى عليه، بل يطلق و إن لم تكن هناك تلك المظاهر، قال الشاعر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهراق

و الذي يعرب عن ذلك أي ان المراد استيلائه على عرش التدبير، إن الذكر الحكيم لا يذكر استوائه على العرش إلا و يذكر فعلاً من أفعاله أو وصفاً من أوصافه، أما قبله أو بعده مثل قوله:

﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا ﴾ (الأعراف / ٥٤).

و قوله: ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأُمْرَ ﴾ (يونس / ٣).

و قوله: ﴿ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَ

(١) الإبانة للأشعري: ص ٨٦ - ٨٧.

سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ﴿الرعد/ ٢﴾.

و قوله: ﴿ تَنْزِيلاً مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَاوَاتِ الْعُلَى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه/ ٥٤).

و قوله: ﴿ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَيْرًا ﴾ (الفرقان/ ٥٩).

و قوله: ﴿ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (السجدة/ ٤).

و قوله: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا ﴾ (الحديد/ ٤).

إن قوله سبحانه ثم استوى على العرش يحتمل في بادئ النظر معنيين و لا يتعين أحدهما إلا بالتدبر فيما حُفَّ به من المطالب و إليك المحتملين :

١ - إنه سبحانه مستقر على العرش كاستقرار الملوك على عروشهم، غاية ما في الباب إن الكيفية مجهولة و هذا خيرة الحنابلة و الأشاعرة.

٢ - إنه سبحانه مستول على عالم الخلق و صفحة الكون و قاهر عليه و بالتالي يدبر العالم كله بلا استعانة من أحد و من دون أن يمسه في هذا تعب و لا لغوب، و هذا خيرة العدلية كالامامية و المعتزلة و ليس هذا تأويلاً له بل سياق جمل الآية يؤيد ذلك، فهو ظاهر في هذا المعنى و العدول عن الظاهر تأويل، لا الأخذ بالظاهر. و الميزان في تشخيص الظاهر، هو الظهور التصديقي الجملي، لا الظهور الحرفي و التصوري.

هلمّ معي نستظهر أحد المعنيين من خلال التدبر في الآيات التي تلونها عليك.

نقول : إنه سبحانه كلما ذكر استوائه سبحانه على العرش ضم إليه إماماً بيان فعل من عظام أفعاله أو وصفاً من أوصافه العليا وإليك بيان ذلك .

- ١ - ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (الأعراف / ٥٤ - يونس / ٣ - الفرقان / ٥٩ - السجدة / ٣ - الحديد / ٤) .
- ٢ - ﴿ خَلَقَ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ﴾ (طه / ٤) .
- ٣ - ﴿ رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ﴾ (الرعد / ٢) .
- ٤ - ﴿ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا ﴾ (الأعراف / ٥٤)
- ٥ - ﴿ سَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ﴾ (الرعد / ٢) .
- ٦ - ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا ﴾ (الحديد / ٤)

فعند ذلك فأي المعنيين يناسب مع ذكر هذه الامور؟

هل استقراره على السرير وإن كانت الكيفية مجهولة؟

أو استيلاؤه على العالم و صفحة الكون و كونه قاهراً على الخلق و بالتالي مدبراً للعالم و ان الخلق لم يضعفه عن القيام بالتدبير .

حكيم وجدانك ثم اختر أحد المعنيين المناسب لما حفت به من القرائن اللفظية .

لاشك ان البحث عن عظام الامور و الأفعال يناسب الأخبار عن فعل عظيم له صلة بما جاء فيه من سائر الأفعال و الأوصاف و هو استيلاؤه على العالم كله ، و لذلك ربما يرتب عليه تدبير الامر (يونس / ٣) و أخرى غشيان الليل النهار و طلبه لها حثيثاً (الأعراف / ٥٤) و ثالثة تسخير الشمس و القمر (الرعد / ٢) و رابعة علمه الواسع بما يلج في الارض و ما يخرج منها (الحديد / ٤) فالجملة ظاهرة في الاستيلاء لا ظاهرة في الاستقرار حتى يسمى تفسيرها بالاستيلاء تأويلاً لأن التأويل هو العدول عن

ظاهر الكلام، فإذا أيدت القرائن كون المراد هو الاستيلاء فالتفسير بالاستقرار تأويل بلا دليل لا العكس كما هو المعروف في كتب أهل الحديث والحنابلة .

أظن أن هذا البيان يقنع القارئ في أن المراد هو الاستيلاء لا الاستقرار ولو فرضنا أنه في ريب و تردد في اختيار أحد المعنيين فنأتي بمثال يقرب إليه المطلوب و هو:

إذا بلغ طبيب في فن الجراحة مقاماً عظيماً فأخذ يصف أعماله العجيبة في ذلك المجال و يقول: إنني قمت بعمل كذا و كذا فيذكر إبداعاته و اعجازاته العلمية أفصح أن يرتجل في اثناء هذه المذاكرة و يقول: إنني مستقرّ على عرشي في بيتي؟ ولو تكلم بذلك بعد كلامه غير منسجم، فيقول المخاطب في نفسه: أي صلة بين ما قام به من الأعمال العجيبة في مجال الجراحة و بين استقراره على السرير في بناء رفيع .

و هذا بخلاف ما إذا كانت جميع الجمل مربوطة إلى عمله و فعله في الموضوع الذي أخذ بتفسيره و بيانه، و بهذا المثال تقدر على تقييم المعنى الذي لم يزل يسيطر على ذهن القشريين من الحنابلة و أهل الحديث، إذ أي مناسبة بين هذه الأفعال العجيبة و استقراره على العرش و جلوسه على السرير و ان كانت الكيفية مجهولة، و أما إذا قلنا: بأن المراد استيلاؤه على صحيفه الكون و ان الخلق ما أوقعه في التعب و اللغوب^(١) و لم يضعفه عن القيام بأمر التدبير بشهادة استيلائه عليه، تكون الجمل مترابطة متناسبة .

(١) إشارة الى قوله سبحانه: ﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَ مَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴾ (ق/ ٣٨) اقرأ هذه الآية و راجع التوراة. ترى انه يقول في سفر التكوين: الإصحاح الثاني: و فرغ في اليوم السابع من عمله الذي عمل، فاستراح في اليوم السابع من جميع عمله الذي عمل. وبارك الله اليوم السابع و قدسه لأنه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا.

ثم إن إمام الحنابلة لأجل اتخاذ رأي مسبق في معنى الآية، التبس الأمر عليه في كلامه السابق من جهات ثلاث :

١ - لما رأى ظهور الآيات في إحاطة وجوده سبحانه بالعالم، عمد إلى تأويلها بالإحاطة العلمية مع أن حصرها فيها خلاف ظاهرها، لأنها ظاهرة في الإحاطة الوجودية المستلزمة للإحاطة العلمية .

٢ - زعم أن العرش في الآية عند القائلين بالإحاطة الوجودية بمعنى السرير، فردّ عليهم بأنه «إذا كان مستولياً على العالم كله، فلماذا خصّ في هذه الآيات استيلاءه بالعرش» و لم يقف على أن القائلين بالإحاطة الوجودية يرون الاستيلاء على العرش بأجمعه كناية عن استيلائه على صفحة الوجود كاستيلاء الملوك على بلدانهم، غير أنهم يدبّرون البلد بالجلوس على سررهم، و الله سبحانه يدبّر العالم من دون أن يكون له سرير.

٣ - زعم أن القائلين بالإحاطة الوجودية يفسّرونه بالإحاطة الحلولية المكانية فأورد «بأن المسلمين يعرفون أمكنة ليس فيها من عظم الرب شيء» و غفل أن الإحاطة هنا إحاطة قيومية لا إحاطة مكانية، و لأجل إيضاح الحال نبهت عن هذا النوع من الإحاطة القيومية .

«الإحاطة القيومية لا الإحاطة المكانية»

إن نسبة الوجود الإمكانى إلى الواجب جلّ اسمه كنسبة المعنى الحرفى إلى المعنى الاسمى، فكما أن المعنى الحرفى قائم بالثانى، و متقوم به، و لا يتصور له الانعزال عنه و الأ لصار باطلاً معدوماً فهكذا الوجود الإمكانى الصادر عنه سبحانه، فالممكن بذاته قائم بالغير، متدل به، لا يتصور له البينونة عن الواجب و العزلة عنه و إلا بطل وجوده .

هذا هو المدعى و أما الدليل عليه فهو ان الامكان قديقع وصفاً للماهية، و قديقع وصفاً للوجود فعندما يقع وصفاً للماهية يكون معناه مساواة نسبة الوجود و العدم إليها، فلو وجد فمن جانب وجود علته، و إن اتصف بالعدم فمن جانب عدم علته و عندما يقع وصفاً للوجود، فليس هو بمعنى مساواة الوجود و العدم إلى الوجود، ضرورة إنه إذا كان الموضوع هو الوجود، لامعنى لمساواة الوجود و العدم إليه، بل المراد من اتصاف الوجود بالإمكان هو تعلقه بعلة و قيامه و تدليه بها تعلقاً و تدلياً و قياماً داخلاً في حقيقة وجوده بحيث لاحقيقة له إلا هذا.

و بعبارة أخرى إن الوجود الإمكانى أما أن يكون مستقلاً في ذاته أو يكون متعلقاً بالغير كذلك، لاسبيل إلى الأول، لأن الاستقلال مناط الغنى عن العلة و مثله يمتنع أن يكون معلولاً بل و يمتنع أن يتصف بالإمكان، فتعين الثاني أي ما يكون متعلقاً بالغير بذاته، و ما هو كذلك يمتنع عليه العزلة عما يتعلق به، لأن المفروض إنه لاحقيقة له إلا التعلق بالغير فيجب أن يكون معه، معية المتدلى بالمتدلى به، و معية المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي، فالعوالم الامكانية بعامة مراتبها من جبروتها إلى ملكوتها إلى ملكها حاضرة عنده سبحانه، غير غائبة عنه، لاحتضار المبصرات الخارجية لدى الإنسان، بل كحضور الصور الذهنية لدى النفس المبدعة الخالقة لها، بل أشد من ذلك.

و لعله إلى ما ذكرنا يشير قوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (فاطر/ ١٥).

و مثل هذا كيف يتصور له العزلة و البينونة فان فرضهما فرض بطلانه.

هذا البرهان الذي أجملنا الكلام في بيانه يكشف الستر عن حقيقة المعية أي معية الممكن مع الواجب، و يفسر الاحاطة الوجودية له، و إنه ليس المراد حلول الواجب في جوف الممكن و نفوذه في ذراته، كنفوذ الماء بين ذرات الطين، بل المراد أن مقتضى قيوميته المطلقة قيام العوالم الممكنة به و حضورها لديه، و بما أن

التعلق و القيام في الممكنات نفس حقيقتها و واقعها ، فلا يمكن لها الغيبة عن الله سبحانه و لا العزلة عنه ، و إن أردت تقريب هذا في ضمن مثال فنقول :

إنّ النفس فاعل إلهي و فعله مثال لفعله سبحانه ، فالنفس هي مصدر الصور الذهنية و مبدعها و ليست الصور منعزلة عن النفس مباينة عنها ، بل لها مع الصور معية قيومية تحيط بها ، و لاتحلّ فيها و لا يربط النفس بأفعالها إلا بإحاطتها عليها مع أنّ لها مقاماً آخر ليس للصور فيها شأن و دخل .

قال الإمام الطاهر موسى بن جعفر: «إنّ الله تبارك و تعالى ، لم يزل بلازمان و لامكان و هو الآن كما كان ، لا يخلو منه مكان ، و لا يشغل به مكان ، و لا يخل في مكان ، ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، و لا خمسة إلا هو سادسهم ، و لا أدنى من ذلك و لا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ، ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه ، احتجب بغير حجاب محجوب ، و استتر بغير ستر مستور ، لا إله إلا هو الكبير المتعال»^(١).

و لعلّه إليه ينظر قول ابن العربي في خصوصه :

| | |
|--------------------------------|---------------------------------|
| فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً | و إن قلت بالتشبيه كنت محدّداً |
| و إن قلت بالأمرين كنت مسدداً | و كنت إماماً في المعارف سيّداً |
| فإيّاك و التشبيه إن كنت ثابتاً | و إيّاك و التنزيه إن كنت مفرداً |

و المراد من التنزيه هو تصوّر العزلة و البينونة الكاملة التي تستلزم استقلال الممكن ، و غناء عن الواجب كما عرفت .

(١) التوحيد للصدوق : ص ١٧٩ .

ما هو المقصود من الأقرية؟

و على ضوء هذا إن قوله سبحانه: ﴿ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق/ ١٦) تقريب للمقصود بجملة ساذجة تفهمه العامة «و الوريد» هو مطلق العرق أو عبارة عن العرق الموجود في العنق حيث إن حياة الإنسان قائمة به فلو قطعنا النظر عن ظاهر الآية فأمر قربه سبحانه إلى الإنسان أعظم من ذلك ولكن الآية اكتفت بما تفهمه العامة، و أحال سبحانه المعنى الدقيق منه إلى الآيات الأخرى. كيف و الآية جعلت للإنسان نفساً و جعلت لها آثاراً، قال سبحانه: ﴿ وَ نَعْلَمُ مَا تُوسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ﴾ (ق/ ١٦) و جعلت سبحانه هو المتوسط بين الإنسان و نفسه، و بين نفسه و آثارها، مع أنه سبحانه أقرب إلى الإنسان من كل أمر مفروض حتى نفسه، كل ذلك يعرب عن أن الآية بصدده تفهيم قرب يقع في متناول فهم العامة و نظيره قوله سبحانه: ﴿ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَ قَلْبِهِ ﴾ (الأنفال/ ٢٤).

و في روايات أئمة أهل البيت تصريحات بالقرب القيومي و الاحاطة الوجودية نكتفي منها بما يلي:

١ - روى الكليني عن الامام موسى بن جعفر (عليه السلام) أنه ذكر عنده قوم يزعمون أن الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا فقال: «إن الله لا ينزل و لا يحتاج إلى أن ينزل، وإنما منظره في القرب والبعد سواء، لم يبعد منه قريب ولم يقرب منه بعيد»^(١).

٢ - روى الكليني عن محمد بن عيسى قال: كتبت إلى أبي الحسن علي بن محمد الهادي (عليه السلام): «جعلني الله فداك يا سيدي قد روي لنا أن الله في موضع دون موضع على العرش استوى...» فوقع عليه السلام: «و اعلم أنه إذا كان في السماء الدنيا فهو كما هو على العرش و الأشياء كلها له سواء علماً و قدرة و ملكاً وإحاطة»^(٢).

(١) الكافي ج ١، باب الحركة، ص ١٢٥ الحديث ١.

(٢) المصدر نفسه: الحديث ٤، ص ١٢٦.

٣- روى الكليني عن أبي عبدالله (عليه السلام): إن أمير المؤمنين استنهض الناس في حرب معاوية في المرة الثانية، فلما حشر الناس قام خطيباً فقال: «سبحان الذي ليس أول مبتدأ ولا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه، والواصفون لا يبلغون نعته، وحد الأشياء كلها عند خلقه - إلى أن قال - : لم يحلل فيها فيقال هو فيها كائن، ولم ينأ عنها فيقال هو منها بائن، ولم يخل منها فيقال له أين؟ لكنّه سبحانه» (١).

٤- روى ابن عساكر «في تاريخ دمشق»:

«إن نافع بن الأزرق قائد الأزارقة من الخوارج قال للحسين (عليه السلام): صف ربك الذي تعبده، قال الحسين (عليه السلام): «يا ابن الأزرق أصف إلهي بما وصف به نفسه: لا يدرك بالحواس، ولا يقاس بالناس، قريب غير ملتصق، وبعيد غير مستقصي، يوحد ولا يعترض، معروف بالآيات، موصوف بالعلامات، لا إله إلا هو الكبير المتعال» (٢).

وما أليق بالمقام قول القائل:

| | |
|-----------------------------------|-------------------------------------|
| كَلَّ نَجْدَ لِعَامْرِيَّةِ دَارِ | لَاتَقْلُ دَارَهَا بِشَرْقِي نَجْدِ |
| وَعَلَى كَلِّ دَمْسِنَةِ آثَارِ | وَلَهَا مَنْزَلٌ عَلَى كَلِّ مَاءِ |

(١) المصدر نفسه: باب جوامع التوحيد، ص ١٣٥ الحديث ١.

(٢) تاريخ دمشق ج ٤، ص ٣٢٣.

حرف الباء

السادس عشر: الباريء

قد ورد لفظ الباريء في القرآن ثلاث مرّات و لم يستعمل في غيره .

قال سبحانه : ﴿ هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى ﴾ (الحشر/ ٢٤) .

و قال سبحانه : ﴿ أَنْتُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ ﴾ (البقرة/ ٥٤) .

و قال سبحانه : ﴿ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴾ (البقرة/ ٥٤) .

قال ابن فارس : البرأ له أصلان إليهما ترجع فروع الباب ، أحدهما : الخلق يقال برأ الله الخلق يبروهم برأ . و الباريء : الله جل ثناؤه ، و الأصل الاخر : التباعد من الشيء و مزايلته من ذلك البرء و هو السلامة من السقم . و في المفردات : الباريء خص بوصف الله نحو قوله : الباريء المصوّر ، و البرية : الخلق .

و قال الطبرسي هو الخالق الصانع .

قال أمية بن الصلت :

الخالق البارئ المصور في الـ
ارحام ماء حتى يصير دماً

و الفرق بين البارئ و الخالق ، أنّ البارئ هو المبدىء ، المحدث ، و الخالق هو المقدر الناقل من حال إلى حال (١) .

و قال ابن منظور: البارئ هو الذي خلق الخلق لا عن مثال و قال هذه اللفظة في الاختصاص بخلق الحيوان ما ليس لها غيره من المخلوقات ، و قلما تستعمل في غير الحيوان فيقال : برء الله النسمة و خلق السماوات و الأرض (٢) .

و على ضوء هذين النصين يتلخّص الفرق بين البارئ و الخالق في أمرين :

١ - البارئ هو الخالق لا عن مثال ، و الخالق هو الأعم ، و لا يختصّ بالناقل من حال إلى حال كما هو الحال في فعل المسيح ، قال سبحانه ناقلاً عنه : ﴿ أَنِّي أَنخُلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ ﴾ (آل عمران / ٤٩) . بل هو أعمّ من ذلك بقريته قوله سبحانه : ﴿ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ﴾ (يونس / ٣) .

٢ - إنّ البارئ يستعمل في الحيوان كثيراً دون الخالق ، و لأجل ذلك صحّ الجمع بين الخالق و البارئ في بعض الآيات كما مرّ .

السابع عشر و الثامن عشر: الباطن و الظاهر

ورد لفظ «الباطن» في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له ، قال سبحانه : ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (الحديد / ٣) .

(١) مجمع البيان ج ١ ص ١١٢ طبع صيدا .

(٢) لسان العرب ج ١ ص ٣٠ .

و ورد لفظ «الظاهر» بصورة المختلفة عشر مرّات و وقع اسماً له في مورد واحد، كما عرفت في الآية السابقة .

قال ابن فارس : الظهر له أصل صحيح واحد يدلّ على قوّة و بروز، من ذلك ظهرَ الشيء يظهر ظهوراً ، و لذلك سمّي وقت الظهر و الظهيرة، و هو أظهر أوقات النهار و أضوؤها، و منه يعلم معنى البطن و هو خلاف الظهور أعني الخفاء، و لعلّه لذلك سمّي أعلى الحيوان ظهراً و أسفله بطناً لظهور الأوّل و خفاء الثاني .

قال الراغب: و البطن خلاف الظهر في كلّ شيء، و يقال للجهة السفلى بطن و للجهة العليا ظهر، و به شبه بطن الامر و بطن البوادي، يقال لكلّ غامض بطن، و لكلّ ظاهر ظهر، و منه بطنان القدر و ظهرانها .

و قد استعمل في الذكر الحكيم كلا اللفظين على هذا المنوال، قال تعالى: ﴿وَذُرُوا ظَاهِرَ الْأَيْمَنِ وَ بَاطِنَهُ﴾ (الأنعام / ١٢٠)، و قال تعالى: ﴿وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً﴾ (لقمان / ٢٠)، و من هذا السبب قولهم لدخلاء الرجل الذين يبطنون أمره: هم بطانته، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ﴾ (آل عمران / ١١٨).

و على هذا فالمراد من توصيفه بالظاهر و الباطن هو ظهوره و خفائه و أنّه سبحانه جامع بين الوصفين الضدّين .

و لأرباب الإشارات في تفسير هذين الاسمين و جوه أنهاها الرازي إلى أربعة وعشرين وجهاً^(١) و سنذكر الأقل منها:

١ - الظاهر بآياته التي أظهرها من شواهد قدرته و آثار حكمته و بيّنات حجّته الذي عجز الخلق جميعاً عن إبداع أصغرهما، و انشاء أيسرها و أحقرها عندهم،

(١) لاحظ لوامع البيّنات: ص ٣٢٣ .

والباطن كنهه، و الخفي حقيقته، فلأتكتنه الأوهام و لاتدرکه الأبصار، فهو باطن كل باطن و محتجب كل محتجب .

٢ - العالم بما ظهر و العالم بما بطن .

٣ - الظاهر: الغالب العالي على كل شيء، فكل شيء دونه، و الباطن: العالم بكل شيء فلا أحد أعلم منه .

٤ - إن اتصافه بهذين الوصفين من شؤون احاطته بكل شيء فإنه تعالى لما كان قديراً على كل شيء مفروض، كان محيطاً بقدرته على كل شيء من كل جهة فكل ما فرض أولاً فهو قبله، و كل شيء فرض ظاهراً فهو أظهر منه لإحاطة قدرته به، فهو الظاهر دون المفروض ظاهراً و كل شيء فرض أنه باطن فهو تعالى أبطن منه لإحاطته به من ورائه فهو الباطن دون المفروض باطناً^(١).

التاسع عشر: البديع

. قد ورد لفظ «البديع» في القرآن مرتين و وقع وصفاً له في آيتين قال سبحانه :

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (البقره/١١٧).

﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةً وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (الانعام/١٠١).

قال ابن فارس : «الإبداع إبتداء الشيء و صنعه لا عن مثال كقولهم أبدعت الشيء قولاً أو فعلاً إذا ابتدعته لا عن سابق مثال .

(١) الميزان ج ١٩ ص ١٦٥ و لاحظ توحيد الصدوق: ص ٢٠٠-٢٠١، و مجمع البيان ج ٥ ص ٢٣٠، و مفاتيح الغيب للرازي ج ٨ ص ٨٥.

قال الراغب : «الإبداع إنشاء صنعة بلا احتذاء و اقتداء، و منه قيل رَكِيَّة بديعة أي جديدة الحضر و إذا استعمل في الله تعالى فهو بمعنى إيجاد الشيء من غير آلة و لا مادة و لا زمان و لا مكان و ليس ذلك إلا الله» .

و يؤيد ذلك قوله سبحانه ﴿ قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ ﴾ (الاحقاف / ٩) : أي مبدعاً لم يتقدمني رسول، أو مبدعاً في ما أقوله، و منه اشتق البدعة للمذهب و هو إيراد قول لم يستن قائلها و فاعلها فيه بصاحب الشريعة و مثله قوله سبحانه : ﴿ وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ ﴾ (الحديد / ٢٧) (١).

و منه يظهر أن قوله سبحانه «بديع السموات» برهان عقلي على أنه ليس له ولد و لاصحابة، فإن مبدع السموات و الأرض و منشئهما هو من أوجدهما لا من شيء و لا على مثال سبق، و هو لا يجتمع مع اتخاذ الولد لأنه فرع اتخاذ الزوجة أولاً، و فرع اللقاح ثانياً، و فرع الولادة ثالثاً، و الكل ينافي كونه سبحانه بديعاً في فعله ، منشئاً في الإيجاد بلامادة و لامثال سبق .

قال الرازي : «البديع عبارة عن من يوجد الشيء بلا آلة و لا مادة و لا زمان و لا يخلوا اتخاذ الولد من واحد منها، و على ذلك فالبديع من صفات الفعل لا من صفات الذات . نعم لو فسّر بأنه الذي لامثل له و لاشبيه، كما يقال هذا شيء بديع إذا كان عديم المثل كان من صفات الذات، و هو تعالى أولى الموجودات بهذا الاسم و الوصف لأنه يمتنع أن يكون له مثل أزلاً و أبداً» (٢).

العشرون : البر

قد ورد لفظ «البر» ١٥ مرة في القرآن و قد وقع وصفاً له في آية واحدة . قال

(١) المفردات : ص ٤٥ .

(٢) لوامع البينات : ص ٣٥٠ .

سبحانه : ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ (الطور/ ٢٨).

قد ذكر ابن فارس «البر» مثلثاً أصولاً أربعة : الصدق، و حكاية صوت،
وخلاف البحر، و نبت .

أما الصدق مثل قوله : صدق فلان و برّ، و برت يمينه أي صدقت، و أبرها
أمضاها على الصدق .

و أما حكاية الصوت فالعرب تقول : لا يعرف هراً من برّ، فالهر دعاء الغنم،
والبرّ الصوت بها إذا سقيت .

و أما خلّاف البحر مثل قوله سبحانه : ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ
وَالْبَحْرِ﴾ (الروم/ ٤١) .

و أما النبت فمنه البرّ و هي الحنطة، الواحدة : بُرّة .

ثمّ إنه رتب على المعنى الأول قولهم : يبرّ ذا قرابته، و قال : و أصله الصدق
يقال : رجل برّ و بارّ و بررت والديّ .

و على هذا فالبرّ هو الصادق و أطلق على المحسن لأنه صادق في حبه، و
قد وصف به سبحانه في القرآن كما وصف به يحيى و المسيح قال سبحانه واصفاً
ليحيى : ﴿ وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا وَزَكَاةً وَكَانَ تَقِيًّا * وَ بَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّارًا
عَصِيًّا﴾ (مريم/ ١٣ و ١٤) و حكى عن المسيح و قال : ﴿ وَ أَوْضَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ
مَا دُمْتُ حَيًّا * وَ بَرًّا بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (مريم/ ٣١ و ٣٢) .

هذا ما استفاد من كلام الخبير ابن فارس غير أن الراغب في مفرداته جعل
الأصل هو خلّاف البحر فاشتقّ منه سائر المعاني فقال : البرّ خلّاف البحر و تصوّر
منه التوسّع فاشتقّ منه البرّ أي التوسّع في فعل الخير^(١) و ينسب ذلك إلى الله تعالى

(١) و لعله لأجل أن البرّ مركز الخير عند العرب، و البحر محل الشرّ.

نحو ﴿إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ (الطور/ ٢٨) وإلى العبد تارة فيقال: برّ العبد ربّه، أي توسّع في طاعته، فمن الله تعالى الثواب ومن العبد الطاعة إلى آخر ما ذكره.

و على ذلك فيحتمل أن يكون المراد، الصادق في ما وعده، و الرحيم بعباده، و اختارها الصدوق و نقله الطبرسي وجهاً، كما يحتمل أن يكون المراد المحسن، وإليه يرجع ما يقال أي اللطيف و أصله اللطف مع عظم الشأن^(١).

الواحد و العشرون و الثاني و العشرون: «البصير و السميع»^(٢)

قد ورد لفظ «البصير» في القرآن ٥١ مرة و وقع اسماً له سبحانه في ٤٣ آية كما أن «السميع» ورد في الذكر الحكيم ٤٧ مرة، و وقع وصفاً له سبحانه في جميع الموارد إلا آية واحدة أعني ما ورد في وصف خلق الإنسان. قال سبحانه: ﴿فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (الإنسان/ ٢). و لنرجع إلى تحقيق المعنى الأصيل للفظ «البصير» والظاهر من ابن فارس أن له أصلاً واحداً و هو وضوح الشيء ثم اشتق منه سائر المعاني و منها إطلاق اسم «البصر» على العين^(٣).

و لكن الظاهر من «الراغب» إن المعنى الجذري له هو الجارحة الناظرة و منه اشتق سائر المعاني.

قال: «البصر» يقال للجارحة الناظرة نحو قوله تعالى: ﴿كَلِمَاتٍ لِّلْقُوَّةِ الَّتِي فِيهَا، وَ يُقَالُ لِقُوَّةِ الْقَلْبِ الْمَدْرَكَةُ «بصيرة» و «بصر» نحو قوله تعالى: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق/ ٢٢) و قال: ﴿مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَ

(١) التوحيد للصدوق: ص ٢١٥، مجمع البيان ج ٥، ص ١١٦.

(٢) لوجود الصلة بين هذين الاسمين، بحثنا عنهما في حرف نباء.

(٣) مقاييس اللغة ج ١، ص ٢٥٣-٢٥٤.

مَا طَفَى ﴿النجم/ ١٧﴾، و جمع «البصر»: «أبصار» و جمع «البصيرة»: «بصائر»^(١).

و على كل تقدير إنَّ البصر و السمع من أعظم أدوات المعرفة و أنفعها و أكثر ما يرتبط به الإنسان مع الخارج بهذين الحسنيين، فهما من أشرف الحواس الظاهرة ولعلّه - لأجل ذلك - أطلق عليه سبحانه «السميع البصير» دون غيرهما من أسماء الحواس، فلا يطلق عليه «الشام» و «الذائق» و «اللامس» و إن فسرت بما يفسر به «السميع» و «البصير» بمعنى حضور المبصرات و المسموعات، و هذا يعرب عن كرامة هذين الحسنيين و أعظمها نفعاً و أوسعها في إيجاد الصلة للإنسان بالخارج. و نقدّم الكلام في «البصير» على «السميع» حفظاً للترتيب الأبجدي.

و التتبع في الايات يعطي أن البصير قد يطلق و يراد منه حضور المبصرات عنده كما سيأتي بيانه و ذلك عند ما استعمل مع «السميع»، قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ نِعْمًا يَعِظُكُم بِهٖ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ (النساء/ ٥٨) و قس عليه ما جاء بهذا المنوال و قد يراد منه العلم بالجزئيات و الاشراف عليها عن كذب و أنه لا يعزب عنه شيء من الأشياء و ذلك عندما يستعمل متعدياً بالباء.

قال سبحانه: ﴿إِنَّهٗ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ (الاسراء/ ٣٠) و قال سبحانه: ﴿وَوَكَّفَىٰ بِرَبِّكَ ذُنُوبَ عِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾ (الاسراء/ ١٧) و قال سبحانه: ﴿وَمَا يُمْسِكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ﴾ (الملك/ ١٩).

و المتعلق في هذه الايات يختلف سعة و ضيقاً فقد تعلق بـ «كل شيء» مرة، و بـ «العباد» ثانياً، و بـ «أعمالهم» ثالثة، و بـ «ذنوبهم» رابعة، فعندئذ لا يصح تفسير البصير فيها بحضور المبصرات فإن كثيراً من الذنوب و كثيراً من الأشياء ليس أمراً مبصراً مرئياً بالعيون، و مع ذلك هو بصير بكل شيء، فالبصير هناك يرادف العلم

(١) المفردات للراغب: ص ٤٩.

بالجزئيات بدقة و امعان و لعل «الخبير» تأكيد لمعناه أو هو تأكيد له ، و الايات بصدد بيان أن علمه سبحانه بما يجري في الكون ليس علماً اجمالياً بل هو علم تفصيلي يشمل كل ما جلّ و دق ، و كل شيء خفي أو ظهر ، و بذلك يبطل قول من ينكر علمه سبحانه بالجزئيات بحجة أنها في مظان التغير و التبديل ، فيوجب الحدوث و التبديل في ذات الباري ذاهلاً عن أن التغير في المعلوم لا في جانب العلم ، و لعلنا نرجع إلى نقد هذه الشبهة عند البحث عن اسم «العالم» .

و لأجل اشتمال هذه الكلمة على الدقة و الامعان يقول سبحانه : ﴿بَلِ الْإِنْسَانِ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾ (القيامة/ ١٤ و ١٥) . و يقول سبحانه حاكياً عن السامري : ﴿بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ . . .﴾ (طه/ ٩٦) .

هذا كله حول البصير و أما «السميع» فقد استعمل في معنيين : أحدهما سماع المسموعات الذي يرجع معناه فيه سبحانه إلى حضورها لديه ، و عدم غيبتها عن ذاته ، و هذا المعنى هو الأكثر ، و آخر بمعنى «المجيب» مثل قوله : ﴿سَمِيعُ الدُّعَاءِ﴾ (آل عمران/ ٣٨) و (إبراهيم/ ٣٩) و الحق أن يقال : إن السميع في هاتين الآيتين كالسميع في غيرهما ، و إنه استعمل في معنى واحد و هو سماع الدعاء غير أن السماع إذا لم يكن مقترناً بالاجابة لا يكون نافعاً للعبد ، فلأجل ذلك فستر بمجيب الدعاء لا أنه استعمل اللفظ في المجيب بل الاجابة من لوازم المقصود ، و مثله ما يقال : اسمع ما أقول ، أو يقال : لِمَ لَا تَسْمَعُ مَا قُلْتُ .

و قال سبحانه : ﴿سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا﴾ (البقرة/ ٢٨٥) . و «الراغب» فستر بعض الايات و قول القائل : «اسمع ما أقول» بالطاعة ، و الحق أن السماع استعمل في نفس المعنى اللغوي و لكن لما كانت الغاية من السماع هو الفهم ثم العمل دلّ الكلام عليه بما أنه من لوازم المعنى اللغوي في المقام .

تفسير كونه «سميماً بصيراً»

إنَّ السَّماعَ في الإنسان يتحقَّق بأجهزة و أدوات طبيعيَّة، و يتحقَّق السَّماعَ في الإنسان بوصول الأمواج الصوتية إلى الصمَّاخ و منها إلى المَخ ثمَّ إلى النفس .

كما أنَّ حقيقة الإبصار في الإنسان تتحقَّق بأجهزة و آلات طبيعيَّة حيث تنقل الأضواء الحاملة لصورة الشيء المرئي إلى عدسة العين و منها - بعد أعمال فيزيائية - إلى النقطة الصفراء إلى أن يتحقَّق الإبصار، و لكن إطلاقهما على الله سبحانه ليس يتحقَّق هذه المقدمات فيه أيضاً و ذلك لأنَّ هذه الأدوات و التفاعلات من لوازم تحقَّق الإبصار و السَّماعَ في الحيوان و الإنسان و ليست داخلة في حقيقتهما بصورة عامَّة، و بعبارة أُخرى: إنَّ هذه الآلات و الأدوات و الأعمال الفيزيائية التي أثبتتها العلم إنما هي من لوازم الإبصار و السَّماعَ في الإنسان و الحيوان اللذين لا يمكنهما القيام بعملية السَّماعَ و الإبصار إلا في ظلِّ هذه الأمور، فلو تمكَّن موجود من الوصول إلى ما يصل إليه الإنسان من دون أداة و فعل و انفعال فهو أولى بأن يكون سميماً و بصيراً، لأنَّ الغاية الحاصلة بعد عمل الحسِّ هو حضور الأمواج و الصور عند النفس فلو أمكَّن حضورهما لديه بلا أداة أو بلا عمل فيزيائي أو كيميائي فهو سميع و بصير قطعاً لتحقَّق الغاية المتوخَّاة .

و بما أنَّ جميع العوالم الامكانية حاضرة لديه، و الله سبحانه محيط بالموجودات إحاطة قيومية و العالم الإمكاناني قائم به من الذرة إلى المجرة، فتكون المسموعات و المبصرات حاضرة لديه حضور سائر الأشياء و لأجل ذلك إنَّ كثيراً من المحقِّقين جعلوا كونه «سميماً» و «بصيراً» من شعب علمه و لكن علمه بالجزئيات^(١).

و المراد من كونه من شعب علمه بالجزئيات حضور المسموعات و المبصرات

(١) الأسفار الأربعة ج ٦ ص ٤٢١ .

لديه حضوراً واقعياً، و ليس للعلم حقيقة وراء حضور المعلوم لدى العالم و لعلّ هذا هو مراد من قال من المتكلمين : سمعه تعالى يؤول إلى علمه بالمسموعات إذ لاجارحة له، و إلا فالتعليل المذكور لا يكون دليلاً على عدم كونه سمياً حقيقة .

قال الحكيم السبزواري : الله سبحانه يسمع جميع الأصوات التي كانت و ستكون بسمع واحد حضوري اشراقي، و من أسماء الحسنی : «من لا يشغله سمع عن سمع» فمناط السمع حضور الأصوات، حتى لو فرضت حضور الأصوات لك، بلا قرع صماخ لكنت سمياً فما ظنك بمن حضورها له، أشد من حضورها لانفسها، فلا قيمة لقول من يقول من المتكلمين : سمعه تعالى يؤول إلى علمه بالمسموعات إذ لاجارحة له بل الأمر كما قال شيخ الاشراق : إن علمه تعالى يرجع إلى بصره و سمعه لا أن بصره و سمعه يرجعان إلى علمه^(١) .

أقول كما أن ارجاع سمعه إلى علمه بحجة أنه لاجارحة له غير صحيح، كذلك ارجاع علمه في جميع الموارد إليهما غير تام إلا إذا كان المراد ارجاع خصوص علمه بهما لا مطلق علمه كما هو واضح .

و ربّما يقال : «من أنه إذا كان ملاك توصيفه سبحانه بالسميع و البصير هو حضور المسموعات و المبصرات فليكن هذا مبرراً لتوصيفه بأنه ذائق شامّ لامس لحضور المذوقات و المشمومات و الملموسات عنده» و هذا غير تام لما عرفت أن شرافة الحسين و كرامتهما و عظم نفعهما صار سبباً لتسميته سبحانه بهما دون غيرهما من أسماء الحواس الظاهرة، مضافاً لما عرفت في باب توقيفية الأسماء و إن كلّ اسم يكون موهماً لكونه جسماً أو جسمانياً فتكون التسمية به ممنوعة . نعم أهل الحديث و الحنابلة و السلفية يصفونه سبحانه بهما على وجه يوهم كونه سبحانه سمياً و بصيراً بنفس المعنى الموجود في الإنسان و الحيوان، و آخر ما يوجد عند المتظاهرين بالتنزيه منهم أنهم يقولون : إنه سميع و بصير بلا كيف .

(١) شرح الأسماء الحسنی : ص ٣٦، للحكيم السبزواري .

قال الأشعري: «و ثبت لله السمع و البصر و لانفني ذلك كما نفته المعتزلة و الجهمية و الخوارج»^(١).

و قال في موضع آخر: «و زعمت المعتزلة أن قول الله عز و جل ﴿وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾ (الحج / ٦١). معناه عليم. ثم أجاب بأنه إذا قال عز و جل: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى﴾ (طه / ٤٦) و قال: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾ (المجادلة / ١) فهل معنى ذلك عندكم «علم» فإن قالوا نعم، قيل لهم: فقد وجب عليكم أن تقولوا معنى قوله أسمع و أرى: أعلم و أعلمم إذ كان معنى ذلك العلم. ثم قال: إذا كان معنى سميع و بصير هو أنه عالم فيلزم أن يكون معنى قادر هو عالم - إلى آخر ما ذكره -^(٢).

يلاحظ عليه:

أولاً: أنه لو قيل بأن كونه «سميعاً» و «بصيراً» من شعب علمه بالكلية فلا شك أنه خاطيء في رأيه لأن السمع و البصر من أدوات المعرفة الجزئية، و السميع و البصير من يعرف المسموعات و المبصرات عرفاناً شخصياً جزئياً، و أما لو قيل بأنه من شعب علمه بالجزئيات الذي يعبر عنه بالعرفان و المعرفة فلا يرد عليه ما ذكره الشيخ أبو الحسن من إنكار كونه سميعاً و بصيراً و ما نسب إلى المعتزلة من أنهم ينفون أن يكون لله السمع و البصر غير صحيح فإنهم يثبتان لله سبحانه هذين الأمرين لكن بالتطور الذي قد عرفته، و سيجيء نظيره في الحياة، فالله سبحانه «سميع» بالحقيقة «بصير» واقعاً و المسموعات و المبصرات مشهودة له لكن بلا حاجة إلى الحس و إعماله.

قال الصدوق: «و ليس وصفنا له تبارك و تعالى بأنه سميع بصير، و صفناً بأنه

(١) الابانة: ص ١٩.

(٢) الابانة: ص ١١٧ و ١١٨.

عالم بل معناه ما قدّمناه من كونه مدركاً و هذه الصفة صفة كلّ حيّ لا آفة به»^(١).

و بذلك يعلم أنّ قوله «أسمع و أرى» يفيد معنيين متغايرين فقوله «أسمع» إشارة إلى حضور المسموعات و قوله «أرى» إشارة إلى حضور المبصرات عنده.

و ثانياً: إنّ تفسير «السميع» و «العليم» بالعالم لا يستلزم تفسير القادر به لما عرفت من أنّ حضور المبصرات و المسموعات لدى العالم نوع معرفة له لكن معرفة جزئية مشخّصة لمعرفة كلية، و أمّا القدرة فلا صلة له بالعلم، فالسمع و البصر من أدوات المعرفة و العلم دون القدرة.

و ثالثاً: إنّ الوحدة المصدّاقية، لا تلازم الوحدة المفهومية فكم فرق بين القول بأنّ واقع كونه بصيراً و سمياً، هو علمه بالمبصرات و المسموعات، لا بشيء آخر، و القول بأنّ مفهومهما هو نفس مفهوم العلم و أنّ الموضوع في الكلّ واحد و المدعى هو الأوّل، و ما ذكر من الاشكال إنّما يترتب على الثاني، و على ذلك فلا يلزم من القول بأنّهما من شعب علمه تفسير قوله سبحانه: ﴿إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ أَرَى﴾: «اعلم و اعلم».

و كم للشیخ الأشعري من هذه التخلیطات.

نعم الأشعري و إمام الحنابلة و من لفّ لفهما غير الراسخين في تنزيهه سبحانه عن الجسم و الجسمانيات ربّما يروق لهم اثبات أجهزة كالعين و السمع له سبحانه و لكن لا يتظاهرون بذلك بل يتظاهرون بالتنزيه باضافة «بلا كيف»، و قد عرفت أنّ هذه اللفظة لا تفيد شيئاً في مقام التنزيه.

(١) التوحيد للصدوق: ص ١٩٧.

روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في هذا المجال

قال الامام أمير المؤمنين (عليه السلام): «و البصير لا بتفريق آلة و الشاهد لا بمماسّة»^(١).

و قال عليه السلام: «و يسمع لا بخروق و أدوات»^(٢).

و قال عليه السلام: «بصير لا يوصف بالحاسّة»^(٣).

و قال الامام الصادق (عليه السلام): «سميع بصير، أي سميع بغير جارحة، و بصير بغير آلة، بل يسمع بنفسه و يبصر بنفسه»^(٤).

و قال الامام الباقر (عليه السلام): «إنّه سميع بصير: يسمع بما يبصر، و يبصر بما يسمع»^(٥).

و في هذا الحديث إشارة إلى اتحاد صفاته بعضها مع بعض و المجموع مع الذات لكن اتحاداً في الخارج و المصداق لا في المفهوم.

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٥٥.

(٢) نهج البلاغة: الحكمة ١٨٦.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٢.

(٤) و (٥) التوحيد للصدوق: ص ١٤٤.

حرف التاء

الثالث والعشرون: «التَّوَابُ»

قد ورد لفظ التَّوَابُ في الذكر الحكيم ١١ مرة و وقع في الجميع اسماً له سبحانه قال: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة/ ٣٧).

قال ابن فارس: التوب كلمة واحدة يدلّ على الرجوع. يقال: تاب من ذنبه أي رجع عنه، يتوب إلى الله توبة و متاباً فهو تائب، و التوب: التوبة، قال الله سبحانه: ﴿وَقَابِلِ التَّوْبِ﴾^(١).

أصل التوبة الرجوع عما سلف، و الندم على ما فرط، فالعبد إذا تاب يقال له تائب إلى الله بندمه على معصيته، و إذا قبل توبته يقال الله تعالى تائب على العبد بقبول توبته.

و الحاصل أنه إذا تعدى بكلمة «إلى» يكون بمعنى التوبة و إذا تعدى به «على» يكون بمعنى قبول التوبة، أما الأول فقال سبحانه: ﴿فَتُوبُوا إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾ (البقرة/ ٥٤) و قال سبحانه: ﴿وَإِنِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُم مَّتَاعًا حَسَنًا﴾ (هود/ ٣) و قال سبحانه: ﴿وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (النور/ ٣١) إلى غير ذلك من الآيات.

(١) مقاييس اللغة ج ١ ص ٣٥٧.

و أما الثاني فكما قال سبحانه : ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ
التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة / ٣٧) و قال : ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ
هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة / ٥٤) و قال : ﴿لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَ
الْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ﴾ (التوبة / ١١٧).

و بذلك يعلم أنّ معنى التَّوَّاب هو قابل التوبة عن العباد و ذلك لأجل وروده
بعد قوله «فتاب عليه» أو «فتاب عليكم» و هو بمنزلة العلة للجمله المتقدمة .

حرف الجيم

الرابع والعشرون: «الجبار»

قد ورد هذا اللفظ في موارد عشرة في القرآن الكريم و وقع وصفاً له في مورد واحد قال سبحانه: ﴿الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الحشر/ ٢٣) وهو من الصفات التي إذا وقع وصفاً له سبحانه يتبادر منه المدح وإذا وصف به غيره يتبادر منه الذم. قال سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارًا﴾ (غافر/ ٣٥) وقال سبحانه: ﴿وَ عَصَا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (هود/ ٥٩) ويمكن توضيح ذلك بوجوه:

١ - قال ابن فارس: الجبر هو جنس من العظمة و العلو و الاستقامة. فالجبار الذي طال و فات اليد. يقال فرس جبار و نخلة جبارة^(١).

و قال الرازي: الجبار: العالي الذي لا ينال، و منه نخلة جبارة: إذا طالت و علت و قصرت الأيدي عن أن تنال أعلاها، و منه قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ (المائدة/ ٢٢) أي عظماء، فيقال: رجل جبار إذا كان متعظماً متجبراً لا يتواضع ولا ينقاد لأحد وهذا الاسم في حق الله سبحانه يفيد أنه سبحانه و تعالى بحيث لا تناله الأفكار و لا تحيط به الأبصار، و لا تصل إلى كنهه عزه عقول العقلاء، و لا ترقى إلى مبادي اشراق جلاله علوم العلماء، و هو بهذا المعنى من صفات التنزيه^(٢).

(١) مقاييس اللغة ج ١ ص ٥٠١.

(٢) لوامع البينات: ص ١٩٧.

يلاحظ عليه :

الظاهر أنّ الجبّار بمعنى واحد صفة مدح في حقّه سبحانه و وصف ذمّ في غيره، و على ضوء ذلك فيجب أن يفسّر على وجه يكون نفس المعنى في مورد مدحاً و في مورد آخر ذمّاً من دون أن يكون هناك معنيان، و ما ذكر من المعاني للجبّار لا يحقّق ذلك المطلوب و إليك البيان :

١ - الجبّار: العالِي الذي لا ينال

هذا المعنى هو المتبادر ممّا ذكره «ابن فارس» و «الرازي» ولو صحّ لا يحقّق ما هو المطلوب بأن يكون معنى واحد مدحاً في حقّ الواجب و ذمّاً في حقّ الممكن، فإنّ كون الشيء عالياً لا ينال مدح على كلّ حال، و تعليل كونه ذمّاً في حقّ الممكن بعدم كونه كذلك، لا يستلزم كونه وصف ذمّ في ذلك المورد و إلاّ يلزم أن يكون وصف العالم في حقّ الجاهل وصف ذمّ إذا ادّعى لنفسه.

٢ - الجبّار: العظيم الشأن في الملك

و هذا هو المستفاد من كلام الطبرسي حيث قال: الجبّار بـ«العظيم الشأن في الملك» و لا يستحق أن يوصف به على الاطلاق إلاّ الله تعالى، فإنّ وصف به غيره فإنّما يوضع اللفظ في غير موضعه فيكون ذمّاً^(١).

يلاحظ عليه: بنفس ما لوحظ به على كلام الرازي، فإنّ ما ذكره من المعنى صحيح في حقّ الباري سبحانه، إنّما الكلام في وجه كونه وصف ذمّ في حقّ غيره فالظاهر من الآيات أنّه كذلك بنفس معناه وصف ذمّ لا لكون المبدأ غير موجود فيهم. فكم فرق بين كون الشيء وصف ذمّ، و بين كونه في حدّ ذاته مدحاً، و لكنّه لأجل كونه مدّعياً لما ليس فيه وصف ذمّ.

(١) مجمع البيان ج ٢ ص ١٧٩، و ج ٥ ص ٢٦٧.

٣ - «الجبار» : من يصلح الشيء بضرب من القهر

هذا المعنى يظهر من «الراغب» في مفرداته قال: الجبر إصلاح الشيء بضرب من القهر، وقد يقال في الاصطلاح المجرد مثل قول علي (عليه السلام): «يا جابر كل كسير»^(١) و يطلق على الإنسان بمعنى من يجبر نقيضه بادعاء منزلة من تعالى لا يستحقها. وهذا لا يقال إلا على طريق الذم^(٢).

أقول: ما ذكره محتمل في حقه سبحانه و يمكن تقريره بوجه واضح و هو أنه سبحانه و تعالى باعتبار جمع شئيت أمور خلقه، و لم شعثهم و شعب ما تفرق عنهم، و استصلاح ما فسد منهم، و رتق ما فتق منهم، فهو جبار من في السموات و من في الارض دائماً^(٣).

و لكن عدّه وصف ذم بهذا المعنى أيضا في حق الغير أمر مشكل، فإن من يجبر النقيصة بادعاء منزلة من تعالى لا يستحقها ليس مذموماً إلا من جهة عدم وجود المبدأ فيه، و هو غير كونه بذاته ذمّاً و قدحاً و الظاهر أن قوله «بادعاء منزلة من تعالى لا يستحقها» ليس داخلاً في معنى الجبار و ذلك لأنه على هذا الاحتمال يصدق على الله سبحانه و على الناس بمعنى واحد و إلا يلزم أن يكون مشتركا لفظياً فاذا أطلق على الله سبحانه يكون القيد هو الايجاب أعني يستحقها مكان لا يستحقها.

و الذي يمكن أن يقال: إن المراد منه قهر الناس على ما يريد من دون أن يكون له ذلك الحق و يؤيده توصيفه بالشقي في آية، و العنود في آية أخرى، و هما يناسبان مع كونه بمعنى القهر و الجبر ضد الاختيار. قال سبحانه واصفاً ليحيى: ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا﴾ (مريم/ ١٤) و قال عن لسان المسيح ﴿وَبَرًّا بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّارًا شَقِيًّا﴾ (مريم/ ٣٢) و قال سبحانه: ﴿وَ عَصَا رُسُلَهُ وَ

(١) و في المصباح المنير: جبرت العظم الكسير: اصلحته.

(٢) المفردات: ص ٨٦.

(٣) شرح الأسماء الحسنی للسيد حسين الهمداني: ص ٣٩.

اتَّبِعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ﴿٥٩﴾ (هود/ ٥٩) فبحكم المقابلة أي مقابلة جبار مع البر، و توصيفه بالشقاء و العناد، يعلم معنى الجبار الموصوف به الانسان، كما أن المراد من قوله سبحانه: ﴿ قَالُوا يَا مُوسَى إِن فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَإِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّىٰ يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِن يَخْرُجُوا مِنْهَا فَإِنَّا دَاخِلُونَ ﴾ (المائدة/ ٢٢) هو كونهم شديدي البطش و البأس و هو يلزم قهر الناس على الحرب و المقابلة .

الخامس و العشرون : «الجامع»

و قد ورد اللفظ في القرآن الكريم ثلاث مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في آيتين قال: ﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ إِنَّ اللَّهَ لَأَخْلِفُ الْمِعَادَ ﴾ (آل عمران/ ٩) .

و قال سبحانه: ﴿ إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعًا ﴾ (النساء/ ١٤٠) و نظير الآية الأولى قوله سبحانه: ﴿ يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ لِيَوْمِ الْجَمْعِ ذَلِكَ يَوْمُ التَّغَابُنِ ﴾ (التغابن/ ٩) و قوله سبحانه: ﴿ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّجْمُوعٌ لَهُ النَّاسُ وَ ذَلِكَ يَوْمٌ مَّشْهُودٌ ﴾ (هود/ ١٠٣) .

و الظاهر أن المراد من كونه جامعاً هو جمع الخلق في موقف القيامة بشهادة قوله سبحانه: ﴿ هَذَا يَوْمُ الْفُضْلِ جَمَعْنَاكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ ﴾ (المرسلات/ ٣٨) و قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ * يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَىٰ عَنْ مَوْلَىٰ شَيْئًا وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ ﴾ (الدخان/ ٤٠-٤٢)، و الذي يوضح ذلك أن قوله ﴿ رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ ﴾ بمتزلة التعليل لسؤال الرحمة الوارد في الآية المتقدمة: أعني ﴿ رَبَّنَا لَا تَزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (آل عمران/ ٨) . فعلى سؤال الرحمة بأنه سبحانه يجمع الناس في يوم القيامة الذي لا يغني فيه أحد عن أحد، و على ضوء ذلك فما ذكره الرازي من الوجوه كلها ساقطة فلاحظ^(١) .

(١) الآيات البينات: ص ٢٤٣ .

حرف الحاء

السادس والعشرون: «الحسب»

وقد ورد اللفظ في الذكر الحكيم أربع مرّات و وقع وصفاً له في موارد ثلاثة
قال سبحانه: ﴿وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيباً﴾ (النساء / ٦).

﴿إِنَّ اللّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً﴾ (النساء / ٨٦).

﴿وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللّهَ وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيباً﴾ (الاحزاب / ٣٩).

وقال ابن فارس: إن لـ «حسب» أصولاً أربعة:

١- العدّ. تقول: حسبت الشيء أحسبه حساباً و حساباً...

٢- الكفاية. تقول: شيء حساب أي كاف...

٣- الحسبان. وهي جمع حسابانة وهي الوسادة الصغيرة...

٤- الأحسب الذي ابيضت جلده...

و المتناسب في المقام هو المعنيان الأولان. أمّا الآية الأولى فالمناسب فيها
هو المعنى الأول بقريئة ما قبله. فالآية واردة في الارتزاق من أموال اليتامى.

قال سبحانه: ﴿وَ مَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَ مَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ
فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيباً﴾ (النساء / ٦).

و على هذا «الحسب» بمعنى المحاسب كالنديم بمعنى المنادم، و المجلس
بمعنى المجالس قال تعالى: ﴿كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً﴾ (الاسراء / ١٤) و

معنى الآية كفى بالله محاسباً فاحذروا محاسبته في الآخرة كما تحذرون محاسبة اليتيم بعد البلوغ، وإلى ذلك يرجع تفسيره بأنه بمعنى «رقيباً» يحاسبهم عليه. فإن الحساب لغاية الرقابة والحفظ، ومثله من فسره بالحفيظ فإن الكل من الغايات المترتبة على العد والحساب. وربما يحتمل أن يكون من الأصل الأول بمعنى «و كفى بالله حسيباً» أي شاهداً على دفع المال إليهم و كفى بعلمه وثيقه.

و أما الآية الثانية أعني قوله تعالى: ﴿وَ إِذَا حِيَّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنِ مِمَّا أُوذُوا﴾ فإن الله كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً (النساء/ ٨٦) فالظاهر أنه أيضاً من الأصل الأول و إليه يرجع تفسيره بـ«حفيظاً» فإن الحفظ نتيجة العد والحساب.

و أما الآية الثالثة: ﴿الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللَّهِ حَسِيباً﴾ (الاحزاب/ ٣٩) فالظاهر أنه من الأصل الثاني أي كفى كفاية بقريته قوله: ﴿وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ﴾ و يحتمل أن يكون من الأصل الأول أي حافظاً على أعمال خلقه، و محاسباً و مجازياً عليها.

السابع و العشرون: «الحفيظ»

و قد ورد «الحفيظ» في القرآن الكريم احدى عشرة مرة و وقع وصفاً له سبحانه في آيتين:

قال سبحانه: ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَ يَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَ لَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ﴾ (هود/ ٥٧).

و قال سبحانه: ﴿وَ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَ رَبِّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيزٌ﴾ (سبا/ ٢١).

و في آية ثالثة جاء وصفاً للكتاب قال سبحانه: ﴿قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيزٌ﴾ (ق/ ٤).

و أما معناه فقد قال ابن فارس: له أصل واحد يدل على مراعاة الشيء... و

التحفظ و قلة الغفلة، والحفاظ : المحافظة على الامور.

وقال الراغب : الحفيظ : الحافظ .

ولكن المناسب للآيتين الأوليتين تفسيره «بعليم» ، نعم هو في الآية الثالثة بمعنى الحافظ ، يظهر ذلك بالامعان في معنى الايات .

الثامن والعشرون : «الحفي»

قد ورد «الحفي» في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له في آية واحدة . قال حاكياً عن ابراهيم عندما هجر آزر: ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ (مريم / ٤٧) .

وقال في غيره سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ﴾ (الأعراف / ١٨٧) .

قال ابن فارس : «إنَّ للحفي أصولاً ثلاثة : المنع ، و استقصاء السؤال ، و الحفاء خلاف الانتعال ...» (١) .

و من الأصل الثاني قوله سبحانه: ﴿إِنْ يَسْأَلْكُمُوهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا...﴾ (محمد / ٣٧) أي ان يجهدكم بمسألة جميع أموالكم و يبالغ في المسألة تبخلوا .

و أما الحفي عند ما وقع وصفاً له فهو بمعنى البر اللطيف و لا يرجع معناه إلى الاصول التي طرحها ابن فارس و لأجل ذلك فسره الراغب بما ذكرناه و قال : الحفي : البر اللطيف، و أضاف : يقال أحفيت بفلان و تحفيت به : إذا عنيت بإكرامه ، و المناسب لسياق الآية هو هذا لأن الآية تذكر وعد ابراهيم لأبيه آزر أنه سيستغفر له و كأنه يريد : و يقبل سبحانه دعائي لأنه حفي بي .

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٨٣ .

التاسع والعشرون: «الحكيم»

قد ورد لفظ «الحكيم» في القرآن الحكيم ٩٧ مرة و وقع اسماً له سبحانه في ٩٢ مورداً.

و أما الموارد الأخرى، فقد وقع وصفاً للأُمور التالية: ١ - الذكر، ٢ - الكتاب، ٣ - القرآن، ٤ - الأمر، قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَالذِّكْرِ الْحَكِيمِ﴾ (آل عمران/ ٥٨)، و قال تعالى: ﴿آيَاتِ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾ (يونس/ ١ و لقمان/ ٢) و قال: ﴿يَسْ * وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ (يس/ ١-٢) و قال: ﴿كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ﴾ (الدخان/ ١).

و أما معناه في اللغة فقد مضى البحث عنه في تفسير أحد أسمائه: «أحكم الحاكمين» فقلنا: إن له أصلاً واحداً وهو المنع، و سميت حكمة الدابة بها، لأنها تمنعها، يقال: حكمت الدابة و أحكمتها، و الحكمة هذا قياسها، لأنها تمنع من الجهل.

و مما يجدر بالذكر أنه لم يقع الحكيم اسماً له سبحانه إلا معه اسم آخر من علمه و عزته و غيرهما، و إليك الآيات التي ورد فيها اسم الحكيم مع سائر الأسماء و نذكر من كل قسم آية واحدة.

١ - العليم: قال سبحانه: ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة/ ٣٢).

٢ - العزيز: قال سبحانه: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (البقرة/ ١٢٩).

٣ - الخبير: قال سبحانه: ﴿وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام/ ١٨).

٤ - التواب: قال سبحانه: ﴿وَلَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ﴾ (النور/ ١٠).

٥ - عليّ: قال سبحانه: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ﴾ (الشورى / ٥١).

٦ - واسع: قال سبحانه: ﴿وَإِنْ يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ وَكَانَ اللَّهُ وَاسِعاً
حَكِيماً﴾ (النساء / ١٣٠).

٧ - حميد: قال سبحانه: ﴿تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت / ٤٢).

و أما معناه فقد اختلفوا فيه على أقوال:

١ - ذهب «الأزهري» إلى أنه من صفات الله كالحكم و الحاكم و معاني هذه
الأسماء متقاربة و الله أعلم بما أراد بها و علينا الايمان بأنها من أسمائه .

يلاحظ عليه: أن القرآن نزل للتدبر و التعقل لا للتلاوة فقط و ارجاع معاني
ألفاظها إلى الله سبحانه ، و إنما يرجع إليه كنه حقائقها .

٢ - قال ابن الاثير: الحكم و الحكيم بمعنى الحاكم و هو القاضي فهو فعيل
لمعنى فاعل .

يلاحظ عليه: أنه لا ينطبق على جميع الايات . مثلاً يصح في قوله سبحانه:
﴿فَأَقْطَعُوا آيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (المائدة / ٣٨) و
لا يصح في قوله: ﴿وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (الانفال / ١٠) أو
قوله: ﴿وَ إِنْ يُرِيدُوا خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ
حَكِيمٌ﴾ (الانفال / ٧١) أضف إلى ذلك أن القاضي ليس من معاني الحاكم و إنما
يستعمل فيه بمناسبة خاصة .

٣ - هو الذي يحكم الأشياء و يتقنها فهو فعيل بمعنى مفعول .

٤ - الحكيم: ذوالحكمة و الحكمة عبارة عن معرفة أفضل الأشياء بأفضل
العلوم و به فسّر العلامة الطباطبائي قوله: ﴿وَ الْقُرْآنَ الْحَكِيمَ﴾ (يس / ٢) قال: و قد
وصف القرآن بالحكيم لكون الحكمة مستقرّة فيه و كذلك حقايق المعارف و ما يتفرّع

عليها من الشرائع و العبر و المواعظ^(١).

٥- الحكيم بمعنى العالم . ذهب إليه الجوهري ، قال:الحكم و الحكمة من العلم ، و الحكيم : العالم ، و الحكم : العلم و الفقه . قال الله تعالى : ﴿ وَ آتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴾ أي علماً و فقهاً ، و في الحديث : إن من الشعر لحكمة أي أن في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل و السفه و ينهى عنه^(٢).

يلاحظ عليه : أنه لو صحّ تفسير الحكيم بالعليم فإنما هو في ما إذا كان مجرداً عن العليم مع أنه استعمل في الذكر الحكيم منضمّاً إليه . قال سبحانه : ﴿ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ .

و قال الصدوق : معناه أنه عالم و الحكمة في اللغة العلم ، و منه قوله عز وجل ﴿ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ﴾ و معنى ثان أنه محكم و أفعاله محكمة متقنة من الفساد ، و قد حكمته و أحكمته لغتان ، و حكمة اللجام سميت بذلك لأنها تمنعه من الجهل الشديد و هي ما أحاطت بحنكته^(٣).

و الظاهر أنّ الحكيم اخذ من الحكم بمعنى المنع فلو أطلق على العلم فلائنه يمنع الجهل ، و لكنه إذا وصفت به الأفعال يكون المراد منه كونها محكمة متقنة مصونة محفوظة عن الفساد و بما أنه وقع في كثير من الايات تعليلاً للحكم يستظهر أنّ المراد هو المتقن فعله ، مثلاً إنّ الملائكة تعتذر عن عدم علمهم بالأسماء بقولهم : ﴿ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ﴾ . ثمّ تعلل قصور علمهم بها بقوله : ﴿ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ أي ما قمت به من تعليم آدم و عدم تعليمنا فهو ناشيء عن علمك بالواقع أو فعلك المتقن ، و مثله قوله سبحانه الذي حكم فيه بقطع يد السارق و أتمّ كلامه بقوله ﴿ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ و هذا الحكم صدر عن الله الغالب المتقن

(١) الميزان في تفسير القرآن : ج ١٧ ص ٦٢ .

(٢) لسان العرب : ج ١٢ ، مادة حكم ، ص ١٤٠ .

(٣) التوحيد للصدوق : ص ٢٠١ .

حكيمه و فعله و قس على ذلك سائر الايات ، و إلى ذلك يرجع تفسير الحكيم بذي الحكمة ، فهو سبحانه حكيم في تشريعه ، حكيم في تكوينه ، متقن في كل ما يشرع و يكون ، المراد من الاتقان اتقان التدبير و حسن التقدير الذي يدل عليه قوله سبحانه : ﴿ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا ﴾ (الفرقان / ٢) .

و منه يعلم أن تفسيره بالمنزه عن فعل ما لا ينبغي من فروع هذا المعنى ، فإن التحرز من العبث من فروع الاتقان ، قال سبحانه : ﴿ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ﴾ (ص / ٢٧) .

و الحاصل أن الحكم بمعنى المنع ، و الحكيم يراد به المتقن لصلة بين الاتقان و المنع ، فمن أتقن فعله تشريعاً و تكويناً فقد منع من طروء الزوال و الفساد ، و من تحرز عن العبث في فعله فقد صان فعله عن الفساد و الزوال .

و على ضوء ذلك يستفاد من الحكيم أمران : أحدهما كون الفعل في غاية الإحكام و الإتقان .

ثانيهما : كون الفاعل لا يفعل قبيحاً و لا يخل بواجب .

و الثاني من لوازم الأول .

و على ذلك فهو من صفات الذات بوجه و من صفات الفعل بوجه آخر فيما أن القيام باتقان الفعل و التجنب عن العبث يتوقف على العلم الواسع فهو من صفات الذات ، و بما أن الفعل يوصف بالحكمة و الاتقان و بالحق و التنزه عن الباطل فهو من صفات فعله ، و إليك البحث في كلا المقامين على وجه الاجمال .

الحكيم : المتقن فعله

أما اتقان الفعل فيكفي في ذلك معطيات العلوم الطبيعية فقد كشفت عن الإتقان الهائل في الفلكيات و الطبيعيات و يكفي في ذلك ملاحظة كل عضو من أعضاء الانسان فقد حف بقوانين و سنن تُدهش النفوس و تبهر العقول .

قال سبحانه :

﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾ (النمل / ٨٨) و قال الإمام علي (عليه السلام): «قدر ما خلق فأحكم تقديره»^(١).

و قال (عليه السلام): «مبتدع الخلائق بعلمه ، و منشئهم بحكمه ، بلا اقتداء و تعليم و لا احتذاء لمثال صانع حكيم»^(٢).

ثم إن بعض المغرورين أثاروا شكوكاً حول حكمته تعالى و سألوا عن فوائد الأمور التالية :

١ - الزائدة الدودية .

٢ - اللوزتان .

٣ - ثدي الرجل

٤ - صيوان الأذن

٥ - الفضاء الواسع

و لكن الاعتراض بهذه الأعضاء نتيجة الجهل المطبق و ذلك لضالة علوم الانسان و قلّة اطلاعه على سنن الكون و رموزه فوضع عدم العلم بالفائدة مكان عدمها مع أنّ العلم كشف عن فوائدها و قد أوضحنا حالها في أبحاثنا الكلامية^(٣).

الحكيم : المنزه عن فعل ما لا ينبغي

هذا هو المعنى الثاني للحكمة غير المعنى الذي سبق توضيحه و إن كان من

(١) نهج البلاغة : الخطبة ٩١ .

(٢) نهج البلاغة : الخطبة ١٩١ .

(٣) لاحظ : الله خالق الكون ص ٣٧٠ - ٣٧٨ .

لوازمه عند الدقّة ، و أساس ذلك هو توصيف الأفعال بالحسن و القبح الذاتيين ، و تمكّن العقل من دركهما و على ضوءه توصيفه سبحانه بالحكيم أي من لا يفعل القبيح و لا يخلّ بالواجب ، و قد اختلفت كلمة المتكلّمين في حسن الأفعال و قبحها هل هما عقليان و إنّ للعقل درك حسن الفعل بذاته و قبحه كذلك أولاً؟ فالعدليّة على الأوّل ، و أهل الحديث و الحنابلة و بعدهم الأشاعرة على الثاني حيث ذهبوا إلى أنّه لاحكم للعقل في حسن الأفعال و قبحها ، فلاحسن و لاقبح لها قبل الشرع ، فكل ما أمر به الشرع فهو حسن ، و كل ما نهى عنه فهو قبيح ، فلو عكس الشارع القضية فنهى عمّا أمر و أمر بما نهى تنقلب القضية من حيث الحسن و القبح . هذا و الخوض في هذه المسألة بمبادئها و مقدماتها يحوجنا إلى القيام بتأليف كتاب مفرد و لأجل ذلك نأتي هنا بملخص القول الذي فصلناه في منشوراتنا الكلامية (١).

١ - ما هو المراد من الحسن و القبح العقليين

أ - المراد من الحسن و القبح العقليين الذاتيين ، ثبوتهما للأفعال بما هي من غير حاجة إلى ضمّ حيثيّة تعليلية أو تقييدية بل وزان الحسن و القبح في الأفعال وزان الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة ، فكما أنّه لا يحتاج الزوجية في ثبوتها له إلى شيء وراء فرض كون الشيء أربعة فهكذا الحسن و القبح لا يفتقر توصيف الأفعال بأحدهما سوى فرض وجودها . هذا هو الذي ذهب إليه المحققون و هو المختار عندنا و على هذا فالحسن حسن على كل حال ، و القبيح قبيح على كل حال غير أنّ الانسان ربّما يضطر إلى ارتكاب القبيح لترك الأقبح فيكون الفعل موصوفاً بالقبح لكن رخص لأجل دفع المحذور الأهم ، و في مقابل هذا القول أقوال أخر نسبت إلى العدليّة نشير إلى رؤوسها .

ب - إنهما ثابتان لذوات الأفعال لكن لا على وجه العلية التامة بل على وجه الاقتضاء فمن الممكن أن تعارض ذلك الاقتضاء جهة خارجية تمنعها عن مقتضاها و

(١) لاحظ : بحوث في الملل و النحل ج ٢ ، ص ٢٧٦-٢٩٥ ، والالهيات ج ١ ، ص ٢٤٩-٢٥٤

القائلون بهذا القول يتمسكون بالصدق والكذب، فيتبدل حسن الصدق إلى القبح إذا كان ضاراً، و قبح الكذب إلى الحسن إذا كان نافعاً.

ج - إن الأفعال إنما تتصف بالحسن و القبح إذا قيست إلى الجهات الخارجية فالعدل بما أنه سبب لبقاء النظام، و الظلم بما أنه هادم له يوصفان بالحسن و القبح فليست الأفعال في حد ذاتها حسنة و لاقبيحة و إنما توصف بهما بالنظر إلى الجهات الخارجية، و إلى ذلك القول يرجع كل من قال بأن حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهورة التي اتفق العقلاء على حسن الأول و قبح الثاني.

د - التفصيل بين الحسن و القبح فالأول يكفي فيه نفس الذات دون الثاني، و نسب هذا القول إلى أبي الحسين البصري و كأنه يريد أن الحسن يستند إلى نفس الذات و القبح يرجع إلى أمر خارج عنها.

هـ - إنهما يتبعان للفعل بالوجوه و الاعتبارات، فليس شيء منها مستنداً إلى نفس الذات و لا يعد من الصفات اللازمة للأفعال و ذلك كضرب اليتيم فإنه حسن لو كان بنية التأديب، و قبيح لو كان بنية الإيذاء.

و لك أن ترجع مجموع أقوال القائلين بالحسن و القبح العقليين إلى أصول ثلاثة:

أ- إن الحسن و القبح من الامور الذاتية، فلو قلنا بأن نفس الفعل علة تامّة فهو القول المختار، و إن قلت إنه من قبيل المقتضي فهو القول الثاني.

ب - إن الحسن و القبح ليسا من الامور الذاتية بل من الامور الاجتماعية و العقلائية، فكل فعل وقع في اطار مصلحة الفرد و المجتمع فهو حسن، و ما وقع في خلافه فهو قبيح، و إلى هذا القول يرجع كل من أراد اثبات الحسن و القبح للأفعال بتعليلها بالمصالح الفردية و الاجتماعية.

ج - إن الحسن و القبح يتبعان نية الفاعل و هدفه، فربّ فعل يصير حسناً إذا

صدر عن نية سالحة و قبيحاً إذا صدر عن نية فاسدة^(١).

هذه الأقوال من فروع القول بالحسن و القبح العقليين و الجميع في مقابل المنكرين أعني أهل الحديث و الأشاعرة .

و لكن الحق هو القول المختار حيث أن هناك أفعالاً يقوم العقل بدرك حسنها أو قبحها بنفسها من أي فاعل صدر، و في أي مورد وقع ، بلاملاحظة جهة خارجية و حيثية تعليلية أو تقييدية و من دون ملاحظة نية الفاعل و قصده فضلاً عن ملاحظة كونه ملائماً للطبع و غيره ، نعم و إنما يفتقر إلى ملاحظة النية في توصيف الفاعل بأنه محسن أو مسيء و أما نفس الفعل فلا يحتاج في الحكم عليه بشيء منهما وراء فرض الموضوع .

هذا هو المدعى و إليك الدليل في البحث الثاني .

٢ - العقل النظري و العقل العملي

ينقسم العقل عند الحكماء إلى عقل نظري و عقل عملي . فالأول هو الذي به يحوز الانسان علم ما ليس من شأنه ذلك العلم أن يعمله . و الثاني هو الذي يعرف به ما من شأنه أن يعمله الانسان بإرادته^(٢).

و ظاهر هذه العبارة أن هنا عقليين أحدهما نظري و الآخر عملي و لكنه خلاف التحقيق ، بل الظاهر أن تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات من حيث أن المدرك من قبيل أن يُعلم ، أو من قبيل ما ينبغي أن يؤتى به أو لا يؤتى به ،

(١) هذا القول أي كون الحسن و القبح يدوران مدار النوايا و الأهداف غير القول بكون الحسن و القبح أمراً يعتبره العقل من ادراك الملائمة للطبع ، الذي حققه العلامة الطباطبائي ، و هو خيرة بعض فلاسفة العرب ، فقد طوينا الكلام عن ذلك القول في هذا البحث لما اسهبنا عنه في أبحاثنا الكلامية . لاحظ : «مناهج الجبر و الاختيار» .

(٢) شرح المنظومة : ص ٣٠٥ ، نقلا عن المعلم الثاني .

فالأول هو العقل النظري و الثاني هو العقل العملي^(١).

و على ضوء ذلك فالنظري و العملي وجهان لعملة واحدة لا يختلفان جوهرًا و ذاتًا، فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم فيسمى المدرك عقلاً نظرياً، و إن كان المدرك ممّا ينبغي أن يفعل أو لايفعل فالمدرك هو العقل العملي .

٣ - الحكمة العملية و قضاياها الواضحة

إنّ الحكمة العملية تتمشى مع الحكمة النظرية في كيفية البرهنة و الاستدلال فكما أنّ في الحكمة النظرية قضايا بديهية بأصولها الستة تنتهي إليها القضايا النظرية فهكذا في الحكمة العملية قضايا واضحة تنتهي إليها القضايا غير الواضحة .

نعم إنّ تقسيم القضايا إلى نظرية و بديهية و إن كان دارجاً في الحكمة النظرية دون العملية، غير أنّ الحقّ عدم اختصاص التقسيم بها بل قضايا الحكمين تنقسم إلى قسمين: واضحة و غير واضحة، و تنتهي الثانية إلى الواضحة في كلتا الحكمين، و العقل كما يدرك القضايا البديهية في الحكمة النظرية من صميم ذاته أو من تصوّر الطرفين مع النسبة فهكذا يدرك القضايا الواضحة في الحكمة العملية إذا لوحظت بذاتها .

هذا هو المهم في باب الحكم بالحسن و القبح العقليين، و بالوقوف على هذه الحقيقة تعلم قيمة سائر الأقوال فيهما و بما أنّ الحكم في المقيس عليه «الفعل النظري» واضح لاحتاجة فيه إلى البيان، فلنرجع إلى بيانه في الفعل العملي فنقول: إنّ القضايا عند العقل العملي ليست على وزان واحد بل هي على قسمين: منها ما هي مغمورة مجهولة لا يحكم العقل فيها بواحد من الطرفين «الايجاب و النفي» و منها ما هي مبيّنة واضحة لدى العقل مع غرض النظر عن كل شيء و الاقتصار على لحاظ نفس القضية فيجب أن تكون تلك القضايا مقدّمة

(١) نهاية الدراية: ج ٢، ص ١٢٤ .

لحلّ القضايا الأولى و بأنها ترجع إليها ، و من تلك القضايا البديهية مسألة التحسين و التقبيح في جملة من الأفعال أو جميعها مثلاً جزاء الاحسان بالاحسان حسن ، و جزاء الاحسان بالإساءة قبيح ، أو العمل بالميثاق حسن ، و نقضه قبيح ، أو العدل حسن ، و الظلم قبيح ، فهذه القضايا قضايا بديهية في الحكمة العملية و العقل يدركها من صميم ذاته و يقف عليها من ملاحظة القضية مع نسبتها ، و على هذه القضايا البديهية يبتني كل ما يردُّ على العقل في مجال الأخلاق و تدبير المنزل و سياسة المدن .

و بذلك يعلم أنّ تحليل حسن العدل و الاحسان ، و قبح الظلم و العدوان و غيرهما ممّا عددناه بأنّ القضية الأولى حافظة للنظام و الثانية هادمة له ، و لأجل تلك التوالي عمّ الاعتراف بها من قبل الجميع - إنّ ذلك التحليل - إنكار للحسن و القبح العقليين الذاتيين فإنّ مدار البحث كما عرفت مرّكز على نفس العقل مع غضّ النظر عن تواليه و توابعه ، و إنّ العقل هل يقوم بنفسه بمدح إحسان المحسن بالاحسان ، و بدمّ جزاء المحسن بالإساءة أو لا ، و هل العقل يحسن الملتزم بالميثاق أو لا ؟ لا بالنظر إلى الأعراض و المصالح المترتبة سواء كانت المصالح فردية أم اجتماعية .

و العجب أنّ أكثر المحقّقين الباحثين في هذا الموضوع فسّروا حكم العقل بما يترتب عليه من المصالح و المفاسد ، مع أنّ الهدف من طرح هذا البحث إنّما هو التوصل إلى معرفة أفعال الله و اكتشاف ما هو الحسن و القبيح عنده ، فكيف يمكن تفسير حسن العدل و قبح ضدّه بكونه حافظاً للنظام أو هادماً له ؟

لاشك أنّ العدل و الظلم يترتب عليهما صيانة النظام و هدمه و يوصف الأوّل بالحسن و الثاني بالقبيح لهذه الجهة أيضاً ، لكنّ المطروح في هذا الباب ما هو أوسع من ذلك و هو درك العقل العملي حسن الفعل و قبحه بما هو هو سواء كان هناك نظام أو لا ؟ و سواء أكان هناك خلق أو لا ؟

و بذلك يعلم بطلان سائر الأقوال من القائلين للحسن و القبح حيث جعلوا ملاك الحسن و القبح الملازمة للطبع و المنافرة له سواء كان المراد الطبع الفردي أو

الطبع النوعي ، لأن ذلك على فرض صحته إطلاق الحسن و القبح خارج عن محل البحث .

كما يعلم بطلان القول بأن الحسن ما يوافق الغرض و القبح ما يخالفه ، فإن ذلك أيضاً كالسابق خارج عن محلّ البحث . كما يعلم فساد تفسير الحسن بما فيه المصلحة ، و القبح بما فيه المفسدة و إنّ ما خلا منهما ليس بحسن و لا قبح^(١) .

و على الجملة فالمحور في حكم العقل بالحسن و القبح هو ملاحظة نفس القضية مع غرض النظر عن كل شيء لا كونه حافظاً للنظام أو هادماً ، و لا كونه موافقاً للطبع الفرديّ ، أو النوعيّ ، و لا كونه محصلاً للغرض و عدمه ، أو كونه متضمناً للمصلحة أو المفسدة ، فالكل انحراف عن مسير البحث و كلام زائد ملأ كتب المتكلمين بل الاصوليين من الشيعة إلا القليل منهم ، و لأجل ذلك ضربنا البحث عن تحليل هذه الأقوال من شعب القول بالتحسين و التقيح العقليين ، و أظنّ أنّ هذه الأقاويل و إن نسبت إلى القائلين بالتحسين و التقيح العقليين لكنها أشبه بقول المنكرين ، فإنه لما اتسع على الأشاعرة سبيل الانتقاد و ضاق عليهم طريق الاعتذار أرادوا الدفاع عن منهجهم فعمدوا إلى تكثير معاني الحسن و القبح إلى معان ، أو تكثير ملاكاتهما و الأولى للقائل بالحسن و القبح العقليين الذي يريد استكشاف حال افعال الواجب، الاعراض عن هذه التفاصيل .

و الحاصل أنّ هناك أفعالاً إذا تصوّرها العقل حكم بحسنها أو قبحها بمجرد الوقوف على القضية و حكم بمدح فاعلها أو ذمّه كائناً من كان الفاعل .

و إن شئت قلت : إنّ كل عاقل مميّز يجد من صميم ذاته حسن بعض الأفعال و قبح بعضها ، سواء كان الشخص مؤمناً أو كافراً ، معتقداً بالشرائع الإلهية أو لا ، و سواء صدر الفعل من الممكن أم من الواجب و سواء تصوّر كونه حافظاً للنظام أو لا ، و سواء تصوّر كونه ذات مصلحة أو مفسدة ، أو كونه موافقاً للطبع الفردي أو

(١) شرح التجريد للقوشجي : ص ٣٣٧ .

النوعي ، بل هو مع الغفلة عن كل هذا يدرك حسن بعض و قبح بعض آخر، و لو نرى اتفاق جميع العقلاء من جميع المذاهب و الطوائف على هذا الحكم فلأنه نابع من صميم القوة العاقلة و هو أمر مشترك بين الناس .

و أقول رعاية للحقّ : إنّ أوّل من هدّب محلّ النزاع بوجه رائع هو المحقّق اللاهيجي في تأليفه النفيسين^(١).

و نزيد تأكيداً على أنّ هذا هو المدار، و هو أنّ الغرض من طرح هذه المسألة هو التوصل إلى التعرف على أفعاله تعالى و هو لا يتمّ إلا إذا لوحظت المسألة على النحو الذي بيّناه .

نعم يمكن توجيه القول بالطبع من هذه الأقوال و إرجاعه إلى ما ذكرنا و هو أنّ صدق القضايا العقلية في الحكمتين ، و توصيفهما بالحقّ و الصدق يتوقف على وجود ملاك له . و هو في قضايا الحكمة النظرية ، نفس الواقع و الخارج بعرضها العريض .

فقولنا: الإنسان متعجب أو ممكن أو نوع من القضايا الصحيحة في الحكمة النظرية و ملاك صدقها هو مطابقتها للخارج العريض و لا تشذ عنها قضايا الحكمة العملية فإنّ توصيفها بالصدق و الحقّ يتوقف على الملاك ، فقولنا : «العدل حسن» و «الظلم قبيح» قضيتان صحيحتان و نقيضاهما باطلان و كاذبان . فما هو الملاك في الحكم بالأوليتين بالحقّ و الصدق و بالثانيتين بالكذب و البطلان؟

أقول : الملاك في هذا الباب هو مطابقة حكم القضية للطبع الإنساني و لا يراد منه الطبع الحيواني الذي يجنح إلى العبث و الفساد بل الجانب الأعلى و المثل الأعلى للإنسان و الوجه المثالي منه ، فلو أريد من الطبع هذا المعنى لاتفق القولان .

فالإنسان بما هو ذو فطرة مثالية يتميّز بها عن الحيوانات يجد بعض القضايا

(١) گوهر مراد: ص ١٢٢-١٢٣ ، و سرمایه ایمان: ص ٣٣-٣٥ . و ما حقّقناه توضيح و تحقيق لكلامه .

ملائمة لذلك و البعض الآخر منافياً له . فيصف الملائم بالحسن و لزوم العمل ، و المنافي بالقبح و لزوم الاجتناب ، و بما أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى بسط في الكلام حتى يعلم اتفاق القولين في الهدف و المرمى نقوم بالاسهاب فيه .

٤ - الانسان و قوى الخير و الشر

إنّ واقع الانسان يتألف من قوى الشر و الخير، الحيوانية و الإنسانية، و لكلّ دوره في حياة الانسان، غير أنّ واقع الانسان يتمثّل و يتجلّى في الجانب الثاني، ففي الجانب الأوّل تتجلّى الشهوة و الغضب و الأنانية و القسوة و غيرها من رذائل الأخلاق كما أنّ الجانب الثاني تتجلّى فيه القيم الأخلاقية و المثل الإنسانية و غير ذلك من خصال الخير، و هذا الجانب هو الأصيل في الانسان دون الجانب الأوّل .

و الشاهد على ذلك أنّه عندما يقع الانسان في صراع بين جانبيه : الحيواني و الانساني «الملكوتي» فإذا غلب الجانب الثاني على الجانب الأوّل، يحسّ من صميم ذاته بالسرور و الرضا، فلو كان واقع الانسان يتمثّل في الجانب الحيواني لما صغّ السرور و الرضا لأنّ المفروض مغلوبية القوى الحيوانية و المغلوب يكون محزوناً لامسوراً، و هذا يفيد بجلاء إنّ واقع الإنسان هو الجانب الثاني أي كونه موجوداً ملكوتياً، إلهي النزعة، طالبا للخير و الكمال و السموّ و الارتقاء .

فلو أراد القائل من كون ملاك حكم العقل هو موافقة الحكم للطبع هو ما ذكرنا فنعم الوفاق، و إلا فهو غير تام كسائر الأقوال .

و إن شئت قلت : لاحقيقة للحسن و القبح إلا كون الشيء ملائماً لطبع الانسان أو غير ملائم، لكنّ المراد منه ليس هو الطبع السافل بل الطبع العالي، و الطبع العالي ينزع إلى الخير و يميل إلى الكمال، و الطبع السافل ينزع إلى الشرّ، فكل فعل أحبه الإنسان بروحه المتعالية و عقله المتكامل فهو حسن، و كل ما وقع في خلاف ذلك يعدّ قبيحاً، و على ضوء ذلك تقدر على تحليل جميع الأمثلة .

٥- الأصول الأخلاقية الثابتة

إذا كان الميزان في الحكم بالحسن و القبح و في الحكم بالقيم الأخلاقية هو
درك العقل مع غض النظر عن كل شيء على ما ذكرنا، أو كون القضية المدركة
مطابقة للجانب المثالي الأعلى للإنسان، تقف على أن هناك أصولاً أخلاقية ثابتة
لا تتغير مع مرور الدهور و العصور، و تبدل الحضارات، لأن الشخصية المثالية العليا
في الكيان الإنساني ثابتة لا تتغير و لا تتبدل.

فإذا كان الملاك هو الملائمة و المنافرة بالقياس إليه تصبح الأصول ثابتة دائمة
بثبات الحيثية العليا من الإنسان و دوامها.

و لأجل ذلك إنَّ الأصول الأخلاقية لا تختلف عند الأمم و الشعوب لأنهم
متشابهون و مشاركون في الجانب الأعلى للإنسان، نعم يختلفون في العادات و
الأخلاق التابعة للمحيط و العائلة و ليس لها جذور في الفطرة الإنسانية.

نعم يختلفون في الأشكال و الصور و التجليات و المظاهر و يتحدون في
اللب و الجوهر، فالكل يحكم باحترام المعلم و الاستاذ لأنَّ عقله يحكم بلزوم
إحسان المحسن و قبح إساءته غير أنهم يختلفون في كيفية الاحترام، و هذا
الاختلاف نابع من التقاليد و العادات، فربما يحترمون بالقيام عند الورود و أخرى برفع
القلنسوة عن الرأس و ثالثة ...

٦- الأصول الثابتة في الشرائع السماوية

لاشكَّ أنَّ هناك أصولاً ثابتة في جميع الشرائع السماوية من حرمة الشرك بالله
تعالى في العبادة و حرمة الظلم و لزوم تكريم الوالدين و غير ذلك، و ما ذلك إلا لأنَّ
الأصول الثابتة توافق الجانب الأعلى من الإنسان و هو ثابت عبر القرون و العصور، و
بذلك يتجلَّى سرَّ خاتمية الاسلام و دوام أصوله الخلقية، و تشريعاته المطابقة
للشخصية الانسانية العالية، فبما أنَّ الشخصية المثالية لا تمسها يد التغير و التبدل

في جميع العصور و الحضارات ، و تكون الأحكام و التشريعات المطابقة لتلك
الجوهرة المتعالية ثابتة لامتسها يد التغيير.

٧ - القرآن و كونه سبحانه حكيماً

إذا كانت الحكمة بمعنى التحرز عما يجب الاجتناب عنه مما يحكم العقل
بقبحه ، فقد تضافر توصيفه سبحانه بـ «الحكيم» في القرآن الكريم .

ترى أن القرآن الكريم يذكر بلطيف بيانه أنه سبحانه بريء من القبيح و فعل ما
يجب التنزه عنه . قال سبحانه : ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ آمَرْنَا
بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ ﴾ (الأعراف / ٢٨) .

و قال سبحانه : ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ ﴾ (الأعراف / ٣٣) .

و قال سبحانه : ﴿ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي
الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ ﴾ (ص / ٢٨) و قال سبحانه : ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ
إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ (الرحمن / ٦٠) .

فهذه الآيات تعرب بوضوح أن هناك أموراً توصف بالاحسان و الفحشاء و
المنكر و البغي و المعروف قبل تعلق أمر الشارع بها أو نهيها عنها ، و ان الانسان يجد
اتصاف الأفعال بواحد من هذه العناوين من صميم ذاته ، و ليست معرفة الانسان
بهذا الاتصاف موقوفاً على تعلق حكم الشرع وإنما دور الشرع هو الارشاد الى حكم العقل
الذي يأمر بالحسن و ينهي عن القبيح .

قال سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ إِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ يَنْهَىٰ عَنِ
الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ الْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴾ (النحل / ٩٠) .

و بذلك تقف على قيمة كلام الأشعري في جواز تعذيب أطفال الكفار في
الآخرة .

قال في «الابانة»: يجوز أن يؤلم أطفال الكافرين في الآخرة ليغيظ بذلك آباءهم
و يكون ذلك منه عدلاً؟! (١).

و قال في اللمع: فإن قال قائل: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة إذا
قيل لله تعالى ذلك، وهو عادل إن فعله؟ - إلى أن قال -: و لا يقبح منه أن يعذب
المؤمنين، و يدخل الكافرين الجنان، و إنما نقول: إنه لا يفعل ذلك لأنه أخبرنا أنه
يعاقب الكافرين و هو لا يجوز عليه الكذب في خبره (٢).

الثلاثون: «الحق»

قد ورد الحق معرّفاً و منكرًا في الذكر الحكيم ٢٣٩ مرة و وقع وصفاً له سبحانه
في سبعة موارد:

قال سبحانه: ﴿ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَهُوَ أَسْرَعُ
الْحَاسِبِينَ﴾ (الانعام/ ٦٢).

و قال سبحانه: ﴿فَذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعُدَ الْحَقُّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى
تُضْرَفُونَ﴾ (يونس/ ٣٢).

و قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ بَيِّنَاتٌ لِّأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُخَيِّبُ الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ
شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الحج/ ٦).

و قال سبحانه: ﴿ذَلِكَ بَيِّنَاتٌ لِّأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ
أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (الحج/ ٦٢).

و قال سبحانه: ﴿يَوْمَئِذٍ يُوقِفُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقُّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ
الْمُبِينُ﴾ (النور/ ٢٥).

(١) الابانة: ص ١٣٣.

(٢) اللمع: ص ١١٦-١١٧.

و قال سبحانه : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (لقمان / ٣٠).

و قال سبحانه : ﴿فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلاَّ عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ * قَالَ فَالْحَقُّ وَ الْحَقُّ أَقُولُ﴾ (ص / ٨٢-٨٤) (١).

و قد استعمل الحق في مقابل الباطل في غير واحد من الايات فهل هما من قبيل المتضادين أو من قبيل المتضائفين أو من قبيل العدم و الملكة أو السلب و الايجاب ، لاسبيل إلى الأول لما سيوافيك أن البطلان أمر عدمي لا وجودي ، و بذلك يعلم عدم كونهما من قبيل المتضائفين لاشتراط كونهما أمرين وجوديين حيث يلزم من تصوّر أحدهما تصوّر الآخر، فانحصر الاحتمال بين الثالث و الرابع ، و لعلّ الثالث أقرب ، و على كل تقدير فلو كان أحد المفهومين واضحاً يمكن استظهار معنى الآخر من خلاله .

قال ابن فارس : الحق أصل واحد و هو يدلّ على إحكام الشيء و صحته فالحق نقيض الباطل ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج و حسن التلفيق . يقال حقّ الشيء أي وجب ، و يقال ثوب محقق إذا كان محكم النسج ، و الحقّة من أولاد الابل : ما استحقّ أن يحمل عليه كأنه أحكمت عظامه و اشتدت فاستحقّ الحمل ، و الحاقة : القيامة لأنها تحقّ بكل شيء (٢).

و قال الراغب في مادة «بطل» : الباطل نقيض الحق و هو ما لا ثبات له عند الفحص عنه ، قال تعالى : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ﴾ .

اقول : إنّ الحقّ والباطل قد يوصف بهما الاعتقاد و أخرى نفس الواقع الخارجي مع قطع النظر عن الاعتقاد به ، فاذا قدر للشيء نوع من الوجود أو نوع من

(١) بناء على أن المراد من الحق الأول هو الله سبحانه على أن التقدير فالحق اقسام به ، وفيه أقوال .

(٢) مقاييس اللغة : ج ٢ ، ص ١٥-١٧ .

الوصف ثم قيس إلى الخارج و كان الخارج على وفق ما قدر و وصف، كان الاعتقاد حقاً و القضية الذهنية حقة، و أما إذا لم يكن كذلك يكون الاعتقاد باطلاً و القضية باطلة .

قال سبحانه : ﴿ كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ ... فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (البقرة / ٢١٣) . اي هداهم إلى العقائد الحقة المطابقة لنفس الأمر .

هذا إذا وقع الحق و الباطل و صفيين للإعتقاد و القضية الذهنية، و أما إذا وقعا و صفيين لنفس الأمر و الواقع الخارجي فتوصيفه بهما يدور مدار ثبوته و عدمه .

فإذا كان الواقع واجب الوجود أي ماله ثبوت لا يشوب ثبوته بطلان، و يكون ثابتاً من جميع الجهات و موجوداً على أي تقدير، و موصوفاً بالوجود مطلقاً غير مقيد بقيد و لامشروطاً بشرط، فهو الحق المطلق الذي لا يتطرق إليه البطلان بوجه ما، و الحق بهذا المعنى ينحصر فيه سبحانه لا غير و لأجل ذلك قال سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ ﴾ فأتى بضمير الفصل و عرّف الخبر باللام لغاية القصر أي حصر المبتدأ في الخبر، فالله سبحانه حق بذاته على الاطلاق بلا شرط و قيد .

أما إذا كان الواقع ممكن الوجود فهو حق بمقدار ماله من الثبوت و باطل بمقدار ما لا ثبوت له، فيما أن الممكن يتصف بالوجود من جانب علته، فيكون له الثبوت بفضلها فهو حق، و بما أنه ليس له الوجود من صميم ذاته، و أنه إذا لم يكن له الموجد لبقية على العدم فهو باطل و هالك .

و هناك آيتان ناظرتان إلى ما ذكرنا أعني قوله سبحانه :

١ - ﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ﴾ (القصص / ٨٨) .

٢ - ﴿ وَ يُحِقُّ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَ لَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ﴾ (يونس / ٨٢) .

فالآية الأولى ناظرة إلى بطلان الممكن من حيث هو هو، و لأجل ذلك يحكم

بهلاكه فعلاً و مستقبلاً فغيره سبحانه محكوم بالهلاك في جميع الأزمان، و الآية الثانية - لو قلنا بأن المراد بكلماته هو أفعاله - ناظرة إلى أن كل ممكن حق لكن بإحقاقه سبحانه، إذ هو الذي يعطي الوجود و الثبوت .

و للحكيم الفارابي كلام لابأس بنقله : يقال : حق : للقول المطابق للمخبر عنه، إذا طابق القول، و يقال : حق للموجود الحاصل بالفعل، و يقال : حق للموجود الذي لا سبيل للبطلان إليه، و الأول تعالى حق من جهة المخبر عنه، حق من جهة الوجود، و حق من جهة أنه لا سبيل للبطلان إليه . لكننا إذا قلنا : إنه حق فلأنه الواجب الذي لا يخالطه بطلان، و به يجب وجود كل باطل .

ألا كل شيء خلا الله باطل و كل نعيم لامحالة زائل^(١)

و بذلك خرجنا بهذه النتيجة أنه سبحانه حق على الإطلاق ، و أما الممكن فيما أنه يفقد الوجود من صميم الذات فهو باطل ، و بما أنه متصف بالوجود الظلي و الثبوت التبعية فهو حق ، و لعل إلى بعض ما ذكرنا يشير قول ليبيد الذي تقدم آنفاً .

هذا حال الواجب و الممكن و قد عرفت أن الأول حق مطلق ، و الثاني حق من جهة و باطل من جهة أخرى ، و أما الممتنع فهو الباطل المحض ، ليس له منه حظ .

قال بعض المحققين : كل ما يخبر عنه فأما باطل مطلقاً، و أما حق مطلقاً، و أما حق من وجه و باطل من وجه، فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً، و لاحقيقة له أصلاً، فإن الحقيقة هي التي بها ذوحقيقة، حق و ثابت، لا يمكن انكاره و هي خصوصية وجوده الذي يثبت له، و الواجب بذاته هو الحق مطلقاً، و الممكن بذاته الواجب بغيره فهو حق من وجه و باطل من وجه آخر، فهو من حيث ذاته لا وجود له، و من حيث استفادة الوجود من غيره موجود، فهو من هذا الوجه حق و ثابت له حقيقة ينتهي إليها، و أصل ينبعث منه و يجب وجوده به و يظهر بنوره الظاهر المظهر له

(١) شرح الأسماء الحسنى : ص ٢٧١ .

فلا يكون له وجود وظهور في نفسه بل يكون وجوده و ظهوره من أصله المظهر بايجاب وجوده المحقق لحقيته و ثباته، و الممكن من جهة نفسه باطل و لذلك قال: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾^(١).

و بذلك يعلم أن قوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (لقمان/ ٣٠). من غرر الايات القرآنية، تشتمل على معارف إلهية نشير إلى إجمالها:

١ - إن الحق المطلق ثابت لله سبحانه و إنه لا يوصف به إلا هو.

٢ - إن الأصنام و الأوثان التي كانت العرب عابدة لها ليس لها من الالهوية شيء، فهي من هذا الجانب باطل محض لا تملك منها شيئاً إلا الإسم و هذا لا ينافي أن يوصف بالحق من حيث أن لها درجة من الوجود ككونها جماداً أو نباتاً أو حيواناً غير أن محور البحث كونها آلهة فهي في هذا النظر لا توصف إلا بالبطلان.

٣ - إن توصيفه سبحانه بالعلي في الآية يشير إلى صفاته السلبية و يفيد تنزهه عما لا يليق بساحته فالله سبحانه حق منزّه عن كل نقص من الجهل و العجز و الزمان و المكان و الجسم، فما يدعون من الآلهة ليس لهم من الحقيقة شيء و لا إليهم من الخلق و التدبير شيء، و لا إليهم شيء مما يعدّ فعلاً للرب ككونهم مالكين للمغفرة و الشفاعة.

٤ - إن توصيفه سبحانه بالكبير إشارة إلى صفاته الثبوتية و يفيد سعة وجوده و اشتماله على كل كمال وجودي و هو مجمع الصفات الكمالية و الجمالية، فهي الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال فهو الله عز اسمه.

و على ذلك فللحق في الآية و في كل ما وقع وصفاً له سبحانه يعادل واجب الوجود و «العلي» يقوم مقام الصفات السلبية و «الكبير» يقوم مقام الصفات الثبوتية.

(١) كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنى في اسم الحق.

توصيف الفعل بالحق

إنَّ الحقَّ كما يوصف به نفس الواجب و ذاته فكذلك يوصف به فعله سبحانه لكن بلحاظ آخر قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (يونس / ٥).

أفعاله سبحانه معللة بالاعراض

إنَّ الذكر الحكيم يصف كثيراً من أفعاله سبحانه بقوله: «بالحق» وبذلك يشير إلى أن أفعاله أفعال حكيمة مصونة عن العبث و اللغو، و لأجل ذلك ذهبت العدلية إلى أن أفعاله معللة بالاعراض خلافاً للشاعرة، فإذا كان الهادي في مجال العقائد هو الكتاب فأياته صريحة في ذلك، يقول سبحانه:

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (المؤمنون / ١١٥).

و قال عزّ من قائل: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لِأَعْيُنٍ﴾ (الدخان / ٣٨).

و يقول سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ (ص / ٢٧).

و قال سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (الذاريات / ٥٦).

و المراد في المقام هو إيجاده بحسب مقتضى الحكمة و بالتالي نزاهة فعله من العبث و اللغو، و بذلك يعلم معنى ما يقال: إنَّ فعله سبحانه كله حق كما يعلم سرّ اقتران لفظة «بالحق» بكثير من أفعاله التي جاءت في الذكر الحكيم، قال سبحانه: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ إِنَّ يَئُودُ يُذْهِبُكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقٍ

جَدِيدٍ ﴿إبراهيم/ ١٩﴾. و تعرب الآية عن أنّ هنا صلة بين خلق السموات و الأرض و وجود الإنسان في هذا الكوكب فقال سبحانه: ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ (النحل/ ١٠٢). أفيمكن توصيف الفعل العاري عن الغرض و الهدف حتى ما يُرجع إلى المخلوق بأنه نزل بالحقّ؟

و العجب أنّ الأشاعرة و عمّة أهل الحديث الذين يلتزمون التبعّد بظاهر النصوص تبعثاً حرفياً قد خرجوا في هذا المقام عن هذا الأصل و قالوا بعدم كون أفعاله معلّلة بالأغراض فماذا جوابهم تجاه هذه الآيات و تكرر «بالحق» وصفاً لفعله؟ لا أدري و لا المنجم يدري .

هلمّ معي ندرس ما ذكره العقليون من الأشاعرة:

١ - قالوا: «لو كان فعله تعالى تابعا لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكملاً بتحصيل ذلك الغرض لأنه لا يصلح غرضاً للفاعل إلا ما هو أصلح له من عدمه و هو معنى الكمال»^(١).

إنّ المستدلّ خلط بين الغرض الراجع إلى الفاعل و الغرض الراجع إلى الفعل فالاستكمال موجود في الأول دون الثاني، و القائل بكون أفعاله تابعة للأغراض و الغايات و الدواعي و المصالح إنّما يعني به الثاني دون الأول، و الغرض بالمعنى الأول ينافي كونه غنياً بالذات و غنياً في الصفات و غنياً في الأفعال، و الغرض بالمعنى الثاني يوجب خروج فعله عن كونه عبثاً و لغواً و كونه سبحانه عبثاً و لاهياً، فالجمع بين كونه غنياً غير محتاج إلى شيء، و كونه حكيماً منزهاً عن العبث و اللغو يتحقق بالقول باشمال أفعاله على مصالح و حكم ترجع إلى العباد و النظام لا إلى وجوده و ذاته .

٢ - قالوا: إنّ العلة الغائية هي إحدى أجزاء العلة التامة و يراد منها في مصطلح

(١) الموافق «للقاضي عضدالدين»: ص ٢٣١ .

الحكماء ما يخرج بها الفاعل من القوة إلى الفعل و من الامكان إلى الوجود ، فهي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوة إلى كونه فاعلاً بالفعل ، مثلاً النجار لايقوم بصنع الكرسي إلا لغاية مطلوبة ولولا تصورها لبقى على كونه فاعلاً بالقوة ، فلو كان لأفعاله سبحانه غاية لزم كونه ناقص الفاعلية في ذاته ، وتام الفاعلية بغاية الفعل فيحتاج في فاعليته إلى شيء وراء ذاته .

يلاحظ عليه : أن ما ذكره في تفسير العلة الغائية حق لاغبار عليه و قد أخذته مفكروا الأشاعرة من الفلاسفة و استغلوه في غير موضعه ، وخرجوا بهذه النتيجة : إن فعله سبحانه عار عن أية غاية و غرض و جعلوا فعله كفعل العابثين و اللاعبين يفعل بلاغاية و يعمل بلاغرض ، و العلة الغائية بهذا المعنى تنطبق على وجود الغرض للفاعل ، و لا تنطبق على وجود الغرض للفعل ، و قد عرفت أن القائلين بتبعية أفعاله للأغراض إنما يعنون القسم الثاني دون الأول ، فلا شك أنه سبحانه تام الفاعلية بالنسبة إلى كلا الفعلين : ما يترتب عليه الغرض و ما لا يترتب عليه الغرض لعموم قدرته ، لكن كونه حكيماً يصدّه عن اختيار القسم الثاني ، فلا يختار من الأفعال الممكنة إلا ما يناسب ذلك المبدأ .

و هذا كعموم قدرته للفعل المقترن بالعدل و الجور كسوق المطيع إلى الجنة و النار لكن اتصافه بالعدل يصدّه عن سوقهم إلى النار ، و لا يختار إلا الأول و هذا لايعني أنه في مقام الذات و الفاعلية يستكمل بهذا الغرض بل هو في مقام الفاعلية تام لكلا العملين ، لكن عدله و حكمته و ما يناسبهما تقتضي أن يختار هذا دون ذلك ، فلو أن النافين للأغراض يفرقون بين الغرضين لما تطرفوا في نفي اقتران فعله بالغرض .

و بذلك يعلم المراد من انتخاب الأصلح و أنه لا يخلق إلا الأصلح و يترك اللغو و العبث ، و ليس المراد من ذلك تحديد قدرته و مشيئته من جانب العبد بل العبد يستكشف من خلال صفاته و كمالاته ، إنه لا يختار إلا الأصلح و الأولى مع عموم قدرته على كلا الطرفين ، و أظن أن المسائل الكلامية لو طرحت في جو هادئ

فربما ينتظم الكل في أكثر المسائل في صف واحد و يذوب الاختلاف في كثير من المسائل .

الواحد و الثلاثون: «الحليم»

قد ورد لفظ «الحليم» مرفوعاً و منصوباً ١٥ مرة و وصف به سبحانه كما وصف به بعض أنبيائه كإبراهيم الخليل و شعيب النبيّ ، و قد جاء وصفاً له سبحانه في (١١) مورداً و جاء مقترناً بلفظ «غفور» تارة و «عليم» ثانياً و «غني» ثالثاً قال سبحانه : ﴿وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ﴾ (آل عمران/ ١٥٥) .

و قال سبحانه : ﴿وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا﴾ (الأحزاب/ ٥١) .

و قال سبحانه : ﴿قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ﴾ (البقرة/ ٢٦٣) .

قال ابن فارس : «الحلم» له أصول ثلاثة : الأول : ترك العجلة ، و الثاني : تثقّب الشيء ، و الثالث : رؤية الشيء في المنام ، و هي متباينة جداً تدلّ على أن بعض اللغة ليس قياساً و إن كان أكثره منقاساً .

فالأول «الحلم» خلاف الطيش ، و الثاني قولهم : حلم الأديم إذا تثقّب و فسد ، و الثالث قد حلم في نومه حلماً .

قال الراغب : «الحلم» ضبط النفس و الطبع عن هيجان الغضب ، و جمعه أحلام قال تعالى : ﴿أَمْ تَأْمُرُهُمْ أَخْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ﴾ (الطور/ ٣٢) .

و قيل : معناه عقولهم و ليس الحلم في الحقيقة هو العقل لكن فسروه بذلك لكونه من مسببات العقل .

الظاهر أن المراد من توصيفه سبحانه بالحليم في المقام هو الذي لا يعجل

بالانتقام، يقول سبحانه: ﴿وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِعِبَادِهِ بَصِيرًا﴾ (فاطر/ ٤٥).

و قال سبحانه: ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَّنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا﴾ (الكهف/ ٥٨).

و هو يجري على الله سبحانه بهذا المعنى و أمّا ما ذكره «الراغب» بأنه ضبط النفس و الطبع عن هيجان الغضب، فإنّما هو من خصائص الإنسان الحلیم، و ليس من صميم معناه حتى يتوقّف توصيفه سبحانه به على تجريده من معناه اللغوي.

قال الصدوق: معناه حلیم عمّن عصاه لا يعجل عليهم بعقوبته^(١).

و قال الكفعمي: الحلیم ذوالحلم و الصفح الذي يشاهد معصية العصاة ثم لا يسارع إلى الانتقام مع غاية قدرته، و لا يستحقّ الصافح مع العجز اسم «الحلیم» إنّما الحلیم هو الصفوح مع القدرة.

ثمّ إنّ الرازي ذكر هنا كلاماً فقال: من لا يعجل الانتقام إن كان على عزم أن ينتقم بعد ذلك فهذا يسمّى حقوداً، و إن كان على عزم أن لا ينتقم البتّة فهذا هو العفو والغفران، و أمّا إذا كان على عزم أن لا ينتقم لكن بشرط أن لا يظهر ذلك فهو حلیم فإن أظهره كان ذلك عفواً^(٢).

قال بعض المحققين: إنّ موقف الظلم و عدم الانتصاف و الانتقام فيما إذا صدر الظلم منه بالنسبة إلى حقوق الله فله ترك الانتقام مع القدرة عليه على سبيل العجلة و الاسراع كي يندم و يستغفر فيُغفر فإنّه جلّ شأنه لا تضرّه المعصية و لا تنقصه المغفرة^(٣).

(١) التوحيد: ص ٢٠٢.

(٢) لوامع البينات: ص ٢٤٢.

(٣) كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنی للسيد عمادالدين المتوفى عام ١١١٠ هـ.

و أما حظّ العبد من هذا الاسم فهو انه يمكن أن يكون الإنسان من مظاهر أسمائه فلا يعجل في الانتقام، و لأجل ذلك عدّ الحلم من محاسن الأخلاق، و لما دعا الخليل ربه و قال: ﴿وَ اجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ (الشعراء / ٨٤).

فأجيبت دعوته بقوله: ﴿فَبَشِّرْهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ﴾ (الصافات / ١٠١).

و قد وصف به «إبراهيم» الخليل و «شعيب» النبي في بعض الآيات كما عرفت.

الثاني و الثلاثون: «الحميد»

و قد ورد ذلك اللفظ في الذكر الحكيم بالرفع و النصب (١٧) مرة و قد وصف به سبحانه في جميعها، و قد انضم إليه «غني» تارة و «مجيد» ثانياً و «العزیز» ثالثاً و «حكيم» رابعاً و «الولي» خامساً قال سبحانه: ﴿وَ لَسْتُمْ بِأَخِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾ (البقرة / ٢٦٧).

و قال سبحانه: ﴿رَحِمَتْ اللَّهُ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ﴾ (هود / ٧٣).

و قال سبحانه: ﴿لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (إبراهيم / ١).

و قال سبحانه: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ (فصلت / ٤٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ هُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَ يَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ (الشورى / ٢٨).

قال ابن فارس: «الحمد له أصل واحد يدل على خلاف الذم يقال: حمدت

فلاناً أحمدته، ورجل محمود ومحمداً إذا كثرت خصاله المحمودة غير المذمومة»^(١).
وقال الراغب: قوله عزّ وجلّ ﴿إِنَّهُ حَمِيدٌ مُّجِيبٌ﴾ يصح أن يكون في معنى
المحمود وأن يكون في معنى الحامد.
أقول: الحمد على ما هو المعروف: الثناء على الشخص بالفضيلة في ما
يصدر منه من الأفعال الاختيارية.

قال الصدوق: الحميد معناه المحمود وهو فعيل في معنى المفعول والحمد
نقيض الذمّ ويقال: «حمدت فلاناً إذا رضيت فعله ونشرته في الناس»^(٢). وهو
أخص من المدح فإنه في مقابل كلّ جميل سواء كان اختيارياً أو تسخيراً كما إذا
مدحت اللؤلؤ بصفاته، وعلى ذلك فالحميد أمّا فعيل بمعنى الفاعل، وعندئذ
يكون المراد الله الحامد فإنه لم يزل يثني على نفسه كما في قوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ﴾ وأمّا فعيل بمعنى المفعول كالقتيل بمعنى المقتول أي هو محمود بحمده
لنفسه وحمد عباده له، ومنه قوله: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ﴾ (البقرة/ ٣٠). و
يحتمل أن يكون المراد المستحقّ للحمد والثناء.

وأمّا حظ العبد من هذا الاسم فيقع مظهراً له إذا كان محمود العقيدة والفعل
فيستحقّ أن يثنى عليه.
وأمّا الفرق بين الحمد والشكر فسيوافيك عند البحث عن اسم الشاكر و
الشكور.

الثالث والثلاثون «الحي»

وقد جاءت اللفظة في الذكر الحكيم ١٤ مرة ووقعت وصفاً له في موارد أربعة
قال سبحانه:

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ١٠٠.

(٢) التوحيد: ص ٢٠٢.

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (آل عمران/ ٢).

وقال سبحانه: ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَقَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا﴾ (طه/ ١١١).

وقال سبحانه: ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ﴾ (الفرقان/ ٥٨).

وقال سبحانه: ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ (غافر/ ٦٥).

و أما معناه فقد قال ابن فارس: لـ «الحي» أصلان أحدهما خلاف الموت و الآخر الاستحياء الذي هو ضد الوقاحة، فأما الأول فالحياة و الحيوان و هو ضد الموت و الموتان و يسمى المطر حياً لأن به حياة الأرض، و الأصل الآخر قولهم استحييت منه استحياء^(١).

و قد ذكر الراغب أنّ الحياة تستعمل على أوجه:

١ - القوة النامية الموجودة في النبات و الحيوان.

٢ - القوة الحساسة و به سمي الحيوان حيواناً.

٣ - القوة العاملة العاقلة.

٤ - ارتفاع الغم، و استشهد لذلك بقول الشاعر:

ليس من مات و استراح بميت إنما الميت، ميت الأحياء

٥ - الحياة الاخروية الأبدية.

٦ - الحياة التي يوصف بها البارئ فإذا قيل فيه تعالى «هو حي» فمعناه لا يصح عليه الموت و ليس ذلك إلا لله عز و جل^(٢).

(١) المقاييس: ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) المفردات: ص ١٣٨ - ١٣٩.

و الظاهر أنّ للحَيِّ معنى واحداً و الخصوصيات تعلم من الخارج و إليك توضيحه .

الحياة و مراتبها

لاشك انّ كلّ واحد منا يميّز بين مادة حيّة و مادة غير حيّة ، و بين جسم حيّ ، و جسم ميّت إلاّ أنّه رغم ذلك لا يستطيع أحد إدراك مفهوم الحياة في الموجودات الحيّة ، فالحياة أشدّ الحالات ظهوراً و لكنّها أصعبها مراساً على الفهم ، و أشدها استعصاء على التحديد .

و بعبارة أخرى : الحياة ضدّ الموت ، و هي و إن كانت أظهر الأشياء مفهوماً لكنّها من أخفها حقيقة ، و لهذا اختلف في تفسير و تبين حقيقتها ، و ذهب العلماء فيه مذاهب شتى .

إلّا أنّها حسب نظر علماء الطبيعة هو ما يلزم آثاراً أربعة في المتصف بها و هي :

١ - الجذب و الدفع .

٢ - النمو و الرشد .

٣ - التوالد و التكاثر .

٤ - الحركة و ردّة الفعل .

بينما ذهب آخرون مذهباً آخر في تعريف الحياة فقالوا :

هي قدرة الوحدة العضوية على مباشرة الوظائف الضرورية لحفظ الذات ، و وظيفة التكاثر ، و على كلّ حال فإنّ هذه التعاريف تعاريف بخصائص الحياة ، و آثارها و لوازمها و ليست لبيان ما تقوم به حقيقة الحياة لما نرى من البعد الشاسع بين الحياة النباتية و الحياة البشرية .

و إلا فإن خصائص الحياة و الأحياء لا تنحصر في ما ذكر، فإن للحياة مراتب و درجات تتفاوت حسب شدتها و ضعفها .

فالنبات الحيّ ما تجتمع فيه الخصائص الأربع المذكورة .

و لكنّ الحياة في الحيوان تزيد على ذلك بالحسّ و الشعور، فالحيوان كائن حيّ بمعنى أنّه يملك مضافاً إلى الخصائص الأربع خصيصة اضافية و هي خصيصة الشعور و الحس بشكل واضح و ملموس^(١) .

و هذا الكمال الزائد المتمثّل في الحسّ و الشعور لا يجعله مصداقاً مغايراً للحياة بل يعدّ مصداقاً أكمل لها .

غير أنّ خصائص الحياة لا تقتصر على هذا بل هناك حياة أعلى و أشرف و هو أن يتملّك الكائن الحيّ مضافاً إلى الخصائص الخمس خصيصة الادراك العلمي و العقلي و المنطقي، فهو حيّ على الوجه الأتمّ و الأبسط .

و بعبارة أخرى : إنّ ما ذكره من الخصائص إنّما حاولوا بها ادخال جميع الكائنات الحيّة حتى النباتات تحت عنوان واحد، و ليس شيء من هذه الخصائص بمقوم لواقع الحياة و مكوّن لحقيقتها .

أضف إلى ذلك أنّ هذه التعاريف صدرت من علماء الطبيعة الذين لا هدف لهم إلاّ التعريف بالحياة في الموجودات الحيّة الطبيعية في عالمي النبات و الحيوان، و لأجل ذلك نجدهم يعرفون الحياة و الأحياء بتلك التعاريف، و لا عتب عليهم في ذلك لأنّ مهمّتهم ليس هو التعريف الفلسفي للحياة حتى يعمّ جميع مراحلها .

فهذه التعاريف مع أنّها تعريف بالخصائص دون المقوّمات تعريف لقسم خاص من الحياة الموجودة في عالم الطبيعة .

(١) و إن أثبت العلم الحسّ و الشعور في النباتات لكن لا بشكل عام بل في بعض الأنواع .

و على كلّ تقدير فهذه التعاريف تنفعنا في فهم حقيقة الحياة على وجه
الاجمال .

أمّا التعريف الجامع للحياة الذي يشمل جميع مراتبها من النبات إلى الإنسان
فهو أن يقال : إنّ الحياة حقيقة واقعية أثرها هو وجود ما يشبه بالحسّ والحركة في
الموجود الحيّ .

فالحركة في النبات عبارة عن أعمال الجذب و الدفع و الرشيد و النمو، و
التوالد و التكاثر و ما شابهها .

و أمّا الحسّ و الشعور فهو أثر محسوس في الحيوان و ثابت في بعض أصناف
الأشجار حسب التجربة و هاتان الخصيستان توجدان في الإنسان بنحو أقوى و أكد
و أكمل ، فالحركة فيه تتجلّى مضافاً إلى ما في النبات و الحيوان في أنّه مبدأ الأفعال
و صنائع عجيبة و غريبة تحير العقول ، و تدهش الألباب .

كما أنّه مضافاً إلى أنّه حاسّ ذو شعور - يمتلك قدرة عقلية - و فكراً رفيعاً يقدر
به على درك رموز الخلق ، و قوانين الكون و على حلّ المعادلات و غير ذلك .

فعند ذلك يقف الإنسان على أنّ ما هو ملاك الحياة مع الغض عن أنّ لها
مفهوماً خاصاً في كلّ مرتبة - هو كون الموجود ذراكاً^(١) . و فعلاً، و هي موجودة في
عامّة المراتب ، غير أنّ تلك الحقيقة تتجلّى في كلّ مرتبة بشكل .

ففي النبات بالجذب و الدفع و النمو و الرشيد و التوالد و التكاثر مع الحسّ
النباتي الذي أثبتته العلم و التجربة .

و في الحيوان يتجلّى في الأفعال المذكورة مع الشعور الخاصّ الذي ربّما
يكون في البعض أكمل من البعض .

(١) ليس المراد منه هو الإدراك الموجود في الانسان و ما فوقه بل المراد حقيقة الدرك و الوقوف على
الحقائق أو ما شئت فعبر .

و في الإنسان مضافاً إلى الخصائص الموجودة في الدرجات السابقة يتجلى في أفعاله العجيبة و الغريبة و صنائعه البديعة مع ادراكه المسائل العقلية و الفلسفية .

فالناظر إلى حقيقة الحياة في جميع الدرجات إذا غَضَّ النظر عن خصائص كل مرتبة و عن التعريف بالمرتبة ينتقل إلى أنّ الحيّ هو الموجود المدرك الفعال ، فإذا كانت هذه هي حقيقة الحياة فالله تبارك و تعالى حيّ بأكمل حياة .

و إن شئت قلت : إذا أردنا تعريف الحياة الموجودة في كل مرتبة من المراتب فلا يمكن إطلاقها على الله سبحانه .

و أما إذا نظرنا إلى «حقيقة الحياة» الموجودة في جميع هذه المراتب ، المجردة من خصائص تلك المراتب و خصوصياتها ، انتزع العقل مفهوماً كلياً ينطبق على جميع المراتب ، و هو كون الشيء فاعلاً و مدركاً أو فعلاً و دراكاً ، و إن كان تجلي ذلك يختلف من مرتبة إلى أخرى حسب ضعف المرتبة و قوتها .

و هذه المسألة حقيقة ثابتة في كثير من الأسماء ، فإن لفظة «المصباح» يوم وضعت كانت تطلق على الضوء الحاصل من اشتعال غصن شجر ، غير أنّ هذه الحقيقة تكاملت حسب تكامل الحضارة و التمدّن فصارت تطلق على المصباح الزيتي و النفطي و الغازي و الكهربائي بمفهوم واحد و سيع .

و ما ذلك إلا لأن الحقيقة المقومة لصحة إطلاق تلك الكلمة هي كون الشيء منوراً لما حوله ، فهذه الحقيقة مع اختلاف مراتبها موجودة في جميعها ، و في المصباح الكهربائي على نحو أتمّ .

إنّ من الوهم أن يتوقع إنسان مفكّر تحديد حياته سبحانه من خلال ما نلمسه من الحياة الموجودة في النبات أو الحيوان أو الإنسان .

كما أنّ من الوهم أن يتوقع أن تكون حياته تعالى رهن فعل و انفعال كيميائي أو فيزيائي .

فإنّ كلّ ذلك ليس دخيلاً في حقيقة الحياة وإن كان دخيلاً في تحقّق الحياة في درجة خاصّة إذ لولا هذه الأفعال في النبات و الحيوان و الإنسان لامتنعت الحياة، لكن دخلها في مرتبة خاصّة لا يعدّ دليلاً على كونه دخيلاً في حقيقة الحياة، كما أنّ اشتعال المصباح بالفتيلة لا يعدّ كون الفتيلة مقوّماً للمصباح، و إنّما هو مقوم لدرجة خاصّة، و عندئذ نخرج بالنتيجة التاليه و هي :

إنّ ما هو المقوم للحياة هو كون الموجود مدركاً و فاعلاً أو ما يضاهي هذه الكلمات .

و إن شئت قلت : فعلاً و دراكاً حسب درجته و مرتبته فالفعل و الدرك في الحيوان و النبات يتنزّل إلى حدّ الحس و الحركة، و يتجلّى بهما، و لكنّه في الإنسان و ما فوقه إلى أن يصل إلى مبدأ الوجود و الحياة بشكل آخر الذي ربّما يعبر عنه بالفعل و الدرك و الخلق و العلم و ما يقوم مقامهما .

و قال الامام الباقر (عليه السلام) :

«إنّ الله تبارك و تعالى كان و لاشيء غيره نوراً لا ظلام فيه، و صادقاً لا كذب فيه و عالماً لا جهل فيه و حيّاً لا موت فيه، وكذلك هو اليوم و كذلك لا يزال أبداً^(١) .

و قال الامام موسى بن جعفر (عليه السلام) :

«إنّ الله لا إله إلا هو كان حيّاً بلا كيف و لا أين و لا كان في شيء و لا كان على شيء ... كان عزّ وجلّ إلهاً حيّاً بلا حياة حادثة و بلا كون و صوت و لا كيف محدود و لا أين موقوف و لا مكان ساكن بل حيّ لنفسه»^(٢) .

و في الختام نقول : إنّ حياته تعالى كسائر صفاته الكمالية صفات واجبة

(١) توحيد الصدوق : ص ١٤١ .

(٢) المصدر نفسه : ص ١٤١ .

لا يتطرق اليها العدم و لا يعرض لها النفاذ و الانقطاع ، لأن تطرق ذلك اليها يضاد
وجوب الوجود و ضرورته فهو حي لا يموت كما يقول سبحانه عن نفسه :

﴿ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ (الفرقان / ٥٨).

حرف الخاء

الرابع و الثلاثون: «الخالق»

قد ورد لفظ الخالق في الذكر الحكيم ثماني مرّات و وقع اسماً له في آيات سبع كما أنه ورد لفظ «الخالق» مرتين و سمي سبحانه به في كلا الموردين .

قال سبحانه: ﴿ذَلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ لِأَلِلهِ إِلهٌ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاَعْبُدُوهُ﴾ (الأنعام/ ١٠٢).

و قال سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ (الحشر/ ٢٤).

إلى غير ذلك من الايات .

و قال سبحانه: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (الحجر/ ٨٦).

و قال سبحانه: ﴿بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (يس/ ٨١).

و قد مرّ معنى الخلق في الاسم الحادي عشر أعني «أحسن الخالقين» فلاحظ ، غير انّا نركّز هنا على نكته و هو انّ هناك آيات صريحة في حصر الخالقيّة فيه سبحانه و إنه لاخالق سواه .

و يقول سبحانه: ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد/ ١٦).

و قال سبحانه: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لِأَلِلهِ إِلهٌ هُوَ فَانِّى تُوَفِّكُون﴾ (فاطر/ ٣). و في الوقت نفسه يصف نفسه

﴿أحسن الخالقين﴾ (المؤمنون/ ١٤) و ينسب الخلق إلى غيره و يقول :
﴿أَنْتَى أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ
الله﴾ (آل عمران/ ٤٩).

و يقول سبحانه : ﴿وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي﴾ (المائدة/ ١١٠)

ثم إن الأشاعرة و العدلية اختلفوا في تفسير هاتين الطائفتين من الايات
فالطائفة الأولى حصروا الخالقية فيه سبحانه و أنكروا السببية للأسباب الطبيعية كما
أنكروا تأثير الإنسان في أفعاله ، و قالوا : إنه سبحانه يخلق الجواهر و الأعراض و
أفعال الإنسان و الحيوان و النبات بنفسه مباشرة ، فإذا أراد الإنسان فعلاً يسبقه
سبحانه إلى إيجاد الفعل المطلوب له من دون أن يكون للإنسان و إرادته و اختياره فيه
تأثير حتى أنهم أنكروا تأثير العسل الطبيعية على وجه الاطلاق و ذهبوا إلى أن الاحراق
فعل الله عند تكوّن النار و لاصلة له بها ، كما أن التبريد يوجد به سبحانه مباشرة عند
تحقق الماء من دون ارتباط بينهما و قس على ذلك الكائنات الجوية و الظواهر
الأرضية فأنكروا النظم الطبيعية كل ذلك حرصاً على حفظ ظواهر الايات .

قال الدكتور البوطي^(١) :

إن من أسماء الله عزّ و جلّ «القيوم» و معناه القائم بأمر المخلوقات على الدوام
و الاستمرار، و قد فصل هذا المعنى في مثل قول الله عزّ و جلّ في مثل : ﴿إِنَّ اللَّهَ
يُمْسِكُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا﴾ (فاطر/ ٤١).

(١) إن الدكتور «محمد سعيد رمضان البوطي السوري» في كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة
لا مذهب اسلامي» أدى حق الموضوع و أثبت ان اتباع السلف ليس بمعنى الانحباس في حرفية
الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجزئية التي اتخذوها . (السلفية مرحلة زمنية مباركة :
ص ١٢) . لكنه مع الأسف قد حبس نفسه و فكره في اطار الفكر الاشعري و قبله الحنبلي ، و لم
يخلص نفسه عنه و نظر إليه نظر تقديس و تنزيه و كأنّ منهجهم قد افرغ من رصاص أو نحاس
لا يقبل الخدش ، و من الموارد التي تبع الدكتور ذلك المنهج بحرفيته مسألة سلب التأثير
للفواعل الطبيعية و العسل المادّية .

و قوله عز و جل : ﴿ وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ﴾ (الروم / ٢٥).

و قد علمنا أن امسك الله السموات و الارض و رعايته لها و هدايته إياها للقيام بما توجه إليها من الأوامر التكوينية و كل ذلك مستمر دائم يتجدد لحظة فلحظة .

فهل يتفق هذا البيان الالهي لاسم الله «القيوم» مع ما يقرره الفلاسفة من أن الله أودع في كل شيء طبيعة و قوة فهو بها يحقق آثاره، و ينتج معلولاته، و ذلك لأنه إذا تصورنا الأمر على هذا النحو فقد بطلت صفة القيومية في ذات الله عز و جل و بطل معنى قوله : «يمسك السموات و الارض أن تزولا» لأن الأشياء بعد أن أودعت فيها قواها أصبحت تؤدي مهماتها استقلالاً و دونما حاجة إلى أي عون مستمر فتصبح كالجهاز العقلي الآلي المعروف اليوم حيث لا يحتاج إلى أكثر من أن يملأ بالمعلومات التوجيهية إذ هو بعد ذلك يؤدي عمله دون أي معونة مستمرة أو حتى رقابة من صاحب هذا الجهاز أو صانع^(١).

يلاحظ عليه أولاً:

انه إذا كان الوحي الالهي هو المصدر الوحيد في ذلك المجال فالله سبحانه كما ينسب الآثار و الأفعال إلى نفسه ينسب إلى جنوده و ملائكته و عباده نسبة حقيقية سبحانه مع أنه القيوم، و معناه حسب قول الكاتب: القائم بأمر المخلوقات على الدوام و الاستمرار ينسب التوفي إلى نفسه مرة و يقول : ﴿ اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا ﴾ (الزمر / ٤٢) . و إلى رسله ثانياً و يقول : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرَطُونَ ﴾ (الأنعام / ٦١) . و إلى الملائكة ثالثاً و يقول : ﴿ فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَ أَدْبَارَهُمْ ﴾ (محمد / ٢٧) .

و لانشك في أن القرآن خال عن الاختلاف و التناقض، فإذا كان معنى كونه قيوماً قائماً بأمر المخلوقات على الدوام والاستمرار، و كان القول بأن هناك سبباً و علة أخرى تقوم ببعض الأمور في مجال الكون و الطبيعة مخالفاً لذلك، فما معنى نسبة

(١) المصدر نفسه : ص ١٧٦ - ١٧٧ .

التوفّي إلى الملائكة و الرسل ، و هل يمكن أن يقال: إن النسبة الثانية و الثالثة نسبتان مجازيتان؟ أو أنّ هناك وجهاً آخر به تنحلّ عويصة هذا النوع من الايات و هو أنّ الممكن بذاته و فعله القائم به سبحانه ، قيام المعنى الحرفي بالاسمي ، لو قام بفعل أو تأثير فإنّما هو بقدرة مفاضة إليه في كلّ آن و آن (إن صحّ التعبير بالآن من حيث هو أصغر وحدة زمنية نعرفها) .

و ثانياً: إنه ليس نسبة الممكن إلى الواجب كنسبة البناء إلى البناء حيث يستغني البناء عن الباني في بقائه و دوامه لأجل القوى الطبيعية المودوعة فيه التي توجب تماسكه و التصاقه و بقاءه ، فإنّ ذلك التصوير تصوير خاطيء ، فإنّ الباني ليس موجداً للبناء حدوثاً و لبقاءه ، و إنّما هو علّة الحركة ، أي تحريك أدوات البناء من حجر و طين و جصّ و تركيبها و نضدها بشكل خاص ، و في مثل ذلك يصحّ استغناء البناء عن الباني و لو غاب أو مات ، لبقى كما هو محسوس .

و أمّا نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه فليس من تلك المقولة فإنّها في حدوثها و بقائها ، ذاتها و فعلها محتاجة إليه سبحانه قائمة به و الوجود ذاتاً و فعلاً ، يفيض من المبدئ دوماً آنأ فآنأ ، بحيث لو انقطعت الصلة بين رب العزّة و العلل الطبيعية لما كان منها عين و لأثر ، فلا ترى الشمس و لاضياءه و لا القمر و لانوره ، و في مثل ذلك لا يتصوّر استقلال الممكن في ذاته و فعاله ، و ما ذكره الكاتب مبنيّ على حاجة العالم في حدوثه إلى الباريء لا في بقائه ، و هو تصوّر باطل لا ينسجم مع كونه ممكناً و لو أُريد بالتشبيه و التنزيل فلنا أن نقول :

«إن نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه نظير نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي فإنّها لا تستغني عن المعنى الاسمي لافي عالم التصوّر و لا في مقام التحقق عنه أو كنسبة الصور الذهنيّة إلى النفس ، و في مثل ذلك التحدّث عن الاستغناء و الاستقلال تحدّث خاطيء» .

و بذلك تعلم قيمة قوله «بعد أن اودعت فيها قواها المزعومة أصبحت تؤدّي

مهماتها استقلالاً فتصبح كجهاز العقل الآلي المعروف اليوم» و هذا يعرب عن أنه تصور أن نسبة العوالم الامكانية إلى الواجب كنسبة البناء إلى الباني ، فإن القول بوجود القوى في الأسباب الطبيعية ليس بمعنى استقلالها في الوجود و اليجاد بل بمعنى أن وجودها و ايجادها و جوهرها و آثارها قائمة به و مؤثرة بحوله و قوته و أمره و إذنه ، فهو الذي أعطى قوة الاحراق للنار و قوة التبريد للماء : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا﴾ (يونس / ٥) .

وينزل منه فيض الوجود إلى الممكنات دوماً وفي كل لحظة ولحظة و آن و آن .
و ثالثاً : ننزل عن كل ما ذكرنا و نقول : إن نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه لا تقل عن نسبة الوكيل إلى الموكل و العبد إلى مولاه ، و مدير الشركة إلى أصحابها .

فالعبد يعمل لمولاه ، و الوكيل يشتري و يبيع في متجر الموكل ، و المدير يخطط أمور التجارة و يمهد لها ، و الكل مبادئ أفعال و آثار و في الوقت نفسه ينسب أفعالهم إلى السيد و الموكل و أصحاب الشركة ، و ما ذلك إلا لأجل أنهم قاموا بهذه الأمور و نالوا هذا المنصب بإذنتهم و أمرهم و إرادتهم ، و إذا لم يريدوا حالوا بينهم و بين أفعالهم ، و لأجل ذلك فلو باع الوكيل دار الموكل ينسب الفعل إليهما جميعاً لكن الوكيل غير مستقل و الموكل مستقل ، و فعل الوكيل فعله بالتسبيب .

هذا هو الخط الذي يجب أن يمشي عليه المفسر في تنسيق هذه الايات و تفسيرها ، و المراد الايات التي ينسب الفعل الواحد إلى الله سبحانه و في الوقت نفسه إلى الإنسان و إلى غيره و إليك نماذج من هذا النوع من الايات :

١ - يقول سبحانه : ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾ (البقرة / ١٢٠) . فترى أنه يحصر الهداية في الله سبحانه و في الوقت نفسه يسمي النبي هادياً و يقول : ﴿وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الشورى / ٥٢) . فما معنى الحصر المتقدم و نسبة الهداية إلى النبي الأكرم؟

و الجمع أن الهداية الأصلية القائمة بالله مختصة به ، و أما الهداية المفاضة

المكتسبة المأذونة فإنما هي للعبد، فهناك هداية واحدة تنسب إلى الله أولاً وإلى الثاني استقلالاً و تبعاً، والله سبحانه هادٍ بلاشكّ و النبي الأعظم هادٍ حقيقة بلاشائبة مجاز، لكن بتمكين و إقدار و إذن منه، و مثل ذلك لا يوجب كون النبي مستقلاً في فعله و يكون كجهاز العقل الآلي .

٢ - يأمر القرآن - في سورة الحمد - بالاستعانة بالله وحده، إذ يقول :

﴿وَأِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ .

في حين نجده في آية أخرى يأمر بالاستعانة بالصبر و الصلاة، إذ يقول :

﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ (البقرة / ٤٥) .

٣ - يعتبر القرآن الكريم الشفاعة حقاً مختصاً بالله وحده، إذ يقول :

﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَاعَةُ جَمِيعاً﴾ (الزمر / ٤٤) .

بينما يخبرنا - في آية أخرى - عن وجود شفعاء غير الله كالملائكة :

﴿وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لِاتُّغْنَىٰ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ﴾ (النجم / ٢٦) .

٤ - يعتبر القرآن الإطلاع على الغيب و العلم به منحصرأ في الله، حيث يقول :

﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾ (النمل / ٦٥) .

فيما يخبر الكتاب العزيز في آية أخرى عن أنّ الله يختار بعض عباده لاطلاعهم على الغيب، إذ يقول :

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مِنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾ (آل عمران / ١٧٩) .

٥ - ينقل القرآن عن إبراهيم - عليه السلام - قوله بأنّ الله يشفيه إذا مرض حيث

يقول : ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ (الشعراء / ٨٠) .

و ظاهر هذه الآية هو حصر الشفاء من الأسقام في الله سبحانه، في حين أن الله يصف القرآن و العسل بأن فيهما الشفاء أيضاً، حيث يقول:

﴿فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ﴾ . (النحل / ٦٩)

﴿و نَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ﴾ (الاسراء / ٨٢).

٦- إن الله تعالى - في نظر القرآن - هو الرزاق الوحيد، حيث يقول:

﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (الذاريات / ٥٨).

بينما نجد القرآن يأمر المتمكنين و ذوي الطول بأن يرزقوا من يلوذ بهم من الضعفاء، إذ يقول:

﴿وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ﴾ (النساء / ٥).

٧- الزارع الحقيقي - حسب نظر القرآن - هو الله كما يقول:

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * إِنْ أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ (الواقعة / ٦٣ و ٦٤).

في حين أن القرآن الكريم - في آية أخرى - يطلق صفة الزارع على الحارثين، إذ يقول:

﴿يُفْجَبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ (الفتح / ٢٩).

٨- إن الله هو الكاتب لأعمال عباده، إذ يقول:

﴿وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ﴾ (النساء / ٨١).

في حين يعتبر القرآن الملائكة - في آية أخرى - بأنهم المأمورون بكتابة أعمال العباد، إذ يقول:

﴿بَلَىٰ وَرُسُلُنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ (الزخرف / ٨٠).

٩- و في آية ينسب تزيين عمل الكافرين إلى نفسه سبحانه يقول:

﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زِينَتًا لَّهُمْ أَعْمَالُهُمْ﴾ (النمل / ٤).

و في الوقت نفسه ينسبها إلى الشيطان :

﴿وَإِذْ زَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَ قَالَ لَأَغَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ﴾ (الأنفال / ٤٨).

و في آية أخرى نسبها إلى آخرين و قال :

﴿وَ قَبَضْنَا لَهُمْ قُرْآنًا فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ﴾ (فصلت / ٢٥).

١٠ - مرّ في هذا البحث حصر التدبير في الله حتى إذا سئل من بعض المشركين عن المدبّر لقالوا : هو الله ، إذ يقول في الآية ٣١ من سورة يونس :

﴿وَمَنْ يُدَبِّرِ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ﴾.

بينما اعترف القرآن بصراحة في آيات أخرى بمدبّريّة غير الله حيث يقول :

﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (النازعات / ٥).

فمن لم يكن له إلمام بمعارف القرآن يتخيّل لأوّل وهلة أنّ بين تلك الآيات تعارضاً غير أنّ الملمّين بمعارف الكتاب العزيز يدركون أنّ حقيقة هذه الأمور (أعني الرازقيّة و الشفاء و ...) قائمة بالله على نحو لا يكون لله فيها أيّ شريك فهو تعالى يقوم بها بالاصالة و على وجه «الاستقلال» في حين أنّ غيره محتاج إليه سبحانه في أصل وجوده و فعله ، فما سواه تعالى يقوم بهذه الأفعال و الشؤون على نحو «التبعيّة» و في ظل القدرة الالهية .

و بما أنّ هذا العالم هو عالم الأسباب و المسببات ، و أنّ كل ظاهرة لا بدّ أن تصدر و تتحقّق من مجراها الخاص بها، المقرّر لها في عالم الوجود ، ينسب القرآن هذه الآثار إلى أسبابها الطبيعية دون أن تمنع خالقية الله من ذلك ، و لأجل ذلك يكون ما تقوم به هذه الموجودات فعلاً لله في حين كونها فعلاً لنفس الموجودات ، غاية ما في الأمر أنّ نسبة هذه الامور إلى الموجود الطبيعي نفسه إشارة إلى الجانب «المباشري» فيما يكون نسبتها إلى «الله» إشارة إلى الجانب «التسبيبي» .

و يشير القرآن إلى كلا هاتين النسبتين في قوله سبحانه :

﴿ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى ﴾ (الأنفال / ١٧).

ففي حين يصف النبي الأعظم بالرمي ، إذ يقول بصراحة «إذ رميت» نجده يصف الله بأنه هو الرامي الحقيقي ، و ذلك لأن النبي إنما قام بما قام بالقدرة التي منحها الله له ، فيكون فعله فعلاً لله أيضاً ، بل يمكن أن يقال : إن انتساب الفعل إلى الله (الذي منه وجود العبد و قوته و قدرته) أقوى بكثير من انتسابه إلى العبد بحيث ينبغي أن يعتبر الفعل فعلاً لله لا غير ، و لكن شدة الانتساب هذه لا تكون سبباً لأن يكون الله مسؤولاً عن أفعال عباده ، إذ صحيح أن المقدمات الأولية للظاهرة مرتبطة بالله و ناشئة منه إلا أنه لما كان الجزء الأخير من العلة التامة هو إرادة الإنسان و مشيئته بحيث لولاها لما تحققت الظاهرة ، يعدّ هو مسؤولاً عن الفعل .

الخامس و الثلاثون : «الخلق»

و قد تبين حاله ممّا ذكرناه في الاسم السابق .

السادس و الثلاثون : «الخبير»

و قد ورد لفظ الخبير في الذكر الحكيم ٤٥ مرة و جاء اسماءه سبحانه في جميع الموارد ، و استعمل تارة مع «الحكيم» و أخرى مع «البصير» و ثالثة مع «العليم» و رابعة مع «اللطيف» .

قال سبحانه : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام / ١٨) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ لَكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ ﴾ (الشورى / ٢٧) .

و قال سبحانه : ﴿ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحجرات / ١٣) .

و قال سبحانه: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الأنعام/ ١٠٣).

و يستظهر معناه مما قورن به من كونه حكيماً و بصيراً و عليماً و لطيفاً.

قال ابن فارس: «خبر» له أصلان: الأول العلم، و الثاني يدل على لين و رخاوة و غزرة، فالأول الخبر: العلم بالشيء، تقول لي بفلان خبرةً و خُبر، و الله تعالى الخبير أي العالم بكل شيء، و قال الله تعالى: ﴿وَ لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾، و الثاني الخبراء و هي الأرض اللينة و الخير الأكار و هو من هذا، لأنه يصلح الأرض و يدمتها و يلينها^(١).

و قال الراغب: «العلم بالأشياء المعلومة من جهة الخبر، و خبرته خبراً و خبرة و أخبرت و أعلمت بما حصل لي من الخبر، و قيل الخبرة: المعرفة ببواطن الأمر».

و فسره الصدوق بمطلق العلم و قال: «الخبير معناه العالم، و الخبر و الخبير في اللغة واحد، و الخبر علمك بالشيء، يقال لي به خبر أي علم^(٢)» و الظاهر أن المراد هو الثاني و هو العلم بكنه الشيء و الخبير هو المطلع على حقيقته و إليه يشير قوله: ﴿فَسْئَلُ بِهِ خَبِيرًا﴾ (الفرقان/ ٥٩).

و قوله: ﴿وَ لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾ (فاطر/ ١٤). نعم الخبير صفة المخلوقين إنما يستعمل في العلم الذي يتوصل به في الاختبار و الامتحان و الله منزّه منه^(٣).

و أما حظ العبد فيمكن أن يكون مظهراً لهذا الاسم بالبحث و الفحص عن أسرار الكون و دقائقه، و محاسن الأخلاق و قبائحه.

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٢٣١.

(٢) كتاب التوحيد: ص ٢١٦.

(٣) لوامع البيئات للرازي: ص ٢٤٨.

السابع والثلاثون : «الخير»

و قد ورد لفظ «الخير» مرفوعاً في الذكر الحكيم ١٧٦ مرة و وقع اسماً و وصفاً له سبحانه مرتين .

قال سبحانه : ﴿ وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى ﴾ (طه / ٧٣) ، و قال ﴿ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَ سَلَامٌ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ؕ اللَّهُ خَيْرٌ مَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (النمل / ٥٩) .

هذا في ما وقع له وصفاً مفرداً ، و أمّا إذا أُضيف إلى اسم من أسمائه سبحانه فقد جاء في الذكر الحكيم الأسماء التالية :

- ١ - خيرالحاكمين . ٢ - خيرالراحمين . ٣ - خيرالرازقين . ٤ - خيرالغافرين .
- ٥ - خيرالفتاحين . ٦ - خيرالفاصلين . ٧ - خيرالماكرين . ٨ - خيرالمنزليين .
- ٩ - خيرالناصرين . ١٠ - خيرالوارثين . ١١ - خيرحافظا .

و هذا الأخير شبه المضاف و لذلك أتينا به في عداد المضاف ، و نقدّم البحث عن «الخير» غير المضاف ثم نأتي بالمضاف من «الخير» .

«الخير» كما قال ابن فارس خلاف الشرّ و الضرّ .

قال سبحانه : ﴿ وَ لَا يَخْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرٌ لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ﴾ (آل عمران / ١٨٠) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ إِنْ يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَ إِنْ يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (الأنعام / ١٧) . و في جميع الأحوال ، و خير مقيد و نسبي و هو أن يكون خيراً لواحد ، و شراً لآخر كالمال فقد أسماه سبحانه في مورد خيراً و قال : ﴿ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ﴾ (البقرة / ١٨٠) و في مورد آخر بخلافه و قال : ﴿ أَيُخْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَّالٍ وَ بَيْنَ نُسَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (المؤمنون / ٥٥ و ٥٦) .

فالمال في يد الرجل التقى خير يقري به الضيف و يقضي حاجة المستنجد ، و

في يد الرجل الفاسق شرّ، لأنّه يصرفه في العصيان و الطغيان، و الله سبحانه خير مطلق لا شرّ فيه و لا يصدر منه الشرّ و ليس للشرّ إليه سبيل .

هذا و ربّما يطرح هناك سؤال و هو أنّه سبحانه لو كان خيراً محضاً فما هو المبدئ للمصائب و الآلام التي ملأت العالم كالزلازل الهدامة و السيول الجارفة و السباع الضارية، إلى غير ذلك ممّا يسمّى شرّاً .

أقول: هذا ممّا شغل بال الباحثين طيلة سنين و أجابوا عنه بوجوه:

١ - النظرة الأنانية إلى الظواهر:

إنّ ما يظن من الحوادث الشاذة متسمة بالشرّ إنّما ينبع من نظر الإنسان إلى هذه الأمور من خلال مصالحة الشخصية و يجعلها محوراً و ملاكاً لتقييم هذه الأمور فعندما يراها نافعة لشخصه و ذويه، يصفها بالخير و إلا فيصفها بالشرّ، فهو في هذا الحكم لا ينطلق إلا من نفسه و مصالحة الشخصية و من يقربه بأواصر القومية، و لأجل ذلك يصف الطوفان الجارف الذي يكتسح مزرعته، و السيل العارم الذي يهدّم منزله، و الزلزلة التي تضعع أركان بيته بالشرّ و البلاء، و لكنّه يتجاهل غيره من البشر الذين يقطنون في مناطق أخرى من العالم، أو الذين عاشوا في غابر الزمان أو يعيشون في مستقبله أن تكون هذه الحوادث مفيدة لأحوالهم و حياتهم، و ما أشبه هذا الإنسان و رؤيته برؤية عابر سبيل يرى جرّافة تحفر الأرض أو تهدم أبنية فيقضي من فوره أنّه عمل ضارّ و مسيئ، و هو لا يدري أنّ ذلك التخريب و التهديم مقدّمة لبناء مستشفى كبير يستقبل المرضى و يعالج المصابين و يهيئ لمئات الآلاف من المحتاجين إلى العلاج، و لو وقف على تلك الغاية لما وصف التهديم بالشرّ بل تتلقاه خطوة نافعة .

إنّ مثل هذا الإنسان المحدود النظرة الأناني في تقييمه مثل الخفّاش الذي يؤذيه النور لأنّه يقبض بصره، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون، و يساعدها على

الابصار و الرؤية ، و يوفر لها إمكانية الحياة ، فهل يكون قضاء الخفاش على النور بأنه شرّ ملاكاً لتقييم هذه الظاهرة؟

إنّ الحوادث حلقات مترابطة في سلسلة ممتدة من أوّل الحياة إلى أقصاها ، فما يقع الآن يرتبط بما وقع في أعماق الماضي ، و بما سيقع في المستقبل في سلسلة من العلل و المعاليل و الأسباب و المسببات ، و من هنا لا يكون القضاء على ظاهرة من الظواهر بغض النظر عما سبقها وما يلحقها ، و تقييمها جملة واحدة ، قضاء صحيحاً و موضوعياً ، ولا النظر إليها دون هذا الشكل نظراً صائباً ، وإليك بعض الأمثلة :

إذا وقعت عاصفة على السواحل فإنها تقطع الأشجار و تهدّم الأكواخ و تقلب الاثاث ، و يوصف بالشرّ عند القياس إلى النفس ، و لكنّها في الوقت نفسه توجب حركة السفن الشراعية المتوقفة في عرض البحر بسبب سكون الريح ، و بهذا تنقذ حياة المئات من ركابها اليائسين من نجاتهم و توصلهم إلى شواطئ النجاة .

صحيح أنّ العاصفة تهدّم بعض الجدران و تقلع بعض الأشجار و لكنّها تعتبر وسيلة فعّالة في عملية التلقيح بين الأشجار و الأزهار ، كما تعتبر وسيلة فعّالة لتحريك السحب الحاملة للمطر ، و تبدّد الأدخنة المتصاعدة من فوهات المصانع و المعامل ، إلى غير ذلك من الآثار الطيبة لهبوب الرياح التي تتضاءل عندها بعض الآثار السيئة أو تكاد تنعدم بالمرّة .

و هناك ندرك سرّ قوله سبحانه في الكتاب العزيز عن علم الإنسان و عجزه حيث قال : ﴿ وَ مَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الأسراء / ٨٥) . و قال : ﴿ يَعْلمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ (الروم / ٧) .

كلّ ذلك يصدّنا من التسرّع في القضاء و الحكم على الحوادث بالشرّ لضالة علمنا بما جرى في السابق و ما يجري حالياً و ما سيجري في المستقبل ، و ليست هذه الحادثة منفصلة عن الحوادث في الظروف الثلاثة ، فلعلّها بالنسبة إليها تحمل

مصالح كبيرة يحقر عنده ما يصاب الإنسان من الشرّ والبلاء .

إنّ هنا كلمة قيّمة للفيلسوف الإلهي صدر الدين الشيرازي يقول :

«و اعلم أنّه قد تحيّرت العقول في كون بعض الحيوانات آكلة لبعض ، و فيما جعل الله تعالى ذلك في طباعها و هيأ لها الآلات و الأدوات التي يتمكّن بها على ذلك كالأنياب و المخالب و الأظافر الحداد التي بها يقدر على القبض و الضبط و الخرط و النهش و الأكل و الشهوة و اللذة و الجوع و ما شاكل ذلك مع ما يلحق المأكولات منها من الآلام و الأوجاع و الفزع عند الذبح و القتل ، فلما تفكروا في ذلك و لم تسنح لهم العلة و لا الغاية و الحكمة ، فاختلفت عند ذلك بهم الآراء و تفتنت بهم المذاهب ، حتى قال بعضهم : إنّ تسلّط الحيوانات بعضها على بعض و أكل بعض لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعييد ، فلهذا قالوا : إنّ للعالم فاعلين خيراً و شريراً .

و إنّما لم يقفوا عليها لأنّ نظرهم كان جزئياً ، و بحثهم عن علل الأشياء مخصوصاً ، و يمتنع أن يعلم أسباب الأشياء الكلّية بالأنظار الجزئية ، لأنّ أفعال الباري تعالى إنّما الغرض منها هو النفع الكلّي و الصلاح على العموم و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي و مكاره مخصوصة أحياناً ، و هكذا خلق الله الشمس و القمر و الأمطار لأجل النفع و المصلحة العامّة ، و إن كان قد يعرض لبعض الناس و الحيوان و النبات من ذلك ضرر ، و لمّا كان الأمر يؤول إلى الصلاح الكلّي كانت تلك الشدائد من جهته صغيرة جزئية^(١) .

و بوجه إجمالي القضاء على بعض الظواهر بأنّه شرٌّ ناشئ من انطلاق الإنسان في قضائه على هذه الظواهر من منطلق نفعي أناني ، و أمّا إذا نظر إلى تلك الظواهر من زاوية النظام العام فلا يراها إلّا خيارات ضرورية لتعادل النظام و لازمة لآساقه و استمرار الحياة و بقائها .

(١) الاسفار ج ٧ ص ٩٨ - ٩٩ .

و في ذلك يقول الحكيم السبزواري :

ما ليس موزوناً لبعض من نغم ففي نظام الكل ، كل منتظم

٢ - الشرّ أمر انتزاعي قياسي نسبيّ

ما ذكرنا من الجواب يعمّ كافة الناس بشرط أن يتنازلوا عما يتصوّرون من الاحاطة على أسرار الكون و حقائقه ، و هناك جواب آخر يهّم المحقّقين في العلوم العقلية و حاصل هذا الجواب : إنّ الشرّ أمر عدمي ليست له واقعيّة في صفحة الكون ، بل هو أمر انتزاعي تنتزعه النفس عند مقايسة أمر بأمر ، و الاشكال إنّما يرد لو كان له واقع خارجي في حدّ ذاته ، و أمّا إذا كان كلّ ما في الكون متّسماً بسمة الخير و كانت الشرور مخلوقة ذهن الإنسان عند مقايسة ظاهرة بظاهرة و مشاهدة التنافر و التضاد بينهما فلا ، إذاً ليس لها واقع خارجي يحتاج إلى الابداع و الخلق ، و إنّما هي أمور وهميّة يخلقها الذهن عند المقايسة و مشاهدة التضاد بين الحادّين ، بحيث لولا حديث المقايسة لما كان للشرّ في صفحة الكون واقعيّة و حقيقة ، فنقول في توضيح ذلك :

إنّ الصفات على قسمين :

١ - ما يكون له واقعيّة كموصوفه مثل قولنا : الإنسان موجود أو أنّ المتر = ١٠٠ سنتمتر و هذه صفة حقيقيّة لها واقعيّة خارجيّة توجّه إليها الذهن أم لا؟

٢ - ما لا يكون له واقعيّة مثل موصوفه بل ينتزعه الذهن عند المقايسة كالكبر و الصغر ، فإنّ الكبر ليس شيئاً ذات واقعيّة خارجيّة ، و إنّما هي صفة ينتزعها الذهن بالقياس إلى ما هو أصغر منه .

مثلاً الأرض لها حجم واقعي و مساحة خاصّة كما أنّ الشمس كذلك ، فالحجم و المساحة في كلّ منهما ذات واقعيّة خارجيّة ، إلا أنّ هناك أمراً ثالثاً و هو أنّ الأرض أصغر من الشمس و الشمس أكبر منها ، أو أنّ القمر أصغر من الأرض و الأرض أكبر

من القمر، فليس الكبر و الصغر من الأمور الواقعية، بل إنما هي مفاهيم ذهنية تنتزع عند القياس .

و لأجل ذلك تتصف الأرض تارة بالصغر و أخرى بالكبر، فليست هنا واقعية وراء الحجم و المساحة حتى يكون محققاً للصغر و الكبر.

و في ضوء هذا تقدر على حلّ الشرور فإنها أمور قياسية نسبية، فسمّ الحية و العقرب و غزارة المطر ليست من الشرور بتاتاً إذا لوحظ كل واحد بنفسه، بل هي سبب لكمال أصحابها و موجب لبقائها، و إنما يتسم بالشر إذا قيس إلى الإنسان و لوحظ المنافرة بينهما .

و عند ذلك فالشرّ ليس ممّا يتعلّق به الخلق و الایجاد لأنّ المفروض أنّها اعدام لا موجودات، و اتّصافه بالشرّ إنّما هو وليد الذهن و بانتزاعه، فسمّ العقرب و الحية بما هي هي مخلوق لله سبحانه و تعالى، و أمّا كونه ضاراً بالنسبة للإنسان فليس شيئاً واقعياً وراء السمّ حتى يحتاج إلى الخالق، و إنّما ينطلق إليها الذهن عند المقايسة .

إلى هنا خرجنا بجوابين عن الاشكال :

١ - إنّ وصف الإنسان لبعض الظواهر بكونها شرّاً لأجل النظر إليها من زاوية ضيقة، و أمّا إذا لوحظت من زاوية النظام العام فهي موصوفة بالخير.

٢ - إنّ بعض الحشرات و الضواري و السباع التي يصفها الإنسان بالشرّ لا يكون الموجود منها سوى ذواتها و أجهزتها، و أمّا الاتصاف بالشرية فليس إلاّ أمراً ذهنياً لاخارجياً فلذلك لايقع في صفحة الخلق .

و إلى ما ذكرنا يشير الحكيم السبزواري :

و الشرّ اعدام فكم قد ضلّ من يقول باليزدان ثم الأهرمن

ما ذكرنا من الجوابين كان تحليلاً فلسفياً و لكن هناك تحليلات أخرى للشرور و هي تحليلها من جانب الآثار التربوية و حاصلها : إنّ لهذه الحوادث الأليمة و

المصائب المحزنة آثار تربوية مهمة في حياة البشر، و لأجل ذلك وقعت في حيز الخلق و ذلك من باب تقديم الخير الكثير على الشر الكثير، و إليك بيان تلك الآثار التربوية .

١ - المصائب وسيلة لتفجير القابليات^(١)

يحطّ الإنسان قدمه على هذه الأرض و هو يحمل في كيانه جملة كبيرة من القابليات و المواهب التي تبقى في مرحلة القوى و في صورة الطاقات المعطّلة المخزونة، إلا أن تتوجّه إليها صدمة قوية تحرك القابليات، و تفجّر المواهب، و تظهر المعادن، و تصقل الجواهر.

و بعبارة واضحة: إذا لم يتعرّض الإنسان للمشاكل في حياته فإنّ قابليّاته و مواهبه المكنونة بين جوانحه ستبقى جامدة هامة لا تنمو و لا تفتح، بل تبقى في مرحلة القوة و الذخيرة المهملة، فإذا تعرّض الإنسان للمشاكل و المحن تفتّقت فيه تلك القابليات، و نمت تلك المواهب، و انتقلت الطاقات الكامنة من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعلية، و تفتّح فكره، و تكامل عقله.

و لا يعني هذا أن يعمد الإنسان بنفسه إلى خلق المشاكل، و إثارة الشدائد و المصائب و جرّها إلى نفسه ابتداءً، بل يعني أن يستقبلها الإنسان - إذا جاءت - برحابة صدر، و يستفيد منها في تفجير قابليّاته، و تنمية مواهبه، و إذكاء عقله، و تقوية روحه، لا أن يستسلم أمام عواصفها، أو ينهزم أو ينهار، فلا يحصد إلا الخسران، و لا يقطف إلا ثمرة السقوط المرّة.

إنّ البلايا و المصائب و المحن خير وسيلة - لو أحسن المرء استغلالها و استخدامها - لتفجير الطاقات، بل تقدّم العلوم، و رقيّ الحياة البشريّة.

فهاهم علماء الحضارة يصرّحون بأنّ أكثر الحضارات لم تفتّق و لم تزدهر إلاّ

(١) لاحظ: الله خالق الكون ص ٢٧٠ - ٢٧٧، فقد نقلناه منه .

في أجواء الحروب و الصراعات و المنافسات ، حيث كان الناس يلجأون فيها إلى استحداث وسائل الدفاع و في مواجهة الأعداء المهاجمين ، أو اصلاح ما خلّفته الحروب من دمار و نقص و تخلف ، أو تهيئة ما يستطيعون به على مقاومة الحصار مثلاً .

فقد كانت - في مثل هذه الظروف - تفتق المواهب و تتحرّك القابليّات لملافاة مافات ، و تكميل ما نقص و تهيئة ما يلزم . و من هنا قالوا : إنّ الحاجة أمّ الاختراع .

قال العلامة الطباطبائي في هذا الصدد :

« إنّ البحث الدقيق في العوامل المولّدة للسجايا النفسانيّة بحسب الأحوال الطارئة على الإنسان في المجتمعات يهدي إلى ذلك ، فإنّ المجتمعات العائلية و الأحزاب المنعقدة في سبيل غرض من الأغراض الحيوية دنيوية أو دينية في أوّل تكوّنها و نشأتها تحسّ بالموانع المضادة و المحن الهادمة لبنيانها من كلّ جانب فتنبّه قواها الدافعة للجهاد في سبيل هدفها المشروع عندها ، و يستيقظ ما نامت من نفسيّاتها للتحذّر من المكاره ، و التفدية في طريق مطلوبها بالمال و النفس ، و لاتزال تجاهد و تفدي ليلها و نهارها ، و تتقوى و تتقدّم حتى تمهد لنفسها فيها بعض الاستقلال و يصفو لها الجوّ بعض الصفاء ، و تأخذ بالاستفادة من فوائد جهدها»^(١) .

ثم إنّنا لاندعي بأنّ هذه النتائج و الثمار توجد دائماً في جميع الحوادث و الكوارث ، و إنّما في أغلبها .

فإنّ أغلبية هذه المصائب و البلياء تعطي دفعة قوية لقابليات الأفراد ، و تطرد الكسل عن نفوسهم و الجمود عن أفكارهم .

أليس الحديد يزداد قوة و صلابة كلّما تعرّض للنار ، و أليس السيف يزداد حدة و قاطعية كلّما تعرّض للمبرد .

(١) الميزان ج ٩ ص ١٢٤ .

و من هنا فإنّ الوالدين اللذين يعمدان إلى تربية ولدهما تربية ناعمة مرفهة بعيدة عن الصعوبات و الشدائد، لايقدمان إلى المجتمع إلا إنساناً هزياً ضعيف الإرادة فاقد الطموح، أشبه ما يكون بالنبته الغضة في مهبّ الريح، بل و التبنه الخفيفة الوزن أمام هبوب العاصفة تأخذها يمينا و شمالاً.

و أما الذي ينشأ نشأة خشنة محفوفة بالمشاكل و المصائب، و المصاعب و المتاعب، فإنه يكون أشبه بالصخرة الصلبة التي تتكسر عليها كلّ السهام، و تتحطم عندها كلّ العواصف أو كما وصف الامام علي (عليه السلام) إذ قال :

«ألا انّ الشجرة البرية أصلب عوداً و الروائع الخضرة أرقّ جلوداً، و النباتات البدوية أقوى وقوداً، و أبطأ خموداً»^(١).

و إلى هذه الحقيقة ذاتها يشير قوله سبحانه :

﴿فَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَ يُجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ (النساء / ١٩).

و قوله تعالى :

﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا﴾ (الشرح / ٥ و ٦).

و قوله سبحانه :

﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَارْغَبْ﴾ (الشرح / ٧ و ٨).

أي تعرّض للنصب و التعب بالاقدام على العمل و السعي و الجهد كلما فرغت من العبادة، و كأنّ النصر و المحنة حليفان لاينفصلان، و اخوان لايفترقان.

و خلاصة القول : إنّ القدرة على المقاومة و الظفر بالنجاح يتوقف على صلابه الإنسان الحاصلة من المرور بالصعوبات و المشاق، ليزداد قوّة إلى قوّة، و تماسكاً إلى تماسك كما يزداد الحديد صلابه إذا تعرّض لمطرقة الحدّاد، و لكي يخلص عقله و روحه من علائق الكسل و الجمود كما يخلص الذهب من الشوائب إذا تعرّض لألسنة اللهب .

(١) نهج البلاغة - الرسالة رقم ٤٥ .

٢ - المصائب و البلايا جرس انذار

إنّ التمتع بالمواهب المادية، و الاستغراق في اللذائذ و الشهوات يوجب غفلة كبرى عن القيم الأخلاقية .

فكلّما ازداد الإنسان تعمّقاً في اللذائذ و النعم، ازداد ابتعاداً عن الجوانب المعنوية، و ربّما انتهى به الحال إلى أن ينسى نفسه بالمرّة .

و هذه حقيقة يلمسها كلّ فرد في حياته و حياة غيره، كما يقرأها في صفحات التاريخ .

فلا بد - حينئذ - من وخزة للضمير، و هزة للعقل ... لا بد من جرس للانذار يذكر الإنسان بنفسه و يفيقه من غفوته، و ينبّهه من غفلته، و ليس هناك ما هو أنفع - في هذا المجال - من بعض الحوادث التي تغيّر رتبة الحياة، و تقطع على الإنسان شروده و غفلته، و لهوه و لذّته، فإذا انقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات، و اعترضت لذّته بعض المنغصات، استيقظ من نومه، و أدرك عجزه، و تخلّى عن غروره، و خفف من طغيانه .

إنّ الذي يعيش حياة ناعمة رتيبة يشبه إلى حد كبير من يركب في سيارة يقودها سائق، تسير على طريق مبلّط فيغطّ في نوم عميق، لا يستيقظ منه إلا إذا كبس السائق على فرامل السيارة فجأة، و توقفت دون سابق اخبار، أو مرّ على قطعة غير مبلّطة، فأحدثت رجفة قويّة .

و لهذا تعتمد الأجهزة المسؤولة عن الطرق و المواصلات إلى غرس بعض القطع الناتئة على متن الطرق حتى يوجب ذلك تنبيه السائقين بسبب ما تحدثه من هزّات للسيارة كيلا يستسلموا للنوم و النعاس .

و لأجل ذلك يتّضح وجه ربط الطغيان باحساس الغنى و الاستغناء في الكتاب العزيز إذ يقول سبحانه :

﴿ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْتَى ﴾ (العلق / ٦ و ٧) .

كما و لأجل هذا يعلل القرآن الكريم بعض النوازل و المصائب بأنها لفائدة الذكرى ، فالرجوع إلى الله ، و التضرع إليه .

يقول سبحانه في هذا الصدد :

﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ ﴾ (الاعراف / ٩٤) .

و يقول أيضاً :

﴿ وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴾ (الاعراف / ١٣٠)

فالآيتان تصرّحان بأن المصائب و البلايا سبب لتضرع الإنسان إلى الله ، و تذكره ، فهو إذا نسي الله في غمار الشهوة و المادية ، أيقظته المحنة و ذكرته بالله ، إذ بها يدرك أنه فقير عاجز لا يملك لنفسه ضرراً و لانفعاً ، و إنّ اللذة الدنيوية لذّة عابرة ، و شهوة متصرّمة ، و إنّه لاملجأ له و لامعين إلا الله .

و هكذا تكون البلايا و المصائب سبباً ليقظة الإنسان ، و تذكره ، و تنبّهه و تضرعه إلى الله ، فهي بمثابة صفعه الطيب على وجه المريض المبتج التي لولاها لانقطعت حياة المريض و تعرّضت لخطر الموت .

و هكذا توجب المحن و المصائب التكامل الاخلاقي كما توجب التفتح العقلي على ما عرفت في النقطة الأولى ، و قد يتخذ الإنسان من النوازل و المحن وسيلة لتذكره و يقظته و التخلي عن غروره ، و عندئذ تكون البلايا نعماً إلهية في حق الإنسان .

و قد لا يتخذ منها أي موقف أبداً فتكون في هذه الحالة - بالذات - مصيبة عليه ، و كارثة في حياته .

٣- البلى سبب للعودة إلى الحق

إنّ للكون هدفاً، كما أنّ لخلق الإنسان هدفاً كذلك، و ليس الهدف من خلق الإنسان إلا أن يتكامل في جميع أبعاده، و ما بعث الأنبياء و انزال الكتب و الشرائع إلا لتحقيق هذا الهدف العظيم، و الغاية السامية .

و لما كانت المعاصي و الذنوب من أكبر الأسباب التي توجب بعد الإنسان عن الهدف الذي خلق الإنسان من أجله، و تعرقل مسيرة تكامله، لأنّ الذي يعيش طيلة حياته في الكذب و النفاق و غيرها من المعاصي لا يمكن أن يتوصّل إلى هدف الخلقة بل يبقى كالحيوان غائب الرشد سادر الفكر، كان لا بدّ من صدمة تعيده إلى رشده، و ترده إلى صوابه، و كذلك تفعل البلى و المصائب فإنها بقطعها نظام الحياة و ايقافها للإنسان العاصي على نتائج أعماله توجب رجوعه إلى الحقّ و عودته إلى العدالة، أو تدفعه إلى أن يعيد النظر في سلوكه و منهجه في الحياة على الأقل .

إنّ القرآن الكريم يشير إلى هذه الحقيقة - بوضوح لا ابهام فيه - إذ يقول :

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (الروم / ٤١) .

و يقول سبحانه في آية أخرى :

﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ لَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (الأعراف / ٩٦)

نقطتان هامتان :

و يجدر بنا في ختام هذا البحث أن نشير إلى نقطتين هامتين :

الأولى : إنّ بقاء الحياة على نمط واحد و وتيرة واحدة يوجب ملل النفس و كلل الروح و تعب العقل، فلا تكون الحياة محببة لذيدة إلا إذا تراوحت بين المرّ و الحلو، و الجميل و القبيح، و المحبوب و المكروه، إذ لا يمكن معرفة السلامة إلا عند

العيب، و لا الصّحة إلا عند المرض، و لا العافية إلا عند الاصابة بالحمى، و لا تدرك لذة الحلاوة إلا عند تذوق المرارة.

و بالجمله لولا المرض لما علمت قيمة الصّحة، و لولا الشتاء لما عرفت قيمة الصيف، و هكذا.

و من هنا نجد البنّائين و المهندسين إذا بنوا داراً تفتنوا في بناء الجدران و السقوف، فبنوها متموجة متعرجة لامسطحة خالية من أية تعرجات و تموجات، لأنّ النفس الميالة بطبعها إلى التنوع لا تترتاح إلا برؤيتها للجدار المتنوع الأشكال و السطوح.

و لعلّ لهذا السبب كانت الوديان إلى جانب الجبال، و الأشواك إلى جانب الورود، و الثمار المرة إلى جانب الثمار الحلوة، و الماء الأجاج إلى جانب الماء العذب الفرات، و عبور الأنهر و المياه عبر الجداول المتعرجة الملتوية في بطون السهول و الأودية.

إنّ المصائب و إن كانت مرّة غير مستساغة، و لا مأنوسة المذاق، إلا أنّها تبرز من جانب حلاوة الحياة و قيمة النعم، و أهميّة المواهب.

فجمال الحياة و قيمة الطبيعة ينشآن من هذا التنوع و الانتقال من حال إلى حال، و التبدل من وضع إلى آخر.

الثانية: إنّ هناك من المحن ما ينسبها الإنسان الجاهل إلى خالق الكون و الحال أنّ أكثرها من كسب نفسه و نتيحة منهجه.

فإنّ الأنظمة الطاغوتية هي التي سيّبت تلك المحن و أوجدت تلك الكوارث، و لو كانت هناك أنظمة قائمة على قيم إلهية لما تعرّض البشر لتلك المحن و لما أصابته أكثر تلك النوائب.

فالتقسيم الظالم للثروات - مثلاً - هو الذي سبّب في تجمّع الثروة عند قلة قليلة، و انحسارها عن جماعات كثيرة، و تمتّع الطائفة الأولى بكلّ وسائل الوقاية و

الحماية ضد الأمراض و الحوادث ، و حرمان غيرهم منها ، وهذا هو الذي جعل الطائفة الفقيرة المحرومة من المال و الامكانيات أكثر عرضة للكوارث بسبب فقدانهم لوسائل الوقاية من الأمراض ، و الحماية من النوازل

و لهذا يكثر الدمار و الخراب و الخسائر المالية و الروحية بسبب الزلازل و السيول في القرى و الأرياف ، و يقل ذلك في المدن التي تتمتع بأعلى مستويات الوقاية و الحماية و الحصانة .

و لو أنّ الناس سلكوا السبيل الإلهي المرسوم لهم ، و راعوا العدالة في تقسيم الثروة و الامكانيات لما تضرّر أحد بهذه النوازل و الحوادث ، و لكان الجميع في أمن من تبعاتها على السواء .

فالأنظمة المجحفة ، و خروج الناس عن السبيل الإلهي القويم الذي يكفل توفير وسائل العيش و السلامة للجميع على السواء هو من الأسباب الرئيسية التي توجب تعرّض الناس للمحن و الكوارث . (١)

هذا كلّه في الخير المطلق ، و أمّا الخير المضاف (كخير الحاكمين و...) فإليك تفسير ما ورد في الذكر الحكيم في ذلك المجال .

الثامن و الثلاثون : «خير الحاكمين»

و قد ورد ذلك اللفظ في الذكر الحكيم في موارد ثلاثة و وقع وصفاً لله سبحانه قال :

﴿وَإِنْ كَانَ طَائِفَةٌ مِنْكُمْ آمَنُوا بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ وَ طَائِفَةٌ لَمْ يُؤْمِنُوا فَاصْبِرُوا حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ بَيْنَنَا وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ﴾ (الأعراف / ٨٧) .

(١) اقتبسنا ما مرّ من كتاب «الإلهيات» من محاضراتنا الكلامية فراجع الجزء الأول ص ٢٧١ - ٢٧٧ .

و قال سبحانه: ﴿وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّىٰ يَخُكَّمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ
الْحَاكِمِينَ﴾ (يونس / ١٠٩).

و قال سبحانه ناقلاً عن الولد الأكبر ليعقوب بعد ما سجن أخ له من أبيه
مخاطباً اخوته: ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَخُكَّمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ
الْحَاكِمِينَ﴾ (يوسف / ٨٠).

و قد تبين معنى هذا الاسم بما ذكرناه في «أحكم الحاكمين» و المفاضلة لأجل
وجود حكاه غيره سبحانه و هم بين عادل في حكمه و جائر، بين مأذون من الله و غيره
و الكل غير مصون بالذات عن الخطأ و الزلة إلا من عصمه الله كالأنبياء و الأولياء
فيكون سبحانه «أحكم الحاكمين» لكونه معصوماً من الخطأ و الجهل بالذات.

التاسع و الثلاثون «خير الراحمين»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين .
قال تعالى: ﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ
أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾ (المؤمنون / ١٠٩).

و قال عز شأنه: ﴿وَ قُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ
الرَّاحِمِينَ﴾ (المؤمنون / ١١٨).

و يظهر معناه مما سيجيئ في تفسير اسم «الرحيم» .

الأربعون: «خير الرازقين»

و قد ورد في القرآن الكريم في موارد، و وقع وصفاً له سبحانه في جميعها،
قال سبحانه حاكياً عن عيسى بن مريم: ﴿اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ
تَكُونُ لَنَا عَيْدًا لِأَوَّلِنَا وَ آخِرِنَا وَ آيَةً مِنْكَ وَ ارزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ
الرَّازِقِينَ﴾ (المائدة / ١١٤).

و قال تعالى : ﴿ وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴾ (الحج / ٥٨) (١).

وسيوافيك معناه عند البحث عن اسم «الرازق» .

الواحد و الأربعون : «خير الغافرين»

و قد ورد في القرآن مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال : ﴿ وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَ اِيَّايَ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴾ (الأعراف / ١٥٥)

و يجيئ تفسيره عند البحث عن اسم «غافر الذنب» .

الثاني و الأربعون : «خير الفاتحين»

و قد ورد في القرآن المجيد مرة واحدة و وقع وصفاً له .

قال سبحانه : ﴿ قَدِ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُمْ بَعْدَ إِذْ نَجَّانَا اللَّهُ مِنْهَا وَ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَعُودَ فِيهَا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّنَا وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴾ (الأعراف / ٨٩) .

و سيظهر معناه عند البحث عن اسم «الفتاح» .

الثالث و الأربعون : «خير الفاصلين»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرة واحدة .

قال سبحانه : ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَ كَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِندِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ

(١) لاحظ : المؤمنون / ٧٢ ، سبأ / ٣٩ ، الجمعة / ١١ .

إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ ﴿الأنعام / ٥٧﴾.

قال ابن فارس : «الفصل» يدل على تمييز الشيء عن الشيء و ابانته عنه ، يقال : فصل الشيء فصلاً ، و الفيصل : الحاكم ، و الفصيل : ولد الناقة إذا انفصل عن أمه ، و المفصل : اللسان ، لأن به تفصل الأمور و تميز .

و قال الراغب : ابانة أحد الشئيين عن الآخر حتى يكون بينهما فرجة و سمي يوم القيامة يوم الفصل ، لأنه يبين الحق من الباطل ، و يفصل بين الناس بالحكم ، و فصل الخطاب ما فيه قطع الحكم .

و على ذلك فمعنى قوله سبحانه «خير الفاصلين» أي خير الحاكمين ، لأنه لا يظلم في قضاياها و لا يجور عن الحق ، و إنه يقضي بالحق و لا يعدل عنه ، و الناس يحكمون بالايمان و البيئات و القرائن و الشواهد و هي قد تصيب و قد تخطيء ، و هو سبحانه يقضي بعلمه الواسع الذي لا يشوبه جهل ، و بعرفانه الذي لا يخالطه خطأ فهو خير الفاصلين .

و حظ العبد من هذا الاسم هو اتصافه بالقضاء العدل ، و الحكم الفصل .

قال سبحانه : ﴿ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَ لَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ ﴾ (ص / ٢٦) .

و روي عن الصادق (عليه السلام) أنه قال : «القضاة أربعة : ثلاثة في النار و واحد في الجنة : رجل قضى بجور و هو يعلم فهو في النار ، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو في النار ، و رجل قضى بالحق و هو لا يعلم فهو في النار ، و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو في الجنة»^(١) .

(١) وسائل الشيعة ج ١٨ الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦ .

الرابع والأربعون : « خير الماكرين »

و قد ورد هذا اللفظ في القرآن مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين .

قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ
الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ أَسْهَدُ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ... وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ
خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾ (آل عمران / ٥٢ و ٥٤) .

و قال تعالى : ﴿ وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُبْسِطُواكَ أَوْ يَبْسُطُواكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ
يَمْكُرُونَ وَ يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ ﴾ (الأنفال / ٣٠) .

و قد اتفق المفسرون على أن المراد من مكره سبحانه هو المجازاة على مكرهم
و قد سُمي المجازاة على المكر مكرأ في غير هذا المورد أيضاً .

قال سبحانه : ﴿ وَ إِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ *
اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (البقرة / ١٤ و ١٥) .

و من المعلوم امتناع الاستهزاء على أنبيائه سبحانه فضلاً عن الله لأنها من فعل
الجهلة ، و الله الحكيم و أنبياؤه هم الحكماء ، قال سبحانه حاكياً عن بني اسرائيل :
﴿ قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُؤًا قَالِ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴾ (البقرة / ٦٧) .

و الله سبحانه وصف نفسه به عند ابطال مكر الناس على رسوله و أنبيائه ففي
الاية الأولى يذكر هم بني اسرائيل بالمسيح حيث أرادوا قتله ، فأبطل سبحانه مكرهم
برفع عيسى إليه و قتلوا مكانه يهوذا و هو الذي دلهم على المسيح .

روواهل السير والتاريخ ان المسيح جمع الحواريين تلك الليلة و أوصاهم ثم
قال : ليكفرن بي أحدكم قبل أن يصبح الديك و يبيعي بديراهم يسيرة ، فخرجوا
وتفرقوا ، و جاءت اليهود إليه فقال: ما تجعلون لي ان أدلكم عليه ، فجعلوا له ثلاثين

درهماً فأخذهم و دلّهم عليه ، فألقى الله عليه شبه عيسى ، فخرج إلى أصحابه و ظنّوا أنه عيسى (١) .

و في الآية الثانية تذكّرهم قصة همّهم بأسر النبي أو قتله أو اخراجه من البلد حتى استقرّ رأيهم على اجتماع أربعين رجلاً من أقويائهم للهجوم على البيت بعد تمام الليل لاجراء أحد الأمور الثلاثة عليه ، و الله سبحانه جازاهم بالمثل و أخبر رسوله فترك البيت قبل أن يتواثبوا عليه ، فلو مكروا يجازوا بمكر مثله و الله خير الماكرين أي المجازين للماكرين ، و بذلك يعلم كونه سبحانه أسرع مكرأ ، قال سبحانه :

﴿قُلِ اللَّهُ أَسْرَعُ مَكْرًا إِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ﴾ (يونس / ٢١) .

فإذا كان المكر منه سبحانه هو الجزاء و ابطال أثر مكر العدو، فتوصيفه بالسرعة أمّا خاص بموارد معيّنة كابطال مؤامرة الأعداء في قتل الأنبياء ، أو في ما بلغ الطغيان أعلى درجاته فيأخذ الطغاة في الدنيا لعذابه ، و إمّا عام لجميع موارد العقوبة و التعبير بالسرعة أمّا لأنّ ظرف المجازاة قريب منه قال سبحانه : ﴿إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَ نَرَاهُ قَرِيبًا﴾ (المعارج / ٦ و ٧) . و أمّا لكون عملهم نفس المجازاة التي يجازى بها العصاة يوم القيامة ، فعملهم و مكرهم عذاب لهم و هم لا يشعرون بناء على تجسّم الأعمال و تمثّلها .

الخامس و الأربعون: «خير المنزلين»

و قد ورد «خير المنزلين» في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في مورد واحد .

قال سبحانه حاكياً عن يوسف : ﴿أَلَا تَرَوْنَ أَنِّي أُوفِي الْكَيْلَ وَ أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (يوسف / ٥٩) .

(١) مجمع البيان ج ١ ص ٤٤٨ .

و قال سبحانه حاكياً عن نوح عند وقوف سفينته على الجودي : ﴿رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلاً مُبَارَكاً وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ (المؤمنون / ٢٩) .

و المنزل في الآية الثانية إما مصدر ميمي بمعنى الانزال أو اسم مكان بمعنى المنزل ، فهو يطلب من الله تعالى أن يتفضل عليه بانزال مبارك أو منزل مبارك بأن يكون ذات ماء و شجر أو غير ذلك مما يمهد الحياة .

و أما معناه فقد قال ابن فارس : «النزل» يدلّ على هبوط شيء و وقوعه ، يقال : نزل عن دابته نزولاً ، و نزل المطر من السماء نزولاً ، و النازلة : الشديدة من شدائد الدهر تنزل ، و النزل ما يهتئ للنزول ، و طعام ذونزل أي ذوفضل ، و يعبرون عن الحجّ بالنزول ، و نزل : إذا حج ، و قال الراغب : «النزول» في الأصل هو انحطاط من علوٍ يقال نزل عن دابته و نزل في مكان كذا : حطّ رحله فيه ، و أنزله غيره قال : «أنزلني منزلاً مباركاً و أنت خير المنزلين» .

و الظاهر أنّ له معنى واحد و هو الانحطاط من علو ، فلو اطلق على المضيف حتى فسّر قوله سبحانه : ﴿وَأَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ﴾ في سورة يوسف به لأجل أنّ المضيف ينزل المضيف عن دابته ، و هو في جميع الموارد بمعنى واحد ، فالله منزل القرآن نفسه إلى قلب رسوله ، قال : ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ﴾ (الشورى / ١٧) و منزل الحديد .

قال سبحانه : ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ (الحديد / ٢٥) و منزل «الأنعام» و «الماء» و «اللباس» إلى غير ذلك مما تعلق به الانزال في الذكر الحكيم ، ففي الكلّ نوع هبوط من علو ، و نوح شيخ الانبياء يطلب من الله سبحانه أن ينزله من السفينة إلى منزل مبارك فإنّه «خير المنزلين» ، فليس توصيفه سبحانه به بخصوص هذا الملاك بل هو خير المنزلين على الاطلاق سواء أنزل الإنسان إلى الأرض أو القرآن أو غيره .

السادس و الأربعون : «خير الناصرين»

و قد ورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه قال :
﴿بَلِ اللَّهِ مَوْلِيكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ (آل عمران / ١٥٠).
و سيجي تفسيره عند تفسير اسم النصير.

السابع و الأربعون : «خير الوارثين»

وقد ورد «خير الوارثين» في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً لله سبحانه
قال :

﴿ وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ وَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَ أَصْلَحْنَا لَهُ زَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهَبًا وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ﴾ (الأنبياء / ٨٩ و ٩٠).

قال ابن فارس : «الورث» أن يكون الشيء لقوم ثم يصير إلى آخرين بنسب أو سبب و اطلاقه على الله سبحانه بملاك الانتقال من الإنسان إليه فقط من دون علقه النسب و السبب .

و إنما وصفه سبحانه بـ«خير الوارثين» لأنه اسم عام يطلق عليه و على غيره .

قال سبحانه : ﴿ وَ عَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ﴾ (البقرة / ٢٣٣) . و قال سبحانه :
﴿ وَ الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ * أُولَئِكَ هُمُ الْوَارِثُونَ﴾ (المؤمنون / ٩ و ١٠) . و
قال : ﴿ وَ نَجْعَلُهُمْ أُتَمَّةً وَ نَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ (القصص / ٥) .

غير أن وراثته سبحانه أتم و أكمل من وراثتهم ، و لأجل ذلك لما طلب زكريا وارثاً و قال : ﴿ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا﴾ الملازم لوجود ولد يرثه، ذكر بتزويجه سبحانه لأنه هو الذي يرث كل شيء و هو المنزه عن مشاركة غيره له في كل شيء حتى في الوراثة فرفعه عن مساواة غيره و قال : ﴿ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ﴾ يعني : أين هذا الوارث الذي

يرث مالي مدة ثم يموت من وراثتك الباقية والثابتة قال: ﴿وَلِلَّهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (آل عمران / ١٨٠). وقال: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾ (الحجر / ٢٣).

الثامن والأربعون: «خير حافظا»

وقد ورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه: ﴿فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ آبَائِهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ * قَالَ هَلْ أَمْنَكُمُ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا أَمْنَكُمُ عَلَىٰ أَخِيهِ مِن قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ (يوسف / ٦٣ و٦٤).

و الحافظ اسم عام توصف به الملائكة تارة قال سبحانه: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾ (الانفطار / ١٠ و١١).

و الناس أخرى . قال سبحانه: ﴿مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَكْتَلُ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (يوسف / ٦٣).

قال ابن فارس: و الحفظ له معنى واحد يدل على مراعاة الشيء، و التحفظ: قلة الغفلة، و الحفاظ: المحافظة على الأمور.

و أما الذكر الحكيم فقد استعمله تارة في مورد رعاية حدود الله و قال: ﴿وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾ (التوبة / ١١٢). و أخرى في تسجيل الشيء و ضبطه كما في قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ﴾. و ثالثة في صيانته عن الافراط و التفريط قال سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِفُجُورِهِمْ حَافِظُونَ﴾ (المؤمنون / ٥) و رابعة في دفع الكيد و الشر و البلاء و وقايته من كل سوء و هذا هو المراد من قول اخوة يوسف ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ كما هو المراد في قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر / ٩). أي نصونه من التحريف و التبديل و الزيادة و النقص و الفقدان، و الموارد ترجع إلى أصل واحد.

غير أن كون الاخوة حافظين غير كونه سبحانه حافظاً، و لأجل دفع وصمة الشركة قال يعقوب في جواب قول ابنائه: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ قال: ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ فلولا عناية الواجب بالممكن و استمداده منه لما يكون لحفظهم وزن و لاقيمة و لاحول و لاقوة.

حرف الذال

التاسع والأربعون : «ذوانتقام»

و قد جاء «ذوانتقام» في الذكر الحكيم أربع مرّات و وقع الكلّ وصفاً له سبحانه قال : ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (المائدة/ ٩٥)، و قال سبحانه : ﴿لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (آل عمران/ ٤). و قال سبحانه : ﴿فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخْلِيفًا وَعْدِهِ رُسُلُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ (ابراهيم/ ٤٧). و قال سبحانه : ﴿وَمَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُضِلٍّ أَلَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ﴾ (الزمر/ ٣٧).

و أمّا معناه فقد ذكر له أصل واحد و هو انكار الشيء و عيبه و يقال : نقتت عليه انقم، أنكرت عليه فعله، و النقمة من العذاب و الانتقام كأنه أنكرت عليه فعاقب^(١).

و قال الراغب : نقتت الشيء إذا أنكرته أمّا باللسان و أمّا بالعقوبة و قد استعمل في معنى الانكار في عدّة من الآيات، قال سبحانه : ﴿وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (التوبة/ ٧٤).

و قال سبحانه : ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (البروج/ ٨).

و قال سبحانه : ﴿وَمَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا﴾ (الأعراف/ ١٢٦).

(١) مقاييس اللغة ج ٥ ص ٤٦٤.

وقال سبحانه: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللهِ﴾ (المائدة/ ٥٩). فإذا كان هو الأصل فكيف استعمل في معنى آخر وهو «أخذ الثأر من الخصم و المعاقبة بالمثل؟ فقد استظهره صاحب المقاييس بقوله: كأنه أنكروا عليه فعاقبه» يريد أن المعاقبة لما كانت مسببة عن الانكار فاطلق اسم السبب على المسبب.

ثم إن الانتقام يستعمل في مورد التشفي فيما كانت اساءة المسيئ تدخل ضرراً في الجانب الآخر فيتدارك ذلك بالمجازاة الشديدة التي تورث التشفي لقلبه، و لكن ذلك من لوازم المعنى في مورد الإنسان و ليس جزء لمعناه، فالانتقام هو مجازاة المسيئ على اساءته فلاموجب لتجريده عن التشفي عندما يطلق على الله سبحانه، و على فرض كونه جزء لمعناه فيما أنه سبحانه أعز من أن ينتفع أو يتضرر بشيء من أعمال عباده، فيطلق عليه مجرداً عنه كما هو سائر الأسماء التي تلازم شيئاً لا يصح توصيفه سبحانه به، كيف و ما يصدر منه من المجازاة هو الوعد الحق و قد وعد عباده بأنه يجزيهم إن خيراً فخير و إن شراً فشر، قال سبحانه: ﴿لِيُجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيُجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ (النجم/ ٣١).

و مما يؤيد ذلك بأنه سبحانه ضم إليه أنه العزيز فقال: ﴿عزيز ذوانتقام﴾ و هو يشير إلى أنه منيع الجانب من أن تنتهك محارمه أو يصيب به ضرر.

قال الرازي: و لا يسمي التعذيب بالانتقام إلا بشرائط ثلاثة:

الأول: أن تبلغ الكراهة^(١) إلى حد السخط الشديد.

الثاني: أن تحصل تلك العقوبة بعد مدة.

الثالث: أن يقتضي ذلك التعذيب نوعاً من التشفي، و هذا القيد لا يحصل إلا في حق الخلق، و أما في حق الخالق فهو محال.

و يدل على القيد الأول قوله سبحانه في حق فرعون: ﴿فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا

(١) و في النسخة «الكرامة» و هو تصحيف.

مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ﴿الزخرف/ ٥٥﴾. فرتب الانتقام على الاسف معرباً عن وجود صلة بينه وبين الانتقام.

و يدل على القيد الثاني قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ﴾ (المائدة/ ٩٥). حيث سمى الله تعالى تكرر إيجاب الكفارة (إذا عاد المحرم إلى الصيد ثانياً) انتقاماً.

وعلى كل تقدير فالانتقام في مقابل المعاجلة بالعقوبة، و الأول أشد من الثاني لأن المذنب إذا عوجل بالعقوبة لم يتمكن في المعصية فلم يستوجب غاية النكال بخلاف ما إذا أمهل فيتمكن في التجري و التمرد فيستحق الأخذ بالعقاب الأشد.

و أما حظ العبد من هذا الوصف فله أن يقع مظهراً لهذا الاسم عند الانتقام من الأعداء فأعدى عدوه هي النفس التي بين جنبيه، و أما العدو الخارجي فيتبع قوله سبحانه: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾ (الفتح/ ٢٩).

و للعلامة الطباطبائي (ره) كلام حول نسبة الانتقام إليه تعالى قال: «الانتقام هو العقوبة لكن لا كل عقوبة بل عقوبة خاصة و هي أن تذيب غيرك من الشر ما يعادل ما أذاقك منه أو تزيد عليه.

قال تعالى: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَ اتَّقُوا اللَّهَ﴾ (البقرة/ ١٩٤). و هو أصل حيوي معمول به، و ربما يشاهد من بعض الحيوانات أيضاً أعمال تشبه أن تكون منها. و على أي حال كان يختلف الغرض الذي يبعث الإنسان إليه، فالداعي إليه في الانتقام الفردي هو التشفي غالباً، فإذا سلب الواحد من الإنسان غيره شيئاً من الخير، أو أذاقه شيئاً من الشر، وجد الإنسان في نفسه من الأسى و الأسف ما لاتخمد ناره، إلا بأن يذيقه من الشر ما يعادل ما ذاق منه أو يزيد عليه، فالعامل الذي يدعو إليه هو الإحساس الباطني، و أما العقل فربما أجازة و ربما استنكف.

و أما الانتقام الاجتماعي و نعني به القصاصات و أنواع المؤاخذات التي نعثر

عليها في السنن و القوانين الراضجة في المجتمعات ، فالغرض الداعي إليه هو حفظ النظام عن الهرج و المرج و هذا النوع من الانتقام يعدّ حقاً من حقوق المجتمع ، و إن كان ربّما استصحب حقاً فردياً ، كمن ظلم غيره بما فيه مؤاخذه قانونية .

و ما ينسب إليه تعالى في الكتاب و السنة من الانتقام هو ما كان حقاً من حقوق الدين الالهي و الشريعة السماوية ، و إن شئت قلت من حقوق المجتمع الاسلامي و إن كان ربّما استصحب الحق الفردي في ما إذا انتصف سبحانه للمظلوم من ظالمه فهو الولي الحميد .

و أمّا الانتقام الفردي لغاية التشفّي فساحته أعزّ من أن يتضرّر باجرام المجرمين و معصية المسيئين أو ينتفع بطاعة المحسنين .

و بذلك يظهر سقوط ما ربّما يقال : إذا كان الانتقام لغاية التشفّي فلاوجه لنسبة الانتقام إليه «وجه السقوط» إنّ الساقط هو الانتقام الفردي لا الاجتماعي^(١) .

يلاحظ عليه : أنّ ما ذكره يصحّ في مورد القصاص و الحدود و الكفارات التي يحكم بها على المجرم في الدنيا لغاية حفظ النظام عن الاختلال ، و لولاها اختل الأمن العام ، و أمّا العقوبات الأخروية فلا يمكن تفسيرها من تلك الجهة إذ لا مجتمع فيها حتى يكون له حقّ كما أنّه ليست هناك مظنة كون الأمور فوضى حتى تستتبع ذلك فالاولى ما ذكرنا من أنّ نسبة هذه الصفات إلى الله سبحانه من باب المشابهة و المشاكلة ، و لا يتّصف به المولى سبحانه إلا بتجريده عن الملابس المادية .

و أمّا القول بأنّ رحمته الواسعة تأتي عن تعذيب المجرم بعذاب خالد غير متناه فقد اجبنا عنه عند البحث عن المعاد في القرآن الكريم .

(١) الميزان ج ١٢ ص ٨٧-٨٨ .

الخمسون : «ذو الجلال و الإكرام»

و قد جاء هذا الاسم في القرآن الكريم مرتين قال : ﴿ وَ يَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن / ٢٧) .

و قال سبحانه : ﴿ تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ ﴾ (الرحمن / ٧٨) .

هذا ، و أما معنى الجلال فهو من جل الشيء إذا عظم و جلال الله عظمته ، و الجلل : الأمر العظيم^(١) ، و أما الاكرام فقد مرّ تحقيق معناه عند البحث عن اسمه «الاكرام» فلاحظ ، و قد قلنا إنّ معناه هو الشرف في الشيء لا في خلق من الأخلاق .

و على ضوء ذلك فقوله : «ذو الجلال» يناسب الصفات السلبية لأنه سبحانه أجلّ و أعظم من أن يكون جسماً أو جسمانياً أو حالاً في محلّ ، كما أنّ قوله ذي الاكرام يناسب الصفات الثبوتية لأنّ العلم والقدرة و الحياة شرف للموجود بما هو هو .

نعم هنا نكتة لا بد من بيانها و هو أنّ اسم الاشارة في الآية الأولى جاء مرفوعاً و في الآية الثانية جاء مجروراً ، فهو في الآية الأولى وصف لقوله «وجه ربك» و في الآية الثانية وصف لنفس الرب ، و هذا يعرب عن أنّ الوجه في الآية الأولى بمعنى الذات لا بمعنى العضو المعروف ، و إلا فلو كان المراد من الوجه هو العضو فلامعنى لتوصيفه بصاحب الجلال و الإكرام لأنه من صفات ذاته سبحانه لا من صفات وجهه ، و لأجل ذلك جيئ به مجروراً في الآية الثانية لأنه هناك وصف للرب لا للاسم ، و باختصار إنّ الآية الثانية ترفع الإبهام عن الآية الأولى و يثبت أنّ الوجه فيها بمعنى الذات .

(١) مقاييس اللغة ج ١ ص ٤١٧ .

الواحد والخمسون : «ذو الرحمة»

و قد ورد في الذكر الحكيم اسماً له سبحانه مرتين و قال : ﴿وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ (الكهف / ٥٨).

و قال : ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ﴾ (الأنعام / ١٣٣). و قال سبحانه : ﴿فَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ رَبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَاسِعَةٍ﴾ (الأنعام / ١٤٧). و قد مضى معنى الرحمة عند البحث عن اسم «أرحم الراحمين».

الثاني والخمسون : «ذوالطول»

لقد جاء الطول - بضم الفاء و فتحها - في الذكر الحكيم ثلاث مرات و وقع وصفاً لله سبحانه باضافة «ذي» إليه، قال سبحانه : ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لِإِلَهِ الْأُوهَا إِلَهِهِ الْمَصِيرُ﴾ (غافر / ٣).

و قال سبحانه : ﴿وَإِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةً أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَجَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَقَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ﴾ (التوبة / ٨٦).

و قال سبحانه : ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ (النساء / ٢٥).

«الطول» - بضم الفاء - ضد القصر يستعمل في الأعيان و الأعراض و الزمان قال سبحانه :

﴿فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (الحديد / ١٦).

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْحاً طَوِيلاً﴾ (المزمل / ٧).

و أما «الطول» - بفتح الفاء - : فقد فسر بالفضل و المنّ، قال ابن فارس .

الطول له أصل صحيح يدل على فضل و امتداد في الشيء^(١) و هو بصدد ارجاع المعنيين إلى معنى واحد مع أنّ الجامع بينهما بعيد .

قال الراغب : و الطول خصّ به الفضل و المنّ قال : «شديد العقاب ذي الطول» ، و قال الطبرسي في تفسير ذي الطول : «أي ذي النعم ، و قيل : ذي الغنى و السعة ، و قيل : ذي التفضل على المؤمنين ، و قيل : ذي القدرة و السعة» ، ثمّ هو ذكر في شرح لغات الآية : «إنّ المراد من الطول : الأنعام التي تطول مدّته على صاحبه كما أنّ التفضل النفع الذي فيه افضال على صاحبه»^(٢) ، و الكلّ محتمل .

و لكن الظاهر أنّ المراد من الطول : الفضل و الأنعام بشهادة قوله : ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ فيما أنّ لعدم الاستطاعة أسباباً و عللاً أتى بكلمة طَوْلاً تمييزاً لعدم الاستطاعة معلناً بأنّ المراد عدم الاستطاعة من حيث القدرة المالية التي تصرف في المهر و النفقة و مثله قوله سبحانه : ﴿إِسْتَأْذَنَكَ أَوْلَا الطَّوْلِ مِنْهُمْ﴾ أي أصحاب الثروة و المكنة ، فالاية مشتملة على أسماء أربعة :

١ - غافر الذنب . ٢ - قابل التوب . ٣ - شديد العقاب . ٤ - ذوالطول .

و سيوافيك توضيح كلّ واحد في محله .

الثالث و الخمسون : «ذوالعرش»

و قد جاء لفظ «العرش» في الذكر الحكيم ٢٢ مرة و ورد اسماً له سبحانه في مورد واحد بإضافة لفظ «ذو» قال : ﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ﴾ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ (البروج / ١٤ و ١٥) .

و سيوافيك تفسيره عند البحث عن «الصفات الخيرية» لله عزّ و جلّ^(٣) .

(١) مقاييس اللغة ج ٣ ص ٦٣٣ .

(٢) مجمع البيان ج ٤ ص ٥١٣ .

(٣) عند تفسير قوله سبحانه : ﴿رَبِّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ .

الرابع والخمسون : «ذوعقاب»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له كما في قوله سبحانه :
﴿إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ (فصلت / ٤٣).

قال ابن فارس : العقب له أصلان أحدهما يدل على تأخير شيء و إتيانه بعد غيره ، و الأصل الآخر يدل على ارتفاع و شدة و صعوبة ... و إنما سميت العقوبة عقوبة لأنها تكون آخراً و ثاني الذنب .

و قال الراغب : العقب مؤخر الرجل و استعير العقب للولد و ولد الولد ، و العقوبة المعاقبة و العقاب يختص بالعذاب ، قال : ﴿فحق عقاب﴾ ،
﴿شديد العقاب﴾ ، ﴿وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾ .

أقول : و إنما سمى العقاب عقاباً لأنه يتأخر عن الجرم و هو يستلزمه .

الخامس والخمسون : «ذوالفضل»

و قد ورد «ذوالفضل» معرفاً و منكرأ في الذكر الحكيم ١١ مرة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ (البقرة / ٢٤٣).

و قال سبحانه : ﴿وَ لَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ (البقرة / ٢٥١) .

و قال سبحانه : ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ الْعَظِيمِ﴾ (آل عمران / ٧٤) .

و قال سبحانه : ﴿وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران / ١٥٢) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ اللهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ (الأنفال / ٢٩) (١).

ترى أنه سبحانه يعرف نفسه بكونه ذا الفضل العظيم على المؤمنين و في الوقت نفسه على الناس أجمعين بل على العالمين كلهم .

قال ابن فارس : الفضل له أصل صحيح يدل على زيادة في شيء من ذلك الفضل الزيادة و الخير، و الإفضال : الاحسان .

قال الراغب : كل عطية لا تلزم من يعطي يقال لها فضل نحو قوله : ﴿ وَ اسْأَلُوا اللهَ مِنْ فَضْلِهِ ﴾ - ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللهِ ﴾ - ﴿ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ ﴾ .

و على ذلك فالعطايا و المواهب السنية و كل ما يسمى كرمًا فهو فضل ، فالله سبحانه يتفضل - وراء ما أسماه أجرًا - بعظائم الفضل .

و أما حظ العبد من هذا الوصف فيمكن أن يقع مظهرًا لهذا الاسم في عطايه النافلة بأن يقوم بعون المستنجد بنحل فضل ما له و إن لم يكن واجبًا كما إذا أدى الفرائض المالية .

السادس و الخمسون : «ذو القوة»

و قد ورد في الذكر الحكيم في مورد واحد قال سبحانه : ﴿ إِنَّ اللهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (الذاريات / ٥٨) . و يظهر معناه عند البحث عن اسمه سبحانه : «القوي» .

(١) راجع سورة يونس / ٦٠ ، النمل / ٧٣ ، غافر / ٦١ .

السابع والخمسون : «ذو المعارج»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع اسماً له .

قال سبحانه : ﴿سَأَلْ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنْ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ * تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ (المعارج / ١ - ٤) .

أما عرج فقد ذكر ابن فارس له أصولاً ثلاثة وهي : الميل ، و العدد ، و السموّ و الارتقاء .

ثم قال : العروج : الارتقاء ، يقال عرج يعرج عروجاً و معرجاً ، و المعرج : المصعد ، قال الله تعالى : ﴿تَعْرَجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ﴾ .

و على ذلك فالمعارج مواضع العروج و هو الصعود مرتبة ، بعد مرتبة و منه الأعرج لارتفاع إحدى رجليه عن الأخرى ، و أما المراد من هذه الدرجات فهي عبارة عن المقامات المترتبة علواً و شرفاً التي تعرج فيها الملائكة و الروح بحسب قربهم من الله و هو من الأمور الغيبية التي يجب الايمان بها و ربّما يفسر بأن المراد مقامات القرب التي يعرج إليها المؤمنون بالايمان و العمل الصالح ، قال تعالى : ﴿هُمُ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ (آل عمران / ١٦٣) . و قال : ﴿لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ﴾ (الانفال / ٤) .

و قال : ﴿رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ﴾ (المؤمن / ١٥) .

و الوجهان متقاربان غير أنّ الأول يخصّ الدرجات بالملائكة و الثاني بالمؤمنين ، و قوله سبحانه تعرج الملائكة و الروح إليه يؤيد الوجه الأول .

الثامن و الخمسون : «ذو مغفرة»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه ، قال سبحانه : ﴿وَ يَسْتَعِجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثَلَاثُ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الرعد / ٦) .

و قال سبحانه : ﴿مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدَّيْلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَدُوٌّ مَغْفِرَةٌ وَ ذُو عِقَابٍ أَلِيمٍ﴾ (فصلت / ٤٣) .

و «الغفر» في اللغة بمعنى الستر، قال ابن فارس : عظم بابه الستر، فالغفر و الغفران و الغفر بمعنى يقال غفر الله ذنبه و يقال للمغفر لأنه يستر الرأس و ستر الذنوب كناية عن الغض عنه و عدم المعاقبة عليه و المعاملة مع المجرم كالبريء ، و سيوافيك مزيد من التوضيح في تفسير اسم «غافر الذنب» .

حرف الراء

التاسع والخمسون: «رب العرش»

وقد ورد لفظ العرش في الذكر الحكيم ٢٢ مرة وأضيف إليه الرب ٦ مرّات
قال سبحانه:

﴿ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ (التوبة/ ١٢٩). وقال تعالى:
﴿ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء/ ٢٢). وقال سبحانه: ﴿ قُلْ مَنْ
رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ (المؤمنون/ ٨٦). وقال عز من قائل:
﴿ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴾ (المؤمنون/ ١١٦).

وقال تعالى: ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ ﴾ (النمل/ ٢٦). وقال
تعالى: ﴿ سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ ﴾ (الزخرف/ ٨٢).

ثم إن الذكر الحكيم يبيّن خصوصيات عرش الرب بتوصيفه بالعظيم تارة وبأنه
له حملة ثمانية أخرى، يقول تعالى: ﴿ وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ
ثَمَانِيَةٌ ﴾ (الحاقة/ ١٧).

وبأنه تحفه الملائكة ثالثة، يقول تعالى: ﴿ وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ
الْعَرْشِ ﴾ (الزمر/ ٧٥).

وقد بلغ العرش في العظمة مكاناً بحيث إن الله تعالى يعرف نفسه به ويقول
تعالى: ﴿ وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴾ (البروج/ ١٤ و١٥)، ويقول
تعالى: ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ ﴾ (غافر/ ١٥).

هذا هو العرش و هذه هي خصوصياته في القرآن المجيد، إنما الكلام فيما يراد منه في هذه الآيات .

أقول : إن «العرش» لغة هو سرير الملك و لاتحتاج إلى ذكر نصوص أهل اللغة .

قال سبحانه : ﴿ وَرَفَعَ أَبْوَابَهُ عَلَى الْعَرْشِ ﴾ (يوسف / ١٠٠) .

و قال سبحانه في ملكة سبأ : ﴿ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ﴾ (النمل / ٢٣) .

و قال سبحانه : ﴿ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ﴾ (النمل / ٣٨) .

﴿ ... قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرُ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ ﴾ (النمل / ٤١) .

و بما أن الأصل في العرش هو الارتفاع .

قال سبحانه : ﴿ وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ ﴾ (الانعام / ١٤١) .

ربما يطلق على البناء المرتفع .

قال ابن فارس : العريش : بناء من قضبان يرفع و يؤلف حتى يظل ، و قيل للنبي (صلى الله عليه و آله و سلم) يوم بدر: ألا نبني لك عريشاً . و كل بناء يستظل به عرش و عريش ، و يقال لسقف البيت عرش .

قال تعالى : ﴿ فِيهَا خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا ﴾ (الحج / ٤٥) و المعنى أن السقف يسقط ثم يتهافت على الجدران ساقطة ، و من هذا الباب العريش و هو شبه الهودج يتخذ للمرأة تقعد فيه على بعيرها .

هذا ما يرجع إلى معناه اللغوي و ما يستعمل فيه ، لكن الكلام فيما هو المقصود من هذا اللفظ فنقول : ها هنا أقوال تأتي بها :

١ - إنَّ الله سبحانه عرشاً كعرش الملوك يستقر عليه و يدبّر العالم منه ، و هذا هو الذي تصرّ عليه المجسّمة و المشبّهة من الحنابلة ، و أمّا الأشاعرة الذين يتظاهرون بالتنزيه لفظاً لامعنى يقولون بهذا المعنى و لكنهم يضيفون إليه «بلا تكييف» أي أن له سريراً و استقراراً لا كسرير الملوك و استقرارهم و الكيفية مجهولة .

و هناك قصّة تاريخية نقلها السيّاح المعروف بـ «ابن بطوطة» لما زار الشام و شاهد أن «ابن تيميّة» صعد المنبر و هو يعظ الناس و يقول :

و كان بدمشق من كبار الفقهاء «تقي بن تيميّة» كبير الشام يتكلّم إلا أنّ في عقله شيئاً ... فحضرته يوم الجمعة و هو يعظ الناس على منبر الجامع و يذكرهم ، فكان من جملة كلامه : إنَّ الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ، و نزل درجة من درج المنبر ، فعارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء ، و أنكر ما تكلم به فقامت العامة إلى هذا الفقيه و ضربوه بالأيدي و النعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته ... (١).

و هذا المعنى مردود مرفوض عند أهل التنزيه لأنّه تفسير للعرش تفسيراً حرفياً و هو غير جائز في تفسير الكلام العادي فضلاً عن كلام البلغاء ، فإنّ المتبع في تفسير الكلام هو المعنى الجملي التصديقي لا المعنى الافرادي التصوري ، فإذا قال الرجل : إن فلاناً مبسوط اليد أو كثير الرماد ، فليس لنا تفسيره ببسط العضو المعروف بحجّة أنّ اليد لفظ موضوع للجارحة ، أو حمل كثرة الرماد على معناه الحرفي الملازم لكون بيته غير نظيف بحيث يشمئز الإنسان من الدخول إليه ، بل يجب تفسير الأوّل بالسخاء ، و الثاني بكثرة الطبخ الملازم لكثرة الضيافة التي هي رمز للكرم و السخاء .

و على ضوء هذا يجب إمعان النظر في مجموع الايات الواردة حول العرش

(١) رحلة ابن بطوطة : ص ٩٥ طبع بيروت .

حتى يتبين أن المراد هل هو المعنى التصوري (السرير)، أو هو المعنى التصديقي
المختلف حسب المقامات .

فإن العرش يطلق و يراد غالباً الملك أعني السلطة و الحكم على الناس .
قال الشاعر:

تداركتم الأحلاف قد ثلّ عرشها و ذبيان إذ ذلت باقدامها النعل^(١)

إن المراد من العرش هو نظام الحياة و المراد من ثلّه : إزالته، و لأجل ذلك يقال
ثلّ عرشه فيما إذا انقلب الدهر عليه و ساءت أحواله ، هذا و سيوافيك مزيد توضيح
لهذا المعنى عند البحث عن المحتمل الثالث .

٢ - العرش : هو الفلك التاسع أو فلك الافلاك في الهيئة البطليموسية فقد كان
بطليموس يفسر العالم في الكرات الأربعة (الماء و التراب و النار و الهواء) ثم الأفلاك
التسعة و كل فلك يحمل سيارة إلى الفلك السابع ، و الثوابت في الفلك الثامن ثم
الفلك التاسع و هو أطلس لانجم فيه ، و يوصف بمحدّد الجهات و ليس بعده خلأ
و لاملأ و هو العرش عند بعضهم ، و نقل العلامة المجلسي عن المحقق الداماد في
بعض تعليقاته أنه قال : العرش : هو فلك الأفلاك^(٢) .

و هذا القول لا يحتاج إلى النقد بعد وضوح بطلان أصل النظرية حيث هدم
العلم الحديث أركان هذه النظرية و أصبحت من مخلفات الدهر .

٣ - إن العرش و الاستيلاء عليه كناية عن إحاطته بعالم الوجود و صحيفة الكون
تشبيهاً للمعقول بالمحسوس ، فإن الملوك إذا جلسوا على عروشهم و استقرّوا عليها
و حولهم وزراءهم و عمّالهم ، أخذوا بتدبير أمور البلد بإصدار الأوامر و النواهي
و بالإرشادات و التوجيهات المناسبة ، فشبه استيلاءه سبحانه على عالم الكون

(١) الشعر لزهير، و لاحظ : مقاييس اللغة ج ٤ ص ٢٦٥ .

(٢) بحار الانوار ج ٥٨ ، ص ٥ .

وصحيفة الوجود و تدبيره من دون أن يطرأ عليه نصب و لاتعب، باستيلاء الملوك على عروشهم على النحو الذي وصفناه .

و على هذا المعنى ليست للعرش واقعية سوى المعنى الكنائي و هو السلطة على العالم و الاستيلاء على الوجود كله ، فتكون النتيجة إن للاستيلاء حقيقة تكوينية دون العرش .

و يمكن تأييد ذلك بأن العرش ربّما يطلق على الملك و السلطة و إن لم يكن هناك سرير كسرير الملوك . قال الشاعر:

إذا ما بنو مروان ثلّت عروشهم و أودت عمّا أودت أيادٍ و حمير

قال الجوهري : ثلّ الله عرشهم أي هدم ملكهم ، و يقال للقوم إذا ذهب عزهم قد ثلّ عرشهم .

و قال آخر:

أظننت عرشك لا يزول و لا يغيّر

و قال آخر:

قد استوى بشر على العراق من غير سيف و دم مهراق

و هذا المعنى متحقق بمجرد تحقّق السلطة و إن لم يكن هناك سرير وراءه .

و على الجملة : فهذه النظرية تبني على كون العرش أمراً اعتبارياً و الاستيلاء أمراً حقيقياً .

يلاحظ عليه : أنّ هذا المعنى و إن كان أقرب من سابقه إلى الفهم القرآني ولكنه يجب أن يكون للعرش حقيقة كالاستيلاء و ذلك لأمر:

أ- لو كان العرش أمراً اعتبارياً فلماذا وصفه بكونه عظيماً و قال سبحانه : ﴿وَرَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ (المؤمنون/ ٨٦) .

بناءً على أن العظيم وصفاً للعرش دون الرب و الظاهر أن توصيفه بالعظيم
توصيف أمر واقعي بأمر واقعي لا توصيف أمر اعتباري بمثله .

ب - إنه سبحانه يذكر للعرش حملة و يقول : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ
حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ ﴾ (غافر/ ٧) .

ج - إنه سبحانه يذكر حملة العرش يوم القيامة و إنهم ثمانية و يقول سبحانه :
﴿ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ﴾ (الحاقة/ ١٧) .

و الظاهر أن مرجع ذلك القول إلى الرابع الذي نذكره ، أو هما قول واحد .

٤ - إن للعرش حقيقة تكوينية كما أن للاستيلاء حقيقة كذلك ، غير أنه ليس
شيئاً خاصاً سوى مجموع الكون و صحيفة الوجود فهو عرشه سبحانه ، فالعالم
بمجردة و ماديه و ظاهره و باطنه ، عرشه ، و عليها تدبيره ، و يكون عطف «رب العرش
العظيم» على قوله «رب السموات السبع» من باب عطف العام على الخاص ، فالله
سبحانه مستولٍ على ما خلق استيلاءً حقيقياً و لا يحتاج في إدارة الكون و تدبيره إلى
غيره ، فلو كان هناك نظام الأسباب و المسببات و العلل و المعلولات فهو من جنوده
في عالم الكون ، و قال سبحانه : ﴿ وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ﴾ (المدثر/ ٣١) .
و قال سبحانه :

﴿ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ﴾ (الفتح/ ٤) ، و
كذلك الآية ٧ من نفس السورة مع اختلاف يسير في آخرها حيث قام «عزيزاً»
مقام «عليماً» .

و قد اختار هذا المعنى شيخنا الصدوق في عقائده حيث قال : «اعتقادنا في
العرش أنه جملة جميع الخلق - إلى أن قال - العرش الذي هو جملة جميع الخلق
حملته ثمانية من الملائكة»^(١) .

(١) عقائد الصدوق : ص ٧٤ ، الطبعة الحجرية .

و يظهر هذا المعنى من الشيخ المفيد غير أنه فرّق بين العرش المطلق و العرش المحمول، ففسّر الأوّل بالملك و قال: العرش الأوّل هو ملكه، و إستواءه على العرش هو إستيلاءه على الملك، و أمّا العرش الذي تحمله الملائكة هو بعض الملك و هو عرشُ خلقه الله تعالى في السماء السابعة، و تعبّد الملائكة بحمله و تعظيمه، كما خلق سبحانه بيتاً في الأرض و أمر البشر بقصده و زيارته و الحجّ إليه و تعظيمه كما جاء في الحديث: «إنّ الله تعالى خلق بيتاً تحت العرش سمّاه «البيت المعمور» تحجّه الملائكة في كل عام، و خلق في السماء الرابعة بيتاً سمّاه «الزراح» و تعبّد الملائكة بحجّه و الطواف حوله، و خلق البيت الحرام في الأرض وجعله تحت الزراح - إلى أن قال - : «و لم يخلق الله عرشاً لنفسه ليستوطنه تعالى الله عن ذلك، ولكنه خلق عرشاً أضافه إلى نفسه تكرامة له و إعظماً، و تعبّد ملائكة بحمله، كما خلق بيتاً في الأرض و لم يخلقه لنفسه و لايُسكنه تعالى الله عن ذلك، لكنه خلقه لخلقه و أضافه لنفسه إكراماً له و إعظماً، و تعبّد الخلق بزيارته و الحجّ إليه^(١).

و قال العلامة المجلسي:

اعلم أنّ ملوك الدنيا لما كان ظهورهم و اجراء أحكامهم على رعيتهم إنّما يكون عند صعودهم على كرسيّ الملك و عروجهم على عرش السلطنة، و منهما تظهر آثارهم و تتبين أسرارهم، و الله سبحانه لتقدّسه عن المكان لا يوصف بمحلّ و لامقرّ و ليس له عرش و لا كرسى يستقرّ عليهما بل يطلقان على أشياء من مخلوقاته^(٢).

و هذا هو الظاهر من بعض الروايات، روى الصدوق بسنده عن المفضل بن عمر، قال: سألت أبا عبد الله عن العرش و الكرسي ما هما؟ فقال: العرش في وجهه هو جملة الخلق^(٣).

(١) تصحيح الاعتقاد: ص ٢٩ - ٣١.

(٢) بحار الانوار ج ٥٨، ص ٢٧.

(٣) بحار الانوار ج ٥٨، ص ٢٩.

و ها هنا كلام للعلامة الطباطبائي (ره) يحقق ما ذكرنا بشكل بديع و يقول : «إن السلطة و الاستيلاء و الملك و الرئاسة و الولاية و السيادة و جميع ما يجري هذا المجرى فينا أمور وضعيّة اعتبارية ليس في الخارج منها إلا آثارها، مثلاً الرئيس لا يسمّى رئيساً إلا لأن يتبعه الذين نسميهم مرؤوسين في إرادته و عزائمه، و ليس هنا للرئاسة واقعيّة إلا التخيل و التشبيه بمعنى تنزيل الرئيس مكان الرأس، و المرؤوسين مكان البدن، فكما أنّ البدن يتبع الرأس، فالمرؤوسون يتبعون الرئيس و قس عليها .

و هذا خلاف ما يوصف به سبحانه من الملك و الاحاطة و الولاية و غيرها، فإنها معاني حقيقية واقعيّة على ما يليق بساحة قدسه، و على ذلك يجب أن يكون للاستيلاء حقيقة تكوينيّة و لعرشه المتعلق به واقعيّة مثله .

فالآيات كما ترى تدلّ بظاهرها على أنّ العرش حقيقة من الحقائق العينيّة و أمر من الأمور الخارجية»^(١).

٥ - إنّ العرش حقيقة من الحقائق العينيّة و هو المقام الذي تجتمع فيه جميع أزمّة الأمور^(٢) و بعبارة أخرى هو المقام الذي يبدأ منه و تنتهي إليه أزمّة الأوامر و الأحكام الصادرة من الملك، و هو في ذلك و إن كان موجوداً مادياً إلا أنّ المحكمات من الآيات مثل قوله : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى / ١١) . و قوله : ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ (الصافات / ١٥٩) تدلّ على انتفاء الجسم و أنّه ليس من خواصّه تعالى فينفي من العرش الذي وصفه لنفسه كونه سريراً مؤلفاً من مادة معيّنة، و يبقى أصل المعنى و هو أنّه المقام الذي يصدر عنه الأحكام الجارية في نظام الكون هو من مراتب العلم الخارج عن الذات، و المقياس في معرفة ما عبّرنا عنه بأصل المعنى أنّه المعنى الذي يبقى ببقائه الاسم، و بعبارة أخرى يدور مداره صدق الاسم و إن تغيّرت المصاديق و اختلفت الخصوصيات .

(١) الميزان ج ٢ ص ١٥٩ - ١٦٠ بتلخيص منّا .

(٢) الميزان ج ٨ ص ١٦٠ .

و على ضوء هذا ينفي عن العرش ما يلازم المادّية من كونها من خشب أو معدن أو على صورة خاصّة، و يبقى ما لا يلازم ذلك كوجود مقام تنتهي إليه أزمة الأمور و منه تصدر الأحكام^(١).

و لو صحّت تلك النظرية لكان العرش بعض الخلق لاكله و يكون وجوداً مجرداً لامادياً حتى يناسب كونه مركزاً لصدور الأحكام و مرجعاً لانتهاى الأمور إليه .

و مثل ذلك يعدّ من مراتب علمه الفعلي لا الذاتي ، فإنّ لعلمه الفعلي مراتب و درجات ، و يؤيد هذا التفسير بعض الروايات التي تفسّر العرش بالعلم .

روى عبدالله بن سنان عن الصادق (عليه السلام) في تفسير قول الله عز و جل : ﴿ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ﴾ . قال (عليه السلام) : السموات و الأرض و ما بينهما في الكرسي ، و العرش : هو العلم الذي لا يقدر أحد به قدره^(٢).

روى الكليني بسند صحيح عن صفوان بن يحيى ، قال : سألتني أبو قرّة المحدث أن أدخله على أبي الحسن علي بن موسى الرضا (عليهما السلام) ، فاستأذنته فأذن بي ، فدخل فسأله عن الحلال و الحرام ، ثمّ قال له : أفقر أنّ الله محمول ؟ فقال أبو الحسن : كل محمول مضاف إلى غيره محتاج ، و المحمول اسم نقص في اللفظ ، و الحامل فاعل و هو في اللفظ ، مدح ... و لم يسمع أحد آمن بالله و عظمته قطّ قال في دعائه : يا محمول . قال أبو قرّة : ﴿ وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةَ ﴾ و قال : ﴿ الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ ﴾ فقال أبو الحسن (عليه السلام) : العرش ليس هو الله و العرش اسم علم و قدرة ، و العرش كل شيء ، و عرش فيه كل شيء ، ثمّ أضاف الحمل إلى غيره ، خلق من خلقه لأنّه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم حملة علمه ، و خلقاً يسبحون حول عرشه و هم يعملون بعلمه ، و ملائكة يكتبون

(١) الميزان ج ١٤ ص ١٣٩ - ١٤٠ بتغيير طفيف .

(٢) التوحيد : باب ٥٢ الحديث ٢٠ .

و يؤيد ذلك ما ذكره أمير المؤمنين (عليه السلام) في جواب الجاثليق: فكل شيء محمول والله تبارك وتعالى الممسك لهما أن تزولا و المحيط بهما من شيء وهو حياة كل شيء، و نور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً^(٢).

و روى سنان بن سدير عن الصادق (عليه السلام): إن الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع و منها الأشياء كلها، و العرش هو الباب الباطن الذي يوجد فيه علم الكيف و الكون و القدر و الحدّ و العلم و المشيئة... فهما في العلم بابان مقرونان...^(٣).

الستون، و الواحد و الستون: «الرحمن و الرحيم»

و قد ورد لفظ الرحمن في الذكر الحكيم ٥٧ مرة و اسم الرحيم ٩٥ مرة، و وقع الجميع وصفاً له سبحانه.

أما الرحمن فقد قورن باسمين:

- ١ - «الرحيم» و هو الأكثر، قال سبحانه: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾.
- ٢ - «المستعان»، قال سبحانه: ﴿رَبِّ أَوْحِكُمْ بِالْحَقِّ وَ رَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ﴾ (الأنبياء/ ١١٢).

(١) البحار ج ٥٨، ص ١٤.

(٢) البحار ج ٥٨، ص ١٠ الحديث ٨.

(٣) التوحيد: الباب ٥٠، ص ٣٢١ الحديث ١.

و أما الرحيم فقد قورن بأسماء كثيرة لله سبحانه نشير إليها:

١ - «الرحمن» كما عرفت .

٢ - «التواب» قال سبحانه : ﴿فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ (البقرة / ٣٧) .

٣ - «الرؤوف» قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة / ١٢٣) .

٤ - «الغفور» قال سبحانه : ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (البقرة / ١٧٣) .

٥ - «الودود» قال سبحانه حاكياً عن شعيب : ﴿وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾ (هود / ٩٠) .

٦ - «العزیز» قال سبحانه : ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (الشعراء / ٩) .

٧ - «الرب» قال سبحانه : ﴿سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَحِيمٍ﴾ (يس / ٥٨) .

٨ - «البرّ» قال سبحانه : ﴿إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ﴾ (الطور / ٢٨) .

و الاسمان مشتقان من «الرحم» و قد مضى معناه في تفسير اسمه «أرحم الراحمين» فلانعيد . إنما الكلام في الفرق بينهما ، و سيوافيك بيانه .

الظاهر من الآيات إنّ العرب في العصر الجاهلي ما كانت تعرف «الرحمن» . قال الزجاج : «الرحمن» اسم من أسماء الله مذكور في الكتب الاولى و لم يكونوا يعرفونه من أسماء الله فليل لهم إنه من أسماء الله و معناه عند أهل اللغة ذوالرحمة التي لا غاية بعدها في الرحمة ، لأنّ «فعلان» من أبنية المبالغة تقول رجل «ريان» و «عطشان» في النهاية من الري و العطش ، و فرحان و جذلان إذا كان في النهاية من الفرح و الجذل .

قال سبحانه : ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا ﴾ (الفرقان / ٦٠) . أي زادهم ذكر الرحمن بعداً عن الايمان أو قبول الحق و قول النبي .

روى ابن هشام في أمر الحديدية الذي صالح فيه رسول الله مع قريش ثم دعا رسول الله (صلى الله عليه و سلم) علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه - فقال : اكتب «بسم الله الرحمن الرحيم» قال : فقال سهيل : لأعرف هذا و لكن اكتب «باسمك اللهم» ، فقال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) : اكتب «باسمك اللهم» . فكتبها ... (١) .

و أما الفرق بينهما فهناك وجوه :

١ - الرحمن بمنزلة اسم العلم من حيث لا يوصف به إلا الله بخلاف الرحيم لأنه يطلق عليه و على غيره .

٢ - الرحمن : رحمان الدنيا ، و الرحيم : رحيم الآخرة .

٣ - الرحمن بجميع الخلق ، و الرحيم بالمؤمنين خاصة .

٤ - الرحمن برحمة واحدة و الرحيم بمائة رحمة (٢) .

و الظاهر هو الثاني و هو المروي عن الامام الصادق (عليه السلام) حيث قال : «الرحمن» اسم خاص بصفة عامة ، و الرحيم اسم عام بصفة خاصة ، و هو الظاهر من الصدوق حيث قال : «الرحمن» معناه الواسع الرحمة على عباده يعتمهم بالرزق و الانعام عليهم و هو لجميع العالم ، و الرحيم إنه رحيم بالمؤمنين يخصهم برحمته في عاقبة أمرهم كما قال الله عز و جل : ﴿ وَ كَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ﴾ و الرحمان و الرحيم اسمان مشتقان من الرحمة على وزن ندمان و نديم (٣) .

(١) السيرة النبوية ج ٢ ، ص ٣١٧ .

(٢) مجمع البيان ج ١ ، ص ٢١ .

(٣) التوحيد للصدوق : ص ٢٠٣ .

و أوضحه الرازي بقوله : « و قال جعفر الصادق (عليه السلام) : اسم الرحمان خاصّ بالحق ، عامّ في الأثر ، لأنّ رحمته تصل إلى البرّ و الفاجر ، و اسم الرحيم عامّ في الاسم خاص في الأثر لأنّ اسم الرحيم قديقع على غير الله تعالى ، فهو من هذا الوجه عامّ إلاّ أنّه خاص في الأثر لأنّ هذه الرحمة مختصّة بالمؤمنين » .

ثم استدلّ على ذلك بأنّ بناء وضع «الرحمان» للمبالغة يقال رجل غضبان وشبعان ، و رجل عريان هو الذي لا ثوب له أصلاً ، فإن كان له ثوب خلق ، فقد يقال له إنّه عار و لا يقال إنّه عريان ، و أمّا الرحيم فهو رحيم و الفعيل قديكون بمعنى الفاعل كالسميع بمعنى السامع ، و بمعنى المفعول كالقتيل بمعنى المقتول و ليس في واحد منهما كبير مبالغة .

أضف إلى ذلك أنّ كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني ، و حروف الرحمان أكثر من حروف الرحيم^(١) .

ثمّ إنّه يمكن استظهاره من بعض الآيات ، نرى أنّه سبحانه إنّما يخاطب الكلّ أو خصوص الكافر يقول ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (طه / ٥) . و يقول : ﴿قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمَنُ مَدًّا﴾ (مريم / ٧٥) . و الأوّل خطاب للعامّ والثاني يخص مفاده بالكافر ، و في الوقت نفسه يخصّ المؤمنين بالرحيم يقول : ﴿وَكَانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا﴾ (الأحزاب / ٤٣) و يقول : ﴿إِنَّهُ بِهِمْ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة / ١١٧) .

و على ضوء هذا فالرحمان و إن كان يفيد الرحمة العامّة للكلّ إلاّ أنّ الرحيم يفيد الرحمة الخاصّة بالمؤمنين ، فكان الرحمان كالأصل و الرحيم كالزيادة في التشریف ، و الأصل يجب تقديمه على الزيادة كقوله : ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ (يونس / ٢٦) .

(١) لوامع البينات : ص ١٥٢ - ١٧٢ .

و أما حظ العبد من اسميه تعالى فحظ العبد من اسم «الرحمان» أن يكون كثير الرحمة على الناس و حظه من اسم الرحيم أن يكون عطوفاً بالمؤمنين ، فلو صح ما روي عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) أنه قال : «تخلّقوا بأخلاق الله» فمعناه التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية و صيرورة الإنسان مظهراً لاسمائه إلا فيما خرج كقوله : «المصوّر»^(١).

الثاني و الستون : «الرؤوف»

و قد جاء «الرؤوف» في الذكر الحكيم ١١ مرّة و وقع الجميع اسماً له سبحانه و اقترن بـ «العباد» تارة ، و بالرحيم أخرى ، قال سبحانه : ﴿ وَ يُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ ﴾ (آل عمران / ٣٠).

و قال : ﴿ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَسَرُؤُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ (البقرة / ١٤٣).

و أما معناه فقال ابن فارس : «الرؤوف كلمة واحدة تدل على رقة و رحمة» .

قال الله تعالى : ﴿ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ ﴾ (النور / ٢).

وقال سبحانه : ﴿ وَ جَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً ﴾ (الحديد / ٢٧).

و قال جرير:

يرى للمسلمين عليه حقاً
كفعل الوالد الرؤوف الرحيم

و اطلاقه على الله سبحانه بالتجريد عمّا يلازم الوجود الامكاني من الرقة في القلب ، و التأثر عن الشيء و الأخذ بالنتيجة كما هو الضابطة في كثير من أسمائه سبحانه .

(١) لوامع البيئات : ص ١٦٧ بتلخيص منا .

ثم ان الرؤوف بدم على الرحيم في جميع الايات فما هو وجهه؟
يمكن أن يقال: إن الرحمة كمال حال في الرؤوف يدعو إلى إيصال الاحسان إلى الغير، و الحال ان الرحيم معنى يحصل من مشاهدة المرحوم في فاقة و ضعف و حاجة، و من المعلوم كون الأول أكمل في مجال الفضيلة، و لعلّه لذلك قدّم الرؤوف على الرحيم.

قال الصدوق: «الرؤوف معناه الرحيم و الرأفة الرحمة» (١).

الثالث و الستون: «الرزاق»

جاء في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع إسماء له.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾ (الذاريات / ٥٨).

كما أنه سبحانه وصف بـ «خير الرازقين» ٥ مرات.

قال سبحانه: ﴿وَ ارزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (المائدة / ١١٤).

قال سبحانه: ﴿لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (الحج / ٥٨).

و قال سبحانه: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ خَرْجًا فَخَرَّاجُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (المؤمنون / ٧٢).

و قال سبحانه: ﴿وَ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَ هُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (سبا / ٣٩).

و قال سبحانه: ﴿قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَ مِنَ التِّجَارَةِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ (الجمعة / ١١).

(١) التوحيد للصدوق: ص ٢٠٤.

و قد دل غير واحد من الآيات على أن رزق العباد و الدواب على الله سبحانه .
قال عز و جل : ﴿ وَ مَا مِثْنُ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا ﴾ (هود / ٦) .
ودلت بعض الايات على أن منبع الرزق و مصدره هو السماء .

قال سبحانه : ﴿ وَ فِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ ﴾ (الذاريات / ٢٢) .

فلو كان المراد من السماء هو السماء المحسوس ، فالمراد من الرزق إما هو
المطر كما عليه قوله سبحانه :

﴿ وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ﴾ (الجاثية / ٥) .
أو الأعم منه و من الأنوار و الأشعة الحيوية إلى غير ذلك من الأمور النازلة من السماء
إلى الأرض .

و أما الرزق فقد فسره ابن فارس بعبء الله جل ثناؤه .

و قال الراغب : الرزق يقال للعبء الجاري تارة دنيوياً كان أم أخروياً ،
وللنصيب تارة و لما يصل به إلى الجوف و يتغذى به تارة .

فالأول مثل قول القائل : « أعطى السلطان رزق الجند » ، و الثاني : ﴿ وَ تَجْعَلُونَ
رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ تُكَذِّبُونَ ﴾ (الواقعة / ٨٢) أي تجعلون نصيبكم من النعمة تحرى الكذب ،
و أما الثالث فقوله : ﴿ فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ ﴾ (الكهف / ١٩) أي بطعام يتغذى به ،
وقد يطلق على الرزق الأخروي .

قال سبحانه في حق الشهداء في سبيل الله : ﴿ بَلْ أَمْثَلُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ﴾ (آل عمران / ١٦٩) .

و الظاهر أن المراد من الرزق هو كل ما يحتاج إليه الإنسان في مأكله و ملبسه
و مسكنه و لا يختص بما يصل إلى الجوف و إن كان هو الرزق البارز .

قال الحكيم السبزواري : إن رزق كل مخلوق ما به قوام وجوده ، و كماله

اللائق به ، فرزق البدن ما به نشوؤه و كماله ، و رزق الحس ، ادراك المحسوسات ، و رزق الخيال ، ادراك الخياليات من الصور و الأشباح المجردة عن المادة دون المقدار ، و رزق الوهم ، المعاني الجزئية ، و رزق العقل ، المعاني الكلية و العلوم الحقة من المعارف المبدئية و المعادية ، فالرزق في كل بحسبه^(١).

قال الصدوق : «معناه انه عز و جل يرزق عباده برهم و فاجرهم»^(٢).

و على كل تقدير فالرزاق اسم خاص لله سبحانه ، يقال لخالق الرزق و معطيه و مسببه ، و كونه سبحانه رازقاً بالتسبيب يجتمع مع كون العباد يرزق بعضهم بعضاً أيضاً .

قال سبحانه : ﴿ وَ ارزُقُوهُمْ فِيهَا وَ اكسُوهُمْ ﴾ (النساء / ٥) لأن كل ما في يد العبد فهو لله سبحانه فهو ينفق مما آتاه الله ، و بذلك يعلم أن المفاضلة في قوله سبحانه : ﴿ خير الرازقين ﴾ على هذا الأساس .

و قال الرازي : إن رزق الأبدان بالأطعمة ، و رزق الأرواح بالمعارف و هذا أشرف الرازقين ، فإن ثمرتها حياة الأبد و ثمرة الرزق الظاهر قوة الجسد إلى مدة قريبة الأمد ، و من أسباب سعة الرزق ، الصلاة . قال تعالى : ﴿ وَ أُمِرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَ اضْطَبِرْ عَلَيْهَا لَانَسْتَلِكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرزُقُكَ ﴾ (طه / ١٣٢) .

و أما حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يجعل يده خزانة لربه فكل ما وجدته أنفقه على عباده على غرار قوله سبحانه : ﴿ وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (الفرقان / ٦٧) .

(١) شرح الأسماء الحسنى الواردة في الدعاء المعروف بالجوشن الكبير : ص ٦ .

(٢) التوحيد : ص ٢٠٤ .

الرابع و الستون : « رفيع الدرجات »

و قد ورد في الذكر الحكيم مرة و وقع وصفاً له .

قال سبحانه : ﴿ رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴾ (غافر/ ١٥) .

و قد وصف سبحانه في هذه الآية بصفات ثلاث :

١ - رفيع الدرجات .

٢ - ذوالعرش .

٣ - يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق .

و في الأول احتمالات :

منها : إن الرفيع بمعنى الرافع أي رافع درجات الأنبياء و الأولياء في الجنة^(١) .

و منها : رافع السماوات السبع التي منها تصعد الملائكة .

و منها : إنه كناية عن رفعة شأنه و سلطانه .

أما الثاني : أعني « ذوالعرش » فقد مرّ في تفسير اسم « رب العرش » .

و أما الثالث : فالظاهر أنّ المراد من الروح هو الوحي بقريظة قوله : ﴿ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ و المراد منهم رسله سبحانه المصطفون بالرسالة ، و المراد من الإلقاء هو إلقاء الوحي في القلب .

و احتمال كون المراد من « الروح » جبرئيل أو غيره ، لا يناسب مع قوله : « يلقي »

فهو بإلقاء المعاني أنسب و بذلك فسرنا قوله سبحانه : ﴿ وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً

(١) بل رافع درجة كل موجود نازل الى درجة رفيعة ، كرفعة درجة التراب و النبات الى أعلى منهما ،

فالإنسان كان تراباً و الحيوان كان نباتاً فرفع درجاتهما .

مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَذَرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ
مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿الشورى / ٥٢﴾ .

الخامس و الستون «الرقيب»

جاء «الرقيب» في الذكر الحكيم ٥ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موارد
ثلاث .

قال سبحانه حاكياً عن المسيح : ﴿ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ الرَّقِيبَ
عَلَيْهِمْ ﴾ (المائدة / ١١٧) .

و قال سبحانه : ﴿ إِنْ اللَّهُ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾ (النساء / ١) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا ﴾ (الأحزاب / ٥٢) .

أما معناه فقد قال ابن فارس : له أصل واحد مطرد يدل على انتصاب لمراعاة
شيء و من ذلك الرقيب و هو الحافظ ، و المرقب : المكان العالي يقف عليه
الناظر^(١) .

و أمّا «الراغب» : فجعل الأصل له الرقبة و أنه اشتق منها سائر المعاني ، قال
الرقبة : اسم للعضو المعروف ، و الرقيب : الحافظ و ذلك أمّا لمراعاته رقبة المحفوظ
و أمّا لرفعة رقبته ، قال : ﴿ وَ ارْتَقِبُوا إِنِّي مَعَكُمْ رَقِيبٌ ﴾ .

و على أي تقدير فالرقيب و الشهيد بمعنى واحد أو متقاربي المعنى .

قال سبحانه : ﴿ وَ كُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتَ أَنْتَ
الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ أَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (المائدة / ١١٧) .

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٤٢٧ .

و المراد شهادته سبحانه أعمال الأمة و حفظه لها .

قال سبحانه : ﴿ وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ ﴾ (يونس / ٦١) .

و قال سبحانه : ﴿ يَغْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ (الحديد / ٤) .

قال الصدوق : « الرقيب معناه الحافظ بمعنى فاعل ، و رقيب القوم حارسهم »^(١) .

(١) التوحيد : ص ٢٠٤ .

حرف السين

السادس و الستون : «سريع الحساب»

و قد ورد «سريع الحساب» في الذكر الحكيم في ثمانية موارد و وقع الكل وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَ اللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (البقرة/ ٢٠٢) .

و قال : ﴿وَ مَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران/ ١٩) .

و قال : ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (آل عمران/ ١٩٩) .

قال سبحانه : ﴿لِيَجْزِيَ اللَّهُ كُلَّ نَفْسٍ مِمَّا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (إبراهيم/ ٥١) (١) .

و قد جاء هذا الاسم في ثنايا البحث عن جزاء أعمال العباد سواء أكان خيراً أم شراً، و لا يختص بالثاني لما في قوله سبحانه : ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ و الحساب في اللغة بمعنى العد، تقول حسبت الشيء أحسبه حسباً و حسباناً .

قال تعالى : ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ .

(١) لاحظ : المائدة/ ٤، والرعد/ ٤١، والنور/ ٣٩، و غافر/ ١٧ .

و من هذا الباب الحَسَب الذي يعدّ من الإنسان، قال أهل اللّغة معناه أن يعدّ آباءً أشرافاً^(١).

و قال الراغب: «الحساب استعمال العدد، قال تعالى: ﴿لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابِ﴾ هذا ما يرجع إلى الحساب، و أمّا ما يرجع إلى المضاف أعني سريع فالسرعة ضد البطء.

قال تعالى: ﴿وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾. ﴿وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾^(٢).

ثم إن توصيفه سريع الحساب أمّا لأجل نفوذ إرادته و تحقّق كلّ شيء بعد مشيئته بلابطء و سكون.

قال سبحانه: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ (يس / ٨٢).

أو كونه مجرداً بل فوقه، و جميع الأمكنة و المكانيات سواء، و كل حاضر لديه، و ليس هناك ماض و لاستقبال، «لايشغله شأن عن شأن» فيسرع في وصول الجزاء لكيلا يمنع الحقّ عمّن له الحقّ.

و سئل أمير المؤمنين عن محاسبة الله فقال: «يحاسب الخلائق كلهم دفعة واحدة كما يرزقهم دفعة»^(٣).

فسريع الحساب اسم من أسماء الله الحسنى و هو عامّ شامل للدنيا و الآخرة معاً، و قد عرفت أنّ ملاك السرعة هو تحقّق كل ما أراد بلافصل، و حضور الكل لديه دفعة واحدة.

قال سبحانه: ﴿وَ وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَ لَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (الكهف / ٤٩).

(١) مقاييس اللغة ج ٢، ص ٦٠.

(٢) المفردات: ص ٢٣٠.

(٣) شرح الأسماء الحسنى: ص ٤٧.

و قال سبحانه : ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُخَضَّرًا وَ مَّا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ﴾ (آل عمران / ٣٠).

فكانتهم يرون أنفسهم مشتغليين بالصلاة و غيرها من الحسنات أو مكتسبين للسيئات فيرون ما كانوا يرتكبونها من السيئات ، فلا يمكن لهم إنكار شيء من صغير و كبير فيحاسب كل نفس بسرعة .

أضف إلى ذلك الشهود و أخص بالذكر صحيفة الأعمال التي لاتغادر صغيرة و لا كبيرة .

قال سبحانه : ﴿ وَ كُلُّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنْشُورًا ﴾ إقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً (الاسراء / ١٣ و ١٤).

و يقول سبحانه : ﴿ وَ وُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَ يَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَ لَا كَبِيرَةً إِلَّا أُخْصِيهَا ﴾ (الكهف / ٤٩).

و مع هذه الشهود لا يبقى للعبد أي ريب في حسابه و جزائه فهو حقاً «أسرع الحاسبين» .

نعم شهوده سبحانه على العباد أزيد مما ذكرنا ، و من أراد التفصيل فليرجع إلى الفصل الذي خصصناه به عند البحث عن المعاد .

و بذلك علم معنى اسمه الآخر «أسرع الحاسبين» و قدمر في محله . نعم ليس المراد من الحساب الجزاء و لا العقاب و إن كان الحساب لغاية الجزاء ، و بذلك يعلم الفرق بين «سريع الحساب» و «سريع العقاب» فالفرق بينهما كالفرق بين الغاية و ذبيها .

السابع و الستون : «سريع العقاب»

و قد جاء في الذكر الحكيم في موردين و وقعا إسماً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتْلُوكُمْ فِي مَا آتَيْتُمْ إِنْ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (الأنعام / ١٦٥) .

و قال سبحانه : ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (الأعراف / ١٦٧) .

أما السرعة فقد مضى معناها و أما العقاب فعن الخليل أنه قال : كل شيء يعقب شيئاً فهو عقبيه ، و لأجل ذلك يطلق على الليل و النهار العقبيان ، و إنما سميت العقوبة عقوبة لأنها تكون آخراً و ثاني الذنب^(١) و كأن الذنب يخلف العقاب و يعقبه ، قال الراغب : العقب مؤخر الرجل ، و العقوبة و المعاقبة تختص بالعذاب .

قال سبحانه : ﴿ فَحَقَّ عِقَابٌ - شَدِيدُ الْعِقَابِ - وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ﴾ و التعقيب أن يأتي بشيء بعد آخر .

و كونه سبحانه «شديد العقاب» ليس بمعنى كونه كذلك دائماً و إنما يختص ذلك بموارد تستوجب سرعة العقاب ، كطغيان العبد و عتوه فيسرع إليه العقاب و يأخذه بأشده .

و لأجل عدم كونه فعلاً له سبحانه على الدوام ؛ ضم إليه في الآيتين الاسمين الآخرين و قال «إنه لغفور رحيم» و لو كان فعلاً له سبحانه على نحو الاستمرار لما صح الجمع بين الاسمين ، يقول سبحانه : ﴿ وَ يَسْتَعِجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَلَوْلَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَ لِيَأْتِيَنَّهُمْ بَغْتَةً وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ * يَسْتَعِجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ ﴾ (العنكبوت / ٥٣ و ٥٤) .

(١) معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٧٧ - ٧٨ بتلخيص .

و بذلك يتضح كون العقاب على قسمين : قسم يعتم الظالم في العاجل و قسم يشمل في الآجل كل ذلك لحكمة خاصة هو واقف عليها ، غير أن رحمته و غفرانه سبقا غضبه و عقابه .

قال سبحانه : ﴿ وَ لَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنَذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ ﴾ (يونس / ١١) .

الثامن و الستون : « السلام »

قد ورد لفظ « السلام » في الذكر الحكيم معرّفاً سبع مرّات و منكرأً خمساً و ثلاثين مرّة و وقع في مورد واحد اسماً له سبحانه ، و قال :

﴿ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ (الحشر / ٢٣) .

أمّا السلام لغة ، فقد قال ابن فارس : معظم بابه من الصّحة و العافية ، فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة و الأذى ، قال أهل العلم : الله جل ثناؤه هو السلام ، لسلامته ممّا يلحق المخلوقين من العيب و النقص و الفناء . قال الله جلّ جلاله : ﴿ وَ اللَّهُ يَدْعُو إِلَى دَارِ السَّلَامِ ﴾ .

و قال الراغب : السلامة : التعرّي من الآفات الظاهرة و الباطنة قال : « بقلب سليم » أي متعرّ من الدغل و هذا في الباطن ، و قال تعالى : ﴿ مُسَلِّمَةٌ لِأَشْيَاءِ فِيهَا ﴾ و هذا في الظاهر ، و قال تعالى : ﴿ لَهُمْ دَارِ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ ﴾ أي السلامة ، و السلامة الحقيقية ليست إلا في الجنة إذ فيها بقاء بلافناء ، و غنى بلافقر ، و عزّ بلاذل ، و صحّة بلاسقم ، و قيل « السلام » اسم من أسماء الله تعالى وصف بذلك حيث لا تلحقه العيوب و الآفات التي تلحق الخلق^(١) .

(١) المفردات : ص ٢٣٩ .

و لما كان السلام من السلامة دعا سبحانه في حق يحيى بقوله : ﴿ وَ سَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا ﴾ (مريم / ١٥) ، و إنما خصّ المواطن الثلاثة بالدعاء لأنّ أوحش ما يكون الخلق فيه هو يوم ولد ، و يوم يموت ، و يوم يبعث .

ففي الأول يرى نفسه خارجاً عما كان فيه ، و في الثاني يرى قوماً لم يكن عاينهم ، و في الثالث يرى نفسه في محشر عظيم ، فأكرم الله يحيى في هذه المواضع الثلاثة و خصّه بالسلامة من آفاتهما ، و المراد أنّه سلّمه من شرّ هذه المواطن و آمنه من خوفها^(١) .

أقول : لاشكّ أنّ السلام من أسماء الله سبحانه كما هو صريح آية سورة الحشر كما عرفت ، و ترديد الراجب فيه لاوجه له ، إنّما الكلام في معناه فهناك احتمالان :

١ - أن يكون المراد من السلام أنّه ذوالسلام و وصف به مبالغة في وصف كونه سليماً من النقائص و الآفات كما يقال رجل عدل .

٢ - أن يكون المراد من السلام كونه معطياً للسلامة و هو تعالى خلق الخلق سويّاً و قال : ﴿ مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ ﴾ (الملك / ٣) ، و قال : ﴿ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ (طه / ٥٠) .

إنّما الكلام في الفرق بينه و بين «القدّوس» الوارد في الآية أيضاً .

قال سبحانه : ﴿ هُوَ اللهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ ﴾ فما هو الفرق بين الاسمين و يحتمل كون القدّوس من صفات الذات ، و السّلام من صفات الفعل فهو منزّه ذاتاً و فعلاً عن النقص .

و يحتمل أن يكون القدّوس أكثر مبالغة في التنزيه من السلام فهو يشير إلى براءته سبحانه عن جميع العيوب في الماضي و الحاضر و المستقبل ، و عن العيب الظاهر و الباطن ، و لكن السلام أضيق دلالة من هذا ، فلعلّه مختص بالبراءة عن

(١) (لوامع البينات للرازي : ص ١٨٧ ، نقلاً عن سفيان بن عيينة .

العيوب في الزمن المستقبل .

هذا إذا فسر السلام بمعنى ذي السلامة، و أما لو فسر بكونه معطي السلامة كما هو أحد الاحتمالين فالفرق بينه وبين القدوس واضح، فالقدوس صفة ذات، والسلام صفة فعل، و لا يبعد هذا المعنى بملاحظة ما ورد من الايات حول «السلام» وهو سبحانه «يدعو إلى دار السلام» و «لهم دار السلام» فالله سبحانه هو معطي السلامة .

و أما حظّ العباد من هذا الاسم فله أن يطلب سلامة الدين و الدنيا و يتجنب عن العيوب .

قال سبحانه : ﴿ وَ ذَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ ﴾ (الأنعام / ١٢٠) . و يكون ذا قلب سليم .

قال سبحانه : ﴿ الْآمَنَ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ ﴾ (الشعراء / ٨٩) .

حرف الشين

التاسع و الستون : «الشاكر»

قدورد لفظ «الشاكر» في الذكر الحكيم مفرداً أربع مرات و وقع اسماً له سبحانه في موردين قال : ﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة/ ١٥٨) و قال : ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾ (النساء/ ١٤٧).

و أما «الشكور» فقد جاء في الذكر الحكيم ١٢ مرة و وقع اسماً له سبحانه في موارد .

قال سبحانه : ﴿لِيُؤْتِيَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (فاطر/ ٣٠).

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (فاطر/ ٣٤).

و قال سبحانه : ﴿وَمَنْ يَشْكُرْ حَسَنَةً نَزَدَ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ﴾ (الشورى/ ٢٣).

و قال سبحانه : ﴿إِنْ تُقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يضاعفه لَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ (التغابن/ ١٧).

ترى أنه استعمل تارة مع اسم «غفور» و أخرى مع «حليم» و هذا يعرب عن صلة بينهما و بين «الشكور»، و أما معناه فقد ذكر ابن فارس له أصولاً أربعة نكتفي بذكر المعنى الأول فإنه المناسب لهذا الاسم .

قال : الشكر الثناء على الإنسان بمعروف يوليكة ، و يقال إن حقيقة الشكر

الرضا باليسير، يقولون: فرس «شكور» إذا كفاه لسمنه العلف القليل. و قال الراغب: الشكر تصوّر النعمة و اظهارها، قيل و هو مقلوب الكشر أي الكشف و يضادّه الكفر وهو نسيان النعمة وسترها، ودابة شكور: مظهرة بسمنها اسداء صاحبها إليها، فالشكر على هذا هو الامتلاء من ذكر المنعم، وإذا وصف الله بالشكر فإنما يعني به انعامه على عباده و جزاءه بما أقاموه من العبادة، يقال ناقة شكرة: ممتلئة الضرع من اللبن.

أقول: إذا كان الشكر بمعنى عرفان الاحسان فما معنى توصيفه بأنه «شاكراً» أو «شكوراً» و هو المحسن إلى عباده المنعم عليهم؟

و بعبارة أخرى: إذا كان الشكر هو الثناء على المحسن فما معنى ثناؤه سبحانه على المحسن و لامحسن سواه؟

و بعبارة أخرى: إذا كان الشكر هو مقابلة من أحسن إليه بالاحسان، فكيف يصدق هذا في حقّه سبحانه فمن الذي يحسن إليه؟ و لو أحسن إليه بشيء، فهو ملكه لملك المحسن، و لأجل ذلك ذهب بعض المفسرين إلى أنّ تسميته بكونه شاكراً أو شكوراً من باب المجاز، و المراد مجازاة الشاكر بالثواب فهو سبحانه يقبل شكر الشاكر بالجزاء عليه.

قال الصدوق: إنه سبحانه لما كان مجازياً للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاتهم شكراً لهم على المجاز كما سميت مكافأة المنعم شكراً^(١).

و يمكن أن يقال: إنّ الاستعمال من باب الحقيقة استلها من قوله سبحانه: ﴿إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾.

فكما أنّ نسبة الاستقراض عليه بنوع من التوسّع فهكذا توصيفه سبحانه بكونه شاكراً أو شكوراً به أيضاً.

(١) توحيد الصدوق: ص ٢١٦.

قال العلامة الطباطبائي : و الله سبحانه و إن كان محسناً قديماً الإحسان و منه كل الإحسان لا يد لأحد عنده ، حتى يستوجبه الشكر ، إلا أنه جل ثناؤه عدّ الأعمال الصالحة التي هي في الحقيقة إحسانه إلى عباده ، إحساناً من العبد إليه ، فجازاه بالشكر و الإحسان و هو إحسان على إحسان .

قال تعالى : ﴿ هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴾ (الرحمن / ٦٠) .

و قال تعالى : ﴿ إِنَّ هَذَا كَانَ لَكُمْ جَزَاءً وَ كَانَ سَعْيُكُمْ مَشْكُورًا ﴾ (الإنسان / ٢٢) .

فاطلاق الشاكر عليه تعالى على حقيقة معنى الكلمة من غير مجاز^(١) .

السبعون : الشكور

قد تبين معناه مما قد مناه في تفسير اسم «الشاكر» .

الواحد و السبعون : «شديد العقاب»

و قد ورد ذلك الاسم المركب في الذكر الحكيم ١٤ مرة و وقع في الجميع وصفاً له سبحانه ، و يستعمل تارة مجرداً عن سائر الأسماء مثل قوله : ﴿ وَ اتَّقُوا اللَّهَ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (البقرة / ١٩٦) ، و أخرى مقترناً باسم القوي ، قال سبحانه : ﴿ فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (الأنفال / ٥٢) ولولا كونه قوياً لما قدر على العذاب الشديد . و ثالثة مقترناً باسمي «غفور» و «رحيم» مثل قوله : ﴿ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَ أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ (المائدة / ٩٨) . فله سبحانه تجليات كل في موضعه ، و في دعاء الافتتاح :
و أشدّ المعاقبين في موضع النكال و النعمة .

(١) الميزان : ج ١ ، ص ٣٩٢ ، و كونه على الحقيقة إنما هو بعد التنزيل كما في الاستقراض .

و رابعة مع عدّة من الصفات مثل قوله سبحانه: ﴿غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ﴾ (غافر/ ٣). و على كلّ تقدير فكونه شديد العقاب، من قبيل الوصف بحال المتعلّق، فالشديد هو عذابه، كما ورد في عدّة من الآيات، قال سبحانه: ﴿سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عَذَابٌ شَدِيدٌ﴾ (الأنعام/ ١٢٤).

الثاني و السبعون: «شديد العذاب»

و قد ورد في القرآن مرّة واحدة وقع وصفاً له سبحانه قال: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً وَ أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ (البقرة/ ١٦٥). و هو متّحد مع الاسم السابق معنى، و مختلف لفظاً.

الثالث و السبعون: «شديد المحال»

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له، قال سبحانه: ﴿وَ هُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾ (الرعد/ ١٣).

و هل المحال، من «محل»^(١) يقال: محل به محلاً و محالاً: إذا أراد به سوء، و الميم ليست زائدة أو من «حول»^(٢) أو «حيل» و الميم زائدة، و معناه: الكيد. و على الأوّل معناه: شديد الأخذ، و على الثاني: شديد المكر، و استعماله في حقه سبحانه من قبيل المشاكلة كما هو واضح. و حيلته سبحانه هو ما جاء في قوله: ﴿وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الأعراف/ ١٨٢) و قال: ﴿فَدَرَسِي وَ مَنْ يُكذِّبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (القلم/ ٤٤).

(١) كما عليه البيضاوي في تفسيره للآية.

(٢) نقل الطبرسي عن ابن جنبي، و نسبه الراغب الى القيل مشعراً بضعفه.

الرابع والسبعون : «الشهيد»

قد ورد لفظ «الشهيد» في الذكر الحكيم معترفاً و منكرأ ٣٥ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في ٢٠ مورداً .

قال سبحانه : ﴿ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا تَعْمَلُونَ ﴾ (آل عمران / ٩٨) .

و قال سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (الحج / ١٧) (١) .

و أما معناه فقد قال ابن فارس : إنه أصل يدل على حضور و علم و اعلام، من ذلك : الشهادة، و المشهد محضر الناس .

و قال الراغب : الشهود و الشهادة : الحضور مع المشاهدة أما بالبصر أو بالبصيرة و قديقال للحضور مفرداً، قال : «عالم الغيب و الشهادة»، و يقال للمحضر: مشهد، و للمرأة التي يحضرها زوجها: مشهد، و جمع مشهد مشاهد و منه مشاهد الحج و هي مواطنه الشريفة التي يحضرها الملائكة و الأبرار من الناس .

أقول : الظاهر ان الشهادة موضوعة للحضور و افادتها العلم، لأنها تلازمه و يدل على ذلك قوله سبحانه : ﴿ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ ﴾ (الحج / ٢٨) . و ﴿ وَ لِيَشْهَدَ عَذَابُهُمَا ﴾ (النور / ٢) . ﴿ وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ ﴾ (الفرقان / ٧٢) .

فمعنى كونه سبحانه «شهيذاً» على كل شيء أنه لا يخفى على الله منه شيء كما صرح و قال : ﴿ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَ أَخْفَى ﴾ (طه / ٧) و مع ذلك لأنه ليس بينه و بين

(١) لاحظ النساء / ٣٣ و ٧٩ و ١٦٦ ، المائدة / ١١٣ و ١١٧ ، الأنعام / ١٩ ، يونس / ٢٩ و ٤٦ ، الرعد / ٤٣ ، الإسراء / ٩٦ ، العنكبوت / ٥٢ ، الأحزاب / ٥٥ ، سبأ / ٤٧ ، فصلت / ٥٣ ، الاحقاف / ٨ ، الفتح / ٢٨ ، المجادلة / ٦ ، البروج / ٩ .

خلقه حجاب ، فحقيقة الشهادة عبارة عن فقدان الحجاب بين الشاهد و المشهود واحاطته به .

و بذلك يظهر: ان تقسيم الأشياء إلى الغيب و الشهادة، تقسيم نسبي بالنسبة إلينا، و أما بالنسبة إليه فالأشياء كلها مشهودات فلأجل ذلك يقول: ﴿إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ و الشهادة أمر اضافي له نسبة إلى الشاهد، و نسبة إلى المشهود، فلو كان شهيداً على كل شيء لكان الكل مشهوداً لاغائباً .

و بذلك يظهر أن ما نقل عن الكفعمي أحسن من غيره حيث يقول: «هو الذي لا يغيب عنه شيء أي كأنه الحاضر الشاهد الذي لا يعزب عنه شيء، و كونه شاهداً لكل شيء، فوق كونه عالماً به، فإن العلم يتحقق بحضور صورة الشيء عند العالم دون حضور نفسه، و لكن الشهادة أقوى و أوثق من العلم، بل المتبادر منها حضور الأشياء بوجودها الخارجي لدى الباري، و كيف و العالم فعله سبحانه و ليس فعله غائباً عن ذاته» .

و هذا أولى مما نقل عن الغزالي و قال: يرجع معنى الشهادة إلى العلم مع خصوص اضافة فإنه عالم الغيب و الشهادة، و الغيب عبارة عما يطلب، و الشهادة عما ظهر و هو شاهد كليهما، فإذا اعتبر العلم مطلقاً فهو العليم، و إذا أضيف إلى الغير و الأمور الباطنة فهو الخبير، و إذا أضيف إلى الأمور الظاهرة فهو شهيد، و قد يعتبر مع هذا أن يشهد على الخلق يوم القيامة بما علم و شاهد منه .

هذا و الأولى ما ذكرنا من أن توصيفه سبحانه بكونه عالماً للغيب و الشهادة بملاك كونه شهيداً على كل شيء و عدم غيبوبة شيء عن ذاته بملاك آخر .

و إلى ما ذكرنا صرح بعض المحققين و قال: «إن الشاهد المدرك يرى ما لا يرى الغائب، و الحاضر المعين المطلع، يعلم ما لا يعلمه الغائب، و ليس ذلك إلا لأن معلوماته كلها حاضرة عنده، مشاهدة معاينة مدركة له غير غائبة عنه، ففي

اطلاق هذا الاسم عليه تعالى اشارة إلى أن علمه عزّ و جلّ بما سواه بالمشاهدة والحضور و الادراك و ليس شيء مما سواه من الأزل إلى الأبد غائباً عنه بل الكل حاضر عنده .

مع أن شيئاً ممّا سواه ليس معه مطلقاً من الأول إلى الأبد، و هذا ستر مستور. لا يعلمه إلا هو و من هو ملهم بإلهام الله تعالى شأنه، و الغيب و الشهادة إنما يكونان بالنسبة إلى المخلوقات و عليه يحمل قوله عزّ و جلّ : ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ وإلا فلا غيب و لا غائب عنده جلّ شأنه^(١).

(١) كاشف الاسماء في شرح الاسماء الحسنى، و قد اشبعنا الكلام في الجزء الثالث عند البحث عن علم الغيب فلاحظ : ص ٣٧٧ - ٣٨١ .

حرف الصاد

الخامس والسبعون: «الصمد»

قد ورد لفظ «الصمد» في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له فيها قال سبحانه :

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ .

قال ابن فارس : الصمد له أصلان : أحدهما القصد و الآخر الصلابة في الشيء .

فالأول يقال صمدته صمداً، و فلان صمد، إذا كان سيّداً يقصد إليه في الأمور. و الله جلّ ثناؤه الصمد لأنه يصمد إليه عباده بالدعاء و الطلب .

قال الشاعر:

علوته بحسام ثمّ قلت له خذها حذيف فانت السيّد الصمد

و قال طرفة في المصمّد:

وإن يلتقى الحيّ الجميع تلاقيني إلى ذروة البيت الرفيع المصمّد^(١)

و قال الراغب : الصمد: السيّد الذي يصمد إليه في الأمر، و قيل : الصمد: الذي ليس بأجوف .

(١) الشعر من معلقة طرفة المشهورة .

و قال الصدوق : الصمد معناه السيد ، و للصمد معنى ثان و هو المصمود إليه في الحوائج^(١).

و الظاهر انّ المعنى الثاني من فروع الأوّل و من لوازمه ، لأنّ من لوازم كون الرجل سيّداً مطاعاً ، كونه مقصوداً و مصموداً إليه في النوائب و الحوائج .

و رواه في موضع آخر عن الامام الباقر (عليه السلام) : الصمد : السيّد المطاع الذي ليس فوقه أمر و ناه^(٢).

روى الكليني عن جابر بن يزيد الجعفي قال : سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن شيء من التوحيد فقال : ... صمد قدّوس يعبده كلّ شيء ، و يصمد إليه كلّ شيء ، و وسع كلّ شيء علماً .

قال الكليني : و هذا المعنى الذي قال (عليه السلام) : إنّ الصمد هو السيّد المصمود إليه ، هو معنى صحيح .

قال أبوطالب في بعض ما كان يمدح به النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) :

و بالجمرّة القصوى إذا صمدوا لها يؤمّون رضحا رأسها بالجنادل

و قال بعض شعراء الجاهلية :

ما كنت أحبّ انّ نبينا ظاهراً لله في أكناف مكة يصمد

يعني يقصد .

و قال ابن الزبير :

ما كان عمران ذاغشّ و لاحسد و لارهية إلا سيّد صمد

(١) التوحيد : ص ١٩٧ .

(٢) التوحيد : ص ٩٠ .

و الله عزّ و جلّ هو السيّد الصمد الذي جميع الخلق من الجن و الانس إليه يصمدون في الحوائج ، و إليه يلجأون عند الشدائد، و منه يرجون الرخاء و دوام النعماء ، ليدفع عنهم الشدائد^(١).

و إذا كان الله تعالى هو الموجد لكلّ ذي وجود ممّا سواه فيقصدّه كلّ ما صدق عليه أنّه شيء غيره، و يحتاج إليه في ذاته و صفاته و آثاره، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأَمْرُ﴾ (الأعراف/ ٥٤). و قال: ﴿وَ أَنْ إِلَىٰ رَبِّكَ الْمُتَّبِعُ﴾ (النجم/ ٤٢). فهو الصمد في كلّ حاجة في الوجود، لا يقصد شيء شيئاً إلاّ و هو الذي ينتهي إليه قصده، و تنجح به طلبته، و تقضى به حاجته.

و إنّما دخلت اللام على الصمد لإفادة الحصر، فهو تعالى وحده الصمد على الاطلاق لما عرفت من أنّه ينتهي إليه قصد كلّ قاصد، و هو المقصود بالاصالة و غيره مقصود بالتبع.

و إنّما كرّر لفظ الجلالة و قال: ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ * اللهُ الصَّمَدُ﴾ و لم يقل هو الصمد، أو لم يقل الله أحد صمد، فلعلّه للإشارة إلى أنّ كلا من الجملتين كاف في تعريفه تعالى فالمعرفة حاصلة بكلّ واحد.

و إنّما لم يدخل اللام على «أحد» فلعلّه لأجل ادعاء أنّه لا يطلق على غيره سبحانه فليس غيره أحد فلا يحتاج إلى عهد و حصر.

و الآيتان تصفانه سبحانه بصفتي الذات و الفعل، فالأحدية من صفات الذات و هي عينها، و الصمدية من صفات الفعل حيث يصفه بانتهاه كلّ شيء إليه و هو من صفات الفعل.

هذا و قد نقل العلامة المجلسي لفظ الصمد معاني كثيرة تناهز العشرين غير أنّ أكثرها ليست معاني متعدّدة بل يرجع إلى أنّه السيد المصمود، و قد ذكر الصدوق

(١) الكافي: ج ١، ص ١٢٤.

أيضاً في تفسير ﴿قل هو الله أحد﴾ معاني مختلفة بحسب الظاهر غير أن أكثرها ترجع إلى ما ذكرنا، فروى عن علي (عليه السلام) أنه قال: «الصمد» الذي قد انتهى سؤدده، والصمد: الذي لا يأكل ولا يشرب، والصمد: الدائم الذي لم يزل ولا يزال.

و روي عن محمد بن الحنفية (رضي الله عنه) أنه كان يقول: الصمد: القائم بنفسه، الغني عن غيره، وقال غيره: الصمد: المتعالي عن الكون والفساد.

و روي عن علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام) أنه قال: الصمد: الذي لا شريك له ولا يؤده حفظ شيء ولا يعزب عنه شيء.

و روي أيضاً عنه (عليه السلام) أنه قال: الصمد: الذي أبداع الأشياء فخلقها أضداداً وأشكالاً، وأزواجاً وتفرد بالوحدة بلا ضد ولا شكل ولا مثل ولا نداء.

و لا يخفى إن هذه المعاني ليست معاني لغوية للفظ الصمد ولا ترى منها أثراً في المعاجم، وإنما هو من لوازم كون الشخص سيداً مصموداً لكل شيء، فلازم ذلك أن ينتهي سؤدده وأن لا يكون له شريك ولا يؤده حفظ شيء إلى غير ذلك مما ورد في هذه التفاسير.

نعم ربما يفسر بالمصمت الذي ليس بأجوف فلا يأكل ولا يشرب ولا ينام ولا يلد ولا يولد وقد ورد تفسيره به في بعض الروايات وعلى ذلك فيكون قوله: ﴿لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ﴾ تفسيراً للصمد، وهناك حديث رواه الصدوق بسنده عن الحسين بن علي (عليهما السلام) فمن أراد فليرجع إليه^(١).

(١) كتاب التوحيد: باب معنى قل هو الله أحد، الحديث ٣-٤-٥-٦-٧-٨.

حرف الظاء

السادس والسبعون: «الظاهر»

و قد مرّ تفسيره عند تفسير اسم «الباطن» فراجع.

حرف العين

السابع والسبعون: «عالم الغيب و الشهادة»

لم يقع لفظ «عالم» وصفاً له سبحانه في الذكر الحكيم إلا مضافاً تارة إلى الغيب و الشهادة، و أخرى إلى الغيب وحده، و ثالثة إلى غيب السموات و الأرض، فقد جاء «عالم الغيب و الشهادة» عشر مرّات، و «عالم الغيب» مرتين، و «عالم غيب السموات و الأرض» مرّة واحدة، و الكلّ يشير إلى علمه الواسع لكل شيء سواء أكان مشهوداً للناس بالأدوات الحسيّة أو كان غائباً عنهم إمّا لامتناع وقوعه في اطار الحسّ أو لضعف الحسّ.

توضيحه: إنّ الغيب يقابل الشهود فما غاب عن حواسنا و خرج عن حدودها فهو غيب سواء أكان قابلاً للإدراك بالحواسّ كالحوادث الواقعة في غابر الزمان، و المتكوّنة حالياً، الغائبة عن حواسّ المخبر، أم كان ممّا يمتنع ادراكه بالحسّ لعدم

وقوعه في أفقه كذاته سبحانه وصفاته إلى غير ذلك من عوالم الغيب كالوحي و النبوة
فالله سبحانه عالم بالجميع من غير فرق بين المشهود وغيره^(١).

قال سبحانه : ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرِ الْمُتَعَالِ﴾ (الرعد / ٩).

و قال سبحانه : ﴿قُلْ بَلَىٰ وَ رَبِّي لَأَتَيْنَكُم عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ
فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابِ
مُبِينٍ﴾ (سبا / ٣) . و قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ
بِدَاتِ الصُّدُورِ﴾ (فاطر / ٣٨).

لاشك إن هذه الآيات بصدد حصر العلم بالغيب و الشهادة له ، و هناك سؤال
يطرح نفسه بل سؤالان :

١ - كيف يصح حصر «العلم» بالغيب و الشهادة مع أن العلم بالشهادة متاح
لكل من أعطي واحداً من أدوات الحس .

٢ - دل قسم من الآيات على أن الأنبياء و الأولياء كانوا يعلمون الغيب
و يخبرون عنه ، فهذا العلم بالغيب كيف يجتمع مع حصره في الله سبحانه؟

و الجواب : إن ما يجري على الله سبحانه من صفات و نعوت يختلف عما
يجري على غيره لابعنى ان للعلم - مثلاً - معنيين مختلفين يجري على الواجب
بمعنى و على الممكن بمعنى آخر فإن ذلك باطل بالضرورة ، و مثله الحياة و القدرة
بل المراد اختلاف المحمول عند الجري على الواجب و الممكن اختلافاً في كيفية
الجري و الإتصاف ، فإن العلم منه واجب ، و منه ممكن ، و منه ذاتي ، و منه
اكتسابي ، منه مطلق و مرسل عن القيود ، و منه مقيد محدود ، منه ما هو عين الذات
بلا تعدد بين الوصف و الموصوف ، و منه ما هو زائد على الذات ، و من المعلوم أن

(١) و قد أشبعنا الكلام في حقيقة الغيب و الشهود في الجزء الثالث من هذه الموسوعة لاحظ :
الفصل السادس ص ٣٧٥ - ٣٨٢ .

ما يجري على الواجب، هو القسم الأشرف و ما يجري على الممكن هو القسم الأخرس فعند ذلك يظهر صحّة اختصاص العلم بالغيب و الشهادة بالله سبحانه، فإنّ العلم الواجب، المطلق، الذي هو عين الذات، يختصّ به سبحانه، سواء أتعلّق بالغيب أم بالشهادة و أمّا علم الغير بالشهادة فإنّما هو علم ممكن لا واجب، محدود لا مطلق، زائد على الذات لآعينه فلا يضر ثبوته لغيره مع حصر مطلق العلم، سواء أتعلّق بالغيب أم بالشهادة عليه سبحانه.

و قد تقدّم في الجزء الثالث عند البحث عن اختصاص العلم بالغيب بالله سبحانه ما يفيدك في هذا المقام^(١).

و على ذلك فالعلم المختصّ بالله سبحانه إنّما هذا النوع من العلم لا غيره.

و بذلك يعلم جواب السؤال الثاني فإنّ اطلاع الأنبياء على الغيب بإذن منه سبحانه لا يضرّ بحصر علم الغيب على الله فإنّ المحصور من العلم، غير المشترك.

الثامن و السبعون: «عالم غيب السموات و الأرض»

قال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (فاطر/ ٣٨). و قد تقدّم تفسيره في الاسم السابق.

التاسع و السبعون: «علام الغيوب»

و قد ورد في الذكر الحكيم أربع مرّات.

قال سبحانه: حاكياً عن المسيح: «تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ» (المائدة/ ١١٦).

(١) المصدر نفسه.

و قال سبحانه : ﴿ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَ نَجْوَاهُمْ وَأَنَّ اللَّهَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ (التوبة / ٧٨) .

و قال سبحانه حاكياً عن الرسل : ﴿ قَالُوا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ (المائدة / ١٠٩) .

و قال : ﴿ إِنَّ رَبِّي يَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴾ (سبا / ٤٨) .

و حصر هذا الاسم على الله سبحانه حصر حقيقي مضافاً إلى أن علم الواجب غير محدود كوجوده ، و علم الممكن محدود ، و إن علم غيره سبحانه بالغيب بما أنه يتوقف على اذنه سبحانه و تعلق مصلحة عليه قليل في ذاته فضلاً عما إذا قيس إلى علم الواجب بالغيب .

الثمانون : «العليم»

قد ورد لفظ «العليم» في القرآن ١٦٢ مرة ، و وقع وصفاً له في الجميع إلا في الموارد التالية : ﴿ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴾ (الأعراف / ١٠٩) ، ﴿ يَا تُورَكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ ﴾ (الأعراف / ١١٢) ، ﴿ قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف / ٥٥) ، ﴿ وَ فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ﴾ (يوسف / ٧٦) ، ﴿ قَالُوا لَا تَوْجَلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ ﴾ (الحجر / ٥٣) ، ﴿ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ ﴾ (الشعراء / ٣٤) .

و أما في غير هذه الموارد ، فقد جاء وصفاً له سبحانه ، و قورن بالصفات التالية : الحليم ، الواسع ، السميع ، الشاكر ، القدير ، العزيز ، الخبير ، الفتاح ، الخلاق .

و قد وقفت على معنى العلم في البحث السابق ، و بما أن العلم و القدرة من أبرز الصفات الثبوتية و جب علينا البحث عن أمور يرجع إلى علمه سبحانه أو إلى قدرته ، فلأجل ذلك قد أسهنا البحث في هذين الوصفين ، و آثرنا الاختصار في غيرهما ، فنقدّم فهرس البحوث الواردة فيه مستقلاً .

العلم

ما هو حقيقة العلم؟

التعريف المعروف للعلم .

نقد هذا التعريف من وجوه :

أولاً: عدم شموله لبعض أنواع العلم .

تقسيم العلم إلى الحضورى و الحصىلى .

نماذج من العلم الحضورى .

أ- نفس الصورة العلمية .

ب- علم الإنسان بذاته .

ج- علم الإنسان بالمشاعر النفسية .

د- علم العلة بمعلولها .

ثانياً: عدم شموله للمعقولات المنطقية .

نماذج من المعقولات المنطقية .

أ- مفهوم الإنسان الكلى .

ب- مفهوم الجنس و الفصل .

ثالثاً: عدم شموله للمحالات و المعدومات .

رابعاً: عدم شموله للأرقام الرياضية .

نكته هامة ليس كل انعكاس علماً .

اجابة عن سؤال .

تعريف العلم بوجه آخر(التعريف المختار) .

علمه سبحانه بذاته .

الدليل الأول : معطي الكمال ليس فاقدآ له .

الدليل الثاني : عوامل الغيبة منتفية عن ساحته سبحانه .

دليل النافين لعلمه سبحانه .

علمه سبحانه بالأشياء قبل إيجادها .

أدلة ذلك العلم .

الدليل الأول : العلم بالحيثية الموجبة للمعلول علم به .

الدليل الثاني : بسيط الحقيقة كل الأشياء .

علمه سبحانه بالأشياء بعد إيجادها .

الدليل الأول : قيام بالأشياء بذاته لاينفك عن علمه بها .

الدليل الثاني : سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء .

الدليل الثالث : اتقان المصنوع آية على علم الصانع .

مراتب علمه سبحانه .

شمول علمه سبحانه للجزئيات .

أهم الأقوال في هذا المجال .

القول المختار و دلائله .

التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه سبحانه .

دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات و نقدها .

ما هي حقيقة العلم؟

لقد عرّف العلم بأنه صورة حاصلة من الشيء على صفحة الذهن .
و بعبارة أخرى : هو انعكاس الخارج إلى الذهن ، عند اتصال الإنسان بالخارج .

و هذا التعريف انتزعه الحكماء من كيفية حصول العلم للإنسان عند اتصاله بالخارج ، إذ لا شك أنّ الخارج لا يمكن أن يقع في أفق الذهن بنفس واقعته و حقيقته و عينيته ، و إلاّ لزم أن ينتقل كلّ ما للوجود الخارجي من الأثر إلى عالم الذهن ، و إنّما ينتقل إليه بصورته المنتزعة منه عن طريق أدوات المعرفة من الحواس الخمس .

و بالتالي : إنّ العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل .

غير أنّ هذا التعريف ناقص من جهات شتى نشير إلى بعضها :

أولاً: عدم شموله لبعض أنواع العلم

إنّ العلم ينقسم إلى قسمين : حصولي و حضوري ، و إليك بيانهما :
لو كان الشيء حاضراً عند «العالم» بصورته و ماهيته لابوجوده الخارجي ، فالعلم «حصولي» .

و لو كان المعلوم حاضراً لدى «العالم» بواقعته الخارجية من دون توسط صورة بين الواقعية و العالم ، فالعلم «حضوري»^(١) .

(١) وستقف على مراتب العلم الحضوري .

و لمزيد من التوضيح نقول : إن الإنسان عند ما يطلّ بنظره إلى الخارج و يلاحظ ما يحيط به في هذا الكون، يشاهد شجراً و حجراً، و ناراً و ثلجاً، و بحراً و جبلاً، و شمساً و قمراً، فهناك :

مدرك - بالكسر - هو الإنسان و شيء في الخارج و هو المدرك - بالفتح - و صورة متوسطة منتزعة من الشيء الخارجي تنتقل إلى مركز الإدراك، عبر أدوات الاحساس و المعرفة .

و بما أن الحاضر - عندنا - ليس هو ذات القمر و الشمس أو النار و الثلج بوجودهما الخارجيين، و إنما الحاضر - عندنا - و في ذهننا هو «الصورة» المنتزعة الحاصلة من الخارج يسمى الشيء الخارجي «معلوماً بالعرض» و الصورة الذهنية الحاكية للخارج «معلوماً بالذات» لأن الخارج معلوم بوساطة هذه الصورة، و لولاها لانقطعت صلة الإنسان بالخارج، و الواقع الخارجي .

و أما قولنا : بأن الخارج ليس حاضراً عندنا بواقعيته الخارجية فهو أمر واضح لأنّ الذهن غير قادر على تقبل الشيء بواقعيته الخارجية الحارة، الباردة الخشنة، الثقيلة إلى غير ذلك من الآثار المحمولة على الخارج .

و هذا هو العلم الحسولي، و على ذلك ينطبق التعريف المذكور في مطلع هذا البحث .

و هناك نوع آخر من العلم يسمى بالعلم الحضورى و هو عبارة عن حضور نفس المعلوم بواقعيته الخارجية عند الذهن لابصورته و مفهومه .

و عند ذلك ينقلب التثليث^(١) المذكور في تعريف «العلم الحسولي» إلى تقسيم ثنائي فلا يكون ثمة مدرك - بالكسر - و مدرك - بالفتح - بواقعيته الخارجية و صورة و مفهوم منها بل يكون مدرك - بالكسر - و مدرك، و ربما يكون أحاديّاً كما

(١) الانسان المدرك و الشيء الخارجي، و صورته الذهنية .

سيوافيك بيانه .

نماذج من العلم الحضوري

أ - نفس الصورة الحاصلة في الذهن ، الحاكية للواقع الخارجي ، فإن علم الإنسان بالخارج يتحقق بتوسط هذه الصورة .

أما نفس الصورة فهي معلومة بالذات من دون توسط شيء بين الذهن و تلك الصورة المدركة .

فالخارج و إن كان معلوماً عبر هذه الصورة و بواسطتها ، إلا أن نفس الصورة معلومة بذاتها لدى النفس حاضرة في حورتها .

ب - علم الإنسان بذاته : فإن ذات الإنسان حاضرة بذاتها لديه ، و ليست ذاته غائبة عن نفسه ، فهو يشاهد ذاته مشاهدة عقلية و يحس بها احساساً وجدانياً ، و يراها حاضرة لديه من دون توسط شيء بين الإنسان و ذاته من قبيل الصورة المنتزعة عن الخارج .

و في هذه الحالة ينقلب التقسيم الثنائي المذكور في القسم الأول من «العلم الحضوري» إلى حالة احادية ، و هي وحدة العاقل و المعقول ، و العالم و المعلوم .

فالإنسان - في هذه الحالة - هو العالم و هو المعلوم في وقت واحد و بهذا يتحد المدرك و المدرك و هذا يفيد : إن ذات الإنسان علم و انكشاف و ليس بين الذات و نفسه أي إبهام و حجاب .

قال الحكيم السبزواري في منظومته :

و حصولي كذا حضوري

في الذات ما الحضور بالمحضور

فأول صورة شيء حاصله

للشيء و الثاني حضور الشيء له^(١)

(١) المنظومة قسم الفلسفة : ص ١٤٣ .

إذا وقفت على هذا عرفت بأن علم الإنسان بذاته علم حضوري، إذ لا تغيب ذات الإنسان و نفسه عن نفسه .

و بهذا تقف على ضعف ما نقل عن الفيلسوف الفرنسي «ديكارت» حيث أراد الاستدلال على وجود نفسه بكونه مفكراً إذ قال : «أنا أفكر فإذاً أنا موجود» حيث استدلل بوجود التفكر على وجود المفكر و هو نفسه .

فإن هذا الاستدلال خال عن الإتيان لوجهين :

أولاً: إن علم الإنسان بوجود نفسه علم حضوري و ضروري لا يحتاج إلى البرهنة عليه و الاستدلال بشيء، فليس علم الإنسان بتفكره أقوى و أوضح عنده من علمه بذاته و نفسه .

و ثانياً: إن «ديكارت» اعترف بالنتيجة التي سعى إليها في مقدمة كلامه و جملته، إذ قال : أنا أفكر فإذاً أنا موجود .

فقد أخذ وجود نفسه (التي عبر عنها بـ«أنا») أمراً مفروضاً واقعاً مسلماً بينما هو يريد الاستدلال على وجود «أنا» و هذا من باب قبول النتيجة قبل الاستدلال عليها .

فالحق هو أن «علم الإنسان بذاته» و أنه أمر موجود و حقيقة كائنة بنحو من الانحاء، لا يحتاج إلى البرهنة و الاستدلال أصلاً .

ج - علم الإنسان بالمشاعر النفسية : إن الآلام و الأفراح التي تحيط بالإنسان جميعها معلومة للإنسان بالعلم الحضوري الذاتي، فإن هذه الأحاسيس و المشاعر حاضرة بوجودها الخارجي لدى الإنسان من دون حاجة إلى أخذ صورة عنها .

د - علم العلة بمعلولها : إن علم العلة بمعلولاتها ليس علماً حصولياً بل علم حضوري لما سيوافيك من أن نسبة وجود المعلول إلى العلة كنسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي، و إن المعلول بوجوده و هويته الخارجية قائم بعلة . و المراد من

العلّة، هو الفاعل الالهي أي معطي الوجود.

وما هو هذا حاله لا يمكن غيابه عن العلّة، ولا يمكن عدم حضوره في ساحته، وهو عبارة أخرى عن علم العلّة بمعلوله. و سيوافيك توضيحه في محله. هذه هي بعض أقسام العلم الحضورى و نماذجه و قد أتينا بهذا القدر على سبيل المثال لا الحصر.

فاتّضح - بما ذكرناه - إنّ التعريف الذي مرّ عليك في مطلع هذا البحث تعريف غير شامل لأفضل أنواع العلوم وأسناها.

ثانياً: عدم شموله للمعقولات الثانية المنطقية

إنّ نقص التعريف الماضى لا يختصّ بما ذكر بل هناك نقص آخر وهو عدم شموله للمعقولات الثانية المنطقية.

و توضيح ذلك: إنّ ما يرد إلى الذهن ينقسم إلى معقولات أولية، و معقولات ثانية^(١). فكلّ مفهوم له فرد واقعي في خارج منه تؤخذ الصورة و تنتزع حتى ترد إلى حوزة النفس و مجال الذهن، فهو معقول أول، و ذلك كالألوان و ما شاكل ذلك.

و كلّ مفهوم لانجد له فرداً خارجياً غير أنّه يقع في أفق النفس بتأملات ذهنية و ذلك مثل المفهوم الكلّي و النوع و الجنس و المعرف و الحجّة، و غير ذلك من المفاهيم التي تعد موضوعات للمسائل المنطقية^(٢).

فإنّ كلّ واحد من هذه المفاهيم، مفاهيم ذهنية ليس لها مصاديق في الخارج

(١) و المعقولات الثانية تنقسم الى معقولات ثانية منطقية و معقولات ثانية فلسفية.

(٢) قال الحكيم السبزواري:

إن كان الاتصاف كالعروض في عقلك فالمعقول بالثاني صفي

بحيث ينتزع هذا المفهوم من ذلك الشيء الخارج ، وإنما يصفه الذهن بتأمل فكري قد أوضحه المحققون في محلّه .

لأقول : إنّ هذه المفاهيم من مصنوعات الذهن ، و مفتعلاته التي لاصلة لها بالخارج أبداً ، لأنّ كلّ ما في الذهن لا بدّ و أن يرجع بنحو من الأنحاء إلى الخارج ولكن كون الخارج مبدأ لوقوع هذه المفاهيم في الذهن ، غير وجود مصداق خارجي له .

و نأتي هنا بأمثلة :

أ- مفهوم الإنسان الكلّي :

فإنّ هذا المفهوم المقيّد بالكلّيّة ليس له وجود إلاّ في محيط الذهن ، فإنّ الإنسان و إن كان موجوداً في الخارج لكنه جزئي متشخص ، بخلاف مفهوم الإنسان الذي له سعة أن يشمل كلّ فرد من أفرادهِ ، و المفهوم بهذه السعة غير موجود إلاّ في الذهن ، فإنّ كلّ ما في الخارج أمر جزئي متشخص و متعيّن ، و المفهوم الكلّي الواسع خال عن التشخص و التعيّن ، بدليل صدقه على هذا المتشخص ، و ذاك المتعيّن و مع ذلك فهذا المفهوم الكلّي يصنعه الذهن بمقايسة بعض الأفراد ببعض ، و انتزاع المشتركات منها .

و على الجملة فهذا المفهوم (أي مفهوم الإنسان الكلّي) معلوم لنا ، و النفس واقفة عليه ، غير أنّه ليس من قبيل «الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن» و إنّما هو من مخلوقات الذهن و مصنوعاته بعد اتّصاله بالواقع الخارجي ، و مشاهدة أفرادهِ و مصاديقه .

ب - مفهوم الجنس و النوع :

إنّ المنطق يبحث عن مفاهيم ، مثل النوع و الجنس ، و المعرف ، و الحجّة ، و غير ذلك من المفاهيم التي تعد موضوعات لذلك العلم .

فالنوع عبارة عن مفهوم يحكي عن القدر المشترك بين أفراد متّحدة الحقيقة كالإنسان و الجنس عبارة عن تمام الحقيقة المشتركة بين الجزئيات المتكثّرة بالحقيقة في جواب ما هو كالحيوان .

و من المعلوم أنّ القدر المشترك ، سواء أكان قدراً مشتركاً لمتّفقة الحقيقة أو لمختلفتها لا يمكن أن يكون له مصداق في الخارج ، لأنّ الخارج طرف للتعين و التشخّص ، فما لزيد من الإنسانية فهو يختصّ به ، و ما لعمر و منها فهو له خاصّة أيضاً ، و لا يعد كلّ ما يختصّ قدراً مشتركاً ، و إنّما القدر المشترك هو المفهوم الذهني الذي لا يتشخّص ، و لا يتقرّر بعنوان فرد من الأفراد ، و لأجله يقدر أن يحكي عن كلا الفردين ، بسعة مفهومه و عموميّة معناه .

فأجل ذلك لا يوجد لهذه المفاهيم موطن إلاّ الذهن ، و ليس له مصداق إلاّ فيه ، و مع ذلك فهو يحكي بنحو من الأنحاء عن الخارج ، و يؤخذ منه بشكل من الأشكال ، لكن الحكاية عن الخارج ، غير كون الخارج مصداقاً له ، كما أنّ أخذه من الخارج بمقايسة الأفراد بعضهم ببعض غير كونه مأخوذاً من الخارج مباشرة ...

و بذلك يعلم أنّ المعرف بما هو أمر كليّ يعرف أمراً كلياً ليس له موطن إلاّ في الذهن كالحيوان الناطق المعرف للإنسان ، و هكذا الحجّة بما هو قضايا كليّة يستدلّ بها على قضية كليّة أخرى لا موطن لها إلاّ الذهن .

فإنّ الاستدلال عبارة عن الانتقال عن العلة إلى معلوله أو منه إلى علته أو من اللازم إلى اللازم فكّل هذه الأمور قضايا كليّة تهدينا إلى قضية كليّة أخرى .

فقولنا: العالم متغير و كل متغير حادث، حجة على قولنا: العالم حادث.
فتحصل إن هناك علوماً ذهنية ليست صوراً متخذة من الخارج، و لاحاصلة منه.
و على هذا يجب أن يعرف «العلم» بنحو يشمل هذا النوع أيضاً، و إلا كان ناقصاً كما عرفت.

ثالثاً: عدم شموله للمحالات و المعدومات

لاشك إن النفس كثيراً ما تتصور مفاهيم ممتنعة، و تقضي بأنها لايمكن أن تتحقق في الخارج أبداً، و ذلك مثل الدور، و التسلسل، و اجتماع النقيضين، و الضدين.

فهذه معلومات نفسانية يقف عليها الإنسان، مع أنها ليست صوراً متخذة من الخارج و لامتزعة من شيء في الواقع الخارجي، و إلا يلزم عدم امتناعها.

رابعاً: عدم شموله للأرقام الرياضية

إن الإنسان يتصور أرقاماً بعد الواحد إلى المئات و الألوف، و هذه مفاهيم علمية للنفس تستخدمها في العلوم الرياضية و الهندسية مع أنها ليست منتزعة من الخارج كما تؤخذ صورة زيد عن وجوده الخارجي.

فإن الموجود في الخارج هو الأحاد، و أمّا العشرة أو المائة أو الألف بهذه المفاهيم المتكثرة فهي مما تصنعه النفس.

فإن النفس تصنع هذا المركب بعد مشاهدة الأفراد من دون أن يكون للمركب مصداق وراء الأحاد فلو حضر في البيت عشرة رجال، فالموجود - في الحقيقة - هو الأحاد، و ليس وراء ذلك، أي موجود باسم المركب، و إلا كانت العشرة أحد عشر.

نكته يجب التنبيه إليها

إنّ مجرد انعكاس الصورة من الخارج في الذهن ، سواء قلنا بمادّيتها أو بتجرّدها عن المادّية ، لا يعادل العلم ، و لا يساوقه ، و إلاّ لكانت الصورة المنعكسة في المرايا علماً ، و المرآة عالمة ، بل يجب أن يكون هناك أمر آخر و هو لزوم نوع وحدة بين الصورة و حاملها و عينيّة بين العلم بالذات و العالم ، بحيث تعد الصورة من مراتب وجود العالم ، و مظهراً من مظاهر وجوده .

و هذه الحقيقة هي التي حقّقها الفلاسفة في البحث عن اتّحاد العاقل و المعقول ، و المراد من العاقل هو الإنسان العالم بالشيء ، و من المعقول هو الصورة الذهنيّة .

فيجب أن يكون وجود الصورة بوجه يتّحد مع النفس ، اتّحاد العرض مع جوهره في الوجود ، و إلاّ فلو عدّت النفس ظرفاً للصورة ، و الصورة شيئاً موجوداً فيه ، كانت أشبه شيء بالصورة المنعكسة في المرايا .

اجابة عن سؤال :

لقد اتّضح مما ذكرنا : إنّ الصور الذهنية على نوعين :

١ - صور منتزعة من الخارج ، و مأخوذة عنها مباشرة .

٢ - صور غير منتزعة من الخارج ، و إنّما تعدّ من صنائع النفس و مخلوقاته ، و

على هذا فينطرح السؤال التالي :

إنّ الله سبحانه يقول : ﴿ وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّن بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل / ٧٨) .

و الآية صريحة في أنّ مفاتيح العلم ، و صيرورة الإنسان غير العالم عالماً هو «الحواس» و مع ذلك فكيف يمكن أن يقال إنّ هناك مفاهيم و صور معلومة للإنسان

غير واردة إلى الذهن من الخارج عند اتّصاله به .

الجواب :

لاشك انّ كلّ ما يقف عليه الإنسان وليد صلته بالخارج و ارتباطه به ، فلو ولد الإنسان فاقداً لحواسّ تربطه بالخارج ، لما انقذح و لاظهر في ذهنه شيء ، و لأجل ذلك يقول الفيلسوف الاسلامي «أبو علي» : «من فقد حسّاً فقد علماً»^(١).

و يقول «جون لوك» : «ليس في العقل شيء إلا و قبله في الحسّ شيء آخر»

و مع هذا فإنّ المفاهيم على قسمين :

١ - ما تؤخذ مباشرة من الخارج ، و يكفي في هذا القسم مجرد الارتباط ، كالصورة الواردة إلى الذهن ، من الحجر و الشجر ، و القلم ، و المنضدة و ما شاكل ذلك .

٢ - ما لا يؤخذ من الخارج بهذا النحو ، غير أنّ ارتباط الإنسان بالخارج و اتّصاله به يهيئه و يعطيه استعداداً لأن يصنع هذه المفاهيم الكلّية ، بحيث لولا تلك الصلة لما استطاعت النفس البشرية أن تصنع تلك المفاهيم .

و هذا مثل تصوّر «الإنسان الكلّي» ، فهذا المفهوم و إن لم يكن منتزعاً من الخارج كانتزاع صورة القلم عنه ، غير أنّ صلة الإنسان بهذا الفرد من البشر ، و ذلك الفرد يعطيه قدرة لأن يصنع في محيط الذهن «مفهوماً كلياً» قابلاً لأن يحكي عن كلّ ما يمكن أن يعدّ قدراً مشتركاً .

و بهذا الشكل يستطيع الإنسان أن يأخذ كثيراً من المفاهيم التي ليس لها

(١) قد استفيض نقل هذا الكلام عن الشيخ الرئيس .

مصاديق واقعية في الخارج ، غير أنّ صلة الإنسان بالخارج توفر له مقدرة على صنعها ، و ذلك مثل كثير من المفاهيم كالمحالات و الممتنعات و الأرقام الرياضية بل المفاهيم الاعتبارية - على ما هو محقق في محله - .

تعريف العلم بوجه آخر

إنّ أصح التعاريف و اتقنها هو أن يقال : إنّ العلم عبارة عن «حضور المعلوم لدى العالم» .

ليس الهدف من التعريف ، التعريف الحقيقي حتى يؤخذ عليه بأنه مستلزم للدور لأخذ المعرف ، جزءاً للمعرف و إنّما الهدف الإشارة إلى واقعية العلم بوجه من الوجوه و إنّ ماهيته حضور ما وقف عليه الإنسان عند النفس فحقيقة العلم ، حضور شيء لدى شيء .

و هذا التعريف يشمل العلم بقسميه الحصولي و الحضورى .

غير أنّ الحاضر في الأول هو الصورة ، و نفس المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض ، أي الواقعية الخارجية .

و في الثاني نفس الواقعية (الخارجية أو الذهنية) من دون توسط صورة بين العالم و المعلوم ، فلا ترد الأشكال التي وردت على التعريف الأول .

و هذا يشمل علم الإنسان بذاته ، فإنّ ذات كلّ إنسان حاضرة لديه ، غير غائبة عنه كما هو مقرّر في أدلة تجرّد النفس .

فالذات بما هي واقفة على نفسها تعدّ «عالمًا» ، و بما أنّها مكشوفة لنفسها غير غائبة عنها تعدّ «معلوماً» و بما أنّ هناك حضوراً لاغيوبة تتحقق ثمّة واقعية للعلم .

و هذا التعريف تعريف جامع يشمل كلّ أنواع العلوم الحاصلة في الممكن و الواجب ، و يدخل تحته علم النفس ، بنفس الصورة الذهنية ، فإنّها بواقعيّتها الذهنية

حاضرة لديها بلا توسيط صورة بينها وبين الصورة .

إذا وقفت على هذه المقدمات فاعلم أن البحث في علمه سبحانه تارة يقع في علمه بذاته ، و ثانياً في علمه بالأشياء .
فلنقدّم البحث الأول على الثاني .

علمه سبحانه بذاته :

فنقول : المراد من علمه سبحانه بذاته ، ليس علمه بها على نحو العلم الحسولي ، بمعنى أخذ صورة عن الذات و مشاهدتها عن طريق الصورة ، لأن العلم بها عن هذا الطريق محال في حقه سبحانه ، لأن انتزاع الصورة فرع التعرف على المنتزع ، فلو كان التعرف عليها عن طريق انتزاع الصورة لزم الدور .

و إن قيل بقدّم الصورة الحاكية عن الذات ، يلزم تركبه من صورة و ذبيها .

بل المراد حضور ذاته لدى ذاته و يمكن اثباته بوجهين :

الدليل الأول : لاشك إنه سبحانه مبدئ لموجودات عالمة بذواتها ، أي حاضرة لديها بنفسها كالإنسان فلا بد أن يكون سبحانه المعطي لذلك الكمال واجداً له بآتم وجه و أفضله ، إذ لا يمكن أن يكون معطي الكمال فاقداً له ، فهو واجد لهذه الصفة ، و ذاته حاضرة لديه بأحسن ما يكون من معنى للحضور .

و نحن و إن كنا لانحيط بكيفية علمه و خصوصية حضور ذاته لديه سبحانه ، غير أننا نشير إلى هذا العلم بـ «حضور ذاته لديه و علمه بها من دون وساطة شيء في البين أبداً» .

و خلاصة القول بأنه كيف يسوغ عند ذي فطرة إنسانية أن يكون واهب كمال ما ، و مفيضة ، قاصراً عن ذلك الكمال ؟ فيكون المستوهب أشرف من الواهب ، و المستفيد أكرم من المفيد ، و حيث ثبت استناد جميع الممكنات إلى ذاته (تعالى) التي هي وجوب صرف و فعلية محضة و من جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة ،

والمفيض لكل شيء، أوفى بكل كمال، لثلايقصر معطي الكمال عنه، فكان الواجب عالماً، و علمه غير زائد على ذاته^(١).

الدليل الثاني : لاشك ان الموجود المادي - بما له من وجود مادي - تغيب بعض أجزائه عن بعضه .

فالمادة بما أنها متكّمة (أي لهاكم) ذات أبعاد و أجزاء و لا يكون لها وجود جمعي لا يجتمع مجموع أجزائها في مقام واحد .

و بعبارة أخرى : إن الكائن المادي بملاحظة كونه متكّماً متفرّق الأجزاء و لهذا تغيب بعض أجزائها عن البعض الآخر .

كما أنه بحكم كونه موجوداً زمانياً تدريجياً و ذا وجود سيّال ، متدرّج في عمود الزمان يقع بعضه في ما مضى من الزمان و بعضه الآخر في الحال ، و بعضه في المستقبل و لهذا لا يمكن أن يحصل ذاته بجميع أبعادها و خصوصياتها لديه جملة واحدة .

و بذلك تكون غيبة المادة زماناً و أبعاضاً أمراً مضاداً مع حضور الذات ، و ما ذلك إلا لكون المادة - كما أسلفنا - شيئاً متكّماً ذات كميّة و ذات أجزاء و أبعاد ، أو زمانياً واقعاً بعضه في زمان ، و بعضه الآخر في زمان آخر .

و هذا يعني : إن التبعض ، و التدرّج موانع و حواجب تحجب الشيء عن نفسه ، و تمنع من علم الشيء بكل ذاته .

و أما اذا كان الموجود منزهاً عن عوامل الغيبة هذه ، كما لو كان مجرداً منزهاً عن المادة و المادية و عن التبعض العنصري المكاني ، أو التدرّج الزمني بل كان وجوداً بسيطاً من غير أن يكون له أجزاء و أبعاد و أطراف ، كانت ذاته حاضرة لديه

(١) الاسفار: ج ٦، ص ١٧٦ .

حضوراً كاملاً، مطلقاً.

و ذلك مثل حضور النفس عند ذاتها و علمها بذاتها و بقواها، فإنّ حضور ذاتنا عند ذاتنا لا يراد منه حضور أبعاض جسمنا، بعضها عند بعض، بل المراد حضور الإنسان المعبر عنه بلفظة (أنا) المجرد عن الزمان و المكان، المنزه عن التكمّم و التدرّج.

فلو فرضنا موجوداً في صعيد أعلى من التجرد و البساطة و أتم تجرداً من النفس و عارياً عن عوامل غيبة الذات عن نفسها، التي هي من خصائص الكائن المادي، كانت ذاته حاضرة لديه، و هذا يعني علم الله سبحانه بذاته، فإنّه بمعنى حضور ذاته لدى ذاته باتمّ وجه و أكمل.

و أنت أيّها القارئ الكريم إذا أمعنت النظر في ما تلوناه عليك يسهل لك نقد ما استدل به على عدم علمه بالذات، و إليك بيانه:

العلم بالذات يستلزم التغير بين العلم و المعلوم

استدل النافون لعلمه سبحانه بذاته بأنّ العلم نسبة، و النسبة تتحقّق بين شيئين متغيّرين و هما طرفان بالضرورة، و نسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تغاير هناك. و قد أجاب عنه المحقّق الطوسي في التجريد بقوله:

«و التغير اعتباري».

توضيحه: «إنّ المغايرة قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من الاعتبار، و هاهنا ذاته تعالى من حيث أنّها عالمة، مغايرة لها من حيث أنّها معلومة، و ذلك كاف في تعلق العلم»^(١).

(١) كشف المراد: ص ١٧٥.

و إن شئت قلت : « إن ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة و هذا القدر من التغاير يكفي لتحقيق النسبة »^(١).

و بعبارة ثالثة : إن الذات من حيث أنها عالمة مغايرة لها من حيث هي معلومة فصحت .

و إلى ما ذكرنا يشير الفاضل المقداد من أن الصورة إنما تعتبر في غير العلم بالذات كالعلم بالأشياء لا في العلم بالذات^(٢).

و الحاصل : أن التعدد و التغاير إنما هو في العلم الحسولي ففيها الصور المعلوم غير الهوية الخارجية .

و أما إذا كان الذات بالذات نوراً و انكشافاً و علماً و حضوراً فلا يشترط فيه التعدد و التغاير بل يصح إطلاق العالم و المعلوم عليه بالحيثيتين .

فلأجل انكشاف ذاته لذاته يسمى « علماً » و بحسب كون الذات مكشوفة تسمى « معلوماً » .

و إن شئت قلت : باعتبار أنه يدرك ذاته فلا تغيب ذاته عن ذاته فهو عالم .
و باعتبار أن الذات حاضرة لديه فهو معلوم .

و إلى ذلك يشير كلام أمير المؤمنين علي (عليه السلام) : « يا من دلّ على ذاته بذاته » .

إلى هنا تمّ الكلام في علمه سبحانه بذاته و حال حين البحث عن علمه بالأشياء و إليك البيان .

(١) شرح القوشجي : ص ٣١٣ .

(٢) ارشاد الطالبين : ص ٢٠١ .

٢ - علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد

إنّ علمه سبحانه بالأشياء يتصوّر على وجهين :

الأول : علمه بها قبل الإيجاد .

الثاني : علمه بها بعد الإيجاد .

وقد اتفق الحكماء على علمه بها بعده، و إنما اختلفوا في علمه بها قبله، فهم بين مثبت و ناف، و المثبت بين كون علمه إجمالياً لا تفصيلاً، و كونه كشفياً تفصيلاً في عين البساطة و الاجمال و إليك براهين المثبتين :

الدليل الأول : العلم بالسبب بما هو سبب، علم بالمسبب

العلم بالعلّة بما هي علّة، و الحيثيّة التي هي سبب لوجود المعلول، لا ينفك عن العلم بالمعلول و لتقريب الدليل نمثل بأمثلة :

أ : المنجم العارف بالقوانين الفلكية و المحاسبات الجوية يقف على أنّ الخسوف أو الكسوف أو ما شاكل ذلك، يتحقّق عند الوقت أو الوضع الفلاني، و ليس علمه بهذه المعلولات ناشئاً إلاّ من العلم بالعلّة من حيث هي سبب لكذا وكذا .

ب : إنّ الطبيب العارف بحالات النبض و أنواعه، و أحوال القلب و أوضاعه، يقدر على التنبؤ بما سيحدث لهذا المريض مستقبلاً إذا عرف بحالة قلبه أو وضع نبضه، و ليس هذا العلم بالمعلول إلاّ من طريق العلم بالعلّة من حيث هي علّة لكذا وكذا .

ج : و الصيدلي العارف بخصوصيّة مائع خاص و كونه سمّاً قاتلاً لا يطيق الإنسان تحمّله سوى دقائق، يقف من العلم بهذه الخصوصيّة على أنّ شاربه سيقتضي على حياته، بشربه ذلك المائع .

و الله سبحانه لما كان علة للعالم إذ لا يستمدّ العالم بأجمعه وجوده من غير ذاته تعالى ، فالعلم بالذات علم بالحيثية التي هي سبب لتحقيق العالم و تكوّنه .

فالعلم بالذات (كما عرفت) علم بنفس النظام لأنّ النظام معلول له و صادر منه و هذا هو معنى قولهم الشائع : «العلم بالنظام الربّاني ، نفس العلم بالنظام الكياني» .

و يمكن توضيح البرهان ببيان مقدمات .

الأولى : إنه تعالى علة و فاعل لما عداه بحيث تكون الممكنات بجملتها مستندة إليه من وجوداتها و ماهياتها ، غاية الأمر استناد جميع الوجودات الممكنات إليه تعالى يكون بالذات ، و استناد الماهيات^(١) إليه بالعرض .

الثانية : علية شيء لشيء هي عبارة عن كونه على جهة و خصوصية يأبى أن لا يترتب عليه المعلول .

و إن شئت قلت : إنّ معنى علية شيء لشيء اشتمال الشيء الأول على حيثية و خصوصية توجب - ايجاباً قطعياً - وجود المعلول في الخارج ، بحيث لولا هذه الحيثية لما يتحقّق المعلول .

و من هذا يعلم أنّ بين تلك الحيثية القائمة بالعلة و وجود المعلول رابطة و صلة خاصة بحيث تقتضي نفس الحيثية ، ذلك المعلول و لولا تلك الصلة لكان نسبة المعلول إلى تلك الحيثية و غيرها سواسية مع أنّها ضرورية البطلان .

و بكلمة واضحة إذا كانت النار مبدأ للحرارة بحيث لا تنفك الثانية من الأولى نستكشف عن رابطة بين الشيتين ، و إلا يلزم أن تكون نسبة الحرارة إلى النار و سائر

(١) المراد بالماهيات هي خصوصيات الوجود و حدوده من المعدنية و النباتية و الحيوانية فالخصوصيات التي تبين حد الوجود و تشخصه خصوصيات خاصة تسمى بالماهية المتحققة في الخارج بالوجود .

الأجسام سواسية و هذا بديهي البطلان .

نعم تلك الحيثية التي تعدّ مبدأً للعلية ، تكون في العلل المادية زائدة على الذات و في العلل العلوية و بالأخص الحق سبحانه نفس ذاته .

الثالثة : إنّ فاعليته تعالى لما عداه ، يكون بنفس ذاته ، لابخصوصية طارئة عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته ، المحيط بكلّ شيء و قيوم له ، فاعل لكلّ شيء كيف ، و إلا يلزم أن يكون في فاعليته مفتقراً إلى غيره^(١) فيلزم أن يكون في وجوده أيضاً كذلك و هو خلف ، فالواجب فاعل في ذاته بذاته ، لابحيثية منضمة إلى ذاته تقييدية كانت أو تعليلية .

الرابعة : إنه تعالى عالم بذاته و إنّ علمه بذاته عين ذاته - كما عرفت - .

إذا عرفت ذلك تقف على أنّ علمه بذاته مستلزم للعلم بمعاليه و مخلوقاته و إنّ أحد العلمين لا ينفك عن الآخر و ذلك لأنه إذا كان العلم بالحيثية مستلزماً للعلم بالمعلول و كانت تلك الحيثية حسب المقدمة الثالثة نفس ذاته ينتج إنّ العلم بالذات ، نفس العلم بالمعالي و المعلومات .

و بعبارة أخرى :

العلم بالجهة المقتضية للشيء التي هي العلة حقيقة (و هي في الواجب تعالى نفس ذاته) مستلزم للعلم بما يترتب عليها من المعلول .

ففرض تلك الذات في العين ، يلازم لازمها في العين ، و إذا حصلت في الذهن ، يترتب عليها في الذهن قضاء لحكم اللزوم ، فالعلم بالسبب من حيث هو سبب ، مستلزم للعلم بالمسبب المترتب عليه و هذا الاستلزام يتصور على أنحاء أكملها : أن يكون العلم بالمسبب عين العلم بالسبب فيكون العلم بالسبب عين

(١) قد ثبت في محله أنّ الافتقار في الفعل لا ينفك عن الافتقار في الذات ، و لأجل ذلك قالوا واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات .

العلم بالمسبب، و ذلك بناء على أن يكون المسبب بعينه موجوداً بعين وجود السبب على ما هو مقتضى بساطته^(١).

و قد أشار إلى هذا البرهان طائفة من المتكلمين و الحكماء نذكر بعض كلماتهم:

١ - قال العلامة الحلّي في كشف المراد: إنّ كلّ موجود سواه ممكن، و كلّ ممكن فإنّه مستند إلى الواجب إمّا ابتداءً أو بوسائط، و قد سلف: إنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول، و الله تعالى عالم بذاته على ما تقدّم فهو عالم بغيره.

و قد أوضح العلامة الحلّي في المسألة السابعة من الفصل الخامس (بحث الأعراض) كيفية استلزام العلم بالعلّة العلم بالمعلول إذ قال ما هذا توضيحه: إنّ العلم بالعلّة يقع على ثلاثة أنواع:

أ - العلم بذات العلة لا بالحيثية التي تستند إليه الأشياء، فمثل هذا لا يستلزم العلم بالمعلول.

ب - العلم بها بما أنّها مستلزم لشيء آخر و مثل هذا العلم يلازم العلم بالمعلول لكن علماً غير تام بعامة خصوصيات المعلول.

ج - العلم بالعلّة بتمام خصوصياتها و ذاتها و لوازمها و ملزوماتها، و عوارضها و معروضاتها، و ما لها في ذاتها و ما لها بالقياس إلى الغير.

و هذا هو العلم التام بالعلّة، و هو يستلزم العلم التام بالمعلول فإنّ المعلول و حقيقته، لازم للعلّة بهذه الحيثية.

فلو تعلق العلم بالعلّة بهذه الحيثية يستلزم العلم بالمعلول^(٢).

(١) درر الفوائد ج ١، ص ٤٨٥ - ٤٦٧.

(٢) كشف المراد راجع المقصد الأول الفصل الخامس المسألة السابعة عشرة و المقصد الثالث المسألة الثانية.

و الله سبحانه بما أنه بسيط من كل الجهات فالعلم بالذات البحت البسيط ، هو عين العلم بالحيثية التي تصدر بها عنه الاشياء ، فمثل هذا العلم يلازم العلم بعامة معلولاته على الترتيب الذي يصدر عنه .

٢ - وقال صدر المتألهين : إن ذاته سبحانه لما كان علة للأشياء - بحسب وجودها - و العلم بالعلة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها ، فتعلقها من هذه الجهة لا بد أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد^(١) .

و هذه العبارة تفيد : ان علمه سبحانه بالأشياء قبل الخلقة محقق حتى على الترتيب الذي توجد به الأشياء في نظام الأسباب و المسببات .

٣ - و قال الحكيم الالهي السبزواري نظاماً :

| | |
|---------------------------|------------------------|
| و عالم بغيره إذا استند | إليه وهو ذاته لقد شهد |
| بالسبب العلم بما هو السبب | علم بما هو مسبب به وجب |

ثم قال شارحاً ذلك :

و حاصله : ان الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعالى و هو تعالى علم بذاته ، و العلم بالعلة بما هي علة يقتضي العلم بالمعلول ، فهو تعالى ينال الكل من ذاته .

ثم التقييد بقولنا : «بما هو السبب» إشارة إلى أن المراد من العلم بالسبب : العلم بالجهة المقتضية للمسبب سواء كانت عين ذاته أو زائدة .

و لاشك انها عين حيثية ترتب المسبب على السبب إذ التخلف عن السبب التام محال ، كما أشرنا إليه بقولنا : «به وجب» .

فكلما حصلت «الحيثية» في ذهن أو خارج حصل ذلك المسبب فيه ، إذ

(١) الاسفار: ج ٦ ، ص ٢٧٥ و غيره مفصلاً و مختصراً .

اللازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم، و حكم المنجّم بما سيقع، و الطبيب الحاذق حيث يقول: الشيء الفلاني ينذر بكذا و كذا من هذا الباب^(١).

الدليل الثاني: بسيط الحقيقة كلّ الأشياء

ربّما يستدل على علمه سبحانه بالأشياء قبل الایجاد بالقاعدة الشريفة التي تفتنّ إليها الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي و هي: «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء على النحو الأتم الأكمل الأبسط» و هذه القاعدة تثبت علمه سبحانه بالأشياء قبل الایجاد في مرتبة الذات بالتوضيح التالي:

إذا لاحظنا الوجودات الخاصة كالسما و الأرض و نحوهما نرى ثمة وجوداً كوجود السماء - مثلاً - و لهذا الوجود حدّاً، و ينتزع من حدّه ماهية، و هي ماهية السماء، فيلاحظ حينئذ أشياء ثلاثة: ذات الوجود، و حدّه، و الماهية المنتزعة من حد، فينحلّ الملحوظ إلى ثلاثة:

١ - حقيقة الوجود.

٢ - حد ذلك الوجود، و المراد من الحد: فقدان تلك المرتبة من حقيقة الوجود الثابت لمرتبة أخرى.

٣ - الماهية المنتزعة من ذلك الحد التي تكون قالباً للوجود الخاص به.

فيكون الوجود - بعد الانحلال - مركباً من أشياء ثلاثة لا يكون المتحقق منها إلا نفس الوجود.

و أما الحدّ فهو راجع إلى فقدان، كما أنّ الماهية أمر عدمي أيضاً و لكنّه صار موجوداً بالوجود، و لولاه لما كان لها وجود.

فكلّ موجود كان مركباً من هذه الأمور الثلاثة أي من (وجود و عدم و عدمي)

(١) المنظومة قسم الفلسفة: ص ١٦٤.

فهو مركب بأسوأ أنواع التركيب الذي لا ينفك عنها الامكان .

إذا عرفت هذا، فالله سبحانه بما أنه لاكثره في ذاته أبداً، يجب أن يجمع في مقام ذاته كل وجود، بحيث لا يشذ عن وجوده وجود، إذ لو صدق أنه شيء، و ذلك الوجود شيء آخر مسلوب عنه سبحانه لصار محدوداً، و المحدود يلازم الإمكان، و كل محدود مركب، و كل مركب ممكن، فينتج أنه لاشيء من الواجب ممكناً .

فعلى ذلك فوجوده سبحانه يجب أن يكون مع صرافته و بساطته جامعاً لكل وجود يتصور، بحيث لا يمكن سلب وجود عن مرتبة ذاته، و إلا يلزم تركيبه من : أمر وجودي (و هو ذاته)، و أمر عدمي (و هو سلب ذلك الوجود عن ساحة ذاته)، و كان استجماعه لكل شيء لابنحو الكثرة و التعدد حتى يلزم التركيب بصورة أسوأ و أبشع، بل ذلك الاستجماع يكون بنحو أتم و أعلى، أي بشكل جمعي رتقي بحيث يكون في وحدته كل الوجودات، و لا يكون اشتماله على هذه الكثرات و الوجودات موجباً لإثلام وحدته و انتفاض بساطته .

فوجوده سبحانه مشتمل و جامع لكل وجود، لكن كل وجود ملغى عنه حده، الذي تنتزع عنه ماهيته و إن كان كماله موجوداً فيه .

و إن شئت توضيح هذا المطلب أكثر من ذلك فلاحظ حال الملكات بالنسبة إلى الأفعال الصادرة عنها .

فإن الملكة حالة بسيطة جامعة - على النحو الأتم و الأبسط - فكان كل فعل يصدر منها و كل ظهور ينشأ منها، فالإنسان الواحد لملكة النحو قادر على الإجابة عن كل سؤال يرد عليه، وهذه الأجوبة الكثيرة الصادرة عنه بفضل تلك الملكة، كانت موجودة في نفس الملكة، لكن لابتفاصيلها و خصوصياتها و حدودها و قيودها، بل بكمالها و وجودها الأتم و الأبسط، إذ لولاها لكان معطي الكمال فاقداً له .

فكما أن الملكة - مع بساطتها - واجدة لكمال كل الأجوبة، و كمال وجودها

لكن لاعلى نحو التمايز و الخصوصيات ، و إلا تلزم الكثرة و يلزم التركيب بشر صورها في «الملكة» .

فكذلك كلّ علة واجدة لكمال معلولها و لبّ كمالها على النحو الأتم و الأبط .

إذا عرفت هذا ، فاستوضح للوقوف على استجماع ذاته تعالى لكلّ كمال صدر منه و لكلّ وجود ظهر منه ، من حديث الملكة .

فإنّ ما سوى الله من أرض و سماء و من إنسان و حيوان ، و من شجر و حجر ، كلّها موجودات تفصيليّة ، و تحقّقات امكانيّة ، لا يعقل أن تكون موجودة في ذاته سبحانه بهذه الكثرات و التفصيلات ، و إلا يلزم انقلاب البسيط إلى المركّب ، و انقلاب الواجب إلى الممكن ، و هو أمر لا يصح لأيّ حكيم أن يتفوّه به .

و مع ذلك كلّه فذاته سبحانه ذات كاملة مشتملة لكلّ كمال موجود في هذه الموجودات ، بل جامعة كذلك لجميع الوجودات لكن لا بخصوصياتها بل هي - بما أنّها وجود أتمّ و تحقّق أكمل - جامعة لتلك الكمالات بأشدّها و أكملها و أحسنها .

فكما أنّ «المائة» بوحدتها مشتملة على التسعين و الثمانين مع شيء زائد ، لا بمعنى أنّ التسعين و الثمانين موجودتان في المائة بنحو التفصيل بل بمعنى أنّ وجود المائة ببساطته تشتمل على كمال كلّ من الرقمين بنحو أتمّ و أكمل .

فالله سبحانه بحكم البرهان المذكور من أنّه لا يمكن سلب مرتبة من مراتب الوجود عنه ، و إلا لزم التركّب في ذاته ، و بفضل برهان آخر هو أنّ معطي الكمال لا يكون فاقداً له ، وجوده أكمل الموجودات ، و أتمّها ، فإذا فرض العلم بذاته و حضور ذاته لديه ، كان ذلك عبارة أخرى عن علمه بالوجودات الامكانيّة لكن لا بوجه التفصيل ، بل بنحو البساطة و الوحدة .

و هذا هو ما يقال من : « أن وجوده سبحانه كشف إجمالي عن الأشياء بلاطروء تركيب و حدوث امكان » .

و على الجملة : فالله سبحانه - بفضل هذين البرهانين - لا يمكن أن يشذ عنه أي كمال و أي وجود و إليك إعادة البرهانين :

١ - لو صحّ سلب وجود عنه ، أو سلب كمال للزم تركيب ذاته سبحانه من « أمر وجودي و أمر عدمي » و هذا ممّا ينافي بساطته ، و يستلزم التركيب في ذاته تعالى ، و هو ملازم للامكان الموجب للاحتياج إلى العلة .

٢ - إن معطي الكمال لا يمكن أن يكون فاقداً له فالله الصادر منه كلّ الأشياء ، لا يصحّ أن يكون فاقداً لكمالات تلك الأشياء .

فعلى ذلك لا يمكن أن يكون وجوده سبحانه مثل سائر المراتب من الوجود بأن يكون وجدان ذاته عين فقدانه لوجود آخر ، و مع ذلك كلّه لا يمكن أن تكون تلك الكثرات الامكانية موجودة فيها بحدودها و خصوصياتها ، و إلا يلزم تركيب أسوأ من التركيب السابق .

فلامحيص من أن يكون ذلك الوجود البسيط مشتملاً على وجود أقوى ، و أكد من الوجودات الخاصّة ، المتشتملة ، المحدودة ، التي من حدودها يحصل التركيب من « الوجدان و الفقدان » و العلم بهذا الوجود الأكيد الأقوى ، نفس العلم بكلّ الكمالات ، و كلّ الوجودات التالية الصادرة منه .

فهو بوجوده الجمعي الواحد واقف على ذاته ، و واقف على كلّ ما يصدر منه .

و إن شئت فقل : إنّ صرف الوجود يجمع كلّ وجود ، و لا يشذ عنه شيء ، و لكن المشتمل عليه هو ذات الوجود من كلّ شيء لا بخصوصيته الخاصّة الناشئة عن حدّه . فالوجودات الخاصّة بخصوصياتها و الماهيات الموجودة بها غير متحققة في الأزل ، و إذ لم يكن المعلوم بخصوصيته في الأزل لا يتصوّر العلم به كذلك ، و لكن

هناك وجوداً أكمل و معلوماً أتمّ يكون العلم به، أتمّ أنواع العلم بهذه الوجودات الصادرة منه .

إن قلت : كيف يصحّ أن يقال إنّ النحو الأدنى من كلّ وجود، معلوم له سبحانه في الأزل حسب الفرض إذ كيف يصير النحو الأعلى من كلّ وجود، و النحو الأظهر من كلّ تحقق، علماً بالنحو الأدنى، مع أنّ النحو الأدنى من كلّ وجود لا يكون موجوداً في الأزل؟

غير أنّ الإجابة عن هذا السؤال، بعد التوجّه إلى ما مثلنا من حديث «الملكة» واضح فإنّ العلم بتمام الشيء و كماله، علم بمراتبه النازلة مثل كون العلم بالإنسان الذي هو عبارة عن الحيوان الناطق نفس العلم بالمراتب التالية من النبات والجماد .

و حينئذ يكون الوجود بالنحو الأعلى نفس التحقق للوجود الأدنى مع كمال آخر، و جمال زائد .

و على ذلك فالمعلوم الامكاني، و ان لم يكن في الأزل بخصوصياته و تفاصيله لكنّه كمال وجوده و تمام تحقّقه موجود في الأزل بوجوده سبحانه فهو سبحانه - ببساطته - جميع الكمالات و الجمالات، و العلم بالذات لا ينفك عن العلم بتلك الكمالات التي لا تنفك عن العلم بما صدر عنه من الكمالات .

قال صدر المتألّهين :

لما كان وجوده تعالى وجود كلّ الأشياء - لما حققنا سابقاً من أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلّ الأشياء - فمن عقل ذلك الوجود عقل جميع الأشياء، و ذلك الوجود هو بعينه عقل لذاته، و عاقل، فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته، فعقله لذاته عقل لجميع ما سواه، و عقله لذاته مقدّم على وجود جميع ما سواه، فعقله لجميع ما سواه سابق على جميع ما سواه، فثبت أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصلة في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجهه و الاجمالي بوجهه، و ذلك لأنّ المعلومات على كثرتها و تفصيلها

بحسب المعنى موجودة بوجود واحد بسيط ، ففي هذا المشهد الالهي و المجلي الأزلي ينكشف و ينجلي الكل من حيث لاكثره فيها ، فهو الكل في وحده^(١).

قال العلامة الطباطبائي : «إن ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لايدخله نقص و لاعدم ، فلاكمال وجودياً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودي إلا و هي واجدة له بنحو أعلى و أشرف ، غير متميز بعضها من بعض لمكان الصرافة و البساطة فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلاً في عين الإجمال و إجمالياً في عين التفصيل^(٢).

إلى هنا تمّ الكلام في علمه بأفعاله أي الأشياء قبل وجودها . بقي البحث عن علمه بها بعد الایجاد . و إليك الكلام فيه .

علمه سبحانه بالأشياء بعد الایجاد

يستدل على علمه بالأشياء بعد ايجادها بوجوه :

الأول : قيام الأشياء به يستلزم علمه بها

إنّ الأشياء أعمّ من المجردات و الماديّات - معلولة لله سبحانه على سبيل ترقيب الأسباب و المسبّيات ، و كلّ معلول حاضر بوجوده العيني عند علته غير غائب و لامحجوب عنه ، فالأشياء في عين معلوليّتها نفس علمه العقلي بعد الإيجاد^(٣).

و توضيحاً لهذا الدليل نقول :

إنّ كلّ موجود سواه فهو ممكن في وجوده ، معلول في تحقّقه - له سبحانه - و

(١) الاسفار: ج ٦ ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

(٢) نهاية الحكمة : ص ٢٨٩ .

(٣) نهاية الحكمة : ص ٢٩٠ ، الطبعة الجديدة .

ليس معنى المعلولية إلا تعلقه وجوداً بالعلّة، وقيامه بها قياماً حقيقياً، كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي .

فكما أنّ المعنى الحرفي قائم - حدوثاً وبقاءً - بالمعنى الاسمي، بحيث لو قطع النظر عن المعنى الاسمي لما كان للمعنى الحرفي تحقق في وعاء الوجود، فهكذا المعلول، فصلته بالعلّة أشدّ من صلة المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي .

فإذا قلنا «سرت من البصرة» فهناك معنى اسمياً من: السير، و البصرة، و هناك معنى حرفياً و هو ابتداء السير من ذلك البلد .

فحقيقة الابتداء الحرفي ليس شيئاً مستقلاً، بل هو أمر مندكّ قائم بالطرفين، و هكذا مثل المعلول الصادر من العلة، بمعنى مفيض الوجود، فليس للمعلول واقعية سوى قيامه بالعلّة، و اندكاه فيها و تعلقه و تدليه بها .

و ما هذا هو شأنه لا يخرج عن حیطة وجود العلة، و مجال ثبوتها، إذ الخروج عن ذلك المجال مساوٍ للانعدام و مساوٍ للبطلان .

و على الجملة: فالمعلول بالنسبة إلى العلة كالوجود الرابط بالنسبة إلى «الوجود المستقل» فكما أنّ الوجود الرابط لا يستغني عن «الوجود المستقل» أناً واحداً من الآنات، بل يستمد منه وجوده - كلّ وقت و حين - فهكذا المعلول يستمد وجوده - حدوثاً و بقاءً - من العلة، و ما هذا شأنه لا يمكن أن يخرج عن حیطة وجود العلة، و مجال تحقّقه . و معنى ذلك حضوره لدى العلة، و ما نعني من العلم سوى الحضور .

و تتضح من ذلك القاعدة: أنّ الموجودات الامكانية بما أنّها فعله، هي علمه أيضاً فهي بوجوداتها الامكانية علم لله علماً فعلياً .

و إن أردت مزيد توضيح فلاحظ الصور الذهنية، فإنّ الصورة الذهنية أفعال للنفس مع أنّها في نفس الوقت علوم فعلية لها، فالعلم و الفعل مجتمعان .
و هذا البرهان هو المنقول عن شيخ الاشراف و قد أوضحه المحققون .

قال العلامة الحلبي - رحمه الله - :

« إنَّ كلَّ موجودٍ سواه ، ممكن ، و كلَّ ممكنٍ فإنَّه مستندٌ إليه ، فيكون عالمًا به سواء أكان جزئياً أم كلياً ، أكان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره ، و سواء أكان موجوداً في الأعيان أو متعلقاً في الأذهان ، لأنَّ وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فيستند إليه ، و سواء أكانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عدمي ممكن ، أو ممتنع ، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات و لا من الممتنعات .

ثمَّ إنَّ العلامة - رحمه الله - وصف هذا الدليل بأنَّه برهان شريف قاطع^(١) .

و الحاصل : إنَّ وزن الممكن بالنسبة إلى الواجب وزان المعنى الحرفي بالنسبة إلى المعنى الاسمي ، و وزان الوجود الرابط بالنسبة إلى الوجود التام المستقل ، فليس للمعلول واقعية سوى القيام و الارتباط و التدلّي بالعلّة .

فما سوى الله - مادياً و مجرداً ، جوهرًا و عرضاً - مخلوق له ، فهو في عين الوجود قائم به قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي و مرتبط به ، و ما هذا هو حاله لا يمكن أن يكون غائباً عن الله مستوراً عليه ، لأنَّ وجوده قائم بوجود العلة ، كما يكون المعنى الحرفي قائماً بالمعنى الاسمي .

و إن شئت قلت : إنَّ وزن الممكن بالنسبة إلى الواجب وزان الفقير المطلق بالنسبة إلى الغني ، فالعالم بحكم فقره المطلق محتاج إليه في وجوده و تحقّقه ، في حدوثة و بقائه ، و ما هذا شأنه لا يمكن غيابه ، لأنَّ غيابه عن العلة مساوق للإنعدام .

الثاني : سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء

لقد أثبتت البراهين القاطعة على أنَّ وجوده سبحانه مجرد عن المادة والمدة ،

(١) كشف المراد : ص ١٧٥ .

مجرد عن الزمان و المكان ، فوجوده فوق كل قيد زمني أو مكاني ، و كل من كان كذلك فوجوده غير محدود و غير متناه لأن المحدودية و التقييد فرع كون الشيء سجيناً في الزمان و المكان ، فهذا هو الذي لايتجاوز إطار محيطه ، و زمانه ، و أما الموجود المجرد من ذينك القيدين ، المتجرد من إطار الزمان و المكان بل الخالق لهما ، و للمادة ، فهو فوق الزمان و المكان ، و المادة ، و المدة ، لا يحده شيء من تلك العوارض و لا يحصر حاصر منها ، و لهذا لا يمنع المكان من الإحاطة و السيطرة على ما قبله ، و ما بعده .

و لتوضيح هذه الحقيقة نأتي بالأمثلة التالية :

١ - إن النملة الصغيرة الماشية على سجادة منسوجة بألوان مختلفة لا يمكنها بحكم صغر جسمها و محدودية حواسها أن تشاهد إلا اللون الذي تسير عليه دون بقية الألوان .

أما الإنسان الواقف على طاولة ، المشرف على تلك السجادة فإنه يرى جميع ألوانها و يحيط بكل نقوشها دون استثناء ، لأنه لا ينظر إليها من زاوية دون زاوية كما هي في تلك النملة .

٢ - إن الإنسان الجالس في غرفة ، الناظر إلى خارجها من كوة صغيرة ، لا يمكنه مشاهدة إلا ناقة واحدة من قافلة النوق و الإبل التي تمر أمام الغرفة بعكس من يقف على سطح تلك الغرفة المشرف على الطريق من شاهق ، فإنه يرى كل ما في تلك القافلة من الإبل و النوق جملة واحدة ، و من دون أن يمنع عن ذلك قيد المكان .

٣ - إن الإنسان الجالس على حافة نهر جار لا يرى إلا بعض الأمواج المائية التي تمر أمام عينيه دون بقية الأمواج الكائنة في منبع النهر أو مصبه بخلاف من يراقب ذلك النهر من طائرة هليكوبتر أو من فوق مكان شاهق ، فإنه يرى جميع التعرجات و التموجات في ذلك النهر جملة واحدة و في وقت واحد .

وإنما يرى هذا الأشياء جميعها بخلاف غيره لأنه لا ينظر إليها من خلال المكان المحدود .

هذه الأمثلة و إن كانت أقل بكثير عما يناسب ساحتها سبحانه غير أنها تكفي لإلقاء بعض الضوء على الحقيقة ، و تقريب سعة علمه إلى الذهن .

و على الجملة فالله المجرد عن الزمان و المكان ، المجرد عن كل حد و قيد ، بما أنه لا يحيط به شيء ، بل هو المحيط بالأشياء جميعاً ، لا يصح في مجال علمه تقديم و تأخير ، و ماض و حاضر ، أو حاضر و مستقبل ، بل العالم بأجمعه حاضر لديه و هو يحيط بجميع ما خلق دونما استثناء .

و قد عرفت أنه لا معنى لحقيقة العلم إلا حضور المعلوم لدى العالم ، فبما أن وجوده سبحانه وجود غير متناه ، لا يحده حد و لا يقيدته قيد ، فهو في كل الأزمنة و الأمكنة ، و حاضر مع كل الأشياء و الموجودات ، و الأيلزم أن يكون وجوده محدوداً متناهيماً ، و عند ذلك يتحقق علمه بكل حاضر لديه ، و بكل مائل فلا يغيب عن وجوده شيء و لا ذرة .

و قد أشار الإمام علي (عليه السلام) إلى هذه الحقيقة إذ قال :

« إن الله عز و جلّ أينَ الأين فلا أين له ، و جلّ أن يحويه مكان ، و هو في كل مكان ، بغير مماسة و لا مجاورة ، يحيط علماً بما فيها و لا يخلو شيء منها من تدبيره »^(١) .

الثالث : إتقان المصنوع دليل علمه

إنّ الكون — من حيث سعته ، و اشتماله على أسرار و رموز — أشبه ما يكون بمحيط لا تعرف سواحله التي قد غمرته الظلمة ، و غابت شواطئه في جنح المجهول ،

(١) الارشاد للمفيد : ص ١٠٨ ، قضايا أمير المؤمنين (عليه السلام) .

و لم يوفق الإنسان إلا إلى كشف بعض سطوحه بما سلطه من أضواء كاشفة له ، فيما لاتزال أعماقه غير مكشوفة له بل لايزال القسم الأعظم من سطوحه مجهولة .

إنّ عالم الخلقه أشبه ما يكون بهذا المحيط فإنّ الإنسان رغم ما قام به من جهود جبارة للتعرف على حقائقه ، و رموزه ، لم يقف إلا على قدر قليل من أسراره بينما لاتزال أكثرها غير معلومة له .

يقول أحد الاختصاصيين في الطبيعة الحيوية والأبحاث النووية :

«لقد كنت عند بدء دراستي للعلوم شديد الإعجاب بالتفكير الإنساني ، و بقوة الأساليب العلميّة إلى درجة جعلتني أثقُ كلّ الثقة بقدرة العلوم على حلّ أية مشكلة في هذا الكون بل على معرفة منشأ الحياة ، و العقل و ادراك معنى كلّ شيء ، و عندما تزايد علمي و معرفتي بالأشياء من الذرة إلى الأجرام السماوية ، و من الميكروب الدقيق إلى الإنسان ، تبين لي أنّ هناك كثيراً من الأشياء التي لم تستطع العلوم حتى اليوم أن تجد لها تفسيراً أو تكشف عن أسرارها النقاب ، و تستطيع العلوم أن تمضي في طريقها ملايين السنين و مع ذلك فسوف تبقى كثير من المشكلات حول تفاصيل الذرة و الكون و العقل كما هي لا يصل الإنسان إلى حلّها أو الاحاطة بأسرارها»^(١).

و قال أنيشتاين - عندما كان واقفاً على درج مكتبته - : «إن نسبة ما أعلم إلى ما لأعلم كنسبة هذا الدرج إلى السماء»^(٢).

و يقصد بذلك : انه لم يتسلق من درجات العلم و المعرفة سوى درجات معدودة جداً ، و إنّ المسافة بين معلوماته إلى مجهولاته كالمسافة بين الأرض و السماء .

حقاً إنّ الإنسان عندما يقيس حجمه بأحجام الأجسام و الأجرام السماوية ، و

(١) الله يتجلى في عصر العلم : ص ٣٥ - ٣٦ ، بول كلارنس ابرسولد .

(٢) رسالة الاسلام ، السنة الرابعة العدد الاول ٢٤

ما بينها من فواصل و أبعاد، يدرك مدى صغر حجمه و ضآلة معلوماته و ضحالة معارفه .

إن أضخم مكتبة توصلت البشرية إلى تأسيسها في الوقت الحاضر هي الآن في أمريكا حيث تضم عشرة ملايين كتاباً، و ما يقوم في «لينينغراد»، و ما يوجد في متاحف بريطانيا و مع ذلك فإن كل هذه الكتب لا تتجاوز معلومات البشر حول الأرض و قليل جداً من الفضاء الخارجي .

إن ملاحظة كل جهاز بسيط أو معقد - كقلم أو كومبيوتر - يدلنا على أن صانعه عالم بما يسود ذلك الجهاز من القوانين و العلاقات، كما تدل دائرة معارف ضخمة على علم مؤلفها و جامعها بما فيها .

إن المصنوع بما فيه من اتقان و دقة، و تركيب عجيب و نظام بديع، و مقادير معينة يحكي عن أن صانعه مطلع على هذه القوانين و الرموز، عارف بما يتطلبه ذلك المصنوع من مقادير و أنظمة .

و من هنا يشهد الكون ابتداءً من الذرة الدقيقة إلى المجرة الهائلة، و من الخليّة الصغيرة إلى أكبر نجم، بما يسوده من أنظمة و قوانين، و تخطيط بالغ الدقة، و تركيب بالغ الاتقان، على أن خالق الكون عالم بكل ما تنطوي عليه هذه الأشياء و ما يسودها من أسرار و قوانين، و إن من المستحيل الممتنع أن يكون جاهلاً .

و قد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله :

﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك / ١٤) .

و قال تعالى : ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ﴾ (سورة ق / ١٦) .

و من وقف على علم التشريع ظهر له ذلك ظهوراً تاماً

كلام للمحقق الطوسي

ثم إن المحقق الطوسي استدلّ على علمه سبحانه بوجوه ثلاثة نذكر منها

اثنين:

١ - الإحكام .

٢ - استناد كل شيء إليه .

حيث قال : و الإحكام و استناد كل شيء إليه من دلائل العلم .

و قال العلامة في شرح الدليل الأول : إنه تعالى فعل الأفعال المحكمة ، كل من هو كذلك فهو عالم .

أما المقدّمة الأولى فحسّية ، لأنّ العالم إمّا فلكي أو عنصري ، و آثار الحكمة و الإتقان فيهما ظاهر مشاهد .

و أما الثانية فضرورية لأنّ الضرورة قاضية بأنّ غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل المحكم المتقن مرّة بعد أخرى .

و قال في شرح الدليل الثاني : إنّ كلّ موجود سواه ممكن ، و كلّ ممكن فإنّه مستند إلى الواجب إمّا ابتداءً أو بوسائط ، و قد سلف أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ، و الله تعالى عالم بذاته ، فهو عالم بغيره^(١) .

جمل درّية لأئمة أهل البيت (عليهم السلام)

إنّ لأئمة أهل البيت جملاً و كلاً درّية حول علمه سبحانه نقّبتس منها ما

يلي :

(١) كشف المراد : ص ١٧٤ - ١٧٥ - طبعة صيدا ١٣٥٣ هـ . ق ، و لاحظ : كشف الفوائد له أيضاً : ص ٤٣ ، طبعة طهران ١٣١١ هـ . ق .

١ - قال الإمام علي (عليه السلام) :

«علم ما يمضى و ما مضى . مبتدع الخلائق بعلمه و منشئها بحكمته^(١) .

٢ - سأل منصور بن حازم الصادق (عليه السلام) : أرأيت ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيامة ، أليس فى علم الله ؟ فقال : بلى قبل أن يخلق السماوات و الأرض^(٢) .

٣ - سأل الحسين بن بشار أبا الحسن علي بن موسى الرضا (عليهما السلام) : أيعلم الله الشيء الذي لم يكن ، أن لو كان كيف يكون ؟ و لا يعلم إلا ما يكون ؟ فقال : إن الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء . قال الله عزّ و جلّ : ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^(٣) .

و قال لأهل النار : ﴿وَلَوْ رُدُّوْا لَعَادُوا لِمَا نُهُوْا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾^(٤) .

فقد علم الله عزّ و جلّ أنه لو ردهم لعادوا لما نهوا عنه .

و قال للملائكة لما قالوا : ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ﴾ . قال : ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٥) . فلم يزل الله عزّ و جلّ علمه سابقاً للأشياء قديماً قبل أن يخلقها فتبارك ربنا تعالى علواً كبيراً . خلق الأشياء و علمه بها سابق لها كما شاء كذلك لم يزل ربنا علماً سميعاً بصيراً^(٦) .

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٩١ .

(٢) التوحيد للصدوق : ص ١٣٥ باب العلم الحديث ٥ .

(٣) الجاثية / ٢٩ .

(٤) الأنعام / ٢٨ .

(٥) البقرة / ٣٠ .

(٦) التوحيد : ص ١٣٦ الحديث ٨ .

مراتب علمه سبحانه

قد تبين مما ذكرنا ان علمه سبحانه بالأشياء ذات مراتب هي :

الأولى : علمه سبحانه بالأشياء بنفس علمه بالذات ، و ما عرفت من أن العلم بالذات علم بالحيثية التي تصدر بها المعاليل منه سبحانه ، و العلم بنفس الحيثية علم بنفس الأشياء .

و قد عرفت ان هناك بياناً آخر لعلم الله سبحانه بالأشياء في مرتبة الذات قبل الإيجاد والخلق ، و يرجع أصلها إلى القاعدة الفلسفية : «بسيط الحقيقة كل الأشياء» و الذي معناه أنه جامع كل كمال و جمال و لا يشذ عن حيطته شيء .

الثانية : إن الأشياء بنفسها فعله و علمه و انه لا مانع من أن يكون فعل الفاعل نفس علمه ، كما أن الصور المرسمة في الذهن فعل الذهن و علمه ، و ان القائم بوجوده الخارجي مرتبة من مراتب فعله .

هذا كله حسب البراهين الفلسفية الكلامية غير أن الذكر الحكيم دل على أن لعلمه سبحانه مظاهر خاصة ، عبر عنه :

تارة باللوح المحفوظ .

و ثانية بالكتاب المسطور .

و ثالثة بالكتاب المبين .

و رابعة بالكتاب المكنون .

و خامسة بالكتاب الحفيظ .

و سادسة بالكتاب المؤجل .

و سابعة بالكتاب المطلق .

و ثامنة بالإمام المبين .

و تاسعة بأَم الكتاب .

و عاشرة بلوح المحو و الأسباب ...

و عن اللوح المحفوظ قال سبحانه :

﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ (البروج / ٢١ و ٢٢).

و عن الكتاب المسطور قال سبحانه :

﴿وَ كِتَابٍ مَّسْطُورٍ * فِي رَقٍ مَّنْشُورٍ﴾ (الطور / ٢ و ٣).

و قال سبحانه :

﴿إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَيَّ أُولِيَاءِ كُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ

مَسْطُورًا﴾ (الأحزاب / ٦).

و قال عز اسمه : ﴿وَ لَقَدْ أَهْلَكْنَا أَشْيَاعَكُمْ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ * وَ كُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ

فِي الزُّبُرِ * وَ كُلُّ صَغِيرٍ وَ كَبِيرٍ مُسْتَطَرٌّ﴾ (القمر / ٥١ - ٥٣).

و عن الكتاب المبين قال سبحانه :

﴿وَ لَا رَطْبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (الأنعام / ٥٩).

و قال سبحانه :

﴿وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْفَرَ مِنْ

ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (يونس / ٦١).

و قال سبحانه :

﴿وَ مَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ (النمل / ٧٥).

و عن الكتاب المكنون قال سبحانه :

﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ﴾ (الواقعة / ٧٧ و ٧٨).

و عن الكتاب الحفيظ قال سبحانه :

﴿ قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيفٌ ﴾ (ق / ٤) .

و عن الكتاب المؤجل قال سبحانه :

﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا ﴾ (آل عمران / ١٤٥) .

و عن الكتاب المطلق قال سبحانه :

﴿ وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ ﴾ (الاسراء / ٤) .

و قال سبحانه :

﴿ لَسَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ (الأنفال / ٦٨) .

و قال سبحانه :

﴿ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ ﴾ (الحج / ٧٠) .

و قال سبحانه :

﴿ قَالَ عَلِمْتُهَا عِنْدِي فِي كِتَابٍ لَا يُضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسِي ﴾ (طه / ٥٢) .

و قال سبحانه :

﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ ﴾ (الحديد / ٢٢) .

و عن الإمام المبين قال تعالى :

﴿ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ ﴾ (يس / ١٢) .

و عن لوح «أم الكتاب» قال تعالى :

﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد / ٣٩).

﴿وَ أَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ﴾ (الزخرف / ٤).

و عن لوح المحو و الاثبات ، يقول سبحانه : ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (الرعد / ٣٩).

ثم إن المفسرين و مثلهم الحكماء اختلفوا في حقيقة هذه الكتب و خصوصياتها ، فذهب الحكماء إلى أنها موجودات مجردة كالعقول و النفوس المستتر فيها كل صغيرة و كبيرة .

و ذهب آخرون إلى أنها ألواح مادية سطرّت فيها الأشياء بكيفياتها و أسبابها الموجبة لها و أوقاتها المضروبة لها .

و قد استشكل عليه بأن ذلك يقتضي عدم تناهي الأبعاد ، و قد قامت البراهين العقلية و النقلية على خلاف ذلك ، فلا بدّ من تخصيص ذلك بموجودات بعض النشآت .

فأجاب آخرون إلى أنّ الأشياء سطرّت فيها على نحو الرمز لا بالتفصيل .
غير أنّ كل هذه المذاهب و الأقوال ممّا لا يصحّ الركون إليه فالمسألة من المعارف العليا التي يجب الايمان بها و لا يمكن التعرّف عليها .

القضاء من مراتب علمه

ثم إنه ربّما يعد من مراتب علمه سبحانه «القضاء» .

و القضاء عندهم عبارة عن الوجود الإجمالي لجميع الأشياء ، كما أنّ القدر عبارة عن الوجود التفصيلي لها .

فبما أنّ المصادر الأوّل حاوٍ لكلّ كمال موجود في الكائنات و الموجودات التالية ، هو قضاء الله سبحانه عندهم و من مراتب علمه تعالى ، فالعلم به علم بجميع ما دونه من المراتب ، كما أنّ القدر عبارة عن الوجود التفصيلي للأشياء سواء كانت بصورها العلمية القائمة الموجودات المجردة ، أم بوجودها الخارجي الشخصي .

فهذه مراتب علمه سبحانه ، غير أنّ الغور و التعمق في بيان حقائقها من الأمور العويصة التي لا يمكن الإنسان من الوقوف عليها و التطلع إليها من خلال هذا العلم .

نعم ، القضاء و القدر من المعارف العليا التي نطق بها القرآن الكريم ، و سنبحث عنها لدى الحديث عن عدله سبحانه سواء أصحّ تفسيرهما بالوجود الاجمالي للأشياء ، أو بالوجود التفصيلي لها أم لا .

و أخيراً نقول : إنّ هذه التعابير العشرة الواردة في القرآن الكريم ، يمكن ارجاع بعضها إلى البعض الآخر ، كما يمكن عدّ كل منها مرتبة مستقلة من مراتب علمه ، و يظهر ذلك بالغور في الآيات الواردة في هذا المجال .

شمول علمه تعالى للجزئيات

إنّ للباحثين في علمه سبحانه بالأشياء مذاهب شتى حتى إنّ بعضهم أنكروه من أصله .

كما أنّ للمثبتين آراء مختلفة أنهاها المحقق السبزواري إلى أحد عشر رأياً نشير إلى بعضها هنا :

الأوّل : إنّ له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها لأنّ الذات المتعالية أزليّة ، و كل معلول حادث ، فلا يمكن أن يكون الحادث معلوماً في الأزل .

و قد عرفت بطلان هذا الرأي من وجوه مختلفة ، منها :

١ - إنَّ العلم بالذات من الجهة التي تنشأ عنها المعلولات علم بنفس المعلول ، و قد أوضحنا هذا البرهان في ما سبق .

٢ - إنَّ بسيط الحقيقة كل الأشياء و إنَّ العلم بالذات علم إجمالي بنفس المعاليل قبل الایجاد ، و قد أوضحنا هذا الدليل أيضاً .

الثاني : ما ينسب إلى شيخ الاشراف و تبعه فيه جمع من المحققين بعده ، هو إنَّ الأشياء أعمّ من المجردات ، و الماديات حاضرة بوجودها العيني لديه سبحانه و غير غائبة عنه تعالى و لامحجوبة ، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الإيجاد .

و قد عرفت اتقان هذا القول ، غير أنّ علمه سبحانه بالأشياء لا يختص بهذا القسم إذ هو علم بالأشياء بعد الایجاد بالعلم الحضوري .

الثالث : إنَّ ذاته المتعالية علم تفصيلي بالمعلول الأوّل ، و إجمالي بما دونه ، و ذات المعلول الأوّل علم تفصيلي بالمعلول الثاني ، و إجمالي بما دونه وعلى هذا القياس .

و قد عرفت إنَّ خلو الذات الالهية المقدّسة عن كمال العلم بما دون المعلول الأوّل غير تامّ ، كيف و هو وجود صرف لا يسلب عنه كمال .

الرابع : ما ينسب إلى المشائين من أنّ له علماً حضورياً بذاته المتعالية ، و علماً تفصيلياً حصولياً بالأشياء قبل ايجادها ، بحضور ماهياتها (الصورة المرسمة) على النظام الموجود في الخارج لذاته تعالى ، و هذه الماهيات قائمة به سبحانه نحو قيامها بأذهاننا فهو علم عنائي له .

و فيه أنّ لازم ذلك خلو الذات عن العلم بالأشياء في مرتبة الذات . و قد عرفت ثبوته بالبرهانين المتقدمين .

الخامس : إنَّ علمه سبحانه بالمعلول الأوّل حضوري لحضور هويته الخارجية

لدى الذات و أما علمه سبحانه بسائر الأشياء فهو بارتسام صورها في ذلك المعلول الأول . و اختاره المحقق الطوسي .

غير أنه يرد عليه ما أوردناه على ما تقدم من استلزامه خلو الذات عن العلم بالأشياء ما سوى المعلول الأول .

السادس : و هو آخر الأقوال - حسب نقلنا - هو قول أكثر الفلاسفة ، و هو بكون علمه سبحانه قبل الإيجاد بالأشياء علماً كلياً ، و ليس له علم بالجزئيات و أنه على حاله قبل وجود الأشياء و بعد وجودها من دون تغيير .

هذه هي خلاصة الأقوال و عصارتها ، و هناك تفصيلات أخر لا يهمننا ذكرها ، و إنما المهم اثبات علمه بالجزئيات ممّا وقع أو سيقع أو هو واقع ، و اشباع البحث يتوقف على البحث في مقامين :

الأول : اثبات علمه سبحانه بالجزئيات .

الثاني : نقد براهين النافين لذلك .

أما الأول فيمكن تقريره بوجهين :

١ - حضور الممكن لدى الواجب في كل حين

إنّ الكون - كما عرفت - موجود ممكن و نسبة الوجود و العدم إليه على السواء ، و إنّما تخرج من حد الاستواء بالعلّة الموجبة غير أنّ خروجه عن حد الاستواء لا يخرج عن حد الامكان ، فهو قبل الخروج و مع الخروج و بعده ممكن بالذات ، مفتقر إلى الواجب مطلقاً و في كل حين و لحظة ، فلا ينقطع افتقاره إلى الممكن ، بالإيجاد أولاً ، بل هو في كل لحظة حدوثاً و بقاء قائم بالواجب مفتقر إليه مستفيض منه .

فإذا كان هذا هو حال الممكن فلا ينفك عنه حضور لدى العلة ، و ما هذا شأنه

فهو غير غائب عن العلة في كل لحظة وآن، و قائم به قيام الرابط بالمعنى الاسمي،
و ليس لعلمه حقيقة وراء حضوره لدى العالم.

و على الجملة: فاذا كان الممكن قائماً بوجوده مع الواجب و مفتقر إليه في
تحققه - حدوثاً و بقاء - و كان قيامه معه كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، فهذا
النحو من الوجود لا يقبل الغيبوبة و عدم الحضور، فإن الغيبوبة مناط انعدامه و فنائه.

و كل من شك و تردّد في علمه سبحانه بالأشياء والجزئيات فقد غفل عن
حقيقة نسبة المعلول إلى علته، فإن النسبة القائمة بينهما نسبة الفقير إلى الغني، و
المتدلي إلى المتدلي به، و المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي، و الرابط بالطرفين.

و هذه الكيفية نفس حقيقة الوجودات الامكانية الصادرة عنه سبحانه، بحيث
لو أخذت منه تلك النسبة لانعدمت، و خرجت عن حيز الوجود، أو انقلب
اللامستقل إلى المستقل و الممكن إلى الواجب.

فاذا كانت الوجودات الامكانية بعامة أجزائها في عمود الزمان بهذه الكيفية و
الحالة فكيف يصح أن يتصور لها الغيبة من جانب العلة و ما هي إلا فرض انعدامها
و فنائها.

لقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن أنّ ذات المادة بعمقها و جوهرها في
حال السيلان، و إنّ الحركة ليست مختصة بظواهر المادة و سطوحها (أي بأعراضها)
بل السيلان و التدرج و الزوال و الحدوث، يعمّ جوهرها و صلبها و وجودها و هويتها
أيضاً.

و بعبارة أخرى: إنّ التغير و الحدوث المتجدد، لا يختصّ بصفات المادة و
عوارضها، بل يتطرق هذا التغير إلى ذات المادة بمعنى أنّ الكون بجميع ذراته في
تحول و تغير مستمرين، و إنّما يترأى للناظر من الثبات و الاستقرار و الجمود في مادة
الكائنات الطبيعية ليس إلا من خطأ الحواس إذ الحقيقة هي غير ذلك، فكل ذرة من
ذرات المادة خاضعة للتغير و التبديل والسيلان.

قال الحكيم صدر الدين الشيرازي :

لقد تبين إن الأجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها، و إن صورتها صورة التغير، و كل منها حادث الوجود، مسبوق بالعدم الزمني، كائن فاسد، لاستمرار لهوياتها الوجودية، و لالطبايعها المرسله، والطبيعة المرسله وجودها عين شخصياتها و هي متكررة، و كل منها حادث.

و قال :

إن الطبائع المادية كلها متحركة في ذاتها و جوهرها، مسبوقه بالعدم الزمني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقه بعدم زمني غير منقطع في الأزل^(١).

و صفوة القول :

إن الحركة ليست إلا تعبيراً آخر عن كيفية وجود الشيء، أي أن لوجود الشيء كفييتين: إما وجود قار، أو وجود متدرج، و كانت المادة متحركة في جوهرها فإن معنى ذلك ان لها وجوداً سيالاً متدرجاً ينقضي بعضه بوجود البعض الآخر.

فإذا كان عالم المادة - بما أن وجوده متدرج سيال فلم يزل من حدوث إلى حدوث - لا ينفك عن محدث له، وإذا كانت واقعية المادة هي نفس الحركة، و لم يكن في امكان الحركة أن تقوم بنفسها، فواقعيتها نفس التعلق و التدلي مثل المصباح الكهربائي المتصل بالمولد الكهربائي فإنه قائم بذلك المولد آناً فآناً، و هذا هو معنى قولهم: إن الموجودات الامكانية متدليات بنفسها و متعلقات بغيرها.

فإذا كان مجموع العالم هذا هو حاله، لم يزل يحتاج لامكانه المستمر و حدوثه الداعي إلى علّة تعطي الوجود في كل حين، فهو لم يزل كعين نابعة ينبع من جانب و يصب في جانب آخر، و ليس للمادة - جوهرأ و عرضاً - أي بقاء و ثبات و صمود و استقرار، بل الخلقة نفس التجدد و التغير.

(١) الاسفار ج ٧، ص ٢٩٧ و ٢٨٠ و ٢٩٢ و ٢٩٣.

إذا عرفت ذلك يظهر أنه ليس للعالم حقيقة وراء الوجود التدريجي ، فهو سبحانه في كل حين و لحظة يفيض الوجود على الكون بجواهره و أعراضه من ذراته إلى مجراته ، و إن تصوّر الإنسان أنّ العالم خلق مرة واحدة و هو مستمر على الخلقة الأولى ، لكنّه تصوّر مردود بالبرهان بل هناك إيجاد مستمر ، و إبداع غير منقطع بحسب الجاهل له ثباتاً و صموداً .

وإذا كان الكون - بكل ما فيه - من الذرة إلى المجرة تجددات و حدوثات متلاحقة و أنه سبحانه - في كل آن - ذو شأن أي ذو خلق و إيجاد و فعل و إبداع هذا من جانب .

و من جانب آخر لا يمكن أن يكون المعلول غائباً عن حيطه العلة لأن الغيبة تضاد قيام المعلول بعلة كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي ، ينتج أنه سبحانه محيط بالأشياء إحاطة علمية ، و قيومية .

فالعالم بذراته و كثراته ، فعله و خلقه و علمه و معرفته .

و بذلك يعلم : أنّ انكار علمه سبحانه بالجزئيات ناشيء من الغفلة عن حقيقة الافاضة و الخلقة في العالم أو عن حقيقة ارتباط المعلول بالعلة .

و بهذا نقف على عظمة الجملة القائلة « إنّ الله بكل شيء عليم » فهي تعني : إنه عالم بما مضى و ما يأتي و ما هو كائن ، و هي تحكي عن سعة علمه سبحانه و إحاطته سبحانه بكل ما في هذا الكون ، و بجميع رموزه ، و أسراره و جلالته و دقائقه . و هذا هو ما تقصده النصوص الإسلامية في الكتاب و السنة .

فهو سبحانه يصف علمه بقوله : ﴿ وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةٍ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَارْطَبٍ وَ لَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (الأنعام / ٥٩) .

و قال تعالى :

﴿ قُلْ إِنْ تُخْفُوا مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ

مَا فِي الْأَرْضِ ﴿آل عمران/ ٢٩﴾ .

و قال تعالى : ﴿ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَىٰ وَ مَا تَغِيضُ الْأَرْحَامُ وَ مَا تَزْدَادُ وَ كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ ﴾ (الرعد/ ٨) .

و قال تعالى : ﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴾ (ق/ ١٦) .

و قال تعالى : ﴿ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَرْجُ فِيهَا ﴾ (سبا/ ٢) .

و قال تعالى : ﴿ عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (سبا/ ٣) .

و قال تعالى : ﴿ وَ إِنْ رَبِّكَ لَيَعْلَمُ مَا تُكِنُّ صُدُورُهُمْ وَ مَا يُعْلِنُونَ وَ مَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ ﴾ (النمل/ ٧٤ - ٧٥) .

و قال تعالى : ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَ لَأَخْمِسَةَ الْإِهْوِ سَادِسُهُمْ وَ لَأَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ (المجادلة/ ٧) .

و قال الإمام علي (عليه السلام) في هذا المجال :

«ولا يعزب عنه عود قطر الماء، و لانجوم السماء، و لاسوا في الريح في الهواء، و لاديبب النمل على الصفا، و لامقيل الذر في الليلة الظلماء . يعلم مساقط الأوراق، و خفي طرف الأحداق»^(١) .

(١) نهج البلاغة خطبة ١٧٨ .

وقال (عليه السلام): «يعلم عجيج الوحوش في الفلوات، و معاصي العباد في الخلوات، و اختلاف النينان في البحار الغامرات، و تلاطم الماء بالرياح العاصفات»^(١).

وقال (عليه السلام): «قد علم السرائر، و خبر الضمائر، له الاحاطة بكل شيء»^(٢).

التعبير الرفيع القرآني عن سعة علمه

إنّ من المفاهيم المعقدة هو تصوّر مفهوم «اللامتناهي» بحقيقته و واقعيته . فإنّ الإنسان لم يزل يتعامل في حياته مع الأمور المحدودة و لذلك أصبح تصوّر «اللامتناهي» أمراً مشكلاً في غاية الصعوبة عليه .

فهذه المنظومة مع ما فيها من السيّارات و الكواكب رغم أنّها تعد جزءاً من مجرتنا الواسعة الهائلة - و مع ذلك - فإنّ هذه المجرة متناهية من حيث العدد و الأجزاء، و من حيث الذرات و الألكترونات، و البروتونات، و مع السعة و الحجم .

إنّ أكبر عدد تعارف الإنسان العادي على استخدامه في حياته هو رقم «المليارد» الذي يتألّف من رقم واحد أمامه تسعة أصفار (١ / ٠٠٠ / ٠٠٠ / ٠٠٠) .

ثمّ إنّ البشرية بسبب تكاملها في العلوم الرياضية توصلت إلى ما يسمّى بالأرقام النجومية، و مع ذلك فإنّ كل ما توصل إليه الإنسان من الأرقام - حتّى النجومية منها - لا يتجاوز كونه عدداً متانياً .

إنّ القرآن الكريم يصوّر علمه سبحانه اللامتناهي بنحو خاص، يختصّ

(١) نهج البلاغة: خطبة ١٩٨ .

(٢) نهج البلاغة: خطبة ٨٦ .

بالوحي ، فإنه لا يستخدم الأرقام و الأعداد الرياضية و حتى النجومية منها ، لانتهائها إلى حد ، بل يأتي بمثل رائع يبين سعة علمه ، إذ يقول عز وجل : ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (لقمان / ٢٧) .

إنك لاتجد أي رقم رياضي مهما كان عظيماً و هائلاً و نجومياً قادر على تصوير سعة علمه سبحانه مثلما يصفها قوله : ﴿مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ .

فلو قال أحد : إن مقدار علمه - بلغة الحساب - هو العدد الواحد أمامه عشرات الأصفار لما أفاد هذا الرقم ما أفاده قوله : ﴿مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ .

و بذلك تقف على حقيقة قوله سبحانه : ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ فإنه يعبر عن محدودية المقاييس و المقادير و المعايير البشرية ، كما يعبر عن ضالة علمه و ضحالة معارفه .

دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات

قد عرفت البرهان الواضح على علمه سبحانه بالجزئيات و تبين لك أن الكون - بحكم كونه محتاجاً إلى المحدث حدوثاً و بقاء - و بحكم أن الله سبحانه موجود و مبدع في كل آن و لحظة ، فلا يمكن للكون أن يغيب عن ساحة العلة ، و ما هذا شأنه فهو ملازم للحضور ، و ليس للعلم حقيقة وراء ذلك .

إذا وقفت على ذلك فهلتم إلى دراسة ما يقوله النافون ، و ما يقيمونه من دليل ، و هو لا يتعدى دليلاً واحداً و قد عبر عنه بتعابير مختلفة .

الأول : العلم بالجزئيات يلازم التغير في علمه

لو علم سبحانه بالجزئي على وجه يتغير لزم تغير علمه تعالى عند تغير المعلوم و هو محال .

و قد أوضحه العلامة بقوله : احتج الحكماء لنفي علمه بالجزئيات الزمانية بأن العلم يجب تغييره عند تغيير المعلوم و إلا لانتفت المطابقة ، لكن الجزئيات الزمانية متغيرة فلو كانت معلومة لله تعالى لزم تغيير علمه تعالى ، و التغيير في علم الله تعالى محال .

و قال العلامة ابن ميثم البحراني في هذا الصدد :

و منهم من أنكر كونه عالماً بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير ، و إنما يعلمها من حيث هي ماهيات معقولة ، و حجّتهم أنه لو علم كون زيد جالساً في هذه الدار فبعد خروجه منها إن بقي علمه الأول كان جهلاً و إن زال لزم التغيير ، لأنّ واجب الوجود ليس بزمني ولا بمكاني ، و ليس ادراكه بالآلة و كل مدرك بجزئي زماني من حيث هو متغير ، يجب أن يكون كذلك ، فواجب الوجود لا يدرك الجزئي من حيث هو متغير^(١) .

و أجاب عنه المحقق الطوسي بعبارة وجيزة بقوله : « و تغيير الاضافات ممكن » .

و أوضحه العلامة الحلبي بقوله : « إن التغيير هذا إنما هو في الاضافات لا في الذات و لا في الصفات الحقيقية كالقدرة التي تتغير نسبتها ، و اضافتها إلى المقدور عند عدمه ، و إن لم تتغير في نفسها ، و تغيير الاضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج^(٢) .

و حاصله أنّ العلم كالقدرة فلو استلزم تعلق العلم بالجزئيات تغييره عند تغيير المعلوم يلزم أن يستلزم التغيير في قدرته أيضاً ، عند تعلقها بالجزئيات لأنّ الجزئيات التي تتعلق بها المقدرة هي في مسير التغيير و التبدل و التحول و التطور ، و القدرة من صفات الذات فما هو الجواب في جانب القدرة هو بعينه جار في جانب العلم .

(١) قواعد المرام : ص ٩٨

(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ص ١٧٦ .

و يمكن توضيحه بوجه آخر أشار إليه المحقق القوشجي في شرحه لتجريد الاعتقاد إذ قال : « إن علمه تعالى ليس زمانياً أي واقعاً في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة معينة فإنه واقع في زمان مخصوص ، فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعاً في الحال ، و ما حدث قبله أو بعده كان واقعاً في الماضي أو المستقبل ، و أما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان أصلاً فلا يكون ثمة حال و ماض و مستقبل ، فإن هذه صفات عارضة للزمان بالقياس إلى ما يختص بجزء منه إذ الحال معناه زمان حكمي هذا ، و الماضي زمان قبل زمان حكمي ، و المستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علمه أزلياً محيطاً بالزمان و غير محتاج في وجوده إليه ، و غير مختص بجزء معين من أجزائه ، لا يتصور في حقه حال و لاما ض و لامستقبل فالله سبحانه عالم عندهم بجميع الحوادث الجزئية و أزمنتها الواقعة التي هي فيها لامن حيث إن بعضها واقع في الآن ، و بعضها في الماضي و بعضها في المستقبل ، بل يعلمها علماً شاملاً متعالياً عن الدخول تحت الأزمنة ثابتاً أبد الدهر ، و بعبارة أخرى إنه تعالى لما لم يكن مكانياً كان نسبه إلى جميع الأمكنة على السواء فليس فيها بالقياس إليه قريب و بعيد و متوسط كذلك لما لم يكن هو تعالى و صفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيساً إليه بالمعنى ، و الاستقبال و الحضور بل كان نسبه إلى جميع الأزمنة على السواء ، فالموجودات من الأزل إلى الأبد معلومة له كل في وقته ، و ليس في علمه كان و كائن و سيكون ، بل هي حاضرة عنده في أوقاتها ، فهو عالم بخصوصيات الجزئيات و أحكامها لكن لامن حيث دخول الزمان فيها بحسب أوصافها الثلاثة إذ لا تحقق لها بالنسبة إليه تعالى ، و مثل هذا العلم يكون ثابتاً مستمراً لا يتغير أصلاً كالعلم بالكليات^(١) .

هذا ما ردّ به القوم على الإشكال من الجواب .

و يمكن توضيحه بوجه آخر من دون تمسك بأنّ التغير في الاضافات بأن نقول إنّ الإشكال إنّما يتوجّه إذا كان علمه تعالى حصولياً و إنه سبحانه يصل إلى الجزئيات

(١) شرح التجريد للقوشجي : ص ٤١٤ .

بالصور العلمية المرتسمة القائمة بذاته سبحانه ، و قد عرفت أنّ علمه بالجزئيات علمه حضوري ، و أنّ الأشياء بهوياتها الخارجية ، و حقائقها العينية « فعله » سبحانه و في الوقت نفسه « علمه » فلامانع من القول بطروء التغيّر في علمه سبحانه أثر طروء التغيّر في الموجودات العينية .

فإنّ التغيّر الممتنع على علمه إنّما هو على علمه الذاتي لا على علمه الفعلي ، لأنّ طروء التغيّر في العلم الذاتي يستلزم طروء الحدوث في ذاته سبحانه و هو لا يجتمع مع وجوب وجوده بخلاف العلم الفعلي فإنّ العلم في مقام الفعل عبارة عن كون نفس الفعل « علمه » كما أنّ الصور الذهنية مع كونها فعلاً للنفس ، علم لها .

و بذلك يظهر ضعف اشكال آخر هو: إنّ ادراك الجزئيات إنّما يحتاج إلى آلة جسمانية و هو سبحانه منزّه عن ذلك لكونه منزهاً عن الجسمانية .

فقد ظهر من البيان الحاضر أنّ هذا الاشكال ناشئ من الاعتقاد بأنّ علمه تعالى علم حصولي ، حاصل له تعالى عن طريق أعمال الآلات و الأدوات الجسمانية للأبصار و الإدراك مع أنّ علمه تعالى نفس فعله لا الصور المنتزعة من فعله .

و ربّما يستفاد هذا الجواب ممّا ذكره المحقّق القوشجي في شرحه المذكور إذ قال :

إنّ ادراك المتشكلات إنّما يحتاج إلى آلة جسمانية إذا كان العلم حصول الصورة ، و أمّا إذا كان اضافة محضة أو صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة إليها^(١) .

(١) شرح تجريد الاعتقاد للقوشجي : ص ٣١٤ .

الثاني : العلم بالجزئيات يستلزم الكثرة في الذات

إنّ العلم بصورة مساوية للمعلوم مرتسم في العالم و لاخفاء في أنّ صور الأشياء المختلفة ، مختلفة ، فيستلزم كثرة المعلومات و كثرة الصور في الذات الأحادية من كل وجه .

و لكن الاشكال مبني على كون علمه بالأشياء علماً حصولياً مرتسماً في ذاته سبحانه كارتسام الأشياء في النفس الإنسانية ، فيلزم حدوث الكثرات في الذات الأحادية ، و لكنّه غير تام لأنّ علمه بالأشياء نفس هوياتها الخارجيّة حاضرة عنده . و هذا العلم أقوى من ارتسام صور الأشياء .

الثالث : انقلاب الممكن واجباً

إنّ العلم لو تعلق بالمتجدّد ، قبل تجدّده ، لزم وجوبه ، و إلاّ لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً ، و هو محال .

و بعبارة أخرى : إنّ علمه لايتعلّق بالحوادث قبل وقوعها ، و إلاّ يلزم أن تكون تلك الحوادث ممكنة و واجبة معاً ، و التالي باطل للتنافي بين الوجوب و الامكان .

و بيان الملازمة أنّها ممكنة لكونها حادثة ، و واجبة أيضاً ، و إلاّ أمكن أن لا يوجد فينقلب علمه جهلاً .

و قد أجاب عنه المحقق الطوسي بقوله :

«و يمكن اجتماع الوجوب و الامكان باعتبارين» .

و أوضحه العلامة الحلّي بقوله : إن أردتم وجوب علمه تعالى أنّه واجب الصدور عن العالم فهو باطل لأنّه تعالى يعلم ذاته ، و يعلم المعدومات (فليس العلم هنا مصدر للمعلوم أي المعدوم) .

و إن أردتم وجوب المطابقة لعلمه فهو صحيح لكن ذلك وجوب لاحق

لاسابق، فلاينافي في الامكان الذاتي (١).

وإن شئت قلت: إن العلم إنما هو تابع للمعلوم فلا يكون مفيداً لوجوبه، فالعلم تعلق بوقوعه بوصف أنه ممكن بالذات فهي ممكنة لذواتها، واجبة بغيرها، وهو تعلق علم الباري تعالى بوجوبها، و لا تنافي بين الامكان بالذات و الوجوب بالغير.

و بعبارة أخرى: إن الممتنع هو اجتماع «الممكن بالذات» مع «الواجب بالذات».

و أما اجتماع «الممكن بالذات» مع «الواجب بالغير» فهو أمر ممكن و جائز، و المعاليل عند وجود العلة التامة ممكنات بالذات، واجبات بالغير.

و على ذلك فلو تعلق علمه سبحانه بوجود حادث في وقت كذا، فعلمه سبحانه لا يخرج عن الامكان بالذات، سواء قلنا بأن علمه سبب، أو غير سبب، إذ غاية ما يقتضي كون علمه سبباً، هو وجوب وجوده بالغير، و هو يجتمع مع الممكن بالذات.

فلو تعلق علمه سبحانه بوقوع حادث في ظرف خاص الحادث و إن كان يقع قطعاً و لا يتخلف، غير أن ذلك الوقوع القطعي، لا يخرج عن الامكان الذاتي.

لأن معنى الامكان الذاتي مساواة نسبة الشيء إلى الوجود و العدم في حد الذات وهو محفوظ بعد لحوق العلة و اتصافه بالوجوب الناشئ عن جانب العلة، فهو إذن ممكن ذاتي و إن كان واجباً بالغير.

و بذلك تقف على أنه لا حاجة إلى القول بأن علمه ليس سبباً و مصدرأ للمعلوم (٢).

(١) كشف المراد: ص ١٧٦.

(٢) كما عليه الفاضل القوشجي في شرحه على التجريد: ص ٤١٤.

فإن التحاشي عن ذلك في غير محلّه بل يجب أن يقال إنّ الحادث الذي يقع في ظرف خاص لا يخرج عن حد الامكان بعد تعلق علمه، و حصول العلة التامة لوجوده، فالعالم كلّه ممكن لكن بالذات، واجب بالغير.

الواحد و الثمانون : «العظيم»

قدورد لفظ العظيم مرفوعاً و منصوباً في القرآن ١٠٧ مرة و وقع وصفاً له في خمسة موارد :

١ - قال سبحانه : ﴿لَهُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ مَا فِي الْاَرْضِ وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ (الشورى / ٤).

٢ و ٣ - و قال سبحانه : ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ (الواقعة / ٧٤ و ٩٦).

٤ - و قال سبحانه : ﴿اِنَّهُ كَانَ لَیُّوْمِنُ بِاللهِ الْعَظِيمِ﴾ (الحاقة / ٣٣).

٥ - و قال سبحانه : ﴿فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ﴾ (الحاقة / ٥٢).

بناءً على أنّ العظيم في الآيات الثلاث صفة للرب لا للمضاف، أمّا معناه فقال ابن فارس : العِظْم يدل على كبر و قوة، و عظمة الذراع : مستغلظها، و من هذا الباب العظم المعروف سُمي بذلك لقوّته و شدّته، قال الراغب : و عظم الشيء أصله كبر عظمه، ثم استعير لكل كبير فأجري مجراه محسوساً كان أو معقولاً، عیناً كان أو معنى .

و ما ذكره الراغب على طرف النقيض ممّا ذكره ابن فارس فإنّه جعل الأصل هو الكبر و القوّة، و أنّ اطلاقه على العظام لمناسبة موجودة بينهما، و الظاهر من مفردات الراغب عكس ذلك .

و قد جاء العظيم وصفاً لعدة أمور في القرآن المجيد :

العذاب، البلاء، الأجر، الفوز، الفضل، اليوم، السحر، الخزي، العرش، الكيد، القرآن، الكرب، البهتان، الطود، الحظ، الظلم، الذبح، الحنث، النبأ، القسم، الخلق، إلى غير ذلك مما يوصف به .

و أما عظمته سبحانه فهو عظيم ذاتاً و وصفاً و فعلاً و كلّ ما لغيره سبحانه من العظمة فهو يرجع إليه .

الثاني و الثمانون : «العزیز»

ورد لفظ «العزیز» في الكتاب العزیز ١٤٨ مرة و وقع وصفاً له سبحانه ٨٩ مرة و اقترن بصفات أُخر: الحكيم، ذوانتقام، القوي، الحميد، الرحيم، العليم، الغفور، الوهاب، الغفار، الكريم، المقتدر، الجبار.

قال ابن فارس : له معنى واحد يدلّ على شدة و قوّة و ما شاكلهما من غلبة و قهر.

و قال «الخليل» ربّما يستعمل فيما يكاد لا يوجد، قال الخليل : عزّ الشيء حتى يكاد لا يوجد، و لكن قال التعبير بلفظ آخر أحسن : هذا الذي لا يكاد يقدر عليه، أي صعب المنال، يقال عزّ الرجل بعد ضعف، و أعزّته إن جعلته عزيزاً.

و قال الراغب: العزّة حالة مانعة للإنسان من أن يُغلب من قولهم : أرض عزاز أي صلبة .

قال تعالى : ﴿ أَيَتَّبِعُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً ﴾ و العزیز الذي يقهر و لا يقهر.

و ما ذكره العلماء هو الظاهر من موارد استعماله في القرآن الكريم، و لكن يحتاج إلى دقة و لطف . مثلاً قوله سبحانه : ﴿ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ ﴾ (التوبة / ١٢٨)،

المراد صعب و هو راجع إلى المعنى الأصلي للكلمة، و هو القوي لكون كل صعب مقاوماً.

قال سبحانه: ﴿وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾ (ص / ٢٣) أي غلبني في الخطاب .
و قول قوم شعيب له: ﴿وَلَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾ (هود / ٩١) أي قويّ و غالب .

و على أي تقدير فقد جاء وصفاً له سبحانه في موارد كثيرة كما عرفت .
قال سبحانه: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران / ٦٢) .
و قال سبحانه: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (آل عمران / ١٢٦) .

و بما أنه أستعمل مع اسم «الحكيم» تارة و مع «ذي انتقام» ثانية و مع «القوي»
ثالثة، يعرب عن أنه بمعنى الغالب القاهر الذي لا يغلب و هو «قوي» في الوقت نفسه
«حكيم» يقهر عن حكمة و ينتقم عن عزّ و قدرة و لو اجتمع مع «الرحيم» و «الغفور»
يعرب عن أنه غالب و في الوقت نفسه سبقت رحمته كل شيء فلا يكون عزّه سبباً لعدم
رحمته و تجاوزه .

و بذلك يعلم أنّ ما احتمله الغزالي في تفسير «العزیز» تفسير غير تام، قال:
العزیز هو الذي يقل وجود مثله، و تشتد الحاجة إليه، و يصعب الوصول إليه فما لم
تجتمع هذه المعاني الثلاثة فيه لا يطلق عليه اسم «العزیز»، فكم من شيء يقل وجوده
و لكن لا يحتاج إليه فلا يسمى عزيزاً، و قد يكون بحيث لا مثل له و الانتفاع به عظيم
جداً و لكن سهل الوصول إليه فلا يسمى عزيزاً كالشمس فإنها لا مثل لها و الانتفاع بها
عظيم جداً، و لكنها لا توصف بالعزة فإنه لا يصعب الوصول إليها، و أما إذا اجتمعت
المعاني في شيء فهو «العزیز»^(١).

(١) لوامع البينات: ص ١٩٥ نقلا عن الغزالي .

يلاحظ عليه : أن تفسير «العزیز» بمعنى ما يقل وجود مثله مع ما عرفت من كلام ابن فارس في حقه غير تام في تفسير هذا الاسم في كثير من الآيات ، فإن تفسير قوله سبحانه : ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ﴾ بأنه ما النصر إلا من عند الله الذي لا مثل له و لا نظير، غير منسجم لما تبين في محله ، إن كل اسم يقع في آخر الآية يجب أن يكون متناسبا مع ما ورد في الآية من المعنى ، وأي صلة بين النصر و كونه سبحانه لا نظير له ولا مثل .

و روي عن الأصمعي أنه قال : كنت في البادية و أقرأ القرآن بصوت عالٍ فقرأت الآية التالية بهذا النحو :

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (المائدة/ ٣٨) .

و كانت هناك أعرابية تسمع صوتي ، فقالت لي : لو كان عفورا رحيماً لما أمر بقطع أيديهما ، فراجعت القرآن فرأيت أنني أخطأت في التلاوة و الآية ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ .

هذا ما فهمته الاعرابية بصفاء فطرتها ، و على ذلك فلامحيص عن تفسير العزیز في جميع الموارد على النحو الذي ذكره «ابن فارس» من القهر و القوة و الشدة .

قال الصدوق معناه : أنه لا يعجزه شيء و لا يمتنع عليه شيء أرادته ، فهو قاهر للأشياء غالب غير مغلوب فقد يقال في المثل «من عزّ بذا» أي من غلب سلب ، وقوله سبحانه حكاية عن الخصمين (وعزني في الخطاب) أي غلبني في مجاذبة الكلام ، وقد يقال للملك عزيز كما قال أخوة يوسف له «يا أيها العزيز» و المراد به يا أيها الملك^(١) .

و الظاهر أن استعماله في الملك لمناسبة بينه و بين معناه فإن الملك يلازم

(١) التوحيد للصدوق : ص ٢٠٦ .

القدرة و القهر و الغلبة .

نعم يمكن تصحيح ما ذكره الغزالي بالبيان التالي و هو: إن من ليس له مثل و لانظير هو الغالب على الاطلاق دون ما إذا كان له مثل فإنه قديغلب كما أن لازم كونه عزيزاً قاهراً عدم كونه محدوداً فإن الحد آية المقهورية و لعلّه إلى ذلك يشير سبحانه :
﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (الصافات / ١٨٠).

و على أي تقدير فتفسير العزيز و ما يشترك معه في الاشتقاق من قوله : «عزّنا» «عزّاً» «عزّتك» «أعزّ» إلى غير ذلك حَسَب ما ذكرنا من المعنى الأصلي يحتاج إلى دقة و أعمال قريحة .

الثالث و الثمانون : «العفو»

لقد جاء العفو في الذكر الحكيم ٥ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في جميع مواردها و اقترن باسم الغفور تارة و القدير أخرى .

قال سبحانه : ﴿لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ إِنْ اللَّهُ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ (الحج / ٦٠).

و قال تعالى : ﴿وَ أَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَ أَنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ (المجادلة / ٢).

و قال تعالى : ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (النساء / ٤٣).

و قال تبارك و تعالى : ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَن يَغْفُوَ عَنْهُمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَفُورًا غَفُورًا﴾ (النساء / ٩٩).

و قال تعالى : ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُو عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُورًا قَدِيرًا﴾ (النساء / ١٤٩).

و أما معناه فقد قال ابن فارس : له أصلان يدل أحدهما على ترك الشيء ، و الآخر على طلبه ثم ترجع إليه فروع كثيرة لا تتفاوت في المعنى .

فالأول : العفو، عفو الله تعالى عن خلقه و ذلك تركه إيتاهم فلا يعاقبهم فضلاً منه .

قال الخليل كل من استحق عقوبة ؛ فتركته فقد عفوت عنه (١) .

و الظاهر أن العفو غير الترك بل هو المحو و الازالة يقال عفت الديار إذا درست و ذهبت ، قال لبيد في معلقته :

عفت الديار محلها فمقامها بمنى تأبد غولها فرجامها

فعلى هذا العفو في حق الله تعالى عبارة عن إزالة آثار الذنوب بالكلية فيمحوها من ديوان الكرام الكاتبين ولا يطالبه بها يوم القيامة ، و ينسيها قلوبهم كي لا يخلجوا عند تذكرها - و أحياناً - يثبت مكان كل سيئة حسنة .

قال تعالى : ﴿ وَ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾ (الرعد / ٣٩) .

و قال تعالى : ﴿ فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ ﴾ (الفرقان / ٧٠) (٢) .

و على هذا فالعفو أبلغ من المغفرة لأن الغفران يشعر بالستر، و العفو يشعر بالمحو، و المحو أبلغ من الستر .

قال الصدوق : العفو اسم مشتق من العفو على وزن فعول ، و العفو : المحو يقال عفا الشيء إذا امتحى و ذهب و درس ، و عفوته أنا إذا محوته ، و منه قوله عز وجل : ﴿ عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ ﴾ (التوبة / ٤٣) أي محى الله عنك إذنتك لهم .

(١) و الأصل الثاني ذكره في آخر كلامه قال : و الأصل الآخر الذي معناه : الطلب ، يقال : اعتفيت فلانا : إذا طلبت معروفه . و هذا الاستعمال قليل .

(٢) لوامع البينات : ص ٣٣٨ .

و جعل «الراغب» الأصل لمعنى العفو هو القصد^(١) و قال العفو: القصد لتناول الشيء يقال عفاه و اعتفاه أي قصده متناولاً ما عنده، و عفت الريح الدار: قصدها متناولاً آثارها، و عفوت عنه قصدت إزالة ذنبه صارفاً عنه .

ولا يخفى أن ما ذكره ابن فارس أقرب بموارد استعمال العفو في الذكر الحكيم .

قال سبحانه: ﴿وَ الْكَافِرِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ (آل عمران / ١٣٤) فلو كان العفو متضمناً معنى القصد لقال و العافين للناس .

و قال سبحانه: ﴿يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ﴾ (المائدة / ١٥) .

وما ذكره الراغب هو الأصل الثاني في كلام «ابن فارس» حيث جعل له أصلين أحدهما ترك الشيء و الآخر طلبه و لكل موارد، و المعنى الثاني يناسب قوله سبحانه: ﴿يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ﴾ (البقرة / ٢١٩) .

و أما حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يعفو عمّن ظلمه و لا يقطع برّه عنه بسبب تلك الاساءة و لا يذكر ما تقدم من أنواع الجفاء شيئاً من الشخص الذي يريد أن يعفو عنه، قال تعالى: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا﴾ (النور / ٢٢) .

فإنه متى فعل ذلك فالله سبحانه أولى أن يفعل به ذلك .

روى الرازي عن عليّ - عليه السلام - أنه دعا غلاماً له فلم يجبه، فدعاه ثانياً فلم يجبه و هكذا ثالثاً فقام إليه فرآه مضطجعاً، فقال: يا غلام أما سمعت الصوت؟ فقال: بلى سمعت، قال: فما منعك من الاجابة؟ قال: ثقتي بحلمك و اتكالي على عفوك، فقال عليّ (عليه السلام): أنت حرّ لوجه الله تعالى بهذا الاعتقاد^(٢) .

(١) وهو الأصل الثاني في كلام ابن فارس .

(٢) لوامع البينات: ص ٣٣٨ .

الرابع و الثمانون : «العليّ»

و قدورد في الذكر الحكيم أحد عشر مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ثمانية موارد، و استعمل مع الكبير تارة و العظيم أخرى و الحكيم ثالثة .

قال سبحانه : ﴿ وَ لَا يُؤَدُّهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ ﴾ (البقرة / ٢٥٥) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ أَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَ أَنْ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ (لقمان / ٣٠) .

و قال سبحانه : ﴿ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذِنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ ﴾ (الشورى / ٥١) .

و قال سبحانه : ﴿ فَإِنْ أَطَقْنَكُمْ فَلَا تَبْتَغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا ﴾ (النساء / ٣٤) .

أما معناه فقد قال «ابن فارس» : للعلو أصل واحد يدل على السمو و الارتفاع لايشذ عنه شيء من ذلك، العلاء و العلو، و يقولون : «تعالى النهار» أي ارتفع .

قال الخليل : أصل هذا البناء، العلو، فأما العلاء فالرفعة، و أما العلو فالعظمة و التجبر، يقولون علا الملك في الأرض علواً كبيراً .

و على ذلك فالمراد من توصيفه سبحانه بعليّ هو علوه من أن تحيط به أفكار المفكرين، و وصف الواصفين، و علم العارفين، فهو تعالى لعلوه لاتناله أيدي الخلوقات و لعظمته لايعهده كثرة الخلق، فهو العليّ المطلق لاغيره، فإن العلو من الكمال و حقيقة كل كمال قائم به .

قال الصدوق في تفسير اسم العلي : إنه تعالى عن الأشباه و الأنداد و عمّا خاضت فيه وساوس الجهال، و ترامت إليه فكر الضلال فهو عليّ متعال عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً .

قال علي (عليه السلام): «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعمائه العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن، الذي ليس لصفته حدّ محدود، ولا وقت معدود، ولا أجل ممدود»^(١).

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١.

حرف الغين

الخامس و الثمانون : « غافر الذنب »

و قد جاء « غافر الذنب » في الذكر الحكيم مرة واحدة، و وقع وصفاً له مع الصفات الأخرى .

قال سبحانه : ﴿ تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * غَافِرِ الذَّنْبِ وَقَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ ﴾ (غافر/ ٢- ٣)

فقد وصف سبحانه في الآيتين بصفات ست، واستعمل « غافر » بصيغة الجمع مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه باضافة لفظ الخير إليه .

قال سبحانه : ﴿ فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴾ (الأعراف/ ١٥٥) .

و جاء لفظ « الغفور » مرفوعاً و منصوباً ٩١ مرة و وقع وصفاً له في جميع الموارد، و استعمل مع « الرحيم » تارة و « الحلیم » أخرى و « ذي الرحمة » ثالثاً و « الشكور » رابعاً، و « العفو » خامساً، و « العزيز » سادساً، و « الودود » سابعاً .

كما أن « الغفار » جاء ٤ مرات و وقع وصفاً له سبحانه و اقترن بالعزيز .

فله أسماء ثلاثة كلها مشتق من « الغفر » .

١- الغافر . قال تعالى : ﴿ غَافِرِ الذَّنْبِ ﴾ (غافر/ ٣) .

٢- الغفور . قال سبحانه : ﴿ وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ ﴾ (الكهف/ ٥٨) .

٣- الغفار . قال تعالى : ﴿ وَإِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ ﴾ (طه/ ٨٢) .

و العبد له أسماء ثلاثة مشتقة من الظلم بالمعصية أو ما يعادله :

١ - الظالم . قال تعالى : ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ ﴾ (فاطر / ٣٢) .

٢ - الظلوم . قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (الأحزاب / ٧٢) .

٣ - الظلام . قال تعالى : ﴿ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ ﴾ (الزمر / ٥٣) .

و الاسراف على النفس يعادل الظلام و كأنه قال : عبدي لك أسماء ثلاثة في الظلم بالمعصية و لي أسماء ثلاثة في الرحمة و المغفرة ، فإن كنت ظالماً فأنا غافر و إن كنت ظلوماً فأنا غفور و إن كنت ظلاماً فأنا غفار^(١) .

أما معناه فقد قال ابن فارس : عَظُمَ بِأَبِيهِ السُّتْرُ ، فَالْغَفْرُ : السُّتْرُ ، وَ الْغَفْرَانُ وَ الْغَفْرُ بِمَعْنَى ، يُقَالُ غَفَرَ اللَّهُ ذَنْبَهُ غَفْرًا وَ مَغْفِرَةً وَ غَفْرَانًا . قال في الغفر :

فِي ظَلٍّ مِنْ عَنَتِ الْوَجْوهِ لَهُ مَلِكُ الْمَلُوكِ وَ مَالِكُ الْغَفْرِ

و «المغفر» معروف و الغفارة خرقة يضعها المدهن على هامته ، و ذكر عن امرأة من العرب أنها قالت لابنتها : اغفري غفيريك تريد غطيه .

السادس و الثمانون : « الغالب »

لقد جاء الغالب مفرداً في الذكر الحكيم ثلاث مرات و وقع في موضع اسماء له سبحانه ، قال عز وجل :

﴿ وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (يوسف / ٢١) .

و قال سبحانه : ﴿ إِنْ يَنْصُرْكُمُ اللَّهُ فَلَا غَالِبَ لَكُمْ ﴾ (آل عمران / ١٦٠) .

و قال تعالى : ﴿ وَ قَالَ لِأَغَالِبِ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي

(١) لوامع البيئات للرازي : ص ٢١٢ .

جَارَ لَكُمْ ﴿(الأنفال / ٤٨)﴾.

و أما معناه فقد قال ابن فارس يدل على قوة و قهر و شدة .

قال الله تعالى : ﴿ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴾ (الروم / ٣) و ذكر مثله «الراغب» في مفرداته : قال سبحانه : ﴿ كَمْ مِنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً ﴾ (البقرة / ٢٤٩) .

و أما المراد من قوله سبحانه : ﴿ وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى أَمْرِهِ ﴾ فإن كان الضمير راجعاً إلى يوسف ، فيكون المراد إن الله غالب على أمر يوسف ، يحفظه و يرزقه حتى يبلغه ما قدر له من الملك و لا يكله إلى غيره ، و على تسليم هذا الفرض فرعاية يوسف مصداق من مصاديق القاعدة الكلية و هو غلبته سبحانه على كل شيء .

و أمّا إذا قلنا أن الضمير يرجع إلى الله سبحانه فيكون المراد من الأمر هو نظام التدبير . قال تعالى : ﴿ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ ﴾ (يونس / ٣) . فيكون المعنى أن كل شيء من شؤون الصنع و الابداع ، من أمره تعالى و هو تعالى غالب عليه و هو مغلوب له بطبيعته فيما شاء ينقاد له فيما أراد ليس له أن يستكبر أو يتمرد فيخرج من سلطانه كما ليس له أن يسبقه أو يفوته .

قال تعالى : ﴿ إِنَّ اللَّهَ بِأَلْعِ أَمْرِهِ ﴾ (الطلاق / ٣) .

و بالجملة أن الله تعالى هو قاهر كل شيء إذ لا شيء إلا بأمره حدوثاً و بقاءً و عند ذلك فلا يتصور وجود شيء خارج عن إرادة الله و قدرته .

السابع و الثمانون : «الغفار»

و قد جاء اسم «الغفار» في الذكر الحكيم معرّفاً و منكرأ خمس مرّات .

قال سبحانه : ﴿ وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى ﴾ (طه / ٨٢) .

و قال سبحانه : ﴿ فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا ﴾ (نوح / ١٠) .
واستعمل مع العزيز في الموارد الثلاثة الآتية .

قال سبحانه : ﴿ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ ﴾ (سورة
ص / ٦٦) . و قال عز من قائل : ﴿ كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ
الْغَفَّارُ ﴾ (الزمر / ٥) . و قال تعالى : ﴿ وَأَنَا أَدْعُوكُمْ إِلَى الْعَزِيزِ الْغَفَّارِ ﴾ (غافر / ٤٢) .

و اللفظ صيغة المبالغة من الغفر و قد تبين معناه عند البحث عن اسم « غافر
الذنب » .

الثامن و الثمانون : « الغني »

و قد جاء لفظ « الغني » في الذكر الحكيم مرفوعاً و منصوباً ٢٠ مرة و وقع
وصفاً له سبحانه في ثمانية عشر مورداً و استعمل تارة مع اسم « الحميد » و أخرى مع
« الحلیم » و ثالثاً مع « الكريم » .

قال سبحانه : ﴿ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴾ (البقرة / ٢٦٧) . و قال تعالى :
﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتَّبِعُهَا أَذَىٰ وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾ (البقرة / ٢٦٣) .

و قال سبحانه : ﴿ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ (النمل / ٤٠) .

و أما معناه فقد قال « ابن فارس » : له أصلان أحدهما يدل على الكفاية و الآخر
صوت ، فالأول الغني في المال .

و قال « الراغب » : الغناء يقال على ضروب أحدها عدم الحاجات و ليس ذلك
إلا الله تعالى و هو المذكور في قوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ ﴾ و الثاني قلة
الحاجات ، و هو مشار إليه بقوله : ﴿ وَ وَجَدَكَ غَائِلًا فَأَغْنِي ﴾ .

و الظاهر أنه ليس له إلا معناً واحداً و إنما الاختلاف في المصاديق و الجري ،
فالغني المطلق هو الله سبحانه ، و أما غني الغير هو أمر نسبي .

و أما كونه سبحانه غنياً غير محتاج إلى شيء فهو لازم كونه سبحانه واجب الوجود لذاته و واجب الوجود في صفاته و أفعاله فكان غنياً عن كل ما سواه . أما كل ما سواه فممكن لذاته فوجوده بايجاده . فكان هو الغني لاغيره .

فله العز و الجمال ، و له البهاء و الكمال ، و ما للغير من الجمال ، من رشح بحر جماله ، أو له من الكمال ، فهو ظل كماله . و ما أليق بالمقام قول القائل :

| | |
|---|---|
| أرأيت حسن الروض في آصاله | أرأيت بدر التم عند كماله |
| أرأيت كأساً شيب صفو شمولها | أرأيت روضاً ريض خيل شماله |
| أرأيت رائحة الخزامي ^(١) سحرة | فغمت خياشيم العليل الواله |
| هذا و ذلك و كل شيء رائق | أخذ التجمّل من فروع جماله |
| هلك القلوب بأسرها في أسره | شغفا و شدّ عقولنا بعقاله ^(٢) |

التاسع و الثمانون : «الغفور»

و قدورد ذلك اللفظ مرفوعاً و منصوباً ٩١ مرة و أستعمل مع صفات أخر مثل «رحيم» ، «عفو» ، «عزيز» ، «شكور» ، «الودود» و «الحليم» .

قال سبحانه : ﴿ثُمَّ يَتُوبُ اللَّهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (التوبة / ٢٧) .

و قال سبحانه : ﴿وَ مَنْ عَاقَبْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنْصُرَنَّهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ (الحج / ٦٠) .

و قال سبحانه : ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (فاطر / ٢٨) .

(١) الخزامي : نبت ، زهرة من أطيب الأزهار .

(٢) شرح الاسماء الحسنی : ص ٤٠ .

و قال سبحانه : ﴿لِيُوقِيَهُمْ أَجُورَهُمْ وَيَزِيدَهُم مِّنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ
شَكُورٌ﴾ (فاطر/ ٣٠).

و قال سبحانه : ﴿إِنَّهُ هُوَ يُبْدِي وَيُعِيدُ * وَهُوَ الْغَفُورُ
الْوَدُودُ﴾ (البروج/ ١٣ و ١٤).

و قال سبحانه : ﴿وَلَيْتَنُ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا
غَفُورًا﴾ (فاطر/ ٤١).

و اللفظ من الصفات المشبهة بالفعل و صيغته للمبالغة و قد تبين معناه مما
ذكرناه في اسم «غافر الذنب» .

حرف الفاء

التسعون: «الفاطر»

قد ورد اسم الفاطر في الذكر الحكيم ٦ مرّات و وقع في الجميع اسماً له سبحانه .

قال سبحانه: ﴿أَغْيَرَ اللَّهُ اتَّخِذْ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (الأنعام/ ١٤).

و قال سبحانه: ﴿فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ﴾ (يوسف/ ١٠١).

و قال عزّ من قائل: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (إبراهيم/ ١٠).

و قال سبحانه: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾ (فاطر/ ١)(١).

و قد استعمل ذلك الاسم في جميع الموارد مضافاً إلى السموات و الأرض نعم استعمل «فطر» متعدياً إلى الناس .

قال سبحانه: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ (الروم/ ٣٠).

(١) لاحظ الزمر/ ٤٦ - الشورى/ ١١ .

و أما معناه فقد قال «ابن فارس»: يدل على فتح شيء و ابرازه و من ذلك «الفطر» بالكسر من الصوم و منه «الفطر» بفتح الفاء و هو مصدر فطرت الشاة فطراً إذا حلبتها، ثم قال و الفطرة الخلقة، و قال الراغب: أصل الفطر: الشق طولاً، قال: ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ (المُلْك / ٣) أي اختلال، و قال تعالى: ﴿السَّمَاءُ مُنْفَطِرٌ بِهِ كَانَ وَعْدُهُ مَفْعُولًا﴾ (المزمل / ١٨)، و فطرت الشاة: حلبتها باصبعين، و فطرت العجين إذا عجنته و خبزته من وقته، و منه الفطرة، و فطر الله الخلق و هو إيجاد و ابداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال.

و المحصل من كلامهما: إن الفطر بمعنى الفتح و الشق حتى إن نسبة الفطر إلى العجين لأجل أنه يحتاج إلى البسط و القبض حتى يكون قابلاً للطبخ.

إنما الكلام في استعماله في الابداع و الظاهر أن وجه استعماله فيهما هو ان الخلقة يشبهها بشق العدم و فتحه و إخراج الشيء إلى ساحة الوجود.

يقول العلامة الطباطبائي (ره) في تفسير قوله: ﴿فاطر السموات و الأرض﴾: أخرجها من ظلمة العدم إلى نور الوجود^(١).

و قال في موضع آخر: «إن اطلاق الفاطر عليه تعالى بعناية استعارية كأنه شق العدم فأخرج من بطنه السموات و الأرض. فمحصل معناه إنه موجد السموات و الأرض ايجاداً ابتدائياً من غير مثال سابق، فيقرب معناه من معنى «البدیع» و «المبدع»، و الفرق بين الابداع و الفطر، إن العناية في الابداع متعلقة بنفي المثال السابق، و في الفطر بطرد العدم و إيجاد الشيء من رأس لا كالصانع الذي يؤلف مواداً مختلفة فيظهر به صورة جديدة فقوله: ﴿فاطر السموات و الأرض﴾ من أسمائه تعالى أجرى صفة لله، و المراد بالوصف الاستمرار دون الماضي فقط، لأن الإيجاد مستمر و فيض الوجود غير منقطع و لو انقطع لانعدمت الأشياء»^(٢).

(١) الميزان: ج ٧، ص ٢٩.

(٢) المصدر السابق: ج ١٧، ص ٦.

الواحد و التسعون : «فالق الإصباح»

قدورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و جرى وصفاً له سبحانه قال : ﴿فَالِقُ
الإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ
الْعَلِيمِ﴾ (الأنعام / ٩٦).

و أما معناه فقد قال «ابن فارس» : يدلّ على فرجة و بينونة في الشيء و على
تعظيم شيء . فمن الأول ففلقت الشيء أفلقه فلقاً ، و الفلق الصبح لأن الكلام ينفلق
عنه ، و من الثاني الفليقة و هي الداهية العظيمة ، و قال الراغب : «الفلق» : شق
الشيء و إبانة بعضه عن بعض ، قال تعالى : «فالق الإصباح» و «إن الله خالق الحب
و النوى» ، «فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم» و قوله : ﴿أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ أي
الصبح .

فتوصيفه سبحانه بفالق الإصباح ، لأجل أنه يشق الظلمة و يتجلى من صميمها
النور.

فقدتضمنت الآية ثلاث آيات سماوية :

١ - فالق الإصباح .

٢ - و جعل الليل سكناً .

٣ - و الشمس و القمر حسباناً .

و المراد من الإصباح هو الصبح . قال امرؤ القيس :

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي بصبح و ما الإصباح منك بأمثل

فالمراد من فلق الإصباح هو اخراج النور من الظلمة الهائلة المنبسطة في
السماء كل ذلك عن طريق ربط الأسباب بالمسببات ، وطروء الوضع الخاص للأرض
بالنسبة إلى الشمس كما أنّ المراد من الآية الثانية هو ما جاء في قوله : ﴿وَ مِنْ رَحْمَتِهِ

جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَ لِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿(القصص / ٧٣)﴾ .

و المراد من السكون أعم من سكون البدن و الروح ، فالبدن يستريح من تعب العمل بالنهار ، و النفس تسكن بهدوء الخواطر و الأفكار ، و المراد من جعل الشمس و القمر حساباً هو كونهما مظاهر للحساب لأن طلوعهما و غروبهما و ما يظهر منهما من الفصول كل ذلك بحساب .

قال سبحانه : ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسُ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُوراً وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ﴾ (يونس / ٥) .

الثاني و التسعون : «فالق الحب و النوى»

و قدورد مرة واحدة و جرى وصفاً له سبحانه .

قال تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَ النَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكَمُ اللَّهُ فَأَنْتَى تُؤْفَكُونَ﴾ (الأنعام / ٩٥) .

قال الراغب : فالحب و الحبة يقال في الحنطة و الشعير و نحوهما من المطعومات .

قال تعالى : ﴿كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةٌ حَبَّةٌ﴾ (البقرة / ٢٦١) .

و أما النوى فالمراد منه نوى التمر .

قال في المقاييس : فالله سبحانه يشق الحب و النوى فينبت منهما النبات و الشجر اللذين يرتزق الناس من حبه و ثمره فالآية بصدد بيان قدرته و لأجل ذلك يذكر قوله : ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ﴾ .

و قدتضمّنت الآية، ثلاث آيات أرضية أعني :

١ - فالق الحبّ و النوى .

٢ - يخرج الحيّ من الميت .

٣ - و مخرج الميت من الحيّ .

و الكل آيات أرضية و المعنى أنّه سبحانه فالق ما يزرعه البشر من حبّ الحصيد، و نوى الثمرات، و شاقه بقدرته، و بذلك يبيّن قدرته على ربط علل الإنبات و النمو بمسبباته و ذلك بتقديره،

و إنّما خصّ بالذكر خصوص حالة فلق الحبّ و النوى من بين سائر الحالات مع أنّه ستمر على الحبّ و النوى حالات و تطراً عليهما مراحل مختلفة من النمو حتى يصير زرعاً أو شجراً و إنّما خصّ ذلك لأنّ لتلك الحالة من بين سائر الحالات أهمية خاصة تشبه بحالة خروج الطفل من بطن أمّه بعد ما كان محبوساً فيها بين ظلمات ثلاث، و الحبّ و النوى يمثلان قلاعاً مستحكمة تحتفظ فيها المادة الحيوية للنباتات فاذا صارت الظروف مستعدة لخروجها و نموها و انتشارها؛ تتحرك الحبة بالتشقق و التفتح فتأخذ البذرة و النوى مسيرها نحو التكامل .

و أما البحث حول الآية الثانية و الثالثة الواردتين في هذه الآية المباركة أعني اخراج الحيّ من الميت و اخراج الميت من الحيّ فقد ركّز القرآن على هذين العاملين في غير مورد من الآيات .

يقول سبحانه : ﴿ تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَ تُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَ تُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَ تَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴾ (آل عمران / ٢٧) .

و هاتان الآيتان من السنن العامة الالهية التي يركّز عليهما القرآن الكريم . و الذي يناسب المقام هو أن يقال : إنّ المراد من خروج الحيّ من الميت هو اخراج البذر من نبات و شجر و هو حيّ متغذّ نام، من الميت أعني التراب و هو ما لا يتغذى

و لا ينمو، وبعبارة أخرى خلق الأحياء من النبات و الحيوان من الأرض العادمة الشعور و الحياة .

كما أن المراد من قوله : ﴿ وَ مُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ﴾ هو عود الخلايا الحيوية إلى الموت بعد مدّة .

و يمكن أن يقال : إن المراد هو إخراج الحَبِّ و النوى من النبات ، فإنَّ الحَبِّ و النوى حسب اللغة و العرف ليسا من الموجودات الحية و إن كانا حسب موازين العلوم الطبيعية حاويتين لموجوداتٍ صغيرة حية .

هذا إذا قمنا بتفسير الآية حسب السياق و يمكن أن يقال : المراد من اخراج الحي من الميت و مقابله هو اخراج المؤمن من صلب الكافر، و إخراج الكافر من صلب المؤمن فإنه سبحانه سمى الايمان حياة و نوراً، و الكفر موتاً و ظلمة كما قال تعالى : ﴿ أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ هُوَ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا ﴾ (الأنعام / ١٣٢) .

الثالث و التسعون : «الفتاح»

قدورد «الفتاح» في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال تعالى : ﴿ قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْفَتَّاحُ الْعَلِيمُ ﴾ (سبا / ٢٦) .

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس : إنه أصل يدل على خلاف الاغلاق ، يقال فتحت الباب و غيره فتحاً ثم يحمل على هذا سائر ما في هذا البناء فالفتح و الفتاحة : الحكم ، و الله تعالى الفاتح أي الحاكم ، قال الشاعر في الفتاحة :

ألا أبلغ بني عوف رسولاً بأنّي عن فتاحتكم غني

و الفتح : النصر و الاظفار و قريب من ذلك في «المفردات» غير أنه قسم
الفتح على قسمين : يدرك بالبصر كفتح الباب و قسم يدرك بالبصيرة كفتح الهمم ،
قال : «و يقال فتح القضية فتاحاً : فصل الأمر فيها وأزال الاغلاق» . قال تعالى :
﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ﴾ (الأعراف / ٨٩) .

و على هذا ف «الفتاح» من أسماء الله الحسنى و هو بمعنى الحاكم في الآية ،
و يؤيده ذكر العليم بعده ، و لا يراد منه الفاتح بمعنى المتصر ، و إلا لكان المناسب
أن يذكر بعده «العزيز» ، و يؤيده صدر الآية : ﴿قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا
بِالْحَقِّ﴾ فالآية تثبت البعث لتمييز المحسن من المسيئ أولاً ثم القضاء بينهم بالحق و
هو الحاكم العليم ، و بذلك يعلم أنه «خير الفاتحين» أي خير الحاكمين ، لأن
حكمه هو العدل و القسط ، و علمه هو النافذ غير الخاطيء أبداً بخلاف حكم
الآخرين فهم بين حاكم عادل أو جائر ، و مصيب أو مخطيء .

حرف القاف

الرابع و التسعون : « القائم على كل نفس بما كسبت »

و قدورد هذا الاسم المركب في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال تعالى : ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بِنُظَاهِرٍ مِّنَ الْقَوْلِ بَلْ زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مَكْرَهُمْ وَ صُدُّوا عَنِ السَّبِيلِ وَ مَنْ يَضِلِّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ﴾ (الرعد / ٣٣) .

و أما معناه فقد ذكر ابن فارس لـ « قوم » معنيين أحدهما : الجماعة و الناس ، مثل « لايسخر قوم من قوم » و الآخر الانتصاب قال : و قد يكون قام بمعنى العزيمة كما يقال قام بهذا الأمر إذا اعتنقه فهم يقولون في الأول قيام حتم ، و في الآخر قيام عزم ، و الظاهر أن المراد منه في الآية هو المهيمن المتسلط على كل نفس ، المحيط بها ، و الحافظ لأعمالها ، و بما أن الهيمنة على الشيء و المراقبة له يستلزم كون المراقب قائماً منتصباً كي يسهل تسلطه و مراقبته ، استعير القائم بمعنى المنتصب للهيمنة و التسلط و الإحاطة .

قال سبحانه في حق أهل الكتاب : ﴿ وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّا بِدِينَارٍ لِأَيُّدِهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِماً ﴾ (آل عمران / ٧٥) .

و قال : ﴿ وَ الَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ ﴾ (المعارج / ٣٣) أي الحافظون .

و الله سبحانه في هذه الآية يندد بالمشركين كيف يجعلون له نداً و شريكاً مع

أنه سبحانه له الاحاطة على الأشياء و القهر عليها و الشهود لها، و هذا يقتضي أن لا يشاركه في الألوهية شيء .

و تقدير الآية : « أفمن هو قائم بالتدبير على كل نفس و حافظ على كل نفس أعمالها ليجازيها، كمن هو ليس بهذه الصفات من الأصنام و الأوثان و يؤيد كون المعنى ذلك قوله : ﴿ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ ﴾ .

الخامس و التسعون : « قابل التوب »

قد ورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿ غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لِإِلَهِ الْأُحْوَاشِ هُوَ إِلَهُ الْمَصِيرِ ﴾ (غافر/ ٣) .

و قد تبين معناه مما ذكرناه في تفسير « التواب » .

السادس و التسعون : « القادر »

قد ورد في الذكر الحكيم مفرداً سبع مرّات و وقع في جميع المواضع و صفأله سبحانه .

قال تعالى : ﴿ قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَ لَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (الأنعام/ ٣٧) .

و قال تعالى : ﴿ إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ ﴾ (الطارق/ ٨) .

و قال سبحانه : ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ﴾ (الاسراء/ ٩٩)^(١)، إلى غير ذلك من الآيات .

(١) لاحظ يس/ ٨١، الاحقاف/ ٣٣، القيامة/ ٤٠ .

السابع والتسعون: «القدر»

قدورد لفظ القدير في الذكر الحكيم ٤٥ مرة و وقع في جميع المواضع وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (البقرة / ٢٨٤) .

و العناية التامة ظاهرة من القرآن على كون قدرته عامة لكل شيء فقدورد قوله سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ في ٣٢ آية ، كما استعمل لفظ القدير مجرداً تارة و مع «عليم» اخرى ، قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ (النمل / ٧٠) . و «عفو» ثالثاً قال سبحانه : ﴿فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ (النساء / ١٤٩) .

و الحق إن القدرة و العلم من أسمى صفاته سبحانه كما أن العالم و القادر من أظهر أسمائه سبحانه ، فلاحظ علينا لو بسطنا الكلام هنا كما بسطناه في اسمي «العالم» و «العليم» .

و أما معناه فقد جعل «ابن فارس» : الأصل في معناه مبلغ الشيء و كنهه و نهايته ، فالقدر مبلغ كل شيء و قدرت الشيء و أقدره من التقدير ، ثم قال : و قدرة الله تعالى على خليقته : إيتاؤهم بالمبلغ الذي يشاؤه و يريده . ثم قال : «رجل ذو قدرة و ذومقدرة أي يسار و معناه أنه يبلغ بيساره و غنائه من الأمور المبلغ الذي يوافق إرادته ، و لا يخفى أن جعل الأصل في القدرة هو مبلغ الشيء و كنهه و نهايته ، يعسر اشتقاق القدرة منه بمعنى الاستطاعة ، و لأجل ذلك أعرض الراغب عنه و فسره بقوله : «القدرة إذا وصف به الإنسان فإسم لهيئة له بها يتمكن من فعل شيء ما ، و إذا وصف الله تعالى بها فهي نفي العجز عنه» ، و قال : محال أن يوصف غير الله بالقدرة المطلقة معنى و إن أطلق عليه لفظاً ، و قال : القدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضي الحكمة لازئداً عليه و لاناقصاً عنه ، و لذلك لا يصح أن يوصف به إلا الله تعالى .

و يمكن أن يقال : إن القدرة من التقدير و هو التحديد و تبين كمّية الشيء ، و اشتقاق القدرة بمعنى الاستطاعة لأجل أنّ القدرة تلازم تحديد الشيء و تقدير كمّيته ، و لعلّ هذا مراد ابن فارس من قوله : «مبلغ الشيء و كنهه و نهايته» .

ثمّ إنّ الراغب فسّر القدرة في محقه سبحانه بنفي العجز، و هذا مبنيّ على ارجاع الصفات الثبوتية إلى السلبية و هو منظور فيه ، و على كل تقدير فالمفهوم من القادر و القدير شيء واحد إلا أنّ القدير أبلغ و أكد في الدلالة على القدرة .

تعريف القدرة

فسر المتكلمون القدرة بتعريفين :

- ١ - صحّة الفعل و الترك ، فالقادر هو الذي يصحّ أن يفعل و يصحّ أن يترك .
- ٢ - الفعل عند المشيئة و الترك عند عدمها ، فالقادر من إن شاء فعل ، و إن شاء لم يفعل ، أو إن لم يشاء لم يفعل^(١) .

و لا يخفى أنّ التعريفين يصدقان في حقّ الإنسان ، أمّا التعريف الأوّل فلأنّ صحّة الفعل و الترك عبارة عن امكانهما ، و الامكان إمّا امكان ماهوي و هو عبارة عن كون الفاعل ذامهية يكون نسبة الفعل و الترك إليها متساوية ، و إمّا امكان استعدادي و هو كون الفاعل ذا قوة استعدادية تخرج الشيء من القوة إلى الفعل كالأستعداد الموجود في البذر و النواة الذي يعطي صلاحية لهما بأن يكونا ذرعاً أو شجراً و الامكان الاستعدادي من مظاهر المادة ، و الله سبحانه منزّه عنها و عن شأبتها .

و أمّا التعريف الثاني فلأنّ قول القائل بأنّ القادر إن شاء فعل و إن شاء لم

(١) اوائل المقالات : ص ١٢ ، كشف الفوائد للعلامة الحلبي : ص ٣٢ ، الاسفار : ج ٦ ، ص ٣٠٧ و ٣٠٨ ، و قال ابن ميثم في «قواعد المرام في علم الكلام» : ص ٨٢ عرفها المعتزلة بأنها عبارة عن كون الفاعل بحيث إذا شاء فعل و إذا شاء لم يفعل .

يفعل ، يعرب عن عدم كفاية الذات في مقام الفاعلية بل تحتاج إلى ضم ضميمة باسم المشيئة و الله سبحانه تام في الوجود كما هو تام في الفاعلية ، لا يحتاج في وجوده و فعله إلى شيء سواه ، فيجب في توصيفه سبحانه بالقدرة و الاستطاعة ، تجريده عن شوب النقص و العيب .

و لعننا لانقدر على تعريف قدرته بشكل جامع و مانع مناسب لذاته إلا أنه يمكن القاء الضوء عليه بالتقسيم التالي .

إن نسبة الفعل إلى الفاعل لا تخلو عن أقسام ثلاثة :

١ - أن يكون ملازماً للفعل غير منفك عنه كالنار بالنسبة إلى الاحراق .

٢ - أن يكون ملازماً لتركه فيكون ممتنعاً عليه كالنار بالنسبة إلى البرودة .

٣ - أن يكون الفاعل غير مقيد بواحد من النسبتين فلا يكون الفعل ممتنعاً عليه حتى يتقيد المبدأ بالترك و لا الترك ممتنعاً عليه حتى يتقيد بالفعل ، فيعود الأمر في تعريف القادر إلى كونه مطلقاً غير مقيد بشيء من الفعل و الترك ، و لعل هذا التعريف أسهل و أتقن ما في الباب .

و قد قلنا غير مرة : إن الهدف من توصيفه سبحانه بهذه الصفات الكمالية هو اثبات الكمال على ذاته و تنزيهه عن النقص و العيب فلو كان في اجراء بعض الصفات بما لها من المفاهيم العرفية شيء ملازم لشوب النقص ، و جب تجريدها عنه ، و تمحيضها في الكمال المحض ، و قد تعرّفت في تفسير الحياة بأن ما ندركه من معناه من الموجودات الطبيعية يمتنع توصيفه سبحانه بها لاستلزامه كون الواجب موجوداً مادياً قابلاً للفعل و الانفعال ، بل يجب في اجراء الحياة عليه تجريده عن كل ما يلازم شوب النقص و وصمة الامكان .

دلائل قدرته سبحانه :

استدلّ على قدرته سبحانه بأُمور :

الأول : الفطرة

فكلّ إنسان يجد في قرارة نفسه و صميم ذاته و وجدانه ميلاً و انجذاباً إلى قدرة فائقة يستمدّ منها العون عند الشدائد و نزول المحن ، و يعتقد كونه قادراً على تخليصه و مساعدته و إمداده . إن وجود تلك الفطرة و ذلك الانجذاب حاك عن وجود تلك القدرة المطلقة ، و إلّا يلزم لغوية وجودها في الإنسان ، و ليس المراد منها التصوّر و التفكير حتّى يقال إنّ الوهم لا يدلّ على وجود المتوهم بل المراد هو الميل الباطن و الانجذاب الذاتي من دون محرّك و حافز، فكل إنسان عند ما يواجه المشاكل و الشدائد يجد من أعماق نفسه أنّ هناك موجوداً قادراً عالماً بمشاكله و هو قادر على دفعها عنه .

نعم بعد ما ارتفعت الشدّة، و هدأت الأوضاع ربّما يغفل عنها، و هذا من خصائص الأمور الفطرية حيث تتجلّى في ظروف خاصّة و تتضاءل في ظروف أخرى .

قال سبحانه : ﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَنتُمْ السَّاعَةُ أَغَيَّرَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ ﴾ (الأنعام / ٤٠ و ٤١) .

فالفطرة كما تهدي إلى أصل وجود الصانع ، كذلك تهدي إلى صفاته .

الثاني : مطالعة النظام الكوني

إنّ مطالعة النظام الكوني بما فيه من دقيق و جليل ، و ما فيه من دقة و روعة ، و جمال و بهاء و اتقان و احكام ، تهدي أنّ فاعله و موجدّه قادر، قام بفضل قدرته على ايجاد عالم بديع . و قد خدم العلم الحديث بتوضيح هذا الوصف خدمة عظيمة ، و كلّما تكاملت العلوم الطبيعية ازداد علم الإنسان بسعة قدرته سبحانه و

يقف على ما في هذا النظام من السنن و القوانين التي تحيّر العقول .

و يكفي في ذلك إذا لاحظنا النظام السائد على الكون بدءاً من السماء و ما فيها من نجوم و كواكب و ما فيها من منظومات و مجرّات و مروراً بالأرض ، و ما فيها من عوالم كعالم الحيوان و عالم البحار و عالم النبات و عالم الحشرات ، و ما فيها من بدائع الصنع و رائع الخلق . - فإذا لاحظنا - تتمثل قدرته تعالى أمام أعيننا قدرة لا يمكن تحديدها ، و على ذلك فكما أنّ وجود كل ممكن يدلّ على وجود صانع له فكذا صفات المصنوع كاشفة عن صفات الصانع ، فالملحمة الشعرية كما تحكي عن وجود الشاعر، تعرب عن مدى مقدرته الخياليّة و ذوقه الخلاق، حيث استطاع بذوقه المتفوّق على التحليق في آفاق الخيال، و سبك المعاني في قوالب الألفاظ الجميلة . فكتاب «القانون» لابن سينا في الطب و «الشفاء» له في الفلسفة، و «الملحمة البطولية» للفردوسي تعكس قدرة المؤلفين و إحاطتهم على الطبّ و الفلسفة و خلق المفاهيم و المعاني في عالم الخيال .

يقول الإمام أمير المؤمنين في بعض خطبه :

«و أرانا من ملكوت قدرته و عجائب ما نطقت به آثار حكمته ...» (١).

الثالث : معطي الكمال لا يكون فاقداً له

و من دلائل قدرته أن خلق الإنسان و خلق غيره من الأشياء و أعطى لكل موجود حرّ مختار قدرة يقتدر بها على ايجاد البدائع و الغرائب من الأشياء، و معطي هذا الكمال و مفيضه لا يكون فاقداً له، و الذي أظنّ إنّ المقام غني عن إقامة البرهان، إنّما الكلام في فروع هذا الوصف التي مهمتها عبارة عن سعة قدرته لكل شيء .

(١) نهج البلاغة : الخطبة ٨٧ المعروف بخطبة الاشباح .

سعة قدرته لكل شيء

الكمال المطلق الذي ينجذب إليه الإنسان في بعض الحالات و الأحايين ،
يجب أن يكون قادراً على كل شيء ممكن و لا يتبادر إلى الأذهان أبداً - لولا تشكيك
المشككين - انّ لقدرته حدوداً و انه بالتالي قادر على شيء دون شيء و لكن الأبحاث
الكلامية طرحت أسئلة في المقام و هي :

١ - هل هو سبحانه قادر على القبيح أو لا؟

٢ - هل هو قادر على خلاف معلومه أو لا؟

٣ - هل هو قادر على مثل مقدور العبد أو لا؟

٤ - هل هو قادر على عين مقدور العبد أو لا؟

و لاتنحصر الأسئلة المطروحة في المقام فيما ذكر بل هناك أسئلة أخرى ،
فإليك بيانها :

٥ - هل هو سبحانه قادر على خلق نظيره؟

٦ - هل هو سبحانه قادر على جعل الشيء الكبير في جوف الشيء الصغير؟

٧ - هل هو سبحانه قادر على خلق شيء لا يقدر على إفنائه أو تحريكه من
جانب إلى جانب؟

و هذه الأسئلة الثلاثة الأخيرة لا يختلف فيها أحد من المتكلمين و لأجل ذلك
لا يعدّ البحث فيها ملاكاً لوجود الخلاف ، و إليك البحث عن تاريخ المسألة وفاقاً و
خلافاً فنقول :

لم يكن أحد من المسلمين مخالفاً في سعة قدرته أخذاً بالنصوص الواردة في
الكتاب الحكيم ، إلى أن حدث الخلاف في عموم قدرته على أمور أربعة :

الأمر الأول : قدرته على القبيح من جانب المتكلم المعتزلي الشهير

«إبراهيم بن سيار» (النظام) (١) المتوفى عام ٢٣١ فقد خالف فيها و قال بعدم قدرته على القبيح و إلا لصدر منه فيكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً و هو محال، فيكون الفعل محالاً فلا يقدر عليه (٢).

الأمر الثاني : من جانب «عباد بن سليمان السيمري» حيث قال :

إن الله لا يقدر على خلاف معلومه . أي ما علم الله وقوعه ، و جب وقوعه و ما علم عدمه ، يمتنع وقوعه ، إذ لو لم يقع ما علم وقوعه ، أو وقع ما علم عدمه ، لزم انقلاب علمه تعالى جهلاً ، و انقلاب علمه تعالى جهلاً محال (٣).

الأمر الثالث : من جانب البلخي المتوفى عام ٣١٩ حيث قال : لا يقدر على مثل مقدور عبده لأنه طاعة أو سفه أو عبث ، و الكل عليه محال (٤).

الأمر الرابع : من جانب الجبائين : أبي علي و ولده أبي هاشم (٥).

فقال : لا يقدر على عين مقدور العبد و إلا لاجتمع قادران على مقدور واحد و هو محال ، و إلا لزم وقوعه نظراً إلى إرادة أحدهما ، و عدمه نظراً إلى كراهة الآخر ، فيكون واقعاً و غير واقع ، و هذا خلف (٦).

(١) راجع في ترجمة النظام : الملل و النحل للشهرستاني : ج ١ ، ص ٥٣ - ٥٤ ، و التبصير في

الدين للاسفرآيني : ص ٧٠ ، و الجزء الثالث من موسوعتنا «بحوث في الملل و النحل» .

(٢) نقله الفاضل السيوري في «ارشاد الطالبين» في شرح نهج المسترشدين : ص ١٨٧ ، و «العلامة» في كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ص ١٧٤ .

(٣) اللوامع الالهية : ص ١١٩ ، ارشاد الطالبين الى نهج المسترشدين : ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٤) اللوامع الالهية : ص ١١٩ ، و نهج المسترشدين : ص ١٩١ .

(٥) توفي أبو علي الجبائي عام ٣٠٣ كما توفي ابنه أبو هاشم عام ٣٢١ ، و كانا من أقطاب المعتزلة .

(٦) اللوامع الالهية : ص ١١٩ ، و قواعد المرام في علم الكلام لابن ميثم البحراني : ص ٩٦ .

و ربّما نسب إلى الحكماء القول بأنّه سبحانه لا يقدر على أكثر من الواحد و حكموا بأنّه لا يصدر عنه إلا شيء واحد^(١).

هذه صورة تاريخية عن نشأة هذا الرأي أي تحديد قدرة الله ، و يبدو أن أكثر هؤلاء إمّا تأثروا ببعض المناهج الفلسفية المترجمة ، كما أن بعضهم لم يدرك حقيقة القول بسعة قدرته ، و إذا شرحنا حقيقة المقال تقف على سقوط الآراء الثلاثة الأخيرة المنسوبة إلى السيمري و البلخي و الجبائين .

تحليل القول بعموم القدرة الالهية

إنّ المقصود من عموم قدرته سبحانه هو سعتها لكل شيء ممكن ، بمعنى أنّه تعالى يقدر على خلق كل ما يكون ممكناً بذاته غير ممتنع كذلك ، و هذا الوصف العنوانى رهن أمور:

أولاً: أن لا يكون الشيء ممتنعاً بالذات مثل أن يكون من قبيل جعل الشيء الواحد متحركاً و ساكناً في آن واحد و هو أمر ممتنع .

فإنّه لا شك في أنّ هذا الامتناع مانع من شمول القدرة لهذا المورد و نظائره .

ثانياً: أن لا يكون هناك مانع من نفوذ قدرته ، و شمولها و هذا لا يكون إلا بوجود قدرة مضاهية ، معارضة ، مانعة ، من نفوذها .

ثالثاً: أن لا تكون قدرة القادر محدودة ، مضيقّة في ذاتها .

و هذه الشروط كلّها موجودة في حقّ الواجب .

أمّا الأول: فلأنّ المقصود من عمومية قدرته تعالى هو شمولها لكل أمر ممكن ، دون الممتنع بالذات ، فلا تتعلّق القدرة الالهية بالممتنع ذاتياً ، و هو بالتالي

(١) النسبة في غير محلّها ، و سيوافيك مرامهم .

خارج عن محيط البحث، تخصصاً لاتخصيصاً، أي لالقصور في الفاعل بل لقصور في المورد و نعني به الممتنع ذاتياً. و الأمر القبيح ليس أمراً ممتنعاً بالذات، بل ممتنع بالغير و حسب الحكمة .

و أما الثاني : فليس هناك شيء مانع من نفوذ القدرة الالهية كي يزاحم تلك القدرة إلا إذا كان موجوداً، و هذا الموجود إن كان واجب الوجود مثله سبحانه فهو مرفوض بما ثبت من وحدة واجب الوجود، و انتفاء نظير له و أنه بالتالي ليس في صفحة الوجود واجب سواه، و إن كان ممكناً مخلوقاً له سبحانه فهو مقهور له تعالى فكيف يزاحم قدرته، و كيف يمنع من نفوذها؟

و أما الثالث : و هو ضيق نطاق قدرته، فهو مدفوع لما سيوافيك - أيضاً - من أنّ وجود الله تعالى غير محدود، و لامتناه، فهو وجود مطلق لا يحده شيء من الحدود العقلية و الخارجية و ما هو غير متناه في وجوده، غير متناه في قدرته^(١) لما ثبت من عينية صفاته وجوداً و تحققاً مع ذاته .

و الحاصل : انّ هذا البيان يعتمد على أمرين كل منهما ثابت و محقق :
أولاً: ما سيوافيك من أنّ وجوده سبحانه غير محدود و لامتناه، بمعنى أنه لا تحده حدود عقلية ولا خارجية .

ثانياً : سيوافيك أيضاً من أنّ صفاته تعالى عين ذاته، لا أمر زائد على الذات .

(١) و قد استدلّ بعض المحققين من علماء الكلام على عمومية قدرته من طريق آخر فقال «العلامة الحلبي» في كشف الفوائد: ص ٤٣ و الدليل عليه (أي على عموم قدرته) انه تعالى واجب الوجود دون غيره، و كل ما عداه ممكن و كل ممكن محتاج إلى المؤثر و لا بد أن ينتهي إلى الواجب . فعلة الحاجة و هي الامكان ثابتة في الجميع، فتساوت نسبتها إليه سبحانه بالاحتياج لاستحالة الترجيح من غير مرجح، فيكون قادراً على الجميع، و راجع كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص ١٧٤، و «قواعد المرام»: ص ٩٦، و ارشاد الطالبين: ص ١٨٧ .

و هذان الأمران ينتجان عدم تضييق القدرة الالهية ، فهو إذا كان - من حيث الوجود - مطلقاً غير متناه و كان الوصف عين الذات و نفسها ؛ كانت صفة القدرة هي الأخرى مطلقة لاتعرف حداً ، و لاتقف عند نهاية .

و بهذه الصورة تثبت سعة قدرته تعالى و شمولها لكل شيء .

و لقد صرحت النصوص الدينية - من كتاب و سنة - بهذه الخصوصية في القدرة الالهية ، و أكدت بالتالي على عموميتها ، و سعة دائرتها ، و اطلاقها على غرار الذات ، و ذلك كقوله سبحانه : ﴿ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ﴾ (الأحزاب / ٢٧) .

و قوله تعالى : ﴿ وَ كَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا ﴾ (الكهف / ٤٥) .

و قوله تعالى : ﴿ وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِن شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا ﴾ (فاطر / ٤٤) .

و قوله تعالى : ﴿ لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (التغابن / ١) .

و قوله تعالى : ﴿ تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (الملك / ١) .

و قال الإمام موسى بن جعفر (عليهما السلام) : «و القادر الذي لا يعجز»^(١) .

و قال الإمام الصادق (عليه السلام) : «الأشياء له سواء علماً و قدرة و سلطاناً و ملكاً و إحاطة»^(٢) .

(١) توحيد الصدوق : ص ٧٦ .

(٢) توحيد الصدوق : ص ١٣٣ .

حول الأقوال السابقة

بعد أن عرفت أدلة القائلين^(١) بعمومية القدرة الإلهية، حان الأوان لتقييم ما قاله بعض أئمة المعتزلة و أقاموه لتحديد قدرته فنقول :

لقد عرفت في مفتح البحث أن الذي جرّ النافين لعمومية القدرة إلى مثل هذا الموقف الذي يضادّ الفطرة مضافاً إلى مضادّته للبراهين العقلية القاطعة، و ما دلّ عليه الكتاب و السنة من النصوص الصريحة هو الشبهات التي ألقاها البعض في هذا المجال .

١ - عدم قدرته على فعل القبيح

فلقد استدلّ «النظام» لعدم عمومية قدرته تعالى بأنه لا يقدر على القبيح و إلاّ لصدر عنه فيكون فاعلاً جاهلاً أو محتاجاً و هو محال فلا يكون قادراً على القبيح .

و نظنّ أنّ «النظام» خلط موضع البحث بشيء آخر فإنّ البحث إنّما هو في عموم القدرة و الاقتدار و أنّه سبحانه قادر على كل شيء قبيحاً كان أو غيره، أي أنّ القبيح و غيره عند قدرته سواء أي كما أنّه سبحانه قادر على ارسال المطيع إلى الجنة قادر على إدخاله في النار، و ليس هنا ما يعجزه عن ذلك .

إلاّ أنّه لما كان هذا العمل قبيحاً مخالفاً لعدله و قسطه لا يفعله سبحانه، و لا يرتكبه لأنّ الدافع إلى ارتكاب القبيح أمّا الجهل بالقبح، أو الحاجة إلى العمل القبيح، و كلاهما منفيان عن ساحته المقدّسة، فلا يصدر منه الفعل اختياراً لأنّ هذه الموجبات و الدواعي منتفية لديه سبحانه لا أنّه غير قادر عليه أو عاجز عن فعله .

فكم فرق بين عدم القيام بشيء لعدم توفّر الداعي إليه، و بين عدم القدرة عليها أصلاً .

(١) وهم كل علماء الامامية .

فالوالد المشفق قادر على ذبح ولده في مرأى و مسمع من الناس لكن الدواعي إلى هذا الفعل منتفية عنه (لأنه لا يصدر هذا العمل القبيح إلا من جاهل بالقبح أو محتاج إلى العمل القبيح).

و بالجمله فهو خلط بين عدم فعله لذلك القبيح ، و عدم قدرته عليه من الأساس .

٢ - عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه

لقد ذهب «عباد بن سليمان السيمري» إلى عدم سعة قدرته قائلاً : إن ما علم الله تعالى بوقوعه يقع قطعاً ، فهو واجب الوقوع ، و ما علم بعدم وقوعه لا يقع قطعاً فهو ممتنع الوقوع ، و ما هو واجب أو ممتنع لا تتعلق به القدرة ، إذ القدرة إنما تتعلق بشيء يصح وقوعه و لا وقوعه ، و يمكن فعله و لافعله ، و ما صار أحديّ التعلق (ذي حالة واحدة حتمية) لا يقع في إطار القدرة .

و الجواب عن هذه الشبهة بوجهين :

أما أولاً : فلأنه لو صح ما ذكر لزم أن لا تتعلق قدرته بأي شيء مطلقاً ، لأن كل شيء إما أن يكون معلوم التحقق في علمه سبحانه أو معلوم العدم .

فالأول : واجب التحقق ، والثاني ممتنع التحقق ، فيكون كل شيء متصوّر ، داخلاً في إطار أحد هذين الأمرين ، فيجب أن يمتنع توصيفه بالقدرة على شيء ما ، حتى ما خلق فضلاً عما لم يخلق .

وثانياً : فإن القدرة تتعلق بكل شيء ممكن في ذاته ، و لا تتعلق بشيء واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود كذلك ، و يكفي في تعلق القدرة كون الشيء في حدّ الذات ممكناً متساوي الطرفين ، و كونه واجباً بالنسبة إلى علته ، لا يخرج عنه حد الامكان كما أن كونه ممتنعاً بالنسبة إلى عدم علته ، لا يخرج عنه ذلك الحد أيضاً .

يقول الحكيم السبزواري في هذه الحقيقة الأخيرة:

«الامكان عارض للماهية بتحليل من العقل حيث يلاحظها من حيث هي مقطوعة النظر عن اعتبار الوجود وعلته و العدم وعلته، فيصفها بسلب الضروريتين و أما عند اعتبارهما فمحذوف بالضرورة و الامتناع، و لامنافاة بين لاقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود و العدم، واقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم». قال في منظومته:

عروض الامكان بتحليل وقع و هو مع الغيري من ذين اجتمع^(١)

و على ذلك فمعلومه سبحانه و إن كان بين محقق الوقوع و محقق العدم، أي بين ضرورة الوجود بالنسبة إلى علته و ضرورة العدم بالنسبة إلى عدم علته، لكن هذه الضرورة الناشئة من ناحية علته، أو من ناحية عدم علته، لايجعل الشيء واجباً بالذات أو ممتنعاً كذلك، فهو حتى بعد لحوق الضرورة به من جانب علته، أو الامتناع من جانب عدم علته موصوف بالامكان غير خارج عن حد الاستواء حسب الذات.

فابن عباد لم يفرق بين الواجب بالذات، و الواجب بالغير، كما لم يفرق بين الممتنع بالذات و الممتنع بالغير، فما هو المانع من تعلق القدرة، هو الوجوب و الامتناع الذاتيان، لا الوجوب و الامتناع الغيريّان اللاحقان بالشيء من جانب وجود علته و من جانب عدم علته.

و لو صحّ ما ذكره من الكلام وجب أن لا يوجد في العالم أي موجود موصوف بالقادرية.

فإن كل متصوّر إما أن يكون في نفس الأمر محقق الوجود لوجود علته التامة، أو محقق العدم لعدم تحقق علته التامة.

(١) المنظومة: قسم الفلسفة، ص ٦٩.

و إن شئت قلت : إن الممكن و إن كان مستوراً علينا و قوعه و لاوقوعه ، غير أنه في نفس الأمر محقق الوقوع لوجود علته أو محقق العدم لعدم وجود علته ، و عدم علمنا بأحد الطرفين لا يضرّ بوجوب وجوده أو امتناعه وجوباً و امتناعاً عارضياً بالغير .

و كل شيء في صفحة الوجود لا يخلو عن أحد هذين الوصفين ، فيلزم أن لايجوز توصيف شيء من الأشياء حتى الإنسان بالقدرة لأنه إذا قيس بفعل من الأفعال فهو في نفس الأمر أما محقق الوقوع لوجود علته التامة ، أو ممتنع الوجود لعدم وجود علته التامة .

٣ - عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد

و ممن اختار عدم سعة قدرته ، المتكلم المعروف بالكعبي إذ قال : «إن الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه أما طاعة أو معصية أو عبث و كلها مستحيلة عليه تعالى» .

توضيحه : إن فعل الإنسان أما طاعة أو معصية أو عبث ، لأنه إما أن يقع لغرض أو لا ، و الثاني عبث ، و الأول إما أن يقع موافقاً للأوامر الشرعية أو لا ، و الأول طاعة و الثاني معصية ، ففعل الإنسان لا يخلو عن أحد هذه الأوصاف الثلاثة ، فلو قدر الله على مثله لوصف فعله بالطاعة أو المعصية أو العبث ، و الأولان يستلزمان أن يكون لله تعالى أمر ، و هو محال .

و الأخير يدخل تحت عنوان القبيح المستحيل عليه فلا يقدر على مثل مقدور الإنسان ، و هو المطلوب .

و نقول في الجواب : عزب عن «الكعبي» أن عدم قيامه بالقبيح (العبث) ليس لعدم قدرته عليه ، بل لأجل حكمته العالية الصارفة عن القيام به ، فعدم القيام بالشيء لأجل مخالفته لمشيئته الحكيمية ، لا يعد دليلاً على عدم قدرته ، و قد أوضحنا حاله .

و أما المثالان الأولان (الطاعة و المعصية)، فالطاعة و المعصية ليستا من الأمور الحقيقية القائمة بالشيء، بل هما أمران ينتزعهما العقل من كون الفعل مطابقاً للمأمور به، أو كونه مخالفاً له و من نسبة الفعل إلى الأمر الصادر من المولى الواجب طاعته و المحرم عصيانه .

و إن شئت قلت : ينتزع وصف الطاعة من مطابقة الفعل لأمر الأمر به، و العصيان من مخالفة الفعل مخالفاً لذلك الأمر و ليس هذان المفهومان من الأمور الذاتية، و لامن الأعراض الحقيقية .

فلا إشكال في قدرته سبحانه على مثل ما قام به العبد بما هو مثل، أي أن يكون فاعلاً لمثل الفعل الذي يقوم به الإنسان من حيث الذات و الهيئة .

و أما عدم اتصاف فعله سبحانه حينئذ بوصف الطاعة و العصيان فلا يوجب عدم قدرته تعالى على مثل ما يأتي به الإنسان لأن الملاك في المثلية هو واقعية الفعل و حقيقته الخارجية لاعنوانه الاعتباري، و لا ما ينتزع من نسبة الشيء إلى الشيء، فإن هذه الأمور الانتزاعية أو الشيء المنتزع من النسبة غير داخله في حقيقة الشيء .

و إلى ما ذكرنا ينظر كلام العلامة في شرح التجريد :

«إن الطاعة و العبث و صفان لا يقتضيان الاختلاف الذاتي»^(١).

و إليك نقطة مهمة يجب التنبيه عليها و هي :

إن هاهنا أفعالاً مباشرة للإنسان كالصيام و القيام و الأكل و الشرب، فإنها

(١) كشف المراد شرح التجريد للعلامة الحلبي : ص ١٧٤ طبعة صيدا، و المراد لا يقتضيان الاختلاف الذاتي أي لا يوجب اختلافاً في ماهية العمل لأنهما خارجان عن حقيقته و ماهيته، لكونهما منتزعان من نسبة حاصلة من موافقة فعل العبد لأمر المولى في الطاعة و مخالفته في جانب المعصية .

أفعال تقوم بالفاعل المادي ، و الله سبحانه مجرد و منزّه عن المادّيّة و الجسمانيّة
فعدم صدورها منه إنّما هو لأجل تنزّهه سبحانه من أن يقع محلاً للفعل و الانفعال و
الحركة و الحدوث .

و مع ذلك كلّه فالإنسان و ما يأتي به من الأفعال المباشريّة إنّما هي باقتداره
سبحانه و حوله و قوته بحيث لو انقطع ما بين العبد و ربّه من صلة ، و انقطع الفيض
لصار الإنسان مع فعله خبيراً بعد أثر .

و سيوافيك تفصيل ذلك في الشبهة التالية .

٤ - عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد

ذهب الجبائيّان إلى عدم سعة قدرته تعالى قائلين :

«إنّ الله تعالى لا يقدر على عين مقدور العبد، و إلاّ لزم اجتماع النقيضين، إذا
أراد الله و كرهه العبد، أو بالعكس .

بيان الملازمة أنّ المقدور من شأنه الوقوع عند داعي القادر عليه ، و البقاء على
العدم عند وجود صارفه ، فلو كان مقدور واحد واقعاً من قادرين ، و فرضنا وجود داع
لأحدهما ، و وجود صارف للآخر في وقت واحد ، لزم أن يوجد بالنظر إلى الداعي ،
وأن يبقى معدوماً بالنظر إلى الصارف ، فيكون موجوداً غير موجود ، و هما متناقضان .

و الجواب أولاً: إنّ الجبائيين لم يستوفيا كافة الشقوق الممتنعة في المقام ،
فقد بقي هناك شق ثالث و هو أنّه : إذا تعلّقت إرادة كل واحد منهما على نفس ما
تعلّقت به إرادة الآخر ، فإنّ ذلك يعني أن تجتمع العلّتان التامّتان على معلول واحد و
هو محال .

و الجواب عن الجميع : هو ما عرفت من أنّ القدرة إنّما تتعلّق بالممكن بما
هو ممكن ، فإذا عرض له الامتناع فلا تتعلّق به القدرة ، و عدم تعلّق قدرته بالمتنع

لا يدلّ على عدم سعتها .

و ما فرض في المقام من الصور - بغض النظر عمّا سنذكره - لا يثبت أكثر من أنّ صدور الفعل منه سبحانه في هذه الشرائط محال لاستلزامه اجتماع النقيضين ، أو اجتماع العلتين التامتين على معلول واحد ، و ما هو محال خارج عن اطار القدرة و لا يطلق عليه عدم القدرة .

هذا كلّه نذكره مماشاةً مع علامتي المعتزلة و إلا فثمة مناقشة في كلامهما ، إذ نقول : ماذا يريدان من قولهما : «عين مقدور العبد»؟

هل يريدان منه الشيء قبل وجوده ، أو بعده؟

فإن أرادا الشيء قبل وجوده فليس في هذا المقام عينية و لا تشخص ، حتى يقال : إنّه سبحانه قادر عليه أو لا؟ إذ الشيء في هذه المرحلة لا يتجاوز عن كونه مفهوماً كلياً ، يصلح أن يكون له مصاديق كثيرة .

و إن أرادا من «عين المقدور» الشيء بعد وقوعه فمن المعلوم أنّه لا تتعلّق به القدرة - في هذه الحالة - لأنّه من قبيل تحصيل الحاصل المحال ، و قد ذكرنا أنّ المحال خارج عن إطار القدرة .

و إن أرادا عدم تعلّق قدرته سبحانه مقارناً لتعلّق قدرة العبد فحكم هذا القسم هو نفس حكم الصورة الأولى فإنّ المقدور بعد لم يتحقّق ، و لم يتشخص حتى يقال بأنّه غير قادر على نفس مقدور العبد .

ثمّ إنّ ما ذكره العلامتان المعتزليّان ينبع عن القول بالثنوية في باب تأثير المؤثرات و فعل الفواعل حيث إنّ المعتزلة تصوّرت أنّ فعل العبد مخلوق لنفس العبد ، و ليس مخلوقاً لله ، لا تسبيهاً و لا مباشرة ، و إنّ هناك فاعلين مستقلّين لكل مجاله الخاص فلفعله سبحانه و قدرته مجال ، و لفعل العبد مجال آخر ، و عند ذلك لا يمتّ مقدور العبد بالله سبحانه بصلة .

غير أننا بيننا وهنّ هذه النظرية و أنّ الثنوية باطلة في عامّة المجالات و أنّه لافاعل مستقلّ و لامؤثر في صفحة الوجود إلا «الله» .

فكل فاعل سواه سبحانه ، سواء كان مختاراً أو غيره إنّما يؤثر و يقوم بأفعاله بقدرته و حوله .

فعند ذلك يكون نفس مقدور العبد و فعله ، مقدوراً لله سبحانه ، و فعلاً له لكن لافعلاً بالمباشرة ، بل فعلاً بالتسبيب .

و قد أوضحنا حال هذه المسألة في أبحاث التوحيد الخالقي .

سعة القدرة بمعنيين

ثمّ إنّ الكلام في سعة القدرة يطرح على وجهين :

الأول : ما عرفت مفهومه و أدلته و أنّه قادر على كل شيء ممكن سواء صدر منه أو لم يصدر إذ من الممكن أن يكون الشيء ممكناً و لا يصدر عنه لحكمة خاصّة كصدور القبيح و غيره .

الثاني : و هو ما طرحه الحكماء في كتبهم ، و يغيّر ما سبق ، و حاصله : إنّ الظواهر الكونية ، مجردة و مادّية ، ذاتها و فعلها ، كلّها تنتهي إلى قدرته سبحانه ، فكما أنّه لا شريك له سبحانه في ذاته كذلك لا شريك له في الفاعليّة .

و كل ما هو موجود سواء كان جوهرراً أو عرضاً ، مادّياً أو مجرداً ، ذاتاً أو فعلاً فالجميع صادر عنه سبحانه على نحو الأسباب و المسببات ، فليس هناك موجود ممكن جوهرراً كان أو عرضاً ، ذاتاً كان أو فعلاً لا يستند في تحقّقه و وجوده إليه سبحانه .

و هذا هو التوحيد الأفعالي الذي قدّمنا الكلام عنه عند البحث عن التوحيد ، و هذا المعنى هو الذي طرحه الحكماء في كتبهم الفلسفية .

و هذه المسألة في مقابل كلمات المعتزلة و من حذى حذوهم من القائلين بأنّ الله تعالى أوجد العباد و أقدرهم على تلك الأفعال، و فوّض إليهم الأمور و هم مستقلّون بإيجاد تلك الأفعال على وفق مشيئتهم بحيث لا يمتّ فعل إنسان إليه سبحانه بصلة بنحو من الأنحاء .

و لا يخفى أنّ هذا الكلام و إن كان وجيهاً عند القائلين بالاختيار و لكنه يستلزم الشرك في الفاعلية و هو مستلزم لاثبات الشريك لله في الحقيقة .

و من جعل أبناء البشر كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في ايجادها، أتى بما هو أشنع ممّن ذهب إلى جعل الأصنام و الأوثان و الكواكب شفعاء عند الله لأنّه جعل لله شركاء بعدد الفاعلين .

هذا و بما أنّنا قد استوفينا الكلام في هذه المسألة في مسفوراتنا الكلامية^(١)، فإنّنا نقتصر على ما ذكرناه هنا .

فتلخص : إنّ لسعة القدرة اصطلاحين :

الأول يناسب الأبحاث الكلامية، و الثاني يناسب الأبحاث الفلسفية، و المخالف في القسم الثاني هم المعتزلة، و الخلاف ينبع من الاعتقاد بالعدل في الله سبحانه، و من تصوّر بأنّ نسبة أفعال العباد إلى الله سبحانه تخالف عدله .

بينما لا تتبع المسألة الأولى من موقف كلامي معيّن و إن كان المخالف فيها بعض المعتزلة لكن الخلاف لا ينبع عن أصول الاعتزال بخلاف الثانية، و إن كان بين المسألة صلة و ارتباط .

(١) الإلهيات ج ١، ص ١٣٩ - ١٥٠ .

أسئلة و أجوبتها

ثم إن القائلين بعمومية القدرة الالهية واجهوا أسئلة و اشكالات أخرى طرحها المنكرون لعمومية القدرة، و اعتمدوا عليها في نفي ذلك و قد تعرّفت على اصولها في صدر البحث :

و هذه الأسئلة هي :

١ - هل يقدر سبحانه على خلق نظيره؟

فلو أُجيب عن السؤال بالإيجاب لزم ذلك صحّة افتراض الشريك لله سبحانه و امكان وجوده .

و لو أُجيب بالنفي و الإنكار لزم ضيق قدرته و عدم عموميتها و شمولها لكل شيء كما هو المدعى .

٢ - هل هو قادر على أن يجعل الشيء الكبير في داخل الشيء الصغير كأن يجعل العالم الفسيح في البيضة من دون أن يصغر حجم العالم ، أو تكبر البيضة؟
فلو أُجيب بنعم ، دفعه العقل و رفضه إذ لا يتصوّر أن يكون المظروف أكبر من الظرف .

و لو أُجيب بلا ، ثبت عدم عمومية قدرته سبحانه .

٣ - هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه؟

فإن قلنا : نعم ، لزم من ذلك نفي قدرته ، لأننا أثبتنا قدرته سبحانه على خلق ما لا يقدر على إفنائه .

و إن قلنا : لا ، استلزم ذلك نفي عمومية قدرته .

و بهذا استلزم الجواب على كلا النحويين انتفاء عمومية قدرته و تحديدها .

إنّ الاجابة عن هذه الأسئلة على وجهين : إجمالي و تفصيلي .

أمّا الجواب الإجمالي فهو أنّ القدرة مهما بلغت من السعة فإنّها لا تتعلق إلاّ

أسئلة و أجوبتها

ثم إن القائلين بعمومية القدرة الالهية واجهوا أسئلة و اشكالات أخرى طرحها المنكرون لعمومية القدرة، و اعتمدوا عليها في نفي ذلك و قد تعرّفت على اصولها في صدر البحث :

و هذه الأسئلة هي :

١ - هل يقدر سبحانه على خلق نظيره؟

فلو أُجيب عن السؤال بالإيجاب لزم ذلك صحّة افتراض الشريك لله سبحانه و امكان وجوده .

و لو أُجيب بالنفي و الإنكار لزم ضيق قدرته و عدم عموميتها و شمولها لكل شيء كما هو المدعى .

٢ - هل هو قادر على أن يجعل الشيء الكبير في داخل الشيء الصغير كأن يجعل العالم الفسيح في البيضة من دون أن يصغر حجم العالم ، أو تكبر البيضة؟
فلو أُجيب بنعم ، دفعه العقل و رفضه إذ لا يتصوّر أن يكون المظروف أكبر من الظرف .

و لو أُجيب بلا ، ثبت عدم عمومية قدرته سبحانه .

٣ - هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لا يقدر على إفنائه؟

فإن قلنا : نعم ، لزم من ذلك نفي قدرته ، لأننا أثبتنا قدرته سبحانه على خلق ما لا يقدر على إفنائه .

و إن قلنا : لا ، استلزم ذلك نفي عمومية قدرته .

و بهذا استلزم الجواب على كلا النحويين انتفاء عمومية قدرته و تحديدها .

إنّ الاجابة عن هذه الأسئلة على وجهين : إجمالي و تفصيلي .

أما الجواب الإجمالي فهو أنّ القدرة مهما بلغت من السعة فإنها لاتتعلق إلاّ

بما كان ممكناً بالذات، أي كان قابلاً للوجود و التحقق، و أما الخارج عن اطار
الإمكان أي الذي يكون بذاته غير ممكن لايقبل الوجود، فهو خارج عن نطاق القدرة.

و بعبارة اخرى: إذا لاحظنا الأشياء وجدناها على نوعين:

الأول: ما يقبل أن يتلبس بلباس الوجود و يتحقق في الواقع الخارجي بسبب
قدرة الفاعل.

الثاني: ما إذا لاحظناه في عقلنا، نجد أنه لايتحقق و لايقبل الوجود مهما
بلغت القدرة من السعة و العظمة، و مهما بلغ الفاعل من القوة و القدرة.

و لتوضيح ذلك نأتي بالمثال التالي فنقول:

إذا طلبنا من الخياط أو الرسّام أن يخيط الأول لنا ثوباً من الأجر، أو أن يرسم
الثاني لنا صورة جميلة لطاووس على صفحة الماء الجاري، رفضاً ذلك لاستحالة
خياطة ثوب من الأجر، و رسم صورة شيء على صفحة الماء الجاري.

فرفض الخياط و الرسّام لهذا الاقتراح ليس لأجل قصورهما و عجزهما، بل
لاستحالة تحقق خياطة الثوب من الأجر، و النقش على صفحة الماء الجاري، فهو
بالتالي قصور في جانب القابل، لاعجز في ناحية الفاعل.

إنّ الأجر لايمتلك قابلية صيرورته لباساً، كما أنّ الماء الجاري لايمتلك هو
الأخر قابلية أن يصبح محلاً للرسم و النقش.

هكذا كل ما لايقبل الوجود بذاته، فإنّ عدم تعلق القدرة بها ليس من جهة
عجز القادر عن إيجادها، بل من جهة أنّه غير قابل للإيجاد، و غير ممكن التحقق
بذاته.

و هذا نظير ما إذا طلبنا من رئيس مصنع لتوليد الكهرباء أن يجعل مصباحاً
واحداً مشتعلًا و منطفئاً في آن واحد، فيرفض ذلك الشخص تحقيق هذا المطلب

للقصور في مصنعه أو في هندسته ، بل لأن المقترح لا يمكن - بذاته - أن يتحقق .

كما أن ذلك نظير ما إذا طلبنا من عالم رياضيٍّ ماهر أن يجعل نتيجة 2×2 أربعة و خمسة في آن واحد ، فيرفض تحقيق ذلك المطلب للقصور في قدرته الرياضية و الحسائية ، بل لاستحالة تحقق هذا المطلب المقترح في حد ذاته .

و بهذا يظهر أن سعة القدرة و عموميتها تشمل جميع الممكنات ، و الأمور القابلة بذاتها للإيجاد ، و بالتالي فإن كل ما هو ممكن التحقق و الوجود بذاته ، يقع في نطاق القدرة الإلهية دون ما لا يمكن تحققه و وجوده بذاته ، و هذا بخلاف غيره تعالى فإن قدرته قاصرة حتى بالنسبة إلى كثير من الأمور و الموارد الممكنة .

بينما هو سبحانه قادر على إيجاد المجرات العظيمة ، و على خلق السموات العلى ، و لكن غيره لا يقدر على أقل من ذلك مع كونه أمراً ممكناً بالذات .

فيستنتج من ذلك أن كل ما هو محال ذاتي لا يقع في نطاق القدرة لعدم سعتها بل لعدم قابلية هذا النوع من الأشياء للإيجاد .

و على هذا الأساس لا ينحصر ما قلناه في ما ورد ذكره في هذه الأسئلة ، بل يعم كل ما كان من هذا القبيل ، أي كان من المحال الذاتي .

و بهذا يستطيع القارئ أن يقف على حل جميع الأسئلة المطروحة هنا .

فإن الجواب في الجميع هو النفي لعدم سعة قدرته سبحانه بل لعدم امكانها أساساً فإن جميع هذه الموارد مستلزمة للمحال أو هو بنفسه أمر محال ، و مع ذلك نوقف القارئ على الجواب لكل واحد من الأسئلة المطروحة .

الجواب التفصيلي عن الأسئلة الثلاثة :

أما الأول أعني قدرته على خلق مثله فالجواب عنه : إن خلق المثل لا يقع في إطار القدرة للقصور فيها بل لكون وجود المثل لله محالاً بذاته كما أوضحناه في

بحث التوحيد الذاتي .

و بعبارة أخرى : إنّ مطالبة الله سبحانه بأن يخلق مثله مطالبة للجمع بين حالات و صفات متضادة و متناقضة غير ممكنة الاجتماع في شيء واحد .

فبما أننا نفترض إمكان تعلق القدرة به يجب أن يكون ممكناً لا واجباً، حادثاً لا قديماً، و على فرض الوجود متناهيلاً لاغيره .

و بما أنّ المطلوب هو خلق مثله يجب أن يكون - على فرض الوجود - واجباً لا ممكناً، قديماً لا حادثاً، غير متناه لا متناه .

و هذا جمع بين الامكان و الوجوب و الحدوث و القدم، و المخلوقيّة و الخالقيّة، و التناهي و اللاتناهي في شيء واحد، و هو أمر محال قطعاً .

و بذلك تتبيّن الإجابة عن السؤال الثاني فإنّ عدم تعلق القدرة بجعل العالم الفسيح العظيم الحجم في بطن البيضة الصغيرة ليس لقصور القدرة، و عدم سعتها، بل لأنّ المقترح أمر غير ممكن في حدّ ذاته، و مستلزم للمحال، إذ من جانب أنّ العقل يحكم بالبداهة بأنّ الظرف يجب أن يكون أكبر من مظهره، و المظروف أصغر من ظرفه، و من جانب آخر نطلب منه سبحانه شيئاً يكون الظرف فيه أصغر من مظهره .

فعلى فرض التحقق يلزم أن يكون شيء واحد في آن واحد بالنسبة إلى شيء واحد أصغر و أكبر و هو الجمع بين النقيضين، الممتنع بالبداهة .

أما السؤال الثالث : فهو أيضاً محال أو مستلزم للمحال، ففرض خلقه سبحانه شيئاً لا يقدر على إفنائه فرض يستلزم المحال .

فبما أنّ الشيء المذكور أمر ممكن فهو قابل للإفناء و لكنّه حيث قيّد بعدم الإفناء يجب أن يكون واجباً غير قابل للإفناء، و هذا يعني أن يجتمع في ذلك الشيء حالتان متناقضتان هما : الإمكان و الوجوب، و إن شئت قلت : القابلية للإفناء و عدم

القابلية له، و هو محال .

و بعبارة أخرى : بما أنّ الشيء المذكور في السؤال المفروض فيه أنّه مخلوق لله سبحانه يجب أن يكون قادراً على إفناؤه مع انّا قيّدناه بعدم القابلية للّفناء ، فيلزم أن نفترض كونه قابلاً للّفناء و غير قابل له في آن واحد .

ومما ذكرناه هنا يتبيّن حال كل مورد من هذا القبيل مثل أن يخلق الله جسماً لا يقدر على تحريكه ، فإنّ هذا من باب «الجمع بين المتناقضين» إذ بما أنّ ذلك الجسم مخلوق متناه يجب أن يكون قابلاً للتحريك ، و في الوقت نفسه نفترض أنّه غير قادر على تحريكه .

فيكون السائل في هذا السؤال قد افترض إمكان تحريكه و عدمه ، و افترض كذلك قدرته و عدم قدرته على ذلك .

و على الجملة فهذه الفروض و أمثالها ممّا تدور على الألسن لا تضرّ بعموم القدرة ، و لا توجب تحديداً فيها بل المفروض في كل من هذه الأسئلة أمر محال ذاتاً و هو خارج عن محل البحث .

الثامن و التسعون : «القاھر»

و قد جاء القاھر في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين .

قال سبحانه : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴾ (الأنعام / ١٨) .

و قال سبحانه : ﴿ وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً ﴾ (الأنعام / ٦١) .

التاسع والتسعون : «القهار»

و قد ورد في القرآن في موارد ستة و وقع اسماً له سبحانه فيها و قورن مع اسم «الواحد» .

و قال سبحانه : ﴿أَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف / ٣٩) .

و قال سبحانه : ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الرعد / ١٦) .

و قال سبحانه : ﴿وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (إبراهيم / ٤٨) .

و قال سبحانه : ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَ مَا مِن إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (سورة ص / ٦٥) .

و قال سبحانه : ﴿هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الزمر / ٤) .

و قال سبحانه : ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر / ١٦) .

و بما أن الاسمين مشتقان من مادة واحدة نبحت عنهما في مقام واحد فنقول : «القاهر» و «القهار» من القهر .

قال ابن فارس : «القهر» يدل على غلبة و علو، و القاهر: الغالب، و قُهر (بصيغة المجهول) إذا غلب، و قال الراغب: القهر: الغلبة و التذليل معاً و يستعمل في كل واحد منهما .

قال عزّ وجلّ : ﴿فَأَمَّا النَّيِّمُ فَلَا تَقْهَرُ﴾ أي لا تذلل، و الظاهر أن الذلّة تلازم الغلبة فهي مفهوم إضافي قائم بالغالب و المغلوب و القاهر و المقهور .

قال الصدوق : «القدير» و «القاهر» معناهما أن الأشياء لا تطيق الامتناع منه و ممّا يريد الانفاذ فيها^(١) .

(١) التوحيد للصدوق : ص ١٩٨ .

قال العلامة الطباطبائي : «القهر نوع من الغلبة و هو أن يظهر شيء على شيء فيضطره إلى مطاوعة أثر من الغالب يخالف ما للمغلوب من الأثر كغلبة الماء على النار فيقهرها على الخمود .

فالقاهر من الأسماء التي تصدق عليه تعالى كما تصدق على غيره، غير أن بين قهره تعالى و قهر غيره فرقاً و هو أن غيره تعالى من الأشياء إنما يقهر بعضه بعضاً و هما مجتمعان في مرتبة وجودها، و الماء و النار مثلاً موجودان طبيعياً يظهر أثر الأول في الثاني، و الله سبحانه قاهر لا يقهر الماء على النار بل هو قاهر بالتفوق و الإحاطة على الإطلاق، فهو تعالى قاهر على عباده لكنه فوقهم لا يقهر شيء شيئاً و هما متزاملان، و قد جاء ذلك الاسم في كلا الموضوعين في (سورة الأنعام/ ١٦ - ٦١) مقترناً بقوله «فوق عباده» و الغالب في موارد استعمال القهر هو أن يكون المغلوب من أولي العقل بخلاف الغلبة»^(١).

لأجل ذلك صدر الآية الأولى بقوله سبحانه : ﴿وَإِنْ يَمْسَسْكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَإِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنعام/ ١٦).

كما أنه سبحانه يقول : في ذيل الآية الأخرى : ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمْ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾ (الأنعام/ ٦١).

و إن استسلام الإنسان للخير و الضر و الموت آية كونه قاهراً على العباد .

ثم إنه قال سبحانه : ﴿القاهر فوق عباده﴾ و لم يقل «القاهر عباده» و سيوافيك وجهه . و من عجيب القول استدلال الحنابلة بهذه الآيات على أن الله جهة و هي الفوقية الذاتية، مع أن الملاك في كون الشيء قاهراً و الشيء الآخر مقهوراً و ذليلاً هو قهاريته و قدرته الواسعة، لا كونه واقعاً في أفق عالٍ من حيث الحس و الجهة،

(١) الميزان : ج ٧ ، ص ٣٣ - ٣٤ بتلخيص منّا .

والفوقية في الآية نظير ما في سائر الآيات مثل قوله: ﴿وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ (آل عمران / ٥٥).

قال: ﴿سَنَقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَتَقَهُمُ قَاهِرُونَ﴾ (الأعراف / ١٢٧). غير أن الفوقية فيهما معنوية اعتبارية، و الفوقية في المقام تكوينية نابعة من كون أحدهما علة و الآخر معلولاً.

و لعل استعمال القاهر مع فوق في كلتا الآيتين لأجل الإشارة إلى أن القاهر والمقهور ليسا في درجة من الوجود، بل القاهر فوق المقهور في الوجود و الكينونة، وهو المالك للمقهور، لما للقاهر من وجود وخصوصية، فالقهر ينبع من كون أحدهما مالكا و الآخر مملوكاً، ملكية ناشئة من الخلق و الإيجاد، لا الوضع و الاعتبار.

و الظاهر أن «القهار» صيغة مبالغة من «القاهر» و الفرق بينهما هو الفارق بين اسم الفاعل و صيغة المبالغة و ربما يقال: إن القهار اسم له تعالى باعتبار ذاتية غلبته على خلقه و استيلائه على جميع الموجودات، و القاهر اسم له تعالى باعتبار إعمال تلك الصفة في عالم الفعل^(١).

و لم يعلم وجه هذا الفرق. قال أمير المؤمنين عليه السلام: «يا من توحد بالعز و البقاء و قهر عباده بالموت و الفناء»^(٢).

و أما حظ العبد من هذا الاسم فالقهار من العباد من قهر أعدائه، و أعدى عدوه نفسه التي بين جنبيه فإذا قهر شهوته و غضبه فقد قهر أعدائه، و في ذلك إحياء لروحه^(٣).

(١) شرح الأسماء الحسنى للسيد حسين الهمداني: ص ٨٦.

(٢) دعاء الصباح.

(٣) لوامع البينات للرازي: ص ٢٢٣.

المائة: «القدوس»

وقد جاء القدوس في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين .

قال سبحانه: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الحشر/ ٢٣).

وقال سبحانه: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الجمعة/ ١).

كما أنه جاء المقدس مذكراً ومؤثراً في موارد ثلاثة و وقع وصفاً للوادي والأرض .
قال سبحانه: ﴿إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (النازعات/ ١٦).

وقال سبحانه: ﴿فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾ (طه/ ١٢).

وقال سبحانه: ﴿يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ (المائدة/ ٢١). و من ملاحظة مجموع الآيات، يعرف معناه.

وهو كما قال ابن فارس: شيء يدل على الطهر، و الأرض المقدسة المطهرة، و تسمى الجنة حظيرة القدس، و جبرئيل «روح القدس» و وصف الله تعالى ذاته بالقدوس بذلك المعنى لأنه منزّه عن الأضداد و الأنداد و الصاحبة و الولد. تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

فالظاهر مما ورد من هذه المادة في القرآن الكريم هو الطهارة من القذارة المعنوية و النزاهة عما لا يناسب ساحة الشيء. قال حكاية عن الملائكة: ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ (البقرة/ ٣٠). و الظاهر أن التسبيح و التقديس في الآية بمعنى واحد، و هو تنزيهه عن الشرك و المثل، و كل ما يعد نقصاً.

و هناك نكتة لافتة للنظر و هو أن اسم القدوس ورد بعد اسم الملك في الآيتين

و لعلّه لبيان أنّ كونه تعالى ملكاً يفارق كون غيره ملكاً، فالملوكيّة جُبلت على الظلم والتعدّي والإفساد.

قال سبحانه: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعِزَّةً أَهْلِهَا أَذِلَّةً﴾ (النمل / ٣٤).

وقال سبحانه: ﴿وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَضْباً﴾ (الكهف / ٧٩).

فذكره مع اسم «القدّوس» لتبيين نزاهته من كل ما ينسب إلى الملوك من الأفعال و الصفات، ثمّ إنّ اسم القدّوس يدلّ على تعاليه عن كل ما لا يناسب ساحته فيندرج تحته الصفات السلبية التي ذكرها المتكلّمون في كتبهم وهي:

١ - واحد ليس له نظير ولا مثيل.

٢ - ليس بجسم و لا في جهة و لا في محلّ و لا حالّ و متحد.

٣ - ليس محلاً للحوادث.

٤ - لا تقوم اللذة و الألم بذاته.

٥ - لا تتعلّق به الرؤية.

٦ - ليست حقيقته معلومة لغيره بكنهه و بالتالي ليس جوهرأ و لا عرضاً.

و قد برهن المتكلّمون على نفي هذه الصفات عن ساحته ببراهين رصينة من أراد فليرجع إليها^(١).

(١) لاحظ «الالهيات»: ص ٤٥٣ - ٤٨٧ محاضراتنا بقلم الفاضل الشيخ حسن مكي العاملي.

المائة والواحد : «القريب»

و قد استعمل القريب مرفوعاً و منصوباً في الذكر الحكيم ٢٦ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثلاثة .

قال سبحانه : ﴿وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ (البقرة / ١٨٦) .

و قال سبحانه : ﴿فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ (هود / ٦١) .

و قال سبحانه : ﴿وَ إِنِ اهْتَدَيْتَ فِيمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾ (سبا / ٥٠) .

و لأجل المناسبة بين قربه سبحانه و سماع دعاء العبد ضم إليه وصف المجيب تارة و السميع أخرى و قدمر تفسير ذلك الاسم عند البحث عن اسم «الأقرب» فلاحظ .

المائة والثاني : «القوي»

و قد جاء لفظ «القوي» في الذكر الحكيم معرفاً و منكرأ ١١ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في ٨ موارد .

قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ (الأنفال / ٥٢) .

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ (هود / ٦٦) .

و قال سبحانه : ﴿وَ لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج / ٤٠) .
إلى غير ذلك من الآيات (١) .

و قد استعمل تارة مع اسم «العزیز» و أخرى مع «شديد العقاب» .

(١) لاحظ (غافر/ ٢٢)، (الشورى/ ١٩)، (الحديد/ ٢٥)، (المجادلة/ ٢١)، (الاحزاب/ ٢٥) .

و أما معناه فقد ذكر ابن فارس له معنيان فقال : «يدل أحدهما على شدة
وخلاف ضعف، و الآخر على خلاف هذا و على قلة خير، فالأول القوة و القوي
خلاف الضعيف»^(١).

و قال الراغب : القوة تستعمل تارة في معنى القدرة نحو قوله :
﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾ و تارة للتهيؤ الموجود في الشيء نحو أن يقال : النوى بالقوة
نخل أي متهيئ و مترشح أن يكون منه ذلك .

الظاهر أنّ القوة لاترادف القدرة المطلقة بل المراد هو المرتبة الشديدة، سواء
أريد منه القوة البدنية نحو قوله : ﴿و قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً﴾ أو القدرة القلبية مثل قوله
﴿يَا بَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾ أي بقوة قلب، أو القوة الخارجية، مثل قوله ﴿لَوْ أَنَّ لِي
بِكُمْ قُوَّةٌ﴾ .

و المراد المال و الجند و قال : ﴿نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَ أَوْلُو بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾، و على
هذا يعود معنى القوة إلى القدرة التامة التي لايعارضها شيء، و لأجل ذلك قورن مع
«شديد» تارة و «العزیز» أخرى، فمعنى قوله : ﴿قَوِي شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ : أنه سبحانه
قوي لا يضعف عن أخذهم، شديد العقاب إذا أخذ .

قال الصدوق : «القويّ معناه معروف وهو القويّ بلامعانة و لاستعانة»^(٢).

قال الرازي : «اتفق الخائضون في تفسير أسماء الله على أنّ القوة هنا عبارة عن
كمال القوة، كما أنّ المتانة عبارة عن كمال القوة فعلى هذا، «القوة المتينة» اسم
للقدرة البالغة في الكمال إلى أقصى الغايات» .

ثمّ قال : «و عندي أنّ كمال حال الشيء في أن يؤثر، فيسمّى قوة و كمال حال

(١) الأصل الثاني نادر الاستعمال .

(٢) التوحيد: ص ٢١٠ .

الشيء أن لا يقبل الأثر من الغير فيسمى أيضاً قوّة، و ذلك لأنّ الإنسان الذي يقوى على أن يصرع الناس يسمّى قوياً شديداً و الإنسان الذي لا يصرع من أحد يسمّى أيضاً قوياً، و بهذا التفسير يسمّى الحجر و الحديد قوياً^(١).

أقول : الظاهر أنّ ما ذكره من التفصيل للقوّة تحليل فلسفي ، و المتبادر من القوّة هو القدرة التامة . نعم لازم كونه كذلك أن يكون مؤثراً في الممكنات ، و أن لا يؤثر فيه شيء ، لأنّ التأثر من الغير آية الضعف ، فهو المؤثر في كل شيء ، و لا يتأثر من كل شيء ، و الظاهر أنّ اطلاق القوي على الله في الآيات بالاعتبار الأول .

يقول سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (الذاريات / ٥٨) .

و يقول سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴾ (الأنفال / ٥٢) .

فإنّ شدة العقاب آية التأثير في الغير و قال : ﴿ وَ كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ وَ كَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا ﴾ (الأحزاب / ٢٥) . فالغلبة في القتال آية القوّة .

المائة و الثالث : «القيوم»

قد ورد لفظ «القيوم» في الكتاب العزيز ٣ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في جميع الموارد .

قال سبحانه : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ ﴾ (البقرة / ٢٥٥) .

و قال : ﴿ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴾ * نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ ﴿ (آل عمران / ٢ و ٣) .

(١) لوامع البينات : ص ٢٩٤ .

و قال سبحانه : ﴿ وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا ﴾ (طه / ١١١) .

و أمّا معناه فقد قال الراغب : «القيوم» القائم الحافظ لكل شيء و المعطي له ما به قوامه ، و ذلك هو المعنى المذكور في قوله : ﴿ الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴾ (طه / ٥٠) .

ففي قوله : ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾ (الرعد / ٣٣) .

قال الصدوق : «القيوم» و «القيام» هما فيعول و فيعال من قمت بالشيء ، إذا وليته بنفسك و توليت حفظه و إصلاحه و تقديره .

و فسّر الرازي كونه قيوماً بـ «قيام الممكنات بأسرها به ، فهو قائم بالذات وغيره قائم بالغير» .

قال العلامة الطباطبائي : «القيوم من القيام ، وصف يدل على المبالغة ، و القيام هو حفظ الشيء ، و فعله ، و تدبيره ، و تربيته ، و المراقبة عليه ، و القدرة عليه ، كلّ ذلك مأخوذ من القيام بمعنى الانتصاب ، للملازمة العادية بين الامتثال و هذه الأمور ، و قد أثبت الله تعالى أصل القيام - بأمور خلقه - لنفسه» .

قال سبحانه : ﴿ أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ ﴾

و قال سبحانه : ﴿ شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (آل عمران / ١٨) .

فأفاد أنّه قائم على الموجودات بالعدل ، فلا يعطي و لا يمنع شيئاً إلا بالعدل باعطاء كل شيء ما يستحقّه ، و إنّ القيام بالعدل مقتضى اسميه الكريمين ، فبعزّته يقوم على كل شيء ، و بحكمته يعدل .

و بعبارة أخرى لما كان تعالى هو المبدئ الذي يتدىء منه وجود كل شيء

وأوصافه وآثاره، ولامبديّ سواه، إلاّ وهو ينتهي إليه، فهو القائم على كل شيء من كل جهة، القيام الذي لا يشوبه فتور و خلل، و ليس ذلك لغيره قط إلاّ بإذنه ومشيتته^(١).

ثمّ إنّ كونه سبحانه قيوماً و قائماً بكل شيء لا ينافي كون الموجودات الامكانية ذا آثار و خصائص و أفعال و أعمال تنسب إليها على وجه الاضطرار كالحرارة إلى النار أو على وجه الاختيار كالأفعال الاختيارية للإنسان، فإنّ قيام هذه الأمور بآثارها و أفعالها ليس بنفسها و إنّما هي آثار لها بإذنه سبحانه و مشيتته، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ نسبة الوجودات الإمكانية إلى الواجب، نسبة المعاني الحرفيّة إلى الاسميّة، فلو غُضّ النظر عن المعنى الاسمي فلا يبقى لها أثر في الذهن و الخارج.

و بذلك يظهر أنّ اسم «القيوم» أمّ الأسماء الإضافية الثابتة له تعالى جميعاً والمراد منها الأسماء التي تدلّ على معان خارجة عن الذات كالخالق و الرازق و المبدىء و المعيد و المحيي و المميت و الغفور و الرحيم و الودود و غيرها.
و بعبارة أخرى: إنّما هو أمّ لصفاته الفعلية جميعاً.

و يقول الرازي: إنّ قوله الحي القيوم كالينبوع لجميع مباحث العلم الالهي ولعلّه يشير بذلك إلى أنّ قيام الممكنات به يستلزم حضورها عنده، و حضورها لديه يستلزم علمه به كما يستلزم تدبيره و...

(١) الميزان ج ٢، ص ٣٣٠.

حرف الكاف

المائة والرابع : «الكافي»

قد ورد في الذكر الحكيم مرة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال تعالى : ﴿الَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الزمر/ ٣٦).

أما معناه، فقال ابن فارس : يدل على «الحسب» الذي لامستزاد فيه و هذا هو المتبادر من سائر مشتقاته في القرآن و غيره، و قال : ﴿وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَ نَصِيرًا﴾ (الفرقان/ ٣١).

قال الراغب : الكفاية ما فيه سد الخلة و بلوغ المراد من الأمر و هو سبحانه الكافي في أمور العبد، و هو يقوم بكل ما يحتاج إليه العبد، ولو يخوفونك أيها النبي، فالله هو الكافي، قال سبحانه : ﴿فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (البقرة/ ١٣٧).

المائة والخامس : «الكبير»

قد ورد لفظ «الكبير» مرفوعاً و منصوباً ٣٦ مرة، و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ستة، و إقترن باسم «المتعال» تارة و «العلي» أخرى .

قال سبحانه : ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (الرعد/ ٩).

و قال سبحانه : ﴿ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ ﴾ (الحج / ٦٢) (١).

و أمّا معناه : فقد قال ابن فارس : يدل على خلاف الصغر، و الكبّر - بكسر الكاف و سكون الباء - معظم الأمر، قوله عزّ وجلّ : ﴿ وَ الَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ ﴾ (النور / ١١) أي معظم أمره، و أمّا الكبّر - بضم الكاف - فهو القعيد، يقال : الولاء للكبير يراد به أقعد القوم في النسب و هو الأقرب إلى الأب الأكبر.

قال الراغب : «الكبير و الصغير من الأسماء المتضايقة التي تقال عند اعتبار بعضها ببعض و يستعملان في الكمية المتصلة كالأجسام و ذلك كالكثير و القليل، و في الكمية المنفصلة كالعدد، و ثمّ استعير للمتعالى فيطلق على ما اعتبر فيه المنزلة و الرفعة نحو «قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني و بينكم» و نحو الكبير المتعال، ومنه قوله : «كذلك جعلنا في كلّ قرية أكابر مجرميها» أي رؤسائها .

أقول : «إن اقتران اسم «المتعال» و «العلي» بالكبير، يعرب عن كون الملاك في توصيفه سبحانه هو الرفعة و المنزلة، و كل كمال يتصوّر.

و الصدوق فسره بالسيد قائلاً : بأنّ سيد القوم كبيرهم، و لكن مراده ما ذكرناه، و قال : «الكبرياء» اسم التكبرّ و التعظّم، و قال العلامة الطباطبائي : «و الذي يناسب ساحة قدسه تعالى من معنى الكبرياء أنّه تعالى يملك كل كمال لشيء و يحيط به، فهو تعالى كبير أي له كمال كل ذي كمال و زيادة» (٢).

و لأجل علو منزلته و رفعتها، وقع علة لكون الحكم له دون غيره قال : «وَ إِن يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا فَالْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ» (غافر / ١٢).

(١) لاحظ أيضا (النساء / ٣٤)، (لقمان / ٣٠)، (سبا / ٣٢)، (غافر / ١٢).

(٢) الميزان ج ١١، ص ٣٣٨.

المائة والسادس: «الكريم»

قد ورد في الذكر الحكيم مرفوعاً و منصوباً ٢٦ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثلاثة :

قال سبحانه : ﴿ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ ﴾ (المؤمنون / ١١٦) ، و قال سبحانه : ﴿ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ (النمل / ٤٠) ، و قال سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ ﴾ (الانفطار / ٦) .

و أما معناه فقال ابن فارس : فهو شرف الشيء في نفسه أو شرف في خلق من الأخلاق يقال رجل كريم و فرس كريم . الكرم في الخلق يقال هو الصفيح عن ذنب المذنب . قال عبدالله بن مسلم بن قتيبة : الكريم الصفيح و الله تعالى هو الكريم الصفيح عن ذنوب عباده المؤمنين .

قال الراغب : إذا وصف الله تعالى به فهو اسم لإحسانه و انفاقه المتظاهر نحو قوله : ﴿ إِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴾ و إذا وصف به الإنسان فهو اسم للأخلاق و الأفعال المحمودة التي تظهر منه .

و ما ذكره هو الظاهر في قوله : «غني كريم» دون سائر الآيات ، و كيف و قد وصف به أمور كثيرة بمعنى واحد .

و ذلك كالرزق نحو : ﴿ وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾ (الأنفال / ٤) و الملك نحو : ﴿ إِنَّ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ ﴾ (يوسف / ٣١) ، و المقام نحو : ﴿ وَ كَنُوزٌ وَ مَقَامٌ كَرِيمٌ ﴾ (الشعراء / ٥٨) ، و الرسول نحو : ﴿ وَ رَسُولٌ كَرِيمٌ ﴾ (الدخان / ١٧) ، و الكتاب نحو : ﴿ أَلْقَى إِلَيْنَا كِتَابٌ كَرِيمٌ ﴾ (النمل / ٢٩) . و التوصيف في الجميع بمعنى واحد .

و لذلك لجأ الصدوق إلى ذكر معنيين له ففسره تارة بالعزيم ، يقال : فلان أكرم علي من فلان أي أعز منه ، و منه قوله عز و جل : ﴿ لَقْرآنٌ كَرِيمٌ ﴾ و أخرى بالجواد

المتفضل يقال رجل كريم أي جواد .

و الظاهر أنّ الكريم له معنى واحد و هو ما نبّه إليه ابن فارس أعني الشرف في الذات أو في الخلق ، و الأنعام و الجود من مظاهره ، كما أنّ الصّبح عن العدو بعد المقدرة عليه من آثاره ، و إلى ذلك يرجع ما ذكره بعضهم في تفسيره بأنّه كون الشيء تاماً بحسب مرتبته و الله سبحانه كريم باعتبار تماميته في الوهيته ذاتاً و صفة و فعلاً .

و أمّا توصيف الكافر بالكريم في قوله سبحانه : ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾ (الدخان / ٤٩) . فإنّما هو للاستهزاء تشديداً لعذابه ، فقد كان يرى في الدنيا لنفسه عزة و كرامة لا تفارقانه كما يظهر ممّا حكى الله سبحانه من قوله : ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ﴾ (فصلت / ٥٠) .

حرف اللام

المائة والسابع : « اللطيف »

و قدورد في الذكر الحكيم ست مرات و وقع في الجميع وصفاً له سبحانه و قورن بـ « الخبير » تارة و « العليم الحكيم » تارة أخرى .

قال سبحانه : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الانعام / ١٠٣) .

و قال سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِّمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾ (يوسف / ١٠٠) .

و قال سبحانه : ﴿ فَتَضْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ (الحج / ٦٣) .

و قال سبحانه : ﴿ فَتَكُنُ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ يَأْتِ بِهَا اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ ﴾ (لقمان / ١٦) .

و قال سبحانه : ﴿ اللَّهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ ﴾ (الشورى / ١٩) .

و قال سبحانه : ﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾ (الملك / ١٤) .

و قال سبحانه : ﴿ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا ﴾ (الأحزاب / ٣٤) .

أما معناه فالظاهر من ابن فارس أن له معنيين أحدهما « الرفق » و الثاني « صغر

في الشيء»^(١).

فمن الأوّل قوله : ﴿الله لطيف بعباده...﴾ .

و أمّا الثاني فالظاهر أنّ المراد من الصغر في الشيء هو كونه دقيقاً فوق الحسّ . و لأجل ذلك علّل سبحانه قوله : ﴿لاتدركه الأبصار﴾ بكونه لطيفاً كما تقدّم و ربّما يتطوّر و يستعمل في النافذ في الأشياء لأنّ الشيء الصغير ينفذ في المجاري و الثقوب الصغار. و يؤيد ذلك أنّه سبحانه علّل علمه بما خلق بكونه لطيفاً، و قال سبحانه : ﴿الَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (الملك / ١٤) و عليه فيصحّ تفسيره بكونه مجرداً أو ما هو قريب منه و يكون كناية عن حضوره و إحاطته بباطن الأشياء و ظاهرها، و ربّما يكتفى به عن تعاطي الأمور الدقيقة كما في قوله سبحانه : ﴿فَتَضْبِعُ الْأَرْضُ مُخَضَّرَةً إِنَّ اللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ (الحج / ٦٣)، و عليه يحمل قوله سبحانه : ﴿فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَاماً فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفَ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ أَحَدًا﴾ (الكهف / ١٩) أي يعمل بلطف و دقة .

هذا على القول بأنّ لمصدر «اللطيف» معنيين : الرفق و الدقة، و يمكن ارجاع المعنى الأوّل إلى الثاني أيضاً لأنّ الرأفة و المحبّة رهن تعاطي الأمور الدقيقة حتى تستهوي القلوب .

و على كل حال فالله سبحانه «لطيف» أي دقيق لا يدرك، و يتعاطى الأمور الدقيقة فيخلق أشياء فوق الحواس، لطيف أي رؤوف بأعمال الأمور الدقيقة و هكذا، فتوصف به الذات كما يوصف به الفعل .

قال الرازي : «إنّ اللطيف له تفاسير أربعة :

١ - إنّ الشيء الصغير الذي لا يحسّ به لغاية صغره يسمّى لطيفاً، و الله

(١) يظهر من القاموس أنه إذا اخذ «لطف» من باب «نصر» يكون بمعنى البرّ و الاحسان، و إذا اخذ من باب «كرم» يكون بمعنى صغر و دقة .

سبحانه لما كان منزها عن الجسميّة و الجهة لم يحسّ به ، فأطلقوا اسم الملزوم على اللّازم ، فوصفوه تعالى بأنه لطيف أي غير محسوس ، و كونه لطيفاً بهذا الاعتبار يكون من صفات التنزيه .

٢ - اللطيف هو العالم بدقائق الأمور و غوامضها ، و على هذا التفسير يكون اللطف عبارة عن سعة علمه فيكون من الصفات الذاتية .

٣ - اللطيف هو البر بعباده الذي يلفظ بهم من حيث لا يعلمون و يهيب مصالحتهم من حيث لا يحتسبون ، و منه قوله سبحانه : ﴿اللّٰهُ لَطِيفٌ بِعِبَادِهِ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ﴾ .

٤ - اللطيف من يعلم حقائق المصالح و غوامضها ثم يسلك في إيصالها إلى مستحقها سبيل الرفق دون العنف .

فإذا اجتمع هذا العلم و هذا العمل تم معنى اللطف^(١)

و لا يخفى أنّ ما ذكره من المعاني الأربعة من لوازم معنى اللطيف و هو الدقيق أو من يتعاطى الأعمال الدقيقة و اللّغة العربيّة خصيصة تطوّر و اشتقاق معنى من معنى بمناسبة فطرية أو ذوقية ، فمعنى اللطيف و إن لم يمكن تحديده بوجه كامل ، ولكن المراد منه واضح في الآيات .

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فلو فسّر اللطيف بالرفق فحظّه الرفق بعباد الله كاللطف بهم في الدعوة إلى الله كما قال سبحانه : ﴿فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا﴾ (طه / ٤٤) .

فإن فسّر بتعاطي الأعمال الدقيقة فحظّه هو الدقة في الأعمال و الأقوال و ترك التساهل و المسامحة .

(١) لوامع البينات : ص ٢٤٦ .

كلام في رؤيته سبحانه

قدوقفت على أنه سبحانه علل قوله : ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ﴾
بكونه لطيفاً خبيراً ، فاللطيف تعليل للحكم السلبي ، والخبير تعليل للحكم
الإيجابي ، و على ذلك فالله سبحانه فوق أن يكون مرئياً للأبصار ، محاطاً بالجهة
والمكان ، فمن كان هذا خصيسته ، لا يرى في الدنيا والآخرة .

و لكن الأسف إن هذا الأصل العقلي قدوقع مورد نقاش بين المسلمين فذهبت
طائفة إلى امكان رؤيته في الدنيا والآخرة كما ذهبت طائفة أخرى إلى التفصيل و هو
أنه سبحانه لا يرى في الدنيا و يرى في الآخرة تبعاً للحديث النبوي : « إنكم سترون
ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»^(١) وإليك التفصيل .

اتفقت العدلية على أنه سبحانه ليس جسماً و لا له جهة ، و بالتالي لا يمكن
رؤيته لا في الدنيا و لا في الآخرة ، و أما غيرهم فالمجسمة الذين يصفون الله سبحانه
بالجسم و يثبتون له الجهة جوزوا رؤيته في الدارين .

و أما الأشاعرة فهم يعدون أنفسهم من أهل التنزيه و لكنهم يقولون بالرؤية يوم
القيامة فقط^(٢) .

وقد ذكر الإمام أبو الحسن الأشعري أقوالاً في الرؤية تربو على تسعة عشر قولاً ،
غير أن أكثرها سخافات و من عجيب ما جاء في خلال تلك الأقوال : إن « ضراراً »
و « حفصاً الفرد » يقولان : إن الله لا يرى بالأبصار ، و لكن يخلق لنا يوم القيامة حاسة
سادسة غير حواسنا فندركه بها .

قال الحسين النجار : إنه يجوز أن يحول العين إلى القلب و يجعل لها قوة

(١) مسند أحمد : ١٦ / ٣

(٢) المواقف : ج ٢ ، ص ٣٦٨ .

العلم فيعلم بها و يكون ذلك العلم رؤية له (أي علماً له) (١).

و في القولين الأخيرين محاولة لتصحيح الرؤية مع التحفظ على التنزيه، ولكنها غير ناجعة لأنّ الحسّ السادس إذا كان حسّاً، لايتعلّق إلا بالمادّة والمادّيات، والله سبحانه فوقها، و أمّا تحوّل العين إلى القلب و تصحيح الرؤية بالعلم فهو خارج عن البحث، فإنّ البحث إنّما هو رؤية الله بالعيون و الأبصار المتعارفة لبالقلب. فالمعتزلة و الخوارج و طوائف من المرجئة و الإمامية و الزيدية ينكرونها و أهل الحديث والأشاعرة يثبتونها و لولا ظواهر بعض الآيات والأحاديث الواردة في المقام، لالتحقت الأشاعرة بالعدلية في نفي الرؤية، ولكنها صدّتهم عن التنزية في المقام.

ما هي حقيقة الرؤية؟

إنّ في الرؤية قولين معروفين:

١ - انعكاس صورة المرئيّ بواسطة الهواء الشفّاف الذي لالون له فلايستر ماورائه إلى الرطوبة الجليدية التي في العين وانطباعها في جزء منها، و ذلك الجزء الذي تنطبع فيه الصورة، زاوية رأس مخروط متوهّم، لاوجود له أصلاً، قاعدته سطح المرئيّ، و رأسه عند الباصرة (٢).

٢ - يخرج من العين جسم شعاعيّ على هيئة المخروط المتحقّق، رأسه على العين و قاعدته تلي المبصر، و الإدراك التام إنّما يحصل من الموضع الذي هو موضع سهم المخروط.

هذان القولان يتعلّقان بالقدماء من الطبيعيين.

و الأوّل لمدرسة أرسطو، و الثاني لغيره، و قدكشف العلم الحديث عن حقيقة

(١) مقالات الإسلاميين: ص ٢٦١ - ٢٦٥ و ٣١٤.

(٢) مقالات الإسلاميين: ص ٣٢١.

الرؤية بعد دراسة تركيب العين و أجهزتها، و حذاهم البحث إلى دعم القول الأول لكن بصورة أدق، و على ذلك فالرؤية بالأبصار و العيون المتعارفة لا تتحقق إلا أن يكون المرئي في جهة و مكان و مسافة خاصة بينه و بين الرائي، و لامحيص في تحقق الرؤية عن المقابلة، و في ضوء ذلك نحكم بامتناع وقوع الرؤية على الله سبحانه لاستلزامه كونه ذا جهة و مكان خاص حتى تتحقق الرؤية، و ما ذكرناه و إن كان كافياً في إبطال الرؤية و لكن تكميلاً للبحث نأتي بأدلة المنكرين و هو دليل واحد يقرر بوجوه .

تقرير أدلة المنكرين بوجوه أربعة :

«إن الله تعالى ليس في جهة و لافي مكان بدليل أن ما كان في الجهة و المكان مفتقر إليهما و هو محال عليه . و الله تعالى ليس بمرئي بدليل أن كل مرئي لابد أن يكون في جهة»^(١).

و كل من نفى الرؤية يعتمد على ذلك البرهان و حاصله أن الرؤية إنما تصح لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل و المقابلة إنما تكون في حق الأجسام ذوات الجهة و الله تعالى ليس في جهة فلا يكون مرئياً .

و يمكن تقرير البرهان بصورة أخرى و هو أن الرؤية إما أن تقع على الذات كلها أو على بعضها، فعلى الأول يلزم أن يكون محدوداً متناهيماً محصوراً شاغلاً لناحية من النواحي و خلق النواحي الاخرى منه تعالى و ذلك مستحيل، و إما أن تقع على بعض الذات فيلزم أيضاً أن يكون مركباً متحيزاً ذا جهة إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة الباطلة المرفوضة في حقه تعالى .

هذا و يمكن تقريره بوجه ثالث هو أن الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة بالحدقة و هو سبحانه منزّه عن الإشارة .

(١) مجموعة الرسائل العشر، المسألة ١٦ - ١٧ .

و بتقرير رابع : إنّ الرؤية لا تتحقّق إلاّ بانبعث أشعة من المرئيّ إلى أجهزة العين و هو يستلزم أن يكون سبحانه جسماً ذات أبعاد و معرضاً لعوارض و أحكام جسمانيّة و هو المنزه عن كلّ ذلك^(١).

و هذه التقارير الأربعة تعتمد لبتاً على أمر واحد : و هو أنّ تجويز الرؤية يستلزم كونه جسماً أو جسمانيّاً غير أنّ الطرق مختلفة ، و الأوّل يعتمد على أنّ الرؤية تستلزم أن تكون ذات جهة و حيّز، و الثاني يعتمد على كونه سبحانه متناهيّة إذا وقعت الرؤية على تمام الذات أو مركّبة إذا وقعت على بعضها ، و الثالث يعتمد على أنّها تستلزم الإشارة ، و هو فوق أن يقع في إطارها ، و الرابع يعتمد على أنّها تستلزم أن يكون جسماً و ذا عوارض جسمانيّة .

و الحاصل أنّ إثبات الرؤية و الأبصار بغير مقابلة وجهة مع كون الرؤية بالعيون و الأبصار كالجمع بين وجود الشيء و عدمه نظير تصوّر كون المربع فاقداً لبعض أضلاعه و هو في الوقت نفسه مربع تام .

و ما ربّما يظهر من بعض محققي الأشاعرة من الجمع بين الرؤية و عدم الجهة و ما يشابهها محاولة باطلة^(٢) لاتليق أن تسطر .

و ربّما يتصوّر أنّ كون ما في الآخرة يغيّر ما في الدنيا ، فلعلّ الرؤية هناك متحقّقة بلاجهة و اشارة ، و هذا أشبه بالسفسطة ، فإنّ المراد من المغايرة هو كون ما في الآخرة أكمل ممّا في الدنيا ، لا المغايرة من حيث الماهيّة و الواقعيّة ، و القواعد العقليّة لا تخصّص بل هي سائدة في الدارين .

(١) لاحظ أنوار الملكوت في شرح الياقوت : ص ٨٢ - ٨٣ ، و اللوامع الالهية : ص ٨١ - ٨٢ وقواعد المرام في علم الكلام - للشيخ ميثم بن علي البحراني المتوفى عام ٦٨٩ - وكشف المراد : ص ١٨٢ .

(٢) لاحظ شرح التجريد للفاضل القوشجي .

القرآن يتلقى الرؤية أمراً منكراً

إن الدقة في الآيات الواردة حول الرؤية و سؤال بني اسرائيل إياها من نبيهم يقف على أن القرآن يقابلها بالاستنكار الشديد فيتلقاها أمراً منكراً.

١ - قال سبحانه : ﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾ (البقرة / ٥٥).

٢ - قال سبحانه : ﴿يَسْأَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تُنزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ...﴾ (النساء / ١٥٣).

٣ - و قال سبحانه : ﴿وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾ (الأعراف / ١٥٥).

٤ - و قال سبحانه : ﴿وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ بُنْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأعراف / ١٤٣).

و من أمعن في هذه الآيات من دون رأي مسبق يقف على أن القرآن يستنكر رؤية الله و يقابل من يطلبها، بالصاعقة و الرجفة و اللوم، فمع هذه النصوص كيف يمكن لنا القول بجواز رؤيتها في الدنيا و الآخرة، أو في خصوص الآخرة؟ فإن الأحكام العقلية لاتقبل التخصيص، فالجمع بين الضدين أو النقيضين محال في الدارين، و هكذا القواعد الرياضية صادقة فيهما، فهي لاتتخلف في ظرف من الظروف و إلا صارت قضايا مشكوكة غير منتجة.

سبحانك أنت القائل : ﴿لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير﴾ .

سبحانك أنت القائل : ﴿لن ترانى يا موسى﴾ مقروناً بـلن للتأيد في النفي .

سبحانك أنت القائل : ﴿و ما قدروا الله حق قدره﴾ .

إن الذين يتمنون رؤيته في الدنيا و الآخرة إنما يتمنون أمراً محالاً غافلين أنّ العيون لاتدركه بمشاهدة العيان ، و لكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان ، فهو قريب من الأشياء ، غير ملابس ، بعيد عنها غير مبائن^(١) .

إن المصرين على جواز الرؤية يتخيلون أنها عقيدة إسلامية وردت في الكتاب و السنة و لكنهم غفلوا عن أنها طرحت من قبل الأخبار و الرهبان بتدليس خاص ، فهم الأساس لهذه المسائل التي لاتجتمع مع قداسته و تنزيهه سبحانه ، فهذا هو العهد العتيق مليء بالأخبار عن رؤيته تعالى و إليك مقتطفات منه :

١ - «رأيت السيد جالساً على كرسي عال ... فقلت : ويل لي لأنّ عيني قد رأتا الملك رب الجنود» (أشعيا / ٦ : ١ - ٦) . و المقصود من السيد هو الله جلّ ذكره .

٢ - «قد رأيت الرب جالساً على كرسيه و كل جند البحار وقوف لديه» (الملوك : الأول / ٢٢) .

و من أراد التبسط في ذلك فليرجع إلى سفر التكوين قصة آدم و حواء و قصة يعقوب و إبراهيم ترى فيها أشياء و أموراً مما يندى لها الجبين و يخجل القلم عن الإشارة إليها .

غير أنّ المغفلين من أهل الحديث أخذوا بالأحاديث الموضوعة على وفق ما جاء في العهدين حقائق راهنة ، فاتخذوا الرؤية عقيدة إسلامية شوّهوا بها المذهب .

(١) نهج البلاغة : الخطبة ١٧٤ .

أدلة القائلين بالرؤية

إن القائلين بالرؤية استدلّوا بآيتين :

١ - قوله سبحانه : ﴿ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاطِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ * تَظُنُّ أَنْ يُفْعَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ ﴾ (القيامة/ ٢٢ - ٢٥) . وقد شغلت هذه الآية بالاشاعرة والمعتزلة .

المثبتون يصرون على أنّ النظر في «الناظرة» بمعنى الرؤية، و النافون يصرون بأنه بمعنى الانتظار، و الفريقان يتصارعان في تفسير الآية مستشهدين ببعض الأشعار و الجمل .

غير أنّا نضرب على الكلّ صفحاً لأنّ البحث فيهما يستدعي تفصيلاً، و لكن نلقت نظر المستدلّين بها إلى أمرين و لوتدبّروا فيهما تدبّر إنسان حر غير متأثر بآراء قومه و نحلته، لعرفوا أنّ الآية لاتدل على مقصودهم بتاتاً .

١ - ترى أنّه سبحانه يقول : ﴿وجوه يومئذ ناضرة * إلى ربها ناظرة﴾ فينسب النظر إلى الوجوه لالعيون، فلو كان المراد أنّ أهل الجنة ينظرون إليه سبحانه و يرونه فلماذا نسب الرؤية إلى الوجوه مع أنّه قائم بالعيون و هذا يدلّ على أنّ «ناظرة» في الآية و إن كانت بمعنى الرؤية لكنها تهدف إلى معنى آخر غير الرؤية الحسيّة، و إنّ النظر في المقام كنظر الفقير إلى الغني، و الخادم إلى مخدمه، و المرؤوس إلى رئيسه فالكل ينظرون إلى أسيادهم لكن نظراً معنوياً لاحتسباً .

٢ - إنّ الآيات تشتمل على جمل متقابلة، فلو كان هناك إجمال في إحدى الجمل يصح تفسيره بمقابله و مقارنه الواضح، و إليك مقارنة هذه الجمل .

أ - «وجوه يومئذ ناضرة» يقابها قوله : «وجوه يومئذ باسرة»

ب - «إلى ربها ناظرة» يقابلها قوله : «تظن أن يفعل بها فاقرة» .

فلو كان هناك إبهام في أحد المتقابلين، يرفع بالمقابل إبهام المقابل الآخر،

فهل معي نستوضح معنى «إلى ربها ناظرة» .

فهل المقصود الجدّي هو النظر والرؤية؟

أو هو التوقّع والانتظار؟

فيمكن رفع الابهام و امعان النظر في مقابله أعني : «تظن أن يفعل بها فاقرة» فإن مفاده أنّ الطائفة العاصية تتوقّع نزول عذاب يكسر فقارها و يقصم ظهرها ، فيكون ذلك قرينة على أنّ المراد من مقابله خلاف ذلك ، و أنّ هؤلاء المطيعين يتوقّعون خلاف ما تتوقّعه الطائفة الأخرى يتوقّعون فضله و كرمه و رحمته و أين هذا من الرؤية؟

بذلك يظهر أنّ التركيز على الوجوه دون العيون لأجل إفادة هذا المعنى ، أي أنّ وجوهاً تنتظر العذاب ، و أنّ وجوهاً متوجهة إلى الباري تنتظر الرحمة .

و هذا نظير قول القائل :

إني إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغني الموسر

و يقال : أنظر إلى الله ثمّ إليك .

فإنّ النظر في هذه الموارد و إن كان بمعنى الرؤية ، و لكنّها كناية عن انتظار الرحمة ، فقول التلميذ لأستاذه ، و الولد لوالده ، و الخادم لسيدته : «أنا أنظر إليك» بهذا المعنى .

و قال آخر :

وجوه ناظرات يوم بدر إلى الرحمان يأتي بالفلاح

أي منتظرات لإتيانه تعالى بالنصرة و الفلاح .

و قال أيضاً :

كل الخلائق ينظرون سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال

أي ينتظرون عطاياه انتظار الحجّاج لظهور الهلال و طلوعه .

حتى لو كان النظر في الآية بمعنى الانتظار، أو بمعنى الرؤية، لا تدلّ على رؤيته سبحانه يوم القيامة، بل ليست بصدد هذا الأمر أصلاً، ولا فرق بين تفسير الكلمة بالنظر، أو الانتظار.

وما ربّما يتصوّر البعض من أن «ناظرة» لو كانت بمعنى الرؤية تمت دلالة الآية، ولو كانت بمعنى الانتظار لم تتم ولم تدل، كلام سطحي ينمّ عن عدم تعمق في السياق الذي جاءت به الآية كما ستعرف.

و خلاصة القول: إنّ الآية - سواء كان النظر فيها بمعنى الانتظار أو الرؤية - تهدف أمراً آخر، لا ارتباط له بمسألة الرؤية أصلاً، ولا يعرف هذا إلا بمقارنة الآية المذكورة بالآيات المقابلة لها.

فإنّ الآية الثانية أي ﴿إلى ربّها ناظرة﴾ يبيّن ما هو المتوقع عند المؤمنين كما أنّ الآية الرابعة أي ﴿تظن أن يفعل بها فاقرة﴾ يبيّن ما هو المتوقع عند العاصين، فحيث كان المقصود في الآية الرابعة هو توقّع العصاة للعذاب الإلهي كان المقصود في الآية الثانية (بحكم التقابل) هو توقّع المطيعين المتّقين الرحمة الإلهية، وهذا هو هدف الآية الثانية، فتفسير النظر برؤية جماله وذاته غريب عن مرمى الآية وهدفها.

إذا عرفت هذا فلا يتفاوت بأن يفسر «ناظرة» بمعنى الانتظار، فيكون معناه المطابقي هو انتظار رحمته بدل انتظار عذابه، أو يفسّر بالرؤية فيكون المراد منه - بالمآل - انتظار الرحمة، لأنّ الرؤية في هذه الموارد تكون كناية عن انتظار الرحمة، وتوقع اللطف من الجانب الآخر.

يقال: فلان ينظر إلى يد فلان، ويراد منه أنّه معدّم محتاج، ليس عنده شيء، وإنّما يتوقع أن يعطيه ذلك الشخص، فما أعطاه ملكه، وما منعه حرم منه.

و هذا ممّا درج عليه الناس في محاوراتهم العرفية اليومية إذ يقول أحدها لصديقه الذي يتوقع منه المعونة والمدد:

«إنما ننظر إلى الله ثم إليك» .

و هذا مؤلف «أقرب الموارد» عند ما يذكر هذا المثل يفسره بقوله : «إنما أتوقع فضل الله ثم فضلك» .

فالكلام هو عن توقع الرحمة و وصولها و شمولها و عدم توقعها و وصولها و شمولها .

و لنا في الكتاب العزيز نظير لهذا، إذ يقول سبحانه :

﴿و لا يكلمهم الله و لا ينظر إليهم يوم القيامة و لا يزكّيهم﴾ ، فكل هذا كناية عن طردهم عن ساحته ، و يشعر بذلك قوله في الآية المتقدمة عليها ﴿بلى من أوفى بعهدة و اتقى فانّ الله يحبّ المتّقين﴾ .

فالآيتان بهذا الشكل من حيث الموضوع و الحكم .

من أوفى بعهدة و اتقى ؛ يحبه الله .

و من اشترى بعهد الله و إيمانه ؛ لا يكلمهم الله و لا ينظر إليهم .

فبقريئة المقابلة بين الجزئين يعلم أنّ المراد هو حبه سبحانه المستلزم للجزاء الحسن ، و عدم حبه المستلزم للجزاء السيء .

فالمراد بـ «لا ينظر إليهم» ليس هو عدم رؤية الله لهم و مشاهدتهم ، فالرؤية و عدم الرؤية ليست أمراً مجدياً أو ضاراً إنّما ايصال الرحمة و عدم ايصالها للشخص هو النافع أو المضر بحاله ، فيكون جملة «لا ينظر إليهم» كناية عن عدم اللطف و الرحمة .

و هذه الآية شغلت - مع الأسف - بال المعتزلة و الأشاعرة قروناً عديدة فركزوا البحث في تحديد معنى «ناظرة» و أنّها بمعنى الانتظار أو الرؤية ، فكلّ استظهر ما يطابق مختاره ، و قد غفلوا عن مفتاح حل المشكلة ، و أنّه يجب ملاحظة الآية من حيث السياق و الهدف و القرائن الحافّة بها .

هذا و يؤيد ما ذكرناه من أن النظر و لو كان بمعنى الرؤية ليس المقصود منه الرؤية البصرية الحسية بل المراد هو الكناية عن انتظار الرحمة الإلهية ، تقديم المفعول و هو «إلى ربها» على العامل و هو «ناظرة» نظير قوله تعالى : ﴿إِلَى رَبِّكَ يَوْمَئِذٍ الْمُسْتَقَرُّ﴾ و نظائرها ، فإنّ تقديم المفعول يدل على معنى الاختصاص لأنّ الإنسان لا يتوقّع هنا إلاّ رحمة الله و عنايته و لطفه ، و أمّا النظر بمعنى الرؤية ، فلا ينحصر بالله لأنّ الناس ينظرون إلى غير الله أيضاً كما تدلّ عليه آيات و روايات .

قال الزمخشري : «معلوم أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ، و لا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلّهم ، فإنّ المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنهم الآمنون الذين لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ، فاختصاصه بنظرهم إليه - لو كان منظوراً - محالٌ فوجب حمله على معنى يصحّ معه الاختصاص ، والذي يصحّ معه أن يكون من قول الناس : أنا إلى فلان ناظر ، ما يصنع بي تريد معنى التوقع و الرجاء و منه قول القائل :

و إذا نظرت إليك من ملك و البحر دونك زدني نعماً^(١)

نعم أورد عليه صاحب «الإنتصاف» بقوله :

«إنّ المتمتع برؤية جمال وجه الله تعالى لا يصرف عنه طرفه ، و لا يؤثر عليه غيره و لا يعدل به - عزّ و على - منظوراً سواه ، و حقيق له أن يحصر رؤيته إلى من ليس كمثلته شيء ، و نحن نشاهد العاشق في الدنيا إذا أظفرته برؤية محبوبه لم يصرف عنه لحظة ، و لم يؤثر عليه ، فكيف بالمحبّ منه عزّ و جلّ إذا أحظاه للنظر إلى وجهه الكريم»^(٢).

أقول : لو صحّ ما ذكره صاحب «الإنتصاف» و إنّ النظر إنّما هو بمعنى الرؤية البصرية الحسية ، و إنّ المؤمن ينظر إلى الله سبحانه ، و إنّ جمان الله تعالى يجذبه ،

(١) الكشاف : ج ٤ ، ص ١٦٥ .

(٢) نفس المصدر

لزم قصر النظر يوم القيامة عليه سبحانه لأنه لا يعدل به غيره، و لزم أن لا ينظر إلى سواه لأن غيره في مقابله ليس بديعاً و لاجمياً جاذباً مع أنا نرى أن الآيات و الروايات تتحدث عن نظر الإنسان في ذلك اليوم إلى أشياء غيره تعالى كما هو واضح لمن أمعن النظر في الآيات الواردة حول الجنة و أهلها و قصورها و حورها و فواكهها و... فعلى قول صاحب «الانتصاف» يترك كل ذلك سدى و لا ينصرف المؤمن من رؤية الله إلى غيرها و هو كما ترى .

٢ - الآية الثانية :

قال تعالى : ﴿ فَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ ... ﴾

وجه الاستدلال أنه لو كانت الرؤية ممتنعة لكان موسى واقفاً عليه وعندئذ لما أقدم على السؤال و السؤال دليل على الامكان (١).

و الجواب يتوقف على بيان أمور:

١ - هل كان هناك ميقات واحد أو ميقاتان؟

جاءت قصة ميقات موسى في آيتين :

الأولى : قوله سبحانه : ﴿ وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴾ (الأعراف / ١٥٥) .

الثانية : ﴿ وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَاكَ وَ لَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَبَجَّلَ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ

(١) شرح التجريد للقوشجي : ص ٣٢٩ .

جَعَلَهُ دَكَاً وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقاً فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ
الْمُؤْمِنِينَ ﴿الأعراف/ ١٤٣﴾ .

فعندئذ يجب امعان النظر في أنه هل كان هناك ميقاتان أو ميقات واحد ذوشان
خاص . قال سبحانه : ﴿وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ أْتَمَمْنَاهَا بَعَشْرٍ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ
أَرْبَعِينَ لَيْلَةً وَ قَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَ أَصْلِحْ وَ لَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ
الْمُفْسِدِينَ﴾ (الأعراف/ ١٤٢) .

و قال سبحانه : ﴿وَ إِذْ وَاَعَدْنَا مُوسَى أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ
أَنْتُمْ ظَالِمُونَ * ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (البقرة/ ٥١ - ٥٢) .

فهاتان الآيتان تعربان عن ميقات واحد و أنه كان في بدء الأمر ثلاثين ليلة ثم
تمم بعشر، و لو كان هناك ميقات آخر مثله أو أزيد أو أقل كان المناسب ذكره
والتنويه به .

٢ - هل مات القوم بالصاعقة أو الرجفة؟

إذا كان هناك ميقات واحد و قدهلك فيها قوم موسى بعذاب الله ، فما كان
السبب في موتهم هل كان هو الرجفة أو الصاعقة؟ نرى أنه سبحانه نسب موتهم في
بعض الآيات إلى الصاعقة (البقرة/ ٥٥ و النساء/ ١٥٣) و في البعض الآخر إلى
الرجفة (الأعراف/ ١٥٥) .

و الجواب : إن المراد بالرجفة رجفة الصاعقة ، لاالرجفة في أبدانهم و له نظير
في القرآن الكريم ، يقول في قوم صالح : ﴿فَاخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ
جَاثِمِينَ﴾ (الأعراف/ ٧٨) .

و قال فيهم أيضاً : ﴿فَاخَذْتَهُمْ صَاعِقَةُ الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا
يَكْسِبُونَ﴾ (فصلت/ ١٧) .

و الصواعق السماوية لاتخلو من صيحة هائلة تقارنها و لاينفك ذلك غالباً عن رجفة الأرض و هي نتيجة الاهتزاز الجوي الشديد، فالظاهر أنّ عذابهم كان بصاعقة سماوية اقترنت بصيحة هائلة و رجفة في الأرض فأصبحوا في دارهم أي في بلادهم جاثمين ساقطين على وجوههم و ركبهم .

٣- هل كان هناك سؤالان أو سؤال واحد؟

إنّ الكلیم لما أخبر قومه بأنّ الله كلمه و قرّبه و ناجاه، قالوا: لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت، فاختر منهم سبعين رجلاً لميقات ربّه فخرج بهم إلى طور سيناء، و سأل ربّه أن يكلمه فلما سمعوا كلامه قالوا: لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، و عند ذلك أخذتهم الصاعقة بظلمهم و عتوّهم و استكبارهم .

و إليه يشير قوله سبحانه: ﴿وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (البقرة/ ٥٥).

وقوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾ (النساء/ ١٥٣).

وقوله: ﴿وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ...﴾ .

كل هذه الآيات راجعة إلى هذه الحادثة أي سؤال قوم موسى منه أن يريهم ربّهم ثمّ إنّ الكلیم طلب منه سبحانه أن يحييهم حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم، فلربّما قالوا: إنّك لم تك صادقاً في قولك: إنّ الله يكلمك، ذهبت بهم فقتلتهم، فعند ذلك أحياهم الله و بعثهم معه، و إلى هذا الطلب يشير قول الكلیم في الآية الثالثة:

﴿رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ...﴾ .

ثمّ إنّ قومه بعد الإحياء وقفوا على أنّه لايمكنهم رؤيته سبحانه، فطلبوا منه أن

يسأل موسى الرؤية لنفسه لالهم حتى تحل رؤيته لله مكان رؤيتهم فيؤمنوا به بعد إخباره بالرؤية أو يسمعوا كلامه بأنه لا يرى، و عندئذ أقدم الكلیم على السؤال تكبيتاً لهؤلاء و اسكاتاً لهم، و بما أنه لم يقدم إلا إثر الإصرار من جانبهم لم يوجه إلى الكلیم من جانبه سبحانه أي لوم و عتاب أو مؤاخذه و عذاب بل اكتفى بقوله: «لن ترانى و لكن انظر إلى الجبل ...» .

و بعبارة أخرى إن موسى كان من أعلم الناس بالله و صفاته و ما يجوز عليه و ما لايجوز، و لكن ما كان طلب الرؤية إلا لتكبيت هؤلاء الذين وصفهم بأنهم سفهاء و تبرأ من فعلهم، فيما أنهم لجؤا و تمادوا و قالوا بأنهم لا يؤمنون به حتى يراه موسى و يخبرهم به أو يسمعوا النص من عندالله باستحالة ذلك و هو قوله «لن ترانى» فطلب موسى الرؤية ليسمعوا كلامه و يزول ما دخلهم من الشبهة، و لأجل ذلك قال: ﴿رَبِّ أَرِنِي انظُرْ إِلَيْكَ﴾ و لم يقل ﴿رَبِّ أَرِهِمْ يَنْظُرُوا إِلَيْكَ﴾ .

و يؤيد تعدد السؤال مع كون الميقات واحد، أمران :

١ - إن الرجفة عمّت جميع الحاضرين في الميقات إلا موسى نفسه فانه لم يصبه شيء بل شاهد بأم عينيه أنهم ماتوا إثر نزول العذاب .

قال سبحانه : ﴿فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلُ وَ إِيَّايَ ...﴾ فإن الظاهر من ترتب «قال» على قوله «فلما أخذتهم» إن موسى لم يصبه شيء حتى الاغماء و الغشيان بل قال ما قال بعد موتهم بلافصل .

و أما عندما تصدى موسى نفسه للسؤال و قال أرني أنظر إليك، كانت نتيجة ذلك سقوطه صعقاً ثم إفاقته وتوبته وإنابته، فأصابه شيء لم يصبه عند السؤال الأول .

و حاصل هذا الوجه أنه يمكن استكشاف تعدد الواقعة باختلاف الأثر و هو كونه (عليه السلام) سالماً غير مصاب بشيء في الواقعة الأولى و كونه صعقاً في الواقعة الثانية، و هذا يكشف عن تعدد السؤال .

٢ - نرى أنه سبحانه يذكر سؤال القوم مع نزول الصاعقة و الرجفة ، و يذكر السؤال الثاني بتجلي الرب على الجبل و صيرورته دكاً و سقوط موسى صعقاً ، ثم إفاقته و إنابته من دون ذكر لظروء شيء على قوم موسى ، فالقول بوحدة الواقعتين لا ينسجم مع ظواهر هذه الآيات .

ما وجه تقديم سؤال موسى على سؤال قومه؟

إن هذا التقرير يعرب عن أن قوم موسى تقدموا بالسؤال أولاً فأخذتهم الصاعقة فبعدها أحياهم سبحانه تقدم موسى إلى السؤال ثانياً بإلحاح قومه حتى يرى موسى ربه أو يُسمع لهم كلام الرب بأنه لا يمكن رؤيته ، و على هذا كان الأليق تقديم سؤال القوم على سؤال موسى مع أن المصحف الكريم حكى سؤال موسى أولاً بقوله : ﴿ وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ﴾ (الأعراف / ١٤٣) .

ثم حكى سؤال قومه في الآية رقم ١٥٥ من تلك السورة أعني قوله : ﴿ وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا ... فَأَخَذْتَهُمُ الرِّجْفَةَ ... ﴾ فما هو السر في تقديم ما حقه التأخير؟

و الجواب : إن تقطيع القصة الواحدة إلى قصص متعددة و الانتقال من حديث إلى آخر لحكمة في ذلك غير عزيز و لا غريب في القرآن الكريم ، و ليس القرآن كتاب قصة حتى يعاب بالانتقال قبل تمامه ، و إنما هو كتاب هداية و دلالة و حكمة ، يأخذ من القصص ما يهّمه^(١) .

و بعبارة أخرى : إن العود إلى ذلك الجزء في آخر القصة بتفصيل و تبين لأجل إظهار العناية به من جميع أجزاء القصة ، و الله سبحانه ذكره في الأثناء بما أنه جزء من القصة ، و لأجل حفظ التسلسل و الترابط بين أجزائها ثم عاد إليه بعد الانتهاء من بيان

(١) الميزان ج ٨ ، ص ٢٨٥ .

القصة لاستعراضه بنحو مشروح ، و ذلك لأجل إبراز العناية بهذا الجانب من القصة فأنها كانت مسألة هامة و كبيرة في حياة أكابر بني اسرائيل حيث جرت عليهم ما جرت ، و أنه لولادعاء موسى لما عادت الحياة إليهم .

و على هذا فلادلالة في سؤال موسى على امكان الرؤية بعد كونه بسبب إصرار القوم و إلحاحهم ، و كان إقدامه لأجل تكبيتهم و اسكاتهم .

ثم إن ما ذكرنا من تعدد السؤال هو الظاهر من الحديث المروي عن علي بن موسى الرضا(عليه السلام) قال : إنّ كليم الله رجع إلى قومه ، فأخبرهم أنّ الله عزّ و جلّ كلمه و قرّبه و ناجاه ، فقالوا : لن نؤمن لك حتى نسمع كلامه كما سمعت ، فلما جاء بهم إلى الميقات و سمعوا كلامه ، قالوا : لن نؤمن لك بأنّ هذا الذي سمعناه كلام الله حتى نرى الله جهرة ، فلما قالوا هذا القول العظيم بعث الله عزّ و جلّ عليهم صاعقة فأخذتهم بظلمهم فماتوا ، ثم أحياهم سبحانه بطلب من موسى ، فقالوا : إنك لو سألت الله أن يريك أن تنظر إليه لأجابك ، و كنت تخبرنا كيف هو فنعرفه حق معرفته فقال موسى : يا قوم إنّ الله لا يرى بالأبصار و لا كيفية له ، و إنّما يعرف بآياته ، فقالوا : لن نؤمن لك حتى تسأله ، فقال موسى يا ربّ إنك قد سمعت مقالة بني اسرائيل ، فأوحى الله إليه يا موسى إسألني ما سألك و لن أؤخذك بجهلهم ، فعند ذلك قال موسى : ربّ أرني أنظر إليك^(١) .

كلام لصاحب «الكشاف»

و هناك كلام ذكره علامة المعتزلة «الشيخ محمود الزمخشري» صاحب الكشاف ، و الجواب عن الاستدلال بالآية مبني على وحدة السؤال هذا نصّه :

«ما كان طلب الرؤية إلا لتكبيت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء و ضلّالاً و تبرّأ من فعلهم و ليلقمهم الحجر ، و ذلك أنهم حينما طلبوا الرؤية أنكر عليهم ، و أعلمهم

(١) التوحيد للصدوق ، باب ما جاء في الرؤية ، الحديث ٢٣ ، نقلناه ملخصاً .

الخطأ ونبههم على الحق، فلجّوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا: «لابد ولن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة». فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك وهو قوله: «لن تراني» ليتيقنوا ويزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة، فلذلك قال: ﴿رب أرني انظر إليك﴾.

فان قلت: فهلاً قال «أرهم ينظروا إليك»، قلت لأن الله إنما كلم موسى (عليه السلام) وهم يسمعون، فلما سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن ير موسى ذاته فيبصرونه معه كما أسمع كلامه فسمعوا منه، إرادة مبنية على قياس فاسد^(١). فلذلك قال موسى: ﴿أرني انظر إليك﴾.

ولأنه إذا ضجر عما طلب، وأنكر عليه مع كونه نبياً، وقيل له «لن يكون» ذلك «كان غيره أولى بالإنكار، ولأن الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب به راجعاً إليهم أيضاً.

ثم إن قوله ﴿انظر إليك﴾ صريح في التشبيه والتجسيم و جّل موسى أن يكون مجسماً أو مشتبهاً وهذا دليل على أنه ذكر ذلك ترجمة من مقترحهم وحكاية لقولهم و جّل صاحب الجمل من أن يجعل الله منظوراً إليه، مقابلاً بحاسة البصر، فكيف بمن هو أعرف في معرفة الله من المتكلمين والفلاسفة؟

فان قلت: ما معنى «لن»؟ قلت: «تأكيد النفي الذي تعطيه «لا»، وذلك لأن «لا» تنفي المستقبل تقول: لا أفعل غداً، وإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً، والمعنى أن فعله ينافي حالي كقوله: «لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له» فقوله: ﴿ولاتدركه الأبصار﴾ نفي للرؤية فيما يستقبل «ولن تراني» تأكيد و بيان لأن الرؤية منافية لصفاته»^(٢).

(١) وهذا القياس عبارة عن أنهم كما سمعوا صوته عن طريق موسى، يمكن لهم رؤية ذاته عن طريق رؤية موسى أيضاً قياساً فاسداً.

(٢) الكشاف - تفسير سورة الاعراف - ج ١، ص ٥٧٣-٥٧٤.

و هذا الجواب مبني على وحدة السؤال بشهادة قوله : « فان قلت فهلاً قال أرهم ينظروا إليك ... » فهذا يعرب عن أنه لم يتقدم سؤال من بني اسرائيل حول رؤية الله ، إذ لو تقدم السؤال و ترتب عليه نزول الصاعقة و الرجفة ؛ لما كان هناك مورد للسؤال بقوله : « أرهم ينظروا إليك » لما رأى أن طلب الرؤية لهم استعقب نزول العذاب ، ولم يبق إلا السؤال لنفسه نيابة عنهم حتى يترتب عليه أحد الأمرين أمّا الرؤية أو الردّ ويتمّ الحجة على القوم ، و إن كان القوم لا يأملون إلا الشقّ الأوّل .

و على كل تقدير سواء كان هناك سؤالان أم كان سؤال واحد فليس في سؤال موسى دلالة على امكان الرؤية بعد كون سؤاله لأجل قومه و إثر إصرارهم و الحاحهم .

ثمّ إنّ الأشاعرة استدلت بقوله سبحانه : ﴿ رب أرني انظر إليك ﴾ من جهة أخرى قالوا : «إنّه تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل و هو أمر ممكن في نفسه ، و المعلّق على الممكن ممكن ، لأنّ معنى التعليق أنّ المعلّق يقع على تقدير وقوع المعلّق عليه ، و المحال في نفسه لا يقع على شيء من التقادير .

و الجواب : إنّ الاستدلال مبني على أن يكون المراد من قوله : ﴿ فان استقرّ مكانه ﴾ هو امكان الاستقرار و لاشك أنّه أمر ممكن ، و المعلّق على الأمر الممكن أيضاً ممكن .

و لكن الظاهر أنّ المراد هو استقراره بعد التجلّي و المفروض أنّه لم يستقر بعد ذلك بدليل قوله سبحانه : ﴿ و جعله دكاً ﴾ و هذا نظير قولك : «أنا أعطيك هذا الكتاب إن صلّيت» فالمراد هو قيام المخاطب بها بالفعل ، لا امكان قيامه .
و هذا الاستدلال من الأشاعرة من غرائب الاستدلال .

الرؤية القلبية

ثم إن للعلامة الطباطبائي نظرية في معنى الرؤية نذكرها هنا ملخصة :

يقول العلامة : « و الذي يعطيه التدبر انّ حديث الرؤية و النظر الذي وقع في الآية إذا عرضناه على الفهم العامي المتعارف، حمله على رؤية العين و نظر الأبصار الذي يهتئ للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر في شكله و لونه .

وبالجملة ، هذا الذي نسميه الابصار الطبيعي يحتاج إلى مادة جسمية في المبصر و الباصر جميعاً و هذا لا شك فيه .

والتعليم القرآني يعطي اعطاءً ضرورياً إنّ الله تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه في خارج و لاذهن البتة .

وما هذا شأنه لا يتعلق به الابصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة ، و لا تنطبق عليه صورة ذهنية لا في الدنيا و لا في الآخرة ضرورة .

وقد أطلق الله الرؤية و ما يقرب منها في موارد كثيرة من كلامه فتارة أثبتها ، و تارة نفاها .

فربما تفسر الرؤية بحصول العلم الضروري لمبالغة في الظهور و نحوها كما قيل .

و فيه انا لانسمي كل علم ضروري رؤية . مثلاً انا نعلم علماً ضرورياً بوجود «لندن» و لم نرها و لانسميه رؤية .

و أوضح من هذا علمنا الضروري بالبديهيات الأولية التي هي بكلتيها غير مادية و لامحسوسة ، مثل قولنا «الواحد نصف الاثنين» فإنها علوم ضرورية يصح إطلاق العلم عليها ، و لا يصح إطلاق الرؤية عليها البتة .

نعم بين معلوماتنا ما لا نتوقف في إطلاق الرؤية عليه و استعمالها فيه ، نقول : و أراني أريد كذا و أكره كذا و أحب كذا .

و تسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية مطردة .

و الله سبحانه في ما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات و يضم إليها ضمائم يدلنا على أن المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسميه في ما عندنا أيضاً رؤية كما في قوله : ﴿أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّن لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت / ٥٣ و ٥٤) .

حيث أثبت أولاً: أنه على كل شيء حاضر و مشهود له ، لا يختص بجهة دون جهة ، و بمكان دون مكان ، و بشيء دون شيء بل شهيد على كل شيء ، محيط بكل شيء ، فلو وجد شيء لوجدته على ظاهر كل شيء و باطنه و ثانياً: يثبت أنه على هذه السمة لقاءه، لو كان هناك لقاء لا على نحو اللقاء الحسي الذي لا يتأتى البتة إلا بمواجهة جسمانية و تعين جهة و مكان و زمان .

و بهذا يشعر ما في قوله : ﴿ مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ ﴾ (النجم / ١١) من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي لا شبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلاً .

و نظير ذلك قوله تعالى : ﴿ كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخَجُونَ ﴾ (المطففين / ١٤ و ١٥) .

دل على أن الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي و الذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم و بين ربهم فحجبهم عن تشریف المشاهدة، لولا المعاصي لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لأبصارهم و أحداقهم .

فبهذه الوجوه يظهر أنه تعالى يثبت في كلامه قسماً من الرؤية و المشاهدة وراء الرؤية البصرية الحسية و هي نوع شعور في الإنسان يشعر بالشيء بنفسه من غير استعمال آلة حسية أو فكرية ، و أن للإنسان شعوراً بربه غير ما يعتقد بوجوده من

طريق الفكر و استخدام الدليل ، بل يجده وجداناً من غير أن يحجبه عنه حاجب ، ولا يجزه إلى الغفلة عنه إلا اشتغاله بنفسه و بمعاصيه التي اكتسبها ، و هي مع ذلك غفلة عن أمر موجود مشهود لازوال علم بالكلية و من أصله ، فليس في كلامه تعالى ما يشعر بذلك ألبتة ، بل عبّر عن هذا الجهل بالغفلة و هي زوال «العلم بالعلم» لازوال أصل «العلم» .

فهذا ما بيّنه كلامه سبحانه و يؤيده العقل بساطع براهينه و الذي ينجلي من كلامه تعالى أنّ هذا العلم المسمّى بالرؤية و اللقاء يتم للصالحين من عبادالله يوم القيامة .

فهنالك موطن التشرف بهذا التشريف ، و أمّا في هذه الدنيا و الإنسان مشتغل ببدنه ، و منغمّر في غمرات حوائجه الطبيعية فهو سالك لطريق اللقاء و العلم الضروري بآيات ربه كادح إلى ربه كدحاً ليلاقيه ، فهو مازال في طريق هذا العلم لن يتم له حتى يلاقي ربه .

فهذا هو العلم الضروري الخاص الذي أثبتته الله تعالى لنفسه و سمّاه رؤية و لقاء ، و لايهمّنا البحث من أنّها على نحو الحقيقة أو المجاز ، فإنّ القرائن كما عرفت قائمة على إرادة ذلك فان كانت حقيقة كانت قرائن معيّنة ، و إن كانت مجازاً كانت صارفة ، و القرآن الكريم أوّل كاشف عن هذه الحقيقة على هذا الوجه البديع ، فالكتب السماوية السابقة على ما بأيدينا ساكتة عن إثبات هذا النوع من العلم بالله و تخلو عنه الأبحاث الماثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل ، فإنّ العلم الحضورى عندهم كان منحصرأ في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهية^(١) انتهى .

و ما ذكره (فدر الله سره) متين و قد سبقه إليه العرفاء الشامخون في تفسير

(١) الميزان ج ٨ ، ص ٢٤٩ - ٢٥٣ ، طبعة طهران . و أذكر كلام سيّد الموحدين أميرالمؤمنين حيث قال : تدركه القلوب بحقائق الإيمان ، نهج البلاغة : الخطبة ١٧٤ .

«لقاء الله»، و حاصل هذا الجواب هو تعميم «العلم الحضورى» إلى علم الإنسان بنفسه و علمه بعلمته التي هو قائم بها .

فالإنسان في ذلك المشهد الأخرى يجد حضوره عند خالقه و بارئه، و ذلك لأنه لاحقيقة للمعلول إلا قوامه بعلمته، و تعلقه به كتعلق المعنى الحرفى بالمعنى الاسمى، فالإنسان في ذلك المشهد لأجل كماله يجد ذلك التعلق، و يجد نفسه حاضراً عند بارئه حضوراً حقيقياً لا حصولياً، فكم فرق بين أن يتصور الإنسان تعلقه بعلمته، أو ينتزع صورة من علمته فيصل إليه ببركة الصورة، و بين أن يجد تلك الواقعية بوجودها الخارجى، فذلك الحضور و الشهود شهود بعين القلب، و حضور بتمام الوجود لا يصل إليه إلا الأوحديّ في الدنيا، و كما يصل أكثر المؤمنين في العالم الآخر و ثبوت الرؤية بهذا المعنى لاتضر بالعدلية و لاتنافى مسلكتهم، و إنما الكلام في الرؤية بالمعنى الحرفى .

و نختتم المقال بالمرورى عن سيد الموحدين في مناجاته المعروفة بالمناجاة الشعبانية يقول: «إلهى هب لى كمال الانقطاع إليك، و أنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة» .

حرف الميم

المائة و الثامن : «المؤمن»

و قدورد لفظ «المؤمن» في القرآن ٢٢ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في مورد واحد .

قال : ﴿اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ﴾ (الحشر/ ٢٣) .

ذكر ابن فارس : إن لمادته معنيين متقاربين ، أحدهما الأمانة التي هي ضد الخيانة و معناها سكون القلب ، و الآخر التصديق ، و يظهر من «الراغب» إرجاع المعنيين إلى معنى واحد قال : أصل الأمن طمأنينة النفس و زوال الخوف . و «الأمن» و «الأمانة» و «الأمان» في الأصل مصادر .

و كأنه يريد إرجاع المعنى الثاني أي التصديق إلى المعنى الأول و هو طمأنينة النفس و زوال الخوف ، و على كل تقدير فقداستعمل القرآن هذه المادة في المعنيين المذكورين قال حاكياً عن ولد يعقوب : ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾ أي بمصدق لنا ، و كما قال : ﴿وَأَمْنُهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ أي أعطاهم الأمان الذي هو ضد الاخافة ، و ربما يقال في إرجاع التصديق إلى المعنى الأول أي الأمان هو ان المتكلم يخاف أن يكذبه السامع فإذا صدقه و آمن له ، فقد أزال ذلك الخوف عنه فسمي التصديق إيماناً .

و الظاهر أن المراد من المؤمن في الآية الذي وقع وصفاً له سبحانه هو «معطي الأمان» لعباده حيث يؤمنهم عن العذاب في الدنيا و الآخرة ، قال : ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ

لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ * لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ
أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ * لَا يُخْرَجُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَتَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنتُمْ
تُوعَدُونَ ﴿الأنبياء/ ١٠١ - ١٠٣﴾ .

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا
تَخَافُوا وَ لَا تَحْزَنُوا وَ أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت/ ٣٠) .

و يمكن أن يقال : إن المؤمن بمعنى المصدق فهو سبحانه يصدق أولياءه
بالمعاجز و الكرامات .

و أما حظ العبد من هذا الإسم فهو أن يؤمن الخلق كلهم من جانبه خصوصاً
من كان له صلة به ، قال النبي : «المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه»
و قد روي أنه قال : «من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر، فليؤمن جاره بوائقه»^(١) .

هذا إذا كان مأخوذاً من الأمان بمعنى معطيه ، و أما إذا كان من الإيمان بمعنى
التصديق فحظه هو الإيمان بالله و رسله و كتبه و كل ما أنزل من الله سبحانه .

المائة و التاسع : «مالك الملك»

و قد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ
مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَ تُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِإِذْنِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ﴾ (آل عمران/ ٢٦) .

أما معناه فقد قال ابن فارس : «يدل على قوة في الشيء و صحته ، يقال : أملك
عجينه أي قوى عجنه و شدّه ، ثم اشتق منه ما يقال ملك الإنسان الشيء يملكه ملكاً

(١) نقله الرازي في لوامع البينات : ص ٩١ .

و الاسم الملك - بكسر الميم - لأنّ يده فيه قوّة صحيحة ، فالملك - بكسر الميم -
ما ملك من مال .

أقول : قد اشتق من هذه المادة الألفاظ التالية :

١ - المُلْك - بضم الميم - .

٢ - المِلْك - بكسرها - .

٣ - المِلِك - بكسر اللام - .

٤ - المالك .

٥ - المليك .

٦ - المَلِك - بفتح الميم و سكون اللام - .

٧ - الملكوت .

و قدورد الكل في الذكر الحكيم غير الملك - بكسر الميم - و لا بأس بتوضيح
مفاد الكل من خلال الدقة في الآيات المشتملة عليها .

قد عرفت أنّ المعنى الأصلي الجذري لمادة هذه الكلمات هو القوّة و القدرة
فاشتقاق هذه الكلمات من ذلك المبدأ بهذا المعنى باعتبار معان طارئة عليها و نسب
مضافة إليها .

أمّا الملك - بضم الميم - فهو عبارة عن السلطة سواء كان على الناس أم على
الأشياء ، لكن السلطة على الناس مبدأ للسياسة و التدبير في أمورهم و شؤونهم ،
والسلطة على الشيء مبدأ للتصرف فيه بالبيع و الهبة ، فالجامع بينهما هو السلطة ،
ولها في كل مورد أثر خاص ، والمتبادر من الملك - بالضم - الوارد في القرآن الكريم
٤٢ مرة هو ذاك و إليك بعض الآيات :

﴿وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ﴾ (البقرة/ ١٠٢) .

﴿قَالُوا أَنَّى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا﴾ (البقرة/ ٢٤٧).

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾ (البقرة/ ٢٥٨).

﴿قَوْلُهُ الْحَقُّ وَ لَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ﴾ (الأنعام/ ٧٣).

﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ (غافر/ ١٦).

و الآيات تعرب عن معنى الكلمة و هو وجود السلطة و القدرة على التصرف .

وأما الملك - بكسر الميم - فيراد منه الشيء المملوك نظير قول القائل : «السكة ضرب الأمير» أي مضروبه ، ولا يتصف الشيء بالمملوكية إلا إذا كانت هناك رابطة تكوينية أو وضعية بينه و بين الشخص ، أما الرابطة التكوينية ككون الإنسان مالكا لجوارحه و فيء ظلّه له السلطة على القبض و البسط و الاستعمال و الترك ، وإذا كانت الرابطة تكوينية واقعية حقيقية ، فلا تتغير و لاتنعدم عبر الزمان إلا بموت الإنسان وانعدامه ، وأما الرابطة الوضعية الاعتبارية ، فكما إذا استولى على شيء من باب الحياة فيرى نفسه أولى به من غيره ، ولأجله يقوم بهتته و بيعه و تبديله ، وبما أنّ الرابطة وضعية اعتبارية تكون خاضعة للتبدل و التحوّل ، ولعلّ مبدأ الانتقال إلى الرابطة الوضعية ، هي الرابطة التكوينية الموجودة بين الإنسان وأعضائه ، فاعتبرت بين الإنسان و ما استولى عليه محاكاة للتكوينية من الرابطة .

أما المَلِك - بفتح الميم و كسر اللام - فهو وصف من المَلِك - بضم الميم - أي القادر الواسع القدرة الذي له السياسة و التدبير ، فيما أنّ له السلطة على شؤون الناس و السياسة يطلق عليه المَلِك فهو المتصرف بالأمر و النهي في المجتمع ، وهذا هو المتبادر من لفظ الملك في الآيات التي ورد فيها ، قال سبحانه : ﴿وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (الكهف/ ٧٩).

و قال سبحانه : ﴿إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُنَاقِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (البقرة/ ٢٤٦).

و لما كان أصحاب السلطة عبر القرون غالباً غير ملتزمين بالعدل و الإنصاف ، قال سبحانه حاكياً عن ملكة سبأ : ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعِزَّةً أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ (النمل / ٣٤) .

وأما المالك فهو صيغة الفاعل فهو من بيده «الملك» - بالضم - أو الملك - بالكسر - فالله سبحانه مالك المُلْك - بضم الميم - كما أنه مالك الملك - بالكسر - ومالكته للأشياء لا ينافي ملكية الناس لها لإختلاف الرابطتين جوهرأ و حقيقة ، فالله سبحانه مالك للسماء و الأرض وما فيهما ملكية تكوينية بإيجادها و ابداعها لكن ملكية الإنسان لما يحوزه أو يكسبه ملكية اعتبارية اعتبرت مضاهية للرابطة الموجودة بين الإنسان وأعضائه .

وأما المليك فهي صيغة مبالغة من المَلِك - بكسر اللام - .

قال تعالى : ﴿فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر / ٥٥) .

وأما «الملكوت» فهو المَهْلِك - بضم الميم - أُضيف إليه الواو و التاء للمبالغة كالطاغوت و الجبروت بالنسبة إلى الطغيان و الجبر ، و المتدبر في الآيات الواردة حول هذا اللفظ يقف على أنّ المراد هو وجود الأشياء من حيث انتسابها إلى الله سبحانه و قيامها به و هذا أمر لا يقبل الشركة و يختص به سبحانه وحده .

قال سبحانه : ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ (الأنعام / ٧٥) .

و قال سبحانه : ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ (الأعراف / ١٨٥) .

و المراد منه حسب ما يعطيه التدبر في الآيات الواردة في قصة الخليل هو مشاهدة العالم من جهة استنادها إلى الله سبحانه استناداً لا يقبل الشركة ، ولأجل ذلك افترض الخليل لأجل الإحتجاج على الخصم ، أرباباً نسب إليهم في الظاهر تدبير العالم من كوكب زاهر و قمر بازغ و شمس مضيئة لأجل إفحام المخاطب ، ثم عدل

عنها لأجل أfolها وغيوبتها عن الإنسان المربوب و توجه إلى الرب الحقيقي و قال :
﴿ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفاً وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴾ (الانعام / ٧٩).

وأما الملك - بفتح الميم وسكون اللام - فقد جاء في قوله سبحانه : ﴿ مَا
أَخْلَفْنَا مَوْعِدَكَ بِمَلِكِنَا ﴾ (طه / ٨٧) فهو مصدر ملك يملك ، و المراد ما أخلفنا الوعد
حسب ما كنا نملك من أمرنا .

هذا ما يرجع إلى تفسير هذه الأسماء السبعة على وجه الإجمال ، فلنرجع إلى
تفسير «مالك الملك» الذي عقدنا البحث لأجل ذلك الاسم وإن اتضح معناه
بالبحث السابق .

قد عرفت أن المُلْك - بضم الميم - هو السلطة و القدرة سواء تعلق بالناس أو
تعلق بالشيء ، فالله سبحانه بما أنه مبدع للعالم ، موجد للسماء و الأرض وما بينهما
يكون الكل ملكاً له سبحانه ملكية تكوينية ، وكونه مالِكاً لما خلق يستلزم كونه
ذاسلطة و قدرة عليه ، فينتج أنه سبحانه مالك الملك - بالضم - و له الإتياء لمن شاء
والنزع ممن شاء .

قال سبحانه : ﴿ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ ﴾ (البقرة / ٢٥٨) .

و قال سبحانه : ﴿ وَآتَيْنَاهُمْ مُلْكَ عَظِيماً ﴾ (النساء / ٥٤) .

و قال سبحانه : ﴿ كَمْ تَرَكَوْا مِنْ جَنَابٍ وَ عُيُونٍ ... وَ أَوْرَثْنَاهَا قَوْمًا
آخِرِينَ ﴾ (الدخان / ٢٥ - ٢٨) .

فالملك بمعنى السلطة بالذات موهبة إلهية للمجتمع الإنساني ، فلو كان
المتقلد للرئاسة دائماً بدين الحق ، حابساً نفسه على ذات الله ، قائماً بالقسط بين الأمة
تكون راية العدل خفاقة ، و أبواب العلم منفتحة ، فتعيش الأمة في ظلها في صلاح
وفلاح .

وأما إذا كان ذلك السلاح بيد إنسان سيئ السيرة خبيث النية فينزوي الحق ويتشر الباطل و تصبح الحياة رهينة للمصاعب و المآسي ، فالله سبحانه يمدح نفسه بأنه «مالك الملك» فهو بهذا المعنى أي أنه مالك تلك النعمة الثمينة كسائر النعم التي تقع على وجهين .

و أما قوله سبحانه : ﴿ تَوَتَّى الْمُلْكُ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكُ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (آل عمران / ٢٦) فلا يهدف إلى إن كلاً من الإيتاء و النزع جزافيّ كيف و هو سبحانه حكيم منزّه عن العبث و الجزاف .

قال سبحانه : ﴿ لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَهَوًا لَاتَّخَذْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ ﴾ (الأنبياء / ١٧) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ ﴾ (ص / ٢٧) .

بل المراد أنه سبحانه غير مجبور على أي من الإيتاء و النزع ، فلا ينافي أن يكون كل منهما لمصلحة خاصّة عائدة على الأمة ...

المائة و العاشر: «مالك يوم الدين»

قد ورد هذا الاسم في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ * الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ (الفاتحة / ٢ - ٤) .

قرأ عاصم و الكسائي و خلف و يعقوب الحضرمي بالالف و البا قون «ملك» بغير ألف .

ثم اختلفوا في أن أي القرائتين أمدح ، فذكر كل من الطائفتين وجوهاً لترجيح

قراءته على الآخر نذكر بعضها، فمن قرأ بالالف قال :

١ - إن هذه الصفة أمدح لأنه لا يكون مالكا للشيء إلا وهو يملكه، وهذا بخلاف ما إذا كان ملكا للشيء فربما لا يملكه كما يقال «ملك العرب و الروم» وإن كان لا يملكهم .

٢ - قد يدخل في المالك ما لا يصح دخوله في الملك - بكسر اللام - يقال فلان مالك الدراهم و لا يقال ملك الدراهم، فالوصف بالمالك أعم من الوصف بالملك .

٣ - و الله مالك كل شيء و قد و صف نفسه بأنه مالك الملك يؤتي الملك من يشاء، فوصفه بالمالك أبلغ في الثناء و المدح من وصفه بالملك .

احتج من قرأ بغير الف بوجوه :

١ - إن هذه الصفة أمدح لأنه لا يكون إلا مع التعظيم و الاحتواء على الجمع الكثير .

٢ - إن الملك الذي يملك الكثير من الأشياء و يشاركه غيره من الناس في ملكه بالحكم عليه، وعليه كل ملك مالك وليس كل مالك ملكا، وإنما قال تعالى مالك الملك لأنه تعالى يملك ملوك الدنيا وما ملكوا، ومعناه أنه يملك ملك الدنيا فيعطي الملك فيها من يشاء .

و لا يخفى أن هذه الوجوه قابلة للنقاش و لكل من القراءتين دليل قرآني .

أما الأول فقد قال سبحانه : ﴿ وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ ﴾ (الإنفطار/ ١٧ - ١٩) لأن قولك «الأمر له» عبارة أخرى عن كونه مالك الأمر و بعبارة أخرى إن مقتضى كونه بمنزلة الاستثناء من الآية المتقدمة أعني ﴿ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ ﴾ إنه سبحانه مالك الأمر في ذلك اليوم .

كما أنه يؤيد القراءة الثانية قوله سبحانه : ﴿ لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ ﴾ (غافر/ ١٦) .

و قال سبحانه : ﴿ فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ ﴾ (طه / ١١٤) .

و قال سبحانه : ﴿ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ ... ﴾ (الحشر / ٢٣) .

و قال سبحانه : ﴿ مَلِكِ النَّاسِ إِلَهِ النَّاسِ ﴾ (الناس / ٢ و ٣) .

فلا يصح ترجيح واحد على الآخر بهذه الوجوه لأن لكل من القراءتين شاهداً قرآنياً، فلا بد من الترجيح بالتبع في القراءة المروية عن النبي (ص) بطريق أصح .

المائة والحادي عشر: «المبين»

قد ورد لفظ «المبين» في الذكر الحكيم ١٠٦ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة، قال تعالى : ﴿ يَوْمَئِذٍ يُوفِّيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴾ (النور / ٢٥) .

قال ابن فارس : «بان الشيء وأبان إذا اتضح و انكشف، و فلان أبين من فلان أي أوضح كلاماً منه» و بهذا المعنى وقع وصفاً في القرآن لأمر مثل : العدو، و الكتاب، و الضلال، و البلاغ، و السحر، و الفوز، و الثعبان، و الساحر، و السلطان، و القرآن، و الشهاب، و الإمام، و النظير، و الخصيم، و اللسان، و الخسران، و الأفك، و الشيء، و النذير، و البلاء، و الظالم، و الرسول، و الدخان، و الأفق، و الاثم، و النور، و الفتح .

وأما توضيح الآية فالمراد بالدين الجزاء كما في قوله : ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ ﴾ (الحمد / ٤) .

و توفية الشيء بذله تاماً كاملاً و المعنى أن الله يعطيهم يوم القيامة جزاءهم الحق إعطاءً تاماً كاملاً، و أما قوله : ﴿ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ ﴾ فهو من غرر الآيات القرآنية التي تفسر معرفة الله و تنبىء عن أنه تعالى هو الحق الواضح الذي سهل الوصول إليه و التعرف عليه الذي لا سترة عليه بوجه من الوجوه، و على أي تقدير من التقادير فهو أبده البديهيات التي لا يتعلق بها جهل، لكن البديهي ربّما

يغفل عنه فالعلم به تعالى يرجع إلى ارتفاع الغفلة عنه الذي ربّما يعبر عنه بـ «العلم بالعلم» وهذا هو الذي يبدو لهم يوم الحق (القيامة) فيعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين^(١).

فالله سبحانه حق لا يشوبه باطل ، وجوده بيّن بالفطرة التي فطر الناس عليها ، مبین بآثاره و أفعاله ، مبین بوجوده ، و في كلمات أئمة أهل البيت درر مضيئة في هذا المجال تأتي ببعضها .

قال أمير المؤمنين (عليه السلام) : «يا من دلّ على ذاته بذاته و تنزه عن مجانسة مخلوقاته»^(٢).

و قال الإمام السبط الحسين بن علي (عليه السلام) :

«كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ، متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدلّ عليك ، و متى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك ، عميت عين لا تر لك عليها رقيباً»^(٣).

و ربّما يفسّر «المبين» بأنّه من الإبانة باعتبار إبانة خلقه كلاً من الآخر فصاروا أنواعاً و أصنافاً و أشخاصاً بحيث لم يكن و لا يكون فردان من كل صنف متّحدين من جميع الجهات حتى يشبه أحدهما بالآخر^(٤).

و التفسير مبني على أخذه من «البين» بمعنى البينونة ، و هو لا يلائم مفاد الآية و سياقها .

(١) الميزان : ج ١٥ ، ص ١٠٣ .

(٢) من دعائه (عليه السلام) بعد طلوع الفجر المعروف بدعاء الصباح .

(٣) من دعاء الإمام الحسين (عليه السلام) يوم عرفة .

(٤) شرح الأسماء الحسنی للسید حسين الهمداني : ص ٣٦ .

المائة والثاني عشر: «المتعال»

وقد ورد «المتعال» في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال : ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (الرعد / ٩) .

وأما معناه فهو من العلو بمعنى السمو و الارتفاع ، يقال تعالى النهار أي ارتفع .

و المتعال صفة من التعالي و هو المبالغة في العلو كما يدل عليه قوله :

﴿ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا ﴾ (الاسراء / ٤٣) .

فإن قوله علواً كبيراً مفعول مطلق لقوله سبحانه موضوع في محل تعالي تعالياً وهو سبحانه عليّ و متعال ، أما أنه عليّ فلأن العلو هو التسلط و الله متسلط على كل شيء ، و أما أنه متعال فلأن له غاية العلو ، فهو العال غاية العلو .

ثم إن الهدف من توصيفه سبحانه بالأسماء الثلاثة في الآية هو التركيز على أنه سبحانه محيط بكل شيء (عالم الغيب و الشهادة) يملك كل كمال (الكبير) المتسلط على كل شيء و لا يتسلط عليه شيء ، فهو يعلم الغيب كما يعلم الشهادة ، و لا يغلبه غيب حتى يعزب عن علمه شيء ، لأنه جامع لكل كمال ، و متسلط على كل شيء (١) .

ثم إن هناك احتمالاً آخر و هو أن المقصود من المتعال هو تعاليه عن كل عيب و نقص و عن كل شريك و ند ، عمّا يجول في فكر المشركين و الكافرين ، و يؤيد ذلك أن فعل هذا الوصف جاء في القرآن الكريم ١٤ مرة و أريد منه ذلك ، قال سبحانه :

﴿ وَ خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ ﴾ (الأنعام / ١٠٠) (٢) .

(١) الميزان : ج ١ ، ص ٣٣٧ - ٣٣٨ .

(٢) و في آيات :

﴿ فتعالى الله عما يشركون ﴾ (الأعراف / ١٩٠ ، يونس / ١٨ ، النحل / ٣ و ١ ، المؤمنون / ٩٢ ،

المائة و الثالث عشر: «المتكبر»

وقد ورد ذلك اللفظ في القرآن ٣ مرّات و وقع في مورد واحد وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (الحشر/ ٢٣) . و هو مأخوذ من الكبر - بسكون الباء -^(١) بمعنى العظمة ، و مثله الكبرياء ، و معنى المتكبر هو من تلبس بالكبرياء و ظهر بها ، و إذا كان الكبر هو الحالة التي يوجب إعجاب المرء بنفسه و رؤية ذاته أكبر من غيره ، لا ترى لذلك الوصف حقيقة إلا في ذاته سبحانه .

قال الغزالي : «المتكبر هو الذي يرى الكل حقيراً بالاضافة إلى ذاته ، فلا يرى العظمة و الكبرياء إلا لنفسه ، و ينظر إلى غيره نظر الملوك إلى العبيد ، فان كانت هذه الرؤية صادقة كان التكبر حقاً و كان صاحبها محققاً في ذلك التكبر ، ولا يتصور ذلك على الاطلاق إلا في حق الله سبحانه و تعالى ، و لئن كانت تلك الرؤية باطلة و لم يكن ما يراه من التفرد بالعظمة كما يراه ؛ كان التكبر باطلاً مذموماً ، و قد نقل عن النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) حاكياً عن رب العزة جلّ جلاله : «الكبرياء ردائي و العظمة إزاري ، من نازعني واحداً منهما قذفته في النار»^(٢) و على ذلك فالتكبر صفة مدح و كمال في حقه سبحانه و في حق غيره صفة نقص و اختلال

ثم إن بعض أهل العربية زعم أن باب التفعّل بمعنى التكلّف دائماً ، فوقع في تفسير ذلك الاسم في حيص و بيص ، و الحق أنه ليس أصلاً دائماً بل ربما يجيء بمعنى اظهار المبدأ كما هو الحال في باب التفاعل .

﴿ النمل / ٦٣ ، القصص / ٦٨ ، الروم / ٤٠ ، الزمر / ٦٧ ﴾ .

و هذا المعنى يعد فرعاً للمعنى الكلّي الذي فسّره في تفسير «الميزان» .

(١) لامن الكبر - بفتح الباء - و هو الهرم و الطعن في السن .

(٢) معنى الحديث أن العظمة له سبحانه و الكبرياء عبارة عن إراءتها كما هو الحال في المتكبر .

و أما حظ العبد من ذلك الاسم فهو أن يتكبر عما سوى الحق تعالى فلا يطلب في عمله سواه حتى يكون هو الغاية دون غيره .

ثم إن رأس المعاصي و مبدأها هو التكبر على الحق سواء كان هو الله سبحانه أم كان أنبياءه و رسله أم كتبه و زبره ، فلا يعصي العاصي إلا عن طغيان و تكبر و إن لم يحس به في نفسه و هو أول ما عصي به الرحمان .

قال سبحانه : ﴿الْأَيْنِسَ أَبِي وَ اسْتَكْبَرَ وَ كَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ (البقرة / ٣٤) .

و قال سبحانه : ﴿وَ اسْتَكْبَرَ هُوَ وَ جُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (القصص / ٣٩) .

وللإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) كلمة في الكبر تأتي بها ، قال عليه السلام :

« الحمد لله الذي لبس العز و الكبرياء و اختارهما لنفسه دون خلقه و جعلهما حمى و حرماً على غيره ، و اصطفاهما لجلاله ، و جعل اللعنة على من نازعه فيهما من عباده ، ثم اختبر بذلك ملائكته المقربين ليميز المتواضعين منهم من المستكبرين ... (إلى أن ذكر إبليس فقال) ... اعترضته الحمية فافتخر على آدم بخلقته و تعصب عليه لأصله ، فعدو الله إمام المتعصبين و سلف المستكبرين الذي وضع أساس العصبية ، و نازع الله رداء الجبرية ، و أدرع لباس التعزز ، و خلع قناع التذلل ، ألا ترون كيف صغره الله بتكبره ، و وضعه بترفعه ، فجعله في الدنيا مدحوراً و أعد له في الآخرة سعيراً»^(١) .

(١) نهج البلاغة : خطبة ١٩٢ .

المائة و الرابع عشر: «المتين»

و قدورد المتين في الذكر الحكيم ٣ مرّات و وقع في مورد واحد وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿ مَا أُرِيدُ مِنْهُمْ مِنْ رِزْقٍ وَ مَا أُرِيدُ أَنْ يُطْعَمُوا * إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ ﴾ (الذاريات / ٥٧ و ٥٨) .

و «المتين» من المتن قال ابن فارس : و هو في الأصل بمعنى الصلابة في الشيء مع امتداد و طول ، و المتنان من الإنسان مكتنفاً الصلب من عصب و لحم .

و الظاهر أنّ الامتداد و الطول ليس جزء لمعناه و إنّما هو من لوازم الجري حيث يطلق على الأرض الصلبة أو على ما يكتنف الصلب من عصب و لحم ، فلو اطلق على الحبل المستحكم «المتين» فهو من هذا الباب .

و جعل الرازي الأصل للمتن هو الظهر، قال : أمّا المتين فهو الشديد و اشتقاقه من المتانة و هي الصلابة لغة ، مأخوذاً من المتن و هو الظهر لأنّ استمساك أكثر الحيوان أن يكون بالظهر ، و لهذا سمّيت القوة باسم الظهر و باسم المتين .

قال تعالى : ﴿ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً ﴾ (الإسراء / ٨٨) و يقال كلام متين إذا كان قوياً (١) .

و على كل تقدير فسواء كان الأصل هو الصلابة كما عليه ابن فارس أو الظهر كما عليه الرازي ، فلا يصحّ توصيفه سبحانه بواحد من المعنيين ، فوجب حمله على لازمه و هو الموجود الذي لا يتأثر بالغير .

و قد عرفت أنّ القوة لاترادف القدرة المطلقة بل المراد المرتبة الشديدة منها فعلى ذلك يكون القويّ في الآية مرادفاً لقوله : ﴿ ذُو الْقُوَّةِ ﴾ كما يكون المتين تأكيداً له بمعنى أنّه لا يغلب و لا يتأثر من غيره فيكون مرادفاً لقولنا واجب الوجود لذاته .

(١) لوامع البينات : ص ٢٩٥ .

المائة والخامس عشر: «المجيب»

وقد ورد كل من المجيب و المجيبيّن مرّة واحدة و وقعا وصفين له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿ فَاسْتَفِرُّوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ ﴾ (هود/ ٦١).

وقال سبحانه : ﴿ وَ لَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعْمَ الْمُجِيبُونَ ﴾ (الصافات/ ٧٥).

و هو من «الجوب» و هو في الأصل بمعنى خرق الشيء ، و لعل استعماله في الجواب و الإجابة بما أنّه خرق للسكوت ، و لكن «ابن فارس» قال : له أصل (معنى) آخر و هو مراجعة الكلام ، يقال كلمه فأجابه جواباً .

و على كل تقدير فهو وصف فعل لله سبحانه فهو يجيب سؤال عبده ليس إجابته بالكلام و إنّما هو باعطاء سؤالهم ، فهو اسم له تعالى باعتبار إعطائه طلب السائلين :

قال سبحانه : ﴿ وَ إِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ﴾ (البقرة/ ١٨٦).

نعم للإجابة شروط مقرّرة في أبحاث الدعاء فليس الإجابة محرّرة من كل شرط .

المائة والسادس عشر: «المجيد»

قد ورد «المجيد» في الذكر الحكيم ٤ مرّات و وقع في موردين اسماً له سبحانه كما أنّه وقع في موردين آخرين وصفاً للقرآن الكريم .

قال سبحانه : ﴿ رَحْمَةٌ اللّٰهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ ﴾ (هود/ ٧٣).

وقال : ﴿ وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ﴾ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ ﴿ (البروج/ ١٤ و ١٥).

وقال في وصف القرآن : ﴿ ق * وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ ﴾ (ق/ ١).

وقال : ﴿ بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ﴾ (البروج/ ٢١ و ٢٢).

و أما معناه فقد قال ابن فارس : فهو في الأصل يدل على بلوغ النهاية و لا يكون إلا في محمود. منه «المجد»: بلوغ النهاية في الكرم، و الله «الماجد» و «المجيد» لا كرم فوق كرمه، و تقول العرب : «ماجد فلان فلاناً: فاخره» .

و قال الراغب : «المجد» السعة في الكرم و الجلال و لو وصف به القرآن الكريم فلأجل كثرة ما يتضمّن من المكارم الدنيوية و الأخروية، و بما أنّ كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني فيكون المجيد مبالغة في المجد، فالمجيد اسم له تعالى باعتبار رفعة ذاته و صفاته أو سعة كرمه و إحسانه حيث لا يمكن أحد من بلوغ تلك الرفعة .

المائة و السابع عشر: «المحيط»

و قد جاء المحيط في القرآن الكريم ٩ مرّات و وقع وصفاً له في موارد ثمانية .

قال سبحانه : ﴿وَاللَّهُ مُّحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (البقرة/ ١٩) .

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُّحِيطٌ﴾ (آل عمران/ ١٢٠) .

و قال سبحانه : ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُّحِيطٌ﴾ (البروج/ ١٩ و ٢٠) .

و الكلمة من الحوط و هو الإطافة بالشيء، و يطلق الحائط على الجدار الذي يحوط بالمكان، و المراد من هذا الوصف سعة وجوده سبحانه حيث لا يحده شيء بل كل شيء محاط له و قد أحاط بكل شيء علماً .

ثم إنّ الظاهر من الآيات أنّه سبحانه بذاته و وجوده محيط بالأشياء، كما أنّه محيط بعلمه أيضاً، غير أنّ من يثبت لله سبحانه جهة فوق العرش يؤوّل هذه الآيات بالاحاطة العلمية، و قد ذكرنا كلمة «أحمد بن حنبل» عند البحث عن اسم «القريب» .

قال سبحانه : ﴿وَاللَّهُ مُّحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ﴾ (البقرة/ ١٩) .

وقال سبحانه: ﴿الْأَيُّهَا بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ﴾ (فصلت/ ٥٤).
والعجب أن الرازي يفسر الآية الثانية بقوله أنه أحاط بكل شيء علماً^(١).

المائة و الثامن عشر: «المحيي»

وقد ورد في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له فيهما .

قال سبحانه: ﴿فَانظُرْ إِلَىٰ آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَٰلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الروم/ ٥٠).

وقال سبحانه: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَىٰ الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (فصلت/ ٣٩).

و على ذلك فالمحيي من صفات الفعل ، فهو يحيي الأرض بعد موتها كما يحيي الإنسان يوم القيامة كذلك .

وقد عطف الإحياء على الإمامة في غير واحد من الآيات .

وقال سبحانه حاكياً عن إبراهيم: ﴿وَالَّذِي يُبَيِّنُ لَكُمْ يُحْيِي ثُمَّ يُحْيِينِ﴾ (الشعراء/ ٨١).

وقال سبحانه: ﴿وَكَنتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ (البقرة/ ٢٨).

ثم إن الإحياء و الإمامة منصرفان إلى الجسمانية منهما ، و ربما يطلق على غيرها .

قال سبحانه: ﴿أَوْمَنُ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ﴾ (الأنعام/ ١٢٢).

وقال سبحانه: ﴿وَلَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾ (فاطر/ ٢٢).

و على ذلك فالإحياء و الإمامة بأقسامهما من الله سبحانه يفاضان منه إلى عباده

(١) لوامع البينات : ص ٣٥٨ .

و مخلوقاته عن طريق الأسباب و العلل ، فالاعتراف بأنه هو المحيي و المميت ليس انكاراً لقاعدة السببية و العلية ، فالله سبحانه كما هو المميت ، فملك الموت أيضاً مميتٌ و كذلك الملائكة .

قال سبحانه : ﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ﴾ (السجدة / ١١) .
كما أن هناك رسلاً غيبية يقومون بهذا العمل .

قال سبحانه : ﴿ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ ﴾ (الأعراف / ٣٧) .
و قد ذكرنا ذلك غير مرة .

و أما حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يحيي قلبه بذكره و عبادته و إمامة الغزائر العادية بكبح جماحها .

المائة والتاسع عشر: «المستعان»

و قد ورد «المستعان» في الذكر الحكيم و وقع وصفاً له سبحانه مرتين .

قال تعالى : ﴿ وَ جَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَ اللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴾ (يوسف / ١٨) .

و قال سبحانه : ﴿ قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَ رَبَّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ ﴾ (الأنبياء / ١١٢) .

و «المستعان» صيغة مفعول من «استعان» بمعنى طلب العون .

قال الراغب : و هو بمعنى المعاونة و المظاهرة .

قال سبحانه : ﴿ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ ﴾ (الكهف / ٩٥) و ﴿ أَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ﴾ (الفرقان / ٤) و الاستعانة : طلب العون .

قال سبحانه : ﴿ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ ﴾ .

و تقديم اسم الجلالة على ذلك الاسم أو تقديم «ربنا» عليه لإفادة الحصر التي يفيدده قولنا: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ (الحمد/ ٤). و معناه أنه لا يستعين أحد غيره إلا خاب عن مراده فهو المستعان لاغير.

نعم هذا الحصر لاينافي الاستعانة بالغير بما أن اعانته منتهية إلى الله سبحانه فالاستعانة من الأسباب و العلل الظاهرية، أو الإستعانة بالأرواح المقدسة بمعنى أنه هو الذي جعلها أسباباً و أفاض عليها وصف السببية كيف و قد أمر به سبحانه إيماءً و اشارةً و وضوحاً و تصريحاً.

قال سبحانه حاكياً عن ذي القرنين: ﴿قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَ بَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ (الكهف/ ٩٥). و قال سبحانه: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (البقرة/ ١٥٣).

و هذا أصل مطرد في كل اسم مختص بالله سبحانه، فهو الواجد لكمال حقيقته و لو وصف به الغير فإنما يوصف بتسبيب و إفاضة منه، فهو المستعان حقيقة و استقلالاً و غيره يستعان منه إلا بتسبيب منه و هو غير مستقل في الإعانة و النصر.

و أما حظ العبد من ذلك الاسم، هو التعاون في التقوى و التجنب عنه في الإثم و العدوان، قال سبحانه: ﴿وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ﴾ (المائدة/ ٢).

المائة و العشرون: «المصوّر»

و قدورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيُّ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (الحشر/ ٢٤).

و «المصوّر» من الصورة و هي صورة كل مخلوق و هيئته التي خلق عليها^(١).

قال الراغب: «الصورة» ما ينتقش بها الأعيان و يتميز بها عن غيرها، و هي بين محسوس و معقول، و المحسوس كصورة الإنسان و الفرس و الحمار بالمعانية، و المعقول الصورة التي اختص الإنسان بها من العقل و الرؤية و المعاني التي خص بها شيء بشيء.

يلاحظ عليه: ان تقسيم الصورة إلى القسمين تقسيم فلسفي خارج عن اطار المعنى اللغوي للفظ، و قدجره إلى هذا التقسيم تصحيح ما روي عن النبي أنه قال: «إن الله خلق آدم على صورته» بناءً على أن الضمير المجرور يرجع إلى الله، و سيوافيك تفسير الحديث بوجهين.

و الظاهر أن المراد من المبدأ في المصوّر هو الصورة الحسية التي أشير إليها في كثير من الآيات.

قال سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرْكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ (آل عمران/ ٦).

و قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (الأعراف/ ١١).

وقال سبحانه: ﴿وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوَرَكُمْ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ﴾ (غافر/ ٦٤).

نعم كان تصوير آدم على وجه الكمال ملازماً لكونه ذا صورة عقلية مدركة

(١) الظاهر من صاحب المقاييس ان الصورة مأخوذة من صور، و يؤيده كون الواو ظاهرة في مشتقاته ك(المصوّر، المصور، التصوير، الصور) غير أن الرازي قال: الصورة مأخوذة من صار يصير، و منه قولهم «إلى ماذا صار أمرك»... و صورة الشيء هو الجزء الذي باعتباره يكون الشيء حاصلًا كائناً لامحالة فلاجرم كانت الصورة منتهي الأمر و مصيره (لوامع البيئات: ص ٢٠٩) و لا يخفى بعده و ليس من الممتنع أن يكون لمادة «صور» معان مختلفة منها الامالة و منه قوله تعالى ﴿فصهرن إليك﴾ و منه «أصور» بمعنى مائل العين، و منها «الصورة» الهيئة التي يخلق الشيء عليها).

بالبصيرة، و هو غير كون الصورة موضوعة للأعم من الحسيّة و العقلية .

و كونه سبحانه هو المصوّر دون غيره لاينافي تدخل الأسباب الماديّة و الصفات الموروثة في التصوير، فإنّها من جنوده سبحانه تعمل بإرادته و مشيئته و تأثير الكل ينتهي إليه فهو المصوّر حقيقة، و غيره من العلل الطوليّة و العرضيّة مصوّر بإذنه و مشيئته .

تفسير الحديث النبوي

روى الفريقان عن رسول الله (صلى الله عليه و اله) أنّه قال : «إنّ الله خلق آدم على صورته» فأخذ بظاهره المشبّهة، فتخيّلوا أنّ لله سبحانه صورة غير أنّ الروايات المروية عن أئمة أهل البيت تفسّر الحديث بوجهين مختلفين و إليك بيانهما :

١ - قال «محمد بن مسلم»: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عمّا يروون أنّ الله عزّ و جلّ خلق آدم على صورته، فقال : هي صورة محدثة مخلوقة اصطفاها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه و الروح إلى نفسه، فقال سبحانه : ﴿بَيِّنِي﴾ (البقرة/ ١٢٥). و قال سبحانه : ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ (الحجر/ ٢٩)(١).

و على هذا يرجع الضمير إلى الله تعالى و تكون الإضافة تشريفية .

٢ - قال «الحسين بن خالد» قلت للرضا (عليه السلام): يا بن رسول الله إنّ الناس يروون أنّ رسول الله (صلى الله عليه و اله و سلّم) قال : «إنّ الله خلق آدم على صورته» فقال : قاتهلهم الله لقد حذفوا أوّل الحديث : إنّ رسول الله مرّ برجلين يتسابقان فسمع أحدهما يقول لصاحبه : «قبّح الله وجهك و وجه من يشبهك» فقال (صلى الله عليه و آلّه و سلّم) : «يا عبد الله لا تقل هذا لأخيك، فإنّ الله عزّ و جلّ خلق آدم على

(١) التوحيد للصدوق : باب أنّه عزّ و جلّ ليس بجسم و لاصورة، الحديث ١٨، ص ١٠٣ .

صورته» (١).

و على هذا فالضمير المجرور يرجع إلى الذي وجه إليه السب والمحذوف عن صدر الحديث، و هناك وجوه أخر لتفسير الحديث لاحظ «التوحيد» للصدوق و غيره من الكتب.

المائة و الواحد و العشرون : «المقتدر»

و قدورد لفظ «المقتدر» في القرآن ٣ مرات و وقع وصفاً له سبحانه .

قال تعالى : ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر/ ٤٢).

و قال سبحانه : ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهَرٍ * فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾ (القمر/ ٥٤ و ٥٥).

و قال سبحانه : ﴿وَ كَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا﴾ (الكهف/ ٤٥).

و جاء بصيغة الجمع وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿أَوْ نُرِيكَ الَّذِي وَعَدْنَاهُمْ فَإِنَّا عَلَيْهِمْ مُّقْتَدِرُونَ﴾ (الزخرف/ ٤٢). و هو يعادل «القادر» و «القدير» في المعنى غير أنه أبلغ في ثبوت المبدأ كما أنه يدل على الاختيار، وكلا الأمرين من مقتضيات باب الافتعال .

قال سبحانه : ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (البقرة/ ٢٨٦).

المائة و الثاني و العشرون : «المقيت»

و قدورد في الذكر الحكيم لفظ «المقيت» مرة واحدة وجرى وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَ مَنْ يَشْفَعْ شَفَاعَةً

(١) التوحيد باب تفسير قوله ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ الحديث ٧١١ ص ١٥٣ .

سَيِّئَةٌ يَكُنْ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَ كَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيِتًا ﴿النساء / ٨٥﴾ .

و الكلمة مشتقة من «القوت» قال ابن فارس : «يدل على امساک و حفظ و قدرة على الشيء ، و من ذلك قوله تعالى : ﴿و كَانَ اللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقِيِتًا﴾ أي حافظاً له شاهداً عليه و قادراً على ما أراد . قال الشاعر :

و ذي ضعن كفت النفس عنه و كنت على إساءته مقيتا

و من الباب «القوت» ما يمسك الرمق ، و إنما سمّي قوتاً لأنه مساك البدن وقوته^(١) .

فإذا كان أصله هو الامساک و الحفظ فيصح تفسيره بالحفيظ و الشهيد لملازمة الإمساک له ، فيكون متحداً مع بعض أسمائه في المعنى كالحفيظ و الشهيد .

قال الصدوق : «المقيت» معناه الحافظ الرقيب ، و يقال : بل هو القدير^(٢) .

المائة والثالث والعشرون : «الملك»

و قد ورد لفظ «الملك» في الذكر الحكيم ١١ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في ٥ موارد .

قال سبحانه : ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ (طه / ١١٤) .

و قال سبحانه : ﴿فَتَعَالَى اللهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لِإِلَهِ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ (المؤمنون / ١١٦) .

وقال سبحانه : ﴿هُوَ اللهُ الَّذِي لِإِلَهِ إِلا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ

(١) مقاييس اللغة ج ٥ ، ص ٣٦ .

(٢) التوحيد : ص ٢١٣ .

المُهَيِّمُنُ العَزِيزُ العَجَبُ المُنْتَكِبُ ﴿الحشر/ ٢٣﴾ (١).

و قد تقدّم الكلام في معنى الملك عند البحث عن اسم «مالك الملك»
فلاحظ .

و قال نقلاً عن ملكة سبأ: ﴿قَالَتْ إِنَّ المُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً
أَفْسَدُوهَا﴾ (النمل / ٣٤).

نعم هذه الملازمة غالبية ، و هناك ملوك يعرفهم القرآن بالقدس و النزاهة
قال سبحانه: ﴿ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَ جَعَلَ لَكُمْ
مُلُوكًا﴾ (المائدة/ ٢٠).

و المراد من الملوك في الآية ، الأنبياء الذين ملكوا الأمر و تسلّموه بأمر من الله
و تسندوا على منصّة الحكم كداود و سليمان (ع) و لابأس بتوصيف أمة بني اسرائيل
بهذا الوصف باعتبار ان بعضهم كانوا ملوكاً تسرية لحكم البعض إلى الكل .

المائة و الرابع و العشرون : «المولى»

و قد جاء لفظ المولى في الذكر الحكيم ١٨ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في
١٢ مورداً .

قال سبحانه: ﴿ وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰىكُمْ نِعْمَ المَوْلٰى وَ نِعْمَ
النّٰصِرُ﴾ (الأنفال / ٤٠).

وقال سبحانه: ﴿ وَ اعْتَصِمُوا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلٰىكُمْ فَنِعْمَ المَوْلٰى وَ نِعْمَ
النّٰصِرُ﴾ (الحج / ٧٨).

و قال سبحانه: ﴿ ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ اَنَّ الكٰفِرِيْنَ لَمْ يَلْحِقُوْا
لَهُمْ﴾ (محمد / ١١).

(١) لاحظ : الجمعة / ١ ، الناس / ٢ .

وقال سبحانه: ﴿بَلِ اللَّهِ مَوْلِيكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ﴾ (آل عمران/ ١٥٠) (١).

و أما معناه فقد ذكر «ابن فارس» إن معنى (الولي) هو القرب، يقال: «تباعد بعد ولي» أي قرب، و يطلق «المولى» على المعتق - بالكسر - و المعتق و الصاحب و الحليف و ابن العم و الناصر و الجار كل هؤلاء من الولي و هو القرب... و فلان أولى بكذا أي أحرى به و أجدر.

و الظاهر أن قرب أحد من أحد يكون سبباً لأولوية أحدهما بالآخر، و على ذلك فليس للمولى إلا معنى واحد و هو الأحرى و الأجدر و له مصاديق مختلفة.

ثم إن بعض من تكلم في مفاد «حديث الغدير» المشتمل على لفظ «المولى» أراد التشكيك في دلالة قائلاً بأن المولى يستعمل مضافاً إلى معنى «الأولى» و «الولي» في معان أخرى، كالرب و العم، و ابن العم و المعتق، و المعتق و العبد، و المال و الحليف، و الجار و التابع و...

و عند ذلك يكون الحديث غير صريح الدلالة، و قد خفي على المشكك أنه ليس للمولى إلا معنى واحد و هو الأولى الذي هو الولي بمعنى واحد، و أما غيره فإنما هو من مصاديقه و موارده، و أول من نبه بذلك «ابن البطريق» في عمدته (٢).

و تبعه شيخنا «الأميني» في غديره و بذلك خرج لفظ «المولى» عن كونه مشتركاً بين سبعة و عشرين معنى إلى كونه ذامعنى واحد، قال «الأميني»: الذي نرتأيه بعد الخوض في غمار اللغة و مجاميع الأدب و جوامع العربية، إن المعنى الحقيقي من معاني المولى ليس إلا الأولى بالشيء، و هو الجامع لهاتيك المعاني جمعاء و مأخوذ في كل منها بنوع من العناية، و لم يطلق لفظ المولى على شيء منها إلا

(١) لاحظ: البقرة/ ٢٨٦، الأنفال/ ٤٠، الأنعام/ ٦٢، التوبة/ ٥١، الحج/ ٧٨، التحريم/ ٤٢.

(٢) راجع العمدة: ١١٢ - ١١٣.

بمناسبة هذا المعنى :

- ١ - فالربّ سبحانه هو أولى بخلقه من أي قاهر عليهم .
- ٢ - و العمّ أولى الناس بكلاءة ابن أخيه و الحنان عليه و هو القائم مقام والده .
- ٣ - و ابن العمّ أولى بمعاضدة ابن عمه لأنهما غصنا شجرة واحدة .
- ٤ - و المعتق - بالكسر - أولى بالتفضّل على من أعتقه من غيره .
- ٥ - و المعتق - بالفتح - أولى بأن يعرف جميل من أعتقه و يشكره بالخضوع والطاعة .
- ٦ - و العبد أولى أيضاً بالانقياد لمولاه من غيره و هو واجبه الذي نيطت سعادته به .
- ٧ - و المالك أولى بكلاءة مملوكه و التصرف فيه .
- ٨ - و التابع أولى بمناصرة متبوعه ممّن لا يتبعه .
- ٩ - و الجار أولى بالقيام بحفظ حقوق الجوار من البعداء .
- ١٠ - و الحليف أولى بالنهوض بما حالفه و دفعه عادية الجور عنه ... (١) .

فإذا كان الأمر كذلك فالأولوية لا تتحقّق إلا بوجود ملاك يصحّ معه توصيفه بها حسب اختلاف الموارد، فالله سبحانه أولى بالمؤمنين و جميع عباده لأجل كونه خالقاً لهم، مخرجاً لهم من العدم إلى الوجود، فله الولاية الحقيقية، كما أنّ النبي والولي أولى بالمؤمنين من أنفسهم لكونهما منصوبين من جانب من له الولاية الحقيقية حيث نصبوا لصيانة العباد عمّا يخالف ولايته سبحانه على العباد .

فقال سبحانه : ﴿ إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ ﴾ (المائدة/ ٥٥) .

(١) الغدير ج ١، ص ٣٦٩ .

فالرسول و من جاء بعده خلفاؤه تعالى في الولاية لاشركاءه ، سبحانه أن يكون له ولي من الذلّ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

و بذلك يظهر وضع سائر الملائكات و المناطات من اللحمة و الجوار ، و الخدمة و الإحسان و الوحدة في الدين .

قال سبحانه : ﴿ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ الْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ ﴾ و لأجل عدم وجود هذا الملاك بين المؤمن و الكافر نفى الولاية بينهم و قال سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَ النَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ ﴾ (المائدة / ٥١) .

و على ذلك فالولاية الحقيقية التكوينية القائمة بالخلق و الإيجاد لله سبحانه و غيرها ولاية تشريعية إلهية أو عقلائية ، و لكن ليس ثبوت الولاية فوضى بل يتبع ملاكاً تكوينياً أو اعتبارياً نابعاً من التكوين .

المائة والخامس و العشرون : «المهيمن»

و قدورد لفظ «المهيمن» في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في آية و للقرآن في آية أخرى .

قال سبحانه : ﴿ الْمَلِكِ الْقُدُّوسِ الْمُؤْمِنِ الْمُهَيْمِنِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ ﴾ (الحشر / ٢٣) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَ لَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهَا جَاءَ ... ﴾ (المائدة / ٤٨) .

و يتخيل في بادي النظر أن اللفظ مشتق من «همن» مع أنه ليس كذلك إذ لم يرد في اللغة العربية «همن» و إنما هو مشتق من أمن فبدل الهمزة هاء .

قال الطبرسي : «أصل مهيمن : مؤيمن فقلبت الهمزة هاء كما قيل : في أرقت

الماء «هرقت»، و قد صرف و قيل هيمن الرجل إذا ارتقب و حفظ و شهد، و يهيمن هيمنة، و على هذا يكون وزنه مفعيل مثل «مسيطر» و «مبيطر»، و على هذا فيكون معنى «المهيمن» موجد الأمن و الأمان، فيكون ملازماً للرقابة و الحفظ و الشهادة فلوفر بالشاهد و الحفيظ و الرقيب كان تفسيراً باللازم.

و على ذلك فالله سبحانه هو الفائق المسيطر على العباد كما أن القرآن مسيطر على الكتب السماوية عامة إذ به يعرف صدق ما في الكتب السماوية الأخرى.

قال سبحانه : ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَقُصُّ عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَكْثَرَ الَّذِي هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ (النمل / ٧٦).

حرف النون

المائة والسادس والعشرون: «النصير»

وقد جاء النصير في الذكر الحكيم ٢٤ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في موارد أربعة .

قال سبحانه: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰكُمۡ نِعَمَ الْمَوْلٰى وَ نِعَمَ النَّصِيْرِ﴾ (الأنفال / ٤٠).

وقال سبحانه: ﴿وَ اَعْتَصِمُوْا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلٰيْكُمْ فَنِعَمَ الْمَوْلٰى وَ نِعَمَ النَّصِيْرِ﴾ (الحج / ٧٨).

وقال سبحانه: ﴿وَ كَفٰى بِرَبِّكَ هٰدِيًا وَ نَصِيْرًا﴾ (الفرقان / ٣١).

وقال سبحانه: ﴿وَ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِاَعْدَائِكُمْ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ وَلِيًّا وَ كَفٰى بِاللّٰهِ نَصِيْرًا﴾ (النساء / ٤٥).

والنصير مبالغة في النصر بمعنى العون، قال الصدوق: «الناصر و النصير بمعنى واحد، و النصره حسن المعونة»^(١).

فهو سبحانه ينصر أنبيائه و أوليائه:

قال تعالى: ﴿اِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا فِي الْحَيٰةِ الدُّنْيَا﴾ (غافر / ٥١).

وقال تعالى: ﴿وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِبَدْرِ وَ اَنْتُمْ اَذِلَّةٌ﴾ (آل عمران / ١٢٣).

وقال تعالى: ﴿لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيْرَةٍ وَ يَوْمَ

(١) التوحيد: ص ٢١٤.

حُنَيْنٍ... ﴿التوبة/ ٢٥﴾. بل ينصر عباده في سبل الحياة نصراً مادياً و نصراً معنوياً
غير أن العباد بين شاكر و كافر، و قليل من عباده الشكور.

المائة والسابع والعشرون: «النور»

و قد جاء النور في الذكر الحكيم معرفاً و منكرأ، مضافاً و غير مضاف ٤١ مرة
و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة و هي آية النور.

قال سبحانه: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ
الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ
لَا شَرْقِيَّةٍ وَ لَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ
مَنْ يَشَاءُ وَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النور/ ٣٥).

و أما معناه فهو حسب ما صرح به «ابن فارس» يدل على الإضاءة و يطلق على
الضوء المنتشر الذي يعين على الابصار و المتبادر منه ما انتشر من الأجسام النيرة
كالقمرين و النجوم و المصابيح، غير أنه يستعار لكل ما يضيء طريق السعادة،
و لأجل ذلك اطلق النور على النبي الأكرم.

قال سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ﴾ (المائدة/ ١٥).

و على التوراة قال سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى
وَ نُورٌ﴾ (المائدة/ ٤٤).

و على الإيمان قال سبحانه: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى
النُّورِ﴾ (البقرة/ ٢٥٧).

و على القرآن قال سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بِرُّهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا
إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً﴾ (النساء/ ١٧٤).

إلى غير ذلك مما استعمل فيه النور، و استعير لغير النور الحسّي لاشتراكهما في الأثر، و هذا هو الأصل في الاستعارة و التوسّع في الاستعمال .

و لاشك أنّ المراد من كون سبحانه نوراً ليس هو النور الحسّي بضرورة العقل و الكتاب قال سبحانه : ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ (الشورى / ١١) . و إنّما المراد هو النور غير الحسّي .

بيان: إنّ الوجود سواء كان واجباً أو ممكناً نور لكون الوجود في كلتا المرتبتين ظاهراً بنفسه و مظهراً لغيره .

أمّا الوجود الامكاني فيظهر به الماهيات فتحقق به الإنسانية و الحيوانية و النباتية و الجمادية ، كما أنّ الوجود الواجب - مع كونه ظاهراً بنفسه لأجل كونه وجوداً - مظهر لغيره ، فإنّ العوالم الامكانية متحققة به .

و على ضوء ذلك فينطبق حد النور الحسّي (الظاهر بنفسه ، المظهر لغيره) على الوجود في جميع مراتبه و درجاته ، غير أنّه كما أنّ للنور الحسّي مراتب و درجات فهكذا للنور المعنوي أي الوجود مراتب و درجات ، فإنّ نسبة العوالم الامكانية إلى وجود الواجب كنسبة المعاني الحرفية إلى المعنى الاسمي ، فلو كان للمعنى الحرفي مفهوم في الذهن و تحقّق في الخارج و دلالة في عالم الوضع فإنّما هو ببركة المعنى الاسمي في المراحل الثلاث ، و مثله الوجود الامكاني فلو كان له ظهور بنفسه و اظهار لغيره أعني الماهيات ، فإنّما هو بفضل صلته و قوامه بالواجب ، و لولا تلك الصلة لكانت العوالم الامكانية و المعدومات سواسية ، فعليه فالله سبحانه نور السموات و الأرض بالحق و الحقيقة لا بالمجاز ، و من فسره بمنور السموات فقد سلب عنه البلاغة العليا و أدرجه في العاديات من الكلام .

قال «العلامة الطباطبائي» : «و إذا كان وجود الشيء هو الذي يظهر به (نفسه) لغيره من الأشياء كان مصداقاً تاماً للنور، ثم لما كانت الأشياء الممكنة الوجود إنّما

هي موجودة بايجاد الله تعالى كان هو المصداق الأتم للنور، فهناك وجود و نور تتصف به الأشياء و هو وجودها و نورها المستعار المأخوذ منه تعالى ، و وجود و نور قائم بذاته يوجد و تستنير به الأشياء ، فهو سبحانه نور تظهر به السموات و الأرض وهذا هو المراد بقوله : ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ حيث أضيف النور إلى السموات و الأرض ثم حمل على اسم الجلالة ، و من ذلك يستفاد أنه تعالى غير مجهول لشيء من الأشياء إذ ظهور كل شيء لنفسه أو لغيره إنما هو بإظهاره تعالى ، فهو الظاهر بذاته له قبله ، و إلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى بعد آيتين : ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلِّ قَدَعِلِمَ صَلَاتُهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ (النور/ ٤١) إذ لامعنى للعلم بالتسبيح و الصلاة مع الجهل بمن يصلون له و يسبحون ، فهو نظير قوله : ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَأَنْفَقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ (الاسراء/ ٤٤) (١).

و قال الإمام الطاهر أبو الشهداء الحسين بن علي (عليهما السلام) : «أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ...» .

(١) الميزان : ج ١٥ ، ص ١٢٢ .

حرف الواو

المائة و الثامن و العشرون : «الواحد»

قدورد لفظ الواحد في الذكر الحكيم ٣٠ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في ٢١ مورداً.

قال سبحانه : ﴿ وَالْهُكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لِإِلَهِ الْأَهْوِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴾ (البقرة / ١٦٣).

و قال سبحانه : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ (المائدة / ٧٣).

و قال سبحانه : ﴿ أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴾ (يوسف / ٣٩).

و قال تعالى : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ (النحل / ٥١).

و أما معناه فقد قال «ابن فارس» : يدل على الإنفراد من تلك الوحدة و هو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله ، قال :

يا واحد العرب الذي ما في الأنام له نظير

و يستفاد من الإمعان في الآيات المذكورة أنّ الواحد يهدف إلى نفي النظير و المثل و الكثرة العددية بشهادة قوله سبحانه : ﴿ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ و مثله قوله : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ ﴾ و بذلك يعلم صحّة التفريق بين «الواحد» و «الأحد» و أنّ «الواحد» بمعنى نفي الكثرة العددية و «الأحد» بمعنى نفي التركيب.

ثم إن للتوحيد مراتب تربو على تسع .

- ١ - التوحيد في الذات بمعنى أنه واحد ليس له نظير و مثيل .
- ٢ - التوحيد في الذات بمعنى أنه بسيط لاجزاء له خارجاً و لاذهنأ .
- ٣ - التوحيد في الصفات بمعنى أنه صفاته عين ذاته لا زائدة عليه .
- ٤ - التوحيد في الخالقية بمعنى أنه لاخالق سوى الله .
- ٥ - التوحيد في الربوبية بمعنى أنه المدبّر للكون و الإنسان .
- ٦ - التوحيد في الحاكمية بمعنى أنه لاولاية لأحد على أحد إلا الله سبحانه .
- ٧ - التوحيد في الطاعة بمعنى أن حق الطاعة منحصر في الله سبحانه و لامطاع غيره .
- ٨ - التوحيد في التشريع بمعنى انحصار حق التقنين و التشريع في الله سبحانه .
- ٩ - التوحيد في العبادة بمعنى أنه لا معبود سوى الله سبحانه^(١) .

و هل توصيفه بالواحدية في هذه الآيات تهدف إلى الجميع أو أنها تهدف إلى المرتبة الأولى و هي كونه بحيث لا نظير له ، و الإذعان بواحد من الأمرين يتوقف على إمعان النظر في جميع الآيات التي ورد فيها توصيفه بهذا الوصف حتى تنصرف حسب القرائن إلى واحد منها أو إلى جميعها .

إن لجميع مراتب التوحيد أدلة عقلية و آيات قرآنية تثبتها بوضوح ، و يمكن أن يقال : إن توصيفه سبحانه بالواحد في الآيات الواردة لرد مزعمة النصارى تهدف إلى التوحيد بمعنى نفي المثل و النظير و ما ورد في مجال التفدية و الأصنام و الأوثان ، أو نفي التدبير عن غيره سبحانه يهدف إلى التوحيد في العبادة أو الربوبية و التدبير ،

(١) قد بسطنا الكلام حول هذه المراتب في الجزء الاول من هذه الموسوعة فلاحظ .

غير أنا نبحت في المقام عن معنى كونه واحداً لانظير له على وجه الإجمال .

معنى كونه واحداً

الوحدة على قسمين :

١ - الوحدة العددية : و هي عبارة عن كون الشيء واقعاً تحت مفهوم عام وجد منه مصداق واحد ، و ذلك مثل مفهوم الشمس الذي هو مفهوم وسيع قابل للانطباق على كثير ، غير أنه لم يوجد في عالم الحس منه إلا مصداق واحد مع إمكان وجود مصاديق كثيرة له ، و هذا هو المصطلح عليه بـ «الواحد العددي» .

٢ - الوحدة الحقيقية : و هي عبارة عن كون الموجود لاثاني له ، بمعنى أنه لايقبل الاثنيّة و لا التكرّر و التكرّر و ذلك كصرف الشيء المجرد عن كل خليط ، مثلاً الوجود المطلق عن كل قيد ، واحد بالوحدة الحقّة ، لأنه لاثاني له لأن المفروض ثانياً بما أنه لا يتميّر عن الأول لا يمكن أن يعد شيئاً آخر بل يرجع إلى الوجود الأول .

و على ضوء ذلك ، فالمراد من كون الشمس واحدة هو أنها واحدة لا اثنتان ولاثلاثة و... و لكن المراد ، من كون الوجود المطلق ، منزهاً عن كل قيد واحد ، أنه لاثاني له و لا مثل و لا شبيه و لانظير ، أي لاتعقل له الاثنيّة و الكثرة لأن ما فرضته ثانياً ، بحكم أنه منزّه عن كل قيد و خليط يكون مثل الأول ، فلا يتميّر و لا يتشخص .

و المراد من كونه سبحانه واحداً ، هو الواحد بالمعنى الثاني ، أي ليس له ثان ، و لاتتصور له الاثنيّة و التعدّد .

و لأجل ذلك يقول سبحانه في تبين هذه الوحدة ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ أي واحد لانظير له .

و العجب انّ الإمام أمير المؤمنين علياً(عليه السلام) قام بتفسير كونه تعالى

واحدًا، عندما كان بريق السيوف يشد إليه العيون، و ضربات الطرفين تنتزع النفوس و الأرواح في معركة (الجمال)، فأحسّ (عليه السلام) بأنّ تحكيم العقيدة و صرف الوقت في تبينها ليس بأقل أهمية عن خوض المعارك ضد أهل الباطل:

روى الصدوق أن أعرابياً قام يوم الجملة إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين أتقول: إنّ الله واحد، قال فحمل الناس عليه، و قالوا: يا أعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسّم القلب، فقال أمير المؤمنين: «دعوه، فإنّ الذي يريد الأعرابي هو الذي نريده من القوم»... ثمّ قال شارحاً ما سأل عنه الأعرابي: «و قول القائل واحد، يقصد به باب الأعداد، فهذا ما لا يجوز، لأنّ ما لا ثاني له لا يدخل في باب الأعداد، أما ترى أنّه كفر من قال «ثالث ثلاثة».

ثمّ قال: «معنى هو واحد: أنّه ليس له في الأشياء شبه، كذلك ربّنا. و قول القائل: إنّ عزّ و جلّ أحديّ المعنى يعني به أنّه لا ينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم، كذلك ربّنا عزّ و جلّ»^(١).

فالإمام (عليه السلام) لم يكتف ببيان المقصود من توصيفه سبحانه بأنّه واحد، بل أشار إلى معنى آخر من معاني توحيده و هو كونه أحديّ الذات، الذي يهدف إلى كونه بسيطاً لاجزاء له في الخارج و الذهن. و هذا المعنى هو الذي نظرحه على بساط البحث في القسم الثاني من التوحيد الذاتي.

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان البراهين العقلية على توحيده سبحانه بمعنى كونه واحداً لا ثاني له.

(١) توحيد الصدوق: ص ٨٣-٨٤.

أدلة الوحدةانية

١ - التعدد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبان في كونهما واجبي الوجود، و لابد من تمييز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك، كما هو الحال في كل مثلين، وذلك يستلزم تركيب كل منهما من شيئين: أحدهما يرجع إلى ما به الإشتراك، والآخر إلى ما به الإمتياز، والمركب بما أنه محتاج إلى أجزائه لا يكون متصفاً بوجوب الوجود، بل يكون - لأجل الحاجة - ممكناً، وهو خلاف الفرض.

و باختصار، لو كان في الوجود واجبان للزم إمكانهما وذلك أنهما يشتركان في وجوب الوجود فإن لم يتميذا لم تحصل الإثنيّة، وإن تميذا لزم تركيب كل واحد منهما ممّا به المشاركة وما به الممايزة، وكل مركب ممكن فيكونان ممكنين، وهذا خلاف الفرض.

و هناك شبهة لابن كمتونة أحد المتفلسفة يقول: والعقل لا يابى بأول نظرة أن يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنهة، مختلفتان بتمام الذات البسيطة و يكون حمل وجوب الوجود عليهما قولاً عرضياً^(١).

و قد أجيب عنه بأجوبة كثيرة أحسنها ما ذكره صدر المتألهين في المبدأ والمعاد وغيرهما: إن مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق بالذات، وبالجملة ما منه الحكاية، و بذلك المعنى مع قطع النظر عن أية حيثية كانت، لا يمكن أن تكون حقائق متخالفة بما هي متخالفة.

و بالجملة: الأمور المتخالفة من حيث كونها متخالفة بلاحيثية جامعة فيها لا تكون مصداقاً لحكم واحد، و محكياً عنها به. نعم يجوز ذلك إذا كانت الأمور متماثلة من جهة كونها متماثلة كالحكم على زيد و عمرو بالإنسانية من جهة

(١) يريد العرض بمعنى الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة.

اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة^(١). فما فرضه ابن كَمونة،
فرض محال .

٢ - الوجود اللامتناهي لا يقبل التعدد

هذا البرهان مؤلف من صغرى و كبرى ، و النتيجة هي وحدة الواجب و عدم
إمكان تعدده . و إليك صورة القياس حتى نبرهن على كل من صفراه و كبراه .
وجود الواجب غير متناه .

و كل غير متناه واحد لا يقبل التعدد .

فالنتيجة : وجود الواجب واحد لا يقبل التعدد .

و إليك البرهنة على كل من المقدمتين .

أما الصغرى : فإنَّ محدودية الموجود ملازمة لتلبُّسه بالعدم . و لأجل تقريب
هذا المعنى لاحظ الكتاب الموضوع بحجم خاص ، فإنَّك إذا نظرت إلى أي طرف من
أطرافه ترى أنه ينتهي إليه و ينعدم بعده ، و لافرق في ذلك بين صغير الموجودات و
كبيرها ، حتى إنَّ جبال الهملايا مع عظمتها محدودة لانرى أي أثر للجبل بعد حدّه .
و هذه خصيصة كل موجود متناه زماناً أو مكاناً أو غير ذلك ، فالمحدودية و التلبُّس
بالعدم متلازمان .

و على هذا الأساس لا يمكن اعتبار ذاته سبحانه محدودة ، لأن لازم
المحدودية الإنعدام بعد الحد كما عرفت ، و ما هو كذلك لا يكون حقاً مطلقاً مئة
بالمئة بل يلبسه الباطل و الإنعدام ، مع أن الله تعالى هو الحق المطلق الذي
لا يدخله باطل ، و القرآن الكريم يصف وجوده سبحانه بالحق المطلق و غيره
بالباطل ، و ما هذا إلا لأنَّ وجود غيره وجود متلبس بالعدم و الفناء و أمّا وجود الله

(١) شرح الأسماء الحسنى : ص ١٢٨ .

تعالى فطارد لكل عدم و بطلان . قال عز من قائل : ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ﴾ (الحج / ٦٢) .

و بتقرير آخر: إنَّ عوامل المحدودية تتمحور في الأمور التالية :

١ - كون الشيء محدوداً بالماهية و مزدوجاً بها، فإنها حد وجود الشيء والوجود المطلق بلا ماهية غير محدّد و لاقيد و إنما يتحدّد بالماهية .

٢ - كون الشيء واقعاً في إطار الزمان، فهذا الكم المتصل (الزمان) يحدّد وجود الشيء في زمان دون آخر .

٣ - كون الشيء في حيز المكان، و هو أيضاً يحدّد وجود الشيء و يخصّه بمكان دون آخر .

و غير ذلك من أسباب التحديد و التضييق . و الله سبحانه وجود مطلق غير محدّد بالماهية إذ لا ماهية له كما سيوافيك البحث عنه، كما لا يحويه زمان ولا مكان، فتكون عوامل التناهي معدومة فيه، فلا يتصوّر لوجوده حدّ و لاقيد و لا يصحّ أن يوصف بكونه موجوداً في زمان دون آخر أو مكان دون آخر، بل وجوده أعلى و أنبل من أن يتحدّد بشيء من عوامل التناهي .

و أمّا الكبرى : فهي واضحة بأدنى تأمل، و ذلك لأنّ فرض تعدّد اللامتناهي يستلزم أن نعتبر كل واحد منهما متناهيّاً من بعض الجهات حتى يصح لنا أن نقول هذا غير ذلك . و لا يقال هذا إلا إذا كان كل واحد متميّزاً عن الآخر، و التّمييز يستلزم أن لا يوجد الأوّل حيث يوجد الثاني، و كذا العكس . و هذه هي «المحدودية» و عين «التناهي»، و المفروض أنه سبحانه غير محدود و لامتناه .

و الله سبحانه لأجل كونه موجوداً غير محدود، يصف نفسه في الذكر الحكيم بـ ﴿الوَاحِدَ الْقَهَّارَ﴾ (الرعد / ١٦)، و ما ذلك إلا لأن المحدود المتناهي مقهور للحدود و القيود الحاكمة عليه، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكّم فيه

الحدود، فكانّ اللامحدودية تلازم وصف القاهرة، وقد عرفت أنّ ما لا حد له يكون واحداً لا يقبل التعدد، فقوله سبحانه وهو الواحد القهار، من قبيل ذكر الشيء مع البيّنة والبرهان.

قال العلامة (الطباطبائي): «القرآن ينفي في تعاليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ ذكره، فإنّ هذه الوحدة لا تتم إلاّ بتميّز هذا الواحد، من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره. مثال ذلك ماء الحوض إذا فرغناه في أوان كثيرة يصير ماءً كلّ إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر، وإنّما صار ماءً واحداً يتمييز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه، وكذلك هذا الإنسان إنّما صار إنساناً واحداً لأنّه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر، وهذا إنّ دلّ فإنّما يدلّ على أنّ الوحدة العددية إنّما تتحقق بالمقهورية و المسلوبية أي قاهرية الحدود، فإذا كان سبحانه قاهراً غير مقهور و غالباً لا يغلبه شيء، لم تتصور في حقه وحدة عددية، ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه عندما يصف نفسه بالواحدية يتبعها بصفة القاهرة حتى تكون الثانية دليلاً على الأولى، قال سبحانه:

﴿أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (يوسف/ ٣٩)، و قال: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾، و قال سبحانه: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلِداً لَأُضْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ (الزمر/ ٤).

و باختصار: إنّ كلّاً من الوحدة العددية كالفرد الواحد من النوع، أو الوحدة النوعية كالإنسان الذي هو نوع واحد في مقابل الأنواع الكثيرة، مقهور بالحد الذي يميّز الفرد عن الآخر و النوع عن مثله، فإذا كان تعالى لا يقهره شيء و هو القاهر فوق كلّ شيء، فليس بمحدود في شيء، فهو موجود لا يشوبه عدم، و حق لا يعرضه بطلان، و حي لا يخالطه موت، و عليم لا يدبّ إليه جهل، و قادر لا يغلبه عجز، و عزيز لا يتطرق إليه ظلم، فله تعالى من كلّ كمال محضه^(١).

(١) الميزان: ج ٦، ص ٨٨ و ٨٩ بتلخيص.

و من عجيب البيان ما نقل عن الإمام الثامن علي بن موسى الرضا (عليهما السلام) في هذا المجال في خطبة ألقاها على جماعة من العلماء، و قال في ضمن تحميده سبحانه :

«لَيْسَ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي إِلَى حَدِّهِ، وَ لَا لَهُ مِثْلٌ فَيُعْرَفُ مِثْلُهُ»^(١).

ترى أن الإمام (عليه السلام) بعد ما نفى الحد عن الله، أتى بنفي المِثْل له سبحانه، لارتباط و ملازمة بين اللامحدودية و نفي المِثيل، و التقرير ما قد عرفت .

٣ - صرف الوجود لايتثنى و لايتكرر

إنَّ هذا البرهان مركب من صغرى و كبرى على الشكل التالي :

الله سبحانه وجود صرف .

و كل وجود صرف واحد لايتثنى و لايتكرر.

فالنتيجة : الله سبحانه واحد لايتثنى و لايتكرر.

أما الصغرى فإليك بيانها :

أثبت البراهين الفلسفية أنه سبحانه منزّه عن الماهية التي تحد وجوده، و تحليله يحتاج إلى بيان دور الماهية في وجود الشيء فنقول : كل ما يقع في أفق النظر من الموجودات الإمكانية فهو مؤلف من وجود هو رمز عينيته في الخارج، و ماهية تحد الوجود و تبين مرتبته في عالم الشهود و الخارج . مثلاً : الزهرة المائلة أمام أعيننا لها وجود به تتمثل أمام نظرنا، و لها ماهية تحدّها بحد النباتية، و تميّزها عن الجماد و الحيوان، و لأجل ذلك الحد نحكم عليها أنها قد ارتقت من عالم الجماد و لم تصل بعد إلى عالم الحيوان . و بذلك تعرف أن واقعية الماهية هي واقعية التحديد . هذا من جانب .

(١) توحيد الصدوق، ص ٣٣ .

و من جانب آخر، الماهية إذا لوحظت من حيث هي هي، فهي غير الوجود كما هي غير العدم، بشهادة أنها توصف بالأول تارة و بالثاني أخرى، و يقال: النبات موجود، كما يقال: غير موجود. و هذا يوضح أن مقام الحد و الماهية مقام التخلية عن الوجود و العدم، بمعنى أن الإنسان عند النظر إلى ذات الشيء يراه عارياً عن كل من الوجود و العدم، ثم يصفه في الدرجة الثانية بأحدهما. و أما وجه كون الشيء في مقام الذات غير موجود و لامعدوم، فلأجل أنه لو كان في مقام الذات و الماهية موجوداً، سواء كان الوجود جزءه أو عينه يكون الوجود نابعاً من ذاته، و ما هذا شأنه يكون واجب الوجود، يمتنع عروض العدم عليه، كما أنه لو كان في ذلك المقام معدوماً، سواء كان العدم جزءه أو عينه يكون العدم نفس ذاته، و ما هذا شأنه يمتنع عليه عروض الوجود. فلأجل تصحيح عروض كل من الوجود و العدم لامناص عن كون الشيء في مقام الذات خالياً عن كلا الأمرين حتى يصحّ كونه معروضاً لأحدهما. و إلى هذا يهدف قول الفلاسفة: «الماهية من حيث هي هي لا موجودة و لامعدومة». و مع هذا كله فهي في الخارج لا تخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة. فالنبات و الحيوان و الإنسان في الخارج لا يفارق أحد الوصفين. و بهذا تبين أن اتصاف الماهية بأحد الأمرين يتوقف على علّة، لكن اتصافها بالوجود يتوقف على علّة موجودة، و يكفي في اتصافها بالعدم، عدم العلّة الموجودة. فاتصاف الماهيات بالأعدام الأزلية خفيف المؤونة، بخلاف اتصافها بالوجود فإنه رهن وجود علّة حقيقية خارجية.

و على ضوء هذا البيان يتضح أنه سبحانه منزّه عن التحديد و الماهية و إلا لزم أن يحتاج في اتصاف ماهيته بالوجود إلى علّة^(١). و ما هذا شأنه لا يكون واجباً بل يكون ممكناً. وهذا يجرتنا إلى القول بأنه سبحانه صرف الوجود المنزّه عن كل حد.

(١) و هنا يبحث عن العلّة ما هي؟ أمي نفس الوجود العارض على الماهية أو وجود آخر. فإن كان الأول لزم الدور، و إن كان الثاني لزم التسلسل. و التفصيل يؤخذ من محله. لاحظ الأسفار: ج ١، فصل في أنه سبحانه صرف الوجود.

و أما الكبرى فإليك بيانها :

إن كل حقيقة من الحقائق إذا تجردت عن أي خليط و صارت صرف الشيء لا يمكن أن تتشأن و تعدد، من غير فرق بين أن يكون صرف الوجود أو يكون وجوداً مقروناً بالماهية كالماء و التراب و غيرهما ، فإن كل واحد منها إذا لوحظ بما هو هو عارياً عن كل شيء سواه لا يتكرر و لا يتعدد، فالماء بما هو ماء لا يتصور له التعدد إلا إذا تعدد ظرفه أو زمانه أو غير ذلك من عوامل التعدد و التميز.

فالماء الصفر و البياض الصفر و السواد الصفر، و كل شيء صرف، في هذا الأمر سواسيه، فالتعدد و الاثنينية رهن اختلاط الشيء مع غيره.

و على هذا، فإذا كان سبحانه - بحكم أنه لا ماهية له - وجوداً صرفاً، لا يتطرق إليه التعدد، لأنه فرع التميز، و التميز فرع وجود غيرية فيه، و المفروض خلوه عن كل مغاير سواه، فالوجود المطلق و التحقق بلا لون و لاتحديد، و العاري عن كل خصوصية و مغايرة، كلما فرضت له ثانياً يكون نفس الأول، لا شيئاً غيره، فالله سبحانه بحكم الصغرى صرف الوجود، و الصرف لا يتعدد و لا يتشأن. فيتبع: أن الله سبحانه واحداً لا يتشأن و لا يتعدد.

خرافة التثليث: الأب و الابن و روح القدس

قلما نجد عقيدة في العالم تعاني من الإبهام و الغموض كما تعاني منها عقيدة التثليث في المسيحية.

إن كلمات المسيحيين في كتبهم الكلامية تحكي عن أن الاعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسية التي تبنى عليها عقيدتهم، و لامناص لأي مسيحي من الاعتقاد به، و في الوقت نفسه يعتقدون بأنه من المسائل التعبدية التي لاتدخل في نطاق التحليل العقلي، لأن التصورات البشرية لاتستطيع أن تصل إلى فهمه، كما أن المقاييس التي تنبع من العالم المادي تمنع من إدراك حقيقة التثليث، لأن حقيقته

حسب زعمهم فوق المقاييس المادية .

هذا و مع تركيزهم على التثليث في جميع أدوارهم و عصورهم يعتبرون أنفسهم موحدين غير مشركين ، و أنّ الإله في عين كونه واحداً ثلاثة ، و مع كونه ثلاثة واحداً أيضاً . و قد عجزوا عن تفسير الجمع بين هذين النقيضين ، الذي تشهد بداهة العقل على بطلانه و أقصى ما عندهم ما يلي :

إنّ تجارب البشر مقصورة على المحدود ، فإذا قال الله بأنّ طبيعته غير محدودة تتألف من ثلاثة أشخاص لزم قبول ذلك ، إذ لا مجال للمناقشة في ذلك و إن لم يكن هناك أي مقياس لمعرفة معناه ، بل يكفي في ذلك ورود الوحي به ، و إنّ هؤلاء الثلاثة يشكّلون بصورة جماعية «الطبيعة الإلهية اللامحدودة» و كل واحد منهم في عين تشخيصه و تمييزه عن الآخرين ، ليس بمنفصل و لا متميّز عنهم ، رغم أنّه ليست بينهم أية شركة في الألوهية ، بل كل واحد منهم إله مستقل بذاته و مالك بانفراده لكامل الألوهية ، فالأب مالك بانفراده لتمام الألوهية و كاملها من دون نقصان ، و الابن كذلك مالك بانفراده لتمام الألوهية ، و روح القدس هو أيضاً مالك بانفراده لكامل الألوهية ، و إنّ الألوهية في كل واحد متحقّقة بتمامها دون نقصان .

هذه العبارات و ما يشابهها توحى بأنهم يعتبرون مسألة التثليث فوق الإستدلال و البرهنة العقلية ، و أنّها بالتالي «منطقة محرّمة على العقل» ، فلا يصل إليها العقل بجناح الاستدلال ، بل المستند في ذلك هو الوحي و النقل .

و يلاحظ عليه أولاً: وجود التناقض الواضح في هذا التوجيه الذي تلوكه أشداق البطارقة و من فوقهم أو دونهم من القسيسين ، إذ من جانب يعرفون كل واحد من الآلهة الثلاثة بأنه متشخص و متميّز عن البقية ، و في الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً حقيقة لامجازاً . أفيمكن الاعتقاد بشيء يضاد بداهة العقل ، فإنّ التميّز و التشخص آية التعدّد ، و الوحدة الحقيقية آية رفعهما ، فكيف يجتمعان؟

و باختصار، انّ «البابا» و أنصاره و أعوانه لامناص أمامهم إلاّ الإنسلاك في أحد الصّفين التاليين : صف التوحيد و أنّه لا إله إلاّ إله واحد، فيجب رفض التثليث، أو صفّ الشرك والأخذ بالتثليث و رفض التوحيد . ولا يمكن الجمع بينهما .

ثانياً : إنّ عالم ماوراء الطبيعة و إن كان لا يقاس بالأمور المادّية المألوفة، لكن ليس معناه أنّ ذلك العالم فوضوي، و غير خاضع للمعايير العقليّة البحتة، و ذلك لأنّ هناك سلسلة من القضايا العقلية التي لا تقبل النقاش و الجدل، و عالم المادة و ماوراؤه بالنسبة إليها سيّان، و مسألة امتناع اجتماع النقيضين و امتناع ارتفاعهما و استحالة الدور و التسلسل و حاجة الممكن إلى العلة، من تلك القواعد العامّة السائدة على عالمي المادة و المعنى .

فإذا بطلت مسألة التثليث في ضوء العقل فلامجال للإعتقاد بها . و أمّا الاستدلال عليها من طريق الأناجيل الرائجة فمردود بأنّها ليست كتباً سماوية، بل تدلّ طريقة كتابتها على أنّها ألّفت بعد رفع المسيح إلى الله سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين، و الشاهد أنّه وردت في آخر الأناجيل الأربعة كيفية صلبه و دفنه ثمّ عروجه إلى السماء . و احتمال إلحاق القسم الأخير له يوجب سقوطه عن الاعتبار، لاحتمال تطرّق التحريف إلى غير الأخير أيضاً .

ثالثاً : إنهم يعرفون الثالوث المقدس بقولهم : «الطبيعة الإلهيّة تتألّف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر، أي الأب و الابن و روح القدس، و الأب هو خالق جميع الكائنات بواسطة الابن، و الابن هو الفادي، و روح القدس هو المطهر. و هذه الأقانيم الثلاثة مع ذلك ذات رتبة واحدة و عمل واحد» .

فنسأل : ما هو مقصودكم من الآلهة الثلاثة فإنّ لها صورتين لاتناسب أية واحدة منهما ساحته سبحانه :

١ - أن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث

يظهر كل واحد منها في تشخيص ووجود خاص، و يكون لكل واحد من هذه الأقسام أصل مستقل و شخصية خاصة متميزة عما سواها .

لكن هذا شبيه الشرك الجاهلي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية و قد تجلّى في النصرانية بصورة التثليث . و قد وافتك أدلة وحدانية الله سبحانه .

٢ - أن تكون الأقسام الثلاثة موجودة بوجود واحد، فيكون الإله هو المركب من هذه الأمور الثلاثة، و هذا هو القول بالتركيب، و سيوافيك أنه سبحانه بسيط غير مركب، لأن المركب يحتاج في تحقّقه إلى أجزائه، و المحتاج ممكن غير واجب . هذا هي الإشكالات الأساسية المتوجهة إلى القول بالتثليث .

تسرّب خرافة التثليث إلى النصرانية

إنّ التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض أتباع الأنبياء - بعد وفاة الأنبياء أو خلال غيابهم - إلى الشرك و الوثنية، تحت تأثير المضللّين، و بذلك كانوا ينحرفون عن جادة التوحيد الذي كان الهدف الأساسي و الغاية القصوى لعبثهم، إنّ عبادة بني إسرائيل للعجل في غياب موسى (عليه السلام)، أفضل نموذج لما ذكرناه، و هو ممّا أثبتته القرآن و التاريخ . و على هذا فلاداعي إلى العجب إذا رأينا تسرّب خرافة التثليث إلى العقيدة النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح (عليه السلام) و غيابه عن أتباعه .

إنّ مرور الزمن رتخ موضوع التثليث و عمق في قلوب النصارى و عقولهم، بحيث لم يستطع أكبر مصلح مسيحي - أعني لوثر - الذي هذّب العقائد المسيحية من كثير من الأساطير و الخرافات، و أسس المذهب البروتستاني، أن يبعد مذهبه عن هذه الخرافة .

إنّ القرآن الكريم يصرّح بأن التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح من المذاهب السابقة عليها، حيث يقول تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْنَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ﴾

ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْتَى
يُؤْفَكُونَ ﴿التوبة/ ٣٠﴾ .

لقد أثبتت الأبحاث التاريخية أن هذا التثليث كان في الديانة البرهمانية قبل
ميلاد السيد المسيح بمئات السنين . فقد تجلّى الرب الأزلي الأبدي لديهم في ثلاثة
مظاهر و آلهة :

١ - برهما (الخالق) .

٢ - فيشنو (الواقي) .

٣ - سيفا (الهادم) .

وقد تسربت من هذه الديانة البراهمانية إلى الديانة الهندوكية ، ويوضح
الهندوس هذه الأمور الثلاثة في كتبهم الدينية على النحو التالي :

«براهما» هو المبتدىء بإيجاد الخلق ، و هو دائماً الخالق اللاهوتي ، و يسمى
بالأب .

«فيشنو» هو الواقي الذي يسمى عند الهندوكيين بالابن الذي جاء من قبل
أبيه .

«سيفا» هو المُفني الهادم المعيد للكون إلى سيرته الأولى .

و بذلك يظهر قوّة ما ذكره الفيلسوف الفرنسي «غستاف لوبون» قال :
«لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الأولى من حياتها ، مع أخذ ما
تيسر من المفاهيم الفلسفية و الدينية اليونانية و الشرقية ، و هكذا أصبحت خليطاً من
المعتقدات المصرية و الإيرانية التي انتشرت في المناطق الأوروبية حوالي القرن الأوّل
الميلادي ، فاعتنق الناس تثلثاً جديداً مكوناً من الأب و الابن و روح القدس ، مكان
التثليث القديم المكوّن من «نروبي تر» و «وزنون» و «نرو»^(١) .

(١) قصة الحضارة .

القرآن و نفي التثليث

إنَّ القرآن الكريم يذكر التثليث و يبطله بأوضح البراهين و أجلاها، يقول :
﴿ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ وَأُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ
الطَّعَامَ ﴾ (المائدة/ ٧٥) . و هذه الآية تبطل ألوهية المسيح و أمه، التي كانت معرضاً
لهذه الفكرة الباطلة، بحجة أنَّ شأن المسيح شأن بقية الأنبياء و شأن الأم شأن بقية
الناس، يأكلان الطعام، فليس بين المسيح و أمه و بين غيرهما من الأنبياء و الرسل و
سائر الناس أي فرق و تفاوت، فالكل كانوا يأكلون عندما يجوعون و يتناولون الطعام
كلما أحسوا بالحاجة إليه . و هذا العمل منضمّاً إلى الحاجة إلى الطعام آية
المخلوقة .

و لا يقتصر القرآن على هذا البرهان، بل يستدل على نفي ألوهية المسيح
بطريق آخر، و هو قدرته سبحانه على إهلاك المسيح و أمه و من في الأرض جميعاً،
و القابل للهلاك لا يكون إلهاً واجب الوجود .

يقول سبحانه : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ
يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ أُمَّهُ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ
جَمِيعاً ﴾ (المائدة/ ١٧) . و هذه الآية ناقشت ألوهية المسيح و أبطلتها عن طريق
قدرته سبحانه على إهلاكه . و يظهر من سائر الآيات أنَّ ألوهيته كانت مطروحة بصورة
التثليث، قال سبحانه : ﴿ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثَةٌ ثَلَاثَةٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ
وَاحِدٌ ﴾ (المائدة/ ٧٣) .

و على كل تقدير، فقدرة سبحانه على إهلاك المسيح (عليه السلام) أدل دليل
على كونه بشراً ضعيفاً، و عدم كونه إلهاً، سواء طرح بصورة التثليث أو غيره .

ثم إنَّ القرآن الكريم كما يُفند مزعمة كون عيسى بن مريم إلهاً ابناً لله في الآيات
المتقدمة، يرد استحالة الابن عليه تعالى أيضاً على وجه الإطلاق سواء كان عيسى هو
الابن أو غيره، بالبيانات التالية :

١ - إنَّ حقيقة البنوة هو أن يجزىء واحد من الموجودات الحية شيئاً من نفسه ثم يجعله بالتربية التدريجية فرداً آخر من نوعه مماثلاً لنفسه يترتب عليه من الخواص والآثار ما كان يترتب على الأصل ، كالحیوان يفصل من نفسه النطفة ، ثم يأخذ في تربيتها حتى تصير حيواناً . و من المعلوم أنه محال في حقّه سبحانه ، لاستلزامه كونه سبحانه جسماً مادياً له الحركة و الزمان و المكان و التركب^(١) .

٢ - إنَّ لإطلاق ألوهيته و خالقيته و ربوبيته على ما سواه لازم أن يكون هو القائم بالنفس و غيره قائماً به ، فكيف يمكن فرض شيء غيره يكون له من الذات و الأوصاف و الأحكام ما له سبحانه من غير افتقار إليه؟

٣ - إنَّ تجويز الاستيلاد عليه سبحانه يستلزم جواز الفعل التدريجي عليه ، وهو يستلزم دخوله تحت ناموس المادة و الحركة و هو خلف ، بل يقع ما شاء دفعة واحدة من غير مهلة و لاتدریج .

و الدقة في الآيتين التاليتين يفيد كل ما ذكرنا ، قال سبحانه :

﴿ وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلِداً سُبْحانَهُ بَلْ لَهٗ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ كُلُّ لَهٗ قٰنِتُونَ
بَدِيعُ السَّمٰوٰتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذا قَضٰى أَمْراً فَإِنَّمٰا يَقُولُ لَهٗ كُنْ
فَيَكُونُ ﴾ (البقرة / ١١٦ و ١١٧) .

فقوله سبحانه ﴿ اتَّخَذَ اللَّهُ وَلِداً ﴾ إشارة إلى الأمر الأول .

و قوله سبحانه : ﴿ له ما في السموات و الأرض كل له قانتون ﴾ ، إشارة إلى الأمر الثاني .

و قوله سبحانه : ﴿ بدیع السموات و الأرض إذا قضى ... ﴾ ، إشارة إلى الأمر الثالث^(٢) .

(١) تقدمت أدلة استحالة كونه جسماً أو جسمانياً و ما يستتبعانه من الزمان و المكان و الحركة .

(٢) لاحظ الميزان : ج ٣ ، ص ٢٨٧ .

إنَّ القرآن الكريم يفنّد مزعمة «التثليث» ببراهين عقلية أُخرى، فمن أراد الوقوف على الآيات الواردة في هذا المجال و تفسيرها، فليرجع إلى الموسوعات القرآنية .

المائة و التاسع و العشرون : «الواسع»

قدورد لفظ الواسع في الذكر الحكيم ٩ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثمانية .

قال سبحانه : ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة / ١١٥) .

وقال سبحانه : ﴿ وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة / ٢٤٧) .

و قال سبحانه : ﴿ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَ اللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (المائدة / ٥٤) .

و قال سبحانه : ﴿ إِنَّ رَبَّكَ وَاسِعُ الْمَغْفِرَةِ هُوَ أَعْلَمُ بِكُمْ إِذْ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ ﴾ (النجم / ٣٢) .

أما معناه فقدقال ابن فارس : هو كلمة تدل على خلاف الضيق و العسر، و الوسع : الغنى، و الله الواسع أي الغني، و الوسع : الجدة (الطاقة) .

أقول : لاشك إنَّ الوسع خلاف الضيق و يختلف متعلقه حسب المقامات .

ففي ما يقول سبحانه : ﴿ فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ ثمَّ يعلله انَّ الله واسع عليم يتبادر منه سعة وجوده و حضوره في جميع الأمكنة، فأينما يولي الإنسان وجهه فقدتوجّه إلى الله سبحانه، كما أنه يتبادر منه في الموارد التالية سعة وصفه و فعله :

قال سبحانه : ﴿ وَسِعَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ (طه / ٩٨) و ﴿ أَخَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴾ (الطلاق / ١٢) و ﴿ رَحِمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ ﴾ (الأعراف / ١٥٦) فَاللَّهُ سُبْحَانَهُ

واسع الوجود و الذات ، واسع الفعل ، فلا يحد ذاته شيء ، كما لا يحد وصفه شيء ، ولا يحد فعله شيء .

المائة و الثلاثون : «الوالي»

قدورد لفظ «وال» في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : ﴿ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَ مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ **وَالٍ** ﴾ (الرعد/ ١١) .

و هو مأخوذ من الولي بمعنى القرب و قد تقدم تفسيره عند البحث عن اسم المولى .

و ذكرنا كيفية اشتقاق سائر المعاني منه ، و قلنا : إن قرب إنسان من إنسان يحدث أولوية أحدهما بالنسبة إلى الآخر ، و إن المولى و الولي و الوالي بمعنى واحد أي القائم بالأمر ، و على هذا فالمراد من الوالي هو متولي الأمر ، و إذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له و ما لهم من دونه من وال أي من ولي يباشر أمرهم ، و يدفع عنهم البلاء ، و بعبارة أخرى فإذا لم يكن لهم من وال يلي أمرهم إلا الله سبحانه لم يكن هناك أحد يرده ما أراد الله بهم من سوء .

المائة و الواحد و الثلاثون : «الودود»

قدورد لفظ «الودود» في الذكر الحكيم مرتين و وقعاً وصفاً له سبحانه .

وقال سبحانه : ﴿ وَ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ **وَدُودٌ** ﴾ (هود/ ٩٠) .

وقال سبحانه : ﴿ إِنَّهُ هُوَ يُبْدِيءُ وَيُعِيدُ * وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ ﴾ (البروج/ ١٣ و ١٤) .
و أما معناه فقد ذكر ابن فارس : إنه يدل على المحبة .

«والودود» على وزن فعول، أمّا بمعنى المفعول فيرجع معناه أنّه سبحانه محبوب للأولياء و المؤمنين، أو بمعنى الفاعل كـ «غفور» بمعنى «غافر» و يرجع معناه إلى أنّه سبحانه يودّ عباده الصالحين و يحبّهم، و المناسب لإسم الرحيم كونه بمعنى الفاعل كما هو المناسب أيضاً لإسم الغفور و قد عرفت اقترانه في الآيتين بالإسمين .

و أمّا حظّ العبد من ذلك الاسم فله أن يتسم باسمه فيكتسب وداً بين الناس بالأعمال الصالحة .

قال سبحانه : ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾ (مريم / ٩٦) .

المائة و الثاني و الثلاثون : «الوكيل»

قدورد لفظ الوكيل في الذكر الحكيم ٢٤ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في ١٤ مورد .

قال سبحانه : ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ﴾ (آل عمران / ١٧٣) .

وقال سبحانه : ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (الأنعام / ١٠٢) .

و قال سبحانه : ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلاً﴾ (النساء / ١٣٢) .

وقال سبحانه : ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلاً﴾ (الأسراء / ٦٥) .

إلى غير ذلك من الآيات الوارد فيها هذا الإسم .

و أمّا معناه فقد قال «ابن فارس» : فهو في الأصل يدل على اعتماد غيرك في أمرك، و سمي الوكيل وكيلاً لأنّه يوكل إليه الأمر، و قال «الراغب» : التوكيل أن تعتمد

على غيرك و تجعله نائباً عنك ، و الوكيل فعيل بمعنى مفعول .
قال تعالى و كفى بالله وكيلاً أي اكتف به أن يتولى أمرك و يتوكل لك .

ثم إن كونه سبحانه وكيلاً ليس بمعنى كونه نائباً عن العباد في الأفعال و
لا بمعنى الاعتماد عليه ، بل هو معنى أقوى و أشد من ذلك و هو إيكال الأمر إليه
لكونه سبحانه وحده كافياً في إنجاز الأمر .

قال سبحانه ناقلاً عن لسان الأولياء : ﴿ وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ
الْوَكِيلُ ﴾ (آل عمران / ١٧٣) .

ثم إنه ربما يستعمل ببعض المناسبات في معنى الحفيظ .

قال سبحانه : ﴿ اللَّهُ حَفِيزٌ عَلَيْهِمْ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ ﴾ (الشورى / ٦) ، كما
أنه ربما يستعمل في المسيطر .

قال سبحانه : ﴿ وَ مَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ
بِوَكِيلٍ ﴾ (الزمر / ٤١) .

قال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله : ﴿ وَ كَفَى بِرَبِّكَ
وَ كَيْلًا ﴾ (الاسراء / ٦٥) .

أي قائماً على نفوسهم و أعمالهم ، حافظاً لمنافعهم ، و متولياً لأموالهم ، فإن
الوكيل هو الكافل لأموال الغير ، القائم مقامه في تدبيرها و إدارة رحاها^(١) .

ثم إن وكالة إنسان لإنسان تقوم بأمرين :

الأول : إنصراف الموكل عن المباشرة إما لعجزه و إما لصارف آخر .

الثاني : كون الموكل إليه موصوفاً بكمال العلم و القدرة و البراعة و النزاهة عن
الخيانة .

(١) الميزان ج ١٣ ، ص ١٥٦ .

و أما ايكال الإنسان الأمور إلى الله سبحانه فهو مبني على اعترافه بالعجز بالقيام أولاً و كونه عالماً و قادراً و رحيماً ثانياً و هذه الصفات و هذا النحو غير حاصل إلا لله سبحانه الحي ، فلا جرم أن يكون وكيلاً بمعنى أن العباد العارفين يفوضون أمورهم إليه .

قال سبحانه : ﴿ وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ ﴾ (الفرقان / ٥٨) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ مَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ﴾ (الطلاق / ٣) .

ثُمَّ إِنَّ إِيكَالَ الْأَمْرِ إِلَيْهِ لَيْسَ بِمَعْنَى عَدَمِ الْقِيَامِ بِفِعْلٍ ، بَلْ مَعْنَاهُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْعَبْدِ بَذْلُ مَا فِي مَقْدَرَتِهِ مِنَ الْأَفْعَالِ وَالْأَعْمَالِ ثُمَّ إِيكَالَ الْأَمْرِ إِلَيْهِ حَتَّى تَصِلَ إِلَى النَّتِيجَةِ ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ وَرَدَ الْأَمْرُ بِالتَّوَكُّلِ فِي الْحُرُوبِ وَ الْمَغَازِي الَّتِي يَجِبُ لِلْإِنْسَانِ بَذْلُ مَا يَمْلِكُ مِنَ النَّفْسِ وَ النَّفِيسِ فِيهَا .

قال سبحانه : ﴿ وَإِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِذْ هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَ اللَّهُ وَ لِيَهُمَا وَ عَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ ﴾ (آل عمران / ١٢١ و ١٢٢) .

المائة و الثالث و الثلاثون : «الولي»

قد ورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مضافاً و غير مضافاً ٤٤ مرة و وقع وصفاً له سبحانه ٣٥ مرة منطوقاً و مفهوماً .

قال سبحانه : ﴿ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَ كَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا ﴾ (النساء / ٤٥) . هذا على وجه المنطوق .

و أما على وجه المفهوم فقد قال سبحانه : ﴿ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لَا شَفِيعٍ ﴾ (السجدة / ٤) .

و قدمضى معنى «الولي» عند البحث عن اسم «المولى» فلاحظ .

المائة والرابع والثلاثون: «الوهاب»

قدورد لفظ «الوهاب» في الذكر الحكيم ٣ مرات .

قال سبحانه: ﴿ وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (آل عمران / ٨) .

وقال سبحانه: ﴿ أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ ﴾ (ص / ٩) .

وقال سبحانه: ﴿ وَهَبْ لِي مُلْكًا لَأَنْبَغِيَ لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴾ (ص / ٣٥) .

قال الراغب: واللفظ من الهبة وهي أن تجعل ملكك لغيرك بغير عوض .

قال تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ ﴾ (الأنعام / ٨٤) و(الأنبياء / ٧٢)، ﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ ﴾ (إبراهيم / ٣٩) ويوصف الله بالواهب والوهاب بمعنى أنه يعطي كلاً على استحقاقه .

إن الهبة لها ركنان: الأول التملك، و الآخر كونه بغير عوض وهو فعل لله سبحانه على الحقيقة لأنه مالك الملك و الملكوت بإيجاده، و أما غيره فإنما يملك بتمليك منه و ملكيته في طول ملكيته سبحانه . هذا حال الركن الأول .

و أما الركن الثاني ، فلا يتفق أن يهب الإنسان و لا يطلب عوضاً و على الأقل المدح في العاجل و الثواب في الآجل ، أو لإرضاء العواطف الإنسانية .

نعم هو صادق في حقه سبحانه الغني عن كل شيء .

قال سبحانه: ﴿ قُلْ مَا يَعْْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزَامًا ﴾ (الفرقان / ٧٧) .

و أما حظ العبد من هذا الاسم فهو أن لا يعتمد على الدنيا و ما فيها ، و يهب ما يملك على النحو الذي أمر به الذكر الحكيم و قال سبحانه: ﴿ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَ لَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴾ (الفرقان / ٦٧) .

حرف الهاء

المائة والخامس والثلاثون : «الهادي»

و قدورد لفظ الهادي في القرآن الكريم ١٠ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موردين :

قال سبحانه : ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (الحج / ٥٤).

و قال سبحانه : ﴿وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ هَادِيًا وَنَصِيرًا﴾ (الفرقان / ٣١).

و ربّما يستفاد من بعض الآيات عن طريق المفهوم مثل قوله سبحانه : ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ (الرعد / ٣٣) وغيره .

إنّ الهداية الإلهية من المسائل الهامة التي اهتمّ بها القرآن اهتماماً بالغاً .

و ربّما يتبادر في بادىء النظر منها التعارض و التخالف ، و مبدأ هذا هو الاكتفاء بأية واحدة و الغرض عن سائر الآيات الواردة في الكتاب العزيز ، فلاتحل عقدة هذه المسألة و أمثالها إلا بجمع الآيات في مورد واحد و استنطاقها حتى يشهد بعضها على بعض ، و لأجل أهميّة هذه المسألة نفيض الكلام فيها على وجه الاختصار حتى يظهر معنى قوله سبحانه : ﴿وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ .

ما معنى كون الهداية و الضلالة بيده سبحانه؟

دلّت الآيات القرآنية على أنّ الهداية و الضلالة بيده سبحانه، فهو يضلّ من يشاء و يهدي من يشاء. و قد وقع بعض الناس في شبهة الجبر و قالوا: إذا كان أمر الهداية مرتبطاً بمشيئته، فلا يكون للعبد دور لا في الهداية و لا في الضلالة، فالضال يعصي بلا اختيار، و المهتدي يطيع كذلك و هذا بالجبر، أشبه منه بالاختيار.

قال سبحانه: ﴿ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ (إبراهيم / ٤).

و قال سبحانه: ﴿ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَ لَكِنْ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَ لَتَسألَنَّ عَمَّا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (النحل / ٩٣).

و قال سبحانه: ﴿ أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنْ لَمْ يَضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسْرَاتٍ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَصْنَعُونَ ﴾ (فاطر / ٨).

و لنا نقاش و جواب، فنقول: إنّ تحليل أمر الهداية و الضلالة الذي ورد في القرآن الكريم من المسائل الدقيقة المتشعبة الأبحاث و لا يقف على المحصل من الآيات إلا من فسرها عن طريق التفسير الموضوعي، بمعنى جمع كل ما ورد في هذين المجالين في مقام واحد، ثم تفسير المجموع باتخاذ البعض قرينة على البعض الآخر. و بما أنّ هذا المنهج من البحث لا يناسب المقام، نكتفي بما تمسك به الجبريون في المقام من الآيات لإثبات الجبر، و بتفسيرها و تحليلها يسقط أهم ما تسلّحوا به من العصور الأولى.

حقيقة الجواب تتضح في التفريق بين الهداية العامة التي عليها تبتنى مسألة الجبر و الإختيار، و الهداية الخاصة التي لاتمت إلى هذه المسألة بصلة.

الهداية العامة

الهداية العامة من الله سبحانه تعَمّ كل الموجودات عاقلها و غير عاقلها ، و هي على قسمين :

أ - الهداية العامة التكوينية : و المراد منها خلق كل شيء و تجهيزه بما يهديه إلى الغاية التي خلق لها ، قال سبحانه حاكياً كلام النبي موسى (عليه السلام) : ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ تُنْمِ هَدَى﴾ (طه / ٥٠) .

و منح كل موجود إمكانية توصله إلى الكمال ، فالنبات مجهز بأدق الأجهزة التي توصله في ظروف خاصة إلى تفتح طاقاته ؛ فالحبة المستورة تحت الأرض ترعاها أجهزة داخلية و عوامل خارجية كالماء و النور إلى أن تصير شجرة مثمرة معطاءة . و مثله الحيوان و الإنسان ، فهذه الهداية عامة لجميع الأشياء ليس فيها تمييز و تمييز.

قال سبحانه : ﴿سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ (الأعلى / ١-٣) .

و قال سبحانه : ﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَ لِسَانًا وَ شَفَتَيْنِ * وَ هَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (البلد / ٨-١٠) .

و قال سبحانه : ﴿وَ نَفْسٍ وَ مَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَ تَقْوَاهَا﴾ (الشمس / ٧و٨) .

إلى غير ذلك من الآيات الواردة حول الهداية التكوينية التي ترجع حقيقتها إلى الهداية النابعة من حاق ذات الشيء بما أودع الله فيه من الأجهزة و الإلهامات التي توصله إلى الغاية المنشودة و الطريق المهيّج ، من غير فرق بين المؤمن و الكافر . قال سبحانه : ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم / ٣٠) .

فهذا الفيض الإلهي الذي يأخذ بيد كل ممكن في النظام، عام لا يختص بموجود دون موجود، غير أن كيفية الهداية و الأجهزة الهادية لكل موجود تختلف حسب اختلاف درجات وجوده . و قد أسماه سبحانه في بعض الموجودات «الوحي» و قال سبحانه : ﴿ وَ أَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِّي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (النحل / ٦٨ و ٦٩) .

و من الهداية التكوينية في الإنسان العقل الموهوب له ، الذي يرشده إلى معالم الخير و الصلاح ، و ما ورد في الذكر الحكيم من الآيات الحاثّة على التعقل و التفكير و التدبّر خير دليل على وجود هذه الهداية العامّة في أفراد الإنسان و إن كان قسم منه لا يستضيئ بنور العقل و لا يهتدي بالتفكر و التدبّر .

ب - الهداية العامّة التشريعية : إذا كانت الهداية التكوينية العامّة أمراً نابعاً من ذات الشيء بما أودع الله فيه من أجهزة تسوقه إلى الخير و الكمال ، فالهداية التشريعية العامّة عبارة عن الهداية الشاملة للموجود العاقل المدرك ، المفاضة عليه بتوسط عوامل خارجة عن ذاته ، و ذلك كالأنبياء و الرسل و الكتب السماوية و أوصياء الرسل و خلفائهم و العلماء و المصلحين و غير ذلك من أدوات الهداية التشريعية العامّة التي تعمّ جميع المكلفين . قال سبحانه : ﴿ وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ ﴾ (فاطر / ٢٤) .

و قال سبحانه : ﴿ لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَ الْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ﴾ (الحديد / ٢٥) .

و قال سبحانه : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ (النساء / ٥٩) .

و قال سبحانه : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴾ (الأنبياء / ٧) . و أهل الذكر في المجتمع اليهودي هم الأحبار، و المجتمع المسيحي هم الرهبان .

إلى غير ذلك من الآيات الواردة في القرآن الكريم التي تشير إلى أنه سبحانه هدى الإنسان ببعث الرسل ، و إنزال الكتب ، و دعوته إلى إطاعة أولي الأمر و الرجوع إلى أهل الذكر .

قال سبحانه مصرحاً بأن النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله) هو الهادي لجميع أمته : ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ (الشورى / ٥٢) .

و قال سبحانه في هداية القرآن إلى الطريق الأقوم : ﴿ إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ ﴾ (الأسراء / ٩) .

هذا ، و إن مقتضى الحكمة الإلهية أن يعمّ هذا القسم من الهداية العامة جميع البشر، و لا يختص بجيل دون جيل و لا طائفة دون طائفة .

و الهداية العامة بكلا قسميها في مورد الإنسان ، ملاك الجبر و الإختيار، فلو عمّت هدايته التكوينية و التشريعية في خصوص الإنسان كل فرد منه لارتفع الجبر، و ساد الإختيار، لأنّ لكل إنسان أن يهتدي بعقله و ما حفّه سبحانه به من عوامل الهداية من الأنبياء و الرسل و المزامير و الكتب و غير ذلك .

و لو كانت الهداية المذكورة خاصة بأناس دون آخرين ، و أنّه سبحانه هدى أمة و لم يهد أخرى ، لكان لتوهم الجبر مجال و هو وهم واه ، كيف و قد قال سبحانه : ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ (الأسراء / ١٥) . و قال سبحانه : ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَّهَاتِ رُسُلًا ﴾ (القصص / ٥٩) . و غير ذلك من الآيات التي تدلّ على أنّ نزول العذاب كان بعد بعث الرسول و شمول الهداية العامة للمُعذّبين و الهالكين ، و بالتالي يدلّ على أنّ من لم تبلغه تلك الهداية لا يكون مسؤولاً إلا بمقدار ما يدلّ عليه عقله و يرشده إليه لبه .

الهداية الخاصة

و هناك هداية خاصة تختصّ بجملة من الأفراد الذين استضاءوا بنور الهداية العامة تكوينها و تشريعها ، فتشملهم العناية الخاصة منه سبحانه .

و معنى هذه الهداية هو تسديدهم في مزالق الحياة إلى سبيل النجاة ، و توفيقهم للترؤد بصالح الأعمال ، و يكون معنى الإضلال في هذه المرحلة هو منعهم من هذه المواهب ، و خذلانهم في الحياة ، و يدلّ على ذلك (إنّ هذه الهداية خاصة لمن استفاد من الهداية الأولى) ، قوله سبحانه : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ﴾ (الرعد/ ٢٧) . فعلق الهداية على من أتصف بالإنابة و التوجه إلى الله سبحانه .

و قال سبحانه : ﴿اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ (الشورى/ ١٣) .

و قال سبحانه : ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (العنكبوت/ ٢٩) . فمن أراد وجه الله سبحانه يمدّه بالهداية إلى سبيله .

و قال سبحانه : ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى﴾ (محمد/ ١٧) .

و قال سبحانه : ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاهُمْ هُدًى * وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا﴾ (الكهف/ ١٣ و ١٤) .

و كما أنّه علق الهداية هنا على من جعل نفسه في مهب العناية الخاصة ، علق الضلالة في كثير من الآيات على صفات تشعر باستحقاقه الضلال و الحرمان من الهداية الخاصة .

قال سبحانه : ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ (الجمعة/ ٥) .

و قال سبحانه : ﴿وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ (إبراهيم/ ٢٧) .

و قال سبحانه : ﴿ وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ (البقرة / ٢٦).

و قال سبحانه : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيُغْفِرَ لَهُمْ وَ لَا لِيُهْدِيَهُمْ طَرِيقاً * إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ ﴾ (النساء / ١٦٨ و ١٦٩).

و قال سبحانه : ﴿ فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لِيُهْدِيَ الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ ﴾ (الصف / ٥).

فالمراد من الإضلال هو عدم الهداية لأجل عدم استحقاق العناية و التوفيق الخاص ، لأنهم كانوا ظالمين و فاسقين ، كافرين و منحرفين عن الحق . و بالمراجعة إلى الآيات الواردة حول الهداية و الضلالة يظهر أنه سبحانه لم ينسب في كلامه إلى نفسه إضلالاً إلا ما كان مسبقاً بظلم من العبد أو فسق أو كفر أو تكذيب و نظائرها التي استوجبت قطع العناية الخاصة و حرمانه منها .

إذا عرفت ما ذكرنا ، تقف على أن الهداية العامة التي بها تناط مسألة الجبر و الإختيار عامة شاملة لجميع الأفراد ، فصي وسع كل إنسان أن يهتدي بهداها . و أما الهداية الخاصة و العناية الزائدة فتختص بطائفة المنيبين و المستفيدين من الهداية الأولى . فما جاء في كلام المستدل من الآيات من تعليق الهداية و الضلالة على مشيئته سبحانه ناظرٌ إلى القسم الثاني لا الأول .

أما القسم الأول فلأن المشيئة الإلهية تعلقت على عمومها بكل مكلف بل بكل إنسان ، و أما الهداية الثانية فقد تعلقت مشيئته بشمولها لصنف دون صنف ، و لم تكن مشيئته مشيئة جزافية ، بل الملاك في شمولها لصنف خاص هو قابليته لشمول تلك الهداية ، لأنه قد استفاد من الهدائتين التكوينية و التشريعية العامتين ، فاستحق بذلك اللطف الزائد .

كما أن عدم شمولها لصنف خاص ما هو إلا لأجل اتصافهم بصفات رديئة لا يستحقون معها تلك العناية الزائدة .

و لأجل ذلك نرى أنه سبحانه بعد ما يقول : ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ ، يذيله بقوله : ﴿وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (إبراهيم / ٤) ، مشعراً بأن الإضلال و الهداية كانا على وفاق الحكمة ، فهذا استحق الإضلال و ذلك استحق الهداية .

بقي هنا سؤال ، و هو إن هناك جملة من الآيات تعرب عن عدم تعلق مشيئته سبحانه بهداية الكل ، قال سبحانه : ﴿وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾ (الأنعام / ٣٥) .

و قال سبحانه : ﴿وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَ مَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيفًا﴾ (الأنعام / ١٠٧) .

و قال سبحانه : ﴿وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ (يونس / ٩٩) .

و قال سبحانه : ﴿وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَ مِنْهَا جَائِزٌ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾ (النحل / ٩) .

و قال سبحانه : ﴿وَ لَوْ شِئْنَا لَأَتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُذَاهَا﴾ (السجدة / ١٣) .

و الجواب : إن هذه الآيات ناظرة إلى الهداية الجبرية بحيث تسلب عن الإنسان الإختيار و الحرية فلا يقدر على الطرف المقابل ، و لما كان مثل هذه الهداية الخارجة عن الإختيار منافياً لحكمته سبحانه ، و لا يوجب رفع منزلة الإنسان ، نفى تعلق مشيئته بها ، و إنما يُقَدَّرُ الإيمان الذي يستند إلى إختيار المرء ، لا إلى الجبر .



بلغ الكلام هنا صبيحة يوم الثلاثاء ثاني ربيع الأول عام ١٤١٠ هـ ق بيد مؤلفه «جعفر السبحاني» ابن الفقيه الشيخ «محمد حسين السبحاني» عاملهما الله بلطفه الخفي .

الفهارس

١- فهرس الموضوعات

٢- فهرس المصادر

فهرس الكتاب

| رقم الصفحة | الموضوع |
|------------|---|
| ٣ | مقدمة |
| ٥ | التفكر العقلي و الاستدلال المنطقي في الذكر الحكيم |
| ٦ | الإختلاف في الأسماء و الصفات سبب تعدد الديانات |
| ٧ | الإنسان يأنس المحاكاة و التشبيه |
| ٨ | المشبهة |
| ٩ | المعطلة |
| ١٢ | المعطلة بثوبها الجديد |
| ١٩ | بين التشبيه و التعطيل |
| ٢١ | الإستدلال بالأقيسة العقلية المنطقية |
| ٢٤ | مطالعة الكون و آيات وجوده |
| ٢٥ | المعرفة عن طريق الوحي |

المعرفة عن طريق الكشف و الشهود

| | |
|----|--|
| ٣١ | أسمائه و صفاته في القرآن الكريم، الفرق بين الإسم و الصفة |
| ٣٣ | ما هو المختار في الفرق بين أسمائه و صفاته |

الأسماء و الصفات عند أهل المعرفة

| | |
|----|-------------------------------|
| ٣٥ | هل الإسم نفس المسمى أو غيره |
| ٣٩ | بيان آخر لوحدة الاسم و المسمى |
| ٤٢ | هل أسمائه توقيفية أو لا؟ |
| ٤٧ | الروايات و توقيفية الأسماء |
| ٤٨ | بساطة الذات و كثرة الأسماء |
| ٥٢ | بيان آخر لوحدة الصفات |

| الموضوع | رقم الصفحة |
|---|------------|
| تقسيم صفاته إلى الجمالية و الجلالية | ٥٣ |
| تقسيم صفاته إلى الذاتية و الفعلية | ٥٥ |
| تعريف آخر للذاتية و الفعلية | ٥٧ |
| تقسيم صفاته إلى نفسية و إضافية | |
| تقسيم آخر منسوب إلى أهل المعرفة | ٥٨ |
| تقسيم صفاته إلى الذاتية و الخبرية ، تقسيمها إلى صفات اللطف و القهر | ٥٩ |
| الأسماء العامة و الخاصة | ٦٠ |
| هل الأسم الأعظم من قبيل الألفاظ | |
| صفاته عين ذاته لازائدة عليه | ٦٣ |
| أدلة القائلين بعينية صفاته مع ذاته | ٦٦ |
| الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟ رأي المعتزلة في الإرادة ، الإرادة : الشوق النفساني | ٧١ |
| الإرادة : هي العزم و الجزم ، الإرادة الإمكانية تلازم الحدوث | ٧٢ |
| الإرادة ملاك الاختيار | |
| هل الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟ | ٧٤ |
| الإشكال الأوّل : الإرادة أمر تدريجي حادث | ٧٥ |
| إرادته سبحانه علمه بالذات | |
| إرادته سبحانه ابتهاجه بفعله | ٧٧ |
| الإرادة : أعمال القدرة | |
| إرادته ، كونه مختاراً بالذات | ٧٨ |

| الموضوع | رقم الصفحة |
|---|------------|
| الإشكال الثاني : الروايات تعد الإرادة من صفات الفعل | ٨٠ |
| عصر الإمام الكاظم (عليه السلام) و المذاهب الكلامية | ٨٤ |
| الإشكال الثالث : الإرادة يرد عليها النفي و الإثبات | ٨٥ |
| الإشكال الرابع : لو كانت الإرادة صفة للذات لزم قدم العالم | ٨٧ |
| ما هو المراد من الحدوث الزمني للعالم؟ | ٨٩ |
| تكلّمه و كلامه سبحانه | ٩٥ |
| نظرية المعتزلة | ٩٧ |
| نظرية الحكماء | ٩٨ |
| نظرية الأشاعرة | ٩٩ |
| أسمائه في القرآن و السنة | ١٠٥ |
| أسمائه في أحاديث أهل البيت (عليهم السلام) | ١٠٦ |
| أسمائه سبحانه في أحاديث أهل السنة | ١٠٧ |
| تفسير أسمائه الواردة في القرآن الكريم | ١٠٩ |

حرف الألف، الإله، لفظ الجلالة عربي أو عبري

| | |
|--|-----|
| لفظ الجلالة مشتق أو لا؟ | ١١٠ |
| «اللهم» مكان «الله» | ١١٢ |
| ما هو المقصود من «الإله» في الذكر الحكيم | ١١٣ |
| خاتمة المطاف | ١٢١ |

الأحد

| | |
|---------------|-----|
| الأول و الآخر | ١٢٦ |
| الأعلى | ١٢٨ |

| رقم الصفحة | الموضوع |
|------------|--|
| ١٣١ | الأعلم |
| ١٣٢ | الأكرم |
| ١٣٣ | أرحم الراحمين |
| ١٣٤ | أحكم الحاكمين |
| ١٣٥ | أحسن الخالقين |
| ١٣٧ | أسرع الحاسبين، أهل التقوى وأهل المغفرة |
| ١٣٨ | الأبقى |
| ١٣٩ | الأقرب |
| ١٤٦ | الإحاطة القيومية لا الإحاطة المكانية |
| ١٤٩ | ما هو المقصود من الأقربية؟ |
| | |
| ١٥١ | حرف الباء، البارئ |
| ١٥٢ | الباطن والظاهر |
| ١٥٤ | البديع |
| ١٥٥ | البر |
| ١٥٧ | البصير والسميع |
| ١٦٠ | تفسير كونه سمياً وبصيراً |
| | |
| ١٦٥ | حرف التاء، التواب |
| | |
| ١٦٧ | حرف الجيم، الجبار |
| ١٦٨ | الجبار: العالي الذي لا ينال، الجبار: العظيم الشأن في الملك |
| ١٦٩ | الجبار: من يصلح الشيء بضرب من القهر |

| الموضوع | رقم الصفحة |
|---|------------|
| الجامع | ١٧٠ |
| حرف الحاء | |
| الحسيب | ١٧١ |
| الحفيظ | ١٧٢ |
| الحفّي | ١٧٣ |
| الحكيم | ١٧٤ |
| الحكيم : المتقن فعله | ١٧٧ |
| الحكيم : المنزه عن فعل ما لا ينبغي | ١٧٨ |
| ما هو المراد من الحسن و القبح العقليين | ١٧٩ |
| العقل النظري و العقل العملي | ١٨١ |
| الحكمة العملية و قضاياها الواضحة | ١٨٢ |
| الإنسان و قوى الخير و الشر | ١٨٦ |
| الأصول الأخلاقية الثابتة ، الأصول الثابتة في الشرائع السماوية | ١٨٧ |
| القرآن و كونه سبحانه حكيماً | ١٨٨ |
| الحق | ١٨٩ |
| توصيف الفعل بالحق ، أفعاله سبحانه معلّلة بالأغراض | ١٩٤ |
| الحليم | ١٩٧ |
| الحميد | ١٩٩ |
| الحيّ | ٢٠٠ |
| الحياة و مراتبها | ٢٠٢ |
| حرف الخاء، الخالق | |
| الخالق، الخبير | ٢١٧ |

| رقم الصفحة | الموضوع |
|------------|--|
| ٢١٩ | الخير |
| ٢٢٠ | النظرة الأنانية إلى الظواهر |
| ٢٢٣ | الشر أمر إنتزاعي قياسي نسبي |
| ٢٢٥ | المصائب وسيلة لتفجير القابليات |
| ٢٢٨ | المصائب و البلايا جرس إنذار |
| ٢٣٠ | البلايا سبب للعودة إلى الحق |
| ٢٣٢ | خير الحاكمين |
| ٢٣٣ | خير الراحمين ، خير الرازقين |
| ٢٣٤ | خير الغافرين ، خير الفاتحين ، خير الفاصلين |
| ٢٣٦ | خير الماكرين |
| ٢٣٧ | خير المنزلين |
| ٢٣٩ | خير الناصرين ، خير الوارثين |
| ٢٤٠ | خير حافظاً |
| ٢٤٣ | حرف الذال ، ذوانتقام |
| ٢٤٧ | ذو الجلال و الإكرام |
| ٢٤٨ | ذو الرحمة ، ذو الطول |
| ٢٤٩ | ذو العرش |
| ٢٥٠ | ذو عقاب ، ذو الفضل |
| ٢٥١ | ذو القوّة |
| ٢٥٢ | ذو المعارج |
| ٢٥٣ | ذو مغفرة |

| الموضوع | رقم الصفحة |
|---------------------------------------|------------|
| حرف الراء، ربّ العرش | ٢٥٥ |
| الرحمن و الرحيم | ٢٦٤ |
| الرؤوف | ٢٦٨ |
| الرزاق | ٢٦٩ |
| رفيع الدرجات | ٢٧٢ |
| الرقيب | ٢٧٣ |
| حرف السين، سريع الحساب | ٢٧٥ |
| سريع العقاب | ٢٧٨ |
| السلام | ٢٧٩ |
| حرف الشين، الشاكر | ٢٨٣ |
| الشكور، شديد العقاب | ٢٨٥ |
| شديد العذاب، شديد المحال | ٢٨٦ |
| الشهيد | ٢٨٧ |
| حرف الصاد، الصمد | ٢٩١ |
| حرف الظاء، الظاهر | ٢٩٥ |
| حرف العين، عالم الغيب و الشهادة | |
| عالم غيب السموات و الأرض، علام الغيوب | ٢٩٧ |

| رقم الصفحة | الموضوع |
|------------|---|
| ٢٩٨ | العليم |
| ٢٩٩ | العلم |
| ٣٠١ | ما هي حقيقة العلم |
| ٣٠٣ | نماذج من العلم الحضوري |
| ٣٠٦ | مفهوم الإنسان الكلي |
| ٣٠٧ | مفهوم الجنس و النوع |
| ٣١١ | تعريف العلم بوجه آخر |
| ٣١٢ | علمه سبحانه بذاته |
| ٣١٤ | العلم بالذات يستلزم التغير بين العلم و المعلوم |
| ٣١٦ | علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد |
| ٣٢١ | بسيط الحقيقة كل الأشياء |
| ٣٢٦ | علمه سبحانه بالأشياء بعد الإيجاد، قيام الأشياء به يستلزم علمه بها |
| ٣٢٨ | سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء |
| ٣٣٠ | إتقان المصنوع دليل علمه |
| ٣٣٥ | مراتب علمه سبحانه |
| ٣٣٨ | القضاء من مراتب علمه |
| ٣٣٩ | شمول علمه تعالى للجزئيات |
| ٣٤١ | إثبات علمه سبحانه بالجزئيات |
| | حضور الممكن لدى الواجب في كل حين |
| ٣٤٦ | التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه |
| ٣٤٧ | دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات |
| | العلم بالجزئيات يلازم التغير في علمه |
| ٣٥١ | العلم بالجزئيات يستلزم الكثرة في الذات |
| | انقلاب الممكن واجباً |

| رقم الصفحة | الموضوع |
|------------|--|
| ٣٥٣ | العظيم |
| ٣٥٤ | العزیز |
| ٣٥٧ | العفو |
| ٣٦٠ | العلیّ |
| ٣٦٣ | حرف الغین، غافر الذنب |
| ٣٦٤ | الغالب |
| ٣٦٥ | الغفّار |
| ٣٦٦ | الغنیّ |
| ٣٦٧ | الغفور |
| ٣٦٩ | حرف الفاء، الفاطر |
| ٣٧١ | فالق الإصباح |
| ٣٧٢ | فالق الحبّ والنوى |
| ٣٧٤ | الفتاح |
| ٣٧٧ | حرف القاف، القائم على كل نفس بما كسبت |
| ٣٧٨ | قابل التوب، القادر |
| ٣٧٩ | القدير |
| ٣٨٠ | تعريف القدرة |
| ٣٨٢ | دلائل قدرته سبحانه، الفطرة |

| | |
|-----|-------------------------------------|
| | مطالعة النظام الكوني |
| ٣٨٣ | معطي الكمال لا يكون فاقداً له |
| ٣٨٤ | سعة قدرته لكل شيء |
| ٣٨٦ | تحليل القول بعموم القدرة الإلهية |
| ٣٨٩ | عدم قدرته على فعل القبيح |
| ٣٩٠ | عدم قدرته على خلاف معلومه |
| ٣٩٢ | عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد |
| ٣٩٤ | عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد |
| ٣٩٦ | سعة القدرة بمعنيين |
| ٤٠٢ | القاهر |
| ٤٠٣ | القهار |
| ٤٠٦ | القدوس |
| ٤٠٨ | القريب، القوي |
| ٤١٠ | القيوم |
| ٤١٣ | حرف الكاف، الكافي، الكبير |
| ٤١٥ | الكريم |
| ٤١٧ | حرف اللام، اللطيف |
| ٤٢٠ | كلام في رؤيته سبحانه |
| ٤٢١ | ما هي حقيقة الرؤية؟ |
| ٤٢٢ | تقرير أدلة المنكرين بوجوه أربعة |

| رقم الصفحة | الموضوع |
|------------|----------------------------------|
| ٤٢٤ | القرآن يتلقى الرؤية أمراً منكراً |
| ٤٢٦ | أدلة القائلين بالرؤية |
| ٤٣٦ | كلام لصاحب الكشاف |
| ٤٣٩ | الرؤية القلبية |
| ٤٤٣ | حرف الميم، المؤمن |
| ٤٤٤ | مالك الملك |
| ٤٤٩ | مالك يوم الدين |
| ٤٥١ | المبين |
| ٤٥٣ | المتعال |
| ٤٥٤ | المتكبر |
| ٤٥٦ | المتين |
| ٤٥٧ | المجيب، المجيد |
| ٤٥٨ | المحيط |
| ٤٥٩ | المحيي |
| ٤٦٠ | المستعان |
| ٤٦١ | المصور |
| ٤٦٤ | المقتدر |
| ٤٦٤ | المقيت |
| ٤٦٥ | الملك |
| ٤٦٦ | المولى |
| ٤٦٩ | المهيمن |

| | |
|-----|---|
| ٤٧١ | حرف النون، النصير |
| ٤٧٢ | النور |
| ٤٧٥ | حرف الواو، الواحد |
| ٤٧٧ | معنى كونه واحداً |
| ٤٧٩ | أدلة الوجدانية، التعدد يستلزم التركيب |
| ٤٨٠ | الوجود اللامتناهي لا يقبل التعدد |
| ٤٨٣ | صرف الوجد لا يتثنى و لا يتكرر |
| ٤٨٥ | خرافة التثليث: الأب و الابن و روح القدس |
| ٤٨٨ | تسرب خرافة التثليث إلى النصرانية |
| ٤٩٠ | القرآن و نفي التثليث |
| ٤٩٢ | الواسع |
| ٤٩٣ | الوالي، الودود |
| ٤٩٤ | الوكيل |
| ٤٩٦ | الولي |
| ٤٩٧ | الوهاب |
| ٤٩٩ | حرف الهاء، الهادي |
| ٥٠٠ | ما معنى كون الهداية و الضلالة بيده سبحانه |
| ٥٠١ | الهداية العامة |
| ٥٠٤ | الهداية الخاصة |

فهرس المصادر و المراجع بعد القرآن الكريم

- ١- الإبانة: الأشعري: أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) طبع الجامعة الإسلامية،
المدينة المنورة - ١٩٧٠ م.
- ٢- الإحتجاج: الطبرسي: أبو منصور أحمد بن علي - من أعلام القرن
السادس - طبع الأعلمي، بيروت - ١٤٠٣ هـ.
- ٣- الإرشاد: الشيخ المفيد: محمد بن محمد بن لقمان (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) طبع
قم - ١٤٠٢ هـ.
- ٤- إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: جمال الدين الفاضل المقداد
(ت ٨٢٦ هـ) طبع مكتبة المرعشي - ١٤٠٥ هـ.
- ٥- أسرار الحكم: الحكيم السبزواري (١٢١٤ - ١٢٨٩ هـ) الطبع الحجري.
- ٦- الأسفار: صدر المتألهين: صدر الدين محمد الشيرازي
(٩٧٩ - ١٠٥٠ هـ) طبع مكتبة المصطفوي - قم.
- ٧- الإقتصاد الهادي إلى سبيل الرشاد: الشيخ الطوسي (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) طبع
طهران.
- ٨- الله خالق الكون: جعفر الهادي، دار الأضواء، بيروت - ١٤٠٦ هـ.

- ٩- الله يتجلى في عصر العلم: بول كلارنس ابرسوله، طبع بيروت.
- ١٠- الإلهيات: الشيخ حسن محمد مكي العاملي من محاضرات الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، الدار الإسلامية، بيروت- ١٤١٠هـ.
- ١١- الأمالي: الطوسي: محمد بن الحسن (٣٨٥- ٤٦٠هـ) مؤسسة الوفاء، بيروت- ١٤٠١هـ.
- ١٢- أنوار الملكوت في شرح الياقوت: العلامة الحلبي (٦٤٨- ٧٢٦هـ) طبع إيران.
- ١٣- أوائل المقالات: الشيخ المفيد: محمد بن محمد بن لقمان (٣٣٦- ٤١٣هـ) تبريز- مكتبة حقيقت.
- ١٤- بحار الأنوار: المجلسي: محمد باقر (١٠٣٧- ١١١٠هـ)، مؤسسة الوفاء- بيروت- ١٤٠٣هـ.
- ١٥- بحوث في الملل والنحل: السبحاني: جعفر بن محمد حسين (١٣٤٧هـ مؤلف هذا الكتاب) مطبعة الخيام، قم- ١٤٠٨هـ.
- ١٦- تاريخ دمشق: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي (٥٠٠- ٥٧١هـ) طبع دار التعارف، بيروت.
- ١٧- تنأويل مختلف الحديث: أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٢- ٢٧٦هـ)، دار الجيل، بيروت- ١٣٩٣هـ.
- ١٨- التبصير في الدين: الإسفرايني: أبو المظفر (٤٧١هـ) بيروت- ١٤٠٣هـ.
- ١٩- تبين كذب المفتري: ابن عساكر: أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي (٥٠٠- ٥٧١هـ) دار الكتاب العربي، بيروت- ١٤٠٤هـ.

- ٢٠- تصحيح الاعتقاد: الشيخ المفيد: محمد بن محمد بن لقمان (٣٣٦-٤١٣هـ) تبريز، مكتبة حقيقت .
- ٢١- التوحيد: الصدوق: محمد بن بابويه (٣٠٦-٣٨١هـ) طهران - طبع مكتبة الصدوق .
- ٢٢- درر الفوائد: الشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤-١٣٨٩هـ) قم - طبع مؤسسة إسماعيليان .
- ٢٣- الرجال: الكشي: أبو عمرو- من علماء القرن الرابع - كربلاء، العراق، مؤسسة الأعلمي .
- ٢٤- رحلة ابن بطوطة: ابن بطوطة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - ١٤٠٧هـ .
- ٢٥- سرمایه ايمان: عبد الرزاق اللاهيجي، طبع حجر- ١٣١٠هـ، إيران .
- ٢٦- السلفية مرحلة زينة مباركة لامذهب اسلامي: الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي السوري .
- ٢٧- السنة: أحمد بن حنبل (ت ٢٤٢هـ) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ١٤٠٥هـ .
- ٢٨- السيرة النبوية: ابن هشام (ت ٢١٣هـ أو ٢١٨هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت .
- ٢٩- شرح الأسماء الحسنى: السيد حسين الهمداني المعاصر .
- ٣٠- شرح الأسماء الحسنى: الحكيم السبزواري (١٢١٤-١٢٨٩هـ) .
- ٣١- شرح الأصول الخمسة: عبد الجبار القاضي المعتزلي (ت ٤١٥هـ) طبع مصر .

- ٣٢- شرح التجريد: علاء الدين القوشچي، الطبع الحجري، تبريز-١٣٠٧ هـ.
- ٣٣- شرح المقاصد: سعد الدين التفتازاني (ت ٧٩٢ هـ) طبع مصر.
- ٣٤- شرح المنظومة: الحكيم السبزواري، طبع حجر، طهران.
- ٣٥- شرح المواقف: السيد الشريف: علي بن محمد الجرجاني (ت ٨١٦ هـ) مطبعة السعادة مصر-١٣٢٥ هـ.
- ٣٦- الصحيح: الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سوره (٢٠٩-٢٧٩ هـ) طبع دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٧- العقائد: الصدوق: محمد بن علي بن بابويه (٣٠٦-٣٨١ هـ) إيران مطبعة آفتاب-١٣٧١ هـ.
- ٣٨- على اطلال المذهب المادي: فريد وجدي في أربعة أجزاء- طبع مصر.
- ٣٩- علاقة الإثبات و التفويض: الدكتور رضا بن نعيان معطي، مكة المكرمة-١٤٠١ هـ.
- ٤٠- العمدة: ابن البطريق: يحيى بن الحسن الأسدي الحلبي (٥٣٣-٦٠٠ هـ) مؤسسة النشر الإسلامي، قم-١٤٠٧ هـ.
- ٤١- غاية المرام: السيد هاشم بن سليمان بن إسماعيل البحراني (ت ١١٠٧ هـ) طبعه حجر-١٢٧٢ هـ.
- ٤٢- الغدير: الأمين: عبد الحسين (١٣٢٠-١٣٩٠ هـ)، ١١ جزء، بيروت ١٣٨٧ هـ.
- ٤٣- فتح الباري: ابن حجر: شهاب الدين أحمد العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، إحياء التراث العربي- بيروت.

- ٤٤ - الفرائد: الشيخ الأنصاري (١٢١٢ - ١٢٨١ هـ)، الطبع الحجري - إيران.
- ٤٥ - قصة الحضارة: ول وايريل ديورانت، دار الجيل، بيروت - ١٤٠٨ هـ.
- ٤٦ - قواعد المرام في علم الكلام: الشيخ ميثم بن علي البحراني (٦٣٦-٦٩٩ هـ) تحقيق الأشكوري، طبع مكتبة المرعشي - ١٤٠٦ هـ.
- ٤٧ - كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنى: السيد عماد الدين (ت ١١١٠ هـ) الطبع الحجري.
- ٤٨ - الكافي: الكليني: محمد بن يعقوب (ت ٣٢٩ هـ) طهران، ٨ أجزاء ١٣٨٨ هـ.
- ٤٩ - الكشاف: الزمخشري: أبو القاسم جار الله محمود بن عمر (٤٦٧ - ٥٣٨ هـ) دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ٥٠ - كشف الفوائد: العلامة الحلّي: الحسن بن يوسف بن مطهر (٦٤٨-٧٢٦ هـ) الطبع الحجري.
- ٥١ - كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: العلامة الحلّي: الحسن بن يوسف بن علي بن مطهر، مطبعة العرفان، صيدا - ١٣٥٣ هـ.
- ٥٢ - گوهر مراد: عبد الرزاق اللاهيجي (ت ١٠٧٥ هـ) طهران - ١٣٧٧ هـ طبع حجر.
- ٥٣ - لسان العرب: العلامة ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم (٦٣٠-٧١١ هـ) قم - إيران - ١٤٠٥ هـ.
- ٥٤ - اللمع: الشيخ الأشعري: أبو الحسن (٢٦٠-٣٢٤ هـ)، مطبعة مضر ١٩٥٥ م.
- ٥٥ - لوامع البيئات: الرازي: فخر الدين محمد بن عمر

الخطيب (٥٤٤-٦٠٦هـ) القاهرة - ١٣٩٦هـ.

٥٦ - اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية : جمال الدين مقداد بن عبد الله

الأسدي السيوري الحلبي (ت ٨٢٦هـ) مطبعة شفق ، تبريز ايران - ١٣٩٧هـ.

٥٧ - ماذا خسر العالم : الندوي السيد أبو الحسن علي الحسيني ، دار الكتاب

العربي ، بيروت - ١٣٨٥هـ.

٥٨ - مجمع البيان في تفسير القرآن : الشيخ الطبرسي : أبو علي الفضل بن

الحسن (٤٧١-٥٤٨هـ) دار المعرفة - بيروت لبنان - ١٤٠٨هـ.

٥٩ - مجموعة الرسائل الكبرى : ابن تيمية : أحمد بن عبد

الحليم (٦٦١-٧٢٨هـ) مصر - ١٣٨٥هـ.

٦٠ - المحاسن : البرقي : أحمد بن محمد بن خالد (م ٢٧٤هـ) طهران .

٦١ - مسند الإمام الكاظم (عليه السلام) : الشيخ عزيز الله العطاردي ، مشهد

١٤٠٩هـ.

٦٢ - معجم مقاييس اللغة : أبي الحسين : أحمد بن فارس بن زكريا

(ت ٣٩٥هـ) القاهرة - ١٣٦٦هـ.

٦٣ - مفاتيح الغيب : الرازي : فخر الدين محمد بن عمر

الخطيب (٥٤٤-٦٠٦هـ) طبع مصر في ثمانية أجزاء .

٦٤ - المفردات : أبو القاسم : الحسين بن محمد بن المفضل المعروف

بالراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢هـ) مطبعة الميمنية ، القاهرة - ١٣٢٤هـ.

٦٥ - مقالات الإسلاميين : الأشعري : أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤هـ) المانيا

١٤٠٠هـ.

٦٦ - الملل و النحل : الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم (٤٧٩-٥٤٨هـ)

دار المعرفة، بيروت.

٦٧- المواقف: القاضي عضد الدين عبد الرحمان الايجي (ت ٧٥٦هـ) مطبعة السعادة، مصر- ١٣٢٥ هـ.

٦٨ - الميزان: العلامة الطباطبائي: محمد حسين (١٣٢١-١٤٠٢هـ) مؤسسة الاعلمي، بيروت لبنان- ١٤٠٣ هـ.

٦٩ - نهاية الاقدام: الشهرستاني: محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨هـ) طبع مصر.

٧٠ - نهاية الحكمة: الطباطبائي: محمد حسين (١٣٢١-١٤٠٢هـ) قم ١٤٠٤ هـ.

٧١ - نهاية الدراية: الصدر: السيد حسن (١٢٧٢-١٣٥٤هـ) الهند، لكهنو ١٣٢٤ هـ.

٧٢ - نهج البلاغة: الجامع الرضي: محمد بن الحسين (٣٥٩-٤٠٦هـ) طبع مصر، مطبعة الإستقامة، مع شرح الشيخ محمد عبده.

٧٣ - نور الثقلين: العلامة عبد علي بن جمعه العروسي الحويزي (ت ١١٢هـ) مطبعة الحكمة، قم- ١٣٨٣ هـ.

٧٤ - وسائل الشيعة: الحر العاملي: محمد بن الحسن (١٠٣٣-١١٠٤هـ) دار إحياء التراث العربي، بيروت- ١٤٠٣ هـ.

إلى غير ذلك من الرسائل و الكتب التي رجعنا إليها عند التأليف.

والحمد لله رب العالمين