

مفاهيم القرآن

الجزء السادس

يبحث عن أسمائه وصفاته سبحانه في القرآن الكريم

تأليف

جعفر السبحاني

نشر - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

مقدّمة

التفكّر العقلي و الاستدلال المنطقي في الذكر الحكيم

الإختلاف في الأسماء و الصفات سبب تعدّد الديانات

الإنسان يأنس المحاكاة و التشبيه

المشبهة

المعطلة

المعطلة بثوبها الجديد

بين التشبيه و التعطيل

الإستدلال بالأقيسة العقلية المنطقية

مطالعة الكون و آيات وجوده

المعرفة عن طريق الوحي

المعرفة عن طريق الكشف و الشهود

أسماءه و صفاته في القرآن الكريم ، الفرق بين الإسم و الصفة

ما هو المختار في الفرق بين أسمائه و صفاته

الأسماء و الصفات عند أهل المعرفة

هل الإسم نفس المسمّى أو غيره

بيان آخر لوحدة الاسم و المسمّى

هل أسماءه توقيفية أو لا؟

الروايات و توقيفية الأسماء

بساطة الذات و اكثره الأسماء

بيان آخر لوحدة الصفات

تقسيم صفاته إلى الجمالية و الجلالية

تقسيم صفاته إلى الذاتية و الفعلية

تعريف آخر للذاتية و الفعلية

تقسيم صفاته إلى نفسية و إضافية

تقسيم آخر منسوب إلى أهل المعرفة

تقسيم صفاته إلى الذاتية و الخبرية ، تقسيمها إلى صفات اللطف و القهر

الأسماء العامة و الخاصة

هل الأسم الأعظم من قبيل الألفاظ

صفاته عين ذاته لازادة عليه

أدلة القائلين بعينية صفاته مع ذاته

الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟ رأي المعتزلة في الإرادة ، الإرادة : الشوق النفساني

الإرادة : هي العزم و الجزم ، الإرادة الإمكانية تلازم الحدوث

الإرادة ملاك الإختيار

هل الإرادة صفة الذات أو صفة الفعل؟

الإشكال الأوّل : الإرادة أمر تدريجي حادث

إرادته سبحانه علمه بالذات

إرادته سبحانه ابتهاجه بفعله

الإرادة : إعمال القدرة
إرادته ، كونه مختاراً بالذات
الإشكال الثاني : الروايات تعد الإرادة من صفات الفعل
عصر الإمام الكاظم (عليه السلام) و المذاهب الكلامية
الإشكال الثالث : الإرادة عليها النفي و الإثبات
الإشكال الرابع : لو كانت الإرادة صفة للذات لزم قدم العالم
ما هو المراد من الحدوث الزماني للعالم؟
تكلّمه و كلامه سبحانه
نظرية المعتزلة
نظرية الحكماء
نظرية الأشاعرة
أسماءه في القرآن و السنّة
أسماءه في أحاديث أهل البيت (عليهم السلام)
أسماءه سبحانه في أحاديث أهل السنّة
تفسير أسمائه الواردة في القرآن الكريم
حرف الألف ، الإله ، لفظ الجلالة عربي أو عبري
لفظ الجلالة مشتق أو لا؟
« اللهمّ » مكان « الله »
ما هو المقصود من « الإله » في الذكر الحكيم
خاتمة المطاف
الأحد
الأول و الآخر
الأعلى
الأعلم
الأكرم
أرحم الراحمين
أحكم الحاكمين
أحسن الخالقين
أسرع الحاسبين ، أهل التقوى و أهل المغفرة
الأبقى
الأقرب
الإحاطة القيومية لا الإحاطة المكانية
ما هو المقصود من الأقربية؟
حرف الباء ، البارئ
الباطن و الظاهر
البديع
البر
البصير و السميع

تفسير كونه سمياً و بصيراً
حرف التاء ، التوّاب
حرف الجيم ، الجبّار
الجبّار : العالي الذي لا ينال ، الجبّار : العظيم الشأن في الملك
الجبّار : من يصلح الشيء بضرب من القهر
الجامع
حرف الحاء الحسيب
الحفيظ
الحفيّ
الحكيم
الحكيم : المتقن فعله
الحكيم : المنزه عن فعل ما لا ينبغي
ما هو المراد من الحسن و القبح العقليين
العقل النظري و العقل العملي
الحكمة العمليّة و قضاياها الواضحة
الإنسان و قوى الخير و الشر
الأصول الأخلاقية الثابتة ، الأصول الثابتة في الشرائع السماوية
القرآن و كونه سبحانه حكيماً
الحق
توصيف الفعل بالحق ، أفعاله سبحانه معلّلة بالأغراض
الحليم
الحميد
الحيّ
الحياة و مراتبها
حرف الخاء ، الخالق
الخلّاق ، الخبير
الخير
النظرة الأنانية إلى الظواهر
الشر أمر إنتزاعي قياسي نسبي
المصائب وسيلة لتفجير القابليات
المصائب و البلايا جرس إنذار
البلايا سبب للعودة إلى الحق
خير الحاكمين
خير الراحمين ، خير الرازقين
خير الغافرين ، خير الفاتحين ، خير الفاصلين
خير الماكرين
خير المنزليين
خير الناصرين ، خير الوارثين

خير حافظاً
حرف الذال ، ذوانتقام
ذو الجلال و الإكرام
ذو الرحمة ، ذو الطول
ذو العرش
ذو عقاب ، ذو الفضل
ذو القوّة
ذو المعارج
ذو مغفرة
حرف الراء ، ربّ العرش
الرحمن و الرحيم
الرؤوف
الرزّاق
رفيع الدرجات
الرقيب
حرف السين ، سريع الحساب
سريع العقاب
السلام
حرف الشين ، الشاكر
الشكور ، شديد العقاب
شديد العذاب ، شديد المحال
الشهيد
حرف الصاد ، الصمد
حرف الطاء ، الظاهر
حرف العين ، عالم الغيب و الشهادة
عالم غيب السموات و الأرض ، علّام الغيوب
العليم
العلم
ما هي حقيقة العلم
نماذج من العلم الحضوري
مفهوم الإنسان الكلّي
مفهوم الجنس و النوع
تعريف العلم بوجه آخر
علمه سبحانه بذاته
العلم بالذات يستلزم التغير بين العلم و المعلوم
علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد
بسيط الحقيقة كلّ الأشياء
علمه سبحانه بالأشياء بعد الإيجاد ، قيام الأشياء به يستلزم علمه بها

سعة وجوده دليل على علمه بالأشياء
إتقان المصنوع دليل علمه
مراتب علمه سبحانه
القضاء من مراتب علمه
شمول علمه تعالى للجزئيات
إثبات علمه سبحانه بالجزئيات
حضور الممكن لدى الواجب في كل حين
التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه
دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات
العلم بالجزئيات يلازم التغيّر في علمه
العلم بالجزئيات يستلزم الكثرة في الذات
انقلاب الممكن واجباً

العظيم

العزیز

العفو

العليّ

حرف الغين ، غافر الذنب

الغالب

الغفار

الغنيّ

الغفور

حرف الفاء ، الفاطر

فالق الإصباح

فالق الحبّ و النوى

الفتّاح

حرف القاف ، القائم على كل نفس بما كسبت

قابل التوب ، القادر

القدير

تعريف القدرة

دلائل قدرته سبحانه ، الفطرة

مطالعة النظام الكوني

معطي الكمال لا يكون فاقداً له

سعة قدرته لكلّ شيء

تحليل القول بعموم القدرة الإلهية

عدم قدرته على فعل القبيح

عدم قدرته على خلاف معلومه

عدم قدرته تعالى على مثل مقدور العبد

عدم قدرته تعالى على عين مقدور العبد

سعة القدرة بمعنيين
القاھر
القهاّر
القُدّوس
القريب ، القويّ
القيّوم
حرف الكاف ، الكافي ، الكبير
الكريم
حرف اللام ، اللطيف
كلام في رؤيته سبحانه
ما هي حقيقة الرؤية؟
تقرير أدلة المنكرين بوجه أربعة
القرآن يتلقّى الرؤية أمراً منكرأ
أدلة القائلين بالرؤية
كلام لصاحب الكشّاف
الرؤية القلبية
حرف الميم ، المؤمن
مالك الملك
مالك يوم الدين
المبين
المتّعال
المتكبرّ
المتين
المجيب ، المجيد
المحيط
المحيي
المستنعان
المصوّر
المقتدر
المقيت
الملك
المولى
المهيمن
حرف النون ، النصير
النور
حرف الواو ، الواحد
معنى كونه واحداً
أدلة الوجدانية ، التعدّد يستلزم التركيب

الوجود اللامتناهي لا يقبل التعدّد
صرف الوجد لا يتثنّى و لا يتكرّر
خرافة التثليث : الأب و الابن و روح القدس
تسرّب خرافة التثليث إلى النصرانية
القرآن و نفي التثليث
الواسع
الوالي ، الودود
الوكيل
الولي
الوهّاب
حرف الهاء ، الهادي
ما معنى كون الهداية و الضلالة بيده سبحانه
الهداية العامة
الهداية الخاصّة

مفاهيم القرآن

الجزء السادس

يبحث عن أسمائه وصفاته سبحانه في القرآن الكريم

تأليف

جعفر السبحاني

نشر - مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

(٣)

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بطن خفيات الأمور ، و دلّت عليه أعلام الظهور ، و امتنع على عين البصير ، فلا عين من لم يره تُنكره ، و لا قلب من أثبتّه يُبصره ، سبق في العلوّ فلاشيء أعلى منه ، و قرب في الدنوّ فلاشيء أقرب منه ، فلا استعلاؤه باعده عن شيء من خلقه ، و لاقرابه ساواهم في المكان به ، لم يطلع العقول على تحديد صفته ، و لم يحجبها عن واجب معرفته ، و هو الذي تشهد له أعلام الوجود ، على إقرار قلب ذي الجود ، تعالى الله عما يقول المشبهون به و الجاحدون له علوّاً كبيراً^(١).

نفتتح هذا الجزء (السادس) من أجزاء موسوعتنا « مفاهيم القرآن الكريم » بهذه الخطبة المباركة ، المنقولة عن أمير البيان و البلاغة ، و سيد الموحّدين و قدوة العارفين ، و فيها براعة استهلال لما نرومه في هذا الجزء ، و هو البحث عن أسمائه وصفاته و إثباتها له سبحانه في عين التنزيه ، و تنزيهه سبحانه عن شوائب الإمكان مع التوصيف.

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

(٤)

إنّ البحث عن أسمائه و صفاته سبحانه من أجلّ المعارف القرآنية التي لم تبلغها عقول ذوي الأفكار و لم تحم حولها أعين ذوي الإعتبار نقدّمه 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 إنه حميد مجيد .
قم — مؤسسة الإمام الصادق (عليه السلام)

جعفر السبحاني

١٨ صفر المظفر ١٤١٢

(٥)

التفكر العقلي و الاستدلال المنطقي

في الذكر الحكيم

إنّ النظرة الفاحصة إلى المجتمع البشري تكشف من أنّ الإلهيين يشكّلون الأكثرية الساحقة من الأمم و الشعوب ، و هم الذين يعتقدون بوجود مبدأ 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 يسمونها معسكر الشرق بفئاته المختلفة ، لأنّ ذلك المعسكر قد فرض على تلك الشعوب الالحاد و الماديّة ، بحيث لو ارتفع الضغط لترى كيف خالط الإيمان ضميرهم ، و أنّهم ما برحوا على صلة وثيقة بالدين بفطرتهم ، و لو تظاهروا بالماديّة ، فإنما 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 إلّا أنّهم — مع الأسف — اختلفوا في أبسط المسائل فضلاً عن العميقة منها ، و تفرقوا إلى مذاهب و شيع ، و السبب الأساسي — لهذا الاختلاف هو تنازعهم في أسمائه سبحانه و صفاته و أفعاله ، و هذا هو المنشأ الحقيقي لإفتراق الالهيين و ظهور الديانات و المذاهب في المجتمع الإلهي .

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

(٦)

الاختلاف في الأسماء و الصفات سبب تعدد الديانات

الثوية بعد تسليمها بوجوده سبحانه تميّزت عن سائر الإلهيين بإنكار صفة من صفاته سبحانه أعني التوحيد فهم بين ثوي في الذات و ثوي في الفعل ، فتارة يصور للعالم مبدئاً 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 تفترض الاستقلال في الفعل و الابداع كمن زعم أنّ وجود الممكنات قائم بالله لكنها مستقلة في أفعالها ، غير محتاجات إلى الإله في الإبداع و الإبداع ، و على كل 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 يوجد غيره ، و لو كان هناك إبداع 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 فوض امر الخليفة إلى جماعة مخصوصة أو فوض أمر الإنسان إلى نفسه فهو يقوم بالفعل بلاستعانة ، فالإنسان محتاج في ذاته دون فعله ، و لو أنّ الطائفتين درسوا التوحيد على ما هو عليه و ميزوا بين الممكن و الواجب لاتحدت الصفوف و تراصت.

و المسيحية و إن افترقت إلى يعقوبية و إلى نسطورية و إلى ملكانية لكن الكل متمسكون بالثنائية أي تصوير اله العالم الواحد بـ صور ثلاث « الاله الأب » و « الاله الابن » و « روح القدس » و بذلك نزلوا الإله القدوس إلى عالم المادة حتى جسده في المسيح الذي صلب ليخلص الناس من « عقدة الإثم » الذي ورثه من أبيهم آدم و لو أنّ القوم فقهاوا توحيده سبحانه ، لتقاربت الخطى و قلّ التباعد ، يقول سبحانه – و يأمر نبيه أن يتلو عليهم قوله – : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ * لَمْ يَلِدْ وَ لَمْ يُولَدْ * وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ).

(٧)

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

فالعدليه 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 لا مكان 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 « 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 المشية ، و قد أصبحت الدعوة السلفية شعاراً لمن يريد التخلص من مخالب الاختلاف ، و الابتعاد عن التفكير و التدبر 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 شئونه فهذا هو الذي أوجد مدارس كلامية شتى و اتجاهات متغايرة بين الالهيين فلازم علينا ان ندرس هذا الجانب دراسة موضوعية دون تحيز إلى فئة دون فئة.

الإنسان يأنس المحاكاة و التشبيه

الإنسان محبوس في إطار المادة و الماديات ، و لا يث بين جدران الزمان و المكان ، يأنس بالتعرف على الأشياء عن طريق التشبيه و المحاكاة ، فيصعب عليه تصور موجود ليس له جسم ، و ليس له جهة و لا مكان ، و لا يحوطه زمان و لا يوصف بالكيف و الكم ، فلأجل ذلك نرى كثيراً من الالهيين لا ينفكون عن تشبيه ما وراء الطبيعة بما فيها ، و كأن تفكيرهم أصبح أسير المادة و الجسمانية و قل من نجى من مخاطر التشبيه ، و مخالف التجسيم.

(٨)

يقول العلامة الطباطبائي :

« إن مزاولة الإنسان للحسّ و المحسوس مدى حياته و انكبابه على المادة ، عوده أن يمثّل كلّ ما يتعقله و يتصوره تمثيلاً حسياً ، و إن كان المتصورة المعقول لا طريق للحسّ و الخيال إليه البتة ، كالكليات و الحقائق المنزهة عن المادة. 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 يصور لربه صوراً خيالية على حسب ما يألفه من الأمور المادية الحسية و قلّ 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 — « المشبهة »

إنّ البسطاء من المجتمع الإنساني الذين سادت عليهم ظروف الحياة و ليست لهم قدرة عقلية كافية للتخلّص عمّا تفرض عليهم تلك الملابس ، بنوا عقائدهم الدينية على هذا الأساس فلا ينفكون عن وصفه سبحانه تشبيهاً و تجسيمياً فيقولون إنّ له جسماً و إنّّه على صورة إنسان ، و له لحم و دم و شعر و عظم ، و له جوارح و أعضاء من يد و رجل و رأس و عيينين ، 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 اسئلوني عما وراء ذلك »^(٢).

فهذه هي المجسّمة و المشبّهة لايتورّعون 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.

(٩)

٢ – المعطلّة (١)

و هناك طائفة أخرى عطلوا العقول عن الوصول إلى المعارف نتيجة كون الإنسان يعيش
في عالم الطبيعة و قد تطبّع تفكيره على الماديّات و المحسوسات فلا يمكنه إدراك ما وراء ذلك
فلا بد من التوقف و تعطيل العقول. و هم الذين يقولون : إنّ كلّ 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 كأنّ القرآن نزل
للتلاوة و القراءة دون التّفكّر و الامعان و التدبّر.

مع أنّه سبحانه يقول : (أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا) (محمد/٢٤).

و يقول : (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ) (ص/٢٩).

و العجب أنّ بعض هؤلاء يتفلسف قائلاً إنّما أعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك
الربوبية فمن شغل ما اعطى لإقامة العبودية بإدراك الربوبية ، فانتته العبودية ولم يدرك الربوبية
(٣).

و القائل بهذا الكلام يفسّر العبوديّة بالقيام و القعود و الامساك و الصيام التي هي من
واجبات الأعضاء و لكننا نقول لهم : إنّ العبوديّة 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 لاقامة العبودية أو لجزئها.

١ – « المعطلّة » لقب المعتزلة في كتب الأشاعرة لتعطيلهم الذات عن التوصيف بالصفات

غير أنّها لا تتناسب مع عقيدتهم ، و الحق إنّ المعطلّة 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.

(١٠)

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 ربّما تكون عبوديته أنزل من عبوديتهم كيف و قد قال سبحانه :

(وَ إِنَّ مِنْ الْجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَ إِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ مَا 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؟

إنّ 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 نثبت لله ما اثبتته لنفسه نقر بذلك بألسنتنا و نصدق 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 السلفية بعد اندراسها — : إنّ لله يدين مختصّين به ، ذاتيين له كما يليق بجماله ، و إنّ سبحانه خلق آدم بيده دون الملائكة و إبليس و إنّ سبحانه يقبض الأرض و يطوي السماء بيده اليمنى (٣).

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

١ — علاقة الإثبات و التقييد ص ٥٨.

٢ — نفس المصدر ص ٥٩.

٣ — نفس المصدر ص ٥٩.

(١١)

و نحن نطلقها على ما جاء و لانكيتها ^(١).

هذه العبارات و نظائرها التي ملأ بها مؤلف « علاقة الاثبات و التفويض » كتابه المنشور في مهد الدعوة السلفية ، ترمي إلى أحد الأمرين : إما التجسيم و التشبيه و إما تعطيل العقول عن معرفة الكتاب العزيز ، فإنّ اليد و الوجه و الرجل موضوعات في اللّغة العربية للأعضاء الخاصّة ، فإن أريد منها المعنى الحقيقي و هو الذي يطلق عليه المعنى الكيفي ، فيلزم التشبيه ، و إن اطلق عليه بلا هذا القيد ، فيلزم التأويل ، و هم يفرّون منه فرار المزكوم من المسك ، فإنّ القول بأنّ له سبحانه وجهاً بلا كيف مهزلة و شعار خادع ، إذ ليس هما 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 الكيفيّة سلب لحقيقتها ، فلا يمكن حفظ أصله و رفض كفيّته ، فحذف الكيفيّة يلزم حذف أصل المعنى فقوامه بكيفيّتها و عماده و سنده نفس هويّتها الخارجية.

و أظنّ — و ظنّ الألمعي صواب — : إنّ هؤلاء هم المشبّهة و المجسّمة ولكنهم يخلجون من النفوّه بالتجسيم فيأتون به في قوالب خداعة ، و عبارات معقّدة ، أو أنّهم هم المعطلّة فإنّ امرار 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.

(١٢)

و بذلك تقف على قيمة ما روي عن الامام مالك عند ما سئل عن معنى قوله سبحانه (الرحمن على العرش استوى) فقال الاستواء معروف ، و الكيفيّة مجهولة ، و السؤال بدعة ، و الإيمان به واجب ^(١).

و لأدري كيف جمع بين قوله « الاستواء معلوم » و « الكيفيّة مجهولة » إذ ليس للاستواء إلا معنى واحد و كفيّته هو حقيقته ، فلو جهلت الكيفية ، جهل الأصل فلامعنى للاستواء (و هم يفسّرونه بالجلوس و الاستقرار لا بالاستيلاء و الاستعلاء) مع القول بجهالة

الكيفية فإنّ الكيفيّة و الحقيقة متساويتان.

أضف إلى ذلك أنه لم يعلم وجه قوله : « و إنّ السؤال عنه بدعة » مع أنّ السائل يريد تفسير الآية و التدبّر فيها ؟ وهل السؤال عن مفهوم الآية بقصد التعلم بدعة ؟ و بهذا عطّلوا العقول عن التدبّر 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 – المعطلّة بثوبها الجديد

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

قال « فريد وجدي » :

« بما أنّ خصومنا يعتمدون على الفلسفة الحسيّة و العلم الطبيعي في الدعوة إلى مذهبهم ، فنجلعها عمدتنا في هذه المباحث بل لامناص لنا من الاعتماد عليهما لأنّهما اللذان أوصلا الإنسان إلى هذه المنصّة من العهد الروحاني » (٢).

١ – الملل و النحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٥ ، و الرسائل الكبرى لإبن تيمية ص ٣٢ – ٣٣.

٢ – على أطلال المذهب المادي ج ١ ص ١٦.

(١٣)

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 كلّه بواسطتهم عفواً بلا تعب ، و كفوهم مؤونة البحث و الفحص في علوم ليس عندهم مبادئها و لامقدّماتها التي يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا إلى مجهول لأنّ هذه العلوم وراء الحسّ و الطبيعة لاتعمل فيها حواسهم ، و لا يؤدّي إليها نظرهم ، و ليست عندهم معلوماتها الأولية ... الذين خاضوا في الالهيات من غير بصيرة و على غير هدى جاؤوا في هذا العلم بأراء فجّة ، و معلومات ناقصة ، و خواطر سائحة ، و نظريات مستعجلة فضلّوا و اضلّوا (١).

و يلاحظ على كلا التقريرين :

أوّلاً : إنّ الاعتماد على الفلسفة الحسيّة و التركيز على الحسّ من بين أدوات المعرفة ، مقتبس من الفلسفة المادية التي ترفض الاعتماد على العقل و أدواته و لا يعترف إلاّ بالحسّ و

تحسبه أداة منحصرة للمعرفة ، و العجب أن يلهج بهذا الأصل من يدعي الصلة بالاسلام و يعد من المناضلين ضدالفلسفة الماديّة ، ففي القول بهذا ابطال للشرائع السماوية ، فإنّها مبنية على النبوة و الوحي و نزول الملك و سائر الأمور الخارجة عن إطار الحسّ التي لاتترك إلاّ بالعقل و البرهنة ، فمن العجيب أن يلعب فريدوجدي و مقلد الدعوة السلفية « ابو الحسن الندوي » بحبال المادية من غير شعور ولااستشعار.

و ثانياً : إنه لو صحّ قول « الندوي » إنّ هذه العلوم وراء الحسّ و التجربة لاتعمل فيها حواسّهم ، و لا يؤدّي إليها نظرهم ، و ليست عندهم معلوماتها الأوليّة ، فلما ذا يطرح الذكر الحكيم لفيفاً من المعارف ، و يحرض على التدبّر فيها و هي ممّا

١ — ماذا خسر العالم ص ٩٧.

(١٤)

يقع وراء الحسّ و الطبيعة ، و ليست الغاية من طرحها هو التلاوة و السكوت حتى تصبح الآيات لقلقة لسان لاتخرج عن تراقي القارئ بدل أن تنتسلّ إلى صميم الذهن و أعماق الروح. و إن 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 تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) (البقرة/ ١١٥).

(هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (الحديد/ ٣).

(وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ) (الحديد/ ٤).

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

(وَ كَذَلِكَ نُرَى إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (الأنعام/ ٧٥).

(.

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

(.

(مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّا 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 الأوليّة.

هذا و إنَّ القرآنَ يحثُّ المجتمعَ البشريَّ على تحصيلِ البرهانِ في كلِّ ما يعتقدونه في
المبدئِ و المعادِ و يقول :

(١٥)

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

كلُّ ذلكِ يعرب عن عناية القرآن بتفهم الإنسان المعارف و الاصول التي هي خارجة عن
اطار الحسِّ و المادَّة بقناعة كاملة لابلقطة اللسان .

إنَّ هناك اصولاً يعتقدونها الالهيون و في مقدمتهم المسلمون البارعون ، عن طريق العقل و
البرهنة ، و لا يمكن للعلوم الطبيعية أن تساعدهم في فهمها و لا أن تهدي إليها البشر . كالبحث
من انَّ المصدر لهذا العالم و المبدئ له ، ازلي أو حادث ، واحد أو كثير ، بسيط أو مركَّب ،
جامع لجميع صفات الجمال و الكمال أملا؟ هل لعلمه حدٌّ ينتهي إليه أم لا؟ هل لقدرته نهاية ام
لا؟ هل هو أوَّل الأشياء و آخرها أم لا؟ هل هو ظاهر الأشياء و باطنها أم لا؟

فالاتقاد بهذه المعارف عن طريق العلوم الطبيعية و الحسيَّة غير ممكن و الاعتماد على
الوحي للتعرف عليها غير مقدور لكلِّ إنسان ، مضافاً إلى أنَّه يجب معرفتها قبل معرفة النبي
فكيف يتعرَّف عليها عن طريق النبي و الوحي المنزل .

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

و يقول :

(وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْبَصَارَ 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 تحرِّض على استعمال الفؤاد و القلب و العقل في ما هو خارج عن اطار الحسِّ و
غير واقع في متناول أدواته ، و لأجل ذلك يتخذ القرآن في بعض المجالات موقف المعلم
فيعلِّم المجتمع البشري كيفية البرهنة العقلية على

(١٦)

توحيد الخالقية و التدبير فيقول :

(نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ * أفرأيتُمْ مَا تُمْنُونَ * أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ...
أفرأيتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أأنتم تزرعون أم نحن الزارعون * لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلمتُمْ
تَفَكَّهُونَ * إنا لمُعزّمون بل نحن محرومون * أفرأيتُم الماء الذي تشربون * أأنتم أنزلتموه من
المُزْنِ أم نحن المُنزِلون * لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون * أفرأيتُم النار التي تـُورُونَ *
أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون) (الواقعة / ٥٧ و ٧٢).

إن تعطيل العقول عن المعارف الالهية يجر الإنسان إلى التشبيه و التجسيم ، و إن تبرأ
منهما و إنبرى 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 تكيف و لاتمثيل (تشبيه) ، بل هم الوسط في فرق الأمة كما أن الأمة
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 أذاره و غرق في التشبيه و التجسيم و نادى به و
قال :

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

١ — مجموعة الرسائل ص ٤٠٠ .

(١٧)

يدخل الجنة ، وقوله « لاتزال جهنم يلقي فيها و تقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها
قدمه ينزوي بعضها إلى بعض ، و تقول : « قط قط » و هذه الأحاديث متفق عليها؟) (١).
نحن نسأل « ابن تيمية » و من لفّ لفّه : فهل يأخذ بظواهر هذه الأحاديث التي لووردت
في حقّ غيره سبحانه لقطعنا بكونه جسماً ، كالإنسان له أعضاؤه ، أو يحملها على غيرها ،
فعلى الأوّل يقع في مغبة التشبيه ، و على الثاني يقع في عداد المؤولين و هو يتبرأ منهم .
و الأخذ بظواهرها لكن بقيد « بلا تكيف » و « لاتشبيه » — مضافاً إلى أنه لم يرد في
النصوص — ما يوجب صيرورة الصفات مجملة غير مفهومة ، فإن واقعية النزول و الضحك

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 صحَّ تصحيح هذه الأحاديث و الصفات الجسمانية بإضافة قولهم « بلاتمثيل » فليصحَّ حمل كلِّ وصف جسماني عليه باضافة هذا القيد بأن يقال : الله سبحانه جسم لأكهذه الأجسام ، له صدر و قلب لأكملل هذه الصدور و القلوب ، إلى غير ذلك مما ينتهي الإعتقاد به إلى نفي الاله الواجب الجامع لصفات الجمال والجلال.

إنَّ إقصاء العقل عن ساحة العقائد و تفسير القرآن و الحديث ، لاينتج إلاَّ إجلاسه سبحانه على عرشه فوق السماوات ، يقول « ابن قتيبة » — المدافع عن الحشوية و أهل الحديث — في تفسير قوله : (وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ) يستوحشون أن يجعلوا لله كرسيّاً أو سريراً و يجعلون العرش شيئاً آخر ، و العرب لاتعرف العرش إلاَّ السرير ، و ما عرش من السقوف و الابار. يقول الله (وَ رَفَعَ أَبْوَابِهِ عَلَى الْعَرْشِ) أي على السرير.

١ — نفس المصدر ٣٩٨ — ٣٩٩.

(١٨)

و أمية بن ابي الصلت يقول :

مجدوا الله و هو للمجد أهل	ربنا في السماء أمسى كبير
بالبناء الاعلى الذي سبق النا	س وسوى فوق السماء سرير
شرجعا (١) ما يناله بصر الـ	عين ترى دونه الملائك
	صورا (٢) و (٣)

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

و يقول أيضا :

« كيف يسوغ لاحد أن يقول : إنه بكلِّ مكان على الحلول مع قوله :
(الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) أي استقر ، كما قال : (فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَ مَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَلَكَ) 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؟
فألت : في السماء قال : فمن أنا؟ قالت : أنت رسول الله فقال (عليه السلام) : هي مؤمنة و أمر 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.

(١٩)

فقد غاب عن « ابن قتيبة » إن المراد من كونه سبحانه بكل مكان ليس هو حلوله فيه ، بل المراد أن العالم بكل أجزائه و ذراته قائم به قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي و ان وجوده سبحانه وجود فوق الزمان و الزمانيات و المكان و المكانيات ، غني عنهما ، لا يحتاج إليهما ، بل هو الخالق لهما ، و أمّا الحديث الذي استدل به فليس فيه دلالة على تصديق رسول الله بكل ما تعتقده الأمة بل أنه (صلى الله عليه و آله و سلم) اكتفى بما أظهرت من الاعتقاد الساذج بوجوده سبحانه و نبوة نبيه و ان اخطأت في الحكم بأنه في السماء و لم يكن الظروف – إذ ذاك – تساعد ، أو لم تكن الأمة مستعدة لتفهمها إنه سبحانه منزّه عن المكان و الزمان و الجهة ، و إنه ليس جسماً و لاجسمانياً حتى يحلّ في السماء.

٤ – بين التشبيه و التعطيل

و هناك طائفة أخرى يسلكون طريقاً وسطاً لايوافقون أهل التشبيه – بصبّ المعارف العليا في قوالب جسميّة و صفات ماديّة – و لا أهل التعطيل فلايسدّون نوافذ عقولهم وأفهامهم من التطلّع إلى ما وراء الطبيعة و الوقوف على ما هناك من أسماء و صفات و حقائق رفيعة لاينالها إلاّ الأمثل فالأمثل من الإنسان ، و هؤلاء يقولون : إنه يمكن للإنسان التعرف 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 مغبّة التعطيل ، و إفراط المجسّمة و تفريط المعطلّة 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 أنّ الذكر الحكيم يستعمل مادّة التعقّل في مشتقاته المختلفة ٤٧ مرّة و التفكّر ١٨ مرّة و اللب ١٦ مرّة و التدبّر ٤ مرّات و النهي مرّتين.

(٢٠)

أمّا السنّة فقد قال علي (عليه السلام) : لم يطّلع العقول على تحديد صفته ، و لم يحجبها عن واجب معرفته (١).

يريد (عليه السلام) أنّ العقول و ان كانت غير مأذونة في تحديد صفاته ، ولكنّها غير محجوبة عن التعرف عليها إجمالاً كيف و قال سبحانه (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ) (الذاريات/ ٥٦).

و العبادة الصحيحة الكاملة لا تتيسر إلاّ بعد تحقّق المعرفة الكاملة الممكنة للعابد ، و قال الامام علي بن الحسين (عليهما السلام) : لما سئل عن التوحيد : إنّ الله عزّ و جلّ علم أنّه يكون في آخر الزمان أقوام متعمّقون ، فأنزل الله تعالى سورة قل هو الله أحد و الآيات الستّ من سورة الحديد (٢).

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

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

١ — نهج البلاغة : الخطبه 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 .

(٢١)

و قال الإمام الصادق - في جواب السائل عن الكيفية له - : لا لأنّ الكيفيّة جهة 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 انّ 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 مبدأً لكثير من احكامه على الواجب عزّ اسمه ، فيصفه بما يناسب غناه و ينزّهه عمّا لا يجتمع معه ، و قدسلك 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 حلو الحوادث فيه ، و الألم و اللذة و المعاني و الأحوال و الصفات الزائدة عيناً و الرؤية . »

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

(٢٢)

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

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

و إن شئت قلت : إنّ 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 فينزهه عما يعدّ نقصاً ، فالصفات الذاتية صفات كمال لا محيص عن الاتصاف بها ، كما أنّ الصفات السلبية صفات تنزيهية طاردة للنقص عن ساحة ذاته فيجب التنزيه عنها ، فإذا كان العلم و القدرة و الحياة أوصاف كمال و كانت الجسميّة و التركّب و الحالّيّة و المحليّة صفات نقص فيجب التوصيف بالأولى و التنزيه عن الثانية و لأجل ذلك قلنا : إنّ 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 أنّ الوجودات الامكانية و جودات 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 : (لِلّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ) . فالعلم و القدرة و الحياة كلّها تجلّيات لعلمه و قدرته و حياته ، فإذا كان كذلك فالعلم الاصيل و القدرة الاصيلّة و الحياة الحقيقيّة 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 .

(٢٣)

يقول العلامة الطباطبائي : نحن أوّل ما نفتح أعيننا ، يقع ادراكنا على أنفسنا ، و على أقرب الأمور منا ، و هي صلتنا بالكون الخارج ، لكننا لانزي أنفسنا إلا مرتبطة بغيرها و لاقوانا و لأفعالنا 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 وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (فاطر / ١٥) . ثمّ إنّ 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 ، حلّيم ، لأنّ في نفيها اثبات النقص و لاسبيل للنقص إليه ، ورازق و رحيم و عزيز و محي و مميت و مبدع و معيد و باعث إلى غير ذلك لأنّ الرزق

و الرحمة و العزّة و الاحياء و الاماتة و الابداع و الاعداء و البعث له سبحانه و هو السبوح ، القدّوس ، العلي ، الكبير ، المتعال ، إلى غير ذلك ، فنعني بها نفي كل نعت عدمي ، و نفي كل صفة نقص عنه (١).

ترى أنّه (قدس الله سره) استدل على الصفات الثبوتية بمبدء واحد و هو أنّ

١ – الميزان ج ٨ ص ٣٦٦ – ٣٦٧.

(٢٤)

الملك له لاغيره ، فكلّ ما يملكه الإنسان فهو يملكه ، فصار هذا منشأً 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 التدبّر في النفس و الكون أي في آياته الأنفسية و الافاقية امتثالاً لقوله سبحانه :

(سُنُّرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (فصلت/ ٥٣) (١).

فمطالعة الكون المحيط بنا و ما فيه من بديع النظام و غريب الموجودات يكشف لنا عن علمه الواسع و قدرته المطلقة فمن خلال هذه القاعدة و عبر هذا الطريق ، يمكن للإنسان أن يهندي 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 دلّاتل 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 أمّا الذي يدل على أنّه عالم هو أنّ الأحكام ظاهر في أفعاله كخلق الإنسان و غيره من الحيوان لأنّ فيه من بديع الصنعة و منافع الأعضاء و تعديل الامزجة و تركيبها على وجه يصحّ معه أن يكون حياً لايقدر عليه إلاّ من هو عالم بما يريد فعله ،

١ – والاستدلال مبني على عود الضمير المنسوب في « انه الحق » الى الله سبحانه.

٢ – كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد : ص ١٧٤ (ط صيدا) و الاستدلال بالتجرّد ،

استدلال عقلي و الاستدلال بالأحكام و استناد كل شيء اليه ، استدلال بآيات وجوده على كماله.

(٢٥)

لأنه لو لم يكن عالماً لما وقع على هذا الوجه من الأحكام و النظام ، و الاختلاف في بعض الأحوال و لمّا كان ذلك واقعاً على حد واحد ، و نظام واحد ، و اتساق واحد دل على أنّ صانعه عالم « (١).

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

٣ — المعرفة عن طريق الوحي

إنّ الوحي ادراك مصون عن الخطأ و الزلل كما أنّ السنّة الصحيحة فرع من فروعه فكلّ ما ورد في الكتاب و السنّة من الإلهيات و المعارف ، يصلح الاستدلال به غير أنّ 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 المتكلّم باسم الوحي المنبئ 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 السنّة الصحيحة المروية عن أئمة أهل البيت هو الأوّل. يقف على ذلك من خالط القرآن روحه و قلبه و قرأ القرآن متدبراً متعمّقاً.

٤ — المعرفة عن طريق الكشف و الشهود

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

١ — الاقتصاد ، الهادي الى سبيل الرشاد ص ٢٨ ، و لاحظ إرشاد الطالبين للفاضل المقداد ص ١٩٤.

(٢٦)

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 (قلّ سالكيه) يختصّ بطائفة خاصّة و لا يكون حجة إلا لصاحب الكشف.

و على كلّ 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 والكمال 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 نفتبس 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 التذکر أو التعقل أو تلقن النبي الحجة لاثبات حق أو ابطال باطل كقوله : (قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا 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 فَاطِرِ 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 نُؤْعِثُكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ

(٢٧)

وَالَّذِي فَطَرَنَا 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 لاسييل للعقل إلى تفاصيل ملاكاته ، — علل — بأمور تجري مجرى الاحتجاجات كقوله :

(إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْتَهِي عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ وَ لَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ) (العنكبوت/ ٤٥) .
و قوله : (كَتَبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كَتَبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) (البقرة/ ١٨٣) .

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

الى غير ذلك من الايات الواردة حول تحريم الخمر و الميسر .
و هذا الادراك العقلي الذي يدعو إليه القرآن و يبني على تصديقه ، ما يدعو إليه من حقّ
أو خير أو نفع ، و يزرع عنه من باطل أو شرّ أو ضررّ ، هو الذي نعرفه بالخلقة و الفطرة
مما لا يتغيّر و لا يتبدّل و لا يتنازع فيه إنسان و إنسان ، و العجب انّ المخالفين للتفكر المنطقي
يعتمدون في اثبات دعاويهم و مقاصدهم على الأسس المنطقية بحيث لو حلّلت 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 : فإنّ المنطق آلة تصون الفكر عن

١ - الميزان : ج ٥ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٢٨)

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

١ - صحة المادة .

٢ - صحة الهيئة .

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

« إنّ معنى كون المنطق آلة الاعتصام انّ استعماله كما هو حقّه يعصم الإنسان عن الخطأ
و أمّا انّ كلّ مستعمل له فإنّما يستعمله صحيحاً فلا يدعيه أحد و هذا كما انّ السيف آلة القطع
لكن لا يقطع إلاّ 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 ظنيّة لغاية الارشاد و الهداية إلى خير مظنون
و شر مثله و هو العظة ، قال تعالى : (اذْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ
جَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (النحل/ ١٢٥) .

و الظاهر أنّ المراد بالحكمة هو البرهان كما ترشد إلى ذلك مقابلته بالعظة و الجدل .
ثمّ إنّ آخر ما في كنانة القوم هو ادّعاء انّ جميع ما تحتاج إليه النفوس الإنسانية مخزونة
في الكتاب العزيز ، مودعة في الأحاديث فما الحاجة إلى أساليب الكفار و الملاحدة؟
يلاحظ عليه : إنّ اشمال الكتاب و السنة على جميع ما يحتاج إليه لا يلزم

(٢٩)

استغناء البشر عن التفكر 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 انثى صدر - ثم اتباع أحسنه. و على كل تقدير فإبطال الاستدلال العقلي عن طريق الاستدلال العقلي غريب و عجيب جداً و من قابل التفكر و التعقل و اقامة البرهنة فقد عارض إنسانيته و فطرته التي تدعوه إلى الاعتناء بالتفكر 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 إن 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 النصراني و المجوس و قلت و قالوا و أكثر الكلام فلما سكت قال البربهاري و ما أدري مما قلت لاقليلاً 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

(٣٠)

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.

(٣١)

أسماءه و صفاته

في القرآن الكريم

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

١ - مغايرة الاسم للمسمّى .

٢ - كون أسمائه توقيفية .

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

١ - الفرق بين الاسم و الصفة

دلّت الآيات الكريمة على أنّ له سبحانه الأسماء الحسنى كما ورد ذلك في الأحاديث أيضاً .
قال سبحانه : (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا) (الأعراف/١٨٠) .
و قال : (أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ) (الاسراء/١١٠) .
و قال : (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ) (طه/٨) .

(٣٢)

وقال : (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ) (الحشر/٢٤) .

و قال : (وَ ذَرُّوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ) (الأعراف/١٨٠) .

و الاسم مشتق إمّا من « السمو » على ما ذهب إليه البصريون ، أو من « السمة » على
ما اختاره الكوفيون ، و على كلّ تقدير فلو كان الملاك في تسميه 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 كلّه فالاسم في مصطلح النحويين يطلق على قسم واحد من أقسام الكلمة ، و
عرّفوه بأنّه ما دلّ على معنى في نفسه غير مقترن بالزمان ، فالاسم بهذا المعنى يقابل الفعل و
الحرف ، فالفعل يدلّ على معنى مستقل مقترن بالزمان ، و الحرف يدلّ على معنى في غيره .
و هناك اصطلاح ثالث للاسم و هو كلّ ماهية تعتبر من حيث هي فهو أسم أو من
حيث أنّها موصوفة بصفه 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 : إنّ حاصل كلامه يرجع إلى أنّ الجوامد أسماء ، و أسماء الفاعلين و نظائرها صفات مع أنّه لاينطبق 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 — اللهمّ إنّ أن يقال : إنّ اطلاق الاسم على خصوص قسم من الكلمة لأجل كون معناه سامياً و مرتفعاً بين معاني سائر الكلمات أعني الفعل و الحرف فعندئذ يختص بالقسم المعروف عند النحويين.

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

(٣٣)

ما هو المختار في الفرق بين أسماءه 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 والعرفاء ، فالصفات مندكة في الأسماء من غير عكس. يقول العلامة الطباطبائي : لا فرق بين الصفة و الاسم ، غير أنّ الصفة تدلّ على معنى من المعاني تتلبّس به الذات ، أعم من العينية و الغيريّة و الاسم هو الدال على الذات مأخوذة بوصف ، فالحياة و العلم صفتان ، و الحي و العالم اسمان (١).

هذا كلّه على ما هو المشهور و يوافقه ظاهر الكتاب العزيز من أنّ 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 اهل المعرفة

إنّ لأهل المعرفة اصطلاحاً خاصاً فالأسماء و الصفات عند هم 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 الملوّظة ، أسماء و صفات لتلك الأسماء و الصفات الحقيقية التي سنخها سنخ الوجود و الكمال ،

(٣٤)

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 الواقعيّات. يقول أهل المعرفة : إنّ الذات الأحديّة ، بما أنّه وجود غير متناه ، عار عن المجالي و المظاهر ، يسمّى « غيب الغيب » و إذا لوحظ في رتبة متأخّرة ، 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 الصفه عندهم »^(١). و يقول في موضع آخر : « و الوجود بشرط التعيّن هو الاسم ، و نفس التعيّن هو الصفه »^(٢).

و يقول أيضاً : « الاسم عند العرفاء هو حقيقة الوجود مأخوذة بتعيّن من التعيّنات الصفاتية من كمالاته تعالى ، أو باعتبار تجلّ خاص من التجلّيات 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 « عشقاً صرفاً » اسم « المرید » و بتعيّن « الفياضية الذاتية » للنورية عن علم و مشيئة ، اسم « القدير » و بتعيّن « الدراكية » و « الفعالية » اسم « الحي » و بتعيّن « الاعراب 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.

(٣٥)

٢ - هل الاسم نفس المسمّى أو غيره
من المباحث التي شغلت بال القدماء و المتأخّرين ، هو مسألة اتحاد الاسم و المسمّى و هو بحث لا يحتاج إلى التفصيل ، يقول الرازي : إنّ هذا البحث ممّا لا يمكن النزاع فيه بين العقلاء ، فإن كان المراد من الاسم هو اللفظ الدال على الشيء بالوضع ، و كان المسمّى عبارة عن

نفس ذلك الشيء ، فالعلم الضروري حاصل بأن الاسم غير المسمّى و إن كان الاسم عبارة عن ذات الشيء (المدلول) و المسمّى ايضاً ذات الشيء كان معنى قولنا الاسم نفس المسمّى هو أن ذات الشيء نفس ذات الشيء فثبت أن الخلاف الواقع في هذه المسألة إنّما كان بسبب أن التصديق ما كان مسبقاً بالتصوّر و كان اللائق بالعقل أن لا يجعلوا هذا الموضوع مسألة خلافية (١).

هذا و ان شيخ مذهبه « أبا الحسن الأشعري » قد زاد في الطين بلةً فعاد يفصل فيها و يقول : إنّ الاسم (يريد مدلوله) عين المسمّى أي ذاته من حيث هي هي نحو الله فإنّه اسم للذات من غير اعتبار معنى فيه ، و قد يكون غيره نحو الخالق و الرازق ممّا يدل على نسبته إلى غيره ، و لاشك أنّ تلك النسبة غيره و قد يكون لاهو و لاغيره كالعليم و القدير ممّا يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته (٢).

و لا يخفى إنّ صحّة كلامه يتوقف على تسليم اصطلاح خاص له .
ففي الشق الأول الذي يدعى فيه أنّ الاسم عين المسمّى يريد من الاسم المدلول لا اللفظ المتكلم به و هو اصطلاح جديد لم نسمعه إلاّ منه و من أمثاله .
كما أنّ حكمه بأنّ الخالق و الرازق غيره ، مبني على كون المشتق بمعنى المبدء أي الخلق و الرزق ، و أنّ 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 .

(٣٦)

و أمّا الثالث فهو نظرية أخرى بين القول بإتحد صفاته الذاتية مع الذات و مغايرته ، فالمعتزله على الأول و أهل الحديث على الثاني ، و لمّا لم ينجح الشيخ في القضاء الحاسم بين النظريتين إختار قولاً ثالثاً و هو أنّه لاهو و لاغيره ، و هو بحسب ظاهره أشبه بارتفاع النقيضين إلاّ أن يفسّر بوجه يرفع ذلك الاشكال .
و الشيخ الأشعري يصرّ في كتاب « الابانة » على أنّ الاسم نفس المسمّى و لا يذكر وجهه (١).

و ما ذكرنا من المبني (مراده من الاسم المدلول) لتوجيه كلامه فإنّما ذكره اتباع مذهبه كـ « الایجي » في المواقف و « التفّازاني » في المقاصد و شرحه ، و السيد الشريف في شرحه على المواقف .

يؤاخذ على الشيخ بأنّه أي حاجة في جعل هذا الاصطلاح أي اطلاق الاسم و ارادة

المدلول منه حتى نحتاج إلى هذه التوجيهات.

ثم إنَّ القائلين بالاتحاد استدَلُّوا بوجوه :

١ - قالوا : إنَّ الله تعالى أمر بتسبيح اسمه و قال : (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) (الأعلى/١) . و دلَّ العقل على أنَّ المسبِّح هو الله تعالى لاغيره و هذا يقتضي أنَّ اسم الله تعالى هو لاغيره .

٢ - و قالو : إنَّه سبحانه أخبر أنَّ 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 أنَّ الاسم هو المسمَّى .

١ - وراجع مقالات الاسلاميين ، ص ٢٩٠ - الطبعة الثالثة الفصل الخاص ببيان عقيدة أهل الحديث و السنة .

(٣٧)

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

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

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

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

و هذه الحجج التي نقلها الرازي تعرب من أنَّ للمستدل كالشيخ الأشعري اصطلاح خاص في الاسم ، فهو كلُّ ما يطلق الاسم إنما يريد المدلول لا اللفظ الدال .

و على ضوء ذلك فنقول :

أمَّا الدليل الأوَّل : فلأنَّ الظاهر أنَّ الآية تحتَّ على تسبيح الإسم و تقديسه و تنزيهه لأعلى تنزيه المسمَّى و ذلك لأنَّه كما يجب تنزيه المدلول يجب تنزيه الدال ، و ذلك بأن لا يسمَّى به غيره ، فيكون ذلك نهياً عن دعاء غير الله تعالى باسم من أسماء الله فإنَّ المشركين كانوا يسمِّون الصنم باللات و كانوا يسمِّون أوثانهم آلهة .

و يمكن أن يكون المراد تفسيره بما لا يليق بساحته و لا يصحَّ 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 أنَّه 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 .

(٣٨)

أمّا الدليل الثاني : فلأنّ المراد من قوله سبحانه : (ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا) إنّهُ ليس لها من الألوهية إلاّ التسمية و هي أسماء بلامسميات ، وهذا كما يقال لمن سمّى نفسه باسم السلطان أنّه ليس له من السلطنة إلاّ الاسم وكذا هنا و على ذلك فالمراد من قوله : (ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءَ سَمَّيْتُمُوهَا) اي إلاّ أشخاصاً أنتم سمّيتموها آلهة و ليسوا بآلهة.

و أمّا الدليل الثالث : فلامحذور أن لا يكون له اسم ملفوظ في الأزل غير أنّ 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 أمّا الدليل الرابع : فساقط جداً لأنّ المبتدأ أعني قولنا : محمد يمتلّ طريقاً إلى المدلول ، و الحكم على ذي الطريق لاعلى نفس الطريق ، و هذا حكم كلّ لفظ موضوع اسماً كان أو فعلاً أو حرفاً.

و أمّا الدليل الخامس : فهو تمسك بشعر شاعر علم بطلانه بديهية العقل ومن المحتمل جدا أنّ اقحام لفظة اسم في البيت لأجل الضرورة و إلاّ فلاوجه للعدول من « السلام عليكما » إلى « اسم السلام عليكما » (١).

و الرازي مع أنّه جعل المسألة بديهية ، أخذ في الاستدلال على أنّ الاسم غير المسمّى لاقناع غيره الذي وقع في الشبهة مقابل البديهية ، فقال : الذي يدل على أنّ الاسم غير المسمّى وجوه :

منها : إنّ أسماء الله كثيرة و المسمّى ليس بكثير.

منها قوله تعالى : (وَ لِلّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى 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.

(٣٩)

بيان آخر لوحدة الاسم و المسمّى

نعم هناك بيان آخر لتوحيد الاسم مع المسمّى غير معتمد على اصطلاح الأشعري من تفسير الاسم بالمدلول الذي هو متحد مع المسمّى ، 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 : إنّه قد يطلق الأسم على اللفظ الدال على الذات المتّصفة بوصف الكمال ، دلالة بالجعل و المواضعه و عندئذ يكون الاسم من قبيل الألفاظ و المسمّى من قبيل الأمر الخارجي ، و على ذلك فلامسوِّغ 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 ، و لولا 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 الواقعيّة الحقيقيّة العينيّة 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 المسمّى 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 بأنّ المدلول نفس المسمّى ؟
و على أيّ تقدير فالظاهر من الروايات أنّ القول بالاتحاد كان ذائعاً في عصر أئمّة 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

(٤٠)

ذلك الباب :

١ - روى الكليني عن عبدالاعلى ، عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال : « اسم الله غيره ، و كلّ شيء وقع عليه اسم شيء » ^(١) فهو مخلوق ما خلا الله ، فأما ما عبّرته الألسن أو ما عملت الأيدي فهو مخلوق - إلى أن قال - : و الله خالق الأشياء لا من شيء كان ، و الله يسمى بأسمائه و هو غير أسمائه و الأسماء غيره ^(٢) .

٢ - روى الكليني عن علي بن رئاب ، عن أبي عبدالله (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 لأنّ الشك كفرٌ 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 لأنّ الحروف و المفهوم غير الواجب الخالق
للكلّ فإنّما الاسم بلفظه و مفهومه تعبير عن المعنى المقصود .

١ — أي لفظ « الشيء » .

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 .

(٤١)

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 لهاً خارجاً عن اطار 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 مما 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 : « إنَّ لله تسعة و تسعين اسماً فلو كان الاسم هو المسمّى ،
لكان كل اسم منها إلهاً ، و لكن الله معنى يدلُّ عليه بهذه الأسماء و كلُّها 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 جلَّ و
عزَّ 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 : إنَّ
من عبد الاسم دون المسمّى بالأسماء أشرك و كفر و جحد ، و لم يعبد شيئاً بل عبدوا الله
الواحد الأحد الصمد المسمّى بهذه الأسماء ، دون الأسماء ، إنَّ الأسماء صفاته و وصف بها
نفسه (٢).

١ - الكافي ج ١ باب المعبود ص ٨٧ الحديث ٢.

٢ - المصدر نفسه ، الحديث ٣.

(٤٢)

تري 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 بأنه مأكل ، و معلوم أنّ هذا اللفظ غير مأكل.

٣ — هل اسماءه توقيفية أو لا ؟

المراد من توقيفية أسمائه توقف إطلاقها على الاذن فيه ، و ليس الكلام في الأسماء الموضوعه له بين شعوب العالم حسب اختلاف ألسنتهم حيث أنّ العرب يسميه سبحانه « الله » و العجم « خدا » و الترك « تارى » و قسم من الافرنج « God » كل 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 أذن شرعي أو لم يرد و كذا الحال في الأفعال.

و قال القاضي الباقلاني من الأشاعرة : كل لفظ دلّ على معنى ثابت لله تعالى جاز إطلاقه عليه بالتوقيف 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 المتكلم من كلامه ، و ذلك مشعر بسابقة الجهل ، و لا لفظ العاقل لان العقل علم مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي ، مأخوذ من العقل ، و إنّما يتصور هذا المعنى في من يدعوه الداعي إلى ما لا ينبغي و لالفظ الطبيب لأنّ الطب يراد به علم مأخوذ من التجارب إلى غير ذلك من الأسماء التي فيها نوع ايهام

(٤٣)

بما لا يصحّ في حقّه تعالى .

و ذهب بعض آخر إلى أنّه يشترط وراء ذلك الإشعار بالتعظيم حتّى يصحّ الاطلاق بالتوقيف .

و ذهب الشيخ الأشعري و متابعوه إلى أنّه لا بد من التوقيف و ذلك للاحتياط احترازاً عمّا يوهم باطلاً لعظم الخطر في ذلك ، فلا يجوز الإكتفاء في عدم ايهام الباطل ، بمبلغ ادراكنا بل لا بد من الاستناد إلى إذنا لشارع^(١) .

و قال الغزالي : « إنّ الأسماء موقوفة على الاذن و أمّا الصفات فغير موقوفة عليه و هو خيرة الرازي في كتابه »^(٢) .

و حجة من ذهب إلى التوقيف على الاطلاق هو أنّه لو لم يتوقف ذلك على الاذن لجاز تسميته عارفاً و فقيهاً و عاقلاً و فطناً و طبيباً ، و لكنّه مدفوع بما ذكره الباقلاني من أنّ الجواز فيما إذا لم يكن هناك نوع ايهام لما لا يصحّ في حقّه تعالى و ما ذكر من الأمثلة من هذا

القبيل ، و لأجل ذلك لا يمكن تسميته سبحانه بالخادع والماكر والمستهزيء ، و إن نسب سبحانه الأفعال إلى نفسه و قال :

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

(إِنَّهُمْ يَكِيدُونَ كَيْدًا وَ أَكِيدُ كَيْدًا فَمَهْلُ الْكَافِرِينَ أَمَهُلُهُمْ رُوبِدًا) (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 .

(٤٤)

خال عن تلك القرينة .

و أما التفصيل الذي ذكره الغزالي و اختاره الرازي فحجته إننا أجمعنا على أنه لا يجوز 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 : إن ما لا يجوز في حق الرسول هو التسمية على وجه العلمية 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 اتصف به من الصفات فمنعه موضع تأمل ، فلو قال رجل للنبي الأكرم أيها الصابر أمام العدو ، و الصافح عنه فلاوجه لمنعه ، فالغزالي و الرازي خلطا التسمية على وجه العلمية بالتسمية بمعنى توصيفه بمحامد صفاته و جلائل أفعاله .

ثم أنه أورد على نفسه و قال : أليس انّ العجم يسمون الله تعالى بقولهم : « خدای » و الترك بقولهم « تتكری » و الأمة لا يمنعون من هذه الألفاظ؟ أجاب : إن ذلك من باب الاجماع فيبقى ما عداه على الأصل^(٢) .

يلاحظ عليه : إن جواز ذلك ليس من باب الاجماع فإن ذلك كان ذاتاً قبل بعثة النبي صلى الله عليه و آله فإن كل أمة حسب وحي الفطرة تشير إلى القوة الكبرى السائدة على العالم بلفظ من الألفاظ و لم ينقل عن أحد منع الشعوب عن التكلم بلسانها عما تجده في فطرتها و الزامهم على التعبير عنه باللفظ العربي أو غيره .

و الذي أظن أن تسميته بما ليس فيه إيهام لما لا يصح وصفه به جائز لامانع منه ، و أما

توصيفه ، فلاوجه لمنعه لأنّ مدلول اللفظ لما كان ثابتاً في حقه تعالى كان وصفالله تعالى به كلاماً صادقاً.

١ - لوامع البيئات للرازي ص ٣٩.

٢ . لوامع البيئات للرازي ص ٣٩.

(٤٥)

ثم إنه ربما يستدل على التوقيفية بقوله سبحانه : (وَ لِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَ ذَرُّوا الَّذِينَ 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 ان اللام في الأسماء للاستغراق قدّم عليها

لفظ الجلالة لأجل إفادة الحصر و معنى الآية انّ كلّ اسم أحسن في عالم الوجود فهو لله سبحانه لايشاركة 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 لايشاركة غيره إلّا بما ملّكهم 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 بتغييرها كاطلاق « اللات » المأخوذ من الاله بتغيير

على « الصنم » المعروف ، و اطلاق « العزّى » المأخوذ من العزيز ، فكان المشركين يلحدون و يميلون عن الحقّ بسبب هذه الإطلاقات لإرادتهم التشريك و الحطّ من مرتبة الله.

(٤٦)

٢ - تسميته بما لايجوز وصفه به لما فيه من النقص كوصفه سبحانه بأبيض الوجه و جعد

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 لايقولون « يا رحمان » و لدفع ذلك قال سبحانه : (قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (الاسراء/١٠) . و قال سبحانه : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَمَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَزَادَهُمْ نُفُورًا) (الفرقان/٦٠) .
إلى غير ذلك من أقسام الإلحاد و العدول عن الحق في أسمائه .
و بذلك يظهر أنه لامانع من توصيفه سبحانه بالواجب أو واجب الوجود أو الصانع أو الأزلي أو الابدي و ان لم ترد فيها النصوص مع أنه سبحانه يقول : (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ) (النمل/٨٨) .

و أضعف من القول بالتوقيف ، القول بأنّ الذي ورد به التوقيف تسعة و تسعون اسماً ، حيث روا عن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) « إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى تِسْعَةً 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 أسامي 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 الملك ، و الأكرم ، و المدبّر ، 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 — سيوافيك نقله من صحيح الترمذي ، و نقله السيوطي عنه في الدر المنثور .

(٤٧)

الميت ، و مخرج الميت من الحي ، و السيّد ، و الحنان ، و المنان .
وقد شاع في عبارات العلماء المريد ، و المتكلم ، و الشيء ، و الموجود ، و الذات ، و الأزلي ، و الصانع ، و الواجب (١) . أضف إلى ذلك : إنّ اثبات الشيء لايدل على نفي ماعده ، فعدم ورود بعض الأسماء في هذه الرواية لايدل 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 : « إنَّ اللهَ أعلى و أجل و أعظم من أن يبلغ كنه صفته ، فصفوه بما وصف به نفسه و كُفِّوا عمَّا سوى ذلك » (٢).

و الشاهد في قوله : « كُفِّوا عمَّا سوى ذلك »

٢ — ما رواه حفص أخو مرزم عن المفضل. قال سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن شيء من الصفة فقال : لاتجاوزوا ما في القرآن (٣).

و الروايتان لاتخلوان 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 مرزم » ، و أمّا ضعف الدلالة فمن المحتمل جداً إنَّ الهدف منع تسميته بما يسمّى به عوام الناس من غير الاكثرات ، فربما يسمونه بأمر يشتمل على

١ — شرح المقاصد للتفتازاني ج ٢ ص ١٧٢.

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

٣ — المصدر نفسه.

(٤٨)

جهات من النقص و التشبيه ، فلأجل ذلك يقول الامام : « كُفِّوا عمَّا سوى ذلك » أو « لاتتجاوزوا ما في القرآن » ، و أمّا إذا كانت التسمية بريئة عن النقص و العيب ، مناسبة لساحته سبحانه من العزّ و التنزيه كتوصيفه بواجب الوجود فالروايات منصرفه عنه. و الذي يقوِّي ذلك الاحتمال أنه ورد في الأوساط الاسلامية صفات خبرية تعد من بدع اليهود و النصارى فقد أدخلها أحبار اليهود و رهبان النصارى حتى يشوّهوا 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 أنه يصحّ تسميته بواجب الوجود ، و توصيفه بالضرورة الأزلية ، و غيرهما مما ورد في كتب الفلسفة و العرفان.

٤ — بساطة الذات و كثرة الأسماء

إنّ الكتاب و السنّة يثبتان لله سبحانه أسماءً و صفات متكرّرة و مختلفة هذا من جانب ، و من جانب آخر تدل البراهين العقلية على أنه سبحانه بسيط غير منكرّ 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 فلامناس من اثبات الصفات المختلفة عليه و عندئذ يقع العقل في حيرة

١ — لاحظ : الجزء الأول من تلك الموسوعة التي انتشرت باسم « بحوث في الملل و النحل ».

(٤٩)

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 ، و هناك تلة جليلة جمعوا بين الوحدة و البساطة ، و كونه متصفاً 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 و بين القول بالوحدة و البساطة ، و أمّا الصفات الجلالية أعني الصفات السلبية مثل قولنا ليس بجسم و لاعرض فلاتوجب كثرة السلوب ، كثرة في الذات بشهادة أنه يصحّ سلب كثير من الأمور عن الجزء الذي لايتجزئ.

و مثلها كثرة النسب و الاضافات التي تنسب إلى الذات في مرحلة متأخرة فهي لاتوجب كثرة في الذات ، و ذلك نظير الوحدة فإنها أبسط الأشياء مع أنه 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 ان بعض المتكلمين لمّا 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 لاتنتظم به وحدة الشيء فمعنى كونه عالماً أنه ليس بجاهل ، و معنى كونه قادراً أنه ليس بعاجز و هكذا و هذه النظرية منسوبة إلى أبي إسحاق النظام ، و لكنّها غير تامّة لأنه سبحانه واجد 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 والعجز في الدرجة الثانية لا أنه ليس له هذه الكمالات
و إنما يسلب عنه النقائص.

(٥٠)

الثاني : القول بالنيابة و حاصله أنه ليس هناك علم و لاقدرة 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.
إنّ هناك طائفة جلييلة و في مقدّماتهم الراسخون في الحكمة الالهية جمعوا بين بساطة الذات
و اتّصافه بحقائق هذه الأوصاف بمعنى : إنّ وجوداً واحداً كلّ علم ، و كلّ قدرة ، و كلّ حياة
، لا أنّ بعضه علم ، و بعضه الآخر قدرة ، و بعضها الثالث حياة و لا يقف عليه إلاّ من له
قدم راسخ في الأبحاث الفلسفية و لأجل ذلك نرى أنّ الفخر الرازي يردّ هذه النظرية بسهولة ،
فيقول « و هذا أيضاً ضعيف لأنّ المفهوم من كونه « قادراً » غير المفهوم من كونه « عالماً »
« و حقيقة الذات الواحدة ، حقيقة واحدة و الحقيقة الواحدة لا تكون عين الحقيقتين ، لأنّ الواحد
لا يكون نفس الاثنين » (٢).

ثمّ اختار أنّ صفاته سبحانه زائدة على الذات و لم يبال بوجود الكثرة في ساحة الذات و
تعدد القدماء ، و الحقّ إنّ المسألة تعدّ من الأسرار الالهية التي يستصعب ادراكها إلاّ على من
آتاه الله من لدنه علماً و حكمة كما أشار إليه صدر المتألّهين (٣).

فنقول : إنّ ما ذكره الرازي مردود بوجهين :

أولاً : فبالنقض بأنّ موجوداً امكانياً كزيد كلّ معلوم لله سبحانه ، و كلّ مقدور له و حيثيّة
المعلومية في الخارج ، نفس حيثيّة المقدورية و ليست حيثيّة المعلومية في الخارج مغايراً
لحيثيّة المقدورية ، و إلاّ يلزم أن تكون الحيثيّة الثانية غير معلومة لله سبحانه ، و هو خلف ،
لفرض كونه عالماً بكلّ شيء و لأجل ذلك نقول : ثبت في

١ — هو رأي « عبّاد بن سليمان المعتزلي » و الجبائيان خلافاً لأبي الهذيل العلاف عنهم ،

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

٢ — لوامع البيّنات للرازي ص ٢٤.

٣ — الأسفار الأربعة : ج ٦ ص ١٠.

(٥١)

محله 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 عالمياً و ان كان صحيحاً لكن ما رتبّ عليه من قوله « و الحقيقه الواحدة لا تكون عين الحقيقتين ، لأنّ الواحد لا يكون نفس الاثنين » غير صحيح و منشأ الاشتباه هو الخلط بين التعابير المفهومي و التعابير الخارجي فكلّ مفهوم يستحيل أن يكون في عالم المفهومية نفس المفهوم الآخر ، فلو قال قائل زيد موجود و أراد إنّ 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 الأثنين ».

و أمّا لو أراد الحقيقة الخارجية فهو غير صحيح إذ لا مانع من أن يكون شيء واحد بما هو واحد مصداقاً لمفهومين مختلفين ، و قد عرفت أنّ كلّ موجود امكاني كلّ معلوم لله سبحانه ، كما أنّ كلّ مقدور ، و ليست حيثيّة المعلوماتية مغايرة للحيثيّة المقدوريّة و إلّا يلزم ان 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 كأنّهم لم يقرع أسماعهم جواز انتزاع مفاهيم مختلفة من مصداق واحد و هذا نظير أنّه يصدق عليك إنك مقدور لله و معلوم ، و مراد و معلول له ، و أنّك مشخص واحد ، و لا يمكنك أن تقول : أنا مقدور من جهة ، و معلوم من جهة أخرى مثلاً ، إذ يلزم أن تكون حيثيّة مقدوريتك غير معلومة له مع أنّه لا يعزب عن علمه متقال ذرّة و حيثيّة معلوميتك غير مقدورة له مع ثبوت عموم قدرته ، فظهر أنّ اتّحاد مفاهيم كثيرة في الوجود و المصداق واقع » (١).

١ - شرح المنظومة للحكيم السبزواري ص ١٥٤ - ١٥٥.

(٥٢)

قال صدر المتألّهين : « واجب الوجود و إن وصف بالعلم و القدرة و الإرادة لكن ليس وجود هذه الصفات فيه إلّا وجود ذاته بذاته ، فهي و إن تغايرت مفهوماتها لكنّها في حقّه تعالى موجودة بوجود واحد » قال الشيخ في التعليقات : « الأوّل : إنّّه تعالى لا يتكثّر لأجل تكثّر صفاته لأنّ 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 بوحده و بساطته نفس هذه الكمالات من العلم و القدرة و الحياة من غير أن تتكثر الذات و تتعدّد حقيقة أو اعتباراً و حيثيةً ، و ذلك لأنّ حيثية الذات بعينها حيثية 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 لوحدية الصفات

ثمّ إنّ الراسخين في الحكمة الإلهية أرجعوا الصفات الثبوتية إلى وصف واحد و الصفات السلبية إلى سلب واحد ، كما أرجعوا الصفات الإضافية إلى إضافة واحدة و ليس هذا الإرجاع 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 : إنّ العلم في الشقّ الأوّل موجود في مرتبة الذات بخلافه في الشقّ الثاني فهو فيه زائد عليها.

(٥٣)

الصفات الثبوتية من العلم و القدرة و الحياة يرجع إلى أصل واحد و هو جوب الوجود و الوجود المتأكّد و قد عرفت أنّ المحقّق الطوسي إستنتج من توصيفه سبحانه بالغني ، و الوجود ، جميع الصفات الكمالية ، كما أنّ جميع الصفات الإضافية كالخالقية و الراقية و العلية ترجع إلى إضافة واحدة و هي إضافة القيوميّة ، فإنّ كونه بحيث يقوم به غيره من وجود أو حيثية وجودية عبارة أخرى عن قيوميّته ، فالخلق و الرزق و الحياة و العزّة و الهداية حيثيات وجودية و هي قائمة به مفاضة من عنده.

فاتّضح أنّه يمكن الجمع بين الكمالين : كمال البساطة و كمال اتّصاف الذات بواقع الصفات الكمالية بشرط أن تقف على موضع الوحدة ، و إنّ المدّعى ليس اتحادها مع الذات في اطار المفهوم بل المدّعى 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 ، حيّ.

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

فصفة الجلال ما جلت ذاته عن مشابهة الغير ، و صفة الاكرام ما تكمرت

١ — و سنرجع الى هذا البحث عند دراسة كون صفاته عين ذاته ، و ما ذكر هنا — كثرة أسمائه وبساطة ذاته — و ماسيأتي : صفاته عين ذاته ، وجهان لعملة واحدة غير أن حيثية البحث في المقامين مختلفة.

(٥٤)

ذاتهبها و تجملت ^(١).

و بعبارة أخرى الصفة إما ايجابية ثبوتية ، و إما سلبية تقديسية ، و قد حصروا الاولى في ثمانية و هي العلم ، و القدرة ، و الحياة ، و السمع ، و البصر ، و التكلم ، و الغنى ، و الصدق ، كما حصروا الثانية في سبعة و هي أنه تعالى ليس بجسم ، و لاجوهر ، و لاعرض ، و لا يئري ، و ليس بمتحيز ، و لآحال في غيره ، و لا يتحد بشيء .
و بعبارة ثالثة لو كانت الصفة تثبت وجود كمال في الموصوف و واقعية في ذاته ، تعدد كمالاً لها و سميت ثبوتية أو جمالية أو كمالية أو معنوية على اختلاف مصطلحاتهم ، و لو كانت الصفة تهدف إلى نفي نقبصة و حاجة عنه سبحانه سميت سلبية أو جلالية ، فالعلم و القدرة و الحياة من الصفات الثبوتية لأنها تعرب عن وجود كمال في الذات الالهية كما ان نفي الجسمانية و الحلول و التحيز من الصفات السلبية لأنها تهدف إلى سلب هذه النقائص عن ساحته وذاته.

و على وجه الإجمال كل اسم يدل على تنزهه تعالى و خروجه عن الحدين : حد الإبطال و حد التشبيه فهو جلالى ، مثل : عزيز ، و سبوح ، و جليل ، و سرمد ، و غيرها مما تدل على غناه عما سواه و عدم مشابهته بشيء من خلقه ، و كل اسم يدل على شيء من كمالاته تعالى فهو جمالي مثل : عليم ، و قدير ، و سميع ، و بصير ، مما يدل على استحقاقه لشيء من الكمالات فجلاله عين جماله ، و جماله عين جلاله ، و كلاهما عين ذاته ، و لكن التعدد في عالم الأسماء فالأسماء الجلالية مظاهر عالم العزة ، 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 البيئات : ص ٣٣.

(٥٥)

ثابت لله سبحانه و هو واجد له ، و كلّ نقص و حاجة منفي عنه سبحانه و مسلوب عنه. و من هناك يمكن أن يقال : إنه ليس لنا من الصفات الثبوتية إلا وصف واحد ، و هو ثبوت الكمال المطلق له سبحانه ، و من الصفات السلبية إلا سلب واحد و هو سلب النقص على وجه الاطلاق ، فذاته سبحانه لا تخلو عن كلّ كمال و جمال ، فلو وصفناها بالعلم و القدرة و الحياة و غيرها ، فلأجل ان كلّ ذلك كمال و عدمها نقص ، كما ان سلب الجهل و العجز و الموت و الجسميّة و التركيب و الانفعال ليس إلا لاجل إنها 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 يكون هناك عناية بالثمانية أو السبعة ، و يؤيد ذلك إنّ 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 صدر المتألهين في هذا المضمار فلانعيد.

٦ — تقسيم صفاته إلى الذاتية و الفعلية

إنّ لصفاته سبحانه وراء التقسيم الماضي تقسيماً آخر و هو كون الصفة صفة ذات ، أو كونه 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 أنّ المهم تعريفهما بنحو جامع و مانع و إليك تعريفهما :

إذا كان فرض الذات و حدها كافياً في حمل الوصف عليه ، فالوصف ذاتي. و أمّا إذا لم يكن فرضها كافياً في توصيف الذات بها ، بل توقّف على فرض غيرها « و لا غير في دار الوجود إلا فعله » فالصفة صفة فعل ، و هذا كالمخالف فإنّ الذات غير كافية لانتراع الخلق و الرزق ، بل يتوقّف على فرض الغير و هو فعله

(٥٦)

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

و إن شئت قلت : إن ما يحتاج في تحقّقه إلى فرض تحقّق الذات قبلاً ، كالخلق و الرزق فهي الصفات الفعلية و هي زائدة على الذات ، منتزعة عن مقام الفعل ، و معنى انتزاعها عن مقام الفعل إنّما مثلاً نجد هذه النعم « التي نتنعم بها و ننتقلّب فيها » نسبتها إلى الله سبحانه نسبة الرزق المقرّر للجيش من قبل السلطان فنسمّيها 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 يسمّى هو بها من غير أن يتلبّس بمعانيها كتلبّسه بالحياة و القدرة و غيرها من الصفات ، و لو تلبّس بها حقيقة لكانت صفات ذاتيه غير خارجه من الذات (٢).

و على ضوء ذلك فالصفات على قسمين :

١ - ما لا يحتاج في تحقّقه إلى فرض تحقّق 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 تحقّق الذات قبلاً ثم عروض هذه الصفات ، و إنّما يكفي في ذلك تحقّق الذات و الصفة معاً ، فهذه هي الصفات الذاتية.

٢ - ما يحتاج في تحقّقه في الخارج إلى فرض تحقّق 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 و يقرب من ذلك ما ذكره الشيخ المفيد في « أوائل المقالات »

ص

(٥٧)

تعريف آخر للذاتية و الفعلية

و هناك تعريف آخر لتمييز الذاتية عن الفعلية و هو إنّ كلّ ما يجري على الذات على نسق واحد فهو صفة الذات مثل قولنا « يعلم » و « يقدر » و « إنه حي » و لا يصح أن يقال « لا يعلم » و « لا يقدر » و « إنه ليس بحي » أيضاً ، و أمّا 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 لامحیی لميت ، و لامبدیء لشيء في هذا الحال و لامعيد له ، و يصح الوصف له بأنه يرزق ، و يمنع ، و يحيي ، و يميت ، و يبدي ، و يعيد ، و يوجد ، و يعدم ، فثبت إن العبرة في أوصاف الذات و أوصاف الأفعال بما ذكرنا » (١).

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

« إن كلَّ شئین و صفت الله بهما و كانا جميعاً في الوجود أي ايجاباً و سلباً ، اثباتاً و نفيّاً فذلك صفة الفعل (٢) .

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

٧ — تقسيم صفاته إلى نفسية و اضافية

ثم انه 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 .

(٥٨)

قال صدر المتألهين :

« و الثبوتية تنقسم إلى حقيقية كالعلم و الحياة ، و اضافية كالخالقية و الراقية و العلية و جميع الحقیقیات ترجع إلى وجوب الوجود أعني الوجود المتأكد و جميع الاضافات ترجع إلى إضافة واحدة و هي إضافة القیومیة » (١) .

و بعبارة أخرى : فما لإضافة في معناه إلى الخارج عن مقام الذات كالحياة ، فهو نفسي ، و ماله اضافة إلى الخارج سواء كان معنى نفسياً ذا اضافة كالصنع و الخلق فهي النفسية ذات الاضافة ، أو معنى إضافياً محضاً كالخالقية و الراقية فهي الاضافة 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 جلّ اسمه ، كقولنا : القديم الأزلي ، و الذاتي ، و البسيط المحض ، و القُدوس المفسّر
عندهم بما لاماهية له ، فإنّها صفات خاصّة ، لا يوجد نظيرها في الموجودات الامكانية حتّى
بالمعنى المناسب لها .

و المراد من الثاني ما يوجد نظيره في الممكنات كالسميع و البصير ، فإنّه 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 : لأنّ صفاته تحمل عليه ، بقيد التجريد عن وصمة
الامكان و سمة المادية ، و عندئذ يكون الجميع أوصاف كمال و صفات جمال تنزّه بها ربّنا
عن النقائص .

١ – الاسفار ج ٦ ص ١١٨ – ١١٩ .

٢ – الميزان ج ٨ ص ٣٦٩ .

٣ – أسرار الحكم ص ٤٩ .

(٥٩)

٩ – تقسيم صفاته إلى الذاتية و الخبرية

قسّم بعض المتكلّمين 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 القدوم و النزول إلى غير ذلك ، و هذه
الصفات قد أوجدت ضجّة كبرى بين المتكلّمين ، فقسّمتهم إلى طوائف مختلفة ، و سنبحث عن
هذه الصفات في فصل خاص .

١٠ – تقسيمها إلى صفات اللطف و القهر

إنّ صفاته سبحانه تنقسم – حسب الظاهر – إلى صفات لطف و صفات قهر . فالمتبادر
من الرحمن و الرحيم و الغفور و الحليم ، يضاد المتبادر من القاهر و الجبار و المنتقم ، و قد
ورد في الأدعية توصيفه ب – « قاصم الجبارين » و « مبير الظالمين » و لكلّ مجال و
مظاهر ، و لذلك عند ما يأمر بقطع يد السارق يصف نفسه بأنّه عزيز حكيم ، يقول سبحانه : (
وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءَ بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ)
المائدة/ ٣٨) . و المقام يناسب لأن يتجلّى سبحانه بأوصافه القهاريّة ، و لو قال مكانهما غفور
رحيم لكان مخلّاً بالبلاغة .

و لكنه سبحانه في المواضع التي تطلب بلاغة المقال يتجلّى بوصف الرحمة و المغفرة و

... و لكن هذا التقسيم ، تقسيم ظاهري ، و الكلّ مظاهر رحمته و مجالي رأفته ، و لأجل ذلك قال أهل المعرفة : « تحت كلّ لطف قهر و تحت كلّ قهر لطف » .
يقول سيد الموحّدين :

و كم لله من لطف خفي يدقّ خفاه عن فهم الذكي

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

(٦٠)

غضبه » و لأجله نؤمن أنّ في قهره رحمة للمقهور عليه ، و إنّ في عذابه لطفًا خفيًا للمعذب.

١١ – الأسماء العامّة و الخاصّة

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

فلأسماء الحسنى 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 برمتها ، و هو الذي نسمّيه غالباً بالاسم الأعظم .
و من المعلوم أنّه كلّما كان الاسم أعم ، كانت آثاره في العالم أوسع ، و البركات النازلة منه أكبر و أتمّ لما إنّ 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 الاعظم من قبيل الألفاظ؟

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

(٦١)

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 الخاصة في شيء من الأسماء الحسنى 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 ان حروفه و تأليفها تختلف باختلاف الحوائج و المطالب ، ولهم في الحصول عليه طرق خاصة يستخرجون بها حروفه أولاً ، ثم يؤلفونها و يدعون بها على ما يعرفه من راجع فنهم.

و في بعض الروايات الواردة اشعار ما بذلك كما ورد ان (بسم الله الرحمن الرحيم) 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 ان حروفه متفرقة في سورة الحمد يعرفها الإمام و إذا شاء ألفها و دعا بها فاستجيب له.

و ما ورد إن آصف بن برخيا وزير سليمان دعا بما عنده من حروف « اسم الله الأعظم » 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 خواصّها يدفع ذلك كلّ
، فإنّ التأثير الحقيقي يدور مدار وجود الأشياء في قوّته و ضعفه ،
و المسانحة 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

(٦٢)

الحنجرة أو صورة خيالية نصورها في ذهننا « يقهر بوجوده وجود
كلّ شيء ، و يتصرّف 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 خاصّة و ان كانت
مؤثرة في الكون بوسائطه و أسبابه لنزول الفيض من الذات
المتعالية في هذا العالم المشهود ، لكنّها إنّما تؤثر بحقائقها لا بالأ
لفاظ الدالة عليها ، و لا بمعانيها المفهومة من ألفاظها المتصورة في
الاذهان ، و معنى ذلك إنّ الله سبحانه هو الفاعل الموجد لكلّ 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 : (أُجِيبُ 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 تقدّم في تفسير الآية — فمن انقطع عن كل سبب و اتّصل برّبّه لحاجة من حوائجه فقد اتّصل 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 لإنقاذ 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 ومسألته ، فان كان هناك اسم لفظي و له معنى مفهوم فإنما ذلك لأجل انّ الالفاظ ومعانيها وسائل و أسباب تحفظ بها الحقائق نوعاً من الحفظ فافهم ذلك. و اعلم أنّ الاسم الخاص ربّما يطلق على ما لا يسمّى به غير الله سبحانه كما

(٦٣)

قيل به في الاسمين : الله ، و الرحمان .

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

و أما الرحمان فقد عرفت أن معناه مشترك بينه و بين غيره تعالى لما أنه من الأسماء الحسنی ، 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 ان من منع ذلك فقد خلط بين التغاير المفهومي و المصداقي (١) .

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

إنّ كيفية اجراء صفاته سبحانه على ذاته أوجد هوّة سحيقة بين متكلمي المعتزلة و الأشاعرة ، فمشايخ الاعتزال لأجل حفظ التوحيد ، و رفض تعدد القديم ، و تنزية الخالق عن التشبيه ، ذهبوا إلى أنّ

ملاك اجراء هذه الصفات هو الذات ، وليست هنا أية واقعية
للصفات غير ذاته إلا ان عقيدتهم في ذلك المجال تقرّر بوجهين :

١ - سبق الكلام عن المقام عند البحث عن « بساطة ذاته و كثرة
أسمائه » و قد عرفت انّ البحثين وجهان لعملة واحدة و هما متحدان
جوهرأ و مختلفان حيثية.

(٦٤)

الأول : ما نسبه إليه خصمهم أبو الحسن الأشعري من انّ الله
عالم ، قادر ، حي بنفسه ، لابعلم و قدرة و حياة (١).
و معنى هذا انه ليس هناك حقيقة العلم و القدرة و الحياة ، غير
أنّ الآثار المترقبة من الصفات مترتبة على الذات ، مثلاً خاصية
العلم اتقان الفعل و هي تترتب على نفس ذاته بلاوجود 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 إنّ هذه النظرية لايناسب ما
تضافر عليه الكتاب من اثبات هذه الصفات عليه سبحانه بوضوح ،
كما تصادمه البراهين الفلسفية من انه لايشذ عن حيطة وجوده أي
كمال و انه بسيط الحقيقة مع كونه جامعاً لكلّ 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 ان 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 سيدالموحدين علي بن أبي طالب (عليه السلام) فأثبت إن لله علماً و قدرة و حياة حقيقية و لكنّها 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 ، اثبت 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 اثبتت له

١ — مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٢٤.

(٦٥)

قدرة هي الله سبحانه و دلت 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 ليعلم و لاقدرة و لاحيا ، و أمّا الثاني و هو يركز على كونه سبحانه موصوفاً بهذه الصفات و إنه عالم بعلم

، و قادر بقدره ، و لكنها تتحدّ مع الذات في مقام الوجود و العينيّة.
هذا هو الذي فهمنا من عبارة أبي الهذيل العلاف و ان أصرّ
القاضي عبدالجبار على ارجاع مقالته إلى ما يفهم من عبارة أبي
علي و ابنه أبي هاشم ، وقال : إنّه 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 أنّه غير الصفة » (٢).

٢ – « و لاتتاله التجزئة و التبعض » (٣). و قد مضى 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 : إنّ
لاعلم لله و لا قدرة له ، معناه : إنّ الله ليس بعالم و لا قادر و التفاوت
في الصراحة و الكناية » (٤).

١ – شرح الاصول الخمسة : للقاضي عبدالجبار 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 .

(٦٦)

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 ان يصح أن نقول يا علم الله اغفري و ارحمني^(١) .

و هذا النقد يعرب عن عدم تفريق الشيخ بين الوحدة المفهومية و الوحدة المصدقية و المعتزلة أعني أبالهديل و من تبعه أو من سبقه لا يدعون الوحدة المفهومية حتى يصح أن نقول : يا علم الله اغفري ، و إنما يقولون بالوحدة المصدقية و اتحاد العلم مع الذات لايسوغ 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 : إنّ القول بالزيادة يستلزم تعدّد القدماء ، لأنّ المغايرة حقيقية واقعيّة لامفهوميّة ، و أدلّة وحدة الواجب تضادها ، فلامحيص من القول بالتوحيد ، و في ذلك يقول الإمام امير المؤمنين (عليه السلام) :

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

١ - نفس المصدر ص ١٠٨ .

(٦٧)

الموصوف ، و شهادة كلّ موصوف أنّه 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 التنثيه ، و التركيب آية الحاجة و الله الغني المطلق لا يحتاج إلى ما سواه . قال الصادق (عليه السلام) : « لم يزل الله جلّ و عزّ ربّنا ، و العلم ذاته و لامعلوم ، و السمع ذاته و لامسموع ، و البصر ذاته و لامبصر ، و القدرة ذاته و لامقدور » (٢).

هذا و يمكن الاستدلال على الوحدة بالذكر الحكيم ، نرى أنه سبحانه يقول في سورة التوحيد : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) و يقول في آخرها : (وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ).

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

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

١ – نهج البلاغة : الخطبة ١ .

٢ – التوحيد للصدوق ص ١٣٩ .

(٦٨)

واحد ليس له في الأشياء شبه كذلك ربّنا. و قول القائل : انه عزّ و جلّ أحديّ المعنى يعني به أنه لاينقسم في وجود و لا عقل و لا وهم. كذلك ربّنا « (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 فتبتني على أنّ واقعية الصفة هي البيئونة ، 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 : إنّ الشيخ الأشعري يريد اقتناص الحقائق الفلسفية عن طريق اللغة فإنّه لاشك إنّ لفظ العالم و القادر ظاهر فيما ذكر إلاّ انه يجب رفع اليد عن هذا الظاهر بالبرهان العقلي ، و عدم وقوف العرف على هذا المصداق من العالم و القادر لا يمنع من صحة اطلاقهما عليه .

أضف إلى ذلك إنّ الفرق بين القول بالعينية و القول بالزيادة ، كالفارق بين قولنا زيد عدل و زيد عادل ، فالأولى من القضيتين أكد في اثبات المبدأ من الآخر و لأجل ذلك كان القول بالعينية أكد 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 يغاير 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.

(٦٩)

مضاعفات القول بالزيادة

إذا كان في القول بعينية الصفات مع الذات ، نوع مخالفة

لظاهر صيغة الفاعل أعني العالم و القادر ، كان في القول بالزيادة

مضاعفات ، لايقبلها العقل السليم ، ونشير إلى بعضها :

١ - تعدّد القدماء بعدد الأوصاف الذاتية ، فلو كانت النصرانية

قائلة بالتثليث ، فالقائلون بالزيادة يقولون بقدماء كثيرة.

نعم القائلون بالزيادة يتمحلّون في رفع الاشكال بأنّ « المراد من

الزيادة هو أنّها ليست ذاته و لاغيرها » و لكنك ترى أنّه كلام

صوري ينتهي عند الدقّة إلى ارتفاع النقيضين.

إنّ القول بأنّ له سبحانه صفات زائدة على الذات ، قديمة مثله ،

مما لايجترئ عليه مسلم واع ، و لم يكن أحدٌ متفوّهاً بهذا الشرك

من المسلمين غير الكلابية ، وعنهم أخذ الأشعري.

قال القاضي عبد الجبار : « و عند الكلابية أنّه تعالى يستحقّ

هذه الصفات لمعان أزليّة و أراد بالأزليّ : القديم ، إلاّ أنّه لمّا رأى

المسلمين متّفقين على أنّه لاقديم مع الله لم يتجاسر على اطلاق

القول بذلك ، ثمّ نبغ الأشعري و أطلق القول : بأنّه تعالى يستحقّ

هذه الصفات لمعان قديمة ، لوقاحته و قلّة مبالاته بالاسلام

والمسلمين « (١).

(٧٠)

٢. إنّ القول باتّحاد صفاته مع ذاته ، يستلزم غناه في العلم بماوراء 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 بقدره خارجة عن ذاته ، و كون هذه الصفات أزليّة ، لا يدفع الفقر و الحاجة عن ساحتها سبحانه ، مع أنّ وجود الوجود يلزم الغنا عن كل شيء.

إنّ « الصفاتيّة » في علم الكلام و تاريخ العقائد هم الأشاعرة و من لفّ لفّهم في القول بالأوصاف الزائدة ، كما أنّ المعطلّة 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 » أيّ تعطيل لتوصيف الذات بالصفات الكمالية.

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

الأوّل : 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 الاولى الاسلامية ، و إليك بيان

الأول ، و نؤخر بيان الثاني إلى أن نفرغ عن تفسير أسمائه في القرآن.

(٧١)

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 بلاتوسيط 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 : إنّ تفسير للإرادة و الكراهة ببعض مبادئهما فإنّ الإرادة تنبثق عن الاعتقاد بالنفع كما ان 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 بالنعف .»

١ – لاحظ : الوقوف على آراء المتكلمين في حقيقة الإرادة : شرح

المواقف ج ٨ ص ٨١ – ٨٢.

(٧٢)

يلاحظ عليه : إنّ تفسير الإرادة بالشوق تفسير ناقص إذ ربّما

تتحقق الإرادة و لا تكون هناك أية شوق كما في تناول الأدوية المرّة

لأجل العلاج ، و ربّما يتحقق الشوق المؤكّد و لا تكون هناك إرادة

كما في مورد المحرمات للرجل المتقي فالنسبة بين الشوق و الإرادة

عموم و خصوص من وجه.

ج – الإرادة هي العزم و الجزم

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 بإختصار : 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 لايمكن 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 لايليق بساحة الباريء.

الإرادة ملاك الاختيار

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

(٧٣)

الفاعل و إرادته سواء أقلنا إنّ نفس الإرادة أيضاً أمر اختياري أو
خارج عنه ، و هذا لايهمنا في هذا البحث ، و إنّما المهم إناطة
اختياريّة 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 لأنّ 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 أمّا ان 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 ، فيتعيّن كونه فاعلاً مریداً

مالكاً لزاماً 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 إنّ حقيقة الإرادة لا تنفكّ 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 أنّ الإرادة من صفات فعله ، فارادته هو

إيجاده كما أنّ خالقيته عبارة عن فعله و إيجاده ، و رازقيته عبارة

عن انعام الخلق بنعمه .

و من جهة أخرى أنّ سلب الإرادة عن ذاته و حصر إرادته في

الفعل و الإيجاد

يستلزم كونه فاعلا غير مختار و تصور فاعل اكمل منه و هو
لايليق بساحته وإيكالبيان.

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 أن أمام هذا
موانع تمنع عن عدّها من صفاتها و إليك بيانه :

١ - إنّ الإرادة لا تتفك 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 أئمّة أهل البيت (عليهم السلام)
تفسّر الإرادة بنفس الفعل و الایجاد ، 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 والاثبات و يقال : « يَخْلُق و لا يُخْلَق
« يَغْفِر و لا يُغْفَر » بخلاف صفة الذات فإنّها تقع تحت الاثبات
دون النفي ، يقال : « يعلم و يقدر » و لا يقال : « لا يعلم و لا يقدر
« ، و على 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 لأنها متّحدة مع الذات والذات موصوفة بها و هي لاتنفك عن المراد ، فيلزم أن لاينفكّ العالم عن الذات.
فهذه هي الموانع الأربعة أمام عدّ الإرادة من صفات الذات
فلقائل بكونها من

١ - الكافي ج ١ ص ١٠٩.

(٧٥)

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

الاشكال الأوّل : الإرادة أمر تدريجي حادث
لو كانت الإرادة صفة الذات ، يلزم كون الذات محلاً للحوادث
فنقول : قدأجيب عن هذا الاشكال بامور نشير إليها :

أ : إرادته سبحانه ، علمه بالذات

إنّ إرادته سبحانه عبارة عن علمه بالنظام الأصلح و الأتم و
الأكمل ، قال صدر المتألّهين : « معنى كونه مريداً : إنّه سبحانه
يعقل ذاته ، و يعقل نظام الخير الموجود في الكلّ من ذاته ، و إنّه
كيف يكون؟ و ذلك النظام يكون لامحالة كائناً ومستفيضاً و هو غير

مناف لذات المبدأ الأوّل « (١).

و قال أيضاً :

« إنّ إرادته سبحانه هي العلم بنظام الكلّ على الوجه الأتمّ و إذا كانت القدرة و العلم شيئاً واحداً مقتضياً لوجود الممكنات على النظام الأتمّ ، 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 ، فإنّ علمه تعالى فعلي غير معطل 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.

(٧٦)

مناقشة هذه النظرية

لاشك أنّه سبحانه عالم بذاته ، و عالم بالنظام الأكمل و الأتمّ 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 تصوّرا أنّ الإرادة و العلم شيء واحد بذاته ، مختلف بالاعتبار ، ولأجل عدم صحّة هذا التفسير نرى أنّ أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ينكرون تفسيرها بالعلم. قال بكير بن أعين : قلت لأبي عبد الله الصادق (عليه السلام) : « علمه و مشيئته مختلفان أو متّفقان » ؟ فقال (عليه السلام) : « العلم ليس هو المشيئة ، ألا ترى أنّك تقول سأفعل كذا إن شاء الله ، و لا تقول سأفعل كذا إن علم الله » (١).

و إن شئت قلت : « إنّ الإرادة صفة مخصّصة لأحد المقدورين ، أي الفعل و الترك ، و هي مغايرة للعلم و القدرة ، لأنّ 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 المفسدات مخصّصاً لأحد الطرفين ، و إن كان أمراً معقولاً ، لكن لا تصحّ تسميته إرادةً و إن اشترك مع الإرادة في النتيجة و هي تخصيص

(٧٧)

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

إنّ إرادته سبحانه ابتهاج ذاته المقدّسة بفعلها و رضاها به ، و ذلك لأنّه لمّا كانت ذاته سبحانه صرف الخير و تمامه ، فهو مبتهج بذاته أتمّ الابتهاج ، و ينبعث من الابتهاج الذاتي ابتهاج في مرحلة الفعل ، فإنّ من أحب شيئاً أحبّ آثاره و لوازمه ، و هذه المحبّة الفعلية هي الإرادة في مرحلة الفعل ، و هي التي وردت في الأخبار التي جعلت الإرادة من صفات فعله ، فلإرادة مرحلتان : إرادة في مقام الذات ، و إرادة في مقام الفعل ، فابتهاجه الذاتي إرادة ذاتيّة ، و رضاه بفعله إرادة في مقام الفعل.

يلاحظ عليه : إنّ هذه النظرية كسابقتها لا ترجع إلى محصل ، فإنّ حقيقة الإرادة غير حقيقة الرضا و غير حقيقة الابتهاج ، و تفسير أحدهما بالآخر إنكار لهذا الكمال في ذاته سبحانه ، و قد مرّ أنّ 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 :

« إنّنا لانتصوّر لإرادته تعالى معنى غير إعمال القدرة و
السلطنة ، و لما كانت سلطنته تعالى تامّة من جميع الجهات ، و
لايتصوّر فيه النقص أبداً فبطبيعة الحال يتحقّق الفعل في الخارج ،
و يوجد بصرف إعمال القدرة من دون توقّفه على أيّة مقدّمة أُخرى
كما هو مقتضى قوله سبحانه : (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ
كُنْ فَيَكُونُ) (يس/٨٢) (١).

١ - المحاضرات ج ٢ ص ٣٨.

(٧٨)

يلاحظ عليه : إنّ إعمال القدرة و السلطنة إمّا فعل اختياري له
سبحانه أو اضطراري ، و لاسبيل إلى الثاني لأنّه يستلزم أن يكون
تعالى فاعلاً مضطراً و لايصح توصيفه بالقدرة و لاتسميته بالقادر
، و على الأوّل فما هو ملاك كونه فاعلاً مختاراً؟ لأنّه لا بد أن
يكون هناك قبل إعمال السلطنة و تنفيذ القدرة ، شيء يدور عليه
كونه فاعلاً مختاراً ، فلايصحّ 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 ان ملاك الاختيار هو الإرادة ، نعم لعل ما ذكره (دام ظلّه) 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 ، أنا نصفه سبحانه بالعلم ، و نجريه 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 كلّه 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 حدوث المراد ، و إنما هي صفة كمال لكونها رمز الإختيار و سمة القاهرية حتى أنَّ الفاعل المرید المكره 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 أعمال قدرته ، كاف في جري الإرادة عليه ، لأنَّ المختار واجد لكمال الإرادة على النحو الأتم و الأكمل ، و قد مرَّ أنه يلزم في اجراء 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 ، (وَ اللَّهُ غَالِبٌ عَلَى 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 لايجعله أمراً سلبياً كتفسير العلم بعدم الجهل ، و القدرة بعدم العجز .

إجابة عن سؤال :

و يمكن أن يقال : إن تفسير الإرادة بالاختيار يستلزم نفس ما يستلزمه تفسير الإرادة بالعلم فعلى كلا التفسيرين الإرادة بمفهومها الحقيقي منفيّة عن الذات الالهية.

و الإجابة عن هذا السؤال واضح بملاحظة ما قدّمناه من التحليل في تفسير صفاته سبحانه فإنّ الصفات الكمالية تحمل على الله سبحانه بحذف نقائصها و زوائدها لابلالمفهوم الحرفي الابتدائي الذي يتبادر إلى الأذهان مثلاً إنّنا نصفه سبحانه بالحياة و إنه حي ، و من المعلوم أنّ ما يتبادر من الحياة هو ما نعرفه في النبات بالدفع

١ - كشف المراد ص ١٧٧.

(٨٠)

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 لاينافي توصيفه سبحانه بالحياة لأنه يؤخذ منه اللبّ و يحذف القشر ، فكونه سبحانه عالماً قادراً أي درّاكاً ، فعّالاً ، يكفي في توصيفه بالحياة فهكذا توصيف الإرادة بالعزم و الجزم الطارئين على النفس بعد مقدمات ، لاينافي توصيفه سبحانه بالإرادة لكن على التحليل الذي بيّناه و هو طرد القشر و الأخذ باللب ، فيما أنّ الإرادة آية الاختيار

، و الإختيار جوهر الإرادة و روحها ، فيكفي في توصيفه بالإرادة ، تفسيره بالإختيار 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 باللب و التجلّي بالمفهوم و هو الاختيار.

إلى هنا تمّ البحث حول المانع الأوّل 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 كخالقيّة و الرازقيّة.

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 الإماميّة

إلا من شدّ منها عن قرب ، و فارق

(٨١)

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 فأرادته إحدائه ، لاغير ذلك
لأنه لايروي و لايهمّ و لايتفكّر ، و هذه الصفات منفيّة عنه ، و هي
صفات الخلق ، فأرادة الله الفعل لاغير ذلك ، يقول له كن فيكون
باللفظ ، و لانطق بلسان ، و لاهمة و لاتفكّر و لاكيف لذلك ، كما
أنه لاكيف له (٢).

٢ - و روي الشيخ الطوسي عن صفوان بن يحيى قال قلت
لأبي الحسن : اخبرني عن الإرادة من الله تعالى قال : « إرادته
أحدائه الفعل لاغير ذلك لأنه جلّ اسمه لايهمّ و لايتفكّر » (٣).

٣ - روي الكليني عن الحسن بن عبدالرحمان الحماني ، عن
الامام الكاظم (عليه السلام) في رواية قال : « إنّما تكون الأشياء
بإرادته و مشيئته من غير كلام و لاتردد في نفس و لانطق » (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 تردد في نفس » (٦).

-
- ١ - أوائل المقالات ص ١٩ .
 - ٢ - الكافي ج ١ باب الاراده 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 .
-

(٨٢)

و الجواب : إنّ هذه الروايات و إنّ كانت صريحة في كون
إرادته سبحانه فعله ، لكنّها ليست بصدد سلب كون الإرادة صفة
الذات حتّى بالمعنى المناسب لذاته عنه على الاطلاق ، و انما هي
بصدد أنّ الإرادة الإمكانية الموجودة في الإنسان لاتصلح لذاته
سبحانه لأنها تقترن بالتردد و التروّي و التفكّر و الهمّ و الكلّ 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 كلّما أطلقت الإرادة لايراد منها سوى
المعنى المتعارف من التفكير و الهمّ و القصد ، و صرح الإمام بنفي
الإرادة بذلك المعنى عن ذاته و ارجاعها فيه سبحانه إلى صفة
الفعل ، حتّى يصدر السائل عن حضوره بشيء مقنع و بما أنّ
عقلية بعض الرواة في ذلك العصر لا تتحمّل كثيرا من المعارف
الدقيقة اقتنع الامام بتفهم ما تتحمّله عقليته ، و بما أنّ قسماً من
الإرادة صفة للفعل ، و قسم منها صفة للذات كعلمه سبحانه ، فإنّ
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 تتكفوه » (١).

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

١ — نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ٢٨٧.

٢ — نهج البلاغة قسم الحكم الرقم ٧٨.

(٨٣)

و الحاصل لما كان المتبادر في ذهن الراوي و أمثاله من الإرادة ، هو المعنى المعروف من الهم 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 انّ الإمام بصدد صيانة الراوي عن الوقوع في الخطأ في تفسير الرواية ، ولم يكن بصدد 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 انّ الإرادة في الإنسان لا ينفك عن المراد ، فلو جعلت الإرادة فيه سبحانه من صفات الذات ربّما يستنتج 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 : « إنَّ 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 أنَّ الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحِّد » (٣).

١ - التوحيد للصدوق ص ٣٣٨ - ١٤٦ - ٣٣٦.

٢ - التوحيد للصدوق ص ٣٣٨ - ١٤٦ - ٣٣٦.

٣ - التوحيد للصدوق ص ٣٣٨ - ١٤٦ - ٣٣٦.

(٨٤)

و هذه الأحاديث تعرب من انَّ جعل الإرادة صفة الفعل إنّما هو لأجل صيانة ذهن الراوي عن توهم قدم العالم و أنه 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 ، فاراد 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 الإمام بالمعنى الذي يجري عليه سبحانه في مقام الفعل ، و قال في جواب سؤال السائل :

« لم يزل الله مريداً؟ : 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 (عليه السلام) (ت ١٢٨ – م ١٨٣)
عصر ازدهار المذاهب الكلامية و كانت الأمصار و حواضرها
الكبرى ميدانا لمطارحات الفرق المختلفة.

فمن سلفي يقتصر في توصيفه سبحانه على الألفاظ الواردة في
الكتاب والسنة و يأخذ بمعانيها الحرفية من دون امعان و تدبر ، و
يرفع عقيرته بأن لله يداً و وجهاً و أنه مستو و مستقرّ على عرشه
و أن له رجالاً ...

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 يقدمه و يؤخر العمل ،
و لا يحكم على

١ – الكافي ج ١ ص ١٠٩ ، باب الارادة.

(٨٥)

مرتكب الكبيرة بعقوبة.
إلى مُحكم يكفر كل الطوائف الاسلامية غير أهل نحلته الذين

يبغضون الخليفتين عثمان و علياً و يكفرون الصديق الاعظم علياً (عليه السلام) .

إلى غير ذلك من المذاهب الإسلامية 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 ، ثم قرأ الكتاب على الناس ، فقال يونس :

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

و لم يكن الخلاف مقتصرًا على معتقدات الطوائف الماضية بل كان عصر الإمام يتسم بموجات رهيبية من النزعات الشعبوية و الاتجاهات التي لا تمت إلى الإسلام بصلة ، 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 دعاة الضلال ، وأكثر ما ورد في المقام عن الإمامين الكاظم و الرضا (عليهما السلام) حول الإرادة و أنها صفة فعله سبحانه لإذاته إنّما ورد في تلك الظروف المحرّجة.

الإشكال الثالث : الإرادة يتوارد عليها النفي و الاثبات

كيف نعد 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 أوّل ما ألف في المذاهب الاسلاميّة.

(٨٦)

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 لا يعطى ، و ما لا يقع في إطارهما ، بل
يكون أحادية التعلّق من صفات الذات فيقال « يعلم » و لا يقال «
لا يعلم ».

و على ضوء هذا تكون الإرادة من صفات الفعل لأنّها ممّا
يتوارد عليه النفي و الاثبات. يقول سبحانه : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ
وَ لَا يُرِيدُ بِكُمْ 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 فسّرناها
بكمال الإرادة و هو الاختيار ، فلا تقع في إطار النفي و الاثبات.
و ثانيهما : ما أجاب به صدر المتألّهين قائلاً بأنّ لله سبحانه
إرادة بسيطة مجهولة الكنه و إنّ الذي يتوارد عليه النفي و الاثبات

، الإرادة العددية الجزئية المتحققة في مقام الفعل ، و أمّا أصل
الإرادة البسيطة ، و كونه سبحانه فاعلاً عن إرادة لا عن اضطرار
و ايجاب ، فلايجوز سلبه عن الله سبحانه ، و إنّ منشأ الاشتباه هو
الخلط بين الإرادة البسيطة في مقام الذات التي لاتتعدّد و لاتتنوّى ،
و بين الإرادة العددية المتحققة في مقام الفعل التي تتعدّد و تنتنوّى و
يرد عليها النفي و الاثبات.

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

١ - الاسفار ج ٦ ص ٣٢٤.

(٨٧)

الإشكال الرابع : لو كانت الإرادة صفة للذات ، لزم قدم العالم
هذا هو الإشكال الرابع في طريق جعل الإرادة من صفات
الذات و حاصله : إنّ صفات الذات متّحدة معها ، فلو كانت الإرادة
صفة للذات ، يلزم قدم العالم لأنّ الإرادة لاتنفك عن مرادها فقدم
الذات يلزم قدم الإرادة و هو يلزم قدم المعلول و هو العالم.
يلاحظ عليه أولاً : إنّ الإشكال لا يختصّ 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 بيّن 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 بأنّ 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 : إنّ لصدر المتألهين و من هذا حذوه في الاعتقاد بالإرادة الذاتية البسيطة المجهولة الكنه ، أن يجيب بأنّ جهلنا بحقيقة هذه الإرادة و كيفية أعمالها ، يصدنا عن البحث عن كيفية صدور فعله عنه ، و أنّه لماذا خلق العالم حادثاً و لم يخلقه قديماً؟

و ها هنا نكتة نعلّقها على هذا البحث بعد التنبيه على أمر و هو : إنّ الزمان كمّ متصل ينتزع من حركة الشيء و تغيّره 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 أن كل حركة حليفة الزمان و راسمته و مولدته ، و إن التبدلات عنصريّة كانت أو أثيرية ، 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 الأول توصف بالحركة ، و باعتبار الأمر الثاني

توصف بالزمان ، فكأن شيئاً واحداً باسم التغير و التبدل و الانتقال

، يكون مبدأ لانتزاع مفهومين منه ، لكن كل واحد منهما باعتبار

خاص ، هذا من جانب.

و من جانب آخر إنّ المادّة تتحقق على نحو التدرّيج و التجزئة

و لا يصحّ 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 لامناس 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 تقدمه 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 النكتة و هي ما ذا يريد القائل من قوله « لو كانت الإرادة صفة ذاتية لله سبحانه ، يلزم قدم العالم؟ » فان أراد أنه يلزم تحقق العالم في زمان قبله و في فترة ماضية فهذا ساقط بحكم المطلب الأوّل ، لأنّ المفروض انه لازمان قبل عالم المادة لما عرفت من أنّ حركة المادة ترسم الزمان و تولده.

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

(٨٩)

فقد عرفت استحالتها فإنّ اخراج كلّ جزء عن إطاره أمر مستحيل مستلزم لانعدامه.

ما هو المراد من الحدوث الزماني للعالم؟
اتفق الالهيوّن على أنّ العالم حادث ذاتاً بمعنى أنّه مسبوق بعدم حقيقي و انه لم يكن فكان و الفاعل المتخلّل في قولنا : « لم يكن فكان » هو الفاصل بين الواجب و الممكن نظير الفصل بين حركة اليد و حركة المفتاح ، فالحركتان واقعتان في زمان واحد غير أنّ 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 الاولى.

نعم هنا فرق بين المثال و الممثل له ، فالعلة و المعلول في
المثال زمنيان دون الممثل له فالعلة هنا منزّهة عن الزمان و
الزماني و هذا مما لاشبهة فيه ، إنّما الكلام في اثبات حدوث آخر
للعالم و هو الحدوث الزماني.
إنّ المتشرّعة تثبت للعالم وراء الحدوث الذاتي حدوثاً زمنياً
بمعنى كونه مسبقاً بعدم زماني واقعي مثلاً كما أنّ حوادث اليوم
مسبوقة بعدم الزماني حيث إنّها لم تكن قبل ذلك اليوم ثم حدث ،
فهكذا العالم لم يكن في وقت ثم حدث. و هذه المسألة ممّا تصرّ
عليها المتشرّعة حتى إنّ الشيخ الأعظم الأنصاري في الفرائد عند
البحث عن حجّية القطع الحاصل من غير الكتاب و السنّة يقول : «
أجمعت الشرايع السماوية على أنّ العالم حادث زماناً^(١).
و لكن تصوير الحدوث الزماني لكلّ جزء من أجزاء العالم
بالنسبة إلى الزمان المتقدّم عليه أمر سهل يصدّقه البرهان و الحسّ
ف — « زيد » المتولّد في هذا اليوم ، مسبق بعدم زماني يوم
أمس.

١ — الفرائد ، رسالة حجّية القطع.

(٩٠)

إنّما الكلام في اثبات الحدوث الزماني لمجموع العالم إذا أخذ
صفحة واحدة و لوحظ شيئاً واحداً ، فإنّ اثبات الحدوث الزماني أمر

لايخلو من خفاء و ذلك ببيانين :

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

٢ – إنّه 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 الزماني 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 عندئذٍ إمّا يتوقّف تسلسل الزمان فيلزم كون الزمان الثاني قديماً زمانياً و إن لم يتوقّف يلزم التسلسل.

فلأجل هذين الوجهين يعسر التصديق بالحدوث الزماني لمجموع العالم و يكتفى بالحدوث الذاتي ، ثم إنّ الداعي إلى ذهابهم إلى الحدوث الزماني للعالم كلّ امران :

أ : التركيز على التوحيد ، و إنّه لاقديم سواه و إنّ كلّ ما في الكون فهو حادث زماني مسبق بعدم زماني حقيقي ، فحصر القديم

في اللّٰه سبحانه يصدّهم عن الاعتراف بقدّم العالم زماناً و الاكتفاء بالحدوث الذاتي.

يلاحظ عليه : إنّ تنزيه الحق عن الشرك و النّد لايتوقف على اثبات الحدوث الزماني للعالم ، بل يكفي هنا القول بأنّه 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 أنّه 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 : إنّ 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) أنّه 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) أنّه قال : إنّ الله تبارك و تعالى كان و لاشيء غيره ، نوراً لاظلام فيه ، و صادقاً لاكذب فيه ، و عالماً لاجهل فيه ، و حياً لاموت فيه ، و كذلك هو اليوم ، و كذلك لايزال أبداً^(٢).

٣ - ما ذكره الإمام الرضا (عليه السلام) في جواب عمران الصابئي حيث سأله الصابئي بقوله : أخبرني عن الكائن الأوّل و عمّا خلق . قال الرضا (عليه السلام) سألت فافهم : « أمّا الواحد فلم يزل واحداً كائناً لاشيء معه ، بلاحدود ، و لاعراض ، 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 .

لا يزال كذلك^(١).

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

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 أن توصيفه سبحانه بالجملة التالية : « كان الله و لم يكن معه شيء » لا يختص بالأزوال قبل خلق العالم بل هذا الوصف مستمر له إلى الآن حتى بعد ما خلق العالم ، و من المعلوم أنه لو كان المراد من قوله : « كان الله و لم يكن معه شيء » إنه كان وقت ، و لم يكن في ذلك الوقت شيء من الممكنات ، يجب ان يخصص هذا الوصف بظرف خاص و هو قبل خلق العالم ، و أمّا بعده فلا يمكن أن يقال : إنه مستمر إلى زماننا هذا لفرض تكون أشياء و تحققها مع تحقق الله سبحانه .

و هذا يعرب : إن المراد من أنه سبحانه قد كان و لم يكن معه شيء مستمراً إلى زماننا هذا ، هو كونه سبحانه في درجة رفيعة من الوجود و رتبة متقدمة على معلوله فهو في كل ظرف و زمان ، كائن ، و ليس معه في هذه الرتبة شيء من الممكنات من غير فرق بين مرحلة خلق العالم و قبله ، لأنّ العلة لعلو مقامه و شموخ درجته على وجه لايتجافى 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 .

(٩٣)

و الحاصل : إن هذه الروايات تركّز على نكتة فلسفية تغيب عن أذهان المتوسطين و هو أنه سبحانه واحد ليس معه شيء ، و إن هذا التوحيد مستمر في جميع الأوقات و الأزمان و من المعلوم أن الاعتراف بهذا النوع من التوحيد و التنزيه ، و نفي أن يكون شيء معه لا يتم إلا بالاعتراف بالحدوث الذاتي للعالم ، و إن وجوده نابع من وجوده سبحانه ، فليس في ذلك المقام أثر من الإمكان من غير فرق بين قبل التجلي و بعده ، فالمعلوم أقصر من أن يصل إلى مقام العلة و يجتمع معها .

هذا ما وصلنا إليه بعد التدبّر في الروايات .

نعم ، إن صدر المتألهين و تلامذة منهجه حاولوا في المقام أن يثبتوا للعالم حدوثاً زمانياً وراء الحدوث الذاتي ، فمن أراد التبسط 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 إن كل جزء من العالم مسبوق بعدم زماني بالنسبة إلى الجزء المتقدم ، و هو ليس

موضع بحث و نقاش و إنما البحث في اثبات الحدوث لجملة العالم.
ثم إن لبعض المحققين ممن 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) إما يكون هو هذا العالم المشهود لنا من السماء و السماويات و العنصر و العنصریات ، و إما يكون مطلق ما سوى الله مما يتصور من عالم مادي أو مجرد ، فالأول أعني هذا العالم المحسوس ، فالحق أنه ليس على قدمه دليل ، و لا في القول بحدوثه محذور بل هو حادث زمني أعني مسبقاً بالعدم

١ - الاسفار ج ٦ ص ٣٦٨ .

(٩٤)

الزماني العرضي ، و يكون وعاء عدمه زماناً منتزِعاً من عالم قبله و هو أي العالم الذي قبله أيضاً حادث زمني مسبق بعدمه ، الواقع في عالم ثالث قبل ذلك العالم الثاني ، و ليس هذا شيء يخالفه العقل ، بل الهيئة الجديدة ناطقة بأنّ 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 صباغة كصباغة 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 انّ 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 انّ 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 لامسالك له عن الفيض ، و على هذا فيمكن أن يكون

١ - قال أبو جعفر الباقر (عليه السلام) : و لعلك ترى أنّ الله تعالى إنّما خلق هذا العالم الواحد ، و ترى أنّ 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 الحسنى ص ٢٤٠ ».

(٩٥)

النزاع في حدوث العالم و قدمه لفظياً الآ على قول الحكماء بقدّم هذا العالم من أفلاكه و فلكياته و عناصره البسيطة حيث إنّ النزاع في قدمه و حدوثه معنوي كما لا يخفى. و أمّا 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 بالحدث الزماني 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 أثارَت هذه المسألة في أواخر القرن الثاني و أوائل القرن الثالث ضجةً كبيرة بين المسلمين ، و أوجدت محنة في التاريخ سمّيت بمحنة أحمد ، و قد بلغت شيعة أحمد كإبن 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 و السنّة.

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

الأوّل : 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.

(٩٦)

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 لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ) (الشورى/ ٥١) .
و قد بينّ تعالى انّ تكليمه الأنبياء لا يعدو عن الأقسام التالية :

١ - وحياً .

٢ - من وراء حجاب .

٣ - يرسل رسولاً .

فقد أشار بقوله : « إِلَّا وَحِيًّا » إلى الكلام الملقى في روع الأنبياء بسرعة و خفاء كما أشار بقوله : « أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ » 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 مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ) (القصص/ ٣٠) .
و أشار بقوله سبحانه : (أَوْ يُرْسِلُ رَسُولًا) إلى الإلقاء الذي يتوسّط فيه ملك الوحي .
قال سبحانه : (وَ إِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ * نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) (الشعراء/ ١٩٢ - ١٩٤) .

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

(٩٧)

الموحى و أخرى بواسطة الرسول ، فهذه الأقسام الثلاثة هي الواردة في الآية المباركة .
إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه اختلفت كلمة المتكلّمين 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 متكلّماً بايجاد الكلام في غيره و

ليس من شرط الفاعل أن يحلّ عليه فعلاً^(١).

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

« هذا الذي قالته المعتزلة لاننكره بل نحن نقوله و نسمّيه كلاماً لفظياً و نعترف بحدوثه و عدم قيامه بذاته تعالى و لكن نثبت أمراً وراء ذلك »^(٢).

و نزيد في الملاحظة : إنّ تفسير كلامه سبحانه بإيجاد الحروف و الأصوات في الأشياء أو الالتقاء في الروع إنّما يصحّ في ما إذا كان لكلامه سبحانه مخاطباً معيّناً كما في تكليمه الأنبياء و غيرهم كما موسى قال سبحانه :

(وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ فَاذَا خَفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَ لَا تَخَافِي وَ لَا تَحْزَنِي 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 .

(٩٨)

و لا يرى و قال سبحانه : (فَنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا * وَ هُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا) (مريم/٢٤ و ٢٥) .
و أمّا إذا لم يكن هناك مخاطب خاص لجهة الخطاب فلا بد ان يكون كلامه سبحانه على وجه الاطلاق معنى آخر سنذكره فيما بعد .

٢ — نظريّة الحكماء

لاشك انّ الكلام في انظار عامّة 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 يتوسّع في اطلاقه فيطلقه على الخطبة المنقولة أو الشعر المروي عن شخص ، و يقول هذا كلام النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) أو شعر أمرىء القيس مع أنّ كلامهما قد زال بزوال الموجات و الاهتزازات ، و ما هذا إلا من باب التوسّع في الاطلاق و مشاهدة ترتّب الاثر على المرويّ و المنقول و على هذا يتوسّع بأزيد من هذا ، فكلّ فعل من المتكلم أفاد نفس الاثر الذي يفيد كلامه اللفظي يسمّيه كلاماً لاشتراكهما في ابراز ما يضمّره المتكلم في قرارة ذهنه من المعاني و الحقائق ، و بذلك تكون اللوحة الفنيّة كلاماً لرسامها حتى انّ البناء الشامخ كلام يعرب عن نبوغ البناء و المعمار و المهندس ، فلأجل ذلك نرى انه سبحانه يصف عيسى بن مريم بأنّه كلمة الله ألقاها إلى مريم العذراء

فيقول : (يا 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 سيّدنا المسيح كلمة الله مع أنه كاشف عن قدرته العظيمة على خلق الإنسان في الرحم من دون لقاح بين انثى وذكر ، ولأجل ذلك عدّ وجوده آية ومعجزة .
و في ضوء هذا البيان يظهر وجه عدّ جميع ما في الكون كلمات الله سبحانه ،

(٩٩)

قال :

(قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا) (الكهف/ ١٠٩).

و يقول سبحانه : (وَ لَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (لقمان/ ٢٧).
فكلّ ما في صحيفة الكون من الموجودات الإمكانية كلامه و تخبر عمّا 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 لا يلفظ ، و يحفظ و لا يتحفّظ ، و يريد و لا يضمّر ، يحب و يرضى من غير رقة ، و يبغض و يبغضب من غير مشقة يقول لمن أراد كونه ، « كن » فيكون ، لا بصوت يقرع و لا بنداء يسمع ، و إنّما كلامه سبحانه فعل منه أنشأه و مثله ، لم يكن من قبل ذلك كائناً ، ولو كان قديماً لكان إليها 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 سمّتها بالكلام النفسي ، و إليك بيانها :

٣ – نظرية الأشاعرة

ذهبت الأشاعرة إلى كون التكلم من صفات الذات بالقول بالكلام النفسي

١ – نهج البلاغة : الخطبة ١٨٤ .

(١٠٠)

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

و قال الأمدي :

« 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 « الأيجي » بعد نقل نظرية المعتزلة :

« و هذا لاننكره لكننا نثبت أمراً وراء ذلك ، و هو المعنى القائم بالنفس و نزع 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.

(١٠١)

وجودهم و مشاهدتهم ، ثم يعبر عن تلك الأحاديث وقت المشاهدة ، و تارة نطقاً عقلياً إمّا بجزم القول : إنّ الحق و الصدق كذا ، و إمّا بترديد الفكر أنّه هل يجوز أن يكون الشيء كذا أو يستحيل أو يجب إلى غير ذلك من الأفكار حتى إنّ كلّ صانع ، يُحدّث نفسه أولاً بالعرض 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 :

« إنّ 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 خله ، 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 : أنّه لو كان المراد من المعنى النفسي هو المعاني المنتظمة في خلد المتكلم ، التي لا تختلف حسب اختلاف الألفاظ و التعبيرات فهو إمّا معاني مفردة أو معاني مركبة. و على كالتقديرين فهما من أقسام العلم التصوري أو التصديقي و ليستا خارجيتين عنه مع أنّ المدعى كون التكلم وصفاً مغايراً للعلم كما أنّ المعنى الموجود في الذهن في الانشائيات هو الإرادة و الكراهة المبرزتين بالأمر و النهي و ليست شيئاً ورائهما مع أنّ المدعى أنّ الكلام النفسي غير الإرادة و الانشاء.

و لقد انصف القاضي الايجي حيث أوعز إلى أنّ هذا البيان لا يتم إلا إذا

١ — نهاية الأقدام : ص ٢٣١ ، و لكلامه ذيل فراجع.

٢ — شرح التجريد للقوشجي : ص ٤٢٠.

(١٠٢)

تلك المعاني التي تدور في النفس غير العلم و الإرادة (١).

ثم إنّ للأشاعرة دلائل خاصة في اثبات الكلام النفسي ، و إنّ هناك معاني في النفس و هو غير العلم و الإرادة و الكراهة كلّها فاسدة ، و قد 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 لئلاّ يفسر بكونه « مختلفاً » و مصنوعاً للبشر قال

سبحانه حاكياً عن المشركين : (إنْ هَذَا إِلَّا قَوْلُ الْبَشَرِ) (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 أنه سأل موسى بن جعفر (عليه السلام) عن القرآن و
أنه مخلوق أو غير مخلوق؟ فقال : « إني لأقول في ذلك ما يقولون ، و لكنني أقول : إنه كلام
الله » (٤).

ترى أن الإمام (عليه السلام) يبتعد عن الخوض في تلك المسألة لما رأى أن الخوض
فيها ليس لصالح الإسلام ، و أن الإكتفاء بأنه كلام الله أحسن لمادة الخلاف ، و لكنهم (عليهم
السلام) عندما أحسوا بسلامة الموقف ، و هدوء الأجواء أدلوا برأيهم في الموضوع ، و
صرّحوا بأن الخالق هو الله و غيره مخلوق و القرآن ليس

-
- ١ — الموافق : 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 .

(١٠٣)

نفسه سبحانه ، و إلا يلزم اتحاد المنزل و المنزل ، 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 إيّاك من الفتنة ، فإن يفعل فقد أعظم بها نعمة
، و إن لا يفعل فهي الهلكة ، نحن نرى أن 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 إيّاك من الذين يخشون ربّهم بالغيب و هم من الساعة مشفقون » (١).
و في الروايات المروية إشارة 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 الواثق فط — بقا 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 .

باللّٰه عليك هل يمكن عدّ مثل هذا الجدال إسلامياً ، و قرآنيّاً و بذلك تقف على أنّه لماذا كتب الإمام الهادي إلى بعض شيعته ببغداد : « عصمنا اللّٰه و إيّاك من الفتنة ... » .
قال المفيد : « إنّ كلام اللّٰه محدث و بذلك جاءت الآثار عن آل محمد (عليهم السلام) و عليه اجماع الإماميّة و المعتزلة بأسرها و المرجئة إلّا من شدّ 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 .

(١٠٤)

اللّٰه و وحيه ، و أنّه محدث كما وصفه تعالى و أمّنْع من إطلاق القول عليه بأنّه ثبت أنّ مخلوق ، و بهذا جاءت الآثار عن الصادقين و عليه كافة الإمامية إلّا من شدّ منهم ، و هو قول جمهور البغداديين من المعتزلة و كثير من المرجئة و أصحاب الحديث « (١) .
إلى هنا تمّ الكلام حول الصفتين : الإرادة و التكلّم 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 .

(١٠٥)

١٦ – اسماءه في القرآن و السنّة

قد ورد في القرآن الكريم مائة و اثنان و ثلاثون اسماً لله سبحانه بين بسيط و مركّب ، و روى الفريقان عن النبي أنّ رسول الله (صلّى الله عليه و آله و سلّم) قال : إنّ لله تبارك و تعالى تسعة و تسعين اسماً (مائة إلّا واحدة) من أحصاها دخل الجنّة (١) . و المراد من احصائها هو الوقوف على معانيها أو التمثّل و التشبّه بها مهما أمكن .
و يحتمل أنّ يكون المراد الاجتهاد في التقاطها من الكتاب و السنّة ، و جمعها و حفظها ، كما يحتمل أنّ يكون المراد عدّها و التلقّف بها و في القاموس : « أحصاه : عدّه أو حفظه أو عقله » .

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

أسماءه 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 ، أهلال تقوى ، أهلال مغفرة ، الأقرب ، الأبقى ، البارئ ، الباطن ، البديع ، البرّ ، البصير ، التوّاب ، الجبّار ، الجامع ، الحكيم ، الحليم ، 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 — سيوافيك مصدر الرواية.

(١٠٦)

خير المنزلين ، خير الناصرين ، ذو العرش ، ذو الطول ، ذو انتقام ، ذو الفضل العظيم ، ذو الرحمة ، ذو القوة ، ذو الجلال والإكرام ، ذو المعارج ، 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 ، فالق الأصباح ، فالق الحَبّ النَّوى ، الفاطر ، الفتّاح ، القوي ، القدّوس ، القهار ، القاهر ، القيّوم ، القريب ، القادر ، القدير ، قابلاتوب ، القائم على كُنُفُس بما كسبت ، الكبير ، الكريم ، الكافي ، اللطيف ، الملك ، المؤمن ، المهيمن ، المتكبر ، المصور ، المجيد ، المجيب ، المبين ، المولى ، المحيط ، المقيت ، المتعال ، المحيي ، المتين ، المقتر ، المستعان ، المبدئ ، المعيد ، مالك الملك ، النصير ، النور ، الوهاب ، الواحد ، الولي ، الوالي ، الواسع ، الوكيل ، الودود ، الهادي.

أسماءه في احاديث أئمة اهل البيت (عليهم السلام)

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

قال :

قال رسول الله (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) : « إِنَّ لِلَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى تِسْعَةَ وَتِسْعِينَ اسماً مِنْ أَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ وَهِيَ : « اللهُ ، الإله ، الواحد ، الأحد ، الصمد ، الأول ، الآخر ، السميع ، البصير ، القدير ، القاهر ، العلي ، الأعلى ، الباقي ، البديع ، البارئ ، الأكرم ، الظاهر ، الباطن ، الحيّ ، الحكيم ، العليم ، الحليم ، الحفيظ ، الحق ، الحسيب ، الحميد ، الحفي ، الرب ، الرحمن ، الرحيم ، الذاري ، الرازق ، الرقيب ، الرؤوف ، الرائي

، السلام ، المؤمن ، المهيمن ، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، السيد ، السيّد ، الشّوح ، الشهيد ،
الصادق ، الصانع ، الطاهر ، العدل ، العفو ، الغفور ،

(١٠٧)

الغني ، الغياث ، الفاطر ، الفرد ، الفتّاح ، الفالِق ، القديم ، الملك ، القدّوس ، القوي ، القريب ،
القيّوم ، القابض ، الباسط ، قاضي الحاجات ، المجيد ، المولى ، المنّان ، المحيط ، المبين ،
المقيت ، المصوّر ، الكريم ، الكبير ، الكافي ، كاشفالضر ، الوتر ، النور ، الوهّاب ، الناصر ،
الواسع ، الودود ، الهادي ، الوفي ، الوكيل ، الوارث ، البر ، الباعث ، التوّاب ، الجليل ،
الجواد ، الخبير ، الخالق ، خيرالناصرين ، الديّان ، الشكور ، العظيم ، اللطيف ، الشافي »
(١).

و المذكور في الحديث مائة اسم ، لكن الظاهر أنّ لفظة الجلالة ليست من الأسماءالحسنى
، و قد ذكر بعنوان المسمّى الجاري عليه الأسماء ، وبذلك يستقيم العدد.

أسماءه سبحانه في أحاديث أهل السنة

أخرجالترمذي ، و ابنالمنذر ، و ابنحبان ، و ابنمندة ، و الطبراني ، و الحاكم ، و
ابنمردويه ، و البيهقي ، عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلّم)
: « إنّ لله تسعة و تسعين اسما مائة إلاّ واحد ، من أحصاها دخل الجنة ، إنّه و تريحبتوتر
: هو الله الذي لا إله إلاّ هو الرحمن ، الرحيم ، الملك ، القدّوس ، السلام ، المؤمن ، المهيمن
، العزيز ، الجبار ، المتكبر ، الخالق ، الباريء ، المصوّر ، الغفار ، القهار ، الوهّاب ،
الرازق ، الفتّاح ، العليم ، القابض ، الباسط ، الخافض ، الرافع ، المعز ، المذل ، السميع ،
البصير ، الحكم ، العدل ، اللطيف ، الخبير ، الحليم ، 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 ، المبدىء ، المعيد ، المحيي ، المميت ، الحي ، القيوم ، الواجد ،

١ — التوحيد للصدوق : ص ١٩٤ ج ٨.

(١٠٨)

الماجد ، الواحد ، الصمد ، القادر ، المقنن ، المقدم ، المؤخر ، الأول ، الآخر ، الظاهر ،
 الباطن ، الوالي ، المتعالي ، البر ، التوّاب ، المنتقم ، العفو ، الرؤوف ، مالكا الملك ،
 ذوالجلال والاكرام ، 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)
 لعلّ الله يرزقنا الجنة حسب وعد نبيّه الأعظم (صلّى الله عليه وآله وسلّم) .
 تمّ البحث عن الأمور التي كان طبع البحث يقتضي إيرادها وهي خمسة عشر أمراً. ومن
 هنا ندخل في صلب البحث وهو تفسير أسماء الواردة في الذكر الحكيم على حسب الحروف
 الهجائيّة إلا ما شدّ.

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

(١٠٩)

تفسير أسمائه الواردة في القرآن الكريم
 قد عرفت أنه ورد في الذكر الحكيم مائة واثنتان و ثلاثون اسماً له سبحانه فعلينا البحث
 عن معانيها ، و ما تهدف إليها تلك الأسماء ، نذكرها مع تفسيرها على ترتيب الحروف
 الهجائيّة 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 المعجم الموثوق بها.
 ٢ – عرض الاسماء بعضها على بعض ، و الامعان في القرائن الواردة حوها في
 الآيات.

و إليك البحث واحداً بعد آخر.

حرف الالف

الأوّل : الإله

قد جاء لفظ الجلالة (الله) في الذكر الحكيم ٩٨٠ مرّة كما جاء لفظ الإله بصوره
 المختلفة (إله ، إلهها ، الهك ، إلهكم ، و إلهنا) ١٤٧ مرّة و الاسهاب في البحث يقتضي
 الكلام في المواضع التالية :

١ – لفظ الجلالة عربي أو عبري؟

قد نقل عن أبي زيد البلخي : إنّ لفظ الجلالة ليس بعربي بل عبري أخذه العرب عن اليهود ، و استدل عليه بأنّ اليهود يقولون : « إلهها » و العرب حذفتم المدة

(١١٠)

التي كانت موجودة في آخرها في العبرية ككثير من نظائرها العبرية فنقول « أب » بدل « أباه » و « روح » بدل « روحا » و « نور » بدل « نورا » إلى غير ذلك. و ذهب الباقون إلى أنّها عربية صحيحة و قد كانت العرب تستعمل تلك اللفظة قبل بعثة النبي بقرون ، و لا تشذّ عن سائر الأمم ، فإنّ لكلّ أمة على أديم الأرض لفظاً خاصاً لخالق العالم و بارئها و مدبّرهما ، فالفرس عندهم « خدا » و « ايزد » كما أنّ للترك « تاري » و من البعيد أن لا يكون عند العرب المعروفين بالبيان و الخطابة لفظ يعبرون به عمّا تهديهم فطرتهم إليه و تدلّهم عليه قال سبحانه : (وَ لَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ) (لقمان/٢٥ – الزمر/٣٨) .

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

٢ – لفظ الجلالة مشتقّ أو لا؟

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

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

أ – إنّ لفظ الجلالة مشتق من الألوهية بمعنى العبادة ، و التألّه : التعبد ، و هذا هو المعروف بين كثير من المحدثين و المفسّرين ، و يظهر من روايات بعض أئمّة أهل البيت (عليهم السلام) .

(١١١)

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

اشتقاقها :

الله مما 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 و لا يحق العبادة إلا له ، و تقول لم يزل إليها بمعنى أنه يحق له العبادة و لهذا ضلّ المشركون فقدّروا أنّ العبادة تجب للأصنام سمّوها الإله و أصله « الإلاهة » و هي العبادة (٢).

ب — إنه مشتق من « الوله » و هو التحير.

ج — إنه مشتق من قولهم الهت إلى فلان أي فزعت إليه لأنّ الخلق يألّهون إليه أي

يفزعون إليه في حوائجهم.

د — إنه مشتق من ألّهت إليه سكنت إليه لان الخلق يسكنون إلى ذكره.

ه — أنه من « لاه » أي احتجب فمعناه إنه المحتجب بالكيفية عن الأوهام (٣).

و — إنه مشتق من الوله : المحبة الشديدة ، فابدلّت الواو همزة فقالوا : أله يألّه.

ز — إنه مشتق من لاه يلوّه إذا ارتفع ، و الحق 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 وحججها
ونقدها.

(١١٢)

و على كلّ تقدير فالله أصله « اله » فحذفت همزته و ادخل عليه الألف و اللام و ادغمت

اللامان فصار « الله » و خص بالباري تعالى ، قال تعالى (هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا) (مريم/ ٦٥)

(١).

و الظاهر انّ القائلين بالاشتقاق و المنكرين له لا يختلفون في أنه علم لذاته سبحانه و إنما يختلفون في أنّ التسمية هل كانت ارتجالية و أنه لم تلاحظ في مقام التسمية أية مناسبة بين المعنيين أو كانت غير ارتجالية ، و قدنقل عن المعنى اللغوي إلى المعنى العلمي لمناسبة موجودة بينهما ، فالقائلون بالاشتقاق على الأوّل و المنكرون له على الثاني .
هذا هو لبّ النزاع في المقام .

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

يلاحظ عليه : إنه لامانع من كون لفظ الجلالة مشتقاً من « أله » بأيّ معنى تصوّر ثم يكون علماً للذات بالمناسبة الموجودة بين المنقول منه و المنقول إليه شأن كلّ الاعلام المشتقة و سيأتي تمام الكلام في البحث الرابع .

٣ - « اللهمّ » مكان « الله »

و قديعبر عن لفظ الجلالة ب - « اللهمّ » قال سبحانه : (قُلْ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ

١ - مفردات الراغب : مادّة « إله » .

٢ . لوامع البيّنات : ص ١٠٨ ، و قس على ذلك سائر ما استدلّ به .

(١١٣)

تَوْتَى الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ) (آل عمران/٢٦) ، و حكى سبحانه عن بعض الكافرين قولهم : (وَ إِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِن كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ) (الأنفال/٣٢) و قد اختلفوا في تفسيره عن « الخليل » و تلميذه « سيبويه » : معناه يا الله و الميم المشدّده عوض من ياء النداء و عن « الفراء » إنه كان « يا الله آمناً بخير » فلمّا كثر في الكلام حذفوا حرف النداء و حذفوا الهمزة من أمّ فصار « اللهمّ » بل حذفوا ضمير المتكلّم مع الغير أيضاً في « أمناً » .

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 كلّ تقدير فلا يتبادر من لفظ الجلالة إلاّ الذات المستجمع لصفات الجمال و الجلال ، فهو علم بلا إشكال يعادله ما في سائر لغات العالم ممّا يستعمل في ذلك المجال .
غير أنّه يجب أن يعلم أنّ لفظ الجلالة و لفظ « الإله » كانا لا يفهم منهما في عصر نزول القرآن إلاّ الخالق البارئ للعالم ، و أمّا ما ذكر من المعاني للاله و الوجوه المختلفة لاشتقاق لفظ الجلالة منه ، فكلّها يرجع – على فرض الصحّة – إلى ما قبل عصر نزول القرآن ، فلعلّه كان يفهم من لفظ « إله » العبادة ، و التحير ، و العلو ، و السكون ، و الفرع ، أو كان يفهم من لفظ الجلالة الذات الواجدة لاحدى هذه المعاني ، و أمّا في عصر نزول القرآن فلم تكن هذه المعاني مطروحة لأهل اللّغة أبداً لا في لفظ الجلالة و لا في لفظ « الإله » و إنّما المفهوم منهما ما تهدي إليه فطرتهم و تدل عليه عقولهم من البارئ الخالق المدبّر للعالم الذي بيده ناصية كلّ شيء أو ناصية الإنسان على الأقل . سواء كان إلهاً واقعياً أو إلهاً مختلقاً لا يملك من الألوهية سوى الاسم كالأصنام المعبودة للعرب و غيرهم .

(١١٤)

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

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

و الحاصل : إنّ 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 اتّخذ أحداً « إلهاً » لنفسه فهو يعبدّه قهراً و يفرع إليه عند الشدائد ، و يسكن قلبه عنده إلى غير ذلك من لوازم صفة الألوهيّة و آثارها .

هذا هو المدعى و الذي يثبت ذلك وجود لفيق من الآيات ورد فيها لفظ الاله و لا يصح تفسيره إلا بما ذكرنا أي كون المقصود منه هو الخالق البارئ لكن بشرط العموم و الكلية ، لابسائر المعاني المذكورة ، أو بمعنى المتصرف المدبر ، أو من بيده ازمة الأمور أو مايقرب من ذلك مما يعد فعلاً له تعالى و إليك الآيات :

١ — (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (الأنبياء/٢٢) فإن البرهان على نفي تعدد الآلهة لا يتم إلا إذا جعلنا « الاله » في الآية بمعنى المتصرف المدبر أو من بيده

(١١٥)

أزمة الأمور أو ما يقرب من هذين. و لو 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 مزدحم 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 وَدٍّ وَ مَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَ لَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ) (المؤمنون/٩١).

و يتم هذا البرهان أيضاً لو فسرنا الإله بما ذكرنا من أنه 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 إِذًا لَأَبْتَغَوْا إِلَى 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 الالهية ، و أمّا تعدد المعبود فلا يلزم ذلك إلا بالتكليف الذي أشرنا إليه فيما سبق.

(١١٦)

٤ — (إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ لَوْ كَانَ هُوَ لِآلِهَةٍ 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 فسّرنا الآلهة بما أشرنا إليه فإنّ خالق العالم أو مدبّره و المتصرّف فيه أو من فوّض إليه أفعال الله أجلّ من أن يحكم عليه بالنار و أن يكون حصب جهنم . و هذا بخلاف ما إذا جعلناه بمعنى المعبود فلا يتم البرهان لأنّ المفروض أنّها كانت معبودات و قد جعلت حصب جهنم . و لو امعنت في الآيات التي ورد فيها لفظ الإله و الآلهة لقدرت على استظهار ما اخترناه و إليك مورداً منها :

(فَالْهُكْمُ لِلَّهِ وَاحِدٌ فَلَهُ أَسْلِمُوا وَ بَشِّرِ الْمُخْبِتِينَ) (الحج / ٣٤) .

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

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

١ — لاحظ الجزء الأول من مفاهيم القرآن ص ٤٤٠ — ٤٤٢ .

(١١٧)

٥ — إنّ الذكر الحكيم ربّما يستعمل لفظ الجلالة مكان الإله ، بمعنى أنّه يريد منه المعنى الكلّي و الوصفي دون العلمي ، و هذا يعرب عن أنّ اللفظين متّحدان 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 الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ
الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (الحشر/ ٢٣).
و قال سبحانه : (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ 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).

فإنَّ وزن « الله » في هذه الآيات وزان « الإله » في قوله سبحانه :
(وَ هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ) (الزخرف/ ٨٤).
فقد أُريد من لفظ الجلالة في الآيات الأربع المتقدمة نفس ما أُريد من لفظ الإله من المعنى
الكلي في الآية الأخيرة و معناه أنه « الإله » الذي يتصف بكذا و كذا و ليس كذا و كذا فكأنه
اطلق لفظ الجلالة و أُريد منه اله العالم و خالقه و بارئه و لم يرد منه الفرد الخارجي و لأجل
ذلك عاد إلى التنبية على أنه واحد لا كثير و ذلك ببيان صفاته الجمالية و الكمالية.
٦ — إنَّ 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

(١١٨)

اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يُؤْتِيكُمْ بُضِيَاءَ أَفَلَاتَسْمَعُونَ) (القصص/ ٧١).
(قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بَلِيلٌ
تَسْكُنُونَ فِيهِ) (القصص/ ٧٢).

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

أضف إلى ذلك إنَّ مقتضى كون الاستثناء متصلاً ، دخول المستثنى منه في المستثنى
دخولاً واقعياً ، و بما أنَّ المراد من المستثنى هو الخالق الذي بيده مصير الإنسان و الأشياء
فليكن هو المراد من المستثنى منه لكن بتفاوت إنَّ احدهما كلي و الآخر جزئي.
و قد عرفت انَّ القول بأنَّ لفظ الجلالة علم للذات المستجمع لجميع صفات الجمال و الكمال

أو الخالق و البارئ للاشياء أو لمن بيده مصير العالم و الإنسان فلايراد 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 عمّن سواه من الأفراد لا أنها أجزاء للمعنى و الجامع بين أفراد الإله المفروضة ،
للمحققه أمر بسيط يشار إليه بأمر من الأمور .

(١١٩)

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

و أمّا جمعه على لفظ الآلهة مع أن مصداقه منحصر في فرد فلايدل على أنه بمعنى المعبود بل لأجل أن العرب كانت معتقدة بتعدّد مصداقه قال سبحانه : (أَمْ لَهُمْ آلِهَةٌ تَمْنَعُهُمْ مِنْ دُونِنَا) (الأنبياء/٤٣)

إلى هنا تبين أن المفهوم من لفظ الجلالة و لفظ الاله واحد ، و أمّا ما ذكر من المعاني من الخلق و التدبير و الإحياء و الإمامة و كون مصير الإنسان بيده فإنما هو من لوازم الإلوهية واقعاً أو عند المتصور .

و ربما يستدل على أن الإله في الذكر الحكيم بمعنى المعبود و إنَّ ألهَ بمعنى عبَدَ ، تمسكاً بقوله : (وَ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَتَنْذَرُ مُوسَى وَ قَوْمَهُ لِيُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ وَ يَذْرَكَ وَ آلِهَتِكَ) (الاعراف/١٢٧) حيث قرء « و إلهتك » اي يذرك و عبادتك و لكن الإجابة عنه واضحة .

أمّا أوّلاً فلأن القراءة المتواترة هي « و آلهتك » أي ليذرك و آلهتك التي أنت تعبدها حيث كان فرعون يستعبد الناس و يعبد الأصنام بنفسه (١) .

(١٢٠)

و ثانياً : على فرض صحّة القراءة فالمراد منها هو الإلوهية بالمعنى المتبادر في سائر الآيات 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) وسمّوا الشمس إلهة لاتخاذهم أيها 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 الآيات .

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 الكلّيّة و السعة ، و أنّه يجب أن يفسّر « الإله » في جميع الآيات بهذا النحو و أنّ 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 الربوبيّة ، و توحيد في الإلوهيّة ، و يريدون من الأوّل التوحيد في الخالقيّة و من الثاني التوحيد في العبادة و كلا التفسيرين غير صحيح أمّا الربوبيّة فليست مرادفة للخالقيّة بل هو أمر آخر وراء الخلقة و لو أردنا أن نفسره فليفسّر بالتوحيد في التدبير و ادارة العالم ، و أمّا الإلوهية فقد عرفت أنّ الإله و الإلوهية ليس بمعنى العبادة و إنّما العبادة من لوازم الاعتقاد بكون الموجود لها ، 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 « اللات » .

٢ - المفردات : ص ٢١ .

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

و مما يقضي منه العجب أن 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 تيميّة بأنّ الاستمرار على ذكر الله بهذا اللفظ المفرد من شأنه أن يزجّ الذّاكر شيئاً فشيئاً في أوهام الحلول و وحدة الوجود (١).

لقد عزب عنه و مضافاً إلى أنّ اطلاقات الأدلّة (٢) كاف في ذلك أنه سبحانه يأمر نبيّه أن يذكر الله باسمه المفرد و يقول : (قُلِ اللَّهُ 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 فإنه اجتهد تجاه النصّ أولاً ، و هو بنفسه موجود في سائر الأسماء ثانياً.

الثاني : الأحد

قد ورد لفظ « الأحد » بصوره المختلفة في الذكر الحكيم ٧٤ مرّة 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 بالغدوّ و الاصال 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 — إنّ الواحد اسم لمفتتح 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 — إنّ لفظه « أحداً » إذ وضعت في حيّز النفي تفيد عموم النفي بخلاف لفظه « الواحد » فهو منصرف إلى نفي العدد لا إلى نفي الجنس ، فلو قيل ما في الدار واحد يصحّ أن يقال بل فيها اثنان ، و أمّا لو قيل ما في الدار أحد بل اثنان كان خطأ.
 - ٣ — إنّ لفظ الواحد يمكن جعله وصفاً لكل شيء يقال رجل واحد ، ثوب واحد بخلاف الأحد فلا يصحّ وصف شيء في جانب الاثبات بالأحد إلاّ الله الأحد فلا يقال رجل أحد و لا ثوب أحد فكأنه تعالى استأثر بهذا النعت.
- و أمّا 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.

(١٢٣)

فالأوّل 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 إلاّ في وصف الله (قل هو الله أحد)^(١).

و قد احتمل الرازي أنّ تتكبير أحد في قوله « قل هو الله أحد » لأجل أنّه صار نعناً لله عزّ و جلّ على الخصوص فصار معرفة فاستغنى عن التعريف.

و يحتمل أن يكون التذكير لأجل التنبيه على كمال الوجدانية كقوله سبحانه : (وَ لَتَجِدَنَّهْمُ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ) (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 أنّ الأشهاد جمع شاهد^(٢).

ثمّ إنه اجتمع في قوله سبحانه : (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) ألفاظ ثلاثة من أسماء الله و كلّ واحد منها إشارة إلى مقام من مقامات السائرين إلى الله.

أمّا الأوّل أعني لفظه « هو » فقد جاء به من دون ذكر مرجع و قد زعم النحويّون غير البارعين في المعارف الإلهية أنّه للشأن و لكن يمكن أن يقال : انه ليس للشأن و إنّما 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 إلاّ إيّاه فكأنّه ليس في الدار غيره ديّار فكان قوله « هو » كافياً في حق هذه الطائفة لأنّه إذ لم يكن في صفحة الوجود إلاّ هو كانت الإشارة المطلقة لاتوجه إلاّ إليه و غيره يحتاج إلى مرجع.

١ - المفردات : ص ١٢ .

٢ - لوامع البينات : ص ٣٣١ .

(١٢٤)

ثمّ أنّه سبحانه أوضحه بقوله « الله » و لعلّه لتفهيم طبقة أخرى تليهم في المعرفة و هم الذين يرون الكثرة في الوجود و إنّ هناك واجباً و ممكناً فاحتاج ضمير الإشارة إلى مميز و ذلك هو قوله الله ، و على هذا فالمجموع « هو الله » راجع إلى الطبقتين .
و أمّا الطبقة الثالثة الذين يجوّزون الكثرة لا في الوجود بل في الإله ، فردّ سبحانه وهمهم بقوله « هو الله أحد » لهدايتهم^(١).

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

و قد فسّره الصدوق بذلك في توحيده فقال : الأحد معناه أنّه واحد في ذاته أي ليس بذوي أبعاد 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 .

(١٢٥)

لايقبل الكثرة لاخارجا و لاذهنأ «^(١) .

و في ضوء هذا يمكن أن يقال : إنّ قوله سبحانه و لم يكن له كفواً أحد بشهادة لفظ « كفوا ناظر إلى نفي المثل و النظير له سبحانه ، فهو واحد في الذات فلاذات كذاته كما هو واحد في الفعل فلاخالق و لامدبّر سواه و انّ قوله : « قل هو الله أحد » ناظر إلى نفي أي نوع من التركيب و التجزئة في ذاته سبحانه ، و بذلك يعلم أنّ هذه السورة نزلت ردّاً لمزعة النصارى بل اليهود أيضاً فالنصارى بحجة أنهم قالوا بالتثليث و اليهود بحجة أنهم يقولون : إنّ العزيز ابن الله محجوجون بما ورد في هذه السورة فالله سبحانه واحد لامثيل له ، بسيط لاجزاء له . فلو كان مرجع التثليث عند المسيحية إلى أنّ كلّ واحد من « الأب » و « الابن » و « روحالقدس » إله مستقل متفرد في الإلوهية فله كفواً بل كفوان مع أنّه سبحانه « لم يكن له كفواً أحد » أي لم يكن له مثل و لانظير فلايتكرر و لايتعدد ، و إن لم يكن كلّ واحد إلهاً مستقلاً بل كلّ واحد يشكّل جزء من الإلوهية فالله سبحانه هو المركب من هذه الثلاثة فهو سبحانه عندهم مركّب لابسيط متجزىء منقسم . فردّ عليهم سبحانه بقوله : (قل هو الله أحد) . و قد ورد في ما روي عن بعض أئمة اهل البيت (عليهم السلام) ما يؤيد هذا الاستظهار . قال الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) في جواب اعرابي سأله يوم الجمل عن تفسير قوله : « إنّ الله واحد » فقال (عليه السلام) في كلام مبسوط : « و إمّا الوجهان اللذان يثبتان فيه فقول القائل هو واحد ليس له في الأشياء شبه ، كذلك ربنا و قول القائل انه عزّ و جلّ أحدي المعنى يعني به أنّه لاينقسم في وجود و لاعقل و لاوهم كذلك ربنا »^(٢) .

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

١ - الميزان ج ٢٠ ص ٥٤٣ .

٢ - توحيد الصدوق : ص ٨٣ - ٨٤ .

(١٢٦)

التوحيد في الأحديّة فيفسر الأوّل بنفي المثل و الثاني بنفي التركيب و التجزئة و التقسيم . و بذلك يمكن إصطياد 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 انّ حديث الزيادة يستلزم التركيب و التجزئة ، و هما آيتا الامكان ، و الامكان ينافي الوجوب ، 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 تنّاه ، و من تنّاه 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 : الأول و الآخر

لقد ورد لفظ « الأول » بصوره المختلفة في الذكر الحكيم ٦٢ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة ، قال : (هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ (الحديد/ ٣) .

قال ابن فارس : الأول : ابتداء الأمر و الآخر نقيض المتقدّم (٢) و قال الراغب : « فالأول هو الذي يترتّب عليه غيره » (٣).

و قد وصف سبحانه في الآية بصفات متضادّة غير مجتمعة حيث تصفه بأنّه

١ – نهج البلاغة الخطبة ١.

٢ – المقاييس ج ١ ص ١٥٨ و ٧٠.

٣ – المفردات : ص ٣١.

(١٢٧)

الأول و في الوقت نفسه الآخر ، كما تصفه بأنّه الظاهر و في الوقت نفسه بأنّه 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 كلّه 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 الإمكاني عن الوجود الواجبي ، و ليس حديث نفي الخلو حديث الممازجة بل المقصود الاحاطة القيومية التي له سبحانه بالنسبة إلى العالم كلّه ، فالعالم بما فيه من الكبير إلى الصغير و من المجرّة إلى الذرّة ، و من المادّي إلى المجرد ، قائم به سبحانه قيام المعلول

بعَلته ، نظير قيام الصور الذهنية بالنفس فهو مع الأشياء كلها (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا 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 اولاً ، و كل ما فرض آخراً فهو بعده لحديث إحاطة وجوده به من كل جهة ، فهو الآخر دون الشيء المفروض و ليست أوليته تعالى و لأخريته 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 (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيَّمَا 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 فإحاطة قدرته لاتتفك عن إحاطة ذاته ، و على ذلك فمعنى الآية

(١٢٨)

هو أول الأشياء و آخرها ، و أنه لو فرض شيء فهو أوله كما أنه آخره بحكم المحيطيّة و المحاطيّة.

و يمكن أن يقال : إنّ الوصفين تعبيران عن أزليّته و أبديةً فيما أنه واجب الوجود و أنّ 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 لافي اللاحق و هو يساوق أزليّته و أبديةً و هو يستلزم أن لا يكون له ابتداء و لانتهاء و لأول و آخر ، ولو وصف بالأولية و الآخريّة يكون المراد منهما أنه الأول بلا ابتداء و الآخر بلا انتهاء ، و هذا معنى آخر غير ما ذكرنا.

و الفرق بين المعنيين واضح فإنّ توصيفه بهما في المعنى الأول ينبع من كونه محيطاً بالأشياء كما أنّ توصيفه بهما في المعنى الثاني ينبع من كونه واجب الوجود ممتنع العدم ، و هو خيرة الصدوق في توحيد حيث قال : « إنه الأول بغير ابتداء و الآخر بغير انتهاء ^(١) . ثم إنّ هذه الآية قد وقعت مجالاً لأرباب الاشارات فذكروا في تفسيرها وجوهاً كثيرة تناهز

٢٤ وجهاً (٢) كلّها من قبيل التفسير الإشاري ، و قد ذكرنا في محله ان قسماً منه تفسير جائز و قسماً آخر تفسير ممنوع.

الخامس : « الأعلى »

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

-
- ١ — توحيد الصدوق : ص ١٩٧ ، و ذكر ابن فارس في المقاييس : « إنّ العرب تقول : أول ذي أول . و أول أول و يريد قبل كل شيء » ج ١ ص ١٥٨ .
- ٢ — لوامع البينات : ص ٣٢٣ — ٣٢٦ .
-

(١٢٩)

آيتين قال : (سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى) (الأعلى/١) .

و قال سبحانه : (وَ مَا لَاحِدٌ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى) (

الليل/٢٠) .

و ربّما وصف به مثله (بالفتح) سبحانه قال : (لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَ لِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (النحل/٦٠) .

و قال سبحانه : (وَ هُوَ الَّذِي يَبْدُوُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَ لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي

السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (الروم/٢٧) .

و الأعلى في الآيتين الأوليتين — كما هو الظاهر — وصف للربّ ، و في الاخيرتين

وصف للمثل (بالفتح) ، و المراد من « المثل » هو الوصف و التوصيف (١) .

و « الأعلى » من العلوّ و هو الرفع قال ابن فارس : « العلوّ : أصل واحد يدل على

السموّ و الإرتفاع ، لايشذ عنه شيء ، من ذلك العلى و العلوّ ، و يقولون : تعالى النهار :

ارتفع .»

أقول : المراد من العلوّ ، هو العلوّ من حيث الرتبة و الدرجة لأنّه المبدأ لكلّ شيء ، و

المفيض له و المحيط به ، فذاته سبحانه أرفع من كلّ موجود محدود ، يعلو كلّ عال و يقهر

كلّ شيء فيما أنّه عال و له العلوّ المطلق ، فله الوجود الكامل ، و هذا يلزم كونه ذا أسماء

حسنى و معه يجب تسبيح اسمه وتنزيهه عمّا لايليق من الأسماء .

و كما أنّه عليّ في ذاته ، عال من حيث الصفات و الأوصاف ، و لله سبحانه

(١) انظر في هذا الموضوع كتابي « العلوّ و العلى » ص ١٠٠ - ١٠١ .

١ — قال سبحانه : (أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا) (الفرقان/٩) ، و المراد من ضرب المثل للرسول هو توصيفه بصفات لاتليق به ، مثل توصيفه بأنه « رجل مسحور » كما جاء في الآية المتقدمة عليها حيث قال سبحانه : (وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا) (الفرقان/٨) .

(١٣٠)

الصفات العليا فله العلم الذي لا يطرأ عليه الجهل ، و القدرة التي لاتعرضه عجز ، و الحياة التي لا يحددها موت ، فهو سبحانه أعلى من أمثال السوء التي يتصف بها غيره .
فأله سبحانه أعلى ذاتاً و وجوداً ، و أعلى صفة و سمة . أمّا علو ذاته فلأجل كونه واجب الوجود و مبدع الممكنات و موجدتها ، و أمّا علو صفاته فلأن كل وصف كمالى 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 ربّما يفسر « الأعلى » بالقاهر . قال الصدوق : و أمّا الأعلى فمعناه العليّ و القاهر و يؤيد ذلك قوله عزّ و جلّ لموسى (عليه السلام) : (لَاتَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَى) (طه/٦٨) اي القاهر و قوله عزّ و جلّ في تحريض المؤمنين على القتال : (وَ لَاتَهِنُوا وَ لَاتَحْزَنُوا وَ أَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ) (آل عمران/١٣٩) و قوله عزّ و جلّ : (إِنْ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ) (القصص/٤) . أي غلبهم و استولى عليهم ، و قال الشاعر في هذا المعنى :

فلما علونا و استوينا عليهم تركنا هم صرعى لنسر و كاسر

ثم قال ، و هناك معنى ثان و هو إنه متعال عن الأشباه و الأنداد أي متنزّه كما قال : (وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ) (يونس/١٨) .

و الظاهر تعين المعنى الثاني و هو الذي عيّرنا عنه بالرفعة و جوداً و صفة ثم الرفعة كما تتحقق بالصفات الكمالية على ما أوضحنا ، تتحقق بالتنزّه عن الأشباه و الأنداد و هو الذي ذكره الصدوق ، و أمّا المعنى الأوّل فالظاهر أنه لازم المعنى الثاني فإنّ العلو رتبة بل مكاناً يستلزم القهر و الغلبة ، فالقهر و الغلبة ، من لوازم المعنى وليست نفس المعنى .

(١٣١)

السادس : « الأعلم »

و قد ورد في الذكر الحكيم لفظ « الأعلم » ٤٩ مرة و لم يوصف به غيره سبحانه.
قال سبحانه : (يَقُولُونَ بِأَفْوَهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يَكْتُمُونَ) (آل عمران/١٦٧).

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

و صيغة « أعلم » صيغة المفاضلة و معناه أنه يثبت العلم لنفسه و غيره و لكنه يفضل علمه على غيره غير أنه يعدل عنه في موارد بقرائن خاصة مثل قوله سبحانه : (وَ إِذَا جَاءَتْهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَى مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتَهُ) (الأنعام/١٢٤) فعلقوا إيمانهم و تصديقهم على أن يؤتوا مثل ما أوتى رسل الله بأن ينزل عليهم الملك و الوحي ، فاجيبوا بقوله سبحانه (اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتَهُ) و المناسب لمقام الرد هو انسلاخ صيغة التفضيل من المفاضلة أي إنه العالم دونهم بحجة أنهم علقوا إيمانهم 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 هُوَ لَاءِ 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 للغريزة الجنسية خارج عن مجال البحث قال سبحانه : (قُلْ أَدْلِكُ 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.

(١٣٢)

السابع : « الأكرم »

و قد وردت هذه اللفظة في الذكر الحكيم مرتين الأولى قوله سبحانه : (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَى) (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 رَبِّيَ 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 يعطى 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 أمّا بأن اخترعها و أمّا 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 أمّا السخاء و العطاء و الصفح عن ذنب المذنب فهو من آثاره ، قال في المقاييس نقلاً 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 .

(١٣٣)

الثامن : « أرحم الراحمين »

و قد جاء « أرحم الراحمين » في الذكر الحكيم أربع مرّات و صفاً له سبحانه . قال سبحانه : (وَ أَدْخَلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (الاعراف/١٥١) . و قال سبحانه : (فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (يوسف/٦٤) ، و قال سبحانه : (قَالَ لَاتَتْرِبْ عَلَيَّكَ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (يوسف/٩٢) . و قال سبحانه : (وَ أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ إِنَّي مَسْتَيْئِرٌ وَ أَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (الأنبياء/٨٣) .

و جاء فيه « خير الراحمين » و صفاً له سبحانه مرتين . قال : (رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ) (المؤمنون/١٠٩) . و قال : (وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَ ارْحَمْ وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ) (المؤمنون/١١٨) .

قال ابن فارس : « الرحم أصل واحد يدل على الرقة و العطف و الرافة يقال من ذلك : رحمه يرحمه إذا رقق 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

المجرّدة و تارة في الاحسان المجرّد عن الرقّة نحو « رحم الله فلانا » و إذا وصف به
الباري فليس يراد به إلاّ الإحسان المجرّد دون الرقّة ، و على هذا روي : « إنّ الرحمة من
الله إنعام و إفضال ، و من الأدميين رقّة و تعطف ... » .
و ظاهر هذا أنّ الرقّة و التعطف داخل في معنى الرحمة غير أنّ البرهان العقلي يجرّنا
عند توصيفه سبحانه به إلى تجريده عن الرقّة لاستلزامها الإنفعال و هو محال على الله
سبحانه .

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

(١٣٤)

تأثر يلمّ بالقلب عند مشاهدة من يفقد أو يحتاج إلى ما يتم به أمره ، فيبعث الإنسان إلى تنميم
نقصه و رفع حاجته إلاّ أنّ هذا المعنى يرجع بحسب التحليل إلى الإعطاء و الافاضة لرفع
الحاجة و بهذا المعنى يتّصف سبحانه بالرحمة « (١) .

التاسع : « أحكم الحاكمين »

و قد ورد « احكم الحاكمين » في القرآن وصفاً لله سبحانه مرتّين .

قال : (وَ نَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَ إِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَ أَنْتَ أَحْكَمُ

الْحَاكِمِينَ) (هود / ٤٥) .

و قال سبحانه : (أَلَيْسَ اللَّهُ بِأَحْكَمَ الْحَاكِمِينَ) (التين / ٨) .

و الحكم في اللغة بمعنى المنع لإصلاح ، و سمّيت اللجام حكمة الدابة لأنها تمنعها و منه

قول الشاعر :

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم

ثمّ استعير في الحكم الفاصل و القضاء الباتّ بأنه كذا و كذا أو ليس بكذا وكذا لأنه يمنع

الخصمين عن التعدي ، و سمّيت الحكمة حكمة لأنها تمنع الرجل من فعل ما لا ينبغي .

قال سبحانه : (وَ إِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ) (النساء / ٥٨) وقال : (يَحْكُمُ

بِهِ ذُوَا عَدْلٍ مِّنْكُمْ) (المائدة / ٩٥) فكما وصفه القرآن بأنّه « احكم الحاكمين » كذلك خصّ له

الحكم و قال : (أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ) (الأنعام / ٦٢) و قال : (وَ لَهُ الْحُكْمُ وَ

إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ) (القصص / ٧٠) وقال : (أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ) (الزمر / ٤٦) إلى غير

ذلك من الايات . بقي الكلام في المراد من قوله « أحكم الحاكمين » .

(١٣٥)

و أما قوله « أحكم » فهل المراد أنه سبحانه أفضى القاضين؟ كما نقله الطبرسي وجهاً ،
فقال : فيحكم بينك يا محمد و بين 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 إِنَّ ابْنِي
مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ) فلا يناسب تفسيره بأنك أفضى القاضين إلا بتضمنين « 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 الغرق 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 خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (المؤمنون/١٤). و قال سبحانه ناقلاً
عن إلياس : (اُنْدَعُونَ بَعْلًا وَ تَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ اللَّهُ * رَبُّكُمْ وَ رَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ)
الصافات/١٢٥ - ١٢٦) فهو سبحانه يصف نفسه في هاتين الايتين بأنه « أحسن الخالقين »
كما أنه يصف فعله حسناً على الاطلاق في الايات الأخر قال :

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

و قال : (وَ صَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُوْرَكُمْ 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

(١٣٦)

و من ذلك الخلق : و هي السجية لأن صاحبه قد قدر عليه ، و الخلاق : النصيب لأنه قد
قدر لكل أحد نصيبه.

و يؤيد كونه متضمناً معنى الإيجاد قوله سبحانه : (صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ

خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) (النمل/٨٨) فإن الصنع في الآية مكان الخلق و ليس الصنع صرف

التقدير بل العمل عن تقدير. قال سبحانه : (أَنْ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَ وَحِينَا) (المؤمنون/٢٧)

.)

قال الراغب : ثم إنّ الخلق تارة يستعمل في إبداع الشيء من غير مادة و لا احتذاء قال سبحانه : (خلق السموات و الارض) (الأنعام/٦) أي أبداعهما بدلالة قوله (بديع السموات و الارض) (الأعراف/١٨٩) و أخرى في ايجاد الشيء من الشيء نحو : (خلقكم من نفس واحدة) . و قال : (خَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ) (الرحمن/١٥) ثم قال : و الخلق الذي هو الابداع لله تعالى و لهذا قال في الفصل بينه تعالى و بين غيره : (أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ) (النحل/١٧) و أمّا 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 أنّ 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 : (نَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ) (الأنعام/١٠٢) فحصر الخلق في ابداع الشيء من غير أصل و لا احتذاء في الله سبحانه ، و أمّا الخلق بمعنى الإستحالة فأثبتته للمسيح ، و بذلك ارتفع الخلاف بين الآيتين ، و إليه ذهب الطبرسي حيث قال : و في الآية دليل على أنّ اسم الخلق قد يطلق على فعل غير الله إلا أنّ الحقيقة في الخلق لله سبحانه فقط ، فإنّ المراد من الخلق ايجاد الشيء مقدراً

١ - المفردات للراغب : ص ١٥٧ - ماده خلق .

(١٣٧)

تقديرًا لاتفاوت فيه ، و هذا إنّما يكون من الله سبحانه و تعالى دليله قوله : (ألا له الخلق) (١)

يلاحظ عليهما : إنّ الخلق من غير أصل يوصف به سبحانه و غيره فإنّ النفوس المجردة تخلق الصور في صقع النفس من غير مادة ، و إنّما يرتفع الإختلاف بين القسمين من الايات بأنّه لامانع 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 ، و على وجه مختصّ بالله سبحانه .

الحادي عشر : « أسرع الحاسيين »

و قد ورد في الذكر الحكيم في مورد واحد. قال سبحانه : (أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ) (الأنعام/ ٦٢). كما وصفه في آية بأنه أسرع مكرًا .
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.

(١٣٨)

سبحانه. قال سبحانه : (وَ مَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى وَ أَهْلُ الْمَغْفِرَةِ) (المدثر/ ٥٦).
قال الطبرسي : أي هو أهل أن تتقى محارمه و أهل أن يغفر الذنوب. روي مرفوعاً عن
أنس قال : إن رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) تلا هذه الآية و قال : قال الله
سبحانه : أنا أهل أن اتقى فلا يجعل معي إله ، فمن اتقى أن يجعل معي الها 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) تعليق 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 مرّات ، و قد وصف به عذابه و رزقه و ما
عنده و الآخرة ، و ورد في آية واحدة وصفاً له سبحانه فقال : (إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِيَغْفِرَ لَنَا
خَطَايَانَا وَ مَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السَّحْرِ وَ اللَّهُ خَيْرٌ وَ أَبْقَى) (طه/ ٧٣).
و مضمون الآية إجابة على ما هدّد به فرعون السحرة و قال : (وَ لَا صَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ

النَّخْلَ وَتَتَعَلَّمْنَ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَابْقَى) (طه/٧١) و الآيتان (أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَ ابْقَى) (و
اللَّهُ خَيْرٌ وَ ابْقَى) 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.

(١٣٩)

اللَّهِ سبحانه. إنّما الكلام في تعيين المتعلق ، فربما يقال : إنّ الثواب أي و الله خير لنا منك و
ثوابه أبقى لنا من ثوابك ، و ربما يقال : إنّ المتعلق هو العقاب و المراد : و الله خير ثواباً
للمؤمنين و أبقى عقاباً للعاصين و هذا جواب لقوله : و لتعلمنّ أيّنا أشدّ عذاباً و أبقى و لكن
الظاهر أنّ المراد أوسع من ذلك و كأنه قيل : إنّما آثرنا غفرانه على احسانك ، لأنّه 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 فإنّه يصف نفسه في الآية الأولى
بالأبقى و السحرة تقابله بأنّه سبحانه أبقى.

الخامس عشر : « الأقرب »

و قد وردت اللفظة في القرآن ١١ مرّة و وردت توصيفاً له سبحانه مرتين قال : (و نحنُ
أقرب إليه من حبل الوريد) (ق/١٦) و قال سبحانه : (و نحنُ أقربُ إليه منكم و لكن
لاتبصرون) (الواقعة/٨٥) و فسرت الأقربيّة 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 الأقربيّة الواردة فيها فنقول :

إنّ الأقربيّة ليست أقربيّة مكانية كما أنّ قربه سبحانه من العبد ليس منحصرأً بالافضل
عليه بل لقربة سبحانه من العبد ، و أقربيته إليه من حبل الوريد معنى آخر لا يقف عليه إلاّ
المرتاض في المعارف الإلهية و الخارج عن أسر التعطيل و حبال التشبيه.

أنّه سبحانه يصرّح بأنّه مع عباده أيّما كانوا و يقول : (وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيُّنَمَا كُنْتُمْ) (

الحديد/٤) .

و يعد نفسه رابع الثلاثة و سادس الخمسة و يقول : (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ
رَابِعُهُمْ وَ لَأَخْمَسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَأَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَ لَأَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيُّمًا كَانُوا ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ
بِمَا عَمِلُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (المجادلة/٧)

(١٤٠)

كما أنه يصف نفسه الهاً في السماوات و الأرض و يقول : (وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ) (الأنعام/ ٣) إلى غير ذلك من الايات التي تدل على إحاطة وجوده سبحانه بكل شيء و كونه مع كل شيء .

ثم إن المسلمين في مقابل هذه الايات على طائفتين :

الأولى : أهل الحديث و الحنابلة و المتكشّفون المغتربون بالظواهر التصوريّة البدئية غير المتعمقين في الايات و الأحاديث ، فهؤلاء أخذوا بظاهر قوله سبحانه : (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/ ٥) ففسّروا الإستواء بالإستقرار لا بالإستيلاء و السلطة ، فجعلوه مستقرّاً على عرشه وسريره فوق السماوات و أقصى ما عند المتظاهرين بالتنزيه إضافة قولهم : بلاكيف أي لانعلم كيفية سريره 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 — تحيّرُوا أمام هذه الايات التي دلّت على احاطة وجوده لكل شيء و صحيفة الكون ، فلجأوا إلى التأويل المبعوض 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 : (وَ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ) بأنّ المراد هو إله من في السماوات ، و إله من في الارض 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 التلاعب بأيات

١ — الإبانة للأشعري : ص ١٨ و ٨٥ .

٢ . السنّة لابن حنبل : ص ٣٤ و ٣٦ طبع القاهره .

(١٤١)

المعارف التي هي إحدى المعاجز القرآنية.

و لما حسب القائل باستقراره سبحانه على عرشه ان مراد القائلين بأحاطة 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 أجواف الخنازير و الحشوش و الأماكن القذرة 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 بأحاطة وجوده على كل شيء ، و قيام كل شيء بوجوده ، و مع ذلك أخذ يكرر كلام إمام مذهبه الثاني قريبا عن عبارته و يتكلم مثل من ليس له إمام بالمعارف العقلية و يقول : « إن من المعتزلة و الجهمية و الحرورية 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 مستويا على العرش بمعنى الإستيلاء و هو عزّ و جلّ مستو على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش ، و على الأرض ، و على السماء ، و على الحشوش ، و الأقدار ، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها و إذا كان قادرا على الأشياء كلها و لم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول : إن الله عزّ و جلّ مستو على الحشوش و الأخلية لم يجز أن يكون الاستواء على العرش ، الإستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها ، و وجب أن يكون معناه استواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها.

١ — السنة لابن حنبل : ص ٣٣.

(١٤٢)

وزعمت المعتزلة و الحرورية و الجهمية أن الله عزّ و جلّ في كل مكان فلزمهم انه في بطن مريم و في الحشوش و الاخلية و هذا خلاف الذين تعالى الله عن قولهم « علوا كبيرا » (١).

عزب عن امام الحنابلة و من تبع مذهبه ان الاستدلال منقرّع على تفسير العرش بأنه مخلوق كهيئة السرير له قوائم و هو موضوع على السماء السابعة مستو عليه كاستواء الملوك

على عروشهم ، فعند ذلك يتوجّه إليهم السؤال بأنه لو كان المراد من « استوى » هو الاستيلاء – لا الإستقرار – فلماذا خصّ الاستيلاء به مع أنه مستو على الأشياء كلها؟ و أمّا إذا قلنا بأنّ العرش كناية عن صفحة الوجود و عالم الكون فاستيلائه عليه كناية عن استيلائه على عالم الخلق ، فيسقط السؤال بأنه لماذا خصّ الاستيلاء بعرشه دون غيره إذ ليس هنا شيء وراء صفحة الوجود ، و اللغة العربيّة مليئة بالمجاز و الكناية ، و لايلزم في صدق الكناية وجود المعنى المكنى به و من يرير 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 انّ المراد استيلائه على عرش التدبير ، إنّ الذكر الحكيم لا يذكر استوائه على العرش إلاّ و يذكر فعلاً من أفعاله أو وصفاً من أوصافه ، أمّا قبله أو بعده مثل قوله :

(خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا) (الأعراف/ ٥٤) .

و قوله : (خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ) (يونس/ ٣) .

و قوله : (اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَ

١ – الإبانة للأشعري : ص ٨٦ – ٨٧ .

(١٤٣)

سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ) (الرعد/ ٢) .

و قوله : (تَنْزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمَوَاتِ الْعُلَى الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) (طه/ ٥٤) .

و قوله : (الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَبِيرًا) (الفرقان/ ٥٩) .

و قوله : (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) (السجدة/ ٤) .

و قوله : (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا) (الحديد/ ٤) .

إنّ قوله سبحانه ثم استوى على العرش يحتمل في بادئ النظر معنيين و لايتعيّن أحدهما

إِلَّا بِالتَّدْبِيرِ فِيمَا حُفَّ بِهِ مِنَ الْمَطَالِبِ وَ إِلَيْكَ الْمُحْتَمِلِينَ :

١ - إِنَّهُ سَبْحَانَهُ مُسْتَقَرٌّ عَلَى الْعَرْشِ كَاسْتِقْرَارِ الْمُلُوكِ عَلَى عُرُوشِهِمْ غَايَةً مَا فِي الْبَابِ إِنَّ الْكَيْفِيَّةَ مَجْهُولَةٌ وَ هَذَا خَيْرٌ مِنَ الْحَنَابِلَةِ وَ الْأَشَاعِرَةِ.

٢ - إِنَّهُ سَبْحَانَهُ مُسْتَوِلٌ عَلَى عَالَمِ الْخَلْقَةِ وَ صَفْحَةِ الْكُونَ وَ قَاهِرٌ عَلَيْهِ وَ بِالتَّالِيِ يَدْبِرُ الْعَالَمَ كُلَّهُ بِالِاسْتِعَانَةِ مِنْ أَحَدٍ وَ مِنْ دُونِ أَنْ يَمْسَهُ فِي هَذَا تَعَبٌ وَ لِالْغُوبِ ، وَ هَذَا خَيْرٌ مِنَ الْعَدْلِيَّةِ كَالْإِمَامِيَّةِ وَ الْمَعْتَزَلَةِ وَ لَيْسَ هَذَا تَأْوِيلًا لَهُ بَلْ سِيَاقُ جَمَلِ الْآيَةِ يُؤَيِّدُ ذَلِكَ ، فَهُوَ ظَاهِرٌ فِي هَذَا الْمَعْنَى وَ الْعُدُولُ عَنِ الظَّاهِرِ تَأْوِيلٌ ، لَا الْأَخْذَ بِالظَّاهِرِ . وَ الْمِيزَانَ فِي تَشْخِيسِ الظَّاهِرِ ، هُوَ الظُّهُورُ التَّصْدِيقِيُّ الْجَمَلِيُّ ، لَا الظُّهُورُ الْحَرْفِيُّ وَ التَّصَوُّرِيُّ . هَلَمْ مَعِيَ نَسْتُظْهِرُ أَحَدَ الْمَعْنِيِّينَ مِنْ خِلَالِ التَّدْبِيرِ فِي الْآيَاتِ الَّتِي تَلَوْنَاهَا عَلَيْكَ .

(١٤٤)

نقول : إِنَّهُ سَبْحَانَهُ كُلَّمَا ذَكَرَ اسْتَوَاتَهُ سَبْحَانَهُ عَلَى الْعَرْشِ ضَمَّ إِلَيْهِ إِمَّا بَيَانَ فَعَلَ مِنْ عِظَائِمِ أَعْمَالِهِ أَوْ وَصَفًا مِنْ أَوْصَافِهِ الْعُلْيَا وَ إِلَيْكَ بَيَانَ ذَلِكَ .

١ - (خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ) (الْأَعْرَافُ/٥٤ - يُونُسُ/٣ - الْفِرْقَانُ/٥٩ - السَّجْدَةُ/٣ - الْحَدِيدُ/٤) .

٢ - (خَلَقَ الْأَرْضَ وَ السَّمَوَاتِ الْعُلَى) (طه/٤) .

٣ - (رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا) (الرعد/٢) .

٤ - (يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا) (الْأَعْرَافُ/٥٤)

٥ - (سَخَّرَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ) (الرعد/٢) .

٦ - (يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا) (الْحَدِيدُ/٤)

فَعِنْدَ ذَلِكَ فَأَيُّ الْمَعْنِيِّينَ يَنَاسِبُ مَعَ ذِكْرِ هَذِهِ الْأُمُورِ؟

هَلْ اسْتِقْرَارُهُ عَلَى السَّرِيرِ وَ إِنْ كَانَتْ الْكَيْفِيَّةُ مَجْهُولَةً؟

أَوْ اسْتِيْلَاؤُهُ عَلَى الْعَالَمِ وَ صَفْحَةُ الْكُونَ وَ كُونُهُ قَاهِرًا عَلَى الْخَلْقِ وَ بِالتَّالِيِ مُدَبِّرًا لِلْعَالَمِ وَ

إِنَّ الْخَلْقَ لَمْ يَضْعَفْهُ عَنِ الْقِيَامِ بِالتَّدْبِيرِ .

حَكْمٌ وَجَدَانَكُ ثُمَّ اخْتَرُ أَحَدَ الْمَعْنِيِّينَ الْمُنَاسِبَ لِمَا حُفَّ بِهِ مِنَ الْقِرَائِنِ اللَّفْظِيَّةِ .

لِأَنَّ الْبَحْثَ عَنِ عِظَائِمِ الْأُمُورِ وَ الْأَفْعَالِ يَنَاسِبُ الْأَخْبَارَ عَنِ فَعْلِ عَظِيمٍ لَهُ صِلَةٌ بِمَا

جَاءَ فِيهِ مِنْ سَائِرِ الْأَفْعَالِ وَ الْأَوْصَافِ وَ هُوَ اسْتِيْلَاؤُهُ عَلَى الْعَالَمِ كُلِّهِ ، وَ لِذَلِكَ رَبَّمَا يَرْتَبُّ

عَلَيْهِ تَدْبِيرُ الْأَمْرِ (يُونُسُ/٣) وَ أُخْرَى غَشِيَانَ اللَّيْلِ النَّهَارَ وَ طَلَبَهُ لَهَا حَثِيثًا (الْأَعْرَافُ/٥٤)

وَ ثَالِثَةً تَسْخِيرَ الشَّمْسِ وَ الْقَمَرِ (الرعد/٢) وَ رَابِعَةً عِلْمَهُ الْوَسِيعَ بِمَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا

يخرج منها (الحديد/٤) فالجملة ظاهرة في الاستيلاء لا ظاهرة في الاستقرار حتى يسمّى تفسيرها بالاستيلاء تأويلاً لأنّ التأويل هو العدول عن

(١٤٥)

ظاهر الكلام ، فإذا أيدت القرائن كون المراد هو الاستيلاء فالتفسير بالاستقرار تأويل بلا دليل لا العكس كما هو المعروف في كتب أهل الحديث و الحنابلة .
أظنّ أنّ هذا البيان يقنع القارئ في أنّ المراد هو الإستيلاء لا الإستقرار و لو فرضنا أنّه في ريب و تردّد في اختيار أحد المعنيين فنأتي بمثال يقرب إليه المطلوب و هو :
إذا بلغ طبيب في فنّ الجراحة مقاماً عظيماً فأخذ يصف أعماله العجيبة في ذلك المجال و يقول : إنّي قمت بعمل كذا و كذا فيذكر إبداعاته و اعجازاته العلميّة أفصح أن يرتجل في اثناء هذه المذاكرة و يقول : إنّي مستقرّ على عرشي في بيتي ، ولو تكلمّ بذلك يعدّ كلامه غير منسجم ، فيقول المخاطب في نفسه : أيّ صلة بين ما قام به من الأعمال العجيبة في مجال الجراحة و بين استقراره على السرير في بناء رفيع .

و هذا بخلاف ما إذا كان 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 أيّ مناسبة بين هذه الأفعال العجيبة و استقراره على العرش و جلوسه على السرير و ان كانت الكيفية مجهولة ، و أمّا إذا قلنا : بأنّ المراد استيلاؤه على صحيفه الكون و انّ الخلق ما أوقعه في التعب و اللغوب ^(١) و لم يضعفه عن القيام بأمر التدبير بشهادة استيلائه عليه ، تكون الجمل مترابطة متناسبة .

١ — اشارة 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 أنّه 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 قدّسه لأنّه فيه استراح من جميع عمله الذي عمل الله خالقا .

(١٤٦)

ثمّ إنّ إمام الحنابلة لأجل إتخاذ 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 أنّ حصرها فيها خلاف ظاهرها ، لأنها ظاهرة في الإحاطة الوجودية المستلزمة للإحاطة العلمية.

٢ - زعم أنّ العرش في الآية عند القائلين بالإحاطة الوجودية بمعنى السرير ، فردّ عليهم بأنّه « إذا كان مستولياً على العالم كلّهُ ، فلماذا خصّ في هذه الآيات استيلائه بالعرش » و لم يقف على أنّ القائلين بالإحاطة الوجودية يرون الاستيلاء على العرش بأجمعه كناية عن استيلائه على صفحة الوجود كاستيلاء الملوك على بلدانهم ، غير أنّهم يدبرون البلد بالجلوس على سررهم ، و الله سبحانه يدبر العالم من دون أن يكون له سرير.

٣ - زعم أنّ القائلين بالإحاطة الوجودية يفسرونه بالإحاطة الحولية المكانية فأورد « بأنّ المسلمين يعرفون أمكنة ليس فيها من عظم الربّ شيء » و غفل أنّ الإحاطة هنا إحاطة قيومية لا إحاطة مكانية ، و لأجل إيضاح الحال نبحت عن هذا النوع من الإحاطة القيومية.

« الإحاطة القيومية لا الإحاطة المكانية »

إنّ نسبة الوجود الإمكانى إلى الواجب جلّ اسمه كنسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي ، فكما أنّ المعنى الحرفي قائم بالثاني ، و متقومّ به ، و لا يتصور له الانعزال عنه و الألصار باطلاً معدوماً فهذا الوجود الإمكانى الصادر عنه سبحانه ، فالممكن بذاته قائم بالغير ، متدلّ به ، لا يتصور له البيئونة عن الواجب و العزلة عنه و إلاّ بطل وجوده.

(١٤٧)

هذا هو المدعى و أمّا الدليل عليه فهو إنّ الامكان قديع وصفاً للماهية ، و قديع وصفاً للوجود فعندما يقع وصفاً للماهية يكون معناه مساواة نسبة الوجود و العدم إليها ، فلو وجد فمن جانب وجود علته ، و إن اتّصف بالعدم فمن جانب عدم علته و عندما يقع وصفاً للوجود ، فليس هو بمعنى مساواة الوجود و العدم إلى الوجود ، ضرورة إنّّه إذا كان الموضوع هو الوجود ، لامعنى لمساواة الوجود و العدم إليه ، بل المراد من اتّصاف الوجود بالإمكان هو تعلّقه بعلته و قيامه و تدلّيه بها تعلقاً و تدلّياً و قياماً داخلياً في حقيقة وجوده بحيث لا حقيقة له إلاّ هذا.

و بعبارة أخرى إنّ الوجود الإمكانى أمّا أن يكون مستقلاً في ذاته أو يكون متعلقاً بالغير كذلك ، لاسبيل إلى الأوّل ، لأنّ الاستقلال مناط الغنى عن العلة و مثله يمتنع أن يكون معلولاً بل و يمتنع أن يتّصف بالإمكان ، فتعيّن الثاني أي ما يكون متعلقاً بالغير بذاته ، و ما هو

كذلك يتمتع عليه العزلة عما يتعلّق به ، لأنّ المفروض إنّهُ لاحققة له إلاّ التعلّق بالغير فيجب أن يكون معه ، معية المتدلّي بالمتدلّي به ، و معية المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي ، فالعالم الامكانية بعامة مراتبها من جبروتها إلى ملكوتها إلى ملكها حاضرة عنده سبحانه ، غير غائبة عنه ، لآحضور المبصرات الخارجية لدى الإنسان ، بل كحضور الصور الذهنية لدى النفس المبدعة الخالقة لها ، بل أشدّ من ذلك .
 و لعلّه إلى ما ذكرنا يشير قوله سبحانه : (يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) (فاطر/ ١٥) .

و مثل هذا كيف يتصوّر له العزلة و البيئونة 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 ذرّاته ، كنفوذ الماء بين ذرّات الطين ، بل المراد أنّ مقتضى قيوميّته المطلقة قيام العوالم الممكنة به و حضورها لديه ، و بما أنّ

(١٤٨)

التعلّق 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 قيوميّة تحيط بها ، و لاتحلّ فيها و لايربط النفس بأفعالها سوى إحاطتها 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 إلاّ هو رابعهم ، و لا خمسة إلاّ هو سادسهم ، و لأدنى من ذلك و لا أكثر إلاّ هو معهم أينما كانوا ، ليس بينه و بين خلقه حجاب غير خلقه ، احتجب بغير حجاب محجوب ، و استتر بغير ستر مستور ، لا إله إلاّ هو الكبير المتعال » (١) .
 و لعلّه إليه ينظر قول ابن العربي في خصوصه :

فإن قلت بالتنزيه كنت مقيداً	وإن قلت بالتشبيه كنت
وإن قلت بالأمرين كنت	محددًا وكنت إمامًا في
مسددًا فأياك والتشبيه إن	المعارف سيّدًا وإياك

كنت ثابتاً

والتنزيه إن كنت مفرداً

والمراد من التنزيه هو تصوّر العزلة والبيئونة الكاملة التي تستلزم استقلال الممكن ،
وغاء عن الواجب كما عرفت.

١ – التوحيد للصدوق : ص ١٧٩.

(١٤٩)

ما هو المقصود من الأقربية؟

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 و لكن 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 تُوسُّوسُ 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 من أن الآية بصدد 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
أنه الله تعالى ينزل إلى السماء الدنيا فقال : « إن الله لا ينزل و لا يحتاج إلى أن ينزل ، وإنما
منظره في القرب و البعد سواء ، لم يبعد منه قريب و لم 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 و إحاطة » (٢).

١ – الكافي ج ١ ، باب الحركة ، ص ١٢٥ الحديث ١ .

٢ – المصدر نفسه : الحديث ٤ ، ص ١٢٦ .

٣ - روى الكليني عن أبي عبد الله (عليه السلام) : إنّ أمير المؤمنين استهض الناس في حرب معاوية في المرّة الثانية ، فلما حشر الناس قام خطيباً فقال : « سبحان الذي ليس أولّ مبتدأ و لا غاية منتهى و لا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه ، و الواصفون لا يبلغون نعته ، و حدّ الأشياء كلّها عند خلقه - إلى ان قال - : لم يحلّ فيها فيقال هو فيها كائن ، و لم ينأ عنها فيقال هو منها بائن ، و لم يخل منها فيقال له أين؟ لكنّه سبحانه » (١).

٤ - روى ابن عساكر « في تاريخ دمشق » :

« إنّ نافع بن الأزرق قائد الأزارقة من الخوارج قال للحسين (عليه السلام) : صف ربك الذي تعبده ، قال الحسين (عليه السلام) : « يابن الأزرق أصف إلهي بما وصف به نفسه : لا يدرك بالحواس ، و لا يقاس بالناس ، قريب غير ملتصق ، و بعيد غير مستقصي ، يوحد و لا يعص ، معروف بالآيات ، موصوف بالعلامات ، لا إله إلا هو الكبير المتعال » (٢).

و ما أليق بالمقام قول القائل :

لا نقل دارها بشرفي	كلّ نجد لعامرية دار
نجد ولها منزل على	وعلى كلّ دمنة آثار
كلّ ماء	

١ - المصدر نفسه : باب جوامع التوحيد ، ص ١٣٥ الحديث ١ .

٢ - تاريخ دمشق : ج ٤ ، ص ٣٢٣ .

(١٥١)

حرف الباء

السادس عشر : البارئ

قد ورد لفظ البارئ في القرآن ثلاث مرّات ولم يستعمل في غيره.

قال سبحانه : (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى) (١).

وقال سبحانه : (إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فَتَوَبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ) (٢).

وقال سبحانه : (فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ

الرَّحِيمُ) (٣).

قال ابن فارس : البرأ له أصلان إليهما ترجع فروع الباب ، أحدهما : الخلق يقال برأ الله الخلق يبروهم برأً. والبارئ : الله جل ثناؤه ، والأصل الآخر : التباعد من الشيء ومزاييلته من ذلك البرء وهو السلامة من السقم. وفي المفردات : البارئ خصّ بوصف الله نحو قوله : البارئ المصور ، والبرية : الخلق.

١ — الحشر : ٢٤ .

٢ — البقرة : ٥٤ .

٣ — البقرة : ٥٤ .

(١٥٢)

و قال الطبرسي هو الخالق الصانع.

قال أمية بن الصلت :

الخالق البارئ المصور في الـ ارحام ماءً حتى يصير دماً

و الفرق بين البارئ و الخالق ، أن 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 بغيره من المخلوقات ، و قلماً تستعمل في غير الحيوان فيقال : برء الله النسمة و خلق السماوات و الأرض » (٢).

و على ضوء هذين النصين يتلخص 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 أَخْلَقْتُ لَكُمْ مِنَ الطَّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ) (آل عمران / ٤٩). بل هو أعمّ من ذلك بقريئة قوله سبحانه : (خَلَقَ

السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ (يونس/٣).

٢ – إِنَّ الْبَارِيَّ يَسْتَعْمَلُ فِي الْحَيَوَانِ كَثِيرًا دُونَ الْخَالِقِ ، وَ لِأَجْلِ ذَلِكَ صَحَّ الْجَمْعُ بَيْنَ الْخَالِقِ وَالْبَارِيَّ فِي بَعْضِ الْآيَاتِ كَمَا مَرَّ.

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.

(١٥٣)

وورد لفظ « الظاهر » بصوره 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 ظهر 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 ، ويقال للجهة السفلى بطن و للجهة العليا ظهر ، و به شبه بطن الامر و بطن البوادي ، يقال لكلّ غامض بطن ، ولكلّ ظاهر ظهر ، و منه بطنان القدر و ظهرانها.

و قد استعمل في الذكر الحكيم كلا اللفظين على هذا المنوال ، قال تعالى : (وَ ذَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ) (الأنعام/١٢٠) ، و قال تعالى : (وَ أَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعْمَهُ ظَاهِرَةً وَ بَاطِنَةً) (لقمان/٢٠) ، و من هذا الباب قولهم لدخلاء الرجل الذين يبطنون أمره : هم بطانته ، قال الله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ 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 الأقلّ منها :

١ — الظاهر بآياته التي أظهرها من شواهد قدرته و آثار حكمته و بيّات حجّته الذي عجز الخلق جميعاً عن إبداع أصغرها ، و انشاء أيسرها و أحقرها عندهم ،

١ — لاحظ لوامع البيّنات : ص ٣٢٣.

(١٥٤)

والباطن كنهه ، و الخفي حقيقته ، فلانكتنّه الأوهام و لاتدرّكه الأبصار ، فهو باطن كلّ باطن و محتجب كلّ محتجب.

٢ — العالم بما ظهر و العالم بما بطن.

٣ — الظاهر : الغالب العالي على كلّ شيء ، فكلّ شيء دونه ، و الباطن : العالم بكلّ شيء فلا أحد أعلم منه.

٤ — ان اتّصافه بهذين الوصفين من شؤون احاطته بكلّ شيء فإنّه تعالى لمّا كان قديراً على كلّ شيء مفروض ، كان محيطاً بقدرته على كلّ شيء من كلّ جهة فكلّ ما فرض أوّلاً فهو قبله ، و كلّ شيء فرض ظاهراً فهو أظهر منه لإحاطة قدرته به ، فهو الظاهر دون المفروض ظاهراً و كلّ شيء فرض أنّه باطن فهو تعالى أبطن منه لإحاطته به من ورائه فهو الباطن دون المفروض باطناً^(١).

التاسع عشر : البديع

قد ورد لفظ « البديع » في القرآن مرتّين و وقع وصفاً له في آيتين قال سبحانه :
(بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ) (البقره/١١٧).
(بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَ لَمْ 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.

(١٥٥)

قال الراغب : « الإبداع إنشاءُ صنعة بلا احتذاء و اقتداء ، و منه قيل رَكِيَّةٌ بديعةٌ 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 لله .»
و يؤيد ذلك قوله سبحانه (قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا 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 فاعله — ا فيه بصاحب الشريعة و مثله قول — ه سبحان — ه : (وَ رَهْبَانِيَّةً 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 ، منشئ 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 لاشييه ، 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 .

(١٥٦)

سبحانه : (إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلُ نَدْعُوهُ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ الرَّحِيمُ) (الطور/ ٢٨) .

قد ذكر ابن فارس « للبر » مثلثاً أصولاً أربعة : الصدق ، و حكاية صوت ، و خلاف البحر ، و نبت .

أما الصدق مثل قوله : صدق فلان و برّ ، و برت يمينه أي صدقت ، و أبرها أمضاها على الصدق .

و أمّا حكاية الصوت فالعرب تقول : لايعرف هراً من برّ ، فالهر دعاء الغنم ، والبرّ الصوت بها إذا سقيت.

و أمّا خلاف البحر مثل قوله سبحانه : (ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ) (الروم/ ٤١).
و أمّا النبت فمنه البرّ و هي الحنطة ، الواحدة : بُرّة.
ثمّ إنّه رتبّ على المعنى الأوّل قولهم : ببرّ 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 لأنّه صادق في حبه ، و قد وصف به سبحانه في القرآن كما وصف به يحيى و المسيح قال سبحانه واصفاً ليحيى : (وحناناً من لدنا وَ زَكَاةً وَ كَانَ تَقِيّاً * وَ بَرّاً بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيّاً) (مريم/ ١٣ و ١٤) و حكى عن المسيح و قال : (وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيّاً * وَ بَرّاً بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً) (مريم/ ٣١ و ٣٢).

هذا ما يستفاد من كلام الخبير ابن فارس غير أنّ الراغب في مفرداته جعل الأصل هو خلاف البحر فاشتقّ منه سائر المعاني فقال : البرّ خلاف البحر و تصوّر منه التوسّع فاشتقّ منه البرّ أي التوسّع في فعل الخير ^(١) و ينسب ذلك إلى الله تعالى

١ - و لعلّه لأجل أنّ البرّ مركز الخير عند العرب ، و البحر محل الشرّ.

(١٥٧)

نحو (إنّه هو البرّ الرّحيم) (الطور/ ٢٨) و إلى العبد تارة فيقال : برّ العبد ربّه ، أي توسّع في طاعته ، فمن الله تعالى الثواب و من العبد الطاعة إلى آخر ما ذكره.
و على ذلك فيحتمل أن يكون المراد ، الصادق في ما وعده ، و الرّحيم بعباده ، و اختارها الصدوق و نقله الطبرسي وجهاً ، كما يحتمل أن يكون المراد المحسن ، و إليه 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 مرّة و وقع اسماً له سبحانه في ٤٣ آية كما أنّ « السميع » ورد في الذكر الحكيم ٤٧ مرّة ، و وقع وصفاً له سبحانه في جميع الموارد إلا آية واحدة أعني ما ورد في وصف خلق الإنسان. قال سبحانه : (فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعاً بَصِيراً) (الإنسان/ ٢).
و نرجع إلى تحقيق المعنى الأصيل للفظ « البصير » و الظاهر من ابن فارس أنّ له أصلاً واحداً و هو وضوح الشيء ثم اشتقّ منه سائر المعاني و منها إطلاق اسم «

البصر « على العين (٣) .

و لكن الظاهر من « الراغب » إنّ المعنى الجذري له هو الجارحة الناظرة و منه اشتقّ سائر المعاني .

قال : « البصر » يقال للجارحة الناظرة نحو قوله تعالى : (كَلَّمَحِ الْبَصَرِ) (النحل/ ٧٧) و (القمر/ ٥٠) و (إِذْ زَاغَتْ الْأَبْصَارُ) (الأحزاب/ ١٠) و يقال للقوة التي فيها ، و يقال لقوة القلب المدركة « 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 الباء .

٣ – مقاييس اللغة ج ١ ، ص ٢٥٣ – ٢٥٤ .

(١٥٨)

مَاطَغَى) (النجم/ ١٧) ، و جمع « البصر » : « أبصار » و جمع « البصيرة » : « بصائر » (١) .

و على كلّ تقدير إنّ البصر و السمع من أعظم أدوات المعرفة و أنفعها و أكثر ما يرتبط به الإنسان مع الخارج بهذين الحسنيين ، فهما من أشرف الحواسّ الظاهرة ولعله – لأجل ذلك – أطلق عليه سبحانه « السميع البصير » دون غيرهما من أسماء الحواسّ ، فلا يطلق عليه « الشام » و « الذائق » و « اللامس » و إنّ 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 ايجاد الصلة للإنسان بالخارج . و نقدّم الكلام في « البصير » على « السميع » حفظاً للترتيب الأبجدي .

و التتبع في الايات يعطي أنّ البصير قد يطلق و يراد منه حضور المبصرات عنده كما سيأتي بيانه و ذلك عند ما استعمل مع « السميع » ، قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعاً بَصِيراً) (النساء/ ٥٨) و قس عليه ما جاء بهذا المنوال و قد يراد منه العلم بالجزئيات و الاشراف عليها عن كثب و أنه لايعزب عنه شيء من الأشياء و ذلك عندما يستعمل متعدّياً بالباء .

قال سبحانه : (إِنَّهُ كَانَ بَعْبَادَهُ خَبِيراً بَصِيراً) (الاسراء/ ٣٠) و قال سبحانه : (وَ كَفَى بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيراً بَصِيراً) (الاسراء/ ١٧) و قال سبحانه : (وَ كَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيراً) (الفتح/ ٢٤) و قال سبحانه : (مَا يُمَسِّكُهُنَّ إِلَّا الرَّحْمَنُ إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ بَصِيرٌ) (الملك/ ١٩) .

و المتعلّق في هذه الايات يختلف سعة وضيّقاً فقد تعلّق بـ « كل شيء » مرة ، وبـ « العباد » ثانياً ، وبـ « أعمالهم » الثالثة ، وبـ « ذنوبهم » رابعة ، فعندئذ لا يصحّ تفسير البصير فيها بحضور المبصرات فإنّ 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 .

(١٥٩)

بالجزئيات بدقّة و امعان و لعلّ « الخبير » تأكيد لمعناه أو هو تأكيد له ، و الايات بصدد بيان أنّ علمه سبحانه بما يجري في الكون ليس علماً أجمالياً بل هو علم تفصيلي يشمل كلّ ما جلّ و دق ، و كلّ شيء خفي أو ظهر ، و بذلك يبطل قول من ينكر علمه سبحانه بالجزئيات بحجّة أنّها في مظان التغيير و التبدّل ، فيوجب الحدوث و التبدّل في ذات البارئ ذاهلاً عن أنّ التغيير في المعلوم لا في جانب العلم ، و لعلنا نرجع إلى نقد هذه الشبهة عند البحث عن اسم « العالم » .

و لأجل اشتمال هذه الكلمة على الدقّة و الامعان يقول سبحانه : (بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ) (القيامة/٤ و ١٥) . و يقول سبحانه حاكياً عن السامري : (بَصُرْتُ بِمَا لَمْ يَبْصُرُوا بِهِ ...) (طه/٩٦) .

هذا كلّه حول البصير و أمّا « 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 اخرى بمعنى « المجيب » مثل قوله : (سَمِيعُ الدُّعَاءِ) (آل عمران/٣٨) و (إبراهيم/٣٩) و الحقّ أن يقال : إنّ السميع في هاتين الايتين كالسميع في غيرهما ، و إنّهُ استعمل في معنى واحد و هو سماع الدعاء غير أنّ السماع إذا لم يكن مقترناً بالاجابة لا يكون نافعاً للعبد ، فلأجل ذلك فسّر بمجيب الدعاء لأنّه استعمل اللفظ في المجيب بل الاجابة من لوازم المقصود ، و مثله ما يقال : اسمع ما أقول ، أو يقال : لم لاتسمع ما قلت . و قال سبحانه : (سَمِعْنَا وَ اطَّعْنَا) (البقرة/٢٨٥) . و « الراغب » فسّر بعض الايات و قول القائل : « اسمع ما أقول » بالطاعة ، و الحقّ أنّ السماع استعمل في نفس المعنى اللغوي و لكن لما كانت الغاية من السماع هو الفهم ثم العمل دلّ الكلام عليه بما أنّه من لوازم المعنى اللغوي في المقام .

تفسير كونه « سميعاً بصيراً »

إنّ السماع في الإنسان يتحقّق بأجهزة و أدوات طبيعيّة ، و يتحقّق السماع في الإنسان بوصول الأمواج الصوتية إلى الصماخ و منها إلى المخ ثمّ إلى النفس .
 كما أنّ حقيقة الأبصار في الإنسان تتحقّق بأجهزة و آلات طبيعيّة حيث تنقل الأضواء الحاملة لصورة الشيء المرئي إلى عدسة العين و منها — بعد أعمال فيزيائية — إلى النقطة الصفراء إلى أن يتحقّق الإبصار ، و لكن إطلاقهما على الله سبحانه ليس بتحقّق هذه المقدّمات فيه أيضاً و ذلك لأنّ هذه الأدوات و التفاعلات من لوازم تحقّق الأبصار و السماع في الحيوان و الإنسان و ليست داخلية في حقيقتهما بصورة عامّة ، و بعبارة أخرى : إنّ هذه الآلات و الأدوات و الأعمال الفيزيائية التي اثبتتها العلم إنّما هي من لوازم الابصار و السماع في الإنسان و الحيوان اللذين لا يمكنهما القيام بعملية السماع و الأبصار إلّا في ظلّ هذه الامور ، فلو تمكن موجود من الوصول إلى ما يصل إليه الإنسان من دون أداة و فعل و انفعال فهو أولى بأن يكون سميعاً و بصيراً ، لأنّ الغاية الحاصلة بعد عمل الحسّ هو حضور الأمواج و الصور عند النفس فلو أمكن حضورهما لديه بلاأداة أو بلاعمل فيزيائي أو كيميائي فهو سميع و بصير قطعاً لتحقّق الغاية المتوخّاة .

و بما أنّ جميع العوالم الامكانية حاضرة لديه ، و الله سبحانه محيط بالموجودات إحاطة قيوميّة و العالم الإمكاني قائم به من الذرّة إلى المجرّة ، فتكون المسموعات و المبصرات حاضرة لديه حضور سائر الأشياء و لأجل ذلك إنّ كثيراً من المحقّقين جعلوا كونه « سميعاً » و « بصيراً » من شعب علمه و لكن علمه بالجزئيات (١) .

و المراد من كونه من شعب علمه بالجزئيات حضور المسموعات و المبصرات

(١٦١)

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 لا جراحة له ، و إلاّ فالتعليل المذكور لا يكون دليلاً على عدم كونه سمياً حقيقةً.

قال الحكيم السبزواري : الله سبحانه يسمع جميع الأصوات التي كانت و ستكون بسمع واحد حضوري اشراقي ، و من أسماءه الحسنی : « من لا يشغله سمع عن سمع » فمناط السمع حضور الأصوات ، حتى لو فرضت حضور الأصوات لك ، بلا قرع صماخ لكنك سمياً فما ظنك بمن حضور إله ، أشد من حضورها لانفسها ، فلا قيمة دفت من يقول من المتكلمين : سمعه تعالى يؤول إلى علمه بالمسموعات إذ لا جراحة له بل الأمر كما قال شيخ الاشراف : 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 لا جراحة له غير صحيح ، كذلك ارجاع علمه في جميع الموارد إليهما غير تامّ إلا إذا كان المراد ارجاع خصوص علمه بهما لامطلق 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.

(١٦٢)

قال الأشعري : « و نشبت لله السمع و البصر و لانفسي ذلك كما نفته المعتزلة و الجهمية و الخوارج » (١).

و قال في موضع آخر : « و زعمت المعتزلة أن قول الله عزّ و جلّ (وَ أَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ) (الحج/ ٦١) . معناه عليم. ثم أجاب بأنه إذا قال عزّ و جلّ : (إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَ

أرى (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 أعلم 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 : إنه لو قيل بأن كونه « سميعاً » و « بصيراً » من شعب علمه بالكليات فلاشك أنه خاطيء في رأيه لأنّ السمع و البصر من أدوات المعرفة الجزئية و السميع و البصير من يعرف المسموعات و المبصرات عرفاناً شخصياً جزئياً ، و أمّا لو قيل بأنه من شعب علمه بالجزئيات الذي يعبر عنه بالعرفان و المعرفة فلايرد 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 » واقعا و المسموعات و المبصرات مشهودة له لكن بلاحاجة إلى الحسّ وإعماله.

قال الصدوق : « و ليس وصفنا له تبارك و تعالى بأنه سميع بصير ، وصفاً بأنه

١ — الابانة : ص ١٩ .

٢ — الابانة : ص ١١٧ و ١١٨ .

(١٦٣)

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 فلاصلة له بالعلم ، فالسمع و البصر من أدوات المعرفة و العلم دون القدرة.

و ثالثاً : إنّ الوحدة المصدقية ، لاتلزم الوحدة المفهومية فكم فرق بين القول بأنّ واقع كونه بصيراً و سميعاً ، هو علمه بالمبصرات و المسموعات ، لابشياء آخر ، و القول بأنّ مفهومهما هو نفس مفهوم العلم و إنّ الموضوع في الكلّ واحد و المدعى هو الأوّل ، و ما ذكر من الاشكال إنّما يترتب على الثاني ، و على ذلك فلايلزم من القول بأنّهما من شعب علمه تفسير قوله سبحانه : (إني معكما أسمع و أرى) : « اعلم و اعلم ».

و كم للشيوخ الأشعري من هذه التخليطات.
نعم الأشعري و إمام الحنابلة و من لف 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 « بلاكيف » ، و قد عرفت أنّ هذه اللفظة لاتفيد شيئاً في
مقام التنزيه.

١ - التوحيد للصدوق : ص ١٩٧.

(١٦٤)

روايات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في هذا المجال
قال الامام أمير المؤمنين (عليه السلام) : « و البصير لا يتفريق آلة و الشاهد لا بماسّة »
(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.

و أمّا الثاني فكما قال سبحانه : (فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ

الرَّحِيمُ) (البقرة/٣٧) و قال : (ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَارِكِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

(البقرة/٥٤) و قال : (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَ الْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي

سَاعَةِ الْعُسْرَةِ) (التوبة/١١٧).

و بذلك يعلم أنّ معنى التوّاب هو قابل التوبة عن العباد و ذلك لأجل وروده بعد قوله «

فتاب عليه » أو « فتاب عليكم » و هو بمنزلة العلة للجملة المتقدمة.

١ - نهج البلاغة : الخطبة ١٥٥.

٢ - نهج البلاغة : الحكمة ١٨٦.

٣ - نهج البلاغة : الخطبة ١٨٢.

٤ — التوحيد للصدوق : ص ١٤٤.

٥ — التوحيد للصدوق : ص ١٤٤.

(١٦٥)

حرف التاء

الثالث و العشرون : « التَّوَابُ »

قد ورد لفظ التَّوَابُ في الذكر الحكيم ١١ مرّة 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 : (و قابل التوب) (١).
أصل التوبة الرجوع عمّا 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 تعدّى بكلمة « إلى » يكون بمعنى التوبة و إذا تعدّى به « على » يكون بمعنى قبول التوبة ، أمّا الأوّل فقال سبحانه : (فَتَوَبُّوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ) (البقرة/٥٤)
(و قَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ) (وَ أَنْ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُمَتِّعْكُمْ مَتَاعًا حَسَنًا) (هود/٣) و قال سبحانه : (وَ تَوَبُّوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ) (النور/٣١) إلى غير ذلك من الايات.

١ — مقاييس اللغة ج ١ ص ٣٥٧.

(١٦٦)

وأما الثاني فكما قال سبحانه : (فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ) (١) وقال : (ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِيكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَابُ الرَّحِيمُ) (٢) وقال : (لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَ الْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ الْعُسْرَةِ) (٣).
وبذلك يعلم أنّ معنى التَّوَابُ هو قابل التوبة عن العباد وذلك لأجل وروده بعد قوله « فتاب عليه » أو « فتاب عليكم » وهو بمنزلة العلة للجملة المتقدمة.

١ — البقرة : ٣٧ .

٢ — البقرة : ٥٤ .

٣ — التوبة : ١١٧ .

(١٦٧)

حرف الجيم

الرابع و العشرون : « الجبّار »

قد ورد هذا اللفظ في موارد عشرة في القرآن الكريم و وقع وصفاً له في مورد واحد قال سبحانه : (الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (الحشر/ ٢٣) و هو من الصفات التي إذا وقع وصفاً له سبحانه يتبادر منه المدح و إذا وصف به غيره يتبادر منه الذم. قال سبحانه : (كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُنْكَبِرٍ جِبَّارٍ) (غافر/ ٣٥) و قال سبحانه : (وَ عَصَا رُسُلَهُ وَ اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جِبَّارٍ عَنِيدٍ) (هود/ ٥٩) و يمكن توضيح ذلك بوجوه :

١ — قال ابن فارس : الجبر هو جنس من العظمة و العلوّ و الاستقامة. فالجبّار الذي طال و فات اليد. يقال فرس جبّار و نخلة جبارة (١).

و قال الرازي : الجبّار : العالي الذي لاينال ، و منه نخلة جبّارة : إذا طالت و علت و قصرت الأيدي عن أن تتال أعلاها ، و منه قوله تعالى : (إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جِبَّارِينَ) (المائدة/ ٢٢) أي عظماء ، فيقال : رجل جبّار إذا كان متعظماً متجبّراً لايتواضع ولاينقاد لأحد و هذا الاسم في حقّ الله سبحانه يفيد أنّه سبحانه و تعالى بحيث لا تتاله الأفكار و لا تحيط به الأبصار ، و لا يصل إلى كنه عزّه 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.

(١٦٨)

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 : العالي الذي لاينال

هذا المعنى هو المتبادر ممّا ذكره « ابن فارس » و « الرازي » و لو صحّ لا يحقّق ما هو المطلوب بأن يكون معنى واحد مدحاً في حقّ الواجب و ذمّاً في حقّ الممكن ، فإنّ كون

الشيء عالياً لاينال مدح على كل حال ، و تعليل كونه ذمّاً في حقّ الممكن بعدم كونه كذلك ، لايستلزم 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 ب – « العظيم الشأن في الملك » و لايتحقّق أن يوصف به على الاطلاق إلاّ الله تعالى ، فإن وصف به غيره فإنما 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 البارئ سبحانه ، إنّما الكلام في وجه كونه وصف ذم في حقّ غيره فالظاهر من الآيات أنّه كذلك بنفس معناه وصف ذم لا لكون المبدء غير موجود فيهم. فكم فرق بين كون الشيء وصف ذمّ ، و بين كونه في حدّ ذاته مدحاً ، و لكنه لأجل كونه مدعياً لما ليس فيه وصف ذمّ.

١ – مجمع البيان ج ٢ ص ١٧٩ ، و ج ٥ ص ٢٦٧.

(١٦٩)

٣ – « الجبّار » : من يصلح الشيء بضرب من القهر

هذا المعنى يظهر من « الراغب » في مفرداته. قال الجبر : إصلاح الشيء بضرب من القهر و قديقال في الاصطلاح المجرد مثل قوله علي (عليه السلام) : « يا جابر كل كسير ^(١) و يطلق على الإنسان بمعنى من يجبر نقيصته بادعاء منزلة من التعالى لايتحقّقها. و هذا لايقال إلاّ على طريق الذم ^(٢).

أقول ما ذكره محتمل في حقّه سبحانه و يمكن تقريره بوجه واضح و هو أنّه سبحانه و تعالى باعتبار جمع شتيت أمور خلقه ، و لمّ شعتهم و شعب ما تفرّق عنهم ، و استصلاح ما فسد منهم ، و رتق ما فتق منهم ، فهو جبّار من في السموات و من في الارض دائماً ^(٣). و لكن عدّه وصف ذم بهذا المعنى أيضا في حقّ الغير أمر مشكل ، فإنّ من يجبر النقيصة بادعاء منزلة من التعالى لايتحقّقها ليس مذموماً إلاّ من جهة عدم وجود المبدء فيه ، و هو غير كونه بذاته ذمّاً و قدحاً و الظاهر أنّ قوله « بادعاء منزلة من التعالى لايتحقّقها ليس داخلا في معنى الجبّار و ذلك لأنّه على هذا الاحتمال يصدق على الله سبحانه و على الناس بمعنى واحد و إلاّ يلزم أن يكون مشتركا لفظياً فاذا اطلق على الله سبحانه يكون القيد هو الايجاب أعني يستحقّها مكان لايتحقّقها.

و الذي يمكن أن يقال : إنّ المراد منه قهر الناس على ما يريد من دون أن يكون له ذلك الحق و يؤيّدّه توصيفه بالشقيّ في آية ، و العنود في آية أخرى ، و هما يناسبان مع كونه

بمعنى القهر و الجبر ضد الاختيار. قال سبحانه واصفاً ليحيى : (وَبِرّاً بِوَالِدَيْهِ وَ لَمْ يَكُنْ جَبَّاراً عَصِيّاً) (مريم/ ١٤) و قال عن لسان المسيح (وَبِرّاً بِوَالِدَتِي وَ لَمْ يَجْعَلْنِي جَبَّاراً شَقِيّاً) (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 للسید حسين الهمداني : ص ٣٩.

(١٧٠)

اتَّبَعُوا أَمْرَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ) (هود/ ٥٩) فبحكم المقابلة أي مقابلة جبار مع البرّ ، وتوصيفه بالشقاء و العناد ، يعلم معنى الجبار الموصوف به الانسان ، كما أنّ المراد من قوله سبحانه : (قَالُوا يَا مُوسَى إِن فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ وَ إِنَّا لَن نَدْخُلُهَا حَتَّى 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 لَإِيْخْلُفُ الْمِيْعَادَ) (آل عمران/ ٩). و قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ جَامِعُ الْمُنَافِقِينَ وَ الْكَافِرِينَ فِي جَهَنَّمَ جَمِيعاً) (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 أنّ المراد من كونه جامعاً هو جمع الخلق في موقف القيامة بشهادة قوله سبحانه : (هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ جَمْعُنَاكُمْ وَ الْأَوَّلِينَ) (المرسلات/ ٣٨) و قوله سبحانه : (إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ * يَوْمَ لَا يُغْنِي مَوْلَى عَنْ مَوْلَى شَيْئاً وَ لَا هُمْ يُنصَرُونَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ اللَّهُ) (الدخان/ ٤٠ – ٤٢) ، و الذي يوضح ذلك أنّ قوله (رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ) بمنزلة التعليل لسؤال الرحمة الوارد في الآية المتقدمة : أعني (رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَ هَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) (آل عمران/ ٨). فعلّل سؤاله الرحمة بأنّه سبحانه يجمع الناس في يوم القيامة الذي لا يغني فيه أحد عن أحد ، و على ضوء ذلك فما ذكره الرازي من الوجوه كلّها ساقطة فلاحظ^(١).

١ - الآيات البينات : ص ٢٤٣.

(١٧١)

حرف الحاء

السادس و العشرون : « الحسيب »

و قد ورد اللفظ في الذكر الحكيم أربع مرّات و وقع وصفاً له في موارد ثلاث قال سبحانه

: (وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيباً) (النساء/٦).

(إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيباً) (النساء/٨٦).

(وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيباً) (الاحزاب/٣٩).

و قال ابن فارس : إنّ لـ « حسب » أصولاً أربعة :

١ — العدوّ. تقول : حسبت الشيء أحسبه حساباً و حساباناً ...

٢ — الكفاية. تقول : شيء حساب أي كاف ...

٣ — الحسبان. و هي جمع حسابانة و هي الوسادة الصغيرة ...

٤ — الأحسب الذي ابيضّت جلده ...

و المتناسب في المقام هو المعنيان الأولان. أمّا الآية الأولى فالمناسب فيها هو المعنى

الأوّل بقريته 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 فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَ كَفَى بِاللّهِ حَسِيباً) (النساء/٦).

و على هذا « الحسيب » بمعنى المحاسب كالنديم بمعنى المنادم ، و الجليس بمعنى

المجالس قال تعالى : (كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا) (الاسراء/١٤) و

(١٧٢)

معنى الآية كفى بالله محاسباً فاحذروا محاسبته في الآخرة كما تحذرون محاسبة اليتيم بعد

البلوغ ، و إلى ذلك يرجع تفسيره بأنه بمعنى « رقيباً » يحاسبهم عليه. فإنّ الحساب لغاية

الرقابة و الحفظ ، و مثله من فسره بالحفيظ فإنّ الكلّ من الغايات المترتبة على العدوّ و

الحساب. و ربّما يحتمل أن يكون من الأصل الأوّل بمعنى « وكفى بالله حسيباً » أي شاهداً

على دفع المال إليهم و كفى بعلمه وثيقة.

و أمّا الآية الثانية أعني قوله تعالى : (و إذا حييتم بتحيةٍ فحيوا بأحسن منها أو ردّوها إنّ

اللّه كان على كلّ شيء حسيباً) (النساء/٨٦) فالظاهر أنّه أيضاً من الأصل الأوّل و إليه

يرجع تفسيره بـ « حفيظاً » فإنّ الحفظ نتيجة العدوّ الحساب.

و أمّا الآية الثالثة : (الَّذِينَ يُبَلِّغُونَ رِسَالَاتِ اللَّهِ وَيَخْشَوْنَهُ وَ لَا يَخْشَوْنَ أَحَدًا إِلَّا اللَّهَ وَ

كَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا) (الاحزاب/ ٣٩) فالظاهر أنه من الأصل الثاني أي كفاية بقريظة 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 مرّة 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 حَفِيظٌ) (هود/ ٥٧).

و قال سبحانه : (وَ مَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ وَ رَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ) (سبأ/ ٢١).

و في آية ثالثة جاء وصفاً للكتاب قال سبحانه : (قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ) (ق/ ٤).

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس : له أصل واحد يدلّ على مراعاة الشيء ... و

(١٧٣)

التحفظ و قلة الغفلة و الحفاظ : المحافظة على الامور.

و قال الراغب : الحفيظ : الحافظ.

و لكن المناسب للايتين الاوليتين تفسيره « بعليم » ، نعم هو في الاية الثالثة بمعنى الحافظ ، يظهر ذلك بالامعان في معنى الايات.

الثامن و العشرون : « الحفي »

قد ورد « الحفي » في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له في آية واحدة. قال حاكياً عن ابراهيم عندما هجر أزر : (قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا) (مريم/ ٤٧).

و قال في غيره سبحانه : (يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا قُلْ إِنَّمَا عُلِّمْتُهَا عِنْدَ اللَّهِ)

(الأعراف/ ١٨٧).

قال ابن فارس : « إنّ للحفي أصولاً ثلاثة : المنع ، و استقصاء السؤال ، و الحفاء خلاف

الانتعال ... » (١).

و من الأصل الثاني قوله سبحانه : (إِنْ يَسْأَلْكُمْ عَنْهَا فَيُحْفِكُمْ تَبَخَّلُوا ...) (محمد/ ٣٧) أي أن يجهدكم بمسألة جميع أموالكم و يبالح في المسألة تبخلوا.
و أمّا الحفيّ عند ما وقع وصفاً له فهو بمعنى البرّ اللطيف و لا يرجع معناه إلى الاصول التي طرحها ابن فارس و لأجل ذلك فسره الراغب بما ذكرناه و قال : الحفيّ : البرّ اللطيف و أضاف : يقال أحفيت بفلان و تحفّيت به : إذا عنيت بإكرامه ، و المناسب لسياق الآية هو هذا لأنّ الآية تذكر وعد ابراهيم لأبيه آز انه سيستغفر له وكأنّه يريد : و يقبل سبحانه دعائي لأنّه حفيّ بي .

١ — مقاييس اللغة ج ٢ ص ٨٣ .

(١٧٤)

التاسع و العشرون : « الحكيم »
قد ورد لفظ « الحكيم » في القرآن الحكيم ٩٧ مرّة و وقع اسماً له سبحانه في ٩٢ مورداً .
و أمّا الموارد الأخر ، فقد وقع وصفاً للأمر التالية : ١ — الذكر ، ٢ — الكتاب ، ٣ — القرآن ، ٤ — الأمر ، قال سبحانه : (ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ الْآيَاتِ وَ الذِّكْرِ الْحَكِيمِ) (آل عمران/ ٥٨) ، و قال تعالى : (آيات الكتاب الحكيم) (يونس/ ١ و لقمان/ ٢) و قال : (يس و القرآن الحكيم) (يس/ ١ — ٢) و قال : (كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ) (الدخان/ ١) .
و أمّا معناه في اللغة فقد مضى البحث عنه في تفسير أحد أسمائه : « أحكامالحاكمين » فقلنا : إنّ له أصلاً واحداً و هو المنع ، و سمّيت حكمة الدابة بها ، لأنّها تمنعها ، يقال : حكمت الدابة و أحكمتها ، و الحكمة هذا قياسها ، لأنّها تمنع من الجهل .
و ممّا يجدر بالذكر أنّه لم يقع الحكيم اسماً له سبحانه إلاّ معه اسم آخر من علمه و عزّته و غيرهما ، و إليك الايات التي ورد فيها اسم الحكيم مع سائر الأسماء و نذكر من كل قسم آية واحدة .

١ — العليم : قال سبحانه : (قَالُوا سُبْحَانَكَ لَعَلَّمَنَا لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) (البقرة/ ٣٢) .

٢ — العزيز : قال سبحانه : (وَ يُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ يُزَكِّيهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (البقرة/ ١٢٩) .

٣ — الخبير : قال سبحانه : (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) (الأنعام/ ١٨) .

٤ — التوّاب : قال سبحانه : (وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ رَحْمَتُهُ وَ أَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ) (النور/ ١٠) .

(١٧٥)

٥ - عليّ : قال سبحانه : (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ) (الشورى/٥١) .

٦ - واسع : قال سبحانه : (وَ إِن يَتَفَرَّقَا يُغْنِ اللَّهُ كُلًّا مِنْ سِعَتِهِ وَ كَانَ اللَّهُ وَاسِعًا حَكِيمًا) (النساء/١٣٠) .

٧ - حميد : قال سبحانه : (تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) (فصلت/٤٢) .

و أمّا معناه فقد اختلفوا فيه على أقوال :

١ - ذهب « الأزهرى » إلى أنه من صفات الله كالحكم و الحاكم و معاني هذه الأسماء متقاربة و الله أعلم بما أراد بها و علينا الايمان بأنّها من أسمائه .

يلاحظ عليه : إنّ القرآن نزل للتدبّر و التعلّل لا للتلاوة فقط و ارجاع معاني ألفاظها إلى الله سبحانه ، و إنّما يرجع إليه كنه حقائقها .

٢ - قال ابن الاثير : الحكم و الحكيم بمعنى الحاكم و هو القاضي فهو فعيل لمعنى فاعل .

يلاحظ عليه : إنه لا ينطبق على جميع الايات . مثلاً يصحّ في قوله سبحانه : (فَاقْطَعُوا

أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (المائدة/٣٨) ولا يصحّ في قوله : (

وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (الانفال/١٠) أو قوله : (وَ إِن يُرِيدُوا

خِيَانَتَكَ فَقَدْ خَانُوا اللَّهَ مِنْ قَبْلُ فَأَمْكَنَ مِنْهُمْ وَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) (الأنفال/٧١) أضف إلى ذلك

أنّ القاضي ليس من معاني الحاكم و إنّما يستعمل فيه بمناسبة خاصّة .

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

فسر العلامة الطباطبائي قوله : (و القرآن الحكيم) (يس/٢) قال : وقد وصف القرآن

بالحكيم لكون الحكمة مستقرّة فيه و كذلك حقايق المعارف وما يتفرّع

(١٧٦)

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 : (وَآتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ صَبِيًّا) أي علماً و فقهاً ، و

في الحديث : إنّ من الشعر لحكمة أي أنّ في الشعر كلاماً نافعاً يمنع من الجهل و السفه و

ينهى عنه (٢) .

يلاحظ عليه : إنه 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 عزّ وجلّ (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 أخذ من الحكم بمعنى المنع فلو أطلق على العلم فلأنه يمنع الجهل ، و لكنّه 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 قصورها عن علمها بها بقوله : (إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ) أي ما قمت به من تعليم آدم و عدم تعليمنا فهو ناشئ عن علمك بالواقع أو فعلك المتقن ، و مثله قوله سبحانه الذي حكم فيه بقطع يد السارق و أنتم 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 .

(١٧٧)

حكمه و فعله و قس على ذلك سائر الايات ، و إلى ذلك يرجع تفسير الحكيم بذى 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 يدلّ عليه قوله سبحانه : (وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا) (الفرقان/ ٢) .

و منه يعلم أنّ تفسيره بالمنزّه عن فعل ما لا ينبغي من فروع هذا المعنى ، فإنّ التحرز من البحث من فروع الاتقان ، قال سبحانه : (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا) (ص/ ٢٧) .

و الحاصل أنّ الحكم بمعنى المنع ، و الحكيم يراد به المتقن بصلة 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 لايفعل قبيحاً و لايخلّ بواجب.
و الثاني من لوازم الأول.

و على ذلك فهو من صفات الذات بوجه و من صفات الفعل بوجه آخر فيما أنّ القيام باتقان الفعل و التجنّب عن العبث سيتوقّف على العلم الواسع فهو من صفات الذات ، و بما أنّ الفعل يوصف بالحكمة و الاتقان و بالحقّ و التنزّه عن الباطل فهو من صفات فعله ، و إليك البحث في كلا المقامين على وجه الاجمال.

الحكيم : المتقن فعله

أمّا اتقان الفعل فيكفي في ذلك معطيات العلوم الطبيعيّة فقد كشفت عن الإتقان الهائل في الفلكيّات و الطبيعيات و يكفي في ذلك ملاحظة كل عضو من أعضاء الانسان فقد حفّ بقوانين و سنن تُدهش النفوس و تبهر العقول.

(١٧٨)

قال سبحانه :

(وَ تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَ هِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْتَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ) (النمل/ ٨٨) و قال الإمام علي (عليه السلام) : « قَدَّرَ مَا خَلَقَ فَأَحْكَمَ تَقْدِيرَهُ » (١).

و قال (عليه السلام) : « مَبْتَدَأَ الْخَلَائِقَ بِعِلْمِهِ ، وَ مَنْشَأَهُمْ بِحُكْمِهِ ، بِلَا إِقْتِذَاءٍ وَ تَعْلِيمٍ وَ لَا احْتِذَاءٍ لِمِثَالِ صَانِعِ حَكِيمٍ » (٢).

ثم إنّ بعض المغرورين أثاروا شكوكاً حول حكمته تعالى و سألوا عن فوائد الأمور التالية :

١ - الزائدة الدوديّة.

٢ - اللوزتان.

٣ - ثدي الرجل

٤ - صيوان الاذن

٥ - الفضاء الواسع

و لكن الاعتراض بهذه الأعضاء نتيجة الجهل المطبق و ذلك لضلالة علوم الانسان و قلّة

اطّلاعه 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 : المنزّه 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 .

(١٧٩)

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 المتكلمين في حسن الأفعال و قبحها هل هما عقليان و إنّ للعقل درك حسن الفعل بذاته و قبحه كذلك أو لا؟ 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 والخوض في هذه المسألة بمبادئها و مقدماتها يوجبنا 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 تحليلية أو تفيدية بل وزان الحسن و القبح في الأفعال وزان الزوجية 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 الأقيح 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 ؟؟؟ ، والالهيات ج ١ ، ص ؟؟؟.

(١٨٠)

القائلون بهذا القول يتمسكون بالصدق و الكذب ، فيبتدل 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.

ه – – 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 الأيذاء.

و لك أن ترجع مجموع أقوال القائلين بالحسن و القبح العقليين إلى أصول ثلاثه :

أ : إن الحسن و القبح من الامور الذاتية ، فلو قلنا بأن نفس الفعل علة تامة 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 العقلانية ، 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 ، فرب فعل يصير حسناً إذا

(١٨١)

صدر عن نيّة صالحة و قبيحاً إذا صدر عن نيّة فاسدة^(١).

هذه الأقوال من فروع القول بالحسن و القبح العقليين و الجميع في مقابل المنكرين أعني أهل الحديث و الأشاعرة.

و لكنّ الحقّ هو القول المختار حيث أنّ هناك أفعالاً يقوم العقل بدرك حسنها أو قبحها بنفسها من أيّ فاعل صدر ، و في أيّ مورد وقع ، بلاملاحظة جهة خارجية و حيثيّة تعليلية أو تقييدية و من دون ملاحظة نيّة الفاعل و قصده فضلاً عن ملاحظة كونه ملائماً للطبع و غيره ، نعم و إنّما يفتقر إلى ملاحظة النيّة في توصيف الفاعل بأنّه محسن أو مسيء و أمّا 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 يعمل. و الثاني هو الذي يعرف به ما من شأنه أن يعمل الانسان بإرادته^(٢).

و ظاهر هذه العبارة أنّ هنا عقليين أحدهما نظري و الآخر عملي و لكنّه خلاف التحقيق ، بل الظاهر أنّ تفاوت العقل النظري مع العقل العملي بتفاوت المدركات من حيث أنّ 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 حقّقه 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.
-

(١٨٢)

فالأول هو العقل النظري و الثاني هو العقل العملي^(١).

و على ضوء ذلك فالنظري و العملي وجهان لعملة واحدة لا يختلفان جوهرأ و ذاتاً ، فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم فيسمّى المدرك عقلاً نظرياً ، و إن كان المدرك ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل فالمدرك هو العقل العملي.

٣ - الحكمة العملية و قضاياها الواضحة

إنّ الحكمة العملية تتمشّى 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 إنّ كان دارجاً في الحكمة النظرية دون العملية ، غير أنّ الحقّ عدم اختصاص التقسيم بها بل قضايا الحكمتين تنقسم إلى قسمين : واضحة و غير واضحة ، و تنتهي الثانية إلى الواضحة في كلتا الحكمتين ، 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 « الفعلاالنظري » واضح لاجابة فيه إلى البيان ، فلنرجع إلى بيانه في الفعل العملي فنقول : إنّ القضايا عند العقل العملي ليس على وزان واحد بل هو على قسمين : منها ما هي مغمورة مجهولة لا يحكم العقل فيها بواحد من الطرفين « الايجاب و النفي » و منها ما هو مبينة واضحة لدى العقل مع غضّ النظر عن كل شيء و الاقتصار على لحاظ نفس القضية فيجب أن تكون تلك القضايا مقدّمة

١ - نهاية الدراية : ج ٢ ، ص ١٢٤ .

(١٨٣)

لحلّ القضايا الأولى و بأنّها ترجع إليها ، و من تلك القضايا البديهية مسألة التحسين و التقييح 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 يردّ 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 غيرها 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 مركز 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؟ لابلنظر إلى الأعراض و المصالح المترتبة سواء كانت المصالح فردية أم اجتماعية.

و العجب أن أكثر المحققين الباحثين في هذا الموضوع فسروا حكم العقل بما يترتب عليه من المصالح و المفساد ، مع أن الهدف من طرح هذا البحث إنما هو التوصل إلى معرفة أفعال الله و اكتشاف ما هو الحسن و القبيح عنده ، فكيف يمكن تفسير حسن العدل و قبح ضده بكونه حافظاً للنظام أو هادماً له؟

لاشك أن العدل و الظلم يترتب عليهما صيانة النظام و هدمه و يوصف الأول بالحسن و الثاني بالقبيح لهذه الجهة أيضا ، لكن 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 الملائمة للطبع و المنافرة له سواء كان المراد الطبع الفردي أو

(١٨٤)

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 القبيح ما يخالفه ، فإن ذلك أيضاً كالسابق خارج عن محل البحث. كما يعلم فساد تفسير الحسن بما فيه المصلحة ، و القبيح بما فيه المفسدة و إن ما خلا منهما ليس بحسن و لا قبيح^(١).

و على الجملة فالمحور في حكم العقل بالحسن و القبح هو ملاحظة نفس القضية مع غض النظر عن كل شيء لا كونه حافظاً للنظام أو هادماً ، و لا كونه موافقاً للطبع الفردي ، أو النوعي ، و لا كونه محصلاً للغرض و عدمه ، أو كونه متضمناً للمصلحة أو المفسدة ، فالكل انحراف عن مسير البحث و كلام زائد ملاً كتب المتكلمين بل الاصوليين من الشيعة إلا القليل منهم ، و لأجل ذلك ضربنا البحث عن تحليل هذه الأقوال من شعب القول بالتحسين و التقبيح العقليين ، و أظن أن هذه الأقاويل و إن نسبت إلى القائلين بالتحسين و التقبيح العقليين لكنها أشبه بقول المنكرين ، فإنه لما اتسع على الأشاعرة سبيل الانتقاد و ضاق عليهم طريق الاعتذار أردوا 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 أن هناك أفعالاً إذا تصوّرها العقل حكم بحسنها أو قبحها بمجرد الوقوف على

القضية و حكم بمدح فاعلها أو ذمه كائناً من كان الفاعل.

و إن شئت قلت : إن 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 أصدر الفعل من الممكن أم من الواجب و سواء تصوّر كونه حافظاً للنظام أولاً ، و سواء تصوّر كونه ذات مصلحة أو مفسدة ، أو كونه موافقاً للطبع الفردي أو

١ – شرح التجريد للقوشجي : ص ٣٣٧.

(١٨٥)

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 أولّ 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 إلاّ 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 يتوقّف 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 تشدّ عنها قضايا الحكمة العملية فإنّ توصيفها بالصدق و الحقّ يتوقّف على الملاك ، فقولنا : « العدلحسن » و « الظلمقبيح » 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 ينجح إلى العبث و الفساد بل الجانب الأعلى و المثل الأعلى للإنسان و الوجه المثالي منه ، فلو اريد من الطبع هذا المعنى لاتّفق القولان.

فالإنسان بما هو ذو فطرة مثالية يتميز بها عن الحيوانات يجد بعض القضايا

١ - گوهر مراد : ص ١٢٢ - ١٢٣ ، و سرمایه ایمان : ص ٣٣ - ٣٥ . و ما حقّقناه توضیح و تحقیق لکلامه .

(١٨٦)

ملائمة لذلك و البعض الآخر منافياً له . فيصف الملائم بالحسن و لزوم العمل ، و المنافى بالقبح و لزوم الاجتناب ، و بما أنّ هذا الموضوع يحتاج إلى بسط في الكلام حتى يعلم اتّفاق القولين في الهدف و المرمى نقوم بالاسهاب فيه .

٤ - الانسان و قوى الخير و الشر

إنّ واقع الانسان يتألّف من قوى الشر و الخير ، الحيوانية و الإنسانيّة ، و لكلّ دوره في حياة الانسان ، غير أنّ واقع الانسان يتمثّل و يتجلّى في الجانب الثاني ، ففي الجانب الأوّل تتجلّى الشهوة و الغضب و الأنانيّة و القسوة و غيرها من رذائل الأخلاق كما أنّ الجانب الثاني تتجلّى فيه القيم الأخلاقية و المثل الإنسانيّة و غير ذلك من خصال الخير ، و هذا الجانب هو الأصيل في الانسان دون الجانب الأوّل .
و الشاهد على ذلك إنّهُ 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 صحّ السرور و الرضا لأنّ المفروض مغلوبيّة القوى الحيوانية و المغلوب يكون محزوناً لامسروراً ، و هذا يفيد بجلاء إنّ واقع الإنسان هو الجانب الثاني أي كونه موجوداً ملكوتياً ، إلهيّ 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 إلّا فهو غير تام كسائر الأقوال .

و إن شئت قلت : لاحقيقة للحسن و القبح إلّا كون الشيء ملائماً لطبع الانسان أو غير ملائم ، لكنّ المراد منه ليس هو الطبع السافل بل الطبع العالي ، و الطبع العالي ينزع إلى الخير ويميل إلى الكمال ، و الطبع السافل ينزع إلى الشرّ ، فكل فعل أحبّه 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 .

(١٨٧)

٥ - الأصول الأخلاقية الثابتة

إذا كان الميزان في الحكم بالحسن و القبح و في الحكم بالقيم الأخلاقية هو درك العقل مع غصّ النظر عن كل شيء على ما ذكرنا ، أو كون القضية المدركة مطابقة للجانب المثالي الأعلى للإنسان ، تقف على أنّ هناك أصولاً أخلاقية ثابتة لا تتغير مع مرور الدهور و العصور ، و تبدل الحضارات ، لأنّ 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 إنّ 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 اللبّ و الجوهر ، فالكل يحكم باحترام المعلمّ و الاستاذ لأنّ عقله يحكم بلزوم إحسان المحسن و قبح إساءته ، غير أنّهم يختلفون في كيفية الاحترام ، و هذا الاختلاف نابع من التقاليد و العادات ، فربما يحترمون بالقيام عند الورود و اخرى برفع القلنسوة عن الرأس و ثالثة ...

٦ - الأصول الثابتة في الشرائع السماوية

لاشكّ أنّ 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 لأنّ الأصول الثابتة توافق الجانب الأعلى من الإنسان و هو ثابت عبر القرون و العصور ، و بذلك يتجلّى سرّ خاتمية الاسلام و دوام أصوله الخلقية ، و تشريعاته المطابقة للشخصية الإنسانية العالية ، فبما أنّ الشخصية المثالية لا تمسّها يد التغيّر و التبدل

(١٨٨)

في جميع العصور و الحضارات ، و تكون الأحكام و التشريعات المطابقة لتلك الجوهرة المتعالية ثابتة لا تمسّها يد التغيّر.

٧ - القرآن و كونه سبحانه حكيماً

إذا كانت الحكمة بمعنى التحرّز عمّا يجب الاجتناب عنه مما يحكم العقل بقبحه ، فقد تضافر توصيفه سبحانه بـ « الحكيم » في القرآن الكريم.

ترى أنّ القرآن الكريم يذكر بلطف بيانه انه سبحانه بريء من القبيح و فعل ما يجب التنزّه عنه. قال سبحانه : (وَ إِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَ اللَّهُ أَمَرَنَا 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 وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ) (ص/ ٢٨) و قال سبحانه : (هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ) (الرحمن/ ٦٠).

فهذه الآيات تعرب بوضوح أنّ هناك أموراً توصف بالاحسان و الفحشاء و المنكر و البغي و المعروف قبل تعلق أمر الشارع بها أو نهيه عنها ، و أنّ الانسان يجد اتّصاف الأفعال بواحد من هذه العناوين من صميم ذاته ، و ليست معرفة الانسان بهذا الاتّصاف موقوفاً على تعلق حكم الشرع و إنّما دور الشرع هو إرشاد حكم العقل الذي يأمر بالحسن و ينهي عن القبيح.

قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَ الْإِحْسَانِ وَ آيْتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَ يَنْهَى 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.

(١٨٩)

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 ، و هو عادل ان فعله؟ — إلى أن قال — : و لا يقبح منه أن يعذب المؤمنين ، و يدخل الكافرين الجنان ، و إنّما نقول : إنّ الله لا يفعل ذلك لأنّه أخبرنا أنّه يعاقب الكافرين و هو لا يجوز عليه الكذب في خبره (٢).

الثلاثون : « الحق »

قد ورد الحق معرّفاً و منكرراً في الذكر الحكيم ٢٣٩ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في سبعة موارد :

قال سبحانه : (ثُمَّ رُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقُّ أَلَا لَهُ الْحُكْمُ وَ هُوَ أَسْرَعُ الْحَاسِبِينَ) (الانعام/ ٦٢).

و قال سبحانه : (فَذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ الْحَقُّ فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ فَأَنَّى تُصِرُّونَ) (يونس/ ٣٢) .

و قال سبحانه : (ذَلِكَ بَيِّنَاتٌ لِلَّذِينَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الحج/ ٦) .

و قال سبحانه : (ذَلِكَ بَيِّنَاتٌ لِلَّذِينَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) (الحج/ ٦٢) .

و قال سبحانه : (يَوْمَئِذٍ يُؤْفِقُهُمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ) (النور/ ٢٥) .

١ — الابانة : ص ١٣٣ .

٢ — اللمع : ص ١١٦ — ١١٧ .

(١٩٠)

و قال سبحانه : (ذَلِكَ بَيِّنَاتٌ لِلَّذِينَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّهُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) (لقمان/ ٣٠) .

و قال سبحانه : (فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ * قَالَ فَالْحَقُّ وَ الْحَقُّ أَقُولُ) (ص/ ٨٢ — ٨٤) .

و قد استعمل الحق في ^(١) 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 تصور أحدهما تصور الآخر ، فانحصر الاحتمال بين الثالث و الرابع ، و لعل الثالث أقرب ، و على كل تقدير فلو كان أحد المفهومين واضحا يمكن استظهار معنى الآخر من خلاله .

قال ابن فارس : الحق أصل واحد و هو يدل على إحكام الشيء و صحته فالحق نقيض الباطل ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج و حسن التلفيق . يقال حق الشيء أي وجب ، و يقال ثوب محقق إذا كان محكم النسج ، و الحقّة من أولاد الابل : ما استحق أن يحمل عليه كأنه احكمت عظامه و اشتدّت فاستحق الحمل ، و الحاقّة : 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 بَيِّنَاتٌ لِلَّذِينَ هُوَ الْحَقُّ وَ إِنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ) .

اقول : إن الحقّ و الباطل 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 انّ المراد من الحق الأوّل هو الله سبحانه على انّ 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 قدّر و وصف كان الاعتقاد حقاً و القضية الذهنية حقة ، و أمّا إذا لم يكن كذلك يكون الاعتقاد باطلاً و القضية باطلة.
قال سبحانه : (كان الناس أُمَّةً واحدةً 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 الحقّة المطابقة لنفس الأمر .

هذا إذا وقع الحق و الباطل و صفيين للاعتقاد و القضية الذهنية ، و أمّا إذا وقعا وصفين لنفس الأمر و الواقع الخارجي فتوصيفه بهما يدور مدار ثبوته و عدمه .

فإذا كان الواقع واجب الوجود أي ماله ثبوت لايشوب ثبوته بطلان ، و يكون ثابتاً من جميع الجهات و موجوداً على أيّ تقدير ، و موصوفاً بالوجود مطلقاً غير مقيد بقيد و لامشروطاً بشرط فهو الحقّ المطلق الذي لايتطرق اليه البطلان بوجه ما ، و الحقّ بهذا المعنى ينحصر فيه سبحانه لاغير و لأجل ذلك قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ) فَأَتَى بضمير الفصل و عرّف الخبر باللام لغاية القصر أي حصر المبتدأ في الخبر ، فالله سبحانه حقّ بذاته على الاطلاق بلاشروط و قيد .

أمّا إذا كان الواقع ممكن الوجود فهو حقّ بمقدار ماله من الثبوت و باطل بمقدار ما لاثبوت له ، فيما أنّ الممكن يتّصف بالوجود من جانب علّته ، فيكون له الثبوت بفضلها فهو حقّ ، و بما أنّه ليس له الوجود من صميم ذاته ، و أنّه إذا لم يكن له الموجد لبقى 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).

فالاية 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 الاية الثانية — لو قلنا بأنّ المراد بكلماته هو أفعاله — ناظرة إلى أنّ كل ممكن حقّ لكن بإحقيقه سبحانه ، إذ هو الذي يعطي الوجود و الثبوت .

و للحكيم الفارابي كلام لأبأس بنقله : يقال : حقّ : للقول المطابق للمخبر عنه ، إذا طابق القول ، و يقال : حقّ للموجود الحاصل بالفعل ، و يقال : حقّ للموجود الذي لا سبيل للبطلان

إليه ، و الأول تعالى حقّ من جهة المخبر عنه ، حقّ من جهة الوجود ، و حقّ من جهة أنّه لا سبيل للبطلان إليه. لكنّا إذا قلنا : إنّ حقّ فلأنّه الواجب الذي لا يخالطه بطلان ، و به يجب وجود كل باطل.

ألا كل شيء خلا لله باطل و كل نعيم لامحالة زائل (١)

و بذلك خرجنا إلى هذه النتيجة أنّه سبحانه حقّ على الاطلاق ، و أمّا الممكن فيما أنّه يفقد الوجود من صميم الذات فهو باطل ، و بما أنّه منتصف بالوجود الظليّ و الثبوت التبعية فهو حقّ ، و لعلّ إلى بعض ما ذكرنا يشير قول لبيد الذي تقدّم آنفاً.

هذا حال الواجب و الممكن و قد عرفت أنّ الأول حقّ مطلق ، و الثاني حقّ من جهة و باطل من جهة أخرى ، و أمّا الممتنع فهو الباطل المحض ، ليس له منه حظ.

قال بعض المحقّقين : كل ما يخبر عنه فأمّا باطل مطلقاً ، و أمّا حقّ مطلقاً ، و أمّا حقّ من وجه و باطل من وجه ، فالممتنع بذاته هو الباطل مطلقاً ، و لاحقيقة له أصلاً ، فإنّ الحقيقة هي التي بها ذوحقيقة ، حقّ و ثابت ، لا يمكن انكاره و هي خصوصيّة وجوده الذي يثبت له ، و الواجب بذاته هو الحقّ مطلقاً ، و الممكن بذاته الواجب بغيره فهو حقّ 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 حقّ 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.

(١٩٣)

فلا يكون له وجود وظهور في نفسه بل يكون وجوده و ظهوره من أصله المظهر بايجاب وجوده المحقّق لحقيّته و ثباته ، و الممكن من جهة نفسه باطل و لذلك قال : (كلُّ شيء هالِكٌ إلّا وَجْهَهُ) (١).

و بذلك يعلم أنّ قوله سبحانه : (ذَلِكَ بَانَ لِلَّهِ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) (لقمان/٣٠). من غرر الايات القرآنية ، تشتمل على معارف الهيّة نشير إلى إجمالها :

١ - إنّ الحقّ المطلق ثابت لله سبحانه و إنّّه لا يوصف به إلّا هو .

٢ - إنّ الأصنام و الأوثان التي كانت العرب عابدة لها ليس لها من الألوهية شيء ، فهي من هذا الجانب باطل محض لاتملك منها شيئاً إلّا الإسم و هذا لا ينافي أنّ يوصف بالحقّ من حيث أنّ لها درجة من الوجود ككونها جماداً أو نباتاً أو حيواناً غير أنّ محور البحث كونها

آلهة فهي في هذا النظر لا توصف إلا بالبطلان.

٣ — إن توصيفه سبحانه بالعليّ في الآية يشير إلى صفاته السلبية و يفيد تنزّهه عمّا لا يليق بساحته فالله سبحانه حقّ 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 ممّا يعدّ فعلاً للربّ ككونهم مالكين للمغفرة و الشفاعة.

٤ — إن توصيفه سبحانه بالكبير إشارة إلى صفاته الثبوتية و يفيد سعة وجوده و اشتماله على كل كمال و جودي و هو مجمع الصفات الكمالية و الجمالية ، فهي الذات المستجمعة لجميع صفات الكمال فهو الله عزّ اسمه.

و على ذلك فلحق في الآية و في كل ما وقع وصفاً له سبحانه يعادل واجب الوجود و « العليّ » يقوم مقام الصفات السلبية و « الكبير » يقوم مقام الصفات الثبوتية.

١ — كتاب كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنى في اسم الحق.

(١٩٤)

توصيف الفعل بالحق

إنّ الحقّ 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 وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ) (يونس/٥).

أفعاله سبحانه معلّلة بالاعراض

إنّ الذكر الحكيم يصف كثيراً من أفعاله سبحانه بقوله : « بالحق » و بذلك يشير إلى أنّ أفعاله أفعال حكيمة مصنونة عن العبث و اللغو ، و لأجل ذلك ذهبت العدلية إلى أنّ أفعاله معلّلة بالاعراض خلافاً للشاعرة ، فإذا كان الهادي في مجال العقائد هو الكتاب فأياته صريحة في ذلك ، يقول سبحانه :

(أَحْسِبْتُمْ أَنَّكُمْ خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَاتَرْجِعُونَ) (المؤمنون/١١٥).

و قال عزّ من قائل : (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا لِاعْبَثِينَ) (الدخان/٣٨).

و يقول سبحانه : (وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ) (ص/٢٧).

و قال سبحانه : (وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ 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 : انّ فعله سبحانه كلّه حقّ 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 يَئُودَ يَدُوكُمْ وَيَأْتِ بِخَلْقِ

(١٩٥)

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 وَ هُدًى وَ بَشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ) (النحل/١٠٢) . أفيمن توصيف الفعل العاري عن الغرض و الهدف حتى ما يُرجع إلى المخلوق بأنّه نزل بالحقّ؟ و العجب إنّ الأشاعرة و عامّة أهل الحديث الذين يلتزمون التعمّد بظاهر النصوص تعبداً حرفياً قدخرجوا في هذا المقام عن هذا الأصل و قالو بعدم كون أفعاله معلّلة بالأغراض فماذا جوابهم تجاه هذه الآيات و تکرّر « بالحق » وصفاً لفعله؟ لأدري و لالمنجم يدري.

هلمّ معي ندرس ما ذكره العقليون من الأشاعرة :

١ — قالوا : « لو كان فعله تعالى تابعا لغرض لكان ناقصاً لذاته مستكماً بتحصيل ذلك الغرض لأنّه لا يصلح غرضاً للفاعل إلاّ 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 الأوّل دون الثاني ، و القائل بكون أفعاله تابعة للأغراض و الغايات و الدواعي و المصالح إنّما يعني به الثاني دون الأوّل ، و الغرض بالمعنى الأوّل 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 عابثاً و لاهياً ، فالجمع بين كونه غنياً غير محتاج إلى شيء ، و كونه حكيماً منزهاً عن العبث و اللغو يتحقق بالقولباشتمال أفعاله على مصالح و حكم ترجع إلى العباد و النظام لاإلى وجوده و ذاته.

٢ — قالوا : إنّ العلة الغائية هي احدى أجزاء العلة التامة و يراد منها في مصطلح

١ — الموافق « للقااضي عضدالدين » : ص ٢٣١ .

(١٩٦)

الحكماء ما يخرج بها الفاعل من القوة إلى الفعل و من الامكان إلى الوجوب ، فهي السبب لخروج الفاعل عن كونه فاعلاً بالقوة إلى كونه فاعلاً بالفعل ، مثلاً النجار لايقوم بصنع

الكرسي إلا لغاية مطلوبة ولولا تصوّرُها لبقى على كونه فاعلاً بالقوّة ، فلو كان لأفعاله سبحانه غاية لزم كونه ناقص الفاعليّة في ذاته ، وتأمّ الفاعليّة بغاية الفعل فيحتاج في فاعليّته إلى شيء وراء ذاته.

يلاحظ عليه : إنّ ما ذكره في تفسير العلة الغائيّة حقّ لا غبار عليه و قد أخذته مفكّروا الأشاعرة من الفلاسفة و استغلّوه في غير موضعه ، وخرجوا بهذه النتيجة : إنّ فعله سبحانه عار عن أية غاية و غرض و جعلوا فعله كفعل العابثين و اللاعبين يفعل بلاغاية و يعمل بلاغرض ، و العلة الغائيّة بهذا المعنى تنطبق على وجود الغرض للفاعل ، و لا تنطبق على وجود الغرض للفعل ، و قد عرفت أنّ القائلين بتبعيّة أفعاله للأغراض إنّما يعنون القسم الثاني دون الأوّل ، فلا شكّ أنّه سبحانه تامّ 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 إلاّ ما يناسب ذلك المبدأ.

و هذا كعموم قدرته للفعل المقترن بالعدل و الجور كسوق المطيع إلى الجنة و النار لكن اتّصافه بالعدل يصدّه عن سوقهم إلى النار ، و لا يختار إلاّ الأوّل و هذا لا يعني أنّه في مقام الذات و الفاعلية يستكمل بهذا الغرض بل هو في مقام الفاعلية تامّ لكلا العملين ، لكن عدله و حكمته و ما يناسبهما تقتضي أن يختار هذا دون ذلك ، فلو أنّ النافين للأغراض يفرّقون بين الغرضين لما تطرفوا في نفي اقتران فعله بالغرض.

و بذلك يعلم المراد من انتخاب الأصلح و أنّه لا يخلق إلاّ 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 ، إنّّه لا يختار إلاّ الأصلح و الأولى مع عموم قدرته على كلا الطرفين ، و أظنّ أنّ المسائل الكلامية لو طرحت في جو هادئ

(١٩٧)

فربّما ينتظم الكلّ 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 مرّة 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 : (وَ لَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ) (آل عمران/ ١٥٥).

و قال سبحانه : (وَ اللَّهُ يَعْلَمُ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَلِيمًا) (الأحراب/ ٥١).
و قال سبحانه : (قَوْلٌ مَعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى وَ اللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ) (البقرة/ ٢٦٣).

قال ابن فارس : « الحلم » له أصول ثلاثة : الأول : ترك العجلة ، و الثاني : نتقّب الشيء ، و الثالث : رؤية الشيء في المنام ، و هي متباينة جدًا تدلّ على أنّ بعض اللغة ليس قياساً و إن كان أكثره منقاساً.

فالأول « الحلم » خلاف الطيش ، و الثاني قولهم : حلم الأديم إذا نتقّب 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 أَحْلَامُهُمْ بِهَذَا أَمْ هُمْ قَوْمٌ طَاعُونَ) (الطور/ ٣٢).

و قيل : معناه عقولهم و ليس الحلم في الحقيقة هو العقل لكن فسّروه بذلك لكونه من مسبّات العقل.

الظاهر أنّ المراد من توصيفه سبحانه بالحليم في المقام هو الذي لا يعجل

(١٩٨)

بالانتقام ، يقول سبحانه : (وَ لَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِمَا كَسَبُوا مَا تَرَكَ عَلَى ظَهْرِهَا مِنْ دَابَّةٍ وَ لَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ فَانَّ اللَّهُ كَانَ بَعِيدًا بَصِيرًا) (فاطر/ ٤٥).
و قال سبحانه : (وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ لَوْ يُؤَاخِذُهُمْ بِمَا كَسَبُوا لَعَجَّلَ لَهُمُ الْعَذَابَ بَلْ لَهُمْ مَوْعِدٌ لَنْ يَجِدُوا مِنْ دُونِهِ مَوْثِقًا) (الكهف/ ٥٨).

و هو يجري على الله سبحانه بهذا المعنى و أمّا ما ذكره « الراغب » بأنّه ضبط النفس و الطبع عن هيجان الغضب ، فإنّما هو من خصائص الإنسان الحليم ، و ليس من صميم معناه حتى يتوقّف توصيفه سبحانه به على تجريده من معناه اللغوي.

قال الصدوق : معناه حليم عمّن عصاه لا يعجل عليهم بعقوبته (١).

و قال الكفعمي : الحليم ذو الحلم و الصفح الذي يشاهد معصية العصاة ثمّ لا يسارع إلى الانتقام مع غاية قدرته ، و لا يستحقّ الصافح مع العجز اسم « الحليم » إنّما الحليم هو الصفوح مع القدرة.

ثمّ إنّ الرازي ذكر هنا كلاماً فقال من لا يعجل الانتقام إن كان على عزم ان ينتقم بعد ذلك فهذا يسمّى حقوداً ، و ان 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 حليم فإنّ أظهره كان ذلك عفواً «

(٢).

قال بعض المحققين : إنَّ موقف العلم 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 فإنَّه جلَّ شأنه لاتضرَّه المعصية و لا تنقصه المغفرة (٣).

١ – التوحيد : ص ٢٠٢.

٢ – لوامع البينات : ص ٢٤٢.

٣ – كاشف الأسماء في شرح الأسماء الحسنی للسید عمادالدين المتوفی عام ١١١٠.

(١٩٩)

و أمَّا حظَّ العبد من هذا الاسم فهو أنه يمكن أن يكون الإنسان من مظاهر أسمائه فلا يعجل في الانتقام ، و لأجل ذلك عدَّ الحلم من محاسن الأخلاق ، و لمَّا دعا الخليل ربَّه و قال : (و اجعل لي لسان صدق في الآخرين) (الشعراء/٨٤) .
فأجيب دعوة بقوله : (فَبَشِّرْناه بِغُلامٍ 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) مرَّة و قد وصف به سبحانه في جميعها ، و قد انضمَّ اليه « غني » تارة و « مجيد » ثانياً و « العزيز » ثالثاً و « حكيم » رابعاً و « الولي » خامساً قال سبحانه : (و لَسْتُم بِأَخْذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ) (البقرة/٢٦٧) .

و قال سبحانه : (رَحِمْتُ اللَّهَ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَجِيدٌ) (هود/٧٣) .

و قال سبحانه : (لَتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ 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 يَنشُرُ رَحْمَتَهُ وَ هُوَ الْوَلِيُّ

الْحَمِيدُ) (الشورى/٢٨) .

قال ابن فارس : « الحمد له أصل واحد يدل على خلاف الذم يقال : حمدت

(٢٠٠)

فلانا أحمدته ، ورجل محمود ومحمداً إذا كثرت خصاله المحمودة غير المذمومة « (١).
و قال الراغب : قوله عزّ و جلّ (إنه حميدٌ مجيدٌ) يصح أن يكون في معنى المحمود و
أن 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 و هو فعيل في معنى المفعول و الحمد نقيض الذمّ و
يقال : « حمدت فلاناً إذا رضيت فعله و نشرته في الناس » (٢). و هو أخص من المدح فإنه
في مقابل كلّ جميل سواء كان اختيارياً أو تسخيراً كما إذا مدحت اللؤلؤ بصفاته ، و على ذلك
فالحميد أمّا فعيل بمعنى الفاعل ، و عندئذ يكون المراد الله الحامد فإنه لم يزل يثنى على نفسه
كما في قوله : (الحمد لله ربّ العالمين) و أمّا فعيل بمعنى المفعول كالقتيل بمعنى المقتول
أي هو محمود بحمده لنفسه و حمد عباده له ، و منه قوله : (وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ)
البقرة/٣٠). و يحتمل أن يكون المراد المستحقّ للحمد و الثناء.
و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فيقع مظهراً له إذا كان محمود العقيدة و الفعل فيستحقّ أن
يثنى عليه.

و أمّا الفرق بين الحمد و الشكر فسيوافيك عند البحث عن اسم الشاكر و الشكور.

الثالث و الثلاثون « الحي »

و قد جاءت اللفظة في الذكر الحكيم ٤ مرّة و وقع وصفاً له في موارد أربعة قال سبحانه

:

١ — مقاييس اللغة : ص ١١٠.

٢ — التوحيد : ص ٢٠٢.

(٢٠١)

(اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ) (آل عمران/ ٢).

و قال سبحانه : (وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا) (طه/ ١١١).
و قال سبحانه : (وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَ سَبِّحْ بِحَمْدِهِ) (الفرقان/ ٥٨).
و قال سبحانه : (هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (غافر/ ٦٥).
و أمّا معناه فقد قال ابن فارس : ل — « الحي » أصلان أحدهما خلاف الموت و الآخر الاستحياء الذي هو ضدّ الوقاحة ، فأما الأوّل فالحياة و الحيوان و هو ضدّ الموت و الموتان و يسمّى المطر حيّاً لأنّ به حياة الأرض ، و الأصل الآخر قولهم استحييت منه استحياء^(١).

و قد ذكر الراغب أنّ الحياة تستعمل على أوجه :

١ — القوّة النامية الموجودة في النبات و الحيوان.

٢ — القوّة الحسّاسة و به سمّي الحيوان حيواناً.

٣ — القوّة العاملة العاقلة.

٤ — ارتفاع الغمّ ، و استشهد لذلك بقول الشاعر :

ليس من مات و استراح بميتّ إنّما الميتّ ، ميتّ الأحياء

٥ — الحياة الاخروية الأبدية.

٦ — الحياة التي يوصف بها البارئ فإذا قيل فيه تعالى « هو حيّ » فمعناه لا يصحّ عليه

الموت و ليس ذلك إلاّ لله عزّ و جلّ. (٢)

١ — المقاييس : ج ٢ ، ص ١٢٢.

٢ — المفردات : ص ١٣٨ — ١٣٩.

(٢٠٢)

و الظاهر أنّ للحيّ معنى واحداً و الخصوصيّات تعلم من الخارج و إليك توضيحه.

الحياة و مراتبها

لاشكّ إنّ كلّ واحد منّا يميّز بين مادة حيّة و مادة غير حيّة ، و بين جسم حيّ ، و جسم ميتّ 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 إنّ 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 المتّصف 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.

(٢٠٣)

و إلّا فإنّ خصائص الحياة و الأحياء لا تنحصر في ما ذكر ، فإنّ للحياة مراتب و درجات تتفاوت حسب شدّتها 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 الإدراك 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 بمقومّ لواقع الحياة و مكوّن لحقيقتها.

أضف إلى ذلك أنّ هذه التعاريف صدرت من علماء الطبيعة الذين لا هدف لهم إلّا التعريف بالحياة في الموجودات الطبيعيّة 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.

(٢٠٤)

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 و الحركة في الموجود الحيّ.
فالحركة في النبات عبارة عن أعمال الجذب و الدفع و الرشد 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 الخصيصتان 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
تحيرّ 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 الغضّ عن أنّ لها مفهوماً خاصاً في
كلّ مرتبة – هو كون الموجود دراكاً (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 الرشد 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 فعبّر.

(٢٠٥)

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.

فالنظر إلى حقيقة الحياة في جميع الدرجات إذا غصّ النظر عن خصائص كلّ مرتبة و عن التعريف بالمرتبة ينتقل إلى أنّ الحيّ هو الموجود المدرك الفعّال ، فإذا كانت هذه هي حقيقة الحياة فالله تبارك و تعالى حيّ بأكمل حياة.

و إن شئت قلت : إذا أردنا تعريف الحياة الموجودة في كلّ مرتبة من المراتب فلا يمكن إطلاقها على الله سبحانه.

و أمّا 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 فعّالاً و درّاكاً ، و إن كان تجلّي ذلك يختلف من مرتبة إلى أخرى حسب ضعف المرتبة و قوتها.

و هذه المسألة حقيقة ثابتة في كثير من الأسماء ، فإنّ 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 إلاّ لأنّ 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 يتوقّع 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.

(٢٠٦)

فإنّ كلّ ذلك ليس دخيلاً في حقيقة الحياة و إن كان دخيلاً في تحقّق الحياة في درجة خاصّة إذ لولا هذه الأفعال في النبات و الحيوان و الإنسان لامتعت الحياة ، لكن دخلها في مرتبة خاصّة لا يعدّ دليلاً على كونه دخيلاً في حقيقة الحياة ، كما أنّ اشتعال المصباح بالفتيلة لا يعدّ كون الفتيلة مقوماً للمصباح ، و إنّما هو مقومٌ لدرجة خاصّة ، و عندئذ نخرج بالنتيجة التالية 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 ينتزل إلى حد الحس و الحركة ، و يتجلى 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 لاطلام فيه ، و صادقاً لاكذب فيه و عالماً لاجهل فيه و حياً لاموت فيه و كذلك هو اليوم و كذلك لايزال أبداً (١).

و قال الامام موسى بن جعفر (عليه السلام) :

« إنّ الله لاإله إلاّ هو كان حياً بلاكيف و لأين و لاكان في شيء و لاكان على شيء ... كان عزّ وجلّ إلهاً حياً بلاحياة حادثه و بلاكون و صوت و لاكيف محدود و لأين موقوف و لامكان 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.

(٢٠٧)

لا ينطرق إليها العدم و لايعرض لها النفاذ و الانقطاع ، لأنّ تطرّق ذلك إليها يضادّ وجوب الوجود و ضرورته فهو حيّ لايموت كما يقول سبحانه عن نفسه :

(وَ تَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ) (القران/٥٨).

(٢٠٨)

(٢٠٩)

حرف الخاء

الرابع و الثلاثون « الخالق »

قد ورد لفظ الخالق في الذكر الحكيم ثمانى مرّات و وقع اسماً له في آيات سبع كما أنّه ورد لفظ « الخالق » مرتين و سمّي سبحانه به في كلاالموردين.

قال سبحانه : (ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ) (الأنعام/١٠٢).

و قال سبحانه : (هُوَ اللَّهُ 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 : (بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ) (يس/ ٨١).
و قد مرّ معنى الخلق في الاسم الحادي عشر أعني « أحسن الخالقين » فلاحظ ، غير أنا
نركّز هنا على نكتة و هو انّ هناك آيات صريحة في حصر الخالقيّة فيه سبحانه و إنّهُ لخالق
سواه.
و يقول سبحانه : (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (الرعد/ ١٦).
و قال سبحانه : (هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّى
تُؤفَكُونَ) (الفاطر/ ٣). و في الوقت نفسه يصف نفسه

(٢١٠)

(أحسن الخالقين) (المؤمنون/ ١٤) و ينسب الخلق إلى غيره و يقول :
(أَنَّى أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ) (آل عمران/ ٤٩)
.

و يقول سبحانه : (وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي) (المائدة/ ١١٠)
ثم إنّ الأشاعرة و العدلية اختلفوا في تفسير هاتين الطائفتين من الايات فالطائفة الأولى
حصروا الخالقيّة فيه سبحانه و أنكروا السببية للأسباب الطبيعية كما أنكروا تأثير الإنسان في
أفعاله ، و قالوا : إنّهُ 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 العلة الطبيعية على وجه
الاطلاق و ذهبوا إلى أنّ الاحراق فعل الله عند تكوّن النار و لاصلة له بها ، كما أنّ التبريد
يوجد به سبحانه مباشرة عند تحقّق الماء من دون ارتباط بينهما و قس على ذلك الكائنات
الجوية و الظواهر الأرضية فأنكروا النظم الطبيعية كلّ ذلك حرصاً على حفظ ظواهر الايات.
قال الدكتور البوطي (١) :

إنّ من أسماء الله عزّ و جلّ « القيوم » و معناه القائم بأمّ المخلوقات على الدوام و
الاستمرار ، و قد فصل هذا المعنى في مثل قول الله عزّ و جلّ في مثل : (إِنَّ اللَّهَ يُمَسِّكُ
السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا) (الفاطر/ ٤١).

١ – إنَّ الدكتور « محمد سعيد رمضان البوطي السوري » في كتابه « السلفية مرحلة زمنية مباركة لامذهب اسلامي » أدى حقَّ الموضوع و أثبت انَّ اتباع السلف ليس بمعنى الانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجزئية التي اتخذوها. (السلفية مرحلة زمنية مباركة : ص ١٢). لكنَّه مع الأسف قدحسب نفسه و فكره في اطار الفكر الاشعري و قبله الحنبلي ، و لم يخلص نفسه عنه و نظر إليها نظر تقديس و تنزيه و كأنَّ منهجهم قدافرغ من رصاص أو نحاس لايقبل الخدش ، و من الموارد التي تبع الدكتور ذلك المنهج بحرفيته مسألة سلب التأثير للفواعل الطبيعية والعلل المادية.

(٢١١)

و قوله عزّ و جلّ : (وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَ الْأَرْضُ بِأَمْرِهِ) (الروم/٢٥).
و قد علمنا أنّ امساک الله السموات و الارض و رعايته لها و هدايته إياها للقيام بما توجّه إليها من الأوامر التكوينية و كلّ ذلك مستمر دائم يتجدد لحظة فلحظة.
فهل يتفق هذا البيان الالهي لاسم الله « القيوم » مع ما يقرره الفلاسفة من أنّ الله أودع في كلّ شيء طبيعة و قوّة فهو بها يحقّق آثاره ، و ينتج معلولاته ، و ذلك لأنّه إذا تصوّرنا الأمر على هذا النحو فقد بطلت صفة القيومية في ذات الله عزّ و جلّ و بطل معنى قوله : « يمسك السموات و الارض أن تزولا » لأنّ الأشياء بعد أن أودعت فيها قواها أصبحت تؤدّي مهمّاتها استقلالا و دونها 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 يؤدّي عمله دون أي معونة مستمرة أو حتى رقابة من صاحب هذا الجهاز أو صانع^(١).
يلاحظ عليه أولاً :

إنّه إذا كان الوحي الالهي هو المصدر الوحيد في ذاك المجال فالله سبحانه كما ينسب الآثار و الأفعال إلى نفسه ينسب إلى جنوده و ملائكته و عبادته نسبة حقيقية سبحانه مع أنّه القيوم ، و معناه حسب قول الكاتب القائم بأمر المخلوقات على الدوام و الاستمرار ينسب التوفي إلى نفسه مرّة و يقول : (اللَّهُ يَتَوَقَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا) (الزمر/٤٢). و إلى رسله ثانياً و يقول : (حَتَّى 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 لانشكّ في أنّ القرآن خال عن الاختلاف و التناقض ، فإذا كان معنى كونه قيوماً قائماً بأمر المخلوقات على الدوام و الاستمرار ، و كان القول بأنّ هناك سبباً و علّة أخرى تقوم ببعض الأمور في مجال الكون و الطبيعة مخالفاً لذلك ، فما معنى نسبة

١ — المصدر نفسه : ص ١٧٦ — ١٧٧.

(٢١٢)

التوفي إلى الملائكة و الرسل ، و هل يمكن أن يقال إنّ النسبة الثانية و الثالثة نسبتان مجازيتان؟ أو أنّ هناك وجهاً آخر به تتحلّ عويصة هذا النوع من الايات و هو انّ الممكن بذاته و فعله قائم به سبحانه ، قيام المعنى الحرفي بالاسمي ، أنّه لو قام بفعل أو تأثير فإنما هو بقدرة مفاضة إليه في كلّ آن و آن (إن صحّ التعبير بالآن من حيث هي أصغر وحدة زمنية

نعرفها).

و ثانياً : إنه ليس نسبة الممكن إلى الواجب كنسبة البناء إلى البناء حيث يستغني البناء عن الباني في بقاءه و دوامه لأجل القوى الطبيعية المودوعة فيه التي توجب تماسكه و التصاقه و بقاءه ، فإن ذلك التصوير تصوير خاطيء ، فإن الباني ليس موجداً للبناء حدوثاً و لابقاء ، و إنما هو علة 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 أما نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه فليس من تلك المقولة فإنها في حدوثها و بقاءها ، ذاتها و فعلها محتاجة إليه سبحانه قائمة به و الوجود ذاتاً و فعلاً ، يفيض من المبدئ دوماً أنأ فأنأ ، بحيث لو انقطعت الصلة بين رب العزة و العلل الطبيعية لما كان منها عين و لأثر ، فلاترى الشمس و لاضياءه و لالقمر و لانوره ، و في مثل ذلك لايتصور استقلال الممكن في ذاته و فعاله ، و ما ذكره الكاتب مبني على حاجة العالم في حدوثه إلى البارئ لا في بقاءه ، و هو تصور باطل لاينسجم مع كونه ممكناً و لو أورد بالتشبيه و التنزيل فلنا أن نقول :

« إن نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه نظير نسبة المعنى الحرفي إلى الاسمي فإنها لاتستغني عن المعنى الاسمي لافي عالم التصور و لا في مقام التحقق عنه أو كنسبة الصور الذهنية إلى النفس ، و في مثل ذلك التحدث عن الاستغناء و الاستقلال تحدثت خاطيء .»
و بذلك تعلم قيمة قوله « بعد أن اودعت فيها قواها المزعومة أصبحت تؤدّي

(٢١٣)

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) .

و ينزل منه فيض الوجود إلى الممكنات دوماً و في كل لحظة فلحظة و آن و آن .
و ثالثاً : نتنزل عن كل ما ذكرنا و نقول : إن نسبة العلل الطبيعية إلى الله سبحانه لاتقل 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 بإذنهم 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 بالتسيب .

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 : (وَ إِنَّكَ لَتَهْدَى 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

(٢١٤)

المكتسبة المأذونة فإنما هو للعبد ، فهناك هداية واحدة تنسب إلى الله أولاً و إلى الثاني استقلالاً و تبعاً ، و الله سبحانه هاد بلاشك و النبي الأعظم هاد 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 : (وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) .

في حين نجده في آية أخرى يأمر بالاستعانة بالصبر و الصلاة ، إذ يقول : (وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ) (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 : (وَ كَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يُأْذَنَ اللَّهُ) (النجم/٢٦) .

٤ — يعتبر القرآن الإطلاع على الغيب و العلم به منحصرأ في الله ، حيث يقول :

(قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ) (النمل/٦٥).
فيما يخبر الكتاب العزيز في آية أخرى عن أن الله يختار بعض عباده لاطلاعهم على
الغيب ، إذ يقول :

(وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَجْتَبِي مَنْ رُسُلِهِ مَنْ يَشَاءُ) (آل
عمران/١٧٩).

٥ — ينقل القرآن عن إبراهيم (عليه السلام) قوله بأنَّ الله يشفيه إذا مرض حيث يقول :
(وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) (الشعراء/٨٠).

(٢١٥)

و ظاهر هذه الآية هو حصر الشفاء من الأسقام في الله سبحانه ، في حين أن الله يصف
القرآن و العسل بأنَّ فيهما الشفاء أيضاً ، حيث يقول :

(فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ) . (النحل/٦٩)

(وَ نُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ) (الاسراء/٨٢).

٦ — إنَّ الله تعالى — في نظر القرآن — هو الرزاق الوحيد ، حيث يقول :

(إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) (الذاريات/٥٨).

بينما نجد القرآن يأمر المتمكِّنين و ذوي الطول بأن يرزقوا من يلودبهم من الضعفاء ، إذ

يقول :

(وَ ارزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ) (النساء/٥).

٧ — الزارع الحقيقي — حسب نظر القرآن — هو الله كما يقول :

(أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ) (الواقعة/٦٣ و٦٤).

في حين انَّ القرآن الكريم — في آية أخرى — يطلق صفة الزارع على الحارثين ، إذ

يقول :

(يُعْجِبُ الزَّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ) (الفتح/٢٩).

٨ — إنَّ الله هو الكاتب لأعمال عباده ، إذ يقول :

(وَ اللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّنُونَ) (النساء/٨١).

في حين يعتبر القرآن الملائكة — في آية أخرى — بأنهم المأمورون بكتابة أعمال العباد ،

إذ يقول :

(بَلَى وَاَرْسَلْنَا لَهُمْ مَكْتُوبًا) (الزخرف/٨٠).

٩ - و في آية ينسب تزوين عمل الكافرين إلى نفسه سبحانه يقول :
(إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ رَبَّنَا لَهُمْ أَعْمَالُهُمْ) (النمل/٤) .

(٢١٦)

و في الوقت نفسه ينسبها إلى الشيطان :
(وَإِذْ زَيْنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ وَقَالَ لَاغَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ) (الأنفال/٤٨) .
و في آية أخرى نسبها إلى آخرين و قال :
(وَقَيَّضْنَا لَهُمْ قُرَنَاءَ فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ) (فصلت/٢٥) .
١٠ - مرّ في هذا البحث حصر التدبير في الله حتى إذا سئل من بعض المشركين عن
المُدبّر لقالوا : هو الله ، إذ يقول في الآية ٣١ من سورة يونس :
(وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ) .
بينما اعترف القرآن بصراحة في آيات أخرى بمدبريّة غير الله حيث يقول :
(فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا) (النازعات/٥) .

فمن لم يكن له إمام بمعارف القرآن يتخيّل لأوّل و هلة أنّ بين تلك الايات 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 « التبعية » و في ظل القدرة الالهية .
و بما أنّ هذا العالم هو عالم الأسباب و المسببات ، و أنّ كل ظاهرة لا بدّ أن تصدر و
تتحقق من مجراها الخاص بها المقرر 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 إنّ نسبة هذه
الامور إلى الموجود الطبيعي نفسه إشارة إلى الجانب « المباشري » فيما يكون نسبتها إلى «
الله » إشارة إلى الجانب « التسبيبي » .

(٢١٧)

و يشير القرآن إلى كلا هاتين النسبتين في قوله سبحانه :
(وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَا لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى) (الأنفال/١٧) .

ففي حين يصف النبي الأعظم بالرمي ، إذ يقول بصراحة « إذ رميت » نجده يصف الله بأنه هو الرامي الحقيقي ، و ذلك لأنّ النبي إنّما قام بما قام بالقدرة التي منحها الله له ، فيكون فعله فعلاً لله أيضاً ، بل يمكن أن يقال : إنّ انتساب الفعل إلى الله (الذي منه وجود العبد و قوّته و قدرته) أقوى بكثير من انتسابه إلى العبد بحيث ينبغي أن يعتبر الفعل فعلاً لله لا غير ، و لكن شدّة الانتساب هذه لا تكون سبباً لأن يكون الله مسؤولاً عن أفعال عباده ، إذ صحيح أنّ المقدمات الأولية للظاهرة مرتبطة بالله و ناشئة منه إلاّ أنّه لما كان الجزء الأخير من العلّة التامة هو إرادة الإنسان و مشيئته بحيث لولاها لما تحققت الظاهرة يعدّ هو مسؤولاً عن الفعل.

الخامس و الثلاثون : « الخلاق »

و قد تبين حاله ممّا ذكرناه في الاسم السابق.

السادس و الثلاثون : « الخبير »

و قد ورد لفظ الخبير في الذكر الحكيم ٤٥ مرّة و جاء اسماً له سبحانه في جميع الموارد ، و استعمل تارة مع « الحكيم » و أخرى مع « البصير » و ثالثة مع « العليم » و رابعة مع « اللطيف ».

قال سبحانه : (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) (الأنعام/ ١٨).

و قال سبحانه : (وَ لَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ) (الشورى/ ٢٧).

و قال سبحانه : (إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ) (الحجرات/ ١٣).

(٢١٨)

و قال سبحانه : (لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ)

(الأنعام/ ١٠٣).

و يستظهر معناه ممّا 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 غزر ، فالأول الخبر : العلم بالشيء ، تقول لي بفلان خبره و خبر ، و الله تعالى الخبير أي العالم بكلّ شيء ، و قال الله تعالى : (وَ لَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ) ، و الثاني الخبراء و هي الأرض اللينة و الخبير الأكار و هو من هذا ، لأنّه يصلح الأرض و يدمّتها 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 اللّغة

واحد ، و الخير علمك بالشيء ، يقال لي به خير أي علم « (٢) و الظاهر انّ المراد هو الثاني و هو العلم بكنه الشيء و الخير هو المطلع على حقيقته و إليه يشير قوله : (فَسْتَلْ بِهِ خَيْرًا (الفرقان/ ٥٩) .

و قوله : (وَ لَا يُبَيِّنُكَ مِثْلُ خَيْرٍ) (فاطر/ ١٤) . نعم الخير صفة المخلوقين إنّما يستعمل في العلم الذي يتوصل به في الاختبار و الامتحان و الله منزّه منه (٣) .
و أمّا حظ العبد فيمكن أن يكون مظهرًا 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 .

(٢١٩)

السابع و الثلاثون : « الخير »

و قد ورد لفظ « الخير » مرفوعاً في الذكر الحكيم ١٧٦ مرّة 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 أَلِلَّهُ خَيْرٌ أَمْ 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 — خير الحاكمين . ٢ — خير الراحمين . ٣ — خير الرازقين . ٤ — خير الغافرين . ٥ — خير الفاتحين . ٦ — خير الفاصلين . ٧ — خير الماكرين . ٨ — خير المنزلين . ٩ — خير الناصرين . ١٠ — خير الوارثين . ١١ — خير حافظا .

و هذا الأخير شبه المضاف و لذلك أتينا به في عداد المضاف ، و تقدّم البحث عن « الخير » غير المضاف ثمّ نأتي بالمضاف من « الخير » .
« الخير » كما قال ابن فارس خلاف الشرّ و الضرّ .

قال سبحانه : (وَ لَا يُحْسِبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَيْتَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَهُمْ) (آل عمران/ ١٨٠) .

و قال سبحانه : (وَ إِن يَمَسُّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَ إِن يَمَسُّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الأنعام/ ١٧) . و في جميع الأحوال ، و خير مقيد و نسبيّ و هو أن يكون خيراً لواحد ، و شراً لآخر كالمال فقد أسماه سبحانه في مورد خيراً و قال : (إِن تَرَكَ

خَيْرًا (البقرة/١٨٠) و في مورد آخر بخلافه و قال : (أَيَحْسَبُونَ أَنَّمَا نُمِدُّهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَ
بَيْنَ نُسَارِعِهِ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ) (المؤمنون/٥٥ و٥٦).
فالمال في يد الرجل التقى خير يقري به الضيف و يقضي حاجة المستجد ، و

(٢٢٠)

في يد الرجل الفاسق شرّ ، لأنّه يصرفه في العصيان و الطغيان ، و الله سبحانه خير مطلق
لاشرّ فيه و لا يصدر منه الشرّ و ليس للشرّ إليه سبيل .

هذا و ربّما يطرح هناك سؤال و هو انه 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 الأنانيّة إلى الظواهر :

إنّ ما يظن من الحوادث الشاذّة متّسمة بالشرّ إنّما ينبع من نظر الإنسان إلى هذه الأمور
من خلال مصالحه الشخصيّة و يجعلها محوراً و ملاكاً لتقييم هذه الأمور فعندما يراها نافعة
لشخصه و ذويه ، يصفها بالخير و إلّا فيصفها بالشرّ ، فهو في هذا الحكم لاينطلق إلّا من
نفسه و مصالحه الشخصيّة و من يقربه بأواصر القومية ، و لأجل ذلك يصف الطوفان
الجارف الذي يكتسح مزرعته ، و السيل العارم الذي يهدّم منزله ، و الزلزلة التي تضعضع
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 تتلقّاه خطوة نافعة .

إنّ مثل هذا الإنسان المحدود النظرة الأناني في تقييمه مثل الخفاش الذي يؤذيه النور لأنّه
يقبض بصره ، بينما يبسط هذا النور ملايين العيون ، و يساعدها على

(٢٢١)

الأبصار 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 أول 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 عمّا سبقها وما يلحقها ، و تقييمها جملة واحدة ، قضاء صحيحاً و موضوعياً ، و لا النظر إليها دون هذا الشكل نظراً صائباً ، و إليك بعض الأمثلة :

إذا وقعت عاصفة على السواحل فإنّها تقطع الأشجار و تهدّم الأكواخ و تقلّب 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 انّ العاصفة تهدّم بعض الجدران و تقلع بعض الأشجار و لكنّها تعتبر وسيلة فعّالة 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 : (و ما أوتيتُم من العلم إلا قليلاً) (الاسراء/ ٨٥) . و قال : (يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا) (الروم/ ٧) .

كلّ ذلك يصدنا من التسرّع في القضاء و الحكم على الحوادث بالشرّ لضآلة 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

(٢٢٢)

مصالح كبيرة يحقر عنده ما يصاب الإنسان من الشرّ و البلاء.

إنّ هنا كلمة قيّمة لفيلسوف الإلهي صدر الدين الشيرازي يقول :

« و اعلم أنّه قد تحررت العقول في كون بعض الحيوانات آلة 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 الفرع عند الذبح و القتل ، قلما فكروا في ذلك و لم تسنح لهم العلة و لا الغاية و الحكمة ، فاختلقت عند ذلك بهم الآراء و تفتنتبهم المذاهب ، حتى قال بعضهم : إن تسلط الحيوانات بعضها على بعض و أكل بعض لبعض ليس في فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد ، فهذا قالوا : إن للعالم فاعلين خيراً و شريراً .
و إنما لم يفقوا عليها لأنّ نظرهم كان جزئياً ، و بحثهم عن علل الأشياء مخصوصاً ، و يمتنع أن يعلم أسباب الأشياء الكلية بالأنظار الجزئية ، لأنّ أفعال البارئ تعالى إنّما الغرض منها هو النفع الكلي و الصلاح على العموم و إن كان يعرض من ذلك ضرر جزئي و مكاره مخصوصة أحياناً ، و هكذا خلق الله الشمس و القمر و الامطار لأجل النفع و المصلحة العامة ، و إن كان قد يعرض لبعض الناس و الحيوان و النبات من ذلك ضرر ، و لما كان الأمر يؤول إلى الصلاح الكلي كانت تلك الشدائد من جهته صغيرة جزئية^(١) .

و بوجه إجمالي القضاء على بعض الظواهر بأنه 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 إلاّ خيرات ضرورية لتعادل النظام و لازمة لاتساقه و استمرار الحياة و بقائها .

١ - الاسفار ج ٧ ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢٢٣)

و في ذلك يقول الحكيم السبزواري :

ما ليس موزوناً لبعض من نعم ففي نظام الكلّ ، كلّ منتظم

٢ - الشرّ أمر انتزاعي قياسي نسبيّ

ما ذكرنا من الجواب يعمّ كافة الناس بشرط أن يتنازلوا عما يتصورون من الاحاطة على أسرار الكون و حقائقه ، و هناك جواب آخر يهّم المحقّقين في العلوم العقلية و حاصل هذا الجواب : إنّ الشرّ أمر عدمي ليس له واقعية في صفحة الكون ، بل هو أمر انتزاعي تنتزعه النفس عند مقايضة أمر بأمر ، و الأشكال 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 مقايضة ظاهرة بظاهرة و مشاهدة التنافر و التضاد بينهما فلا ، إذاً ليس لها واقع خارجي يحتاج إلى الابداع و الخلق ، و إنّما هي أمور وهمية يخلقها الذهن عند المقايضة و مشاهدة التضاد بين الحادثين ، بحيث لولا حديث المقايضة لما كان للشرّ في صفحة الكون واقعية و حقيقة ، فنقول

في توضيح ذلك :

إنّ الصفات على قسمين :

١ - ما يكون له واقعية كموصوفه مثل قولنا : الإنسان موجوداً أو انّ المتر = ١٠٠

سنتمتر و هذه صفة حقيقية لها واقعية خارجية توجه إليها الذهن أم لا؟

٢ - ما لا يكون له واقعية مثل موصوفه بل ينتزعه الذهن عند المقايسة كالكبر و الصغر ، فإنّ الكبر ليس شيئاً ذات واقعية خارجية ، و إنّما هي صفة ينتزعها الذهن بالقياس إلى ما هو أصغر منه .

مثلاً الأرض له حجم واقعي و مساحة خاصة كما أنّ الشمس كذلك ، فالحجم و المساحة في كلّ منهما ذات واقعية خارجية ، إلا أنّ هناك أمراً ثالثاً و هو انّ الأرض أصغر من الشمس و الشمس أكبر منه ، أو أنّ القمر أصغر من الأرض و الأرض أكبر

(٢٢٤)

من القمر ، فليس الكبر و الصغر من الأمور الواقعية ، بل إنّما هي مفاهيم ذهنية تنتزع عند القياس .

و لأجل ذلك تتّصف الأرض تارة بالصغر و أخرى بالكبر ، فليس هنا واقعية وراء الحجم و المساحة حتى يكون محققاً للصغر و الكبر .

و في ضوء هذا تقدر على حلّ الشرور فإنّها أمور قياسية نسبية ، فسمّ الحية و العقرب و غزارة المطر ليست من الشرور بتاتاً إذا لوحظ كلّ واحد بنفسه ، بل هي سبب لكمال أصحابها و موجب لبقائها ، و إنّما يتّسم بالشر إذا قيس إلى الإنسان و لوحظ المنافرة بينهما . و عند ذلك فالشرّ ليس ممّا يتعلّق به الخلق و الابدان 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

فذلك لا يقع 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 أُخرى للشرور و هي تحليلها من جانب الآثار التربويّة و حاصلها : إنّ لهذه الحوادث الأليمة و

(٢٢٥)

المصائب المحزنة آثار تربويّة مهمّة في حياة البشر ، و لأجل ذلك وقعت في حيّر الخلق و ذلك من باب تقديم الخير الكثير على الشرّ الكثير ، و إليك بيان تلك الآثار التربويّة.

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 ، إلاّ أن تتوجّه إليها صدمة قويّة 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 لاتتمو و لاتتفتح ، بل تبقى في مرحلة القوّة و الذخيرة المهملّة ، فإذا تعرّض الإنسان للمشاكل و المحن تفتّحت فيه تلك القابليات ، و نمت تلك المواهب ، و انتقلت الطاقات الكامنة من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعلية ، و تفتّح فكره ، و تكامل عقله.

و لايعني 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 ، فلايحصد إلاّ الخسران ، و لايقطف إلاّ 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 تنفّق و لم تزدهر إلاّ

١ — لاحظ : الله خالق الكون ص ٢٧٠ — ٢٧٧ ، فقد نقلناه منه.

(٢٢٦)

في أجواء الحروب و الصراعات و المنافسات ، حيث كان الناس يلجأون فيها إلى استحداث وسائل الدفاع و في مواجهة الأعداء المهاجمين ، أو اصلاح ما خلفته الحروب من دمار و نقص و تخلف ، أو تهيئة ما يستطيعون به على مقاومة الحصار مثلاً .
فقد كانت — في مثل هذه الظروف — تتفق المواهب و تتحرك القابليات لملافاة مافات ، و تكميل ما نقص و تهيئة ما يلزم. و من هنا قالوا : إن الحاجة أم الاختراع.
قال العلامة الطباطبائي في هذا الصدد :

« إن البحث الدقيق في العوامل المؤددة للسجاي النفسانية بحسب الأحوال الطارئة على الإنسان في المجتمعات يهدي إلى ذلك ، فإن المجتمعات العائلية و الأحزاب المنعقدة في سبيل غرض من الأغراض الحيوية دنيوية أو دينية في أول تكوتها و نشأتها تحس بالموانع المضادة و المحن الهادمة لبنيانها من كل جانب فتننّب قواها الدافعة للجهاد في سبيل هدفها المشروع عندها ، و يستيقظ ما نامت من نفسياتها للتحدّر من المكاره ، و التقدي في طريق مطلوبها بالمال و النفس ، و لاتزال تجاهد و تفدي ليلها و نهارها ، و تنقوى و تتقدم حتى تمهد لنفسها فيها بعض الاستقلال و يصفو لها الجوّ بعض الصفاء ، و تأخذ بالاستفادة من فوائد جهدها »
(١).

ثم إننا لاندعي بأنّ هذه النتائج و الثمار توجد دائماً في جميع الحوادث و الكوارث ، و إنّما في أغلبها.
فإنّ أغلبية هذه المصائب و البلايا تعطي دفعة قوية لقابليات الأفراد ، و تطرد الكسل عن نفوسهم و الجمود عن أفكارهم.
أليس الحديد يزداد قوة و صلابة كلما تعرّض للنار ، و أليس السيف يزداد حدة و قاطعية كلما تعرّض للمبرد.

١ — الميزان ج ٩ ص ١٢٤ .

(٢٢٧)

و من هنا فإنّ الوالدين اللذين يعمدان إلى تربية ولدهما تربية ناعمة مرفهة بعيدة عن الصعوبات و الشدائد ، لايقدمان إلى المجتمع إلاّ إنساناً هزياً ضعيف الإرادة فاقد الطموح ، أشبه ما يكون بالنبته الغضة في مهبّ الريح ، بل و التبنه الخفيفة الوزن أمام هبوب العاصفة تأخذها يميناً و شمالاً.
و أمّا الذي ينشأ نشأة خشنة محفوفة بالمشاكل و المصائب ، و المصاعب و المتاعب ،

فإنه يكون أشبه بالصخرة الصلبة التي تتكسر عليها كل السهام ، و تتحطم عندها كلّ العواصف أو كما وصف الامام علي (عليه السلام) إذ قال :
« ألا إنّ 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 :

(فَعَسَى أَنْ تَكَرَّهُوا شَيْئاً وَ يَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا) (النساء/ ١٩).

و قوله تعالى :

(فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا) (الشرح/ ٦٥).

و قوله سبحانه :

(فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ * وَ إِلَى رَبِّكَ فَارْغَبْ) (الشرح/ ٨٧).

أي تعرّض للنصب و التعب بالاقدام على العمل و السعي و الجهد كلّما فرغت من العبادة ، و كأنّ النصر و المحنة حليفان لايفصلان ، و اخوان لايفترقان.

و خلاصة القول : إنّ القدرة على المقاومة و الظفر بالنجاح يتوقّف على صلابة الإنسان الحاصلة من المرور بالصعوبات و المشاق ، ليزداد قوّة إلى قوّة ، و تماسكاً إلى تماسك كما يزداد الحديد صلابة 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 .

(٢٢٨)

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 صفحاتالتاريخ.

فلا بد — حينئذ — من وخزة للضمير ، و هزة للعقل ... لأبد 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 رتابة 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 كبير من يركب في سيارة يقودها سائق ،
تسير على طريق مبلّط فيغطّ في نوم عميق ، لا يستيقظ منه إلاّ 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 لَكَنُفٍ * أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْنَى) (العلق/ ٦ و ٧).

(٢٢٩)

كما ولأجل هذا يعلّل القرآن الكريم بعض النوازل والمصائب بأنّها لفائدة الذكرى ،
فالرجوع إلى الله ، والتضرّع إليه.

يقول سبحانه في هذا الصدد :

(وَ مَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَ الضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ) (١).
ويقول أيضاً :

(وَ لَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَ نَقْصِ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ) (٢).

فالآيتان تصرّحان بأنّ المصائب والبلايا سبب لتضرّع الإنسان ليا الله ، وتذكّره ، فهو إذا
نسي الله في غمار الشهوة والماديّة ، أيقظته المحنة وذكرته بالله ، إذ بها يدرك أنّه فقير عاجز
لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً ، وإنّ اللذة الدنيوية لذّة عابرة ، وشهوة متصرّمة ، وإنّه لا ملجأ
له ولا معين إلاّ الله.

وهكذا تكون البلايا والمصائب سبباً ليقظة الإنسان ، وتذكّره ، وتنبيهه وتضرّعه إلى الله ،
فهي بمثابة صفعّة الطبيب على وجه المريض المبنّج التي لولاها لانقطعت حياة المريض
وتعرّضت لخطر الموت.

وهكذا توجب المحن والمصائب التكامل الاخلاقي كما توجب التفتح العقلي على ما عرفت
في النقطة الأولى ، وقد يتّخذ الإنسان من النوازل والمحن وسيلة لتذكّره ويقظته والتخلي عن
غروره ، وعندئذ تكون البلايا نعماً إلهية في حقّ الإنسان.

وقد لا يتخذ منها أيّ موقف أبداً فتكون في هذه الحالة — بالذات — مصيبة عليه ، و كارثة في حياته .

١ — الاعراف : ٩٤ .

٢ — الاعراف : ١٣٠ .

(٢٣٠)

٣ — البلى سبب للعودة إلى الحق :

إنّ للكون هدفاً ، كما أنّ لخلق الإنسان هدفاً كذلك ، و ليس الهدف من خلق الإنسان إلاّ أن يتكامل في جميع أبعاده ، و ما بعث الأنبياء و انزال الكتب و الشرائع إلاّ 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 كالحیوان غائب الرشد سادر الفكر ، كان لا بدّ من صدمة تعيده إلى رشده ، و ترده إلى صوابه ، و كذلك تفعل البلىا و المصائب فإنّها بقطعها نظام الحياة و إيقافها 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 الأقلّ .

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 عَمَلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ) (الروم / ٤١) .

و يقول سبحانه في آية أخرى :

(وَ لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ 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 إلاّ إذا تراوحت بين المرّ و الحلو ، و الجميل و القبيح ، و المحبوب و المكروه ، إذ لا يمكن معرفة السلامة إلاّ عند

(٢٣١)

العيب ، و لالصحة إلا عند المرض ، و لا العافية إلا عند الإصابة بالحمى ، و لاتدرك لذة الحلاوة إلا عند تذوق المرارة.

و بالجملة لولا المرض لما علمت قيمة الصحة ، و لولا الشتاء لما عرفت قيمة الصيف ، و هكذا.

و من هنا نجد البنائين و المهندسين إذا بنوا داراً تفتنوا في بناء الجدران و السقوف ، فبنوها متموجة متعرجة لامسطة خالية من أية تعرجات و تموجات ، لأن النفس الميالة بطبعها إلى التنوع لاترتاح إلا بروبيتها للجدار المتنوع الأشكال و السطوح.

و لعل لهذا السبب كانت الوديان إلى جانب الجبال ، و الأشواك إلى جانب الورد ، و الثمار المرة إلى جانب الثمار الحلوة ، و الماء الاجاج إلى جانب الماء العذب الفرات ، و عبور الأنهر و المياه عبر الجداول المتعرجة الملتوية في بطون السهول و الاودية. إن المصائب و إن كانت مرّة غير مستساغة ، و لامأنوسة المذاق ، إلا أنها تبرز من جانب حلاوة الحياة و قيمة النعم ، و أهمية المواهب.

فجمال الحياة و قيمة الطبيعة ينشئان من هذا التنوع و الانتقال من حال إلى حال ، و التبديل من وضع إلى آخر.

الثانية : إن هناك من المحن ما ينسبها الإنسان الجاهل إلى خالق الكون و الحال أن أكثرها من كسب نفسه و نتيجة منهجه.

فإن الأنظمة الطاغوتية هي التي سببت تلك المحن و أوجدت تلك الكوارث ، ولو كانت هناك أنظمة قائمة على قيم إلهية لما تعرّض البشر لتلك المحن و لما أصابته أكثر تلك النوائب. فالتقسيم الظالم للثروات — مثلاً — هو الذي سبب في تجمع الثروة عند قلة قليلة ، و انحسارها عن جماعات كثيرة ، و تمتع الطائفة الأولى بكل وسائل الوقاية و

(٢٣٢)

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 (١).

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 أن الناس سلكوا السبيل الإلهي المرسوم لهم ، و راعوا العدالة في تقسيم الثروة و

الامكانيات لما تضرر 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 تعرض الناس للمحن و الكوارث.
هذا كله في الخير المطلق ، و أما 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 :
(وَ إِن 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.

(٢٣٣)

و قال سبحانه : (وَ اتَّبِعْ مَا يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَ اصْبِرْ حَتَّى يَحْكُمَ اللَّهُ وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ) (يونس/ ١٠٩).

و قال سبحانه ناقلاً عن الولد الأكبر ليعقوب بعد ما سجن أخ له من أبيه مخاطباً أخته :
فَلَنْ أْبْرَحَ الْأَرْضَ حَتَّى يَأْذَنَ لِي أَبِي أَوْ يَحْكُمَ اللَّهُ لِي وَ هُوَ خَيْرُ الْحَاكِمِينَ) (يوسف/ ٨٠).
و قد تبين معنى هذا الاسم بما ذكرناه في « أحكام الحاكمين » و المفاضلة لأجل وجود حكّم غيره سبحانه و هم بين عادل في حكمه و جائر ، بين مأذون من الله و غيره و الكلّ غير مصون بالذات عن الخطأ و الزلّة إلاّ 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 مِنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ) (المؤمنون/ ١٠٩).

و قال عزّ شأنه : (وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ) (المؤمنون/ ١١٨).
و يظهر معناه ممّا 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 عِيداً لِأَوَّلِنَا وَ
آخِرِنَا وَ آيَةً مِنْكَ وَ ارزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) (المائدة/ ١١٤) .

(٢٣٤)

و قال تعالى : (وَ الَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقاً حَسَناً وَ
إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) (الحج/ ٥٨) (١) .
وسيوافيك معناه عند البحث عن اسم « الرازق » .

الواحد و الأربعون : « خير الغافرين »

و قد ورد في القرآن مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .
قال : (وَ اخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذتَهُمُ الرَّجْفَةَ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ
أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ آيَايَ 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)
و يجيئ تفسيره عند البحث عن اسم « غافر الذنب » .

الثاني و الأربعون : « خير الفاتحين »

و قد ورد في القرآن المجيد مرّة واحدة و وقع وصفاً له .
قال سبحانه : (قَدْ افْتَرَيْنَا عَلَى اللَّهِ كَذِباً 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 عِلْماً عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَ
بَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ) (الأعراف/ ٨٩) .
و سيظهر معناه عند البحث عن اسم « الفتح » .

الثالث و الأربعون : « خير الفاصلين »

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة .
قال سبحانه : (قُلْ إِنِّي عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَ كَذَّبْتُمْ بِهِ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ

(٢٣٥)

إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ يَفُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ (الأنعام/٥٧).

قال ابن فارس : « الفصل » يدل على تميّز الشيء عن الشيء و ابانته عنه ، يقال : فصل الشيء فصلاً ، و الفيصل : الحاكم ، و الفصيل : ولد الناقة إذا افتصل عن أمه ، و المفصل : اللسان ، لأنّ به تفصل الأمور و تميّز .

و قال الراغب : ابانة أحد الشئيين عن الآخر حتى يكون بينهما فرجة و سمّي يوم القيامة يوم الفصل ، لأنّه يبيّن 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 ، لأنّه لا يظلم في قضاياهم و لا يجور عن الحقّ ، و إنّه يقضي بالحق و لا يعدل عنه ، و الناس يحكمون بالايمن و البيّنات 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

الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ) (ص/٢٦) .

و روي عن الصادق (عليه السلام) أنّه 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 بالحقّ و هو لا يعلم فهو في النار ، و رجل قضى بالحقّ و هو يعلم فهو في الجنة » (١) .

١ — وسائل الشيعة ج ١٨ الباب ٣ من أبواب صفات القاضي ، الحديث ٦ .

(٢٣٦)

الرابع و الأربعون : « خير الماكرين »

و قد ورد هذا اللفظ في القرآن مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين .

قال تعالى : (فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَىٰ مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللَّهِ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ أَشْهَدُ بِنَا مُسْلِمُونَ ... وَ مَكْرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) (آل عمران/٥٢ و٥٤) .

و قال تعالى : (وَ إِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَ يَمْكُرُونَ وَ

يَمْكُرُ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ) (الأنفال/٣٠) .

و قد اتفق المفسّرون على أنّ المراد من مكره سبحانه هو المجازاة على مكرهم و قد سمّي

المجازة على المكر مكرراً في غير هذا المورد أيضاً.

قال سبحانه : (وَ إِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِءُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) (البقرة/٤ او ١٥).

و من المعلوم امتناع الاستهزاء على أنبيائه سبحانه فضلاً عن الله لأنها من فعل الجهلة ، و الله الحكيم و أنبيأؤه هم الحكماء ، قال سبحانه حاكياً عن بني اسرائيل :
(قَالُوا اتَّخَذْنَا هُزُوءًا قَالِ اعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ) (البقرة/٦٧).

و الله سبحانه وصف نفسه به عند ابطال مكر الناس على رسله و أنبيائه ففي الآية 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.

روا أهل السير والتاريخ إن المسيح جمع الحواريين تلك الليلة و أوصاهم ثم قال : ليكفرن بي أحكم قبل أن يصيح الديك وبييعني بدهام يسيرة ، فخرجوا وتفرقوا ، و جاءت اليهود إليه فقال ما تجعلون لي أن أدلكم عليه ، فجعلوا له ثلاثين

(٢٣٧)

درهماً فأخذهم و دلهم عليه ، فألقى الله عليه شبه عيسى ، فخرج إلى أصحابه و ظنوا أنه عيسى (١).

و في الآية الثانية تذكرهم قصة همهم بأسر النبي أو قتله أو اخراجه من البلد حتى استقر 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 مكرراً ، 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 إما خاص بموارد معينة كابطال مؤامرة الأعداء في قتل الأنبياء ، أو في ما بلغ الطغيان أعلى درجاته فيأخذ الطغاة في الدنيا لعذابه ، و إما عام لجميع موارد العقوبة و التعبير بالسرعة إما لأن ظرف المجازة قريب منه قال سبحانه : (إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا * وَ نَرَاهُ قَرِيبًا) (المعارج/٦ و ٧). و إما لكون عملهم نفس المجازة التي يجازيها العصاة يوم القيامة ، فعملهم و مكرهم عذاب لهم و هم لا يشعرون بناء على تجسم الأعمال وتمثلها.

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.

(٢٣٨)

و قال سبحانه حاكياً عن نوح عند وقوف سفينته على الجودي : (رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلاً مُبَارَكاً وَ أَنْتَ 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 يهيئ للنزول ، و طعام نونزل أي ذوفضل ، و يعبرون عن الحجّ بالنزول ، و نزل : إذا حج ، و قال الراغب : « النزول » في الأصل هو انحطاط من علو يقال نزل عن دابته و نزل في مكان كذا : حط رحله فيه ، و أنزله غيره قال : « انزلني 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 : (و أَنَا خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ) في سورة يوسف به لأجل أنّ المضيف ينزل الضيف 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 : (وَ أَنْزَلْنَا 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 منول مبارك فإنه « خير المنزلين » ، فليس توصيفه سبحانه به بخصوص هذا الملاك بل هو خير المنزلين على الاطلاق سواء أنزل الإنسان إلى الأرض أو القرآن أو غيره.

(٢٣٩)

السادس و الأربعون : « خير الناصرين »

و قد ورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه قال : (بَلِ اللّٰهُ مَوْلَيْكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِينَ) (آل عمران/ ١٥٠).

و سيجيئ تفسيره عند تفسير اسم النصير .

السابع و الأربعون : « خير الوارثين »

و قد ورد « خير الوارثين » في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً لله سبحانه قال :
(وَ زَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَاتَذَرْنِي فَرْدًا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ * فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَ وَهَبْنَا لَهُ يَحْيَى وَ أَسْلَحْنَا 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 إنّما 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 نِئْمَةً وَ نَجْعَلُهُمُ الْوَارِثِينَ) (القصص/ ٥) .

غير أن وراثته سبحانه أتم و أكمل من وراثتهم ، و لأجل ذلك لما طلب زكريا وارثاً و قال : (رَبِّ لَاتَذَرْنِي فَرْدًا) الملازم لوجود ولد يرثه ذكر بتنزيهه 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

(٢٤٠)

يرث مالي مدة ثم يموت من وراثتك الباقية و الثابه قال : (وَ لِلّٰهِ مِيرَاثُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ اللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ) (آل عمران/ ١٨٠) . و قال : (وَ إِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَ نُمِيتُ وَ نَحْنُ الْوَارِثُونَ) (الحجر/ ٢٣) .

الثامن و الأربعون : « خير حافظا »

و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه : (فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أَبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا آخَانًا نَّكَتُلُ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ * قَالَ هَلْ آمَنُكُمْ عَلَيْهِ إِلَّا كَمَا آمَنُتُمْ عَلَىٰ أَخِيهِ مِنْ قَبْلُ فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) (يوسف/ ٦٣ و ٦٤) .
و الحافظ اسم عام توصف به الملائكة تارة قال سبحانه : (وَ إِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا

كاتيبينَ) (الانفطار/ ١٠ و ١١).
و الناس أُخرى. قال سبحانه : (مَنَعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانًا نَكْتَلُ وَ إِنَّا 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 أمّا الذكر الحكيم فقد استعمله تارة في مورد رعاية حدود الله و قال : (وَ النَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَ الْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ) (التوبة/ ١١٢) . و أُخرى في تسجيل الشيء و ضبطه كما في قوله سبحانه : (وَ إِنَّا عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ * كِرَامًا كَاتِبِينَ) . و ثالثة في صيانته عن الإفراط و التفريط قال سبحانه : (وَ الَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ 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 (وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) كما هو المراد في قوله : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) (الحجر/ ٩) .
أي نصونه من التحريف و التبديل و الزيادة و النقص و فقدان ، و الموارد ترجع إلى أصل واحد .

(٢٤١)

غير أن كون الاخوة حافظين غير كونه سبحانه حافظاً ، و لأجل دفع وصمة الشركة قال يعقوب في جواب قول ابنائه : (وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) قال : (فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا وَ هُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ) فلولا عناية الواجب بالممكن و استمداده منه لما يكون لحفظهم وزن و لاقيمة و لاحول و لاقوة.

(٢٤٢)

(٢٤٣)

حرف الذال

التاسع و الأربعون : « ذوانتقام »

و قد جاء « ذوانتقام » في الذكر الحكيم أربع مرّات و وقع الكلّ وصفاً له سبحانه قال : (وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمِ اللَّهُ مِنْهُ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ) (المائدة/ ٩٥) ، و قال سبحانه : (لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ) (آل عمران/ ٤) . و قال سبحانه : (فَلَا تَحْسَبَنَّ اللَّهَ مُخَلَّفًا وَعَدُوهُ رَسُولُهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ) (ابراهيم/ ٤٧) . و قال سبحانه : (وَ مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَمالَهُ مِنْ مَضِلٍّ لَيْسَ اللَّهُ بِعَزِيزٍ ذِي انْتِقَامٍ) (الزمر/ ٣٧) .

و أمّا معناه فقد ذكر له أصل واحد و هو انكار الشيء و عيبه و يقال : نقت عليه انقم ، أنكرت عليه فعله ، و النقمة من العذاب و الانتقام كأنه أنكر عليه فعاقب (١).

و قال الراغب : نقت الشيء إذا أنكرته أمّا باللسان و أمّا بالعقوبة و قد استعمل في معنى الانكار في عدّة من الآيات ، قال سبحانه : (وَ مَا نَقَمُوا مِنَّا إِلَّا أَنْ أَعْنَاهُمُ اللَّهُ وَ رَسُولُهُ مِنْ فَضْلِهِ) (التوبة/ ٧٤) .

و قال سبحانه : (وَ مَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ) (البروج/ ٨) .

و قال سبحانه : (وَ مَا تَنْقِمُ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِآيَاتِ رَبِّنَا) (الأعراف/ ١٢٦) .

١ — مقاييس اللغة ج ٥ ص ٤٦٤ .

(٢٤٤)

و قال سبحانه : (يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَتَّقُمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ) (المائدة/ ٥٩) . فإذا كان هو الأصل فكيف استعمل في معنى آخر و هو أخذ الثأر من الخصم و المعاقبة بالمثل؟ فقد

استظهره صاحب المقاييس بقوله : كأنه أنكر عليه فعاقبه ، يريد أن المعاقبة لما كانت مسببة عن الانكار فاطلق اسم السبب على المسبب .

ثم إن الانتقام يستعمل في مورد التشفي فيما أن 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 المسييء 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 .

(٢٤٥)

مِنْهُمْ فَاعْرَقْنَا هُمْ أَجْمَعِينَ) (الزخرف/ ٥٥) . فرتب الانتقام على الاسف معرباً عن وجود صلة بينه و بين الانتقام .

و يدل على القيد الثاني قوله سبحانه : (وَ مَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ) (المائدة/ ٩٥) . حيث سمى الله تعالى تكرر إيجاب الكفارة (إذا عاد المحرم إلى الصيد ثانياً) ، انتقاماً .
و على كل تقدير فالانتقام في مقابل المعالجة 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 لاكل عقوبة بل عقوبة خاصة و هي أن تذيب غيرك من الشر ما يعادل ما أذالك 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 ربّما 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 أذاه شيئاً من الشر ، وجد الإنسان في نفسه من الأسي 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 أمّا العقل فرّبما أجازاه و ربّما استتكف .
و أمّا الانتقام الاجتماعي و نعني به القصاصات و أنواع المؤاخذات التي نعثر

(٢٤٦)

عليها في السنن و القوانين الراجحة 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 مؤاخذة 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 التشفي 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 التشفي فلاوجه لنسبة الانتقام إليه وجه السقوط ، إنّ الساقط هو الانتقام الفردي لا الاجتماعي (١) .

يلاحظ عليه : إنّ ما ذكره يصحّ في مورد القصاص و الحدود و الكفّارات التي يحكم بها على المجرم في الدنيا لغاية حفظ النظام عن الاختلال ، و لولاها لاختل الأمن العام ، و أمّا العقوبات الأخروية فلايمكن تفسيرها من تلك الجهة إذ لامجتمع فيها حتى يكون له حقّ كما أنه ليست هناك مظنة كون الأمور فوضى حتى تستتبع ذلك فالأولى ما ذكرنا من أنّ نسبة هذه الصفات إلى الله سبحانه من باب المشابهة و المشاكلة ، و لايتّصف به المولى سبحانه إلاّ

بتجريدته عن الملابسات الماديّة.

و أمّا القول بأنّ رحمته الواسعة تأبى عن تعذيب المجرم بعذاب خالد غير متناه فقد اجبنا عنه عند البحث عن المعاد في القرآن الكريم.

١ – الميزان ج ١٢ ص ٨٧ – ٨٨.

(٢٤٧)

الخمسون : « ذو الجلال و الإكرام »

و قد جاء هذا الاسم في القرآن الكريم مرتين قال : (وَ يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ) (الرحمن/٢٧).

و قال سبحانه : (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ) (الرحمن/٧٨).

هذا ، و أمّا معنى الجلال فهو من جلّ الشيء إذا عظم و جلال الله عظّمته ، و الجلل : الأمر العظيم ^(١) ، و أمّا 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 فقله : « ذو الجلال » يناسب الصفات السلبية لأنّه سبحانه أجلّ و أعظم من أن يكون جسماً أو جسمانيّاً 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 انّ اسم الاشارة في الآية الأولى جاء مرفوعاً و في الآية الثانية جاء مجروراً ، فهي 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 الوجه بمعنى العضو المعروف ، و إلاّ فلو كان المراد من الوجه هو العضو فلامعنى لتوصيفه بصاحب الجلال و الإكرام لأنّه من صفات ذاته سبحانه لا من صفات وجهه ، و لأجل ذلك جيئ به مجروراً في الآية الثانية لأنّه 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 .

(٢٤٨)

الواحد و الخمسون : « ذو الرحمة »

و قد ورد في الذكر الحكيم اسماً له سبحانه مرتين و قال : (وَ رَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ) (الكهف/٥٨).

و قال : (وَ رَبُّكَ 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 اسمه « أرحم الراحمين » .

الثاني و الخمسون : « ذو الطول »

لقد جاء الطول – بضم الفاء و فتحها – في الذكر الحكيم ثلاث مرّات و وقع وصفاً لله سبحانه باضافة « ذي » إليه ، قال سبحانه : (غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَهِي الْمَصِيرُ) (غافر/ ٣) .

و قال سبحانه : (وَ إِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةَ أَنْ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ جَاهَدُوا مَعَ رَسُولِهِ اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ وَ قَالُوا ذَرْنَا نَكُنْ مَعَ الْقَاعِدِينَ) (التوبة/ ٨٦) .

و قال سبحانه : (وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحِ 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 أمّا « الطول » – بفتح الفاء – فقد فسّر بالفضل و المنّ ، قال ابن فارس :

(٢٤٩)

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 خص 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 : (وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحِ الْمُحْصَنَاتِ) فيما أنّ لعدم الاستطاعة أسباباً و عللاً أتى بكلمة طويلاً تمييزاً لعدم الاستطاعة معلناً بأنّ المراد عدم الاستطاعة من حيث القدرة المالية التي تصرف في المهر و النفقة و مثله قوله سبحانه : (اسْتَأْذَنَكَ أُولُوا الطَّوْلِ مِنْهُمْ) أي أصحاب الثروة و

المكنة ، فالإية مشتملة على أسماء أربعة :

- ١ - غافر الذنب. ٢ - قابل التوب. ٣ - شديد العقاب. ٤ - ذو الطول.
- و سيوافيك توضيح كل واحد في محله.

الثالث و الخمسون : « ذو العرش »

و قد جاء لفظ « العرش » في الذكر الحكيم ٢٢ مرة و ورد اسماً له سبحانه في مورد واحد بإضافة لفظ « ذي » قال : (وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ) (البروج/٤ و ١٠).

و سيوافيك تفسيره عند البحث عن « الصفات الخبرية » لله عزّ و جلّ (٣).

١ - مقاييس اللغة ج ٣ ص ٦٣٣.

٢ - مجمع البيان ج ٤ ص ٥١٣.

٣ - عند تفسير قوله سبحانه : (رب العرش العظيم).

(٢٥٠)

الرابع و الخمسون : « ذو عقاب »

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 و الخمسون : « ذو الفضل »

و قد ورد « ذو الفضل » معرّفاً و منكرأً 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 الْفَضْلِ الْعَظِيمِ) (آل عمران/ ٧٤).
و قال سبحانه : (وَ لَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَ اللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ) (آل عمران/ ١٥٢).

(٢٥١)

و قال سبحانه : (وَ اللَّهُ 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 لاتلزم من يعطي يقال لها فضل نحو قوله : (وَ اسأَلُوا اللَّهَ مِنْ
فَضْلِهِ) — (ذلك فضل الله) — (ذوالفضل العظيم).
و على ذلك فالعطايا و المواهب السنية و كل ما يسمي كراماً فهو فضل ، فالله سبحانه
يتفضل — وراء ما أسماه أجراً — بعظائم الفضل.
و أما حظّ العبد من هذا الوصف فيمكن أن يقع مظهراً لهذا الاسم في عطاياه النافلة بأن
يقوم بعون المستنجد بنحل فضل ما له و إن لم يكن واجباً كما إذا أدى الفرائض المالية.

السادس و الخمسون : « ذو القوة »

و قد ورد في الذكر الحكيم في مورد واحد قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ
الْمُتِينِ) (الذاريات/٥٨). و يظهر معناه عند البحث عن اسمه سبحانه : « القوي ».

١ — راجع سورة يونس/٦٠ ، النمل/٧٣ ، غافر/٦١.

(٢٥٢)

السابع و الخمسون : « ذو المعارج »

و قد ورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع اسماً له.
قال سبحانه : (سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ * لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ * مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ *
تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَ الرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) (المعارج/١ — ٤).
أما عرج فقد ذكر ابن فارس له أصولاً ثلاثة و هي : الميل ، و العدد ، و السموّ و
الارتقاء.

ثم قال : العروج : الارتقاء ، يقال عرج يعرج عروجا و معرجا ، و المعرج : المصعد ،
قال الله تعالى : (تعرج الملائكة و الروح إليه).

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

المرتبة علواً و شرفاً التي تعرج فيها الملائكة و الروح بحسب قريهم من الله و هو من الأمور الغيبية التي يجب الايمان بها و ربّما يفسّر بأنّ المراد مقامات القرب التي يعرج إليها المؤمنون بالايمان و العمل الصالح ، قال تعالى : (هُمْ 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 يؤيّد الوجه الأول .

(٢٥٣)

الثامن و الخمسون : « ذو مغفرة »

و قد ورد في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه ، قال سبحانه : (وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالسَّيِّئَةِ قَبْلَ الْحَسَنَةِ وَ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمُ الْمُثَلَاتُ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَى ظُلْمِهِمْ وَ إِنَّ رَبَّكَ لَشَدِيدُ الْعِقَابِ) (الرعد/ ٦) .
و قال سبحانه : (مَا يُقَالُ لَكَ إِلَّا مَا قَدَقِيلَ لِلرُّسُلِ مِنْ قَبْلِكَ إِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ 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 الغضّ عنه و عدم المعاقبة عليه و المعاملة مع المجرم كالبريء ، و سيوافيك مزيد من التوضيح في تفسير اسم « غافر الذنب » .

(٢٥٤)

(٢٥٥)

حرف الراء

التاسع و الخمسون : « ربّ العرش »

و قد ورد لفظ العرش في الذكر الحكيم ٢٢ مرّة و أُضيف إليه الرب ٦ مرّات قال سبحانه

:

(عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) (التوبة/ ١٢٩) . و قال تعالى : (فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (الأنبياء/ ٢٢) . و قال سبحانه : (قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَوَاتِ السَّبْعِ وَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) (المؤمنون/ ٨٦) . و قال عزّ من قائل : (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ) (المؤمنون/ ١١٦) .

و قال تعالى : (اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ) (النمل/ ٢٦) . و قال تعالى : (سُبْحَانَ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ) (الزخرف/ ٨٢) .

ثم إنّ الذكر الحكيم يبيّن خصوصيات عرش الرب بتوصيفه بالعظيم تارة و بأنه له حملة ثمانية أخرى ، يقول تعالى : (وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ) (الحاقة/ ١٧) . و بأنه تحفه الملائكة ثلثة ، يقول تعالى (وَ تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ) (الزمر/ ٧٥) .

و قد بلغ العرش في العظمة مكاناً بحيث إنّ الله تعالى يعرف نفسه به و يقول تعالى : (وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ) (البروج/ ٤ و ١٥) ، و يقول تعالى : (رَفِيعَ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ) (غافر/ ١٥) .

(٢٥٦)

هذا هو العرش و هذه هي خصوصياته في القرآن المجيد ، إنّما الكلام فيما يراد منه في هذه الآيات .

أقول : إنّ « العرش » لغة هو سرير الملك و لاتحتاج إلى ذكر نصوص أهل اللغة . قال سبحانه : (وَ رَفَعَ أَبْوِيَهُ عَلَى الْعَرْشِ) (يوسف/ ١٠٠) . و قال سبحانه في ملكة سبأ : (وَ أُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ) (النمل/ ٢٣) .

و قال سبحانه : (أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ) (النمل/ ٣٨) . (... قَالَ نَكُرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرُ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ) (النمل/ ٤١) .

و بما أنّ الأصل في العرش هو الارتفاع . قال سبحانه : (وَ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ وَ غَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَ النَّخْلَ وَ الزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أَكْلُهُ) (الانعام/ ١٤١) .

و ربّما يطلق على البناء المرتفع .

قال ابن فارس : العريش : بناء من قضبان يرفع و يؤلف حتى يظلل ، و قيل للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ) يوم بدر : ألا نبني لك عريشاً . و كل بناء يستظل به عرش و

عريش ، و يقال لسقف البيت عرش.

قال تعالى : (فَهِيَ خَاطِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا) (الحج/٤٥) و المعنى أنّ السقف يسقط ثمّ يتهافت على الجدران ساقطة ، و من هذا الباب العريش و هو شبه الهودج يتخذ للمرأة تقعد فيه على بعيرها.

(٢٥٧)

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 — إنّ لله سبحانه عرشاً كعروش الملوك يستقر عليه و يدبر العالم منه ، و هذا هو الذي تصرّ عليه المجسّمات و المشبّهة من الحنابلة ، و أمّا الأشاعرة الذين يتظاهرون بالتنزيه لفظاً لامعنى يقولون بهذا المعنى و لكنهم يضيفون إليه « بلاتكليف » أي أن له سريراً و استقراراً لا كسرير الملوك و استقرارهم و الكيفية مجهولة.

و هناك قصّة تاريخية نقلها السيّاح المعروف ب — « ابن بطوطة » لما زار الشام وشاهد أنّ « 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 : إنّ 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 العامّة 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 غير جائز بداهة في تفسير الكلام العادي فضلاً عن كلام البلغاء ، فإنّ المتبّع في تفسير الكلام هو المعنى الجملي التصديقي لا المعنى الافرادي التصوّري ، 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 يشمئزّ 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

(٢٥٨)

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 نلت 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 البطلميوسيّة فقد كان بطلميوس يفسّر العالم في الكرات الأربعة (الماء و التراب و النار و الهواء) ثمّ الأفلاك التسعة و كل فلك يحمل سيارة إلى الفلك السابع ، و الثوابت في الفلك الثامن ثمّ الفلك التاسع و هو أطلس لانجم فيه ، و يوصف بمحدّد الجهات و ليس بعده خلاً و لاملاً و هو العرش عند بعضهم ، و نقل العلامة المجلسي عن المحقّق الداماد في بعض تعليقاته أنّه قال : العرش : هو فلك الأفلاك (٢).

و هذا القول لايحتاج إلى النقد بعد وضوح بطلان أصل النظرية حيث هدّم العلم الحديث أركان هذه النظرية و أصبحت من مخلفات الدهر .

٣ – إنّ العرش و الاستيلاء عليه كناية عن إحاطته بعالم الوجود و صحيفة الكون تشبيهاً للمعقول بالمحسوس ، فإنّ الملوك إذا جلسوا على عروشهم و استقرّوا عليها و حولهم وزراءهم و عمّالهم ، أخذوا بتدبير أمور البلد بإصدار الأوامر و النواهي وبالإرشادات 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 .

(٢٥٩)

وصحيفة الوجود و تدبيره من دون أن يطرأ عليه نصب و لاتعب بإستيلاء الملوك على عروشهم على النحو الذي وصفناه.

و على هذا المعنى ليس للعرش واقعية سوى المعنى الكنائى و هو السلطة على العالم و الإستيلاء على الوجود كله ، فتكون النتيجة إنَّ للاستيلاء حقيقة تكوينية دون العرش .
و يمكن تأييد ذلك بأنَّ 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 أياذ و حمير
قال الجوهري : ثلّ الله عرشهم أي هدم ملكهم ، و يقال للقوم إذا ذهب عزهم قدنلّ
عرشهم .

و قال آخر :

أظننت عرشك لايزول و لا يغير

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 تبنتي على كون العرش أمراً اعتبارياً و الاستيلاء أمراً
حقيقياً .

يلاحظ عليه : إنَّ 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 : (وربّ
العرش العظيم) (المؤمنون/ ٨٦) .

(٢٦٠)

بناءً على أنّ العظيم وصفاً للعرش دون الربّ و الظاهر أنّ توصيفه بالعظيم توصيف أمر
واقعي بأمر واقعي لاتوصيف أمر اعتباري بمثله .

ب – إنه سبحانه يذكر للعرش حملة و يقول : (الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ و من 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 ثَمَانِيَةً) (الحاقة/ ١٧) .

و الظاهر أنّ مرجع ذلك القول إلى الرابع الذي نذكره ، أو هما قول واحد .

٤ – إنَّ للعرش حقيقة تكوينية كما أنّ للاستيلاء حقيقة كذلك ، غير أنه ليس شيئاً خاصاً

سوى مجموع الكون و صحيفة الوجود فهو عرشه سبحانه ، فالعالم بمجردة و ماديّه و ظاهره و باطنه عرشه ، و عليها تدبيره ، و يكون عطف « ربّ العرش العظيم » على قوله « ربّ السموات السبع » من باب عطف العام على الخاص ، فالله سبحانه مستول 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 : (وَ مَا 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 أنّه جملة جميع الخلق – إلى أن قال – العرش الذي هو جملة جميع الخلق حملته ثمانية من الملائكة » (١) .

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 » تحبّه الملائكة في كل عام ، و خلق في السماء الرابعة بيتاً سمّاه « الزراح » و تعبّد الملائكة بحبّه و الطواف حوله ، و خلق البيت الحرام في الأرض و جعله تحت الزراح — إلى أن قال — : « و لم يخلق الله عرشاً لنفسه ليستوطنه تعالى الله عن ذلك ، ولكنه خلق عرشاً أضافه إلى نفسه تكريماً له و إعظاماً ، و تعبّد ملائكة بحمله ، كما خلق بيتاً في الأرض و لم يخلقه لنفسه و لا يسكنه تعالى الله عن ذلك ، لكنه خلقه لخلقه و اضافة لنفسه إكراماً له و إعظاماً ، و تعبّد الخلق بزيارته و الحجّ إليه (١) .
و قال العلامة المجلسي :

اعلم انّ ملوك الدنيا لما كان ظهورهم و اجراء أحكامهم على رعيّتهم إنّما يكون عند صعودهم على كرسيّ الملك و عروجهم على عرش السلطنة ، و منهما تظهر آثارهم و تتبيّن أسرارهم ، و الله سبحانه لتقدّسه عن المكان لا يوصف بمحلّ و لامقرّ و ليس له عرش و لا كرسي 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) يحقّق ما ذكرنا بشكل بديع و يقول : « إنّ السلطة و الاستيلاء و الملك و الرئاسة و الولاية و السيادة و جميع ما يجري هذا المجري فينا أمور وضعيّة اعتبارية ليس في الخارج منها إلاّ آثارهما ، مثلاً الرئيس لا يسمّى رئيساً إلاّ لأن يتبعه الذين نسميهم مرؤوسين في إرادته و عزائمه ، و ليس هنا للرئاسة واقعيّة إلاّ التخيّل 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 واقعية على ما يليق بساحة قدسه ، و على ذلك يجب أن يكون للاستيلاء حقيقة تكوينية
و لعرشه المتعلق به واقعية مثله .
فالآيات كما ترى تدلّ بظاهرها على أنّ العرش حقيقة من الحقائق العينية و أمر من
الأمر الخارجية « (١) .

٥ — إنّ العرش حقيقة من الحقائق العينية و هو المقام الذي يجتمع فيه جميع أزمنة الأمور
(٢) و بعبارة أخرى هو المقام الذي يبتدىء منه و تنتهي إليه أزمنة 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 أنه ليس من خواصّه تعالى فينفي من العرش الذي وصفه لنفسه
كونه سريراً مؤلفاً من مادة معينة ، ويبقى أصل المعنى و هو أنه 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 أنه 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 .

(٢٦٣)

و على ضوء هذا ينفي عن العرش ما يلزم المادية من كونها من خشب أو معدن أو على
صورة خاصّة ، و يبقى ما لايلزم ذلك كوجود مقام تنتهي إليه أزمنة الأمور و منه تصدر
الأحكام (١) .

و لو صحّت تلك النظرية لكان العرش بعض الخلق لآكله و يكون وجوداً مجرداً لامادياً
حتى يناسب كونه مركزاً لصدور الأحكام و مرجعاً لانتهاؤ 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 : (وَ سِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ) . قال (عليه السلام) : السموات و الأرض و ما بينهما في
الكرسي ، و العرش : هو العلم الذي لايقدر 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 ، ثم قال له : أفنقر 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 ، ثم أضاف الحمل إلى غيره ، خلق من خلقه لأنه 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.

(٢٦٤)

أعم العبادة (١).

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 و هو حياة كل شيء ، و نور كل شيء سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً (٢).

و روى سنان بن سدير عن الصادق (عليه السلام) : إنّ الكرسي هو الباب الظاهر من الغيب الذي منه مطلع البدع و منها الأشياء كلّها ، 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.

أمّا الرحمن فقد قورن باسمين :

- ١ — « الرحيم » و هو الأكثر ، قال سبحانه : (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ).
- ٢ — « المستعان » ، قال سبحانه : (رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ وَ رَبُّنَا الرَّحْمَنُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى 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 .

(٢٦٥)

- و أمّا الرحيم فقد قورن بأسماء كثيرة لله سبحانه نشير إليها :
- ١ - « الرحمن » كما عرفت .
 ٢ - « التواب » قال سبحانه : (فَتَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ) (البقرة/٣٧) .
 ٣ - « الرؤوف » قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرؤُوفٌ رَحِيمٌ) (البقرة/١٤٣) .
 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 - « العزيز » قال سبحانه : (وَ إِنَّ رَبَّكَ لَهوَ 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. إنّما 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 فقيل لهم إنّهم من أسماء الله و معناه عند أهل اللّغة 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 .

(٢٦٦)

قال سبحانه : (وَ إِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ قَالُوا وَ مَا الرَّحْمَنُ أَنَسْجُدُ لِمَا تَأْمُرُنَا وَ زَادَهُمْ نُفُورًا) (الفرقان/٦٠) . أي زادهم ذكر الرحمن بعداً عن الايمان أو قبول الحق و قول

النبي.

روى ابن هشام في أمر الحديبية الذي صالح فيه رسول الله مع قريش ثم دعا رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) علي بن أبي طالب - رضوان الله عليه - فقال : اكتب « بسم الله الرحمن الرحيم » قال : فقال سهيل : لأعرف هذا ولكن اكتب « باسمك اللهم » ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) : 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 يعمهم بالرزق والانعام 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.

(٢٦٧)

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 إلا أنّه خاص في الأثر لأنّ هذه الرحمة مختصة بالمؤمنين » .

ثم استدللّ 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 إنه عار و لا يقال إنه 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 إن كثرة المباني تدلّ على كثرة المعاني ، و حروف الرحمان أكثر من حروف الرحيم (١).

ثمّ إنه 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 رَوْؤُفٌ رَحِيمٌ) (التوبة/١١٧).

و على ضوء هذا فالرحمان و إن كان يفيد الرحمة العامّة لكلّ إلا أنّ الرحيم يفيد الرحمة الخاصّة بالمؤمنين ، فكان الرحمان كالأصل و الرحيم كالزيادة في التشريف ، و الأصل يجب تقديمه على الزيادة كقوله : (لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ) (يونس/٢٦).

١ - لوامع البينات : ص ١٥٢ - ١٧٢.

(٢٦٨)

و أمّا 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 صحّ ما روي عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ) أنّه قال : « تَخَلَّقُوا بِأَخْلَاقِ اللَّهِ » فمعناه التشبّه بالاله بقدر الطاقة البشرية و صيرورة الإنسان مظهراً لاسمائه إلاّ 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 يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَوْؤُفٌ بِالْعِبَادِ) (آل عمران/٣٠).

و قال : (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَوْؤُفٌ رَحِيمٌ) (البقرة/١٤٣).

و أمّا 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 :

كفعل الوالد الرؤوف الرحيم

يرى للمسلمين عليه حقاً

و اطلاقه على الله سبحانه بالتجريد عما يلزم 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 منّا.

(٢٦٩)

ثم انّ الرؤوف قدّم على الرحيم في جميع الايات فما هو وجهه؟
يمكن أن يقال : إنّ الرحمة كمال حال في الرؤوف يدعو إلى ائصال الاحسان إلى الغير ،
و الحال إنّ 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 مرّة واحدة و وقع إسمًا له.
قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ) (الذاريات/٥٨).
كما أنّه سبحانه وصف بـ « خير الرازقين » ٥ مرّات.
قال سبحانه : (وَ ارزُقْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ) (المائدة/١١٤).
قال سبحانه : (لَيَرْزُقْنَهُمُ 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) (سبأ/٣٩).
و قال سبحانه : (قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهِوَ وَ مِنَ التَّجَارَةِ وَ اللَّهُ خَيْرُ الرَّازِقِينَ)
(الجمعة/١١).

١ – التوحيد للصدوق : ص ٢٠٤.

(٢٧٠)

و قد دل غير واحد من الآيات على أنّ رزق العباد و الدوابّ على الله سبحانه.
قال عزّ و جلّ : (وَ مَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا) (هود/٦). و دلّت
بعض الايات على أنّ 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 إمّا هو المطر كما
عليه قوله سبحانه :

(وَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنْ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا 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 أمّا الرزق فقد فسّره ابن فارس بعبء الله جلّ ثناؤه.
و قال الراغب : الرزق يقال للعطاء الجاري تارة دنيويّاً كان أم أخرويّاً ، وللنصيب تارة
و لما يصل به إلى الجوف و يتغذى به تارة.

فالأوّل مثل قول القائل : « أعطى السلطان رزق الجند » ، و الثاني : (وَ تَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ
أَنْكُمْ تَكْذِبُونَ) (الواقعة/ ٨٢) أي تجعلون نصيبكم من النعمة تحرى الكذب ، و أمّا الثالث
فقوله : (فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ) (الكهف/ ١٩) أي بطعام يتغذى به ، وقد يطلق على الرزق
الأخروي.

قال سبحانه في حقّ الشهداء في سبيل الله : (بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) (آل
عمران/ ١٦٩).

و الظاهر أنّ المراد من الرزق هو كل ما يحتاج إليه الإنسان في مأكله و ملبسه و مسكنه
و لا يختصّ بما يصل إلى الجوف و إن كان هو الرزق البارز.
قال الحكيم السبزواري : إنّ رزق كل مخلوق ما به قوام وجوده ، و كماله

(٢٧١)

اللائيقيه ، فرزق البدن ما به نشوؤه و كماله ، و رزق الحسّ ، 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 الحقّة من المعارف المبدئية و المعادية ، فالرزق في كل بحسبه (١).

قال الصدوق : « معناه أنّه عزّ و جلّ يرزق عباده برّهم و فاجرهم » (٢).
و على كلّ 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 اَكْسُوهُمْ) (النساء/٥) لأنّ كل ما في يد العبد فهو لله سبحانه فهو ينفق ممّا آتاه الله ، و بذلك يعلم أنّ المفاضلة في قوله سبحانه : (خير الرازقين) على هذا الأساس.

و قال الرازي : إنّ رزق الأبدان بالأطعمة ، و رزق الأرواح بالمعارف و هذا أشرف الرزقين ، فإنّ ثمرتها حياة الأبد و ثمرة الرزق الظاهر قوّة الجسد إلى مدّة قريبة الأمد ، و من أسباب سعة الرزق الصلاة. قال تعالى : (وَ أُمِرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَ اصْطَبِرْ عَلَيْهَا لَاسْتَلْكَ رِزْقًا نَحْنُ نَرزُقُكَ) (طه/١٣٢).
و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يجعل يده خزانة لربّه فكل ما وجده 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.

(٢٧٢)

الرابع و الستون : « رفيع الدرجات »
و قد ورد في الذكر الحكيم مرّة 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 — ذو العرش.

٣ — يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق.
و في الأول احتمالات :

منها : إنّ 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.

أمّا الثاني : أعني « ذوالعرش » فقد مرّ في تفسير اسم « رب العرش ».

و أمّا 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 ، لايناسب مع قوله : « يلقي »

فهو بإلقاء المعاني أنسب و بذلك فسّرنا قوله سبحانه : (وَ كَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا

١ — بل رافع درجة كل موجود نازل الى درجة رفيعة ، كرفعة درجة التراب و النبات الى أعلى منهما ، فلانسان كان تراباً و الحيوان كان نباتاً فرفع درجاتهما.

(٢٧٣)

مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَ لَا الْإِيمَانُ وَ لَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَ إِنَّكَ لَتَهْدَى 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 كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ) (المائدة/ ١١٧)

.)

و قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا) (النساء/ ١).

و قال سبحانه : (وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ رَقِيبًا) (الأحزاب/ ٥٢).

أمّا معناه فقد قال ابن فارس : له أصل واحد مطّرد يدلّ 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 إمّا لمراعاته رقبة المحفوظ و إمّا 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 كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَ
أَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (المائدة/ ١١٧).

١ – مقاييس اللغة ج ٢ ص ٤٢٧ .

(٢٧٤)

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 : (يَعْلَمُ مَا يَلِجُ 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 .

(٢٧٥)

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 مِمَّا 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 مَا كَسَبَتْ إِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ) (إبراهيم/ ٥١).
(١)

و قد جاء هذا الاسم في ثنايا البحث عن جزاء أعمال العباد سواء أكان خيراً أو 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 وَ الْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ) .

(٢٧٦)

و من هذا الباب الحَسَبَ الذي يعدّ من الإنسان ، قال أهل اللّغة معناه أن يعدّ آباءً أشرفاً (١).

و قال الراغب : « الحساب إستعمال العدد ، قال تعالى : (لَتَعْلَمُوا عَدَدَ السَّيِّئِينَ وَ الْحِسَابِ) هذا ما يرجع إلى الحساب ، و أمّا ما يرجع إلى المضاف أعني سريع فالسرعة ضد البطء. قال تعالى : (وَ سَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ) . (وَ يُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ) (٢). ثم إن توصيفه بسريع الحساب إمّا 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 يَظْلُمُ رَبُّكَ أَحَدًا) (الكهف/٤٩) .

١ — مقاييس اللغة ج ٢ ، ص ٦٠.

٢ — المفردات : ص ٢٣٠.

٣ — شرح الأسماء الحسنى : ص ٤٧.

(٢٧٧)

و قال سبحانه : (يَوْمَ تَجِدُ كُلَّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَ مَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ) (آل عمران/٣٠) .

فكانهم يرون أنفسهم مشتغلين 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 أخصّ بالذكر صحيفة الأعمال التي لاتغادر صغيرة و لاكبيرة.

قال سبحانه : (وَكُلُّ إِنْسَانٍ لِّلرَّمَانَةِ طَائِرَةٌ فِي عُنُقِهِ وَنُخِرُجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا * اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا) (الاسراء/١٣ و١٤) .
و يقول سبحانه : (وَوَضَعَ الْكِتَابَ فَفَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا) (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 محلّه . نعم ليس المراد من الحساب الجزاء و لالعقاب و إن كان الحساب لغاية الجزاء ، و بذلك يعلم الفرق بين « سريع الحساب » و « سريع العقاب » فالفرق بينهما كالفرق بين الغاية و ذيلها .

(٢٧٨)

السابع و الستون : « سريع العقاب »

و قد جاء في الذكر الحكيم في موردين و وقعا إسماً له سبحانه .
قال سبحانه : (وَ هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِّيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ) (الأنعام/١٦٥) .
و قال سبحانه : (وَ إِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لِيُبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَ إِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ) (الأعراف/١٦٧) .
أمّا السرعة فقد مضى معناه و أمّا 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 كأنّ الذنب يخلف العقاب و يعقبه ، قال الراغب : العقب مؤخر الرجل ، و العقوبة و المعاقبة تختصّ بالعذاب .
قال سبحانه : (فَحَقَّ عِقَابٌ — شديد العقاب — وَ إِنِّ عَاقِبَتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ) و التعقيب أن يأتي بشيء بعد آخر .

و كونه سبحانه « شديد العقاب » ليس بمعنى كونه كذلك دائماً و إنما يختصّ ذلك بموارد يستوجب سرعة العقاب ، كطغيان العبد و عتوه فيسرع إليه العقاب ويأخذه بأشدّه .
و لأجل عدم كونه فعلاً له سبحانه على الدوام؛ ضمّ إليه في الآيتين الاسمين الآخرين و قال « إنه لغفور رحيم » و لو كان فعلاً له سبحانه على نحو الاستمرار لما صحّ الجمع بين الاسمين ، يقول سبحانه : (وَ يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَ لَوْ لَا أَجَلٌ مُّسَمًّى لَجَاءَهُمُ الْعَذَابُ وَ

لِيَأْتِيَهُمْ بَعْتَةٌ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ * يَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ (العنكبوت/ ٥٣ و ٥٤).

١ — معجم مقاييس اللغة ج ٤ ص ٧٧ — ٧٨ بتلخيص.

(٢٧٩)

و بذلك يتضح كون العقاب على قسمين : قسم يعمّ الظالم في العاجل و قسم يشمل في الآجل كل ذلك لحكمة خاصّة هو واقف عليها ، غير أنّ رحمته و غفرانه سبقا غضبه و عقابه.

قال سبحانه : (وَ لَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ لَقُضِيَ إِلَيْهِمْ أَجْلُهُمْ فَنذَرُ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ) (يونس/ ١١).

الثامن و الستون : « السلام »

قد ورد لفظ « السلام » في الذكر الحكيم معرّفًا سبع مرّات و منكرًا خمس و ثلاثون مرّة و وقع في مورد واحد اسمًا له سبحانه ، و قال :
(هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (الحشر/ ٢٣).

أمّا السلام لغة ، فقد قال ابن فارس : معظم بابيه من الصّحة و العافية ، فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة و الأذى ، قال أهل العلم : الله جلّ 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 لِأَثِيَّةٍ فِيهَا) وهذا في الظاهر ، و قال تعالى : (لَهُمْ دَارِ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ) أي السلامة ، والسلامة الحقيقيّة ليست إلّا في الجنّة إذ فيها بقاء بلافناء ، و غنى بلافقر ، و عزّ بلاذلّ ، و صحّة بلاسقم ، و قيل « السلام » اسم من أسماء الله تعالى وصف بذلك حيثلا تلحقه العيوب و الآفات التي تلحق الخلق^(١).

١ — المفردات : ص ٢٣٩.

(٢٨٠)

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 الأوّل يرى نفسه خارجاً عمّا 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 أمنه من خوفها (١).

أقول : لاشكّ أنّ السلام من أسماء الله سبحانه كما هو صريح آية سورة الحشر كما عرفت ، و ترديد الراغب فيه لاوجه له ، إنّما الكلام في معناه فهناك احتمالان :

١ — أن يكون المراد من السلام إنّه 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 سوياً و قال : (مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ) (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 اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ) فما هو الفرق بين الاسمين و يحتمل كون القدّوس من صفات الذات ، و السلام 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 البيّنات للرازي : ص ١٨٧ ، نقلًا عن سفيان بن عيينة.

(٢٨١)

العيوب في الزمن المستقبل.

هذا إذا فسّر السلام بمعنى ذي السلامة ، و أمّا لو فسّر بكونه معطي السلامة كما هو أحد الاحتمالين فالفرق بينه وبين القدّوس واضح ، فالقدّوس صفة ذات ، والسلام صفة فعل ، ولا 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 أمّا حظّ العباد من هذا الاسم فله أن يطلب سلامة الدين و الدنيا و يتجنّب عن العيوب.

قال سبحانه : (وَ ذَرُّوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَ بَاطِنَهُ) (الأنعام/١٢٠). و يكون ذا قلب سليم.

قال سبحانه : (إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ) (الشعراء/٨٩).

(٢٨٢)

(٢٨٣)

حرف الشين

التاسع و الستون : « الشاكر »

قدورد لفظ « الشاكر » في الذكر الحكيم مفرداً أربع مرات و وقع اسماً له سبحانه في موردين قال : (وَ مَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ) (البقرة/١٥٨) و قال : (مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَدَائِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَ آمَنْتُمْ وَ كَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا) (النساء/١٤٧).

و أمّا « الشكور » فقد جاء في الذكر الحكيم ١٢ مرّة و وقع اسماً له سبحانه في موارد.

قال سبحانه : (لِيُؤْفِقَهُمْ أَجْرَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ) (فاطر/٣٠).

و قال سبحانه : (إِنْ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ) (فاطر/٣٤).

و قال سبحانه : (وَ مَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ شَكُورٌ) (الشورى/٢٣).

و قال سبحانه : (إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ) (التغابن/١٧).

ترى أنه استعمل تارة مع اسم « غفور » و أخرى مع « حلیم » و هذا يعرب عن صلة بينهما و بين « الشكور » ، و أمّا معناه فقد ذكر ابن فارس له أصولاً أربعة نكتفي بذكر المعنى الأول فإنه المناسب لهذا الاسم.

قال : الشكر الثناء على الإنسان بمعروف يوليكيه ، و يقال إن حقيقة الشكر

(٢٨٤)

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 يصاده الكفر وهو
نسيان النعمة وسترها ، ودابة شكور : مظهره 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 شكورة : ممثلة الضرع من اللبن.
أقول : إذا كان الشكر بمعنى عرفان الاحسان فما معنى توصيفه بأنه « شاكِر » أو «
شكور » 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 اليه بالاحسان ، فكيف يصدق هذا
في حقّه سبحانه فمن الذي يحسن اليه؟ و لو أحسن اليه 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 : إنّه سبحانه لما كان مجازياً للمطيعين على طاعتهم جعل مجازاتهم شكراً
لهم على المجاز كما سمّيت مكافأة المنعم شكراً^(١).
و يمكن أن يقال : إنّ الاستعمال من باب الحقيقة استلها من قوله سبحانه : (إن تَقْرُؤُوا
اللّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعِفْهُ لَكُمْ وَ يَغْفِرْ لَكُمْ وَ اللّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ).
فكما أنّ نسبة الإستقراض عليه بنوع من التوسع فهكذا توصيفه سبحانه بكونه شاكراً أو
شكوراً به أيضاً.

١ — توحيد الصدوق : ص ٢١٦.

(٢٨٥)

قال العلامة الطباطبائي : و الله سبحانه و إن كان محسناً قديماً بالإحسان و منه كل
الاحسان لايد لأحد عنده ، حتى يستوجبه الشكر ، إلا أنه جل ثناؤه عدّ الأعمال الصالحة التي
هي في الحقيقة احسانه إلى عباده ، احساناً من العبد إليه ، فجازاه بالشكر و الاحسان و هو
احسان على احسان.

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 قدّمناه في تفسير اسم « الشاكر » .

الواحد و السبعون : « شديد العقاب »

و قدورد 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 : (فَآخَذَهُمُ 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 إِنَّ 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 .

(٢٨٦)

ورابعة مع عدة من الصفات مثل قوله سبحانه : (غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ) (١) . و على كل تقدير فكونه شديد العقاب ، من قبيل الوصف بحال المتعلق ، فالشديد هو عذابه ، كما ورد في عدة من الآيات ، قال سبحانه : (سَيُصِيبُ الَّذِينَ أَجْرَمُوا صَغَارٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ عَذَابٌ شَدِيدٌ) (٢) .

الثاني و السبعون : « شديد العذاب »

وقد ورد في القرآن مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه قال : (أَنْ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَ أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ) (٣) . وهو متحد مع الاسم السابق معنى ، و مختلف لفظاً .

الثالث و السبعون : « شديد المحال »

وقد ورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له ، قال سبحانه : (هُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَ هُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ) (٤) .

وهل المحال ، من « محل » (٥) يقال : محل به محلاً و محالاً : إذا أراد بسوء ، و الميم ليست زائدة أو من « حول » (٦) أو « حيل » و الميم زائدة ، و معناه : الكيد . على الأول معناه

: شديد الأخذ ، وعلى الثاني : شديد المكر ، واستعماله في حقه سبحانه من قبيل المشاكلة كما هو واضح. وحيلته سبحانه هو ما جاء في قوله : (وَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) (٧) وقال : (فَذَرْنِي وَمَنْ يُكذِّبُ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ) (٨).

-
- ١ — غافر : ٣.
 - ٢ — الأنعام : ١٢٤ .
 - ٣ — البقرة : ١٦٥ .
 - ٤ — الرعد : ١٣ .
 - ٥ — كما عليه البيضاوي في تفسيره للآية.
 - ٦ — نقل الطبرسي عن ابن جني ، و نسبه الراغب الى القيل مشعراً بضعفه.
 - ٧ — الأعراف : ١٨٢ .
 - ٨ — القلم : ٤٤ .
-

(٢٨٧)

الرابع و السبعون : « الشهيد »

قد ورد لفظ « الشهيد » في الذكر الحكيم معرّفاً و منكرأً ٣٥ مرّة 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 إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ) (الحج/ ١٧) (١).

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس : إنّه أصل يدلّ على حضور و علم و اعلام من ذلك : الشهادة ، و المشهد محضر الناس.

و قال الراغب : الشهود و الشهادة : الحضور مع المشاهدة أمّا 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 مشاهدالحج و هي مواطنه الشريفة التي يحضرها الملائكة و الأبرار من الناس.

أقول : الظاهر إنّ الشهادة موضوعة للحضور و افادتها العلم ، لأنّها تلازمه و يدلّ على ذلك قوله سبحانه : (لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ) (الحج/ ٢٨). و (وَ لِيَشْهَدَ عَذَابَهُمَا) (النور/ ٢).
(وَ الَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ) (الفرقان/ ٧٢).

فمعنى كونه سبحانه « شهيدا » على كل شيء أنه لا يخفى على الله منه شيء كما صرح
وقال : (فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى) (طه/٧) ومع ذلك لأنه ليس بينه وبين

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 .

(٢٨٨)

خلقه حجاب ، فحقيقة الشهادة عبارة عن فقدان الحجاب بين الشاهد و المشهود واحاطته به .
و بذلك يظهر : إن 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
إضافة 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 أُضيف إلى الغير و الأمور الباطنة
فهو الخبير ، و إذا أُضيف 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 وجلّ 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 الأوّل إلى الأبد ، و هذا ستر مستور. لا يعلمه إلاّ هو و من هو ملهم بإلهام الله تعالى شأنه ، و الغيب و الشهادة إنّما يكونان بالنسبة إلى المخلوقات و عليه يحمل قوله عزّ وجلّ : (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ) وإلاّ 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.

(٢٩١)

حرف الصاد

الخامس و السبعون : « 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 وَ لَمْ 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 سيِّداً يقصد إليه في الأمور . و الله
جل ثناؤه الصمد لأنه يصمد إليه عباده بالدعاء و الطلب .
قال الشاعر :

خذا حذيف فأنت السيِّد
الصمد

علوته بحسام ثم قلت له

و قال طرفة في المصمّد :

إلى ذروة البيت الرفيع المصمّد
(١)

و إن يلتقى الحي الجميع تلاقيني

و قال الراغب : الصمد : السيِّد الذي يصمد إليه في الأمر ، و قيل : الصمد : الذي ليس
بأجوف .

١ — الشعر من معلقة طرفة المشهورة.

(٢٩٢)

و قال الصدوق : الصمد معناه السيد ، و للصمد معنى ثان و هو المصمود إليه في
الحوائج (١).

و الظاهر أنّ المعنى الثاني من فروع الأول و من لوازمه ، لأنّ من لوازم كون الرجل
سيِّداً مطاعاً ، كونه مقصوداً و مصموداً إليه في النوائب و الحوائج .
و رواه في موضع آخر عن الامام الباقر (عليه السلام) : الصمد : السيِّد 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 كل شيء ، و يصمد إليه كل شيء ، و وسع كل
شيء علماً .

قال الكليني و هذا المعنى الذي قال (عليه السلام) : إنّ الصمد هو السيّد المصود إليه هو معنى صحيح.

قال أبو طالب في بعض ما كان يمدح به النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) :

و بالجمرّة القصوى إذا صمدوا
يؤمنون رضا رأسها بالجنادل
لها

و قال بعض شعراء الجاهلية :

ما كنت احبّ انّ نبينا ظاهراً
للّه في أكناف مكّة يصمد

يعني يقصد.

و قال ابن الزبير :

ما كان عمران ذاغشّ و لاحسد
و لارهيبية إلا سيّد صمد

١ — التوحيد : ص ١٩٧ .

٢ — التوحيد : ص ٩٠ .

(٢٩٣)

و اللّه 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 اللّه تعالى هو الموجد لكلّ ذي جود 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 إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى) (النجم/٤٢) . فهو الصمد في كلّ حاجة في الوجود ، لا يقصد شيء شيئاً إلاّ و هو الذي ينتهي إليه قصده ، و تتجج 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 اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ صَمَدٌ) و لم يقل هو الصمد ، أو لم يقل اللّه أحد صمد ، فلعلّه للإشارة إلى أنّ كلا من الجملتين كاف في تعريفه تعالى فالمعرفة حاصلّة 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 كل شيء إليه و هو من صفات الفعل .
هذا و قد نقل العلامة المجلسي للفظ الصمد معاني كثيرة تناهز العشرين غير أن أكثرها ليست معناني متعدّدة بل يرجع إلى أنه السيد المصمود ، و قد ذكر الصدوق

١ - الكافي : ج ١ ، ص ١٢٤ .

(٢٩٤)

أيضاً في تفسير (قل هو الله أحد) معاني مختلفة بحسب الظاهر غير أن أكثرها يرجع إلى ما ذكرنا ، فروى عن عليّ (عليه السلام) أنه قال : « الصمد » الذي قد انتهى سؤده ، و الصمد : الذي لا يأكل و لا يشرب ، و الصمد : الدائم الذي لم يزل و لا يزال .
و روى عن محمد بن الحنفية (رضي الله عنه) أنه كان يقول : الصمد : القائم بنفسه ، الغني عن غيره ، و قال غيره : الصمد : المتعالي عن الكون و الفساد .
و روى عن علي بن الحسين زين العابدين (عليه السلام) أنه قال : الصمد : الذي لا شريك له و لا يؤده حفظ شيء و لا يعزب عنه شيء .
و روي أيضاً عنه (عليه السلام) أنه قال : الصمد : الذي أبدع الأشياء فخلقها أضداداً و أشكالاً ، و أزواجاً و تفرّد بالوحدة بلا ضد و لا شكل و لا مثل و لا ندّ .
و لا يخفى إن هذه المعاني ليست لغوية للفظ الصمد و لا نرى منها أثراً في المعاجم ، و إنّما هو من لوازم كون الشخص سيّداً مصموداً لكل شيء ، فلازم ذلك أن ينتهي سؤده و أن لا يكون له شريك و لا يؤده حفظ شيء إلى غير ذلك مما ورد في هذه التفاسير .
نعم ربّما يفسّر بالمصمّت الذي ليس بأجوف فلا يأكل و لا يشرب و لا ينام و لا يلد و لا يولد و قد ورد تفسيره به في بعض الروايات و على ذلك فيكون قوله : (لَمَيْلِدٌ وَ لَمْ يُؤَلِّدْ) تفسيراً للصمد ، و هناك 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 .

(٢٩٥)

حرف الظاء

السادس و السبعون : « الظاهر »

و قد مرّ تفسيره عند تفسير اسم « الباطن » فراجع.

حرف العين

السابع و السبعون : « 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

(٢٩٦)

وقوعه في أفقه كذاته سبحانه وصفاته إلى غير ذلك من عوالم الغيب كالوحي و النبوة فالله سبحانه عالم بالجميع من غير فرق بين المشهود و غيره^(١).

قال سبحانه : (عَالِمُ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ) (الرعد/ ٩).

و قال سبحانه : (قُلْ بَلَى وَ رَبِّي لَنَأْتِيَنَّكُمْ عَالِمِ الْغَيْبِ لَنِعْرُبُ عَنْهُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي

السَّمَوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ وَ لَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَ لَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (سبأ/ ٣) . و

قال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ عَالِمُ غَيْبِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (فاطر/ ٣٨) .

لاشكّ إنّ هذه الآيات بصدد حصر العلم بالغيب و الشهادة له ، و هناك سؤال يطرح نفسه

بل سؤالان :

١ — كيف يصحّ حصر « العلم » بالغيب و الشهادة مع أنّ العلم بالشهادة متاح لكلّ من أُعطي واحداً من أدوات الحسّ.

٢ — دلّ قسم من الآيات على أنّ الأنبياء و الأولياء كانوا يعلمون الغيب و يخبرون عنه ،

فهذا العلم بالغيب كيف يجتمع مع حصره في الله سبحانه؟

و الجواب : إنّ ما يجري على الله سبحانه من صفات و نعوت يختلف عمّا يجري على

غيره لابعنى إنَّ للعلم — مثلاً — معنيين مختلفين يجري على الواجب بمعنى و على الممكن بمعنى آخر فإنَّ ذلك باطل بالضرورة ، و مثله الحياة و القدرة بل المراد اختلاف المحمول عند الجري على الواجب و الممكن اختلافاً في كيفية الجري و الإتصاف ، فإنَّ 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 بلاتعدّد بين الوصف و الموصوف ، و منه ما هو زائد على الذات ، و من المعلوم أنّ

١ — و قد أشبعنا الكلام في حقيقة الغيب و الشهود في الجزء الثالث من هذه الموسوعة لاحظ :
الفصل السادس ص ٣٧٥ — ٣٨٢ .

(٢٩٧)

ما يجري على الواجب ، هو القسم الأشرف و ما يجري على الممكن هو القسم الأخس فعند ذلك يظهر صحّة اختصاص العلم بالغيب و الشهادة باللّه سبحانه ، فإنَّ 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 بثبوته لغيره مع حصر مطلق العلم ، سواء أتعلّق بالغيب أم بالشهادة عليه سبحانه .
و قد تقدّم في الجزء الثالث عند البحث عن اختصاص العلم بالغيب باللّه سبحانه ما يفيدك في هذا المقام (١) .

و على ذلك فالعلم المختصّ باللّه سبحانه إنّما هذا النوع من العلم لاغيره .
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 وَ الْأَرْضِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) (

فاطر/٣٨) . و قد تقدّم تفسيره في الاسم السابق .

التاسع و السبعون : « علامّ الغيوب »

و قد ورد في الذكر الحكيم أربع مرّات .

قال سبحانه : حاكياً عن المسيح : (تَعَلَّمْ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ

عَلَامُ الْغُيُوبِ) (المائدة/١١٦) .

(٢٩٨)

و قال سبحانه : (أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ 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) (سبأ/٤٨).

و حصر هذا الاسم على الله سبحانه حصر حقيقي مضافاً إلى أن علم الواجب غير محدود كوجوده ، و علم الممكن محدود ، و إنَّ علم غيره سبحانه بالغيب بما أنه يتوقف على اذنه سبحانه و تعلق مصلحة عليه قليل في ذاته فضلاً عن إذا قيس إلى علم الواجب بالغيب.

الثمانون : « العليم »

قد ورد لفظ « العليم » في القرآن ١٦٢ مرّة ، و وقع وصفاً له في الجميع إلا في الموارد التالية : (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) (الأعراف/١٠٩) ، (يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ) (الأعراف/١١٢) ، (قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ) (يوسف/٥٥) ، (وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ) (يوسف/٧٦) ، (قَالُوا لَا تَتَّوَجَّلْ إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ عَلِيمٍ) (الحجر/٥٣) ، (إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ) (الشعراء/٣٤).

و أمّا 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 أثرنا الاختصار في غيرهما ، فنقدّم فهرس البحوث الواردة فيه مستقلاً.

(٢٩٩)

٢ - العلم

ما هو حقيقة العلم؟

التعريف المعروف للعلم.

نقد هذا التعريف من وجوه :

أولاً : عدم شموله لبعض أنواع العلم.
تقسيم العلم إلى الحضوري و الحصولي.
نماذج من العلم الحضوري.
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 الكلي.
ب – مفهوم الجنس و الفصل.
ثالثاً : عدم شموله للمحالات و المعدومات.
رابعاً : عدم شموله للأرقام الرياضية.
نكتة هامة ليس كل انعكاس علماً.
اجابة عن سؤال.
تعريف العلم بوجه آخر (التعريف المختار).

(٣٠٠)

علمه سبحانه بذاته.
الدليل الأول : معطي الكمال ليس فاقداً 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 لا ينفك 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 ودلائله.

التعبير القرآني الرفيع عن سعة علمه سبحانه.

دلائل النافين لعلمه سبحانه بالجزئيات ونقدها.

(٣٠١)

ما هي حقيقة العلم ؟

لقد عرّف العلم بأنه صورة حاصلة من الشيء على صفحة الذهن .
وبعبارة أخرى : هو انعكاس الخارج إلى الذهن ، عند اتصال الإنسان بالخارج .
وهذا التعريف انتزعه الحكماء من كيفية حصول العلم للإنسان عند اتصاله بالخارج ، إذ لا شك أنّ الخارج لا يمكن أن يقع في أفق الذهن بنفس واقعيته وحقيقته وعينيته ، وإلاّ لزم أن ينتقل كلّ ما للوجود الخارجي من الأثر إلى عالم الذهن ، وإنّما ينتقل إليه بصورته المنتزعة منه عن طريق أدوات المعرفة من الحواس الخمس .

وبالتالي : 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 وحضوري ، وإليك بيانهما :
لو كان الشيء حاضراً عند « العالم » بصورته وماهيته لا بوجوده الخارجي ، فالعلم « حصولي » .

ولو كان المعلوم حاضراً لدى « العالم » بواقعيته الخارجية من دون توسيط صورة بين الواقعية والعالم ، فالعلم « حضوري » .^(١)

١ — وستقف على مراتب العلم الحضوري .

(٣٠٢)

ولمزيد من التوضيح نقول : إنّ الإنسان عند ما يطلّ بنظره إلى الخارج ويلاحظ ما يحيط به في هذا الكون ، يشاهد شجراً وحجراً ، وناراً وتلجاً ، وبحراً وجبلاً ، وشمساً وقمرأ ، فهناك :

مدرِك — بالكسر — هو الإنسان و شيء في الخارج وهو المدرِك — بالفتح — وصورة متوسطة منتزعة من الشيء الخارجي تنتقل إلى مركز الإدراك ، عبر أدوات الاحساس والمعرفة .

وبما أنّ الحاضر — عندنا — ليس هو ذات القمر والشمس أو النار والتلج بوجودهما الخارجيين ، وإنّما الحاضر — عندنا — وفي ذهننا هو « الصورة » المنتزعة الحاصلة من الخارج يسمى الشيء الخارجي « معلوماً بالعرض » والصورة الذهنية الحاكية للخارج « معلوماً بالذات » لأنّ الخارج معلوم بوساطة هذه الصورة ، ولولاها لانقطعت صلة الإنسان

بالخارج ، والواقع الخارجي.

وأما قولنا : بأنّ الخارج ليس حاضراً عندنا بواقعيته الخارجية فهو أمر واضح لأنّ الذهن غير قادر على تقبّل الشيء بواقعيته الخارجية الحارة ، الباردة الخشنة ، الثقيلة إلى غير ذلك من الآثار المحمولة على الخارج.

وهذا هو العلم الحسولي ، وعلى ذلك ينطبق التعريف المذكور مطلع هذا البحث. وهناك نوع آخر من العلم يسمّى بالعلم الحضورى وهو عبارة عن حضور نفس المعلوم بواقعيته الخارجية عند الذهن لا بصورته ومفهومه.

وعند ذلك ينقلب التثليث ^(١) المذكور في تعريف « العلم الحسولي » إلى تقسيم ثنائي فلا يكون ثمة مدرك — بالكسر — ومدرك — بالفتح — بواقعيته الخارجية وصورة ومفهوم منها بل يكون مدرك — بالكسر — ومدرك ، وربما يكون أحاديّاً كما

١ — الانسان المدرك و الشيء الخارجي و صورته الذهنية.

(٣٠٣)

سيوافيك بيانه.

نماذج من العلم الحضورى

أ. نفس الصورة الحاصلة في الذهن ، الحاكية للواقع الخارجى ، فإنّ علم الإنسان بالخارج يتحقّق بتوسط هذه الصورة.

أمّا نفس الصورة فهي معلومة بالذات من دون توسّط شيء بين الذهن وتلك الصورة المدركة.

فالخارج وإن كان معلوماً عبر هذه الصورة وبواسطتها ، إلا أنّ نفس الصورة معلومة بذاتها لدى النفس حاضرة في حورتها.

ب. علم الإنسان بذاته : فإنّ ذات الإنسان حاضرة بذاتها لديه ، وليست ذاته غائبة عن نفسه ، فهو يشاهد ذاته مشاهدة عقلية ويحس بها احساساً وجدانياً ، ويراها حاضرة لديه من دون توسّط شيء بين الإنسان وذاته من قبيل الصورة المنتزعة عن الخارج.

وفي هذه الحالة ينقلب التقسيم الثنائي المذكور في القسم الأوّل من « العلم الحضورى » إلى حالة احادية ، وهي وحدة العاقل والمعقول ، والعالم والمعلوم.

فالإنسان — في هذه الحالة — هو العالم وهو المعلوم في وقت واحد وبهذا يتحد المدرك والمدرك وهذا يفيد : إنّ ذات الإنسان علم وانكشاف وليس بين الذات ونفسه أيّ إبهام

وحجاب.

قال الحكيم السبزواري في منظومته :

و حصولي كذا حضوري
فأول صورة شيء حاصله
في الذات ما الحضور
بالمحضور للشيء والثاني
حضور الشيء له (١)

١ — المنظومة قسم الفلسفة : ص ١٤٣ .

(٣٠٤)

إذا وقفت على هذا عرفت بأنّ 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 فأذن أنا موجود » حيث استدلّ بوجود التفكير على وجود المفكر و هو نفسه.

فإنّ هذا الاستدلال خال عن الإتيان لوجهين :

أولاً : إنّ علم الإنسان بوجود نفسه علم حضوري و ضروري لا يحتاج إلى البرهنة عليه و الاستدلال بشيء ، فليس علم الإنسان بتفكيره أقوى و أوضح عنده من علمه بذاته و نفسه . و ثانياً : إنّ « ديكارت » اعترف بالنتيجة التي سعى إليها في مقدمة كلامه و جملته ، إذ قال : أنا أفكر فأذن أنا موجود .

فقد أخذ وجود نفسه (التي عبر عنها بـ « أنا) « أمراً مفروضاً واقعاً مسلماً بينما هو يريد الاستدلال على وجود تلك « الأنا » و هذا من باب قبول النتيجة قبل الاستدلال عليها . فالحق هو أنّ « علم الإنسان بذاته » و أنّه أمر موجود و حقيقة كائنة بنحو من الانحاء لا يحتاج إلى البرهنة و الاستدلال أصلاً .

ج — علم الإنسان بالمشاعر النفسية : إنّ الآلام و الأفراس التي تحيط بالإنسان جميعها معلومة للإنسان بالعلم الحضوري الذاتي ، فإنّ هذه الأحاسيس و المشاعر حاضرة بوجودها الخارجي لدى الإنسان من دون حاجة إلى أخذ صورة عنها .

د — علم العلة بمعلولها : إنّ علم العلة بمعلولاتها ليس علماً حصولياً بل علم حضوري لما سيوافيك من أنّ نسبة وجود المعلول إلى العلة كنسبة المعنى الحرفي إلى المعنى الاسمي ، و إنّ المعلول بوجوده و هويته الخارجية قائم بعقلته . و المراد من

(٣٠٥)

العلة ، هو الفاعل الالهي أي معطي الوجود.
و ما هو هذا حاله لايمكن غيابه عن العلة ، و لايمكن عدم حضوره في ساحته ، و هو
عبارة أخرى عن علم العلة بمعلوله. و سيوافيك توضيحه في محله.
هذه هي بعض أقسام العلم الحضورى و نماذجه و قد أتينا بهذا القدر على سبيل المثال
للاحصار.

فاتّضح – بما ذكرناه – إنّ التعريف الذي مرّ عليك في مطلع هذا البحث تعريف غير
شامل لأفضل أنواع العلوم و أسناها.

ثانياً : عدم شموله للمعقولات الثانية المنطقية

إنّ نقص التعريف الماضي لا يختصّ بما ذكر بل هناك نقص آخر و هو 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 بتعاملات ذهنية و ذلك مثل
المفهوم الكلّي و النوع و الجنس و المعرفّ 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 و الكل
خاص.

٢ – قال الحكيم السبزواري :

عقلك فالمعقول بالثاني
صفي

إن كان الاتصاف
كالعروض في

(٣٠٦)

بحيث ينتزع هذا المفهوم من ذلك الشيء الخارج ، و إنّما يصفه الذهن بتعامل فكري قد
أوضحه المحققون في محله.

لأقول : إنّ هذه المفاهيم من مصنوعات الذهن ، و مفتعلاته التي لاصلة لها بالخارج أبداً

، لأنّ كلّ ما في الذهن لا يبدّ و أن يرجع بنحو من الأنحاء إلى الخارج ولكن كون الخارج مبدأً لوقوع هذه المفاهيم في الذهن ، غير وجود مصداق خارجي له .
و تأتي هنا بأمثلة :

أ – مفهوم الإنسان الكلّي :

فإنّ هذا المفهوم المفيد بالكلية ليس له وجود إلا 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 أفراد ، و المفهوم بهذه السعة غير موجود إلا 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 ذلك المتعيّن و مع ذلك فهذا المفهوم الكلّي يصنعه الذهن بمقايضة 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 أفراد و مصاديقه .

(٣٠٧)

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 لمختلفها لا يمكن أن يكون له مصداق في الخارج ، لأنّ الخارج طرف للتعين و التشخص ، فما لزيد من الإنسانيّة 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 يتشخص ، و لا يتقرّر بعنوان فرد من الأفراد ، و لأجله يقدر أن يحكي عن كلا الفردين ، بسعة مفهومه و عموميّة معناه .
فالأجل ذلك لا يوجد لهذه المفاهيم موطن إلا الذهن ، و ليس له مصداق إلا 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 أخذَه من الخارج بمقايضة الأفراد بعضهم ببعض غير كونه مأخوذاً من الخارج مباشرة ...

و بذلك يعلم أنّ المعرّف بما هو أمر كلّ يعرف أمراً كلياً ليس له موطن إلاّ في الذهن كالحيوان الناطق المعرّف للإنسان ، و هكذا الحجّة بما هو قضايا كليّة يستدلّ بها على قضية كليّة أخرى لاموطن لها إلاّ الذهن.
فإنّ الاستدلال عبارة عن الانتقال عن العلة إلى معلوله أو منه إلى علته أو من اللازم إلى اللازم فكلّ هذه الأمور قضايا كليّة تهدينا إلى قضية كليّة أخرى.

(٣٠٨)

فقولنا : العالم متغيّر وكلّ متغيّر حادث ، حجّة على قولنا : العالم حادث. فتحصل إنّ هناك علوماً ذهنيّة ليست صوراً متّخذة من الخارج ، ولا حاصلة منه.
وعلى هذا يجب أن يعرف « العلم » بنحو يشمل هذا النوع أيضاً ، وإلاّ كان ناقصاً كما عرفت.

ثالثاً : عدم شموله للمحالات والمعدومات
لاشكّ إنّ النفس كثيراً ما تتصوّر مفاهيم ممتنعة ، وتقضي بأنّها لا يمكن أن تتحقّق في الخارج أبداً ، وذلك مثل الدور ، والتسلسل ، واجتماع النقيضين ، والضدّين.
فهذه معلومات نفسانيّة يقف عليها الإنسان ، مع أنّها ليست صوراً متّخذة من الخارج ولا منتزعة من شيء في الواقع الخارجي ، وإلاّ يلزم عدم امتناعها.

رابعاً : عدم شموله للأرقام الرياضية
إنّ الإنسان يتصوّر أرقاماً بعد الواحد إلى المئات والألوف ، وهذه مفاهيم علميّة للنفس تستخدمها في العلوم الرياضيّة والهندسيّة مع أنّها ليست منتزعة من الخارج كما تؤخذ صورة زيد عن وجوده الخارجي.

فإنّ الموجود في الخارج هو الأحاد ، وأمّا العشرة أو المائة أو الألف بهذه المفاهيم المتكثّرة فهي ممّا تصنعه النفس.

فإنّ النفس تصنع هذا المركّب بعد مشاهدة الأفراد من دون أن يكون للمركّب مصداق وراء الأحاد فلو حضر في البيت عشرة رجال ، فالموجود — في الحقيقة — هو الأحاد ، وليس وراء ذلك ، أيّ موجود باسم المركّب ، وإلاّ كانت العشرة أحد عشر.

(٣٠٩)

نكتة يجب التنبيه إليها

إن مجرد انعكاس الصورة من الخارج في الذهن ، سواء قلنا بماديتها أو بتجردها عن المادية ، لا يعادل العلم ، ولا يساوقه ، وإلا لكانت الصورة المنعكسة في المرايا علماً ، والمرأة عالمة ، بل يجب أن يكون هناك أمر آخر وهو لزوم نوع وحدة بين الصورة وحاملها وعينية بين العلم بالذات والعالم ، بحيث تعد الصورة من مراتب وجود العالم ، ومظهراً من مظاهر وجوده.

وهذه الحقيقة هي التي حقّقها الفلاسفة في البحث عن اتحاد العاقل والمعقول ، والمراد من العاقل هو الإنسان العالم بالشيء ، ومن المعقول هو الصورة الذهنية .
فيجب أن يكون وجود الصورة بوجه يتحد مع النفس ، اتحاد العرض مع جوهره في الوجود ، وإلا فلو عدت النفس ظرفاً للصورة ، والصورة شيئاً موجوداً فيه ، كانت أشبه شيء بالصورة المنعكسة في المرايا.

اجابة عن سؤال :

لقد اتضح ممّا ذكرنا : إنّ الصور الذهنية على نوعين :

١. صور منتزعة من الخارج ، ومأخوذة عنها مباشرة.

٢. صور غير منتزعة من الخارج ، وإنّما تعدّ من صنائع النفس ومخلوقاته ، وعلى هذا

فينطرح السؤال التالي :

إنّ الله سبحانه يقول : (وَ اللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصَارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (١).

والآية صريحة في أنّ مفاتيح العلم ، وضرورة الإنسان غير العالم عالماً هو « الحواس » ومع ذلك فكيف يمكن أن يقال إنّ هناك مفاهيم وصور معلومة للإنسان

١ — النحل : ٧٨.

(٣١٠)

غير واردة إلى الذهن من الخارج عند اتصاله به.

الجواب :

لاشك انّ كلّ ما يقف عليه الإنسان ولبيد صلته بالخارج وارتباطه به ، فلو ولد الإنسان فاقداً لحواسّ تربطه بالخارج ، لما انقذح ولا ظهر في ذهنه شيء ، ولأجل ذلك يقول الفيلسوف الإسلامي « أبو علي » : « من فقد حسّاً فقد علماً » (١).
ويقول « جون لوك » : « ليس في العقل شيء إلا وقبله في الحسّ شيء آخر ».

ومع هذا فإنّ المفاهيم على قسمين :

١. ما تؤخذ مباشرة من الخارج ، ويكفي في هذا القسم مجرد الارتباط ، كالصورة الواردة إلى الذهن ، من الحجر والشجر ، والقلم ، والمنضدة وما شاكل ذلك.
٢. ما لا يؤخذ من الخارج بهذا النحو ، غير أن ارتباط الإنسان بالخارج واتّصاله به يهيئه ويعطيه استعداداً لأن يصنع هذه المفاهيم الكلّية ، بحيث لولا تلك الصلة لما استطاعت النفس البشرية أن تصنع تلك المفاهيم.

وهذا مثل تصوّر « الإنسان الكلّي » ، فهذا المفهوم وإن لم يكن منتزعاً من الخارج كانتزاع صورة القلم عنه ، غير أنّ صلة الإنسان بهذا الفرد من البشر ، وذاك الفرد يعطيه قدرة لأن يصنع في محيط الذهن « مفهوماً كلّياً » قابلاً لأن يحكي عن كلّ ما يمكن أن يعدّ قدراً مشتركاً.

وبهذا الشكل يستطيع الإنسان أن يأخذ كثيراً من المفاهيم التي ليس لها

(٣١١)

مصاديق واقعية في الخارج ، غير أنّ صلة الإنسان بالخارج توفر له مقدرة على صنعها ، وذلك مثل كثير من المفاهيم كالمحالات والممتنعات والأرقام الرياضية بل المفاهيم الاعتبارية — على ما هو محقق في محله —.

تعريف العلم بوجه آخر

إنّ أصحّ التعاريف واتقنها هو أن يقال : إنّ العلم عبارة عن « حضور المعلوم لدى العالم ».

ليس الهدف من التعريف ، التعريف الحقيقي حتّى يؤخذ عليه بأنّه مستلزم للدور لأخذ المعرفّ ، جزءاً للمعرفّ وإنّما الهدف الإشارة إلى واقعية العلم بوجه من الوجوه وإنّ ماهيته حضور ما وقف عليه الإنسان عند النفس فحقيقة العلم ، حضور شيء لدى شيء . وهذا التعريف يشمل العلم بقسميه الحسولي والحضوري . غير أنّ الحاضر في الأوّل هو الصورة ، ونفس المعلوم بالذات دون المعلوم بالعرض ، أي الواقعية الخارجية .

وفي الثاني نفس الواقعية (الخارجية أو الذهنية) من دون توسط صورة بين العالم والمعلوم ، فلا ترد الاشكالات التي وردت على التعريف الأوّل . وهذا يشمل علم الإنسان بذاته ، فإنّ ذات كلّ إنسان حاضرة لديه ، غير غائبة عنه كما هو مقررّ في أدلّة تجرّد النفس .

فالذات بما هي واقفة على نفسها تعدّ « عالماً » ، وبما أنّها مكشوفة لنفسها غير غائبة عنها تعدّ « معلوماً » وبما أنّ هناك حضوراً لا غيبوبة تتحقّق ثمّة واقعية للعلم . وهذا التعريف جامع يشمل كلّ أنواع العلوم الحاصلة في الممكن والواجب ، ويدخل تحته علم النفس ، بنفس الصورة الذهنية ، فإنّها بواقعيتها الذهنية

(٣١٢)

حاضرة لديها بالتوسط صورة بينها وبين الصورة .

إذا وقفت على هذه المقدمات فاعلم أنّ البحث في علمه سبحانه تارة يقع في علمه بذاته ، و ثانياً في علمه بالأشياء .

فلنقدّم البحث الأوّل 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 ، لأنّ العلم بها عن هذا الطريق محال في حقّه سبحانه ، لأنّ انتزاع الصورة فرع التعرّف على المنتزَع ، فلو كان التعرّف عليها عن طريق انتزاع الصورة لزم الدور .

و إن قيل تقدّم الصورة الحاكية عن الذات ، يلزم تركّبها من صورة و ذيها .

بل المراد حضور ذاته لدى ذاته و يمكن اثباته بوجهين :

الدليل الأوّل : لاشكّ إنّ سبحانه مبدئ لموجودات عالمة بذواتها ، أي حاضرة لديها بنفسها كالإنسان فلا بدّ أن يكون سبحانه المعطي لذلك الكمال واجداً له بأنّه 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 كنّا لانحيط بكيفيّة علمه و خصوصيّة حضور ذاته لديه سبحانه ، غير أنّنا نشير إلى هذا العلم ب — « حضور ذاته لديه و علمه بها من دون وساطة شيء في البين أبداً » .

و خلاصة القول بأنّه كيف يسوغ عند ذي فطرة إنسانيّة 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 فعليّة محضة و من جملة ما يستند إليه هي الذوات العالمة ،

(٣١٣)

و المفيض لكلّ شيء أوفى بكلّ كمال ، لتلايقصر معطي الكمال عنه ، فكان الواجب عالماً ، و علمه غير زائد على ذاته (١) .

الدليل الثاني : لاشكّ إنّ الموجود المادي — بما له من وجود مادي — تغيب بعض أجزائه عن بعضه .

فالمادة بما أنّها متكّمة (أي لهاكم) ذات أبعاض و أجزاء و لا يكون لها وجود جمعي لا يجتمع مجموع أجزائها في مقام واحد .

و بعبارة أخرى : إنّ الكائن المادي بملاحظة كونه متكّماً متفرّق الأجزاء و لهذا تغيب بعض أجزائها عن البعض الآخر .

كما أنّه 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 لايمكن 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 متكماً ذات كمّية و ذات أجزاء و أبعاض ، أو زمانياً واقعاً بعضه في زمان ، و بعضه الآخر في زمان آخر.
و هذا يعني : إنّ التبعض ، و التدرّج موانع و حواجب تحجب الشيء عن نفسه ، و تمنع من علم الشيء بكلّ ذاته.

و أمّا اذا كان الموجود منزّها عن عوامل الغيبة هذه ، كما لو كان مجرداً منزّهاً عن المادة و الماديّة و عن التبعض العنصري المكاني ، أو التدرّج الزمني بل كان وجوداً بسيطاً من غير أن يكون له أجزاء و أبعاض و أطراف ، كانت ذاته حاضرة لديه

١ — الاسفار : ج ٦ ، ص ١٧٦ .

(٣١٤)

حضوراً كاملاً ، مطلقاً.

و ذلك مثل حضور النفس عند ذاتها و علمها بذاتها و بقواها ، فإنّ حضور ذاتنا عند ذاتنا لايراد منه حضور أبعاض جسمنا ، بعضها عند بعض ، بل المراد حضور الإنسان المعبّر عنه بلفظة (أنا) المجرد عن الزمان و المكان ، المنزّه عن التكمّم و التدرّج.
فلو فرضنا موجوداً في صعيد أعلى من التجردّ و البساطة و أتمّ 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 بأنّ وجهه و أكمل.

و أنت أيّها القارئ الكريم إذا أمعنت النظر في ما تلوناه عليك يسهل لك نقد ما أسندل به على عدم علمه بالذات ، و إليك بيانه :

العلم بالذات يستلزم التباير بين العلم و المعلوم
استدل الناقد لعلمه سبحانه بذاته بأنّ العلم نسبة ، و النسبة تتحقّق بين شيئين متبايرين و هما طرفان بالضرورة ، و نسبة الشيء إلى نفسه محال إذ لا تباير هناك.

و قد أجاب عنه المحقّق الطوسي في التجريد بقوله :

« و التباير اعتباري ».

توضيحه : « إنّ المغايرة قد تكون بالذات و قد تكون بنوع من الاعتبار ، و هاهنا ذاته

تعالى من حيث إنها عالمة مغايرة لها من حيث إنها معلومة ، و ذلك كاف في تعلق العلم «
(١).

١ — كشف المراد : ص ١٧٥.

(٣١٥)

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 لتحقّق النسبة » (١).
و بعبارة ثالثة : إنّ الذات من حيث إنها عالمة مغايرة لها من حيث هي معلومة فصحت.
و إلى ما ذكرنا يشير الفاضل المقداد من أنّ الصورة إنّما تعتبر في غير العلم بالذات كالعلم بالأشياء لا في العلم بالذات. (٢)
و الحاصل : إنّ التعدد و التغاير إنّما هو في العلم الحسولي ففيها الصور المعلومة غير الهوية الخارجية.

و أمّا إذا كان الذات بالذات نوراً و انكشافاً و علماً و حضوراً فلا يشترط فيه التعدد و التغاير بل يصحّ اطلاق العالم و المعلوم عليه بالحيثيتين.
فلأجل انكشاف ذاته لذاته يسمّى « علماً » و بحسب كون الذات مكشوفة تسمّى « معلوماً ».

و إن شئت قلت : باعتبار أنّه يدرك ذاته فلاتغيب ذاته عن ذاته فهو عالم.
و باعتبار أنّ 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.

(٣١٦)

٢. علمه سبحانه بالأشياء قبل الإيجاد

إنّ علمه سبحانه بالأشياء يتصوّر على وجهين :

الأوّل : علمه بها قبل الإيجاد.

الثاني : علمه بها بعد الإيجاد.

وقد اتفق الحكماء على علمه بها بعده ، وإنما اختلفوا في علمه بها قبله ، فهم بين مثبت وناقض ، والمثبت بين كون علمه إجمالياً لا تفصيلياً ، وكونه كشفياً تفصيلياً في عين البساطة والاجمال وإليك براهين المثبتين :

الدليل الأول : العلم بالسبب بما هو سبب ، علم بالمسبب

العلم بالعلّة بما هي علّة ، والحيثيّة التي هي سبب لوجود المعلول ، لا ينفك عن العلم بالمعلول ولتقريب الدليل نمثل بأمثلة :

أ. المنجم العارف بالقوانين الفلكية والمحاسبات الجوية يقف على أنّ الخسوف أو الكسوف أو ما شاكل ذلك ، يتحقّق عند الوقت أو الوضع الفلاني ، وليس علمه بهذه المعلومات ناشئاً إلاّ من العلم بالعلّة من حيث هي سبب لكذا وكذا.

ب. إنّ الطبيب العارف بحالات النبض وأنواعه ، وأحوال القلب وأوضاعه ، يقدر على التنبؤ بما سيحدث لهذا المريض مستقبلاً إذا عرف بحالة قلبه أو وضع نبضه ، وليس هذا العلم بالمعلول إلاّ من طريق العلم بالعلّة من حيث هي علّة لكذا وكذا.

ج. والصيدلي العارف بخصوصيّة مائع خاص وكونه سمّاً قاتلاً لا يطبق الإنسان تحمّله سوى دقائق ، يقف من العلم بهذه الخصوصيّة على أنّ شاربته سيقضي على حياته ، بشربه ذلك المائع.

(٣١٧)

والله سبحانه لما كان علّة للعالم إذ لا يستمدّ العالم بأجمعه وجوده من غير ذاته تعالى ، فالعلم بالذات علم بالحيثيّة التي هي سبب لتحققّ العالم وتكوّنه.
فالعلم بالذات (كما عرفت) علم بنفس النظام لأنّ النظام معلول له وصادر منه وهذا هو معنى قولهم الشائع : « العلم بالنظام الربّاني ، نفس العلم بالنظام الكياني » .
ويمكن توضيح البرهان ببيان مقدّمات.

الأولى : إنّّه تعالى علّ وفاعل لما عداه بحيث تكون الممكنات بجملتها مستندة إليه من وجوداتها وماهيّاتها ، غاية الأمر استناد جميع الوجودات الممكنات إليه تعالى يكون بالذات ، واستناد الماهيات^(١) إليه بالعرض.

الثانية : عليّة شيء لشيء هي عبارة عن كونه على جهة وخصوصيّة يأبى أن لا يترتب عليه المعلول.

وإن شئت قلت : إنّ معنى عليّة شيء لشيء اشتمال الشيء الأول على حيثيّة وخصوصيّة

توجب — ايجاباً قطعياً — وجود المعلول في الخارج ، بحيث لولا هذه الحيثية لما يتحقق المعلول.

ومن هذا يعلم انّ بين تلك الحيثية القائمة بالعلّة ووجود المعلول رابطة وصلة خاصة بحيث تقتضي نفس الحيثية ، ذلك المعلول ولولا تلك الصلة لكان نسبة المعلول إلى تلك الحيثية وغيرها سواسية مع أنّها ضرورية البطلان.

وبكلمة واضحة إذا كانت النار مبدأً للحرارة بحيث لا تنفك الثانية من الأولى نستكشف عن رابطة بين الشئيين ، وإلا يلزم أن تكن نسبة الحرارة إلى النار وسائر

١ — المراد بالماهيات هي خصوصيات الوجود و حدوده من المعدنية و النباتية و الحيوانية فالخصوصيات التي تبين حدا الوجود و تشخصه خصوصيات خاصة تسمى بالماهية المتحققة في الخارج بالوجود.

(٣١٨)

الأجسام سواسية وهذا بديهي البطلان.

نعم تلك الحيثية التي تعدّ مبدأً للعلية ، تكون في العلل المادية زائدة على الذات وفي العلل العلوية وبالأخص الحق سبحانه نفس ذاته.

الثالثة : إنّ فاعليته تعالى لما عداه ، يكون بنفس ذاته ، لا بخصوصية طارئة عليه وجهة زائدة عليه فهو تعالى بنفس ذاته ، المحيط بكلّ شيء وقيوم له ، فاعل لكلّ شيء كيف ، وإلا يلزم أن يكون في فاعليته مفتقراً إلى غيره ^(١) فيلزم أن يكون في وجوده أيضاً كذلك وهو خلف ، فالواجب فاعل في ذاته بذاته ، لا بحيثية منضمّة إلى ذاته تقييدية كانت أو تعليلية.

الرابعة : إنّ تعالى عالم بذاته وإنّ علمه بذاته عين ذاته — كما عرفت —.

إذا عرفت ذلك تقف على أنّ علمه بذاته مستلزم للعلم بمعاليله ومخلوقاته وإنّ أحد العلمين لا ينفك عن الآخر وذلك لأنّه إذا كان العلم بالحيثية مستلزماً للعلم بالمعلول وكانت تلك الحيثية حسب المقدمة الثالثة نفس ذاته ينتج إنّ العلم بالذات ، نفس العلم بالمعاليل والمعلومات.

وبعبارة أخرى :

العلم بالجهة المقنضية للشئ التي هي العلة حقيقة (وهي في الواجب تعالى نفس ذاته) مستلزم للعلم بما يترتب عليها من المعلول.

فترض تلك الذات في العين ، يلزم لازمها في العين ، وإذا حصلت في الذهن ، يترتب عليها في الذهن قضاء لحكم اللزوم ، فالعلم بالسبب من حيث هو سبب ، مستلزم للعلم بالسبب المترتب عليه وهذا الاستلزام يتصور على أنحاء أكملها : أن يكون العلم بالسبب 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.

(٣١٩)

العلم بالمسبب ، وذلك بناء على أن يكون المسبب بعينه موجوداً بعين وجود السبب على ما
هو مقتضى بساطته. (١)

وقد أشار إلى هذا البرهان طائفة من المتكلمين والحكماء نذكر بعض كلماتهم :

١. قال العلامة الحلّي في كشف المراد : إنّ كلّ موجود سواه ممكن ، وكلّ ممكن فإنّه
مستند إلى الواجب إمّا ابتداءً أو بوسائط ، وقد سلف : إنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ،
والله تعالى عالم بذاته على ما تقدّم فهو عالم بغيره.

وقد أوضح العلامة الحلّي في المسألة السابعة من الفصل الخامس (بحث الأعراض)
كيفية استلزام العلم بالعلّة العلم بالمعلول إذ قالما 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 ومثل هذا العلم يلزم العلم بالمعلول لكن علماً
غير تام بعامة خصوصيات المعلول.

ج. العلم بالعلّة بتمام خصوصياتها وذاتها ولوازمها وملزوماتها ، وعوارضها
ومعروضاتها ، وما لها في ذاتها ومالها بالقياس إلى الغير.

وهذا هو العلم التام بالعلّة ، وهو يستلزم العلم التام بالمعلول فإنّ المعلول وحقيقته ، لازم
للعلّة بهذه الحيثية.

فلو تعلّق العلم بالعلّة بهذه الحيثية يستلزم العلم بالمعلول. (٢)

١ - درر الفوائد : ج ١ ، ص ٤٨٥ - ٤٦٧).

٢ - كشف المراد راجع المقصد الاول الفصل الخامس المسألة السابعة عشرة و المقصد
الثالث المسألة الثانية.

(٣٢٠)

و الله سبحانه بما أنّه بسيط من كلّ الجهات فالعلم بالذات البحث البسيط ، هو عين العلم
بالحيثية التي تصدر بها عنه الاشياء ، فمثل هذا العلم يلزم العلم بعامة معلولاته على الترتيب
الذي يصدر عنه.

٢ – و قال صدر المتألهين : إنّ ذاته سبحانه لما كان علّة للأشياء – بحسب وجودها –
و العلم بالعلّة يستلزم العلم بمعلولها على الوجه الذي هو معلولها ، فتعلّقها من هذه الجهة لا بد
أن يكون على ترتيب صدورها واحداً بعد واحد (١).
و هذه العبارة تفيد : إنّ علمه سبحانه بالأشياء قبل الخلقة محقّق حتى على الترتيب الذي
توجد به الأشياء في نظام الأسباب و المسبّبات.
٣ – و قال الحكيم الالهى السبزواري نظاماً :

و عالم بغيره إذا استند إليه وهو ذاته لقد شهد علم
بالسبب العلم بما هو السبب بما هو مسبّب به وجب

ثمّ قال شارحاً ذلك :

و حاصله : إنّ الأشياء في ذواتها مستندة إليه تعالى و هو تعالى علم بذاته ، و العلم بالعلّة
بما هي علّة يقتضي العلم بالمعلول ، فهو تعالى ينال الكلّ من ذاته.
ثمّ التقييد بقولنا : « بما هو السبب » إشارة إلى أنّ المراد من العلم بالسبب : العلم بالجهة
المقتضية للمسبب سواء كانت عين ذاته أو زائدة.
و لاشك إنّها عين حيثيّة ترتب المسبب على السبب إذ التخلف عن السبب التام محال ، كما
أشرنا إليه بقولنا : « به وجب » .
فكلّما حصلت « الحيثية » في ذهن أو خارج حصل ذلك المسبّب فيه ، إذ

١ – الاسفار : ج ٦ ، ص ٢٧٥ و غيره مفصلاً و مختصراً.

(٣٢١)

اللازم ممتنع الانفكاك عن الملزوم ، و حكم المنجم بما سيقع ، و الطبيب الحاذق حيث يقول :
الشيء الفلاني ينذر بكذا و كذا من هذا الباب (١).

الدليل الثاني : بسيط الحقيقة كل الأشياء

ربما يستدل على علمه سبحانه بالأشياء قبل اليجاد بالقاعدة الشريفة التي تفتن إليها
الفيلسوف الكبير صدر الدين الشيرازي و هي : « بسيط الحقيقة كل الأشياء على النحو الأتم
الأكمل الأبسط » و هذه القاعدة تثبت علمه سبحانه بالأشياء قبل اليجاد في مرتبة الذات
بالتوضيح التالي :

إذا لاحظنا الوجودات الخاصة كالسما و الأرض و نحوهما نرى ثمة وجوداً كوجود
السما — مثلاً — و لهذا الوجود حداً ، و ينتزع من حده ماهية ، و هي ماهية السما ،
فيلاحظ حينئذ أشياء ثلاثة : ذات الوجود ، و حده ، و الماهية المنتزعة من حد ، فينحل
الملحوظ إلى ثلاثة :

١ — حقيقة الوجود.

٢ — حد ذلك الوجود ، و المراد من الحد : فقدان تلك المرتبة من حقيقة الوجود الثابت
لمرتبة أخرى مما يكافئها كفقدان السما ، وجود الأرض و غيرها.

٣ — الماهية المنتزعة من ذلك الحد التي تكون قالباً للوجود الخاص به.
فيكون الموجود — بعد الانحلال — مركباً من أشياء ثلاثة لا يكون المتحقق منها إلا نفس
الوجود.

و أما الحد فهو راجع إلى الفقدان ، كما أن الماهية أمر عديم أيضاً و لكنه صار موجوداً
بالوجود ، و لولاه لما كان لها وجود.

فكل موجود كان مركباً من هذه الأمور الثلاثة أي من (وجود و عدم و عديم)

١ — المنظومة قسم الفلسفة : ص ١٦٤.

(٣٢٢)

فهو مركب بأسوأ أنواع التركيب الذي لايفك عنها الامكان.

إذا عرفت هذا ، فالله سبحانه بما أنه لاكثر في ذاته أبداً ، يجب أن يجمع في مقام ذاته
كل وجود ، بحيث لايشذ عن وجوده وجود ، إذ لو صدق أنه شيء ، و ذلك الوجود شيء آخر
مسلوب عنه سبحانه لصار محدوداً ، و المحدود يلزم الإمكان ، وكل محدود مركب ، و كل

مركب ممكن ، فينتج أنه لاشيء من الواجب ممكناً.

فعلی 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 أسوء 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 لانثلام وحدته و انتقاض 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 نحو 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 ، و هذه 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 إن الملكة — مع بساطتها — واجدة لكمال كل الأجوبة ، و كمال وجودها

(٣٢٣)

لكن لاعلى نحو التمايز و الخصوصيات ، و إلا تلزم الكثرة و يلزم التركيب بشر صورها في « الملكة ».

فكذلك كل علة واجدة لكمال معلولها و لب كمالها على النحو الأتم و الأبسط.

إذا عرفت هذا ، فاستوضح للوقوف على استجماع ذاته تعالى لكل كمال صدر منه و لكل وجود ظهر منه ، من حديث الملكة.

فإن ما سوى الله من أرض و سماء و من إنسان و حيوان ، و من شجر و حجر ، كلها موجودات تفصيلية ، و تحققات امكانية ، لا يعقل أن تكون موجودة في ذاته سبحانه بهذه الكثرات و التفصيلات ، و إلا يلزم انقلاب البسيط إلى المركب ، و انقلاب الواجب إلى الممكن ، و هو أمر لا يصح لأي حكيم أن يتقوه به.

و مع ذلك كله فذاته سبحانه ذات كاملة مشتملة لكل كمال موجود في هذه الموجودات ، بل

جامعة كذلك لجميع الوجودات لكن لابلخصوصياتها 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 ، لابعنى 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 أنه لايمكن سلب مرتبة من مراتب الوجود عنه ، و إلّا 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 بالموجودات الامكانيّة لكن لابلوجه التفصيل ، بل بنحو البساطة و الوحدة.

(٣٢٤)

و هذا هو ما يقال من : « إنّ وجوده سبحانه كشف إجمالي عن الأشياء بلاطروء تركيب و حدوث امكان ».

و على الجملة فالله سبحانه — بفضل هذين البرهانين — لايمكن أن يشذّ عنه اي كمال و أي وجود و إليك اعادة 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 — إنّ معطي الكمال لايمكن أن يكون فاقداً له فالله الصادر منه كلّ الأشياء ، لايصحّ أن يكون فاقداً لكمالات تلك الأشياء.

فعلى ذلك لايمكن أن يكون وجوده سبحانه مثل سائر المراتب من الوجود بأن يكون وجدان ذاته عين فقدانه لوجود آخر ، و مع ذلك كلّه لايمكن أن تكون تلك الكثرات الامكانية موجودة فيها بحدودها و خصوصياتها ، و إلّا يلزم تركيب أسوأ من التركيب السابق.

فلامحيص من أن يكون ذلك الوجود البسيط مشتملاً على وجود أقوى ، و أكد من الوجودات الخاصة ، المتشنتة ، المحدودة ، التي من حدودها يحصل التركيب من « الوجدان و الفقدان » و العلم بهذا الوجود الأكدر 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 : إنَّ صرف الوجود يجمع كلَّ وجود ، و لا يشدُّ عنه شيء ، و لكن المشتمل عليه هو ذات الوجود من كلِّ شيء لابلخصويته الخاصة الناشئة عن حدّه. فالوجودات الخاصة بخصائصاتها و الماهيات الموجودة بها غير متحقّقة في الأزل ، و إذ لم يكن المعلوم بخصويته في الأزل لا يتصورّ العلم به كذلك ، و لكن

(٣٢٥)

هناك وجوداً أكمل و معلوماً أتمّ يكون العلم به أتمّ أنواع العلم بهذه الوجودات الصادرة منه. إن قلت : كيف يصحّ أن يقال إنَّ النحو الأدنى من كلِّ وجود ، معلوم له سبحانه في الأزل حسب الفرض إذ كيف يصير النحو الأعلى من كلِّ وجود ، و النحو الأظهر من كلِّ تحقّق ، علماً بالنحو الأدنى ، مع أنّ النحو الأدنى من كلِّ وجود لا يكون موجوداً في الأزل. غير أنّ الاجابة عن هذا السؤال ، بعد التوجّه إلى ما مثّلنا 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 و الجماد. و حينئذ يكون الوجود بالنحو الأعلى نفس التحقّق للوجود الأدنى مع كمال آخر ، و جمال زائد.

و على ذلك فالمعلوم الامكاني ، و ان لم يكن في الأزل بخصويته 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 كلِّ الأشياء — لما حققنا سابقاً من أنّ البسيط الحقيقي من الوجود يجب أن يكون كلِّ 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 ، فنبت أنّ علمه تعالى بجميع الأشياء حاصلة في مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ما عداه فهذا هو العلم الكمالي التفصيلي بوجه و الاجمالي بوجه ، و ذلك لأنّ المعلومات على كثرتها و تفصيلها

(٣٢٦)

بحسب المعنى موجودة بوجوده واحد بسيط ، ففي هذا المشهد الالهي و المجلى الأزلي ينكشف و ينجلي الكلّ من حيث لاكثره فيها ، فهو الكلّ في وحده (١).

قال العلامة الطباطبائي : « إنّ ذاته المتعالية حقيقة الوجود الصرف البسيط الواحد بالوحدة الحقّة الذي لايدخله نقص و لاعم ، فلاكمال وجودياً في تفاصيل الخلقة بنظامها الوجودي إلاّ و هي واجدة له بنحو أعلى و أشرف ، غير متميّز بعضها من بعض لمكان الصرافة و البساطة فما سواه من شيء فهو معلوم له تعالى في مرتبة ذاته المتعالية علماً تفصيلياً 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 اليجاد. و إليك الكلام فيه.

علمه سبحانه بالأشياء بعد اليجاد

يستدل على علمه بالأشياء بعد ايجادها بوجوه :

الأوّل : قيام الأشياء به يستلزم علمه بها.

إنّ الأشياء أعمّ من المجرّدات و الماديّات — معلولة لله سبحانه على سبيل ترقيب الأسباب و المسبّبات ، 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.

(٣٢٧)

ليس معنى المعلوليّة إلاّ تعلّقه وجوداً بالعلّة ، و قيامه بها قياماً حقيقياً ، كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي .

فكما أنّ المعنى الحرفي قائم — حدوثاً وبقاءً — بالمعنى الاسمي ، بحيث لوقطع النظر عن المعنى الاسمي لما كان للمعنى الحرفي تحقّق في وعاء الوجود ، فهكذا المعلول ، فصلته بالعلّة أشدّ من صلة المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي .

فإذا قلنا « سرت من البصرة » فهناك معنىً 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 بالعلة ، و اندكاه فيها و تعلقه و تدليه بها.

و ما هذا هو شأنه لا يخرج عن حيطه وجود العلة ، و مجال ثبوتها ، إذ الخروج عن ذلك المجال مساو للانعدام و مساوق للبطلان.

و على الجملة : فالمعلول بالنسبة إلى العلة كالوجود الرابط بالنسبة إلى « الوجود المستقل » فكما أن الوجود الرابط لا يستغني عن « الوجود المستقل » أناً واحداً من الآتات ، بل يستمد منه وجوده — كل وقت و حين — فهكذا المعلول يستمد وجوده — حدوثاً و بقاءً — من العلة ، و ما هذا شأنه لا يمكن أن يخرج عن حيطه وجود العلة ، و مجال تحقّقه. و معنى ذلك حضوره لدى العلة و ما نعني من العلم سوى الحضور.

و يتّضح من ذلك القاعدة أن الموجودات الامكانية بما أنها فعله ، هي علمه أيضاً فهي بوجوداتها الامكانية علم لله علماً فعلياً.

و إن أردت مزيد توضيح فلاحظ الصور الذهنية ، فإن الصورة الذهنية أفعال للنفس مع أنها في نفس الوقت علوم فعلية لها ، فالعلم و الفعل مجتمعان.

و هذا البرهان هو المنقول عن شيخ الاشراق و قد أوضحه المحققون.

(٣٢٨)

قال العلامة الحلّي (رحمه الله) :

« إن كل موجود سواء ، ممكن ، و كل ممكن فإنه مستند إليه ، فيكون عالماً به سواء أكان جزئياً أم كلياً ، كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره ، و سواء أكان موجوداً في الأعيان أو متعلقاً في الأذهان ، لأن وجود الصورة في الذهن من الممكنات أيضاً فسيستند إليه ، و سواء كانت الصورة الذهنية صورة أمر وجودي أو عديمي ممكن ، أو ممتنع ، فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات و لا من الممتنعات.

ثم إن العلامة (رحمه الله) وصف هذا الدليل بأنه برهان شريف قاطع (١).

و الحاصل : إن 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 التدلي بالعلة.

فما سوى الله — مادياً و مجرداً ، جوهرأ و عرضاً — مخلوق له ، فهو في عين الوجود

قائم به قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي و مرتبط به ، و ما هذا هو حاله لايمكن أن يكون غائباً عن الله مستوراً عليه ، لأنه وجوده قائم بوجود العلة ، كما يكون المعنى الحرفي قائماً بالمعنى الاسمي .

و إن شئت قلت : إنَّ وزن الممكن بالنسبة إلى الواجب وزن الفقير المطلق بالنسبة إلى الغني ، فالعالم بحكم فقره المطلق محتاج إليه في وجوده و تحقّقه ، في حدوثه و بقائه ، و ما هذا شأنه لايمكن غيابه ، لأنَّ غيابه عن العلة مساوق للإنعدام .

الثاني : سعة وجوده دليل على علمه بالاشياء

لقد أثبتت البراهين القاطعة على أنَّ وجوده سبحانه مجرد عن المادة والمدة ،

١ — كشف المراد : ص ١٧٥ .

(٣٢٩)

مجرد عن الزمان و المكان ، فوجوده فوق كلِّ قيد زمني أو مكاني ، و كلٌّ من كان كذلك فوجوده غير محدود و غير متناه لأنَّ المحدوديّة و التقييد فرع كون الشيء سجيناً في الزمان و المكان ، فهذا هو الذي لايتجاوز إطار محيطه ، و زمانه ، و أمّا الموجود المجرد عن ذينك القيدين ، المتجرد من إطار الزمان و المكان بل الخالق لهما ، و للمادة ، فهو فوق الزمان و المكان ، و المادة ، و المدة ، لايحده شيء من ذلك العوارض و لايحصر حاضر منها ، و لهذا لايمنعه المكان من الإحاطة والسيطرة على ما قبله ، و ما بعده .

و لتوضيح هذه الحقيقة نأتي بالأمثلة التالية :

١ — إنَّ النملة الصغيرة الماشية على سجادة منسوجة بألوان مختلفة لايمكنها بحكم صغر جسمها و محدوديّة حواسّها أن تشاهد إلاّ اللون الذي تسير عليه دون بقية الألوان .
أمّا الإنسان الواقف على طاولة ، المشرف على تلك السجادة فإنه يرى جميع ألوانها و يحيط بكلِّ نقوشها دون إستثناء ، لا أنه لاينظر إليها من زاوية دون زاوية كما هي في تلك النملة .

٢ — إنَّ الإنسان الجالس في غرفة ، الناظر إلى خارجها من كوة صغيرة ، لايمكنه مشاهدة إلاّ ناقاة واحدة من قافلة النوق و الابل التي تمرّ أمام الغرفة بعكس من يقف على سطح تلك الغرفة المشرف على الطريق من شاطئ ، فإنه يرى كلَّ ما في تلك القافلة من الإبل و النوق جملة واحدة ، و من دون أن يمنعه عن ذلك قيد المكان .

٣ — إنَّ الإنسان الجالس على حافة نهر جار لايرى إلاّ بعض الأمواج المائية التي تمرّ أمام عينيه دون بقية الأمواج الكائنة في منبع النهر أو مصبّه بخلاف من يراقب ذلك النهر من

طائرة هليكوبتر أو من فوق مكان شاهق ، فإنه يرى جميع التعرّجات و التموجات في ذلك
النهر جملة واحدة و في وقت واحد.

(٣٣٠)

و إنّما يرى هؤلاء الأشياء جميعها بخلاف غيره لأنّه لا ينظر إليها من خلال المكان
المحدود.

هذه الأمثلة و إن كانت أقلّ بكثير عمّا يناسب ساحتها سبحانه غير أنّها تكفي لالقاء بعض
الضوء على الحقيقة ، و تقريب سعة علمه إلى الذهن.
و على الجملة فالله المجردّ عن الزمان و المكان ، المجردّ عن كلّ حدّ و قيد ، بما أنّه
لا يحيط به شيء ، بل هو المحيط بالأشياء جميعاً ، لا يصحّ 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 أنّه لا معنى لحقيقة العلم إلّا حضور المعلوم لدى العالم ، فيما أنّ وجوده سبحانه
وجود غير متناه ، لا يحده حدّ و لا يقيدّه قيد ، فهو في كلّ الأزمنة و الأمكنة ، و حاضر مع
كلّ الأشياء و الموجودات ، و الّا يلزم أن يكون وجوده محدوداً متناهياً ، و عند ذلك يتحقّق
علمه بكلّ حاضر لديه ، و بكلّ مائل فلا يغيب عن وجوده شيء و لا ذرّة.
و قد أشار الإمام علي (عليه السلام) إلى هذه الحقيقة إذ قال :
« إنّ الله عزّ و جلّ أينّ الأين فلا أين له ، و جلّ أن يحويه مكان ، و هو في كلّ مكان ،
بغير مماسة و لامجورة ، 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).

(٣٣١)

و لم يوفّق الإنسان إلاّ إلى كشف بعض سطوحه بما سلّطه 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 جبّارة للتعرفّ على حقائقه ، و رموزه ، لم يقف إلاّ على قدر قليل من أسراره بينما لاتزال أكثرها غير معلومة له.

يقول أحد الاختصاصيين في الطبيعة الحيوية والأبحاث النووية :

« لقدكنت عند بدء دراستي للعلوم شديد الاعجاب 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 حتّى 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 الذرّة و الكون و العقل كما هي لا يصل الإنسان إلى حلّها أو الاحاطة بأسرارها » (١).

و قال أنيشتاين — عندما كان واقفاً على درج مكتبته — : « إنّ نسبة ما أعلم إلى ما لأعلم كنسبة هذا الدرج إلى السماء » (٢).

و يقصد بذلك : إنّ لم يتسلّق 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.

(٣٣٢)

ما بينها من فواصل و أبعاد ، يدرك مدى صغر حجمه وضآلة معلوماته وضحالة معارفه.
إنّ 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 ومع ذلك فإنّ كلّ هذه الكتب لا تتجاوز معلومات البشر حول الأرض و قليل جداً من الفضاء الخارجي.

إنّ ملاحظة كلّ جهاز بسيط أو معقد - كقلم أو كومبيوتر - يدلّنا على أنّ صانعه عالم بما يسود ذلك الجهاز من القوانين والعلاقات ، كما تدل دائرة معارف ضخمة على علم مؤلّفها وجامعها بما فيها.

إنّ المصنوع بما فيه من اتقان ودقّة ، وتركيب عجيب ونظام بديع ، ومقادير معيّنة يحكي عن أنّ صانعه مطّلع على هذه القوانين والرموز ، عارف بما يتطلبه ذلك المصنوع منمقادير وأنظمة.

ومن هنا يشهد الكون ابتداءً من الذرّة الدقيقة إلى المجرّة الهائلة ، ومن الخليّة الصغيرة إلى أكبر نجم ، بما يسوده من أنظمة وقوانين ، وتخطيط بالغ الدقّة ، وتركيب بالغ الاتقان ، على أنّ خالق الكون عالم بكلّ ما تتطوي عليه هذه الأشياء وما يسودها من أسرار وقوانين ، وإنّ من المستحيل الممتنع أن يكون جاهلاً.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الدليل بقوله :

(أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) (١).

وقال تعالى : (وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَ نَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ) (٢).

ومن وقف على علم التشريح ظهر له ذلك ظهوراً تاماً.

١ - الملك : ١٤ .

٢ - ق : ١٦ .

(٣٣٣)

كلام للمحقّق الطوسي

ثمّ إنّ المحقّق الطوسي استدلّ على علمه سبحانه بوجوده ثلاثة نذكر منها اثنين :

١ . الإحكام .

٢ . استناد كلّ شيء إليه .

حيث قال : والإحكام واستناد كلّ شيء إليه من دلائل العلم .

وقال العلامة في شرح الدليل الأوّل : إنّ تعالى فعل الأفعال المحكمة ، كلّ من هو كذلك

فهو عالم .

أمّا المقدّمة الأولى فحسيّة ، لأنّ العالم إمّا فلكي أو عنصري ، وآثار الحكمة والإتقان فيهما

ظاهر مشاهد .

وأما الثانية فضروريّة لأنّ الضرورة قاضية بأنّ غير العالم يستحيل منه وقوع الفعل

المحكم المتقن مرّة بعد أخرى .

وقال في شرح الدليل الثاني : إنّ كلّ موجود سواه ممكن ، وكلّ ممكن فإنّه مستند إلى

الواجب إمّا ابتداءً أو بوسائط ، وقد سلف أنّ العلم بالعلّة يستلزم العلم بالمعلول ، والله تعالى عالم بذاته ، فهو عالم بغيره . (١)

جمل دريّة لأئمة أهل البيت (عليهم السلام)

إنّ لأئمة أهل البيت جملاً وكلماً دريّة حول علمه سبحانه نقتبس 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.

(٣٣٤)

١. قال الإمام علي (عليه السلام) :

« علم ما يمضي وما مضى . مبتدع الخلائق بعلمه ومنشئها بحكمته . (١)

٢. سأل منصور بن حازم الصادق (عليه السلام) : رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم

القيامة ، أليس فيعلم الله؟ فقال : بلى قبل أن يخلق السموات والأرض . (٢)

٣. سأل الحسين بن بشار أبا الحسن علي بن موسى الرضا (عليه السلام) : أيعلم الله

الشيء الذي لم يكن ، أن لو كان كيف يكون؟ ولا يعلم إلا ما يكون؟

فقال : إنّ الله تعالى هو العالم بالأشياء قبل كون الأشياء . قال الله عزّ وجلّ : (إِنَّا كُنَّا

نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (٣)

وقال لأهل النار : (وَ لَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) (٤)

فقد علم الله عزّ وجلّ أنه لو ردّهم لعادوا لما نهوا عنه.

وقال للملائكة لما قالوا : (أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدَّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ

وَ نَقْدُسُ لَكَ) . قال : (قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٥) . فلم يزل الله عزّ وجلّ علمه سابقاً

للأشياء قديماً قبل أن يخلقها فتبارك ربّنا تعالى علواً كبيراً . خلق الأشياء وعلمه بها سابق لها

كما شاء كذلك لم يزل ربّنا عليماً 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 .

(٣٣٥)

مراتب علمه سبحانه

قد تبين مما ذكرنا ان علمه سبحانه بالأشياء ذا مراتب هي :

الأولى : علمه سبحانه بالأشياء بنفس علمه بالذات ، وما عرفت من أن العلم بالذات علم بالحيثية التي تصدر بها المعاليل منه سبحانه ، والعلم بنفس الحيثية علم بنفس الأشياء .
وقد عرفت ان هناك بياناً آخر لعلم الله سبحانه بالأشياء في مرتبة الذات قبل الإيجاد والخلق ، ويرجع أصلها إلى القاعدة الفلسفية : « بسيط الحقيقة كل الأشياء » والذي معناه أنه جامع كل كمال وجمال ولا يشذ عن حيطته شيء .

الثانية : إن الأشياء بنفسها فعله وعلمه وأنه لا مانع من أن يكون فعل الفاعل نفس علمه ، كما أن الصور المرسمة في الذهن فعل الذهن وعلمه ، وإن 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 .

وثانية بالكتاب المسطور .

وثالثة بالكتاب المبين .

ورابعة بالكتاب المكنون .

وخامسة بالكتاب الحفيظ .

وسادسة بالكتاب المؤجل .

وسابعة بالكتاب المطلق .

وثامنة بالإمام المبين .

(٣٣٦)

و تاسعة بأمر 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 :

(وَكِتَابٌ مَّسْطُورٌ * فِي رَقٍّ مَّنشُورٍ) (الطور/٣ و ٢) .

و قال سبحانه :

(إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ 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 رَطْبٌ وَ لَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (الأنعام/٥٩).

و قال سبحانه :

(وَ مَا يَعْزُبُ عَنْ رَبِّكَ مِنْ مِثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ وَ لَا أَصْغَرَ مِنْ ذَلِكَ وَ

لَا أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (يونس/٦١).

و قال سبحانه :

(وَ مَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (النمل/٧٥).

و عن الكتاب المكنون قال سبحانه :

(إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ) (الواقعة/٧٧ و٧٨).

(٣٣٧)

و عن الكتاب الحفيظ قال سبحانه :

(قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ) (ق/٤).

و عن الكتاب المؤجل قال سبحانه :

(وَ مَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُؤَجَّلًا) (آل عمران/١٤٥).

و عن الكتاب المطلق قال سبحانه :

(وَ قَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ) (الاسراء/٤).

و قال سبحانه :

(لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (الأنفال/٦٨).

و قال سبحانه :

(أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ إِنَّ ذَلِكَ فِي كِتَابٍ) (الحج/٧٠).

و قال سبحانه :

(قَالَ عَلَّمَهَا عِنْدِي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَ لَا يَنْسِي) (طه/٥٢).

و قال سبحانه :

(مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ) (الحديد/٢٢).

و عن لوح « أمّ الكتاب » قال تعالى :
(يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (الرعد/ ٣٩).
(وَ أَنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ) (الزخرف/ ٤).
و عن الإمام المبين قال تعالى :
(وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ) (يس/ ١٢).

(٣٣٨)

و عن لوح المحو و الاثبات ، يقول سبحانه : (يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ) (الرعد/ ٣٩).
ثم إنّ المفسرين و مثلهم الحكماء اختلفوا في حقيقة هذه الكتب و خصوصياتها ، فذهب الحكماء إلى أنّها موجودات مجردة كالعقول و النفوس المستتر فيها كل صغيرة و كبيرة .
و ذهب آخرون إلى أنّها ألواح ماديّة سطرّت فيها الأشياء بكيفياتها و أسبابها الموجبة لها و أوقاتها المضروبة لها .
و قد استشكل عليه بأنّ ذلك يقتضي عدم تناهي الأبعاد ، و قد قامت البراهين العقليّة و النقليّة 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 التعرف عليها .

القضاء من مراتب علمه

ثم إنّّه ربّما يعد من مراتب علمه سبحانه « القضاء » .
و القضاء عندهم عبارة عن الوجود الإجمالي لجميع الأشياء ، كما أنّ القدر عبارة عن الوجود التفصيلي لها .

(٣٣٩)

فيما أنّ الصادر الأوّل حاو لكلّ كمال موجود في الكائنات و الموجودات التالية ، هو قضاء الله سبحانه عندهم و من مراتب علمه تعالى ، فالعلم به ، بجميع ما دونه من المراتب ، كما أنّ القدر عبارة عن الوجود التفصيلي للأشياء سواء كانت بصورها العلميّة القائمة

الموجودات المجردة ، أم بوجودها الخارجي الشخصي .
فهذه مراتب علمه سبحانه ، غير أنّ الغور و التعمق في بيان حقائقها من الأمور العويصة التي لايمكن للإنسان من الوقوف عليها و التطلع إليها من خلال هذه العلم .
نعم ، القضاء و القدر من المعارف العليا التي نطق بها القرآن الكريم ، و سنبحت عنها لدى الحديث عن عدله سبحانه سواء أصح 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 حتّى إنّ بعضهم أنكروه من أصله .
كما أنّ للمثبتين آراء مختلفة أنهاها المحقق السبزواري إلى أحد عشر رأياً نشير إلى بعضها هنا :
الأول : إنّ له تعالى علماً بذاته دون معلولاتها لأنّ الذات المتعالية أزليّة ، و كل معلول حادث ، فلايمكن أن يكون الحادث معلوماً في الأزل .
و قدعرفت بطلان هذا الرأي من وجوه مختلفة ، منها :

(٣٤٠)

١ . إنّ العلم بالذات من الجهة التي تنشأ عنها المعلولات علم بنفس المعلول ، وقد أوضحنا هذا البرهان في ما سبق .

٢ . إنّ بسيط الحقيقة كل الأشياء وإنّ العلم بالذات علم إجمالي بنفس المعاليل قبل الایجاد ، وقد أوضحنا هذا الدليل أيضاً .

الثاني : ما ينسب إلى شيخ الاشراف وتبعه فيه جمع من المحققين بعده ، هو إنّ الأشياء أعمّ من المجردات ، و الماديات حاضرة بوجودها العيني لديه سبحانه و غير غائبة عنه تعالى ولا محجوبة ، وهو علمه التفصيلي بالأشياء بعد الایجاد .

وقد عرفت اتقان هذا القول ، غير أنّ علمه سبحانه بالأشياء لا يختصّ بهذا القسم إذ هو علم بالأشياء بعد الایجاد بالعلم الحضوري .

الثالث : إنّ ذاته المتعالية علم تفصيلي بالمعلول الأول ، و اجمالي بما دونه ، وذات

المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني ، وإجمالي بما دونه وعلى هذا القياس .
وقد عرفت إنّ خلو الذات الالهية المقدّسة عن كمال العلم بما دون المعلول الأول غير تامّ
، كيف وهو وجود صرف لا يسلب عنه كمال .

الرابع : ما ينسب إلى المشائين من أنّ له علماً حضورياً بذاته المتعالية ، وعلماً تفصيلياً
حصولياً بالأشياء قبل ايجادها ، بحضور ماهياتها (الصورة المرتمسة) على النظام الموجود
في الخارج لذاته تعالى ، وهذه الماهيات قائمة به سبحانه نحو قيامها بأذهاننا فهو علم عنائي
له .

وفيه أنّ لازم ذلك خلو الذات عن العلم بالأشياء في مرتبة الذات . وقد عرفت ثبوته
بالبرهانين المتقدّمين .

الخامس : إنّ علمه سبحانه بالمعلول الأول حضوري لحضور هويته الخارجية

(٣٤١)

لدى الذات وأما علمه سبحانه بسائر الأشياء فهو بارتسام صورها في ذلك المعلول الأول. واختاره المحقق الطوسي.

غير أنه يرد عليه ما أوردناه على ما تقدّم من استلزامه خلو الذات عن العلم بالأشياء ما سوى المعلول الأول.

السادس : وهو آخر الأقوال — حسب نقلنا — هو قول أكثر الفلاسفة ، وهو كون علمه سبحانه قبل الإيجاد بالأشياء علماً كلياً ، وليس له علم بالجزئيات وأنه على حاله قبل وجود الأشياء وبعد وجودها من دون تغيير.

هذه هي خلاصة الأقوال وعصارتها ، وهناك تفصيلات أخر لا يهمنّا ذكرها ، وإنما المهم اثبات علمه بالجزئيات ممّا وقع اوسيقع أو هو واقع ، واشباع البحث يتوقّف 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 ونسبة الوجود والعدم إليه على السواء ، وإنّما تخرج من حد الاستواء بالعلّة الموجبة غير أنّ خروجه عن حد الاستواء لا يخرج عن حد الامكان ، فهو قبل الخروج ومع الخروج وبعده ممكن بالذات ، مفترق إلى الواجب مطلقاً وفي كل حين ولحظة ، فلا ينقطع افتقاره إلى الممكن ، بالإيجاد أولاً ، بل هو في كل لحظة حدوثاً وبقاء قائم بالواجب مفترق إليه مستقيض منه.

فإذا كان هذا هو حال الممكن فلا ينفك عنه حضور لدى العلة ، وما هذا شأنه

(٣٤٢)

فهو غير غائب عن العلة في كل لحظة وأن ، وقائم به قيام الرابط بالمعنى الاسمي ، وليس لعلمه حقيقة وراء حضوره لدى العالم.

وعلى الجملة : فإذا كان الممكن قائماً بوجوده معالواجب ومفترق إليه في تحقّقه — حدوثاً وبقاء — وكان قيامه معه كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي ، فهذا النحو من الوجود لا يقبل الغيبوبة وعدم الحضور ، فإنّ الغيبوبة مناط انعدامه وفنائته.

وكل من شك وتردّد في علمه سبحانه بالأشياء والجزئيات فقد غفل عن حقيقة نسبة المعلول إلى علته ، فإنّ النسبة القائمة بينهما نسبة الفقير إلى الغني ، والمتدلّي إلى المتدلّي به ، والمعنى الحرفي بالمعنى الاسمي ، والرابط بالطرفين .

وهذه الكيفية نفس حقيقة الوجودات الامكانية الصادرة عنه سبحانه ، بحيث لو أخذت منه تلك النسبة لانعدمت ، وخرجت عن حيز الوجود ، أو انقلب اللامستقل إلى المستقل والممكن إلى الواجب .

فاذا كانت الوجودات الامكانية بعامة أجزائها في عمود الزمان بهذه الكيفية والحالة فكيف يصحّ أن يتصور لها الغيبة من جانب العلة وما هي إلاّ فرض انعدامها وفنائها .

لقد كشفت نظرية الحركة الجوهرية عن أنّ ذات المادة بعمقها وجوهرها في حال السيلان ، وإنّ الحركة ليست مختصة بظواهر المادة وسطوحها (أي بأعراضها) بل السيلان والتدرّج والزوال والحدوث ، يعمّ جوهرها وصلبها وجودها وهويّتها أيضاً .

وبعبارة أخرى : إنّ التغيّر والحدوث المتجدّد ، لا يختصّ بصفات المادة وعوارضها ، بل يتطرقّ هذا التغيّر إلى ذات المادة بمعنى أنّ الكون بجميع ذراته في تحوّل وتغيّر مستمرّين ، وإنّما يترآى للناظر من الثبات والاستقرار والجمود في مادة الكائنات الطبيعية ليس إلاّ من خطأ الحواس إذ الحقيقة هي غير ذلك ، فكل ذرّة من ذرات المادة خاضعة للتغيّر والتبدّل والسيلان .

(٣٤٣)

قال الحكيم صدر الدين الشيرازي :

لقد تبين إنّ الأجسام كلّها متجددة الوجود في ذاتها ، وإنّ صورتها صورة التغيّر ، وكلّ منها حادث الوجود ، مسبوق بالعدم الزماني ، كائن فاسد ، لا استمرار لهويّاتها الوجودية ، ولالطبائع المرسلّة ، والطبيعة المرسلّة وجودها عين شخصياتها وهي متكرّرة ، وكلّ منها حادث .

وقال :

إنّ الطبائع الماديّة كلّها متحركة في ذاتها وجوهرها ، مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معيّن مسبوقة بعدم زماني غير منقطع في الأزّل .^(١)

وصفوة القول :

إنّ الحركة ليست إلاّ تعبيراً آخر عن كفيّة وجود الشيء ، أي أنّ لوجود الشيء كفيّتين : إمّا وجود قارّ ، أو وجود متدرّج ، وكانت المادة متحركة في جوهرها فإنّ معنى ذلك أنّ لها

وجوداً سيّالاً متدرجاً ينقضي بعضه بوجود البعض الآخر.

فإذا كان عالم المادة — بما أنّ وجوده متدرّج سيّال فلم يزل من حدوث إلى حدوث — لا ينفك عن محدث له ، وإذا كانت واقعيّة المادة هي نفس الحركة ، ولم يكن في امكانالحركة أن تقوم بنفسها ، فواقعيّتها نفس التعلّق والتدلّي مثلالمصباح الكهربائي المتّصل بالمولّد الكهربائي فإنّه قائم بذلك المولد أنا فأنا ، وهذا هو معنى قولهم : إنّ الموجودات الامكانية متدلّيات بنفسها ومتعلّقات بغيرها.

فإذا كان مجموع العالم هذا هو حاله ، لم يزل يحتاج لامكانه المستمر وحدثه الداعي إلى علّة تعطي الوجود في كل حين ، فهو لم يزل كعين نابعة ينبع من جانب ويصب في جانب آخر ، وليس للمادة — جوهرأ وعرضاً — أي بقاء وثبات وصمود واستقرار ، بل الخلقة نفس التجدّد والتغيّر .

١ — الاسفار : ج ٧ ، ص ٢٩٧ و ٢٨٠ و ٢٩٢ و ٢٩٣ .

(٣٤٤)

إذا عرفت ذلك يظهر أنّه ليس للعالم حقيقة وراء الوجود التدريجي ، فهو سبحانه في كل حين و لحظة يفيض الوجود على الكون بجواهره و أعراضه من ذرّاته إلى مجردّاته ، و إن تصوّر الإنسان أنّ العالم خلق مرة واحدة و هو مستمر على الخلقة الأولى ، لكنّه تصوّر مردود بالبرهان بل هناك ايجاد مستمر ، و ابداع غير منقطع يحسب الجاهل له ثباتاً و صموداً.

وإذا كان الكون — بكل ما فيه — من الذرّة إلى المجرّة تجددات و حدوثات متلاحقة و أنّه سبحانه — في كل آن — ذو شأن أي ذو خلق و ايجاد و فعل و ابداع هذا من جانب . و من جانب آخر لايمكن أن يكون المعلول غائباً عن حيطّة العلّة لأنّ الغيبة تضاد و قيام المعلول بعلّته كقيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي ، ينتج أنّه سبحانه محيط بالأشياء إحاطة علميّة ، و قيوميّة.

فالعالم بذرّاته و كثرّاته ، فعله و خلقه و علمه و معرفته.

و بذلك يعلم : إنّ انكار علمه سبحانه بالجزئيات ناشيء من الغفلة عن حقيقة الافاضة و الخلقة في العالم أو عن حقيقة ارتباط المعلول بالعلّة.

و بهذا نفق على عظمة الجملة القائلة « إنّ الله بكل شيء عليم » فهي تعني : إنّ 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 أسرارته وجلائله و دقائقه.

و هذا هو ما تقصده النصوص الإسلامية في الكتاب و السنّة.

فهو سبحانه يصف علمه بقوله : (وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَ الْبَحْرِ وَ مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَ لَا حَبَّةَ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رَطْبَ وَ لَا يَابِسَ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (الأنعام/ ٥٩) .

و قال تعالى :

(قُلْ إِنْ تَخْفَوْنَ مَا فِي صُدُورِكُمْ أَوْ تُبْدُوهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ

(٣٤٥)

مَافِي الْأَرْضِ) (آل عمران/ ٢٩) .

و قال تعالى : (اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنْثَى 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 يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْرُجُ فِيهَا) (سبأ/ 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) (سبأ/ 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 لَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَ لَا آدْنَى 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 عليّ (عليه السلام) في هذا المجال :

« ولا يعزب عنه عود قطر الماء ، و لانجوم السماء ، و لاسوافي الريح في الهواء ، و لادبيب النمل على الصفا ، و لامقيل الذرّ في الليلة الظلماء . يعلم مساقط الأوراق ، و خفيّ طرف الأحداق » (١) .

١ - نهج البلاغة خطبة ١٧٨ .

(٣٤٦)

و قال (عليه السلام) : « يعلم عجيج الوحوش في الفلوات ، و معاصي العباد في الخلوات ، و اختلاف النينان في البحار الغامرات ، و تلاطم الماء بالرياح العاصفات » (١).
و قال (عليه السلام) : « قدعلم السرائر ، و خبر الضمائر ، له الاحاطة بكل شيء » (٢).

التعبير الرفيع القرآني عن سعة علمه
إنّ من المفاهيم المعقّدة هو تصوّر مفهوم « اللامتاهي » بحقيقته و واقعيته.
فإنّ الإنسان لم يزل يتعامل في حياته مع الأمور المحدودة و لذلك أصبح تصوّر « اللامتاهي » أمراً مشكلاً في غاية الصعوبة عليه.
فهذه المنظومة مع ما فيها من السيّارات و الكواكب رغم أنّها تعد جزءاً من مجرّتنا الواسعة الهائلة — و مع ذلك — فإنّ هذه المجرة متناهية من حيث العدد و الأجزاء ، و من حيث الذرّات 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 البشريّة 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 — لايتجاوز كونه عدداً متناهياً.
إنّ القرآن الكريم يصوّر علمه سبحانه اللامتاهي بنحو خاص ، يختصّ

١ — نهج البلاغة : خطبة ١٩٨.

٢ — نهج البلاغة : خطبة ٨٦.

(٣٤٧)

بالوحي ، فإنّه لا يستخدم الأرقام و الأعداد الرياضية و حتّى النجومية منها ، لانتهائها إلى حد ، بل يأتي بمثل رائع يبيّن سعة علمه ، إذ يقول عزّ وجلّ : (وَ لَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ) (لقمان/٢٧).

إنّك لاتجد أي رقم رياضي مهما كان عظيماً و هائلاً و نجومياً قادر على تصوير سعة علمه سبحانه مثلما يصفها قوله : (ما نفدت كلمات الله).
فلو قال أحد : إنّ مقدار علمه — بلغة الحساب — هو العدد الواحد أمامه عشرات الأصفار لما أفاد هذا الرقم ما أفاده قوله : (مَا نَفَدَتْ كَلِمَاتِ اللَّهِ).

و بذلك تقف على حقيقة قوله سبحانه : (وَ مَا 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 بقاءً — و بحكم أن الله سبحانه موجد 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 فهلم إلى دراسة ما يقوله النافون ، و ما يقيمونه من دليل ، و هو لا يتعدى دليلاً واحداً و قد عبّر عنه بتعابير مختلفة .

الأول : العلم بالجزئيات يلزم التغيير في علمه

لو علم سبحانه بالجزئي على وجه يتغير لزم تغيير علمه تعالى عند تغيير المعلوم و هو محال .

(٣٤٨)

و قد أوضحه العلامة بقوله : احتجّ الحكماء لنفي علمه بالجزئيات الزمانية بأنّ العلم يجب تغييره عند تغيير المعلوم و إلا لانفتت 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 أنّه 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 بزماني 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 الحلّي بقوله : « إنّ التغيير هذا إنّما 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 تغير الإضافات جائز لأنها أمور اعتبارية لا تحقق لها في الخارج (٢).
و حاصله أن العلم كالقدرة فلو استلزم تعلق العلم بالجزئيات تغيره عند تغير المعلوم يلزم
أن يستلزم التغير في قدرته أيضا ، عند تعلقها بالجزئيات لأن الجزئيات التي تتعلق بها المقدره
هي في مسير التغير 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.

(٣٤٩)

و يمكن توضيحه بوجه آخر أشار إليه المحقق القوشجي في شرحه لتجريد الاعتقاد إذ قال
: « إن علمه تعالى ليس زمانياً أي واقعا في زمان كعلم أحدنا بالحوادث المختصة بأزمنة
معينة فإنه واقع في زمان مخصوص ، فما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال ،
و ما حدث قبله أو بعده كان واقعا في الماضي أو المستقبل ، و أمّا علمه تعالى فلا اختصاص
له بزمان أصلا 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 أزليا محيطا بالزمان
و غير محتاج في وجوده إليه ، و غير مختص بجزء معين من أجزائه ، لا يتصور في حقه
حال و لاما مض 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 علما شاملا متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة ثابتا أبد الدهر ، و
بعبارة أخرى إنه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته 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 مقيسا إليه بالمعنى ، و الاستقبال و الحضور بل كان نسبته 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 ثابتا مستمرا لا يتغير أصلا كالعلم بالكليات (١).

هذا ما ردّ به القوم على الإشكال من الجواب.

و يمكن توضيحه بوجه آخر من دون تمسك بأن التغير في الإضافات بأن نقول إن

الإشكال إنما يتوجه إذا كان علمه تعالى حصوليا و إنه سبحانه يصل إلى الجزئيات

(٣٥٠)

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 » فلأمانع من القول بطروء التغيير في علمه سبحانه أثر طروء التغيير في الموجودات العينية.

فإنّ التغيير الممتنع على علمه إنّما هو على علمه الذاتي لا على علمه الفعلي ، لأنّ طروء التغيير في العلم الذاتي يستلزم طروء الحدوث في ذاته سبحانه و هو لا يجتمع في 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 منزّهاً 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 عن 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).

(٣٥١)

الثاني : العلم بالجزئيات يستلزم الكثرة في الذات

إنّ العلم صورة 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 هويّاتها الخارجيّة الحاضرة عنده .
و هذا العلم أقوى من ارتسام صور الأشياء .

الثالث : انقلاب الممكن واجباً

إنّ العلم لو تعلّق بالمتجدّد ، قبل تجدّده ، لزم وجوبه ، و إلّا لجاز أن لا يوجد فينقلب علمه تعالى جهلاً ، و هو محال .
و بعبارة أخرى : إنّ علمه لا يتعلّق بالحوادث قبل وقوعها ، و إلّا 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 إلّا أمكن أن لا يوجد فينقلب علمه جهلاً .

و قدأجاب عنه المحقّق 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

(٣٥٢)

لاسابق ، فلاينافي في الامكان الذاتي^(١) .

وإن شئت قلت : إنّ العلم إنّما هو تابع للمعلوم فلا يكون مفيداً لوجوبه ، فالعلم تعلّق بوقوعه بوصف أنّه ممكن بالذات فهي ممكنة لذواتها ، واجبة لغيرها ، و هو تعلّق علم الباري تعالى بوجوبها ، و لاتنافي بين الامكان بالذات و الوجوب بالغير .
و بعبارة أخرى : إنّ الممتنع هو اجتماع « الممكن بالذات » مع « الواجب بالذات » .

و أمّا 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 تعلّق علمه سبحانه بوجود حادث في وقت كذا ، فعلمه سبحانه لا يخرج عن الامكان بالذات ، سواء قلنا بأنّ علمه سبب ، أو غير سبب ، إذ غاية ما يقتضي كون علمه سبباً ، هو وجوب وجوده بالغير ، و هو يجتمع مع الممكن بالذات .
فلو تعلّق علمه سبحانه بوقوع حادث في ظرف خاص الحادث و إن كان يقع قطعاً و لا يتخلّف ، غير أنّ ذلك الوقوع القطعي ، لا يخرج عن الامكان الذاتي .
لأنّ معنى الامكان الذاتي مساواة الشيء إلى الوجود و العدم في حد الذات و هو محفوظ بعد لحوق العلة و اتّصافه بالوجوب الناشئ عن جانب العلة ، فهو إذن ممكن ذاتي و إن كان واجباً بالغير .
و بذلك تقف على أنّه لا حاجة إلى القول بأنّ علمه ليس سبباً و مصدرّاً للمعلوم (٢) .

١ — كشف المراد : ص ١٧٦ .

٢ — كما عليه الفاضل القوشجي في شرحه على التجريد : ص ٤١٤ .

(٣٥٣)

فإنّ التحاشي عن ذلك في غير محلّه بل يجب أن يقال إنّ الحادث الذي يقع في ظرف خاص لا يخرج عن حد الامكان بعد تعلّق 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 مرّة و وقع وصفاً له في خمسة موارد :

١ — قال سبحانه : (لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) (

الشورى/٤) .

٢ و ٣ — و قال سبحانه : (فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ) (الواقعة/٧٤ و ٩٦) .

٤ — و قال سبحانه : (إِنَّهُ كَانَ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ 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 كبير عظمه ، ثم استعير لكل كبير فأجري مجراه محسوساً كان أو معقولاً ، عيناً كان أو معنى .
و ما ذكره الراغب على طرف النقيض ممّا ذكره ابن فارس فإنّه جعل الأصل هو الكبير و القوّّة ، و إنّ اطلاقه على العظام لمناسبة موجودة بينهما ، و الظاهر من مفردات الراغب عكس ذلك .

(٣٥٤)

و قد جاء العظيم وصفاً لعدة أمور في القرآن المجيد :
العذاب ، البلاء ، الأجر ، الفوز ، الفضل ، اليوم ، السحر ، الخزي ، العرش ، الكيد ،
القرآن ، الكرب ، البيهتان ، الطود ، الحظ ، الظلم ، الذبح ، الحنث ، النبأ ، القسم ، الخلق ،
إلى غير ذلك ممّا يوصف به .
و أمّا عظّمته سبحانه فهو عظيم ذاتاً و وصفاً و فعلاً و كلّ ما لغيره سبحانه من العظمة فهو يرجع إليه .

الثاني و الثمانون : « العزيز »

ورد لفظة « العزيز » في الكتاب العزيز ١٤٨ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه ٨٩ مرّة و
إقترن بصفات أخر : الحكيم ، ذوانتقام ، القوي ، الحميد ، الرحيم ، العليم ، الغفور ، الوهاب ،
الغفار ، الكريم ، المقتدر ، الجبار .

قال ابن فارس : له معنى واحد يدلّ على شدّة 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 أعزّزته إن جعلته عزيزاً .

و قال الراغب العزّة حالة مانعة للإنسان من أن يُغلب من قولهم : أرض عزاز أي صلبة .

قال تعالى : (أَيَبْتِغُونَ عِنْدَهُمُ الْعِزَّةَ فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً) و العزيز الذي يقهر و لا يقهر .

و ما ذكره العلماء هو الظاهر من موارد استعماله في القرآن الكريم ، و لكن يحتاج إلى

دقّة و لطف . مثلاً قوله سبحانه : (عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ) (التوبة / ١٢٨) ،

(٣٥٥)

المراد صعب و هو راجع إلى المعنى الأصلي للكلمة ، و هو القوي لكون كل صعب مقاوماً .
قال سبحانه : (وَ عَزَّيْ فِي الْخُطَابِ) (ص/ ٢٣) أي غلبي في الخطاب .
و قول قوم شعيب له : (وَ لَوْلَا رَهْطُكَ لَرَجَمْنَاكَ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ) (هود/ ٩١)
أي قوي و غالب .

و على أي تقدير فقد جاء وصفاً له سبحانه في موارد كثيرة كما عرفت .
قال سبحانه : (وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَ إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (آل عمران/ ٦٢) .
و قال سبحانه : (وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) (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 رحمة
و تجاوزه .

و بذلك يعلم أن ما احتمله الغزالي في تفسير « العزيز » تفسير غير تام ، قال : العزيز
هو الذي يقل وجود مثله ، و تشتد الحاجة إليه ، و يصعب الوصول إليه فما لم تجتمع هذه
المعاني الثلاثة فيه لا يطلق عليه اسم « العزيز » ، 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 يسهل
الوصول إليه فلا يسمى عزيزاً كالشمس فإنها لا مثل لها و الانتفاع بها عظيم جداً ، و لكنها
لا توصف بالعزّة فإنه لا يصعب الوصول إليها ، و أمّا إذا اجتمعت المعاني في شيء فهو «
العزيز » (١) .

١ — لوامع البينات : ص ١٩٥ نقلا عن الغزالي .

(٣٥٦)

يلاحظ عليه : إن تفسير « العزيز » بمعنى ما يقل وجود مثله مع ما عرفت من كلام ابن
فارس في حقه غير تام في تفسير هذا الاسم في كثير من الايات ، فإن تفسير قوله سبحانه : (وَ مَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) بأنه ما النصر إلا من عند الله الذي لا مثل له و
لانظير غير منسجم لما تبين في محله ، إن كل اسم يقع في آخر الآية يجب أن يكون متناسب
مع ما ورد في الآية من المعنى ، وأي صلة بين النصر و بين كونه سبحانه لانظير له
ولامثيل .

و روي عن الأصمعي أنه قال : كنت في البادية و أقرأ القرآن بصوت عال فقرأت الآية
التالية بهذا النحو :

(وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جِزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ)
(المائدة/ ٣٨) .

و كانت هناك إعرابية تسمع صوتي ، فقالت لي : لو كان غفوراً رحيماً لما أمر بقطع أيديهما ، فراجعت القرآن فرأيت أنني أخطأت في التلاوة و الآية (و الله عزيز حكيم) .
هذا ما فهمته الاعرابية بصفااء فطرتها ، و على ذلك فلامحيص عن تفسير العزيز في جميع الموارد على النحو الذي ذكره « ابن فارس » من القهر و القوة و الشدة .
قال الصدوق معناه : انه لا يعجزه شيء و لا يمتنع عليه شيء اراده ، فهو قاهر للأشياء غالب غير مغلوب فقد يقال في المثل « من عزّ بَدَّ » أي من غلب سلب ، وقوله حكاية عن الخصمين (و عزّتي في الخطاب) أي غلبني في مجاذبة الكلام ، وقديقال 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 فإنّ الملك يلازم

١ — التوحيد للصدوق : ص ٢٠٦ .

(٣٥٧)

القدرة و القهر و الغلبة .

نعم يمكن تصحيح ما ذكره الغزالي بالبيان التالي و هو : إن من ليس له مثيل و لا نظير هو الغالب على الاطلاق دون ما إذا كان له مثيل فإنه قديغلب كما أن لازم قوله عزيزاً قاهراً عدم كونه محدوداً فإنّ الحدّ آية المفهومية و لعله 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 : « عزّزنا » « عزّاً » « عزّتك » « أعزّ » إلى غير ذلك حسب ما ذكرنا من المعنى الأصلي يحتاج إلى دقّة و أعمال قريحة .

الثالث و الثمانون : « العفو »

لقد جاء العفو في الذكر الحكيم ٥ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في جميع موارد و اقترن باسم الغفور تارة و القدير أخرى .

قال سبحانه : (لَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ لِي إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ) (الحج/ ٦٠) .
و قال تعالى : (وَ أَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنْ الْقَوْلِ وَ زُورًا وَ أَنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ)
(المجادلة/ ٢) .

و قال تعالى : (فَاَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ اَيْدِيكُمْ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا) (النساء/ ٤٣) .
و قال تبارك و تعالى : (فَاُولٰٓئِكَ عَسَى اللّٰهُ اَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَ كَانَ اللّٰهُ عَفُوًّا غَفُورًا) (النساء/ ٩٩) .

و قال تعالى : (اِنْ تُبَدُّوا خَيْرًا اَوْ تَخْفَوْهُ اَوْ تَعْفُوْا عَنْ سُوءِ فَاِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيْرًا) (النساء/ ١٤٩) .

(٣٥٨)

و أمّا معناه فقد قال ابن فارس : له أصلان يدل أحدهما على ترك الشيء ، و الآخر على طلبه ثم ترجع إليه فروع كثيرة لانتفاوت في المعنى .
فالأول : العفو ، عفو الله تعالى عن خلقه و ذلك تركه إيّاهم فلا يعاقبهم فضلاً منه .
قال الخليل كل من استحقّ عقوبة؛ فتركته فقد عفوت عنه (١) .
و الظاهر أنّ العفو غير الترك بل هو المحو و الازالة يقال عفت الديار إذا درست و ذهبت ، قال لبيد في معلقته :

عفت الديار محلّها فمقامها بمنى تأبّد غولها فرجامها

فعلى هذا العفو في حقّ 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 اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبُتُ وَ عِنْدَهُ اُمُّ الْكِتَابِ) (الرعد/ ٣٩) .

و قال تعالى : (فَاُولٰٓئِكَ يُبَدِّلُ اللّٰهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ) (الفرقان/ ٧٠) (٢) .

و على هذا فالعفو أبلغ من المغفرة لأنّ 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 عزّ وجلّ : (عَفَا اللّٰهُ عَنْكَ لِمَ اَذْنَبْتَ لَهُمْ) (التوبة/ ٤٣) أي محى الله عنك إذنبك لهم .

١ — و الأصل الثاني ذكره في آخر كلامه قال : و الأصل الآخر الذي معناه : الطلب ، يقال

: اعتقيت فلانا : اذا طلبت معرفته . و هذا الاستعمال قليل .

٢ — لوامع البينات : ص ٣٣٨ .

(٣٥٩)

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 أنّ ما ذكره ابن فارس أقرب بموارد استعمال العفو في الذكر الحكيم .
قال سبحانه : (وَ الْكَاطِمِينَ 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 أمّا حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يعفو عمّن ظلمه و لا يقطع برّه عنه بسبب تلك الاساءة و لا يذكر ما تقدّم من أنواع الجفاء شيئاً من الشخص الذي يريد أن يعفو عنه ، قال تعالى : (وَ لِيَعْفُو وَ لِيَصْفَحُوا) (النور / ٢٢) .

فإنّه متى فعل ذلك فالله سبحانه أولى أن يفعل به ذلك .

روى الرازي عن عليّ (عليه السلام) أنّه 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 : ثقنتي بحلمك و اتكالي على عفوك ، فقال عليّ (عليه السلام) : أنت حرّ لوجه الله تعالى بهذا الاعتقاد^(٢) .

١ — و لعله الأصل الثاني في كلام ابن فارس .

٢ — لوامع البينات : ص ٣٣٨ .

(٣٦٠)

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 يُؤْذُهُ حِفْظُهُمَا وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ) (البقرة / ٢٥٥) .

و قال سبحانه : (وَ أَنْ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) (لقمان / ٣٠) .

و قال سبحانه : (أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ) (الشورى/ ٥١) .

و قال سبحانه : (فَإِنْ أَطَعْتُمْ فَلَاتَّبِعُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا) (النساء/ ٣٤) .

أمّا معناه فقد قال « ابن فارس » : للعلو أصل واحد يدلّ على السمو و الارتفاع لايشذّ عنه شيء من ذلك ، العلاء و العلو ، و يقولون : « تعالى النهار » أي ارتفع .

قال الخليل : أصل هذا البناء ، العلو ، فأما العلاء فالرفعة ، و أمّا العلو فالعظمة و التجبر ، يقولون علا الملك في الأرض علواً كبيراً .

و على ذلك فالمراد من توصيفه سبحانه بعليّ هو علوه من أن يحيط به أفكار المفكرين ، و وصف الواصفين ، و علم العارفين ، فهو تعالى لعلوه لاتتاله أيدي الخلوقات و لعظّمته لايعهده كثرة الخلق ، فهو العليّ المطلق لاغيره ، فإنّ العلو من الكمال و حقيقة كل كمال قائم به .

قال الصدوق في تفسير اسم العلي : إنّّه تعالى عن الأشباه و الأنداد و عمّا خاضت فيه وساوس الجهّال ، و ترامت إليه فكر الضلالّ فهو عليّ متعال عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً .

(٣٦١)

قال علي (عليه السلام) : « الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ، و لا يحصي نعمائه العادون ، و لا يؤدّي حقّه المجتهدون ، الذي لا يدركه بعد الهمم ، و لا يناله غوص الفطن ، الذي ليس لصفته حدّ محدود ، و لا وقت معدود ، و لا أجل ممدود » (١).

١ – نهج البلاغة : الخطبة ١.

(٣٦٢)

(٣٦٣)

حرف الغين

الخامس و الثمانون : « غافر الذنب »

و قد جاء « غافر الذنب » في الذكر الحكيم مرّة 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 إِلَهٌ الْمَصِيرُ) (غافر/٢ – ٣)
فقد وصف سبحانه في الآيتين بصفات ستّ ، واستعمل « غافر » بصيغة الجمع مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه باضافة لفظ الخير إليه.

قال سبحانه : (فَأَغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ) (الأعراف/١٥٥).

و جاء لفظ « الغفور » مرفوعاً و منصوباً ٩١ مرّة و وقع وصفاً له في جميع الموارد ، و استعمل مع « الرحيم » تارة و « الحليم » أخرى و « ذي الرحمة » ثالثاً و « الشكور » رابعاً ، و « العفو » خامساً ، و « العزيز » سادساً ، و « الودود » سابعاً.

كما أنّ « الغفّار » جاء ٤ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه و اقترن بالعزيز.

فله أسماء ثلاثة كلّها مشتق من « الغفر ».

١ – الغافر . قال تعالى : (غَافِرِ الذَّنْبِ) (غافر/٣).

٢ – الغفور . قال سبحانه : (وَرَبُّكَ الْغَفُورُ ذُو الرَّحْمَةِ) (الكهف/٥٨).

٣ – الغفّار . قال تعالى : (وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَنْ تَابَ) (طه/٨٢).

(٣٦٤)

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 الأنفس 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 ظالماً فأنا غفار^(١).

أما معناه فقد قال ابن فارس : عَظُمَ بَابِهِ السُّتْرُ ، فالغفر : الستر ، و الغفران و الغفر بمعنى ، يقال غفر الله ذنبه غفراً و مغفرة و غفراناً. قال في الغفر :

في ظلّ من عنت الوجوه له ملك الملوك و مالك الغفر

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 مرّات و وقع في موضع اسماً له سبحانه ، قال عزّ وجلّ :

(وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَ لَنُعَلِّمَهُ 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 لَاغَالِبَ لَكُمْ الْيَوْمَ مِنَ النَّاسِ وَإِنِّي

١ — لوامع البيّنات للرازي : ص ٢١٢ .

(٣٦٥)

جارلکم) (الأنفال/٤٨).

و أما معناه فقد قال ابن فارس يدلّ على قوّة و قهر و شدّة.

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 عَلَىٰ أَمْرِهِ) فإن كان الضمير راجعاً إلى

يوسف ، فيكون المراد إنّ 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 أنّ الضمير يرجع إلى الله سبحانه فيكون المراد من الأمر هو نظام التدبير .
قال تعالى : (يُدَبِّرُ الْأَمْرَ) (يونس/ ٣) . فيكون المعنى أنّ كل شيء من شؤون الصنع و الابداع ، من أمره تعالى و هو تعالى غالب عليه و هو مغلوب له يطيعه 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 بِالْأَمْرِ) (الطلاق/ ٣) .

و بالجملة أنّ 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 معرفاً و منكرأ خمس مرّات .
قال سبحانه : (وَ إِنِّي لَغَفَّارٌ لِمَن تَابَ وَ آمَنَ وَ عَمِلَ صَالِحًا ثُمَّ اهْتَدَى) (طه/ ٨٢) .

(٣٦٦)

و قال سبحانه : (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّارًا) (نوح/ ١٠) . واستعمل مع

العزير في الموارد الثلاثة الآتية .

قال سبحانه : (رَبُّ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا بَيْنَهُمَا الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ) (سورة ص/ ٦٦) .
و قال عزّ من قائل : (كُلُّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْغَفَّارُ) (الزمر/ ٥) . و قال
تعالى : (وَ أَنَا 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 مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ثمانية عشر مورداً و استعمل تارة مع اسم « الحميد » و أخرى مع « الحليم » و ثالثاً مع « الكريم » .

قال سبحانه : (وَ اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ) (البقرة/ ٢٦٧) . و قال تعالى : (قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَ مَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أذى 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 يدلّ على الغاية و الآخر صوت ،
فالأوّل الغنى في المال.

و قال « الراغب » : الغناء يقال على ضروب أحدها عدم الحاجات و ليس ذلك إلاّ لله
تعالى و هو المذكور في قوله : (إِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ) و الثاني قلة الحاجات ، و هو
مشار إليه بقوله : (وَ وَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى).
و الظاهر أنّه ليس له إلاّ معنًى واحداً و إنّما الاختلاف في المصاديق و الجري ، فالغني
المطلق هو الله سبحانه ، و أما غنى الغير هو أمر نسبي.

(٣٦٧)

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 العزّ 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	أرأيت بدر التم عند كماله
أصاله أرأيت كأساً شيب	روضاً ريض خيل شماله
صفو شمولها رأيت رائحة	فغمت خياشيم العليل الواله
الخرامي ^(١) سحرة هذا و	أخذ التجمل من فروع
ذاك و كل شيء رائق هلك	جماله شغفا و شدّ عقولنا
القلوب بأسرها في أسره	بعقاله ^(٢)

التاسع و الثمانون : « الغفور »

و قدورد ذلك اللفظ مرفوعاً و منصوباً ٩١ مرّة و أستعمل مع صفات أخر مثل « رحيم »
، « عفوّ » ، « 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 عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِ ثُمَّ بَغَى عَلَيْهِ لَيَنْصُرْنَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُورٌ
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 .

(٣٦٨)

و قال سبحانه : (لِيُؤْفِقَهُمْ أُجُورَهُمْ وَ يَزِيدَهُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ غَفُورٌ شَكُورٌ) (فاطر/٣٠) .

و قال سبحانه : (إِنَّهُ هُوَ يُبْدِئُ وَ يُعِيدُ * وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ) (البروج/١٣ - ١٤) .

و قال سبحانه : (وَ لَنْ زَلَّتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا)

(فاطر/٤١) .

و اللفظ من الصفات المشبهة بالفعل و صيغته للمبالغة و قد تبين معناه من ما ذكرناه في

اسم « غافر الذنب » .

(٣٦٩)

حرف الفاء

التسعون : « الفاطر »

قد ورد اسم الفاطر في الذكر الحكيم ٦ مرّات و وقع في الجميع اسماً له سبحانه .

قال سبحانه : (أَغَيَّرَ اللَّهُ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ) (الأنعام/١٤) .

و قال سبحانه : (فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ) (يوسف/١٠١) .

(

و قال عزّ من قائل : (قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ)

(إبراهيم/١٠) .

و قال سبحانه : (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ 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 لِاتَّبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ) (الروم/٣٠) .

١ - لاحظ الزمر/٤٦ - الشورى/١١ .

(٣٧٠)

و أمّا معناه فقد قال « ابن فارس » : يدلّ 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 ، ثمّ قال و الفطرة الخلقة ، و قال الراغب : أصل الفطر : الشق طولاً ، قال : (هل ترى من فُطُور) (الملّك/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 ايجاده و ابداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال.

و المحصّل من كلامهما : إنّ الفطر بمعنى الفتح و الشق حتى إنّ نسبة الفطر إلى العجين لأجل أنّه يحتاج إلى البسيط و القبض حتى يكون قابلاً للطبخ. إنّما الكلام في استعماله في الابداع و الظاهر أنّ وجه استعماله فيهما هو إنّ 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 : « إنّ اطلاق الفاطر عليه تعالى بعناية استعارية كأنه شق العدم فأخرج من بطنه السموات و الأرض. فمحصّل معناه أنّه موجد السموات و الأرض ايجاداً ابتدائياً من غير مثال سابق ، فيقرب معناه من معنى « البديع » و « المبدع » ، و الفرق بين الابداع و الفطر ، إنّ العناية في الابداع متعلّقة بنفي المثال السابق ، و في الفطر بطرد العدم و ايجاد الشيء من رأس لاكالصانع الذي يؤلّف موادّاً مختلفة فيظهر به صورة جديدة فقوله : (فاطر السموات و الأرض) من أسمائه تعالى أجرى صفة لله ، و المراد بالوصف الاستمرار دون الماضي فقط ، لأنّ 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 .

(٣٧١)

الواحد و التسعون : « فالفق الإصباح »

قدورد في الذكر الحكيم مرة واحدة و جرى وصفاً له سبحانه قال : (فالفقُ الإصباحُ وَ
جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسَ وَ الْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) (الأنعام/٩٦).
و أمّا معناه فقد قال « ابن فارس » : يدلّ على فرجة و بينونة في الشيء و على تعظيم
شيء. فمن الأوّل فلقت الشيء أفلقه فلّقاً ، و الفلق الصبح لأنّ الكلام ينفلق عنه ، و من الثاني
الفليقة و هي الداهية العظيمة ، و قال الراغب : « الفلق » : شق الشيء و إبانة بعضه عن
بعض ، قال تعالى : « فالفقُ الإصباح » و « إن الله خالق الحب و النوى » ، « فانفلق فكان
كل فرق كالطود العظيم » و قوله : (أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) أي الصبح.
فتوصيفه سبحانه بالفلق الإصباح ، لأجل أنه يشق الظلمة و يتجلّى من صميمها النور.
فقدتضمنت الآية ثلاث آيات سماوية :

١ – فالفقُ 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

(٣٧٢)

جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ 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 حسباناً
هو كونهما مظاهر للحساب لأنّ طلوعهما و غروبهما و ما يظهر منهما من الفصول كل ذلك
بحساب.

قال سبحانه : (هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَ الْقَمَرَ نُورًا وَ قَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَ الْحِسَابِ) (يونس/ ٥).

الثاني و التسعون : « فالق الحبّ و النوى »

و قدورد مرّة 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 فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ) (الأنعام/ ٩٥).

قال الراغب : فالحبّ و الحبة يقال في الحنطة و الشعير و نحوهما من المطعومات.

قال تعالى : (كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلٍ فِي كُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ) (البقرة/ ٢٦١).
و أمّا النوى فالمراد منه نوى التمر.

قال في المقاييس : فالله سبحانه يشق الحبّ 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).

(٣٧٣)

و قدتضمنت الآية ، ثلاث آيات أرضية أعني :

١ – فالق الحبّ و النوى.

٢ – يخرج الحيّ من الميّت.

٣ – و مخرج الميّت من الحيّ.

و الكل آيات أرضية و المعنى أنه سبحانه فالق ما يزرعه البشر من حب 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 أنه ستمر على الحبّ و النوى حالات و تطرء عليهما مراحل مختلفة من النمو حتى يصير زرعاً أو شجراً و إنّما خصّ ذلك لأنّ لتلك الحالة من بين سائر الحالات أهميّة خاصّة تشبه بحالة خروج الطفل من بطن أمّه بعد ما كان محبوساً فيها بين ظلمات ثلاث ، و الحبّ و النوى يمثّلان قلاعاً مستحكمة تحتفظ فيها المادة الحيوية للنباتات فاذا صارت الظروف مستعدّة لخروجها و نموّها و انتشارها؛ تتحرك الحبة بالتشقق و النفتح فتأخذ البذرة و النوى مسيرها نحو التكامل.

و أما البحث حول الآية الثانية و الثالثة الواردتين في هذه الآية المباركة أعني اخراج الحي من الميت و اخراج الميت من الحي فقد ركز 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 تَرزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ) (آل عمران/ ٢٧).
و هاتان الآيتان من السنن العامة الالهية التي يركز عليهما القرآن الكريم. و الذي يناسب المقام هو أن يقال : إن المراد من خروج الحي من الميت هو اخراج البذر من نبات و شجر و هو حي متغذى نام ، من الميت أعني التراب و هو ما لا يتغذى

(٣٧٤)

و لا ينمو و بعبارة 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 مدة.

و يمكن أن يقال : إن المراد هو إخراج الحبوب و النوى من النبات ، فإن الحبوب و النوى حسب اللغة و العرف ليسا من الموجودات الحية و إن كانا حسب موازين العلوم الطبيعية حاويتين لموجودات 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 : « الفتح »

قدورد « الفتح » في الذكر الحكيم مرة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.
قال تعالى : (قُلْ يَجْمَعُ بَيْنَنَا رَبُّنَا ثُمَّ يَفْتَحُ بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَ هُوَ الْفَاتِحُ الْعَلِيمُ) (سبأ/ ٢٦).
و أما 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 الفتحاة : الحكم ، و الله تعالى الفاتح أي الحاكم ، قال الشاعر في الفتحاة :

(٣٧٥)

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 الهم ، قال : « و يقال فتح القضية فتاحاً : فصل الأمر فيها وأزال الاغلاق ». قال تعالى : (رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَ أَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ) (الأعراف/ ٨٩).
و على هذا ف — « الفتح » من أسماء الله الحسنى و هو بمعنى الحاكم في الآية ، و يؤيده ذكر العليم بعده ، و لايراد منه الفتح بمعنى المنتصر ، 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.

(٣٧٦)

(٣٧٧)

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 عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ قُلْ سَمُّوهُمْ أَمْ تُنَبِّئُونَهُ بِمَا لَا يَعْلمُ فِي الْأَرْضِ أَمْ بظاهر من القول بل زين للذين كفروا مكرهم و صدوا عن السبيل و من يضلل الله فما له من هاد) (الرعد/ ٣٣).
و أمّا معناه فقدذكر 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 المهيم المتسلط على كل نفس ، المحيط بها ، و الحافظ لأعمالها ، و

بمأنَّ الهيمنة على الشيء و المراقبة له يستلزم كون المراقب قائماً منتصباً كي يسهل تسلطه و مراقبته ، استعير القائم بمعنى المنتصب للهيمنة و التسلُّط و الإحاطة.

قال سبحانه في حق أهل الكتاب : (وَ مِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بَدِينَارٍ لَأَيُّدَّهُ 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

(٣٧٨)

أنه سبحانه له الاحاطة على الأشياء و القهر عليها و الشهود لها ، و هذا يقتضي أن لا يشاركه في الألوهية شيء .

و تقدير الآية : « أضمن 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 »

قدورد في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .

قال سبحانه : (غَافِرِ الذَّنْبِ وَ قَابِلِ التَّوْبِ شَدِيدِ الْعِقَابِ ذِي الطَّوْلِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ إِلَيْهِ الْمَصِيرُ) (غافر/ ٣) .

و قدتبين معناه ممّا ذكرناه في تفسير « التوّاب » .

السادس و التسعون : « القادر »

قدورد في الذكر الحكيم مفرداً سبع مرّات و وقع في جميع المواضع و صفّاله سبحانه .

قال تعالى : (قُلْ إِنَّ اللَّهَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يُنَزِّلَ آيَةً وَ لَكِنْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ) (الأنعام/ ٣٧) .

و قال تعالى : (إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ) (الطارق/ ٨) .

و قال سبحانه : (أَوْلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ) (الاسراء/ ٩٩) (١) ، إلى غير ذلك من الآيات .

(٣٧٩)

السابع و التسعون : « القدير »

قدورد لفظ القدير في الذكر الحكيم ٤٥ مرّة و وقع في جميع المواضع وصفالّه سبحانه.

قال سبحانه : (فَيَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ وَ اللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (

البقرة/٢٨٤).

و العناية التامّة ظاهرة من القرآن على كون قدرته عامّة لكل شيء فقدورد قوله سبحانه :
(إِنَّ اللّٰهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) في ٣٢ آية ، كما استعمل لفظ القدير مجرداً تارة و مع « علیم
» أخرى ، قال سبحانه : (إِنَّ اللّٰهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ) (النمل/٧٠). و « عفوّ » ثالثاً قال سبحانه :
(فَإِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا) (النساء/١٤٩).

و الحق إنّ القدرة و العلم من أسمى صفاته سبحانه كما أنّ العالم و القادر من أظهر
أسمائه سبحانه ، فلاعتب علينا لو بسطنا الكلام هنا كما بسطناه في اسم « العالم » و « العليم
».

و أمّا معناه فقد جعل « ابن فارس » : الأصل في معناه مبلغ الشيء و كنهه و نهايته ،
فالقدر مبلغ كل شيء و قدرت الشيء و أقدّره من التقدير ، ثمّ قال : و قدرة الله تعالى على
خليقته : إيتاؤهم بالمبلغ الذي يشاؤه و يريده. ثمّ قال : « رجل ذو قدرة و ذومقدرة أي يسار و
معناه أنّه يبلغ بيساره و غنائه من الأمور المبلغ الذي يوافق إرادته ، و لا يخفى أنّ جعل
الأصل في القدرة هو مبلغ الشيء و كنهه و نهايته ، يعسر اشتقاق القدرة منه بمعنى
الاستطاعة ، و لأجل ذلك أعرض الراغب عنه و فسّره 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 معنىً و إن أطلق عليه
لفظاً ، و قال : القدير هو الفاعل لما يشاء على قدر ما تقتضي الحكمة لازائداً عليه و لاناقصاً
عنه ، و لذلك لا يصحّ أن يوصف به إلاّ الله تعالى.

(٣٨٠)

و يمكن أن يقال : إنّ القدرة من التقدير و هو التحديد و تبيين كمّيّة الشيء ، و اشتقاق
القدرة بمعنى الاستطاعة لأجل أنّ القدرة تلازم تحديد الشيء و تقدير كمّيّته ، و لعلّ هذا مراد
ابن فارس من قوله : « مبلغ الشيء و كنهه و نهايته ».
ثمّ إنّ الراغب فسّر القدرة في حقّه سبحانه بنفي العجز ، و هذا مبنيّ على ارجاع الصفات
الثبوتية إلى السلبيةّ 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 الأول فلأنّ صحّة الفعل و الترك عبارة عن أمكانهما ، و الامكان إمّا امكان ماهوى و هو عبارة عن كون الفاعل ذاماهية يكون نسبة الفعل و الترك إليها متساوية ، و إمّا امكان استعدادي و هو كون الفاعل ذا قوّة استعدادية تخرج الشئ من القوّة إلى الفعل كالاستعداد 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 — أوائل 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.

(٣٨١)

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 لعلنا لانقدر على تعريف قدرته بشكل جامع و مانع مناسب لذاته إلا أنه يمكن القاء الضوء عليه بالتقسيم التالي .

إن نسبة الفعل إلى الفاعل لاتخلو 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 المبدء 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 قدقلنا غير مرّة : إنّ 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 قدتعرفت في تفسير الحياة بأنّ 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 يلزم شوب النقص و وصمة الامكان .

(٣٨٢)

دلائل قدرته سبحانه :

استدل على قدرته سبحانه بأمر :

الأول : الفطرة

فكل إنسان يجد في قرارة نفسه و صميم ذاته و وجدانه ميلاً و انجذاباً إلى قدرة فائقة يستمد 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 إلا يلزم لغوية وجودها في الإنسان ، و ليس المراد منها التصور و التفكير حتى يقال إنّ الوهم لايدل على وجود المتوهم بل المراد هو الميل الباطن و الانجذاب الذاتي من دون محرّك و حافظ ، فكل

إنسان عند ما يواجه المشاكل و الشدائد يجد من أعماق نفسه أنّ هناك موجوداً قادراً عالمياً بمشاكله و هو قادر على دفعها عنه.

نعم بعد ما ارتفعت الشدة ، و هدأت الأوضاع ربّما يغفل عنها ، و هذا من خصائص الأمور الفطرية حيث تتجلى في ظروف خاصّة و تتضاءل في ظروف أخرى.
قال سبحانه : (قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ) (الأنعام/٤٠ و٤١) .

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 موجهه قادر ، قام بفضل قدرته على ايجاد عالم بديع. و قدخدم العلم الحديث بتوضيح هذا الوصف خدمة عظيمة ، و كلّما تكاملت العلوم الطبيعية ازداد علم الإنسان بسعة قدرته سبحانه و

(٣٨٣)

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 — تتمتّل 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 ، فالملمحة الشعرية كما تحكي عن وجود الشاعر ، تعرب عن مدى مقدرته الخياليّة و ذوقه الخلاق ، حيث استطاع بذوقه المتفوق 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 حكّمته ... » (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 مفيضة لا يكون فاقداً له ، و الذي أظنّ إنّ المقام غني عن إقامة البرهان ، إنّما الكلام في فروع هذا الوصف التي مهمها عبارة عن سعة قدرته لكل شيء.

١ — نهج البلاغة : الخطبة ٨٧ المعروف بخطبة الاشباح.

(٣٨٤)

سعة قدرته لكل شيء

الكمال المطلق الذي ينجذب إليه الإنسان في بعض الحالات و الأحيين ، يجب أن يكون قادراً على كل شيء ممكن و لا يتبادر إلى الأذهان أبداً — لولا تشكيك المشككين — إنّ لقدرته حدوداً و إنّّه 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 لاتتحصر 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

(٣٨٥)

« إبراهيم ابن سيّار » (النظام) (١) المتوفّى عام ٢٣١ فقدخالف فيها و قال بعدم قدرته على القبيح و إلّا لصدر منه فيكون فاعله جاهلاً أو محتاجاً و هو محال ، فيكون الفعل محالاً فلا يقدر عليه (٢).

الأمر الثاني : من جانب « عبّاد بن سليمان السيمري » حيث قال :
إنّ الله لا يقدر على خلاف معلومه. أي ما علم الله وقوعه ، و جب وقوعه و ما علم عدمه ،
يتمتع وقوعه ، إذ لو لم يقع ما علم و قوعه ، أو وقع ما علم عدمه ، لزم انقلاب علمه تعالى
جهلاً ، و انقلاب علمه تعالى جهلاً محال (٣).
الأمر الثالث : من جانب البلخي المتوفّى 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 إلّا لاجتمع قادران على مقدور واحد و هو محال ،
و إلّا 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 : الممل و النحل للشهرستاني : ج ١ ، ص ٥٣ — ٥٤ ، و
التبصير في الدين للاسفرائيني : ص ٧٠ ، و الجزء الثالث من موسوعتنا « بحوث في الممل 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 — توفّي أبو علي الجبائي عام ٣٠٣ كما توفّي 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.

(٣٨٦)

و ربّما نسب إلى الحكماء القول بأنّه سبحانه لا يقدر على أكثر من الواحد و حكموا بأنّه
لا يصدر عنه إلّا شيء واحد (١).

هذه صورة تاريخيّة عن نشأة هذا الرأي أي تحديد قدرة الله ، و يبدو أنّ أكثر هؤلاء إمّا
تأثروا ببعض المناهج الفلسفيّة 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 أنه تعالى يقدر على خلق كل ما يكون ممكناً بذاته غير ممتنع كذلك ، و هذا الوصف العنواني 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.

فإنه لاشك 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 الشرائط كلّها موجودة في حقّ الواجب.

أمّا الاول : فلأنّ المقصود من عموميّة قدرته تعالى هو شمولها لكل أمر ممكن ، دون

الممتنع بالذات ، فلانتعلّق القدرة الالهية بالممتنع ذاتياً ، و هو بالتالي

١ — النسبة في غير محلّها ، و سيوافيك مرّاهم.

(٣٨٧)

خارج عن محيط البحث ، تخصّصاً 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 أمّا الثاني : فليس هناك شيء مانع من نفوذ القدرة الالهية كي يزاحم تلك القدرة إلا إذا كان موجوداً ، و هذا الموجود إن كان واجب الوجوب 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 أمّا 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 و وجوداً و تحقّقاً مع ذاته.

و الحاصل : إنّ هذا البيان يعتمد على أمرين كل منهما ثابت و محقق :
أولاً : ما سيوافيك من أنّ وجوده سبحانه غير محدود و لامتناه ، بمعنى أنّه لاتحدّه حدود عقلية و لاخارجية .

ثانياً : سيوافيك أيضاً من أنّ صفاته تعالى عين ذاته ، لا أمر زائد على الذات .

١ — و قد استدللّ بعض المحققين من علماء الكلام على عمومية قدرته من طريق آخر فقال « العلامة الحلّي » في كشف الفوائد : ص ٤٣ و الدليل عليه (أي على عموم قدرته) إنّّه 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 .

(٣٨٨)

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 صرّحت 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 عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا) (الأحزاب/٢٧) .

و قوله تعالى : (وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُّقْتَدِرًا) (الكهف/٤٥) .

و قوله تعالى : (وَ مَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَ لَا فِي الْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ عَلِيمًا قَدِيرًا) (فاطر/٤٤) .

و قوله تعالى : (لَهُ الْمُلْكُ وَ لَهُ الْحَمْدُ وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (التغابن/١) .

و قوله تعالى : (تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَ هُوَ عَلَى 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.

(٣٨٩)

حول الأقوال السابقة

بعد أن عرفت أدلة القائلين^(١) بعموميّة القدرة الإلهيّة. حان الأوان لتقييم ما قاله بعض أئمّة المعتزلة و أقاموه لتحديد قدرته فنقول :

لقد عرفت في مفتتح البحث أنّ الذي جرّ النافين لعموميّة القدرة إلى مثل هذا الموقف الذي يضادّ الفطرة مضافاً إلى مضادّته للبراهين العقلية القاطعة ، و ما دلّ عليه الكتاب و السنّة من النصوص الصريحة هو الشبهات التي ألقاها البعض في هذا المجال.

١ - عدم قدرته على فعل القبيح

فلقد استدلّ « النظام » لعدم عموميّة قدرته تعالى بأنّه 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 عنه قدرته سواء أي كما أنّه سبحانه قادر على ارسال المطيع إلى الجنّة 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 إمّا 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.

(٣٩٠)

فالوالد المشفق قادر على ذبح ولده في مرأى و مسمع من الناس لكن الدواعي إلى هذا الفعل منتفية عنه (لأنّه لا يصدر هذا العمل القبيح إلاّ من جاهل بالقبح أو محتاج إلى العمل القبيح).
و بالجملة فهو خلط بين عدم فعله لذلك القبيح ، و عدم قدرته عليه من الأساس.

٢ - عدم قدرته تعالى على خلاف معلومه

لقد ذهب « عبّاد بن سليمان السيمري » إلى عدم سعة قدرته قائلاً : إنّ 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 تتعلّق به القدرة ، إذ القدرة إنّما تتعلّق بشيء يصحّ وقوعه و لا وقوعه ، و يمكن فعله و لافعله ، و ما صار أحديّ التعلّق (ذي حالة واحدة حتميّة) لا يقع في إطار القدرة.

و الجواب عن هذه الشبهة بوجهين :

أمّا أولاً : فلأنّه لو صحّ ما ذكر لزم أن لا تتعلّق قدرته بأي شيء مطلقاً ، لأنّ كلّ شيء إمّا أن يكون معلوم التحقّق في علمه سبحانه أو معلوم العدم. فالأوّل : واجب التحقّق ، والثاني ممتنع التحقّق ، فيكون كل شيء متصوّر ، داخلاً في إطار أحد هذين الأمرين ، فيجب أن يمتنع توصيفه بالقدرة على شيء ما ، حتّى ما خلق فضلاً عمّا لم يخلق.

و ثانياً : إنّ القدرة تتعلّق بكل شيء ممكن في ذاته ، و لا تتعلّق بشيء واجب الوجود بذاته أو ممتنع الوجود كذلك ، و يكفي في تعلّق القدرة كون الشيء في حدّ الذات ممكناً متساوي الطرفين ، و كونه واجباً بالنسبة إلى علّته ، لا يخرجّه عن حد الامكان كما أنّ كونه ممتنعاً بالنسبة إلى عدم علّته ، لا يخرجّه عن ذلك الحدّ أيضاً.

(٣٩١)

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 ، فيصفاها بسلب الضروريتين و أما عند اعتبارهما فمحذوف بالضرورة و الامتناع ، و لامنافاة بين لاقتضاء من قبل ذات الممكن للوجود و العدم ، و اقتضاء من قبل الغير للوجود أو العدم ». قال في منظومته :

و هو مع الغيري من ذين

اجتمع (١)

عروض الامكان بتحليل وقع

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 ، لا يجعل 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.

فإنّ كل متصور إما أن يكون في نفس الأمر محقق الوجود لوجود علته التامة ، أو محقق العدم لعدم تحقق علته التامة.

١ — المنظومة : قسم الفلسفة ، ص ٦٩.

(٣٩٢)

و إن شئت قلت : إنّ الممكن و إن كان مستوراً علينا و قوعه و لاقوعه ، 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 لا يجوز

توصيف شيء من الأشياء حتى الإنسان بالقدرة لأنه إذا قيس بفعل من الأفعال فهو في نفس الأمر أمّا 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 : « إنّ الله تعالى لا يقدر على مثل مقدور العبد لأنه أمّا طاعة أو معصية أو عبث و كلّها مستحيلة عليه تعالى . »

توضيحه : إنّ فعل الإنسان أمّا طاعة أو معصية أو عبث ، لأنه إمّا أن يقع لغرض أو لا ، و الثاني عبث ، و الأوّل إمّا أن يقع موافقاً للأوامر الشرعيّة أو لا ، و الأوّل 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 الأوّلان 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 : لقد عذب عن « الكعبي » أنّ عدم قيامه بالقبيح (العبث) ليس لعدم قدرته عليه ، بل لأجل حكمته العالية الصارفة عن القيام به ، فعدم القيام بالشيء لأجل مخالفته لمشيئته الحكميّة ، لا يعد دليلاً على عدم قدرته ، و قد أوضحنا حاله .

(٣٩٣)

و أمّا المثالان الأوّلان (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 الحقيقيّة .

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 أمّا عدم اتّصاف فعله سبحانه حينئذ بوصف الطاعة و العصيان فلا يوجب عدم قدرته

تعالى على مثل ما يأتي به الإنسان لأنّ الملاك في المثلّيّة هو واقعيّة الفعل و حقيقتّه الخارجيّة لاعوانه الاعتباري ، و لا ما ينتزع من نسبة الشيء إلى الشيء ، فإنّ هذه الأمور الإنتزاعيّة أو الشيء المنتزع من النسبة غير داخلة 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 مهمّة يجب التنبيه عليها و هي :

إنّ هاهنا أفعالاً مباشرة للإنسان كالصيام و القيام و الأكل و الشرب ، فإنّها

١ — كشف المراد شرح التجريد للعلامة الحلّي : ص ١٧٤ طبعة صيدا ، و المراد لا يقتضيان الاختلاف الذاتي أي لا يوجب اختلافاً في ماهيّة العمل لأنّهما خارجان عن حقيقتة و ماهيّته ، لكونهما منتزعان من نسبة حاصلة من موافقة فعل العبد لأمر المولى في الطاعة و مخالفته في جانب المعصية.

(٣٩٤)

أفعال تقوم بالفاعل المادي ، و الله سبحانه مجرد و منزّه عن الماديّة 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 بإقتداره سبحانه و حوله و قوّته 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 إلّا لزم إجتماع 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 ، و أن 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 أنه : إذا تعلّقت إرادة كل واحد منهما على نفس ما تعلّقت به إرادة الآخر ، فإنّ ذلك يعني أن تجتمع العلتان التامتان 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

(٣٩٥)

لا يدلّ على عدم سعتها .

و ما فرض في المقام من الصور — بغضّ النظر عمّا سنذكره — لا يثبت أكثر من أنّ صدور الفعل منه سبحانه في هذه الشرائط محال لاستلزامه اجتماع النقيضين ، أو إجتماع العلتين التامتين على معلول واحد ، و ما هو محال خارج عن اطار القدرة و لا يطلق عليه عدم القدرة .

هذا كلّه نذكره مما شاء مع علامتي المعتزلة و إلاّ فنمّة 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 تشخيص ، حتّى يقال : إنه سبحانه قادر عليه أو لا؟ إذ الشيء في هذه المرحلة لا يتجاوز عن كونه مفهوما كلياً ، يصلح أن يكون له مصاديق كثيرة .

و إن أرادوا من « عين المقدور » الشيء بعد وقوعه فمن المعلوم أنه لا تتعلّق به القدرة — في هذه الحالة — لأنه من قبيل تحصيل الحاصل المحال ، و قد ذكرنا أنّ المحال خارج عن إطار القدرة .

و إن أرادوا عدم تعلّق قدرته سبحانه مقارناً لتعلّق قدرة العبد فحكم هذا القسم هو نفس حكم الصورة الأولى فإنّ المقدور بعد لم يتحقّق ، و لم ينتشخص حتى يقال بأنّه غير قادر على نفس مقدور العبد .

ثمّ إنّ ما ذكره العلامة المعترليان 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 ، لاتسببياً و لامباشرة ، و إنّ هناك فاعلين مستقلّين لكل مجاله الخاص ففعله سبحانه و قدرته مجال ، و لفعل العبد مجال آخر ، و عند ذلك لا يمتّ مقدور العبد بالله سبحانه بصلة .

(٣٩٦)

غير أننا بيّنا وهنّ هذه النظرية و أنّ الثبوتية باطلة في عامّة المجالات و أنّه لافاعل مستقلّ و لامؤثر في صفحة الوجود إلّا « الله » .
فكل فاعل سواء سبحانه ، سواء كان مختاراً أو غيره إنّما يؤثّر و يقوم بأفعاله بقدرته و حوله .

فعند ذلك يكون نفس مقدور العبد و فعله ، مقدوراً لله سبحانه ، و فعلاً له لكن لافعالاً بالمباشرة ، بل فعلاً بالتسبيب .
و قدأوضحنا حال هذه المسألة في أبحاث التوحيد الخالقي .

سعة القدرة بمعنيين

ثمّ إنّ الكلام في سعة القدرة يطرح على وجهين :
الأوّل : ما عرفت مفهومه و أدلّته و أنّه قادر على كل شيء ممكن سواء صدر منه أو لم يصدر إذ من الممكن أن يكون الشيء ممكناً و لايصدر عنه لحكمة خاصّة كصدور القبيح و غيره .

الثاني : و هو ما طرحه الحكماء في كتبهم ، و يغاير ما سبق ، و حاصله : إنّ الظواهر الكونية ، مجردّها و مادّيها ، ذاتها و فعلها ، كلّها تنتهي إلى قدرته سبحانه ، فكما أنّه لاشريك له سبحانه في ذاته كذلك لاشريك له في الفاعليّة .
و كل ما هو موجود سواء كان جوهرأ أو عرضأ ، مادّيأ أو مجردأ ، ذاتأ أو فعلاً فالجميع صادر عنه سبحانه على نحو الأسباب و المسبّبات ، فليس هناك موجود ممكن جوهرأ كان أو عرضأ ، ذاتأ كان أو فعلاً لايستند 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 .

(٣٩٧)

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 لايمتّ فعل إنسان إليه سبحانه بصلّة بنحو من الأنحاء .
و لا يخفى أنّ هذا الكلام و إن كان وجيهاً عند القائلين بالاختيار و لكنّه يستلزم الشرك

في الفاعليّة و هو مستلزم لاثبات الشريك لله في الحقيقة .
و من جعل أبناء البشر كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في ايجادها ، أتى بما هو أشنع
ممن 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 :

الأوّل 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
التصوّر بأنّ نسبة أفعال العباد إلى الله سبحانه تخالف عدله .
بينما لا تتبع المسألة الأولى من موقف كلامي معيّن و إنّ كان المخالف فيها بعض
المعتزلة لكن الخلاف لا ينبع عن أصول الاعتزال بخلاف الثانية ، و إنّ كان بين المسألة
صلة و ارتباط .

١ - الالهيات : ج ١ ، ص ١٣٩ - ١٥٠ .

(٣٩٨)

أسئلة و أجوبتها

ثمّ إنّ القائلين بعموميّة القدرة الالهية واجهوا أسئلة و اشكالات أخرى طرحها المنكرون
لعموميّة القدرة ، و اعتمدوا عليها في نفي ذلك و قد تعرّفت على أصولها في صدر البحث
:

و هذه الأسئلة هي :

١ - هل يقدر سبحانه على خلق نظيره؟

فلو أُجيب عن السؤال بالإيجاب لزم ذلك صحّة إفتراض الشريك لله سبحانه و امكان و
جوده .

و لو أُجيب بالنفي و الإنكار لزم ضيق قدرته و عدم عموميّتها 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 أحيب بلا ، ثبت عدم عموميّة قدرته سبحانه .
٣ _ هل يمكنه سبحانه أن يوجد شيئاً لايقدر على إفتائه؟
فإن قلنا : نعم ، لزم من ذلك نفي قدرته ، لأننا أثبتنا قدرته سبحانه على خلق ما لايقدر
على إفتائه .

و إن قلنا : لا ، استلزم ذلك نفي عموميّة قدرته .
و بهذا استلزم الجواب على كلا النحويين انتفاء عموميّة قدرته و تحديدها .
إنّ الاجابة عن هذه الأسئلة على وجهين : إجمالي و تفصيلي .
أمّا الجواب الإجمالي فهو أنّ القدرة مهما بلغت من السعة فإنّها لاتتعلّق إلاّ

(٣٩٩)

بما كان ممكناً بالذات ، أي كان قابلاً للوجود و التحقق ، و أمّا الخارج عن اطار الإمكان
أي الذي يكون بذاته غير ممكن لايقبل الوجود ، فهو خارج عن نطاق القدرة .
و بعبارة أخرى : إذا لاحظنا الأشياء وجدناها على نوعين :
الأوّل : ما يقبل أن يتلبّس بلباس الوجود و يتحقّق في الواقع الخارجي بسبب قدرة
الفاعل .

الثاني : ما إذا لاحظناه في عقننا ، نجد أنّه لايتحقّق و لايقبل الوجود مهما بلغت القدرة
من السعة و العظمة ، و مهما بلغ الفاعل من القوّة و القدرة .
و لتوضيح ذلك نأتي بالمثل التالي فنقول :

إذا طلبنا من الخياط أو الرسّام أن يخيّط الأوّل لنا ثوباً من الأجر ، أو أن يرسم الثاني
لنا صورة جميلة لطاووس على صفحة الماء الجاري ، رفضا 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
تحقّق 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 الآخر قابلية
أن يصبح محلاً للرسم و النقش .

هكذا كل ما لايقبل الوجود بذاته ، فإنّ عدم تعلّق 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
مشتعلاً و منطفاً في آن واحد ، فيرفض ذلك الشخص تحقيق هذا المطلب

(٤٠٠)

للقصور في مصنعه أو في هندسته ، بل لأنّ المقترح لا يمكن — بذاته — أن يتحقّق.
كما أنّ ذلك نظير ما إذا طلبنا من عالم رياضيّ ماهو أن يجعل نتيجة 2×2 أربعة و
خمس في آن واحد ، فيرفض تحقيق ذلك المطلب للقصور في قدرته الرياضية و
الحسابية ، بل لاستحالة تحقّق هذا المطلب المقترح في حدّ ذاته.
و بهذا يظهر أنّ سعة القدرة و عموميّتها تشمل جميع الممكنات ، و الأمور القابلة بذاتها
للإيجاد ، و بالتالي فإنّ كل ما هو ممكن التحقّق و الوجود بذاته ، يقع في نطاق القدرة
الإلهية دون ما لا يمكن تحقّقه و وجوده بذاته ، و هذا بخلاف غيره تعالى فإنّ قدرته قاصرة
حتّى بالنسبة إلى كثير من الأمور و الموارد الممكنة.
بينما هو سبحانه قادر على ايجاد المجرّات العظيمة ، و على خلق السموات العلى ، و
لكن غيره لا يقدر على أقلّ من ذلك مع كونه أمراً ممكناً بالذات.
فيسنتج من ذلك أنّ كلّ ما هو محال ذاتي لا يقع في نطاق القدرة لالعدم 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.
فإنّ الجواب في الجميع هو النفي لالعدم سعة قدرته سبحانه بل لعدم امكانها أساساً فإنّ
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 :

أمّا الأول أعني قدرته على خلق مثله فالجواب عنه : إنّ خلق المثل لا يقع في اطار
القدرة للقصور فيها بل لكون وجود المثل لله محالاً بذاته كما أوضحناه في

(٤٠١)

بحث التوحيد الذاتي.

و بعبارة أخرى : إنَّ مطالبة الله سبحانه بأن يخلق مثله مطالبة للجمع بين حالات و صفات متضادة و متناقضة غير ممكنة الإجتماع في شيء واحد.
فبما أننا نفترض إمكان تعلّق القدرة به يجب أن يكون ممكناً لا واجباً ، حادثاً لا قديماً ، و على فرض الوجود متناهيّاً لا غيرهِ.
و بما أنّ المطلوب هو خلق مثله يجب أن يكون — على فرض الوجود — واجباً لا ممكناً ، قديماً لا حادثاً ، غير متناهٍ لامتناه.

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 تعلّق 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 مطروفه ، و المطروف أصغر من ظرفه ، و من جانب آخر نطلب منه سبحانه شيئاً يكون الظرف فيه أصغر من مطروفه.
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.
أمّا 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 الفناء يجب أن يكون واجباً غير قابل للفناء ، و هذا يعني أن يجتمع في ذلك الشيء حالتان متناقضتان هما : الإمكان و الوجوب ، و إن شئت قلت : القابلية للفناء و عدم

(٤٠٢)

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 إفنائه مع أنّا قيّدناه بعدم القابلية للفناء ، فيلزم أن نفترض كونه قابلاً للإفناء 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 لاتضربّ بعموم القدرة ، و لاتوجب تحديداً فيها بل المفروض في كل من هذه الأسئلة أمر محال ذاتاً و هو خارج عن محل البحث .

الثامن و التسعون : « القاهر »

و قد جاء القاهر في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له سبحانه في كلا الموردين .
قال سبحانه : (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ هُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ) (الأنعام/ ١٨) .
و قال سبحانه : (وَ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَ يُرْسِلُ عَلَيْكُمْ حَفَظَةً) (الأنعام/ ٦١) .

(٤٠٣)

التاسع و التسعون : « القهّار »

و قد ورد في القرآن في موارد ستّة و وقع اسماً له سبحانه فيها و قورن مع اسم « الواحد » .

و قال سبحانه : (أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (يوسف/ ٣٩) .
و قال سبحانه : (قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَ هُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (الرعد/ ١٦) .
و قال سبحانه : (وَ بَرَزُوا لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ) (إبراهيم/ ٤٨) .
و قال سبحانه : (قُلْ إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (سورقص/ ٦٥) .
و قال سبحانه : (هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (الزمر/ ٤) .
و قال سبحانه : (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارُ) (غافر/ ١٦) .
و بما أنّ الاسمين مشتقان من مادة واحدة نبحت عنهما في مقام واحد فنقول : « القاهر » و « القهّار » من القهر .

قال ابن فارس : « القهر » يدل على غلبة و علوّ ، و القاهر : الغالب ، وقُهر (بصيغة المجهول) إذا غلب ، و قال الراغب : القهر : الغلبة و التذليل معاً ويستعمل في كل واحد منهما .

قال عزّ وجلّ : (فَأَمَّا الْيَتِيمَ فَلَاتَقْهَرْ) أي لاتذلل ، و الظاهر أنّ الذلّة تلازم الغلبة فهي مفهوم إضافي قائم بالغالب و المغلوب و القاهر و المقهور .

قال الصدوق : « القدير » و « القاهر » معناهما أنّ الأشياء لاتطبق الامتاع منه ومما يريد الانفاذ فيها (١).

١ — التوحيد للصدوق : ص ١٩٨ .

(٤٠٤)

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 أنّ بين قهره تعالى و قهر غيره فرقاً و هو أنّ غيره تعالى من الأشياء إنّما 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 لاكقهر الماء على النار بل هو قاهر بالتفوق والإحاطة على الاطلاق ، فهو تعالى قاهر على عباده لكنّه فوقهم لاكقهر شيء شيئاً و هما متراملان ، و قد جاء ذلك الاسم في كلا الموضعين في (سورة الانعام/١٦ — ٦١) مقترناً بقوله « فوق عباده » و الغالب في موارد استعمال القهر هو أن يكون المغلوب من أولي العقل بخلاف الغلبة » (١).

لأجل ذلك صدرّ الآية الأولى بقوله سبحانه : (وَ إِن يَمَسَّكَ اللَّهُ بِضُرٍّ فَلَا كَاشِفَ لَهُ إِلَّا هُوَ وَ إِن يَمَسَّكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الأنعام/١٦) .

كما أنه سبحانه يقول : في ذيل الآية الأخرى : (حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَ هُمْ لَا يُفْرَطُونَ) (الأنعام/٦١) .

و إنّ استسلام الإنسان للخير و الضرّ و الموت آية كونه قاهراً على العباد .

ثمّ إنّ قال سبحانه : (القاهر فوق عباده) و لم يقل « القاهر عباده » و سيوافيك وجهه . و من عجيب القول استدلال الحنابلة بهذه الآيات على أنّ لله جهة و هي الفوقيّة الذاتية ، مع أنّ الملاك في كون الشيء قاهراً و الشيء الآخر مقهوراً و ذليلاً هو قهاريته و قدرته الواسعة ، لكونه واقعاً في أفق عال من حيث الحسّ و الجهة ،

١ — الميزان : ج ٧ ، ص ٣٣ — ٣٤ بتلخيص منّا .

(٤٠٥)

و الفوقيّة في الآية نظير ما في سائر الآيات مثل قوله : (وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ) (آل عمران/٥٥) .

قال : (سَقَتْلُ أَبْنَاءَهُمْ وَ نَسْتَحْيَى نِسَاءَهُمْ وَ إِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ) (الأعراف/ ١٢٧) . غير
أنَّ الفوقية فيهما معنوية اعتبارية ، و الفوقية في المقام تكوينية نابعة من كون أحدهما علّة و
الآخر معلولاً .

و لعلّ استعمال القاهر مع فوق في كلتا الآيتين لأجل الإشارة إلى أنّ 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 مالكاً و الآخر مملوكاً ، ملكية
ناشئة من الخلق و الإيجاد ، لا الوضع و الاعتبار .

و الظاهر أنّ « القهّار » صيغة مبالغة من « القاهر » و الفرق بينهما هو الفارق بين اسم
الفاعل و صيغة المبالغة و ربّما يقال : إنّ القهّار اسم له تعالى باعتبار ذاتية غلبته على خلقه و
استيلائه على جميع الموجودات ، و القاهر اسم له تعالى باعتبار أعمال تلك الصفة في عالم
الفاعل (١) .

و لم يعلم وجه هذا الفرق . قال أمير المؤمنين عليه السلام : « يا من توحد بالعزّ و البقاء و
قهر عباده بالموت و الفناء » (٢) .

و أمّا حظ العبد من هذا الاسم فالقهّار من العباد من قهر أعدائه ، و أعدى عدوّه 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 .

(٤٠٦)

المائة : « القدّوس »

و قد جاء القدّوس 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 الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ
الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (الحشر/ ٢٣) .
و قال سبحانه : (يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
(الجمعة/ ١)) .

كما أنّه جاء المقدّس مذكراً و مؤنثاً في موارد ثلاثة و وقع وصفاً للوادي والأرض .

قال سبحانه : (إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) (النازعات/ ١٦) .

و قال سبحانه : (فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى) (طه/ ١٢) .

و قال سبحانه : (يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ) (المائدة/ ٢١) . و

من ملاحظة مجموع الآيات ، يعرف معناه.

و هو كما قال ابن فارس : شيء يدلّ على الطهر ، و الأرض المقدّسة المطهّرة ، و تسمّى الجنّة حظيرة القدس ، و جبرئيل « روح القدس » و وصف الله تعالى ذاته بالقُدّوس بذلك المعنى لأنّه منزّه عن الأضداد و الأنداد و الصاحبة و الولد. تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً.

فالظاهر ممّا ورد من هذه المادة في القرآن الكريم هو الطهارة من الفذارة المعنويّة و النزاهة عمّا لايناسب ساحة الشيء. قال حكاية عن الملائكة : (وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ) (البقرة/ ٣٠). و الظاهر أنّ التسييح و التقديس في الآية بمعنى واحد ، و هو تنزيهه عن الشرك و المثل ، و كل ما يعدّ نقصاً.

و هناك نكتة لافتة للنظر و هو أنّ اسم القُدّوس ورد بعد اسم الملك في الآيتين

(٤٠٧)

و لعلّه لبيان أنّ كونه تعالى ملكاً يفارق كون غيره ملكاً ، فالملوكيّة جُبلت على الظلم و التعدي و الإفساد.

قال سبحانه : (إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَ جَعَلُوا أَعْرَآةَ أَهْلِهَا أُذِلَّةً) (النمل/ ٣٤) .

وقال سبحانه : (وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْباً) (الكهف/ ٧٩) .

فذكره مع اسم « القُدّوس » لتبيين نزاهته من كل ما ينسب إلى الملوك من الأفعال و الصفات ، ثمّ إنّ اسم القُدّوس يدلّ على تعاليه عن كل ما لايناسب ساحته فيندرج تحته الصفات السلبية التي ذكرها المتكلّمون في كتبهم و هي :

١ – واحد ليس له نظير و لا مثيل.

٢ – ليس بجسم و لا في جهة و لا في محلّ و لا حالّ و متحد.

٣ – ليس محلاً للحوادث.

٤ – لا تقوم اللذّة و الألم بذاته.

٥ – لا تتعلّق به الرؤية.

٦ – ليست حقيقته معلومة لغيره بكنهه و بالتالي ليس جوهرأ و لا عرضاً.

و قدبرهن 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 مكى
العالمي.

(٤٠٨)

المائة و الواحد : « 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 مُجِيبٌ) (هود/٦١).

و قال سبحانه : (وَ إِنِ اهْتَدَيْتَ فَبِمَا يُوحَىٰ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ) (سبأ/٥٠).

و لأجل المناسبة بين قرينه سبحانه و سماع دعاء العبد ضم إليه وصف المجيب تارة و
السميع أخرى و قد مرّ تفسير ذلك الاسم عند البحث عن اسم « الأقرب » فلاحظ.

المائة و الثاني : « 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 مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ) (الحج/٤٠).

إلى غير ذلك من الآيات (١).

و قد استعمل تارة مع اسم « العزيز » و أخرى مع « شديد العقاب ».

١ - لاحظ (غافر/٢٢) ، (الشورى/١٩) ، (الحديد/٢٥) ، (المجادلة/٢١) ، (الاحزاب/٢٥).

(٤٠٩)

و أمّا معناه فقد ذكر ابن فارس له معنيان فقال : « يدل أحدهما على شدة و خلاف 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 : (خذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ) و

تارة للتهيؤ الموجود في الشيء نحو أن يقال : النوى بالقوة نخل أي متهيؤ و مترشح أن يكون
منه ذلك.

الظاهر أنّ القوّة لاترادف القدرة المطلقة بل المراد هو المرتبة الشديدة ، سواء أريد منه القوّة البدنيّة نحو قوله : (وَ قَالُوا مَنْ أَشَدُّ مِنَّا قُوَّةً) أو القدرة القلبية مثل قوله (يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ) أي بقوة قلب ، أو القوّة الخارجيّة ، مثل قوله (لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً) .
و المراد المال و الجند و قال : (نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَ أَوْلُو بَأْسٍ شَدِيدٍ) ، و على هذا يعود معنى القوّة إلى القدرة التامّة التي لايعارضها شيء ، و لأجل ذلك قورن مع « شديد » تارة و « العزيز » أخرى ، فمعنى قوله : (قُوَى شَدِيدُ الْعِقَابِ) : أنّه سبحانه قوَى لا يضعف عن أخذهم ، شديد العقاب إذا أخذ .

قال الصدوق : « القويّ معناه معروف وهو القويّ بلامعانة و لاستعانة » (٢).
قال الرازي : « اتّفق الخائضون في تفسير أسماء الله على أنّ القوّة هنا عبارة عن كمال القوّة ، كما أنّ المتانة عبارة عن كمال القوّة فعلى هذا ، « القوّة المتينة » اسم للقدرة البالغة في الكمال إلى أقصى الغايات .»
ثمّ قال : « و عندي أنّ كمال حال الشيء في أن يؤثّر ، فيسمّى قوّة و كمال حال

١ – الأصل نادر الاستعمال .

٢ – التوحيد : ص ٢١٠ .

(٤١٠)

الشيء أن لايقبل الأثر من الغير فيسمّى أيضاً قوّة ، و ذلك لأنّ الإنسان الذي يقوى على أن يصرع الناس يسمّى قوياً شديداً و الإنسان الذي لاينصرع 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 التامّة . نعم لازم كونه كذلك أن يكون مؤثراً في الممكنات ، و أن لايبؤثر فيه شيء ، لأنّ التأثر من الغير آية الضعف ، فهو المؤثّر في كل شيء ، و لايتأثر من كل شيء ، و الظاهر أنّ اطلاق القوَى على الله في الآيات بالاعتبار الأوّل .

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 وَكَانَ اللَّهُ قَوِيًّا عَزِيزًا) (الأحزاب/٢٥) . فالغلبة في القتال آية القوّة .

المائة و الثالث : « القيوم »

قدورد 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 * نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ) (آل عمران/ ٣ و٢) .

(٤١١)

و قال سبحانه : (وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ وَ قَدْ خَابَ مَنْ حَمَلَ ظُلْمًا) (طه/١١١) .
و أمّا معناه فقد قال الراجب : « القَيُّوم » 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 : « القَيُّوم » و « القِيَام » هما فيعول و فيعال من قمت بالشيء ، إذا وليته
بنفسك و توليت حفظه و إصلاحه و تقديره .
و فسّر الرازي كونه قَيُّومًا ب — « قيام الممكنات بأسرها به ، فهو قائم بالذات و غيره قائم
بالغير » .

قال العلامة الطباطبائي : « القَيُّوم من القيام ، وصف يدل على المبالغة ، و القيام هو حفظ
الشيء ، و فعله ، و تدبيره ، و تربيته ، و المراقبة عليه ، و القدرة عليه ، كل ذلك مأخوذ من
القيام بمعنى الانتصاب ، للملازمة العادية بين الامتثال و هذه الأمور ، و قد أثبت الله تعالى
أصل القيام — بأمر 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 أنه 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 يبتدىء منه وجود كل شيء

(٤١٢)

و أوصافه و آثاره ، و لامبدئ سواه ، إلا و هو ينتهي إليه ، فهو القائم على كل شيء من
كل جهة ، القيام الذي لا يشوبه فتور و خلل ، و ليس ذلك لغيره قط إلا بإذنه و مشيئته (١) .
ثم إنّ كونه سبحانه قَيُّومًا و قائمًا 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 باذنه سبحانه و مشيئته ، و قد ذكرنا غير مرّة أنّ نسبة الوجودات الإمكانية إلى
الواجب ، نسبة المعاني الحرفية إلى الاسمية ، فلو غضّ 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 معانٍ خارجة عن الذات كالخالق و الرازق والمبدىء 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.

(٤١٣)

حرف الكاف

المائة و الرابع : « الكافي »

قد ورد في الذكر الحكيم مرّة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال تعالى : (أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَ يَخَوْفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَ مَنْ يُضِلُّ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) (الزمر/٣٦).

أمّا معناه ، فقال ابن فارس : يدل على « الحسب » الذي لامستزاد فيه و هذا هو المتبادر من سائر مشتقاته في القرآن و غيره ، و قال : (وَ كَفَى 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 بكلّ ما يحتاج إليه العبد ، ولو يخوفونك أيها النبي ، فالله هو الكافي ، قال سبحانه : (فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ) (البقرة/١٣٧).

المائة و الخامس : « الكبير »

قدورد لفظ « الكبير » مرفوعاً و منصوباً ٣٦ مرّة ، 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).

(٤١٤)

و قال سبحانه : (وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) (الحج/٦٢) (١).

و أمّا معناه : فقد قال ابن فارس : يدل على خلاف الصغر ، و الكبر — بكسر الكاف و سكنون الباء — معظم الأمر ، قوله عزّ وجلّ : (وَ الَّذِينَ تَوَلَّوْا كِبْرَهُ) (النور/١١) أي معظم أمره ، و أمّا الكبر — بضم الكاف — فهو القعيد ، يقال : الولاء للكبر يراد به أقعد القوم في النسب و هو الأقرب إلى الأب الأكبر.

قال الراغب : « الكبير و الصغير من الأسماء المتضايفة التي تقال عند اعتبار بعضها ببعض و يستعملان في الكمية المتصلة بالأجسام و ذلك كالكثير و القليل ، و في الكمية المنفصلة كالعدد ، و ثم استعير للمتعالى فيطلق على ما اعتبر فيه المنزلة و الرفةة نحو « قل أي شيء أكبر شهادة؟ قل الله شهيد بيني و بينكم » و نحو الكبير المتعال ، و منه قوله : « كذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها » أي رؤسائها.

أقول : « إن اقتران اسم « المتعال » و « العلي » بالكبير ، يعرب عن كون الملاك في توصيفه سبحانه هو الرفةة و المنزلة ، و كل كمال يتصور .

و الصدوق فسره بالسيد قائلاً : بأن سيد القوم كبيرهم ، و لكن مراده ما ذكرناه ، و قال : « الكبرياء » اسم التكبر و التعظم ، و قال العلامة الطباطبائي : « و الذي يناسب ساحة قدسه تعالى من معنى الكبرياء أنه 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 علّة لكون الحكم له دون غيره قال : (وَ إِن يُشْرِكْ بِهِ تَوَمَّنُوا فَاَلْحُكْمُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْكَبِيرِ) (غافر/١٢).

١ — لاحظ أيضا (النساء/٣٤) ، (لقمان/٣٠) ، (سبأ/٣٢) ، (غافر/١٢).

٢ — الميزان : ج ١١ ، ص ٣٣٨.

(٤١٥)

المائة و السادس : « الكريم »

قدورد في الذكر الحكيم مرفوعاً و منصوباً ٢٦ مرّة 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 : (وَ مَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ) (النمل/٤٠) ، و قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ) (الانفطار/٦).

و أمّا 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 الصّبح عن ذنب المذنب. قال عبدالله

بن مسلم بن قتيبة : الكريم الصفوح و الله تعالى هو الكريم الصفوح عن ذنوب عباده المؤمنين .

قال الراغب : إذا وصف الله تعالى به فهو اسم لإحسانه و انفاقه المتظاهر نحو قوله : (إِنَّ رَبِّيَ غَنِيٌّ كَرِيمٌ) و إذا وصف به الإنسان فهو اسم للأخلاق و الأفعال المحمودة التي تظهر منه .

و ما ذكره هو الظاهر في قوله : « غنيّ كريم » دون سائر الآيات ، و كيف وقد وصف أمور كثيرة بمعنى واحد .

و ذلك كالرزق نحو : (وَ مَغْفِرَةٌ وَ رِزْقٌ كَرِيمٌ) (الأنفال/ ٤) و الملك نحو : (إِنَّ هَذَا إِلَٰهًا 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 : (أَلْقَىٰ إِلَىٰ كِتَابٍ كَرِيمٍ) (النمل/ ٢٩) . و التوصيف في الجميع بمعنى واحد .

و لذلك لجأ الصدوق إلى ذكر معنيين له ففسره تارة بالعزير ، يقال : فلان أكرم عليّ من فلان أي أعز منه ، و منه قوله عزّ و جلّ : (لقرآن كريم) و أخرى بالجواد

(٤١٦)

المتفضّل 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 الصفح عن العدو بعد المقدرة عليه من آثاره ، و إلى ذلك يرجع ما ذكره بعضهم في تفسيره بأنّه كون الشيء تامّاً 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 عزّة و كرامة لاتفارقانه كما يظهر ممّا حكى الله سبحانه من قوله : (وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً وَلَئِن رُّجِعْتُ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّ لِي عِنْدَهُ لَلْحُسْنَىٰ) (فصلت/ ٥٠) .

(٤١٧)

حرف اللام

المائة و السابع : « اللطيف »

و قدورد في الذكر الحكيم ستّ مرّات و وقع في الجميع وصفاً له سبحانه و قورن ب —

الخبير « تارة و « العليم الحكيم » تارة أخرى.

قال سبحانه : (لَاتَدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَارَ وَ هُوَ الْاَلْبَسُ الْاَبْصَارُ) (الانعام/ ١٠٣).

و قال سبحانه : (اِنَّ رَبِّيْ لَطِيْفٌ لِّمَا يَشَاءُ اِنَّهٗ هُوَ الْعَلِيْمُ الْحَكِيْمُ) (يوسف/ ١٠٠).

و قال سبحانه : (فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً اِنَّ اللّٰهَ لَطِيْفٌ خَبِيْرٌ) (الحج/ ٦٣).

و قال سبحانه : (فَتَكُنْ فِيْ صَخْرَةٍ اَوْ فِي السَّمٰوٰتِ اَوْ فِي الْاَرْضِ يٰٓاْتِ بِهَا اللّٰهُ اِنَّ اللّٰهَ لَطِيْفٌ خَبِيْرٌ) (لقمان/ ١٦).

و قال سبحانه : (اللّٰهُ لَطِيْفٌ بِعِبَادِهٖ يَرْزُقُ مَنْ يَّشَاءُ وَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيْزُ) (الشورى/ ١٩).

و قال سبحانه : (اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ الْاَلْبَسُ الْاَبْصَارُ) (الملك/ ١٤).

و قال سبحانه : (اِنَّ اللّٰهَ كَانَ لَطِيْفًا خَبِيْرًا) (الأحزاب/ ٣٤).

أما معناه فالظاهر من ابن فارس أن له معنيين أحدهما « الرفق » و الثاني « صغر

(٤١٨)

في الشيء « (١).

فمن الأوّل قوله : (الله لطيف بعباده ...) .

و أما الثاني فالظاهر أنّ المراد من الصغر في الشيء هو كونه دقيقاً فوق الحسن . و لأجل ذلك علّل سبحانه قوله : (لاتدرکه الأبصار) بكونه لطيفاً كما تقدّم و ربّما يتطورّ و يستعمل في النافذ في الأشياء لأنّ الشيء الصغير ينفذ في المجاري والفوب الصغار . و يؤيد ذلك أنه سبحانه علّل علمه بما خلق بكونه لطيفاً ، و قال سبحانه : (اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَ هُوَ الْاَلْبَسُ الْاَبْصَارُ) (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 : (فَتُصْبِحُ الْاَرْضُ مُخْضَرَّةً اِنَّ اللّٰهَ لَطِيْفٌ خَبِيْرٌ) (الحج/ ٦٣) ، و عليه يحمل قولهم سبحانه : (فَلْيَنْظُرْ اَيُّهَا اَرْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَ لِيَتَلَطَّفْ وَ لَا يُشْعِرَنَّ بِكُمْ اَحَدًا) (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 المحبة 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 : « إنَّ اللطيف له تفاسير أربعة :
١ — إنَّ الشيء الصغير الذي لا يحسّ به لغاية صغره يسمّى لطيفاً ، و الله

١ — يظهر من القاموس أنه إذا أخذ « لطف » من باب « نصر » يكون بمعنى البرّ و الاحسان ، و إذا اخذ من باب « كرم » يكون بمعنى صغر و دقة.

(٤١٩)

سبحانه لما كان منزّها عن الجسميّة و الجهة لم يحسّ به ، فأطلقوا اسم الملزوم على اللازم ، فوصفوه تعالى بأنّه 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 يلطف بهم من حيث لا يعلمون و يهيء مصالحهم من حيث لا يحتسبون ، و منه قوله سبحانه : (الله لطيف بعباده يرزق من يشاء) .

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 العربية خصيصة التطور 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 : (فقولاً له قَوْلًا لَيِّنًا) (طه/٤٤) .

فإن فسّر بتعاطي الأعمال الدقيقة فحظّه هو الدقة في الأعمال و الأقوال و ترك التساهل و المسامحة.

١ — لوامع البينات : ص ٢٤٦ .

(٤٢٠)

كلام في رؤيته سبحانه

قدوقفت على أنه سبحانه علّ قوله : (لا تُدْرِكُهُ الأبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الأبْصَارَ) بكونه

لطيفاً خبيراً ، فاللطيف تعليل للحكم السلبي ، و الخبير تعليل للحكم الإيجابي ، و على ذلك فالله سبحانه فوق أن يكون مرئياً للأبصار ، محاطاً بالجهة و المكان ، فمن كان هذا خصيسته ، لا يرى في الدنيا و الآخرة.

و لكن الأسف إن هذا الأصل العقلي قد وقع مورد نقاش بين المسلمين فذهبت طائفة إلى امكان رؤيته في الدنيا و الآخرة 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) و إليك 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 أمّا غيرهم فالمجسّمون الذين يصفون الله سبحانه بالجسم و يثبتون له الجهة جوّزوا رؤيته في الدارين.

و أمّا الأشاعرة فهم يعدّون 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 النجّار : إنّه يجوز أن يحول العين إلى القلب و يجعل لها قوّة

١ — مسند أحمد : ١٦/٣

٢ — المواقف : ج ٢ ، ص ٣٦٨.

(٤٢١)

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 ، لا يتعلّق إلا بالمادّة والمادّيّات ، و الله 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 و الأشاعرة يثبتونها و لولا ظواهر بعض الايات و الأحاديث الواردة في المقام ، لالتحقت الأشاعرة بالعدلية في نفي الرؤية ، ولكنها صدّتهم عن التنزيه في المقام.

ما هي حقيقة الرؤية؟

إنّ في الرؤية قولين معروفين :

١ — انعكاس صورة المرئيّ بواسطة الهواء الشفاف 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 متوهم ، 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.

(٤٢٢)

الرؤية بعد دراسة تركيب العين و أجهنتها ، و حدهام البحث إلى دعم القول الأوّل لكن بصورة أدق ، و على ذلك فالرؤية بالأبصار و العيون المتعارفة لا تتحقّق إلاّ أن يكون المرئيّ في جهة و مكان و مسافة خاصّة بينه و بين الرائي ، و لامحيص في تحقّق الرؤية عن المقابلة ، و في ضوء ذلك نحكم بامتناع وقوع الرؤية على الله سبحانه لاستلزامه كونه ذا جهة و مكان خاص

حتى تتحقّق الرؤية ، و ما ذكرناه و إن كان كافياً في إبطال الرؤية و لكن تكميلاً للبحث نأتي بأدلة المنكرين و هو دليل واحد يقرّر بوجوه.

تقرير أدلة المنكرين بوجوه أربعة :

« إنّ الله تعالى ليس في جهة و لافي مكان بدليل أنّ ما كان في الجهة و المكان مفتقر إليهما و هو محال عليه. و الله تعالى ليس بمرئيّ بدليل أنّ كل مرئي لا بد أن يكون في جهة (١).

و كل من نفى الرؤية يعتمد على ذلك البرهان و حاصله أنّ الرؤية إنّما تصحّ لمن كان مقابلاً أو في حكم المقابل و المقابلة إنّما تكون في حقّ الأجسام ذوات الجهة و الله تعالى ليس في جهة فلا يكون مرئياً.

و يمكن تقرير البرهان بصورة أخرى و هو أنّ الرؤية إمّا أن تقع على الذات كلّها أو على بعضها ، فعلى الأوّل يلزم أن يكون محدوداً متناهياً محصوراً شاغلاً لناحية من النواحي و خلوّ النواحي الأخرى منه تعالى و ذلك مستحيل ، و إمّا أن تقع على بعض الذات فيلزم أيضاً أن يكون مركباً متحيّزاً ذا جهة إلى غير ذلك من التوالي الفاسدة الباطلة المرفوضة في حقّه تعالى. هذا و يمكن تقريره بوجه ثالث هو أنّ الرؤية بأجهزة العين نوع إشارة بالحدقة و هو سبحانه منزّه عن الإشارة.

١ — مجموعة الرسائل العشر ، المسئلة ١٦ — ١٧.

(٤٢٣)

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 المنزّه عن كلّ ذلك (١).

و هذه التقارير الأربعة تعتمد لبيّاً 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 ذا جهة و تحيّر ، و الثاني يعتمد على كونه سبحانه متناهية إذا وقعت الرؤية على تمام الذات أو مركبة 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 محقّقي الأشاعرة من الجمع بين الرؤية و عدم الجهة و ما يشابهها محاولة باطلة (٢) لاثليق أن تسطر.

و ربّما يتصور 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 ، لاالمغايرة من حيث الماهية و الواقعية ، و القواعد العقلية لاتخصّص 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 — وكشفالمراد : ص ١٨٢ .
- ٢ — لاحظ شرح التجريد للفاضل القوشجي .
-

(٤٢٤)

القرآن يتلقى الرؤية أمراً منكرًا

إنّ الدقّة في الاي ات الواردة حول الرؤية و سؤال بني اسرائيل إيّاها من نبيهم يقف على أنّ القرآن يقابلها بالاستتكار الشديد فيتلقّاها أمراً منكرًا.

١ — قال سبحانه : (وَ إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَ أَنْتُمْ تَنْظُرُونَ) (البقرة/٥٥) .

٢ — قال سبحانه : (يَسْئَلُكَ أَهْلُ الْكِتَابِ أَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَى أَكْبَرَ مِنْ ذَلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ ...) (النساء/١٥٣) .

٣ — و قال سبحانه : (وَ اخْتَارَ مُوسَى 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 وَ لِيُنَا فَاعْفِرْ لَنَا وَ ارْحَمْنَا وَ أَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ) (الأعراف/١٥٥) .

٤ — و قال سبحانه : (وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْفًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف/١٤٣) .

و من أمعن في هذه الآيات من دون رأي مسبق يقف على أنّ 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؟ فإنّ الأحكام العقلية لاتقبل

التخصيص ، فالجمع بين الضدين أو النقيضين محال في الدارين ، و هكذا القواعد الرياضية صادقة فيهما ، فهي لا تتخلف في ظرف من الظروف و إلاّ صارت قضايا مشكوكة غير منتجة.

(٤٢٥)

سبحانك أنت القائل : (لاتدرکه الأبصار و هو يدرك الأبصار و هو اللطيف الخبير).
سبحانك أنت القائل : (لن ترانى يا موسى) مقروناً بلن للتأيد في النفي.
سبحانك أنت القائل : (و ما قدروا الله حق قدره).
إنّ الذين يتمنون رؤيته في الدنيا و الآخرة إنّما يتمنون أمراً محالاً غافلين أنّ العيون لاتدرکه بمشاهدة العيان ، و لكن تدرکه القلوب بحقائق الإيمان ، فهو قريب من الأشياء ، غير ملابس ، بعيد عنها غير مبائن^(١).

إنّ المصرين على جواز الرؤية يتخيّلون أنّها عقيدة إسلامية وردت في الكتاب و السنة و لكنهم غفلوا عن أنّها طرحت من قبل الأخبار و الرهبان بتدليس خاص ، فهم الأساس لهذه المسائل التي لاتجتمع مع قداسته و تنزيهه سبحانه ، فهذا هو العهد العتيق مليئ بالأخبار عن رؤيته تعالى و إليك مقتطفات منه :

- ١ — « رأيت السيّد جالساً على كرسي عال ... فقلت : ويل لي لأنّ عينيّ قد رأتا الملك ربّ الجنود » (أشعيا/٦ : ١ — ٦) . و المقصود من السيّد هو الله جلّ ذكره.
- ٢ — « قد رأيت الربّ جالساً على كرسيه و كل جند البحار و قوف لديه » (الملوك : الاول/٢٢) .

و من أراد التبسّط في ذلك فليرجع إلى سفر التكوين قصة آدم و حواء و قصة يعقوب و إبراهيم ترى فيها أشياء و أموراً ممّا يندى له الجبين و يخجل القلم عن الإشارة إليه. غير أنّ المغفلين من أهل الحديث أخذوا بالأحاديث الموضوعية على وفق ما جاء في العهدين حقائق راهنة ، فاتخذوا الرؤية عقيدة إسلامية شوّها بها المذهب.

١ — نهج البلاغة : الخطبة ١٧٤ .

(٤٢٦)

أدلة القائلين بالرؤية

إنّ القائلين بالرؤية استدّلوا بآيتين :

- ١ — قوله سبحانه : (وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاطِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ * وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ بَاسِرَةٌ *)

تَظُنُّ أَنْ يُعْمَلَ بِهَا فَاقِرَةٌ (القيامة/ ٢٢ - ٢٥) . و قد شغلت هذه الآية بال الأشاعرة و المعتزلة .

المتبوتون 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 نلفت نظر المستدلّين بها إلى أمرين و لوتدبروا فيهما تدبر إنسان حر غير متأثر بأراء قومه و نحلته ، لعرفوا أنّ الآية لاتدل على مقصودهم بتاتاً .

١ - ترى أنّه سبحانه يقول : (وجوه يومئذ ناضرة * الى ربّها 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 لاحسبياً .

٢ - إنّ الآيات تشتمل على جمل متقابلة ، فلو كان هناك إجمال في احدى الجمل يصح تفسيره بمقابله و مقارنه الواضح ، و إليك مقارنة هذه الجمل .

أ - « وجوه يومئذ ناضرة » يقابها قوله : « وجوه يومئذ باسرة »

ب - « إل - ي ربّها ناظرة » يقابلها قوله : « تظن أنّ يفعل بها فاقرة » .

فلو كان هناك إبهام في أحد المتقابلين ، يرفع بالمقابل إبهام المقابل الآخر ،

(٤٢٧)

فهلهم معي نستوضح معنى « إلى ربّها ناظرة » .

فهل المقصود الجدّي هو النظر و الرؤية؟

أو هو التوقّع و الانتظار؟

فيمكن رفع الإبهام و امعان النظر في مقابله أعني : « تظن أنّ يفعل بها فاقرة » فإنّ 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 وجوها تنتظر العذاب ، و أنّ وجوهاً متوجهةً إلى الباري تنتظر الرحمة .

و هذا نظير قول القائل :

نظر الفقير إلى الغني
الموسر

إني إليك لما وعدت لناظر

و يقال : أنظر إلى الله ثم 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 :

إلى الرحمان يأتي بالفلاح

وجوه ناظرات يوم بدر

أي منتظرات لإتيانه تعالى بالنصرة و الفلاح.

و قال أيضاً :

نظر الحجيج الى طلوع
هلال

كل الخلائق ينظرون سجاله

أي ينتظرون عطايه انتظار الحجاج لظهور الهلال و طلوعه.

(٤٢٨)

حتى لو كان النظر في الآية بمعنى الانتظار ، أو بمعنى الرؤية ، لالتدلّ على رؤيته
سبحانه يوم القيامة ، بل ليست بصدد هذا الأمر أصلاً ، و لافرق بين تفسير الكلمة بالنظر ، أو
الانتظار .

و ربّما يتصوره البعض من أنّ « ناظرة » لو كانت بمعنى الرؤية تمّت دلالة الآية ، و لو
كانت بمعنى الانتظار لم تتم و لم تدل ، كلام سطحي ينمّ عن عدم تعمق في السياق الذي
جاءت به الآية كما ستعرف .

و خلاصة القول : إنّ الآية — سواء من النظر فيها بمعنى الانتظار أو الرؤية — تهدف
أمراً آخر ، لا ارتباط له بمسألة الرؤية أصلاً ، و لا 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) يبين ما هو المتوقع عند العاصين ، فحيث كان
المقصود في الآية الرابعة هو توقّع العصاة للعذاب الإلهي كان المقصود في الآية الثانية (
بحكم النقابل) هو توقّع المطيعين المتّقين الرحمة الإلهية ، و هذا هو هدف الآية الثانية ،
فتفسير النظر برؤية جماله و ذاته غريب عن مرمى الآية و هدفها .

إذا عرفت هذا فلايتفاوت بأن يفسر « ناظرة » بمعنى الانتظار ، فيكون معناه المطابقي هو انتظار رحمته بدل انتظار عذابه ، أو يفسر بالرؤية فيكون المراد منه — بالمآل — انتظار الرحمة ، أن الرؤية في هذه الموارد تكون كناية عن انتظار الرحمة ، وتوقع اللطف من الجانب الآخر.

يقال : فلان ينظر إلى يذفلان ، و يراد منه أنه معدم محتاج ، ليس عنده شيء ، وإنما يتوقع أن يعطيه ذلك الشخص ، فما أعطاه ملكه ، و ما منعه حرم منه. و هذا ممّا درج عليه الناس في محاوراتهم العرفية اليومية إذ يقول أحدنا لصديقه الذي يتوقع منه المعونة و المدد :

(٤٢٩)

« إنّما ننظر إلى الله ثم إليك ».

و هذا مؤلف « أقرب الموارد » عند ما يذكر هذا المثال يفسره بقوله : « إنّما أتوقع فضل الله ثم فضلك ».

فالكلام هو عن توقّع الرحمة و وصولها و شمولها و عدم توقّعها 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 بعهده و اتقى فإنّ الله يحبّ المتّقين) .

فالآيتان بهذا الشكل من حيث الموضوع و الحكم.

من أوفى بعهده و اتقى؛ يحبه الله.

و من اشترى بعهده 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 ب — « لا ينظر إليهم » ليس هو عدم رؤية الله لهم و مشاهدتهم ، فالرؤية و عدم الرؤية ليست أمراً مجدياً أو ضاراً إنّما إيصال الرحمة و عدم إيصالها للشخص هو النافع أو المضرّ بحاله ، فيكون جملة « لا ينظر إليهم » كناية عن عدم اللطف و الرحمة.

و هذه الآية شغلت — مع الأسف — بال المعنزلة و الأشاعرة قروناً عديدة فركّزوا البحث في تحديد معنى « ناظرة » و أنّها بمعنى الانتظار أو الرؤية ، فكلّ استظهر مايطابق مختاره ، و قدغفلوا عن مفتاح حل المشكلة ، و أنّه يجب ملاحظة الآية من حيث السياق و الهدف و القرائن الحافاة بها.

هذا و يؤيد ما ذكرناه من أنّ النظر و لو كان بمعنى الرؤية ليس المقصود منه الرؤية البصريّة الحسيّة بل المراد هو الكناية عن انتظار الرحمة الإلهية ، و تقديم المفعول و هو « إلى ربّها » 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 أنّهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر ، و لا تدخل تحت العدد في محشر يجتمع فيه الخلائق كلّهم ، فإنّ المؤمنين نظارة ذلك اليوم لأنّهم الأمنون الذين لا خوف عليهم و لا هم يحزنون ، فاخصّصه بنظرهم إليه — لو كان منظوراً — محالّ فوجب حمله على معنى يصحّ معه الاختصاص ، والذي يصحّ معه أن يكون من قول الناس : أنا إلى فلان ناظر ، ما يصنع بي تريد معنى التوقّع و الرجاء و منه قول القائل :

و إذا نظرت إليك من ملك
و البحر دونك زدنتي نعما
(١)

نعم أورد عليه صاحب « الإنتصاف » بقوله :

« إنّ المتمتّع 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 أحطاه للنظر إلى وجهه الكريم » (٢).

أقول : لو صحّ ما ذكره صاحب « الإنتصاف » و إنّ النظر إنّما هو بمعنى الرؤية البصرية الحسيّة ، و إنّ المؤمن ينظر إلى الله سبحانه ، و إنّ جمال الله تعالى يجذبه ،

١ — الكشاف : ج ٤ ، ص ١٦٥ .

٢ — نفس المصدر

(٤٣١)

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 : (فلما جاء موسى لميقاتنا و كلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني) ...

وجه الاستدلال أنه لو كانت الرؤية ممتعة 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 قَبْلُ وَ آيَايَ أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَنْ تَشَاءُ وَ تَهْدِي مَنْ تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَ اِرْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ) (الأعراف/١٥٥).

الثانية : (وَ لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَ لَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ

١ – شرح التجريد للقوشجي : ص ٣٢٩.

(٤٣٢)

جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَعْفًا فَلَمَّا آفَقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَ أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ) (الأعراف/١٤٣).

فعندئذ يجب امعان النظر في أنه هل كان هناك ميقاتان أو ميقات واحد نوشأن خاص. قال سبحانه : (وَ وَاَعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَ أْتَمَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَنَمَّ 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 مُوسَىٰ اَرْبَعِيْنَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِنْ بَعْدِهِ وَ اَنْتُمْ ظَالِمُوْنَ * ثُمَّ عَفُوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ) (البقرة/ ٥١ - ٥٢).

فهاتان الآيتان تعرضان عن ميقات واحد و أنه كان في بدء الأمر ثلاثين ليلة ثم تتم بعشر ، و لو كان هناك ميقات آخر مثله أو أزيد أو أقل كان المناسب ذكره و التتويبهه .

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 : إنّ المراد بالرجفة رجفة الصاعقة ، لاالرجفة في أبدانهم و له نظير في القرآن الكريم ، مثلاً يقول في قوم صالح : (فَأَخَذْتَهُمُ الرَّجْفَةَ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ) (الأعراف/ ٧٨).

و قال فيهم أيضاً : (فَأَخَذْتَهُمْ صَاعِقَةً الْعَذَابِ الْهُونِ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (فصلت/ ١٧).

(٤٣٣)

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 بلدهم جاثمين ساقطين على وجوههم و ركبهم.

٣ - هل كان هناك سؤال أو سؤال واحد؟

إنّ الكليم 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 نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً) (البقرة/ ٥٥).

وقوله : (فَقَدَ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذٰلِكَ فَقَالُوا اَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً) (النساء/ ١٥٣).

وقوله : (وَ اخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِيْنَ رَجُلًا لِمِيْقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ ...) .

كل هذه الآيات راجعة إلى هذه الحادثة أي سؤال قوم موسى منه أن يريهم ربهم ثم إنّ الكليم طلب منه سبحانه أن يحييهم حتى يدفع اعتراض قومه عن نفسه إذا رجع إليهم ، فلربما 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 الكليم في الآية الثالثة :

(ربّ لو شئت أهلكتهم من قبل ...) .

ثمّ إنّ قومه بعد الإحياء وقفوا على أنّه لا يمكنهم رؤيته سبحانه ، فطلبوا منه أن

(٤٣٤)

يسأل موسى الرؤية لنفسه لالهم حتى تحل رؤيته لله مكان رؤيتهم فيؤمنوا به بعد إخباره بالرؤية أو يسمعوا كلامه بأنّه لا يرى ، و عندئذ أقدم الكليم على السؤال تكبيتاً لهؤلاء و اسكاتاً لهم ، و بما أنّه لم يقدم إلّا إثر الإصرار من جانبهم لم يوجّه إلى الكليم من جانبه سبحانه أي لوم و عتاب أو مؤاخذه و عذاب بل اكتفى بقوله : « لنتراني و لكن انظر إلى الجبل ... » .

و بعبارة أخرى إنّ موسى كان من أعلم الناس بالله و صفاته و ما يجوز عليه و ما لا يجوز ، و لكن ما كان طلب الرؤية إلّا لتكبيت هؤلاء الذين وصفهم بأنهم سفهاء وتبرأ من فعلهم ، فبما أنّهم لجّوا و تمادوا و قالوا بأنهم لا يؤمنون به حتى يراه موسى ويخبرهم به أو يسمعوا النص من عندالله باستحالة ذلك و هو قوله « لن تراني » فطلب موسى الرؤية لسمعوا كلامه و يزول ما دخلهم من الشبهة ، و لأجل ذلك قال : (ربّ أرني انظر إليك) و لم يقل (ربّ أرهم ينظروا إليك) .

و يؤيّد تعدّد السؤال مع كون الميقات واحد ، أمران :

١ — إنّ الرجفة عمّت جميع الحاضرين في الميقات إلّا موسى نفسه فانه لم يصبه شيء بل شاهد بأمّ عينيه أنّهم ماتوا إثر نزول العذاب .

قال سبحانه : (فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ لَوْ شِئْتُ أَهْلَكْتَهُمْ مِنْ قَبْلِ وَ إِيَّايَ ...) (فإنّ الظاهر من ترتّب « قال » على قوله « فلما أخذتهم » إنّ موسى لم يصبه شيء حتى الإغماء و الغشيان بل قال ما قال بعد موتهم بلا فصل .

و أمّا عندما تصدّى موسى نفسه للسؤال و قال أرني انظر إليك ، كانت نتيجة ذلك سقوطه صعقاً ثمّ إفاقته وتوبته وإنابته ، فأصابه شيء لم يصبه عند السؤال الأوّل .

و حاصل هذا الوجه أنّه يمكن استكشاف تعدّد 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 تعدّد السؤال .

(٤٣٥)

٢ - نرى أنه سبحانه يذكر سؤال القوم مع نزول الصاعقة و الرجفة ، و يذكر السؤال الثاني بتجلّي الرب على الجبل و صيرورته دكاً و سقوط موسى صعقاً ، ثم إفاقته و إنايته من دون ذكر لظروء شيء على قوم موسى ، فالقول بوحدة الواقعتين لاينسجم مع ظواهر هذه الآيات.

ما وجه تقديم سؤال موسى على سؤال قومه؟

إنّ هذا التقرير يعرب عن أنّ قوم موسى تقدّموا بالسؤال أولاً فأخذتهم الصاعقة فبعدها أحياهم سبحانه تقدّم موسى إلى السؤال ثانياً بالبحاح قومه حتى يرى موسى ربّه أو يسمع لهم كلام الرب بأنّه لايمكن رؤيته ، و على هذا كان الأليق تقديم سؤال القوم على سؤال موسى مع أنّ المصحف الكريم حكى سؤال موسى أولاً بقوله : (وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ) (الأعراف/ ١٤٣) .

ثمّ حكى سؤال قومه في الآية رقم ١٥٥ من تلك السورة أعني قوله : (و اختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا ... فأخذتهم الرجفة ...) فما هو السر في تقديم ماحقه التأخير؟ و الجواب : إنّ تقطيع القصة الواحدة إلى قصص متعدّدة و الانتقال من حديث إلى آخر لحكمة في ذلك غير عزيز و لاغريب في القرآن الكريم ، و ليس القرآن كتاب قصة حتى يعاب بالانتقال قبل تمامه ، و إنّما هو كتاب هداية و دلالة و حكمة ، يأخذ من القصص ما يهّمه (١).

و بعبارة أخرى : إنّ 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 أنّه جزء من القصة ، و لأجل حفظ التسلسل و الترابط بين أجزائها ثمّ عاد إليه بعد الانتهاء من بيان

١ - الميزان : ج ٨ ، ص ٢٨٥ .

(٤٣٦)

القصة لاستعراضه بنحو مشروح ، و ذلك لأجل إبراز العناية بهذا الجانب من القصة فإنّها كانت مسألة هامّة و كبيرة في حياة أكابر بني اسرائيل حيث جرت عليهم ماجرت ، و أنّه 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 .

ثمّ إنّ 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 تنتظر 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 إسرائيل ، فأوحى الله إليه يا موسى إسألني ما سألوك و لن أوأخذك 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 تبرّء من فعلهم و ليلقمهم الحجر ، و ذلك أنّهم حينما طلبوا الرؤية أنكر عليهم ، و أعلمهم

١ — التوحيد للصدوق ، باب ما جاء في الرؤية ، الحديث ٢٣ ، نقلناه ملخصاً.

(٤٣٧)

الخطأ و نّبهم على الحق ، فلجّوا و تمادوا في لجاجهم و قالوا : « لا بد و لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ». فأراد أن يسمعوا النص من عند الله باستحالة ذلك و هو قوله : « لن تراني » ليتيقنوا و ينزاح عنهم ما دخلهم من الشبهة ، فلذلك قال : (ربّ أرني انظر إليك).
فان قلت : فهلاّ قال « أرهم ينظروا إليك » ، قلت لأنّ الله إنّما كلم موسى (عليه السلام) و هم يسمعون ، فلما سمعوا كلام ربّ العزّة أرادوا أن يرّ موسى ذاته فيبصرونه معه كما أسمعه كلامه فسمعوا منه ، إرادة مبنية على قياس فاسد (١). فلذلك قال موسى : (أرني انظر إليك).

و لأنّه إذا ضجر عمّا طلب ، و أنكر عليه مع كونه نبياً ، و قيل له « لن يكون » ذلك « كان غيره أولى بالإنكار ، و لأنّ الرسول إمام أمته فكان ما يخاطب به راجعاً إليهم أيضاً .
ثمّ إنّ قوله (انظر إليك) صريح في التشبيه و التجسيم و جلّ موسى أن يكون مجسماً أو مشبهاً و هذا دليل على أنّه ذكر ذلك ترجمة من مقترحهم و حكاية لقولهم و جلّ صاحب الجمل من أن يجعل الله منظوراً إليه ، مقابلاً بحاسة البصر ، فكيف بمن هو أعرف في معرفة الله من المتكلمين و الفلاسفة؟

فان قلت : ما معنى « لن » ؟ قلت : « تأكيد النفي الذي تعطيه « لا » ، و ذلك لأنّ « لا

« تنفي المستقبل تقول : لأفعل غداً ، و إذا أكدت نفيها قلت : لن أفعل غداً ، والمعنى أنه فعله ينافي حالي كقوله : « لن يخلقوا ذباباً و لو اجتمعوا له » فقوله : (ولاتدركه الأبصار) نفي للرؤية فيما يستقبل « و لن ترانى » تأكيد و بيان لأنّ الرؤية منافية لصفاته » (٢).

١ - و هذا القياس عبارة عن أنهم كما سمعوا صوته عن طريق موسى ، يمكن لهم رؤية ذاته عن طريق رؤية موسى أيضاً قياساً فاسداً.
٢ - الكشّاف - تفسير سورة الاعراف - : ج ١ ، ص ٥٧٣ - ٥٧٤.

(٤٣٨)

و هذا الجواب مبنيّ على وحدة السؤال بشهادة قوله : « فان قلت فهلاً قال أَرهم ينظروا إليك ... » فهذا يعرب عن أنه لم يتقدّم سؤال من بني اسرائيل حول رؤية الله ، إذ لو تقدّم السؤال و ترتب عليه نزول الصاعقة و الرجفة؛ لما كان هناك مورد للسؤال بقوله : « أَرهم ينظروا إليك » لمّا رأى أنّ طلب الرؤية لهم استعقب نزول العذاب ، ولم يبق إلاّ السؤال لنفسه نيابة عنهم حتى يترتب عليه أحد الأمرين أمّا الرؤية أو الردّ ويتمّ الحجة على القوم ، و إن كان القوم لا يأمّلون إلاّ الشقّ الأول.

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 والحاحهم.
ثمّ إنّ الأشاعرة استدلتّ بقوله سبحانه : (رب أرني انظر إليك) من جهة أخرى قالوا : « إنّ تعالى علّق الرؤية على استقرار الجبل و هو أمر ممكن في نفسه ، والمعلّق 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 مبنيّ على أن يكون المراد من قوله : (فان استقرّ مكانه) هو امكان الاستقرار و لاشكّ أنه أمر ممكن ، و المعلّق على الأمر الممكن أيضاً ممكن.
و لكن الظاهر أنّ المراد هو استقراره بعد التجلّي و المفروض أنّه لم يستقرّ بعد ذلك بدليل قوله سبحانه : (و جعله دكاً) و هذا نظير قولك : « أنا أعطيك هذا الكتاب إن صليت » فالمراد هو قيام المخاطب بها بالفعل ، لامكان قيامه.
و هذا الاستدلال من الأشاعرة من غرائب الاستدلال.

(٤٣٩)

الرؤية القلبية

ثم إنَّ للعلامة الطباطبائي نظرية في معنى الرؤية نذكرها هنا ملخصة :
يقول العلامة : « و الذي يعطيه التدبّر انّ حديث الرؤية و النظر الذي وقع في الآية إذا
عرضناه على الفهم العامّي المتعارف حمله على رؤية العين و نظر الأبصار الذي يهيبئ
للباصر صورة مماثلة لصورة الجسم المبصر في شكله و لونه.
وبالجملة ، هذا الذي نسمّيه الابصار الطبيعي يحتاج إلى مادة جسمية في المبصر و
الباصر جميعاً و هذا لاشك فيه.
والتعليم القرآني يعطي اعطاءً ضرورياً إنّ الله تعالى لا يماثله شيء بوجه من الوجوه في
خارج و لاذهن البتة.
وما هذا شأنه لا يتعلّق به الابصار بالمعنى الذي نجده من أنفسنا البتة ، ولا 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 ، وتارة
نفاها.

فربّما تفسّر الرؤية بحصول العلم الضروري لمبالغة في الظهور و نحوها كما قيل.
و فيه أنا لانسمّي كل علم ضروري رؤية. مثلاً إنّنا نعلم علماً ضرورياً بوجود « لندن » و
لم نرها و لانسمّي رؤية.
و أوضح من هذا علمنا الضروري بالبداهيات الأولية التي هي بكنيتها غيرمادّية و
لامحسوسة ، مثل قولنا « الواحد نصف الاثنين » فإنّها علوم ضرورية يصحّ اطلاق العلم
عليها ، ولا يصحّ اطلاق الرؤية عليها البتة.
نعم بين معلوماتنا ما لانتوّف في إطلاق الرؤية عليه و استعمالها فيه ، نقول : وأراني
أريد كذا و أكره كذا و أحبّ كذا.

(٤٤٠)

و تسمية هذا القسم من العلم الذي يجد فيه الإنسان نفس المعلوم بواقعيته الخارجية رؤية
مطرّدة.

و الله سبحانه في ما أثبت من الرؤية يذكر معها خصوصيات و يضم إليها ضمائم يدلنا
على أنّ المراد بالرؤية هذا القسم من العلم الذي نسمّي في ما عندنا أيضاً رؤية كما في قوله :
(أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * أَلَا إِنَّهُمْ فِي مَرِئَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَّا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ
مُحِيطٌ) (فصلت / ٥٣ و ٥٤).

حيث أثبت أولاً : إنّ على كل شيء حاضر و مشهود له ، لا يختصّ بجهة دون جهة ، و

بمكان دون مكان ، و بشيء دون شيء بل شهيد على كل شيء ، محيط بكل شيء ، لو وجده شيء لوجده على ظاهر كل شيء وباطنه و مع نفس وجدانه و على نفسه ، و ثانياً يثبت على هذه السمة لقاءه ، لو كان هناك لقاء لا على نحو اللقاء الحسي الذي لايتأتى البتة إلا بمواجهة جسمانية و تعين جهة و مكان و زمان .

و بهذا يشعر ما في قوله : (مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى) (النجم/ ١١) من نسبة الرؤية إلى الفؤاد الذي لاشبهة في كون المراد به هو النفس الإنسانية الشاعرة دون اللحم الصنوبري المعلق على يسار الصدر داخلاً .

و نظير ذلك قوله تعالى : (كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ) (المطففين/ ٤ او ١٥) .

دلّ على أنّ الذي يحجبهم عنه تعالى رين المعاصي و الذنوب التي اكتسبوها فحال بين قلوبهم أي أنفسهم و بين ربهم فحجبهم عن تشريف المشاهدة ، لولا المعاصي لرأوه بقلوبهم أي أنفسهم لا بأبصارهم و أحداقهم .

فبهذه الوجوه يظهر أنّه 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 إنّ للإنسان شعوراً بربه غير ما يعتقد بوجوده من

(٤٤١)

طريق الفكر و استخدام الدليل ، بل يجده وجداناً من غير أن يحجبه عنه حاجب ، ولا يجره 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 عبر 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 عباد الله يوم القيامة.

فهناك موطن التشرف بهذا التشريف ، و أمّا في هذه الدنيا و الإنسان مشغول ببدنه ، و منغمّر في غمرات حوائج الطبيعة فهو سالك لطريق اللقاء و العلم الضروري بآيات ربه كادح إلى ربه كدحاً ليلاقيه ، فهو مازال في طريق هذا العلم لنيتم له حتى يلاقي ربه.

فهذا هو العلم الضروري الخاص الذي أثبتته الله تعالى لنفسه و سمّاه رؤية و لقاء ، و لايهمنا 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 المأثورة عن الفلاسفة الباحثين عن هذه المسائل ، فإنّ العلم الحضوري عندهم كان منحصراً في علم الشيء بنفسه حتى كشف عنه في الإسلام فللقرآن المنّة في تنقيح المعارف الإلهية (١) إنتهى.

و ما ذكره (قدس 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 أمير المؤمنين حيث قال : تدرّكه القلوب بحقائق الإيمان نهج البلاغة : الخطبة ١٧٤ .

(٤٤٢)

« لقاء الله » ، و حاصل هذا الجواب هو تعميم « العلم الحضوري » إلى علم الإنسان بنفسه و علمه بعلمته التي هو قائم بها.

فالإنسان في ذلك المشهد الأخرى يجد حضوره عند خالقه و بارئه ، و ذلك لأنّه لاحقيقة للمعلول إلا قوامه بعلمته ، و تعلّقه به كتعلّق المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي ، فالإنسان في ذلك المشهد لأجل كما له يجد ذلك التعلّق ، و يجد نفسه حاضراً عند بارئه حضوراً حقيقياً لا حصولياً ، فكم فرق بين أن يتصوّر الإنسان تعلّقه بعلمته ، أو ينتزع صورة من علمته فيصل إليه ببركة الصورة ، و بين أن يجد تلك الواقعية بوجودها الخارجي ، فذلك الحضور و الشهود

شهود بعين القلب ، و حضور بتمام الوجود لا يصل إليه إلا الأوحدي في الدنيا ، و كما يصل أكثر المؤمنين في العالم الآخر و ثبوت الرؤية بهذا المعنى لاتضر بالعدلية و لاتنافي مسلكهم ، و إنما الكلام في الرؤية بالمعنى العرفي .

و نختم المقال بالمروي عن سيّد الموحّدين في مناجاته المعروفة بالمناجاة الشعبانية يقول :
« إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك ، و أنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة » .

(٤٤٣)

حرف الميم

المائة و الثامن : « المؤمن »

و قدورد لفظ « المؤمن » في القرآن ٢٢ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في مورد واحد .
قال : (اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ) (الحشر/ ٢٣) .

ذكر ابن فارس : إنّ 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 كأنّه يريد إرجاع المعنى الثاني أي التصديق إلى المعنى الأوّل و هو طمأنينة النفس و زوال الخوف ، و على كل تقدير فقد استعمل القرآن هذه المادة في المعنيين المذكورين قال حاكياً عن ولد يعقوب : (وَ مَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا) أي بمصدق لنا ، و كما قال : (وَ آمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ) أي أعطاهم الأمان الذي هو ضد الاخافة ، و ربّما يقال في إرجاع التصديق إلى المعنى الأوّل أي الأمان هو انّ المتكلم يخاف أن يكذّبه السامع فإذا صدّقه و آمن له ، فقد أزال ذلك الخوف عنه فسمي التصديق إيماناً .

و الظاهر أنّ المراد من المؤمن في الآية الذي وقع وصفاً له سبحانه هو « معطي الأمان » لعباده حيث يؤمّنهم عن العذاب في الدنيا و الآخرة ، قال : (إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ

(٤٤٤)

لَهُمْ مِنَ الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ * لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَ هُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنْفُسُهُمْ خَالِدُونَ * لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَزَعُ الْأَكْبَرُ وَ تَتَلَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ 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 كُنْتُمْ تُوعَدُونَ) (فصلت/ ٣٠).

و يمكن أن يقال : إنَّ المؤمن بمعنى المصدّق فهو سبحانه يصدّق أوليائه بالمعجز و الكرامات.

و أمّا حظ العبد من هذا الإسم فهو أن يؤمّن الخلق كلّهم من جانبه خصوصاً من كان له صلة به ، قال النبي : « المسلم من سلم المسلمون من يده و لسانه » و قدروي أنّه قال : « من كان يؤمن بالله و اليوم الآخر ، فليؤمّن جاره بوائقه » (١).

هذا إذا كان مأخوذاً من الأمان بمعنى معطيه ، و أمّا إذا كان من الأيمان بمعنى التصديق فحظّه هو الإيمان بالله و رسله و كتبه و كل ما أنزل من الله سبحانه.

المائة و التاسع : « مالك الملك »

و قدورد هذا اللفظ في القرآن الكريم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه : (قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَ تَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَ تُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَ تُدْلِلُ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (آل عمران/ ٢٦).

أمّا معناه فقدقال ابن فارس : « يدلّ على قوّة في الشيء و صحّة ، يقال : أملك عجيته أي قوّى عجنه و شدّه ، ثم اشتق منه ما يقال ملك الإنسان الشيء يملكه ملكاً

١ — نقله الرازي في لوامع البيّنات : ص ٩١.

(٤٤٥)

و الاسم الملك — بكسر الميم — لأنّ يده فيه قوّة صحيحة ، فالملك — بكسر الميم — ماملِك من مال.

أقول : قداشتق من هذه المادة الألفاظ التالية :

١ — المُلْك — بضم الميم —.

٢ — المَلِك — بكسرها —.

٣ — المَلِك — 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 لأبأس بتوضيح مفاد الكل من خلال الدقة في الآيات المشتملة عليها.

قدعرفت أنّ المعنى الأصلي الجذري لمادة هذه الكلمات هو القوة و القدرة فاشتقاق هذه الكلمات من ذلك المبدأ بهذا المعنى باعتبار معان طارئة عليها و نسب مضافة إليها. أمّا الملك — بضم الميم — فهي 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 مبدء 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 :

(وَ اتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ) (البقرة/١٠٢) .

(٤٤٦)

(قَالُوا أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا) (البقرة/٢٤٧) .

(أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ 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.

وأمّا الملك — بكسر الميم — فيراد منه الشيء المملوك نظير قول القائل : « السكة ضرب الأمير » أي مضروبه ، ولايتصف الشيء بالمملوكية إلا إذا كانت هناك رابطة تكوينية أو وضعية بينه و بين الشخص ، أمّا 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 لا تتعدم عبر الزمان إلا بموت الإنسان وانعدامه ، و أمّا الرابطة الوضعية الاعتبارية ، فكما إذا استولى على شيء من باب الحيازة فيرى نفسه أولى به من غيره ، ولأجله يقوم بهبته و بيعه و تبديله ، وبما أنّ الرابطة وضعيّة اعتبارية تكون خاضعة للتبدل و التحول ، ولعلّ مبدأ الانتقال إلى الرابطة الوضعية ، هي الرابطة التكوينية الموجودة بين الإنسان وأعضائه ، فاعتبرت بين الإنسان و ما استولى عليه محاكاة للتكوينية من الرابطة. أمّا الملك — بفتح الميم و كسر اللام — فهو وصف من الملك — بضم الميم — أي القادر الواسع القدرة الذي له السياسة و التدبير ، فيما أنّ له السلطة على شؤون الناس و السياسة يطلق عليه الملك 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) (

و قال سبحانه : (إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُنَاقِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ) (البقرة/ ٢٤٦) .

(٤٤٧)

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 أَعْرَافَ أَهْلِهَا آذِلَّةً وَ كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ) (النمل/ ٣٤) .

وأمّا المالك فهو صيغة الفاعل فهو من بيده « الملك » — بالضم — أو الملك — بالكسر — فالله سبحانه مالك المُلْك — بضم الميم — كما أنه مالك الملك — بالكسر — وملكيتته للأشياء لاينافي ملكية الناس لها لإختلاف الرابطين جوهرأ و حقيقة ، فالله سبحانه مالك للسماء و الأرض و ما فيهما مالكية تكوينية بإيجادها و ابداعها لكن مالكية الإنسان لما يحوزه أو يكسبه مالكية اعتبارية اعتبرت مضاهية للرابطة الموجودة بين الإنسان وأعضائه .
وأمّا المليك فهي صيغة مبالغة من المَلِك — بكسر اللام — .

قال تعالى : (فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مَقْتَدِرٍ) (القمر/ ٥٥) .

وأمّا « الملكوت » فهو المُلْك — بضم الميم — أضيف إليه الواو و التاء للمبالغة كالتطاغوت و الجبروت بالنسبة إلى الطغيان و الجبر ، و المتدبّر 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 لايقبل الشركة و يختصّ به سبحانه وحده .

قال سبحانه : (وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ) (الأنعام/ ٧٥) .

و قال سبحانه : (أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ مَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ) (الأعراف/ ١٨٥) .

و المراد منه حسب ما يعطيه التدبّر في الآيات الواردة في قصّة الخليل هو مشاهدة العالم من جهة استنادها إلى الله سبحانه استناداً لايقبل 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

(٤٤٨)

عنها لأجل أفلها وغيوبتها عن الإنسان المرئوب و توجه إلى الرب الحقيقي و قال : (إني و جهت و جهي للذي فطر السموات و الأرض حنيفاً و ما أنا من المشركين) (الانعام/ ٧٩).
و أما الملك — بفتح الميم و سكون اللام — فقد جاء في قوله سبحانه : (ما أخلفنا مؤعدك بملكنا) (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 و إن أتضح معناه بالبحث السابق.

قد عرفت أن الملك — بضم الميم — هو السلطة و القدرة سواء تعلّق بالناس أو تعلّق بالشيء ، فالله سبحانه بما أنه مبدع للعالم ، موجد للسماء و الأرض و ما بينهما يكون الكل ملكاً له سبحانه ملكية تكوينية ، و كونه مالكا لما خلق يستلزم كونه داسلطة و قدرة عليه ، فينتج أنه سبحانه مالك الملك — بالضم — و له الإتياء لمن شاء و النزاع ممن شاء.

قال سبحانه : (أن أتاه الله الملك) (البقرة/ ٢٥٨).

و قال سبحانه : (و آتيناهم ملكاً عظيماً) (النساء/ ٥٤).

و قال سبحانه : (كم تركوا من جنات و عيون ... و أورثناها قوماً آخرين) (الدخان/ ٢٥ —

٢٨) .

فالملك بمعنى السلطة بالذات موهبة إلهية للمجتمع الإنساني ، فلو كان المنقلد 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 و فلاح.

(٤٤٩)

و أما إذا كان ذلك السلاح بيد إنسان سيئ السيرة خبيث النية فينزوي الحق و ينتشر 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 : (تؤتى الملك من تشاء و ننزع الملك ممن تشاء و تعز من تشاء و نذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير) (آل عمران/ ٢٦) فلا يهدف إلى إن كلاً من الإتياء و النزاع جزافي كيف و هو سبحانه حكيم منزّه عن العيب و الجراف.

قال سبحانه : (لو أردنا أن نتخذ لهمواً لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين) (الأنبياء/ ١٧).

و قال سبحانه : (و ما خلقنا السماء و الأرض و ما بينهما باطلاً ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار) (ص/ ٢٧).

بل المراد أنه سبحانه غير مجبور على أي من الإيتاء و النزع ، فلا ينافي أن يكون كل منهما لمصلحة خاصة عائدة على الأمة ...

المائة و العاشر : « مالك يوم الدين »

قدورد 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 الباقون « ملك » بغير ألف.
ثم اختلفوا في أنّ أي القرائتين أمدح ، فذكر كل من الطائفتين وجوهاً لترجيح

(٤٥٠)

قرائته على الآخر نذكر بعضها ، فمن قرأ بالالف قال :

١ - إنّ هذه الصفة أمدح لأنه لا يكون مالكاً للشيء إلا و هو يملكه ، و هذا بخلاف ما إذا كان ملكاً للشيء فربما لا يملكه كما يقال « ملك العرب و الروم » وإن كان لا يملكهم.
٢ - قد يدخل في المالك ما لا يصحّ دخوله في الملك - بكسر اللام - يقال فلان مالك الدراهم و لا يقال ملك الدراهم ، فالوصف بالمالك أعمّ من الوصف بالملك.
٣ - و الله مالك كل شيء و قدوصف نفسه بأنه مالك الملك يؤتي الملك من يشاء ، فوصفه بالمالك أبلغ في الثناء و المدح من وصفه بالملك.

احتجّ من قرأ بغير الألف بوجوه :

١ - إنّ هذه الصفة أمدح لأنه لا يكون إلا مع التعظيم و الاحتواء على الجمع الكثير.
٢ - إنّ الملك الذي يملك الكثير من الأشياء و يشاركه غيره من الناس في ملكه بالحكم عليه ، و عليه كل ملك مالك وليس كل مالك ملكاً ، 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 أنّ هذه الوجوه قابلة للنقاش و لكل من القراءتين دليل قرآني.

أمّا الأوّل فقد قال سبحانه : (وَ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * ثُمَّ مَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الدِّينِ * يَوْمَ لَا تَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئاً وَ الْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ) (الإنفطار/١٧ - ١٩) لأنّ قولك « الأمر له » عبارة أخرى عن كونه مالك الأمر و بعبارة أخرى إنّ مقتضى كونه بمنزلة الاستثناء من الآية المتقدّمة أعني (لَاتَمَلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ) إنّ سبحانه مالك الأمر في ذلك اليوم.

كما أنه يؤيدّ القراءة الثانية قوله سبحانه : (لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ)

غافر/١٦) .

(٤٥١)

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/٣٢).
فلا يصحّ ترجيح واحد على الآخر بهذه الوجوه لأنّ لكل من القراءتين شاهداً قرآنياً ، فلا بدّ من الترجيح بالتتابع في القراءة المروية عن النبي (ص) بطريق أصحّ.

المائة و الحادي عشر : « المبين »

قدورد لفظ « المبين » في الذكر الحكيم ١٠٦ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في آية واحدة ، قال تعالى : (يَوْمَئِذٍ يُوقِفِيهِمُ اللَّهُ دِينَهُمُ الْحَقَّ وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ) (النور/٢٥).
قال ابن فارس : « بان الشيء وأبان إذا اتّضح 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 النظر ، 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 .
و أمّا توضيح الآية فالمراد بالدين الجزاء كما في قوله : (مالك يوم الدين) (الحمد/٤).
و توفية الشيء بذله تاماً كاملاً و المعنى أنّ الله يعطيهم يوم القيامة جزاءهم الحق إعطاءً تاماً كاملاً ، و أمّا قوله : (وَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ) فهو من غرر الآيات القرآنية التي تفسّر معرفة الله و تنبئ عن أنه تعالى هو الحق الواضح الذي يسهل الوصول إليه و التعرف عليه الذي لا سترة عليه بوجه من الوجوه ، و على أي تقدير من التقادير فهو أبده البديهيّات التي لا يتعلّق بها جهل ، لكن البديهي ربّما

(٤٥٢)

يغفل عنه فالعلم به تعالى يرجع إلى ارتفاع الغفلة عنه الذي ربّما يعبر عنه بـ « العلم بالعلم » و هذا هو الذي يبدو لهم يوم الحق (القيامة) فيعلمون أنّ الله هو الحقّ المبين^(١).
فالله سبحانه حق لا يشوبه باطل ، و وجوده بيّن بالفطرة التي فطر الناس عليها ، مبين بآثاره و أفعاله ، مبين 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 تنزّه عن مجانسة

مخلوقاته « (٢).

و قال الإمام السبط الحسين بن علي (عليه السلام) :

« كيف يستدلّ عليك بما هو في وجوده مفقود إليك ، أكون 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 لآثر لك عليها قيباً « (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 يشتهبه أحدهما بالآخر (٤).

و التفسير مبني على أخذ 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.

(٤٥٣)

المائة و الثاني عشر : « المتعال »

و قدورد « المتعال » في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه.

قال : (عالم الغيب و الشهادة الكبير المتعال) (الرعد/٩).

وأمّا 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 : (تعالى عمّا

يقولون علواً كبيراً) (الاسراء/٤٣).

فإنّ قوله علواً كبيراً مفعول مطلق لقوله سبحانه موضوع في محل قولنا تعالياً و هو سبحانه

عليّ و متعال ، أمّا أنه عليّ فلأنّ العلوّ هو التسلّط و الله متسلّط على كل شيء ، و أمّا أنه

متعال فلأنّ له غاية العلو ، فهو العال غاية العلوّ.

ثمّ إنّ الهدف من توصيفه سبحانه بالأسماء الثلاثة في الآية هو التركيز على أنه سبحانه

محيط بكل شيء (عالم الغيب و الشهادة) يملك كل كمال (الكبير) المتسلّط على كل شيء و

لا يتسلّط عليه شيء ، فهو يعلم الغيب كما يعلم الشهادة ، و لا يغلبه غيب حتى يعزب عن علمه

شيء ، لأنّه جامع لكل كمال ، و متسلّط على كل شيء (١).

ثمّ أنّ هناك احتمالاً آخر و هو أنّ المقصود من المتعال هو تعاليه عن كل عيب و نقص و

عن كل شريك و ند ، عمّا يجول في فكر المشركين و الكافرين ، و يؤيّد ذلك أنّ فعل هذا الوصف جاء في القرآن الكريم ١٤ مرّة و أريد منه ذلك ، قالسبحانه :
(و خَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَ بَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَىٰ عَمَّا يُصِفُونَ) (الأنعام/١٠٠) (٢).

١ — الميزان : ج ١ ، ص ٣٣٧ — ٣٣٨ .
٢ — و في آيات : (فتعالى الله عمّا يشركون) (الأعراف/١٩٠ ، يونس/١٨ ، النحل/٣١ و ، المؤمنون/٩٢ ، النمل/٦٣ ، القصص/٦٨ ، الروم/٤٠ ، الزمر/٦٧) .
و هذا المعنى يعد فرعاً للمعنى الكلّي الذي فسّر به في تفسير « الميزان » .

(٤٥٤)

المائة و الثالث عشر : « المتكبر »

وقدورد ذلك اللفظ في القرآن ٣ مرّات و وقع في مورد واحد وصفاً له سبحانه .
قال سبحانه : (أَلَسَلَامُ الْمُؤْمِنِ الْمُهَيَّمِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ) (الحشر/٢٣) . و هو مأخوذ من الكبر — بسكون الباء — (١) بمعنى العظمة ، ومثله 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 محقاً في ذلك التكبر ، ولا يتصور ذلك على الاطلاق إلا في حق الله سبحانه و تعالى ، و لئن كانت تلك الرؤية باطلة ولميكن ما يراه من التفرد بالعظمة كما يراه ؛ كان التكبر باطلاً مذموماً ، و قدنقل عن النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ) حاكياً عن ربّ العزّة جلّ جلاله : « الكبرياء ردائي و العظمة إزاري ، من نازعني واحدا منهما قدفته في النار » (٢) و على ذلك فالتكبر صفة مدح و كمال في حقّه سبحانه و في حقّ غيره صفة نقص و اختلال .

ثمّ إنّ بعض أهل العربية زعم أنّ باب التفعّل بمعنى التكلف دائماً ، فوقع في تفسير ذلك الاسم في حيص و بيص ، و الحقّ انه ليس أصلاً دائماً بل ربّما يجيء بمعنى اظهار المبدأ كما هو الحال في باب التفاعل .

- 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.

(٤٥٥)

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 أنبيائه 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 عصى به الرحمان.

قال سبحانه : (إِيَّاكَ لَا يُشْرِكُ) (البقرة/ ٢١٦) .

و قال سبحانه : (وَ اسْتَكْبَرَ هُوَ وَ جُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ) (القصص/ ٢٥) .

وللإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) كلمة في الكبر تأتي بها ، قال عليها 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 عبادة ، ثم اختبر بذلك ملائكته المقربين ليميز المتواضعين منهم من المستكبرين ... (إلى أن ذكر إبليس فقال) ... اعترضته الحمية فافتخر على آدم بخلقه و تعصب عليه لأصله ، فعدو الله إمام المتعصبين و سلف المستكبرين الذي وضع أساس العصبية ، و نازع الله رداء الجبرية ، و ادرع 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 .

(٤٥٦)

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 يُطْعَمُونَ * 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 أن الامتداد و الطول ليس جزء لمعناه و إنما هو من لوازم الجري حيث يطلق

على الأرض الصلبة أو على ما يكتنف الصلب من عصب و لحم ، فلو اطلق على الحبل المستحکم « المتين » فهو من هذا الباب.

و جعل الرازي الأصل للمتین هو الظهر ، قال : أمّا المتین فهو الشديد واشتقاقه 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 ظَهِيرًا) (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 : (ذو القوة) كما يكون المتين تأكيداً له بمعنى أنه لا يغلب و لا يتأثر من غيره فيكون مرادفاً لقولنا واجب الوجود لذاته.

١ – لوامع البينات : ص ٢٩٥ .

(٤٥٧)

المائة و الخامس عشر : « المجيب »

و قد ورد كل من المجيب و المجيبين مرّة واحدة و وقعا وصفين له سبحانه .

قال سبحانه : (فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تَوْبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ) (هود/ ٦١) .

و قال سبحانه : (وَ لَقَدْ نَادَانَا نُوحٌ فَلَنِعَمَ الْمُجِيبُونَ) (الصافات/ ٧٥) .

و هو من « الجوب » و هو في الأصل بمعنى خرق الشيء ، و لعلّ استعماله في الجواب و الإجابة بما أنه 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

إنما 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 مقررة في أبحاث الدعاء فليس الإجابة محررة من كل شرط .

المائة و السادس عشر : « المجيد »

قدورد « المجيد » في الذكر الحكيم ٤ مرّات و وقع في موردين اسماً له سبحانه كما أنّه وقع في موردين آخرين وصفاً للقرآن الكريم.

قال سبحانه : (رَحْمَةُ اللَّهِ وَ بَرَكَاتُهُ عَلَيْكُمْ أَهْلَ الْبَيْتِ إِنَّهُ حَمِيدٌ مَّجِيدٌ) (هود/٧٣).

وقال : (وَ هُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ * ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ) (البروج/٤ و١٥).

وقال في وصف القرآن : (ق * وَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ) (ق/١).

وقال : (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ) (البروج/٢١ و٢٢).

(٤٥٨)

و أمّا 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 » لاکرم فوق كرمه ، و تقول العرب : « ماجد فلان فلاناً : فاخره ».

وقال الراغب : « المجد » السعة في الكرم و الجلال و لو وصف به القرآن الكريم فلأجل كثرة ما يتضمّن من المكارم الدنيويّة و الأخرويّة ، 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 يتمكّن أحد من بلوغ تلك الرفعة.

المائة و السابع عشر : « المحيط »

وقد جاء المحيط في القرآن الكريم ٩ مرّات و وقع وصفاً له في موارد ثمانية.

قال سبحانه : (وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ) (البقرة/١٩).

وقال سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطٌ) (آل عمران/١٢٠).

وقال سبحانه : (بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي تَكْذِيبٍ * وَ اللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ) (البروج/١٩ و٢٠).

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 « أحمدبن حنبل » عند البحث عن اسم « القريب ».

قال سبحانه : (وَ اللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ) (البقرة/١٩).

وقال سبحانه : (أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيْطٌ) (فصلت/ ٥٤).
و العجب أنّ الرازي يفسر الآية الثانية بقوله أنه أحاط بكل شيء علماً^(١).

المائة و الثامن عشر : « المحيي »

و قدورد في الذكر الحكيم مرتين و وقع وصفاً له فيهما.
قال سبحانه : (فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ ذَلِكَ لَمُحْيِي الْمَوْتَى وَ هُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (الروم/ ٥٠).
و قال سبحانه : (وَ مِنْ آيَاتِهِ أَنْكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَّتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَى إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ) (فصلت/ ٣٩).
و على ذلك فالمحيي من صفات الفعل ، فهو يحيي الأرض بعد موتها كما يحيي الإنسان يوم القيامة كذلك.

و قدعطف الإحياء على الإمامة في غير واحد من الآيات.
وقال سبحانه حاكياً عن إبراهيم : (وَ الَّذِي يُمَيِّنُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ) (الشعراء/ ٨١).
وقال سبحانه : (وَ كُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ) (البقرة/ ٢٨).
ثم إنّ الإحياء و الإمامة منصرفان إلى الجسمانية منهما ، و ربّما يطلق عليغيرها.
قال سبحانه : (أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ) (الأنعام/ ١٢٢).
و قال سبحانه : (وَ لَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَ لَا الْأَمْوَاتُ) (فاطر/ ٢٢).
و على ذلك فالإحياء و الإمامة باقسامهما من الله سبحانه يفاضان منه إلى عباده

١ — لوامع البيّنات : 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 مميت و كذلك الملائكة.

قال سبحانه : (قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وَاكَّلَ بِكُمْ) (السجدة/ ١١). كما أنّ هناك رسلاً غيبية يقومون بهذا العمل.

قال سبحانه : (حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا يَتَوَفَّوْنَهُمْ) (الأعراف/ ٣٧).
و قدذكرنا ذلك غير مرّة.

و أما حظ العبد من هذا الاسم فهو أن يحيي قلبه بذكره و عبادته و إماتة الغزائر العادية بكبح جماحها.

المائة و التاسع عشر : « المستعان »

و قدورد « 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 رَبُّنَا 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) .

(٤٦١)

و تقديم اسم الجلالة على ذلك الاسم أو تقديم « رَبَّنَا » عليه لإفادة الحصر التي يفيدها قولنا : (وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (الحمد/٤) . و معناه أنه لا يستعين أحد غيره إلاّ خاب عن مراده فهو المستعان لا غير .

نعم هذا الحصر لا ينافي الاستعانة بالغير بما أن أعانته منتهية إلى الله سبحانه فالاستعانة من الأسباب و العلل الظاهرية ، أو الإستعانة بالأرواح المقدّسة بمعنى أنه هو الذي جعلها أسباباً و فاض عليها وصف السببية كيف و قدأمر به سبحانه إيماءً و إشارةً 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 مطّرد 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 بتسبيب منه ، و هو غير مستقل في الإعانة و النصر .

و أمّا حظّ العبد من ذلك الاسم ، هو التعاون في التقوى و التجنّب عنه في الإثم و العدوان ، قال سبحانه : (وَ تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ) (المائدة/٢) .

المائة و العشرون : « المصوّر »

و قدورد هذا اللفظ في الذكر الحكيم مرّة واحدة و وقع وصفاً له سبحانه .
قال : (هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِيءُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (الحشر/٢٤) .

(٤٦٢)

و « المصوّر » من الصورة و هي صورة كل مخلوق و هيئته التي خلق عليها^(١) .
قال الراغب : « الصورة » ما ينتقش بها الأعيان و يتميّز بها عن غيرها ، و هي بين محسوس و معقول ، و المحسوس كصورة الإنسان و الفرس و الحمار بالمعاينة ، و المعقول الصورة التي اختص الإنسان بها من العقل و الرؤية و المعاني التي خصّ بها شيء بشيء .
يلاحظ عليه : إنّ تقسيم الصورة إلى القسمين تقسيم فلسفي خارج عن اطار المعنى اللغوي

للفظ ، و قدجره إلى هذا التقسيم تصحيح ما روي عن النبي أنه قال : « إنَّ الله خلق آدم على صورته » بناءً على أنَّ الضمير المجرور يرجع إلى الله ، وسيوافيك تفسير الحديث بوجهين .
و الظاهر أنَّ المراد من المبدأ في المصوّر هو الصورة الحسيّة التي أُشير إليها في كثير من الآيات .

قال سبحانه : (هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ) (آل عمران/ ٦) .
و قال سبحانه : (وَ لَقَدْ 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 ذاصورة عقليّة مدركة

١ — الظاهر من صاحب المقاييس أنّ الصورة مأخوذة من صور ، و يؤيّد كون الواو ظاهرة في مشتقاته ك (المصوّر ، المصور ، التصوير ، الصور) غير أنّ الرازي قال : الصورة مأخوذة من صار يصير ، ومنه قولهم « إلى ماذا صار أمرك » ... و صورة الشيء هو الجزء الذي باعتباره يكون الشيء حاصلًا كائنًا لامحالة فلاجرم كانت الصورة منتهي الأمر و مصيره (لوامع البيّنات : ص ٢٠٩) ولا يخفى بعده و ليس من الممتنع أن يكون لمادة « صور » معان مختلفة منها الامالة و منه قوله تعالى (فصرهنّ إليك) و منه « أصور » بمعنى مائل العين ، و منها « الصورة » الهيئة التي يخلق الشيء عليها .

(٤٦٣)

بالبصيرة ، و هو غير كون الصورة موضوعة للأعمّ من الحسيّة و العقليّة .
و كونه سبحانه هو المصوّر دون غيره لاينافي تدخل الأسباب الماديّة و الصفات الموروثة في التصوير ، فإنّها من جنوده سبحانه تعمل بإرادته و مشيئته وتأثير الكل ينتهي إليه فهو المصوّر حقيقة ، و غيره من العلل الطوليّة و العرضيّة مصوّر باذنه و مشيئته .
تفسير الحديث النبوي

روى الفريقان عن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) أنه قال : « إنَّ الله خلق آدم على صورته » فأخذ بظاهره المشبّهة ، فتخيّلوا أنّ لله سبحانه صورة غير أنّ الروايات المرويّة عن أئمّة 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 و اختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها إلى نفسه كما أضاف الكعبة إلى نفسه و الروح إلى نفسه ، فقال سبحانه : (بِيْتِي) (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) يابن رسول الله إن الناس يروون أن رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) قال : « إن الله خلق آدم على صورته » فقال : فاتهلم الله لقد حذفوا أول الحديث : إن رسول الله مرّ برجلين يتسابقان فسمع أحدهما يقول لصاحبه : « قبّح الله وجهك و وجه من يشبهك » فقال (صلى الله عليه و آله و سلم) : « يا عبدالله لاتقل هذا لأخيك ، فإن الله عزّ وجلّ خلق آدم على

١ - التوحيد للصدوق : باب أنه عزّ و جلّ ليس بجسم و لاصورة ، الحديث ١٨ ، ص ١٠٣.

(٤٦٤)

صورته « (١).

و على هذا فالضمير المجرور يرجع إلى الذي وجّه إليه السب المحذوف 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 مرّات و وقع وصفاً له سبحانه.

قال تعالى : (كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُّقْتَدِرٌ) (القمر/٤٢) .

و قال سبحانه : (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَ نَهْرٍ * فِي مَعْدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ) (القمر/٥٤ و ٥٥) .

و قال سبحانه : (وَ كَانَ اللَّهُ 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 » مرّة واحدة و جرى وصفاً له سبحانه.

قال سبحانه : (مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً حَسَنَةً يَكُنْ لَهُ نَصِيبٌ مِنْهَا وَ مَنْ يَشْفَعُ شَفَاعَةً

١ — التوحيد باب تفسير قوله (كل شيء هالك إلا وجهه) الحديث ٧١١ ص ١٥٣.

(٤٦٥)

سَيِّئَةٌ يَكُنُّ لَهُ كِفْلٌ مِنْهَا وَكَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مُقَيِّنًا (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 كان الله على كل شيء مقينا) أي حافظاً له شاهداً عليه و قادراً على ما أراد. قال الشاعر :

و ذي ضعن كفت النفس

و كنت على إسائته مقينا

عنه

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 الإمساك له ، فيكون متحداً مع بعض أسمائه في المعنى كالحفيظ و الشهيد. قال الصدوق : « المقيت » معناه الحافظ الرقيب ، و يقال : بل هو القدير^(٢).

المائة و الثالث و العشرون : « الملك »

و قدورد لفظ « الملك » في الذكر الحكيم ١١ مرة و وقع وصفاً له سبحانه في ٥ موارد. قال سبحانه : (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَ لَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَى إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَ قُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا) (طه/١١٤). و قال سبحانه : (فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ) (المؤمنون/١١٦).

وقال سبحانه : (هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ

١ — مقائيس اللغة : ج ٥ ، ص ٣٦.

٢ — التوحيد : ص ٢١٣.

(٤٦٦)

الْمُهَيِّمِ الْعَزِيزِ الْجَبَّارِ الْمُتَكَبِّرِ) (الحشر/٢٣)^(١).

و قدتقدم الكلام في معنى الملك عند البحث عن اسم « مالك الملك » فلاحظ. و قال نقلاً عن ملكة سبأ : (قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا) (النمل/٣٤). نعم هذه الملازمة غالبية ، و هناك ملوك يعرفهم القرآن بالقدس و النزاهة قال سبحانه :

اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنْبِيَاءَ وَجَعَلَكُمْ مُلُوكًا (المائدة/٢٠).
و المراد من الملوك في الآية ، الأنبياء الذين ملكوا الأمر و تسلّموه بأمر من الله و تسنّدوا
على منصّة الحكم كداود و سليمان (ع) و لابأس بتوصيف أمة بني اسرائيل بهذا الوصف
باعتبار انّ بعضهم كانوا ملوكاً تسرية لحكم البعض إلى الكل.

المائة و الرابع و العشرون : « المولى »

و قد جاء لفظ المولى في الذكر الحكيم ١٨ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ١٢ مورداً.
قال سبحانه : (وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰكُمُ نِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ)
(الأنفال/٤٠).

وقال سبحانه : (وَ اعْتَصِمُوْا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلٰكُمُ فَنِعْمَ الْمَوْلٰى وَ نِعْمَ النَّصِيْرُ) (الحج/٧٨).
و قال سبحانه : (ذٰلِكَ بِاَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰى الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ اَنَّ الْكٰفِرِيْنَ لَا مَوْلٰى لَهُمْ)
(محمد/١١).

١ — لاحظ : الجمعة/١ ، الناس/٢.

(٤٦٧)

وقال سبحانه : (بَلِ اللّٰهُ مَوْلٰيْكُمْ وَ هُوَ خَيْرُ النَّاصِرِيْنَ) (آل عمران/١٥٠) (١).
و أمّا معناه فقد ذكر « ابن فارس » إنّ 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 أنّ قرب أحد من أحد يكون سبباً لألويّة أحدهما بالآخر ، و على ذلك فليس
للمولى إلا معنى واحد و هو الأحرى و الأجدر و له مصاديق مختلفة.
ثمّ إنّ بعض من تكلم في مفاد « حديث الغدير » المشتمل على لفظ « المولى » أراد
التشكيك في دلالته قائلاً بأنّ 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 عن المشكك أنّه ليس للمولى إلا
معنى واحد و هو الأولى الذي هو الولي بمعنى واحد ، و أمّا غيره فإنّما هو من مصاديقه و
موارده ، و أول من نبّه 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 ، إنَّ المعنى الحقيقي من معاني المولى ليس إلاَّ الأولى بالشيء ، و هو الجامع لهاتيك المعاني جمعاء ومأخوذ في كل منها بنوع من العناية ، و لم يطلق لفظ المولى على شيء منها إلاَّ

-
- ١ — لاحظ : البقرة/٢٨٦ ، الأنفال/٤٠ ، الأنعام/٦٢ ، التوبة/٥١ ، الحج/٧٨ ، التحريم/٢و٤ .
٢ — راجع العمدة : ١١٢ — ١١٣ .
-

(٤٦٨)

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 بمعاوضة ابن عمه لأنهما غصنا شجرة واحدة .
- ٤ — و المعتق — بالكسر — أولى بالتفضل 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 التصرفّ 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 ودفعه عادية الجور عنه ... (١) .

فإذا كان الأمر كذلك فالأولوية لا تتحقّق إلاَّ 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 .
-

(٤٦٩)

فالرسول و من جاء بعده خلفاءه 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 النَّصَارَى أَوْلِيَاءَ) (المائدة/ ٥١).

و على ذلك فالولاية الحقيقية التكوينية القائمة بالخلق و الإيجاد لله سبحانه و غيرها ولاية
تشريعية إلهية أو عقلانية ، و لكن ليس ثبوت الولاية فوضى بل يتبع ملاكاً تكوينياً أو اعتبارياً
نابعاً من التكوين.

المائة و الخامس 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 : (أَلَمْ لِكُ الْقُدُوسُ الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ) (الحشر/ ٢٣).
و قال سبحانه : (وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَ مُهِيمِنًا
عَلَيْهِ فَاحْكُم 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 لميرد في اللغة
العربية « همن » و إنما هو مشتق من أمن فبدل الهمزة هاء.

قال الطبرسي : « أصل مهيمن : مؤيمن فقلبت الهمزة هاء كما قيل : في أرقنت

(٤٧٠)

الماء « هرقت » ، و قدصرف 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 فلو فسّر 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).

(٤٧١)

حرف النون

المائة و السادس و العشرون : « النصير »

و قد جاء النصير في الذكر الحكيم ٢٤ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في موارد أربعة.

قال سبحانه : (وَ إِن تَوَلَّوْا فَاَعْلَمُوْا اَنَّ اللّٰهَ مَوْلٰكُمۡ نِعَمَ الْمَوْلٰى وَ نِعَمَ النَّصِيْرِ) (

الأنفال/٤٠) .

و قال سبحانه : (وَ اعْتَصِمُوْا بِاللّٰهِ هُوَ مَوْلٰيْكُمْ فَنِعَمَ الْمَوْلٰى وَ نِعَمَ النَّصِيْرِ) (الحج/٧٨) .

و قال سبحانه : (وَ كَفٰى بِرَبِّكَ هٰدِيًا وَ نَصِيْرًا) (الفرقان/٣١) .

و قال سبحانه : (وَ اللّٰهُ اَعْلَمُ بِاَعْدَاكُمْ وَ كَفٰى بِاللّٰهِ وَلِيًّا وَ كَفٰى بِاللّٰهِ نَصِيْرًا) (النساء/٤٥) .

.)

و النصير 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) .

و قال تعالى : (وَ لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ بِيَدْرِ وَ اَنْتُمْ اَذِلَّةٌ) (آل عمران/١٢٣) .

و قال تعالى : (لَقَدْ نَصَرَكُمُ اللّٰهُ فِي مَوَاطِنَ كَثِيْرَةٍ وَ يَوْمَ

١ — التوحيد : ص ٢١٤ .

(٤٧٢)

(حَيِّنٌ ...) (التوبة/٢٥) . بل ينصر عباده في سبل الحياة نصراً مادياً و نصراً معنوياً غير

أنّ العباد بين شاكر و كافر ، و قليل من عباده الشكور .

المائة و السابع و العشرون : « النور »

و قد جاء النور في الذكر الحكيم معرفاً و منكرأ ، مضافاً و غير مضاف ٤١ مرّة و وقع

وصفاً له سبحانه في آية واحدة و هي آية النور .

قال سبحانه : (اللّٰهُ نُورٌ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ مِثْلُ نُوْرِهِ كَمِشْكُوْةٍ فِيْهَا مِصْبٰحٌ الْمِصْبٰحُ فِي

رُجَاةٍ الزُّجَاةِ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَ لَّا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ

زَيْتُهَا يُضِيْءُ وَ لَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّوْرٌ عَلٰى نُوْرِ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهِ مَنْ يَشَآءُ وَ يَضْرِبُ اللّٰهُ

الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ) (النور/٣٥) .

و أما معناه فهو حسب ما صرح به « ابن فارس » يدلّ على الإضاءة و يطلق على الضوء المنتشر الذي يعين على الأبصار والمتبادر منه ما انتشر من الأجسام النيرة كالمقمرين و النجوم و المصابيح ، غير أنه يستعار لكل ما يضيء طريق السعادة ، ولأجل 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 بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا

مُبِينًا) (النساء/ ١٧٤).

(٤٧٣)

إلى غير ذلك مما استعمل فيه النور ، و استعير لغير النور الحسي لاشتراكهما في الأثر ، و هذا هو الأصل في الاستعارة و التوسع في الاستعمال.

و لاشك إن المراد من كون سبحانه نوراً ليس هو النور الحسي بضرورة العقل و الكتاب

قال سبحانه : (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) (الشورى/ ١١). و إنما المراد هو النور غير الحسي .

بيان : إن الوجود سواء كان واجباً أو ممكناً نور لكون الوجود في كلتا المرتبتين ظاهراً

بنفسه و مظهراً لغيره .

أما الوجود الامكاني فيظهر به الماهيات فتتحقق 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 الحسي (الظاهر بنفسه ، المظهر لغيره) على الوجود

في جميع مراتبه و درجاته ، غير أنه كما أنّ للنور الحسي 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 تحقق في

الخارج و دلالة في عالم الوضع فإنما هو ببركة المعنى الاسمي في المراحل الثلاث ، و مثله

الوجود الامكاني فلو كان له ظهور بنفسه و اظهار لغيره أعني الماهيات ، فإنما 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 لابلماجاز ، 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 إنما

(٤٧٤)

هي موجودة بايجاد الله تعالى كان هو المصداق الأتم للنور ، فهناك وجود و نور يتّصف به
الأشياء و هو وجودها و نورها المستعار المأخوذ منه تعالى ، و وجود و نور قائم بذاته يوجد
و تستتير به الأشياء ، فهو سبحانه نور تظهر به السموات و الأرض و هذا هو المراد بقوله : (
اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ) 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 مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الطَّيْرُ صَافَّاتٌ كُلُّ
قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَ تَسْبِيحَهُ) (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 لَا تَفْقَهُونَ
تَسْبِيحَهُمْ) (الاسراء/٤٤) (١).

و قال الإمام الطاهر أبو الشهداء الحسين بن علي (عليهما السلام) : « أكون لغيرك من
الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ... ».

١ — الميزان : ج ١٥ ، ص ١٢٢.

(٤٧٥)

حرف الواو

المائة و الثامن و العشرون : « الواحد »

قدورد لفظ الواحد في الذكر الحكيم ٣٠ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ٢١ مورداً.

قال سبحانه : (وَالْهَكْمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ) (البقرة/١٦٣).

و قال سبحانه : (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَلَاثُ ثَلَاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهُ وَاحِدٌ) (

المائدة/٧٣).

و قال سبحانه : (أَرَبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (يوسف/٣٩).

و قال تعالى : (لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ إِلَّا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ) (النحل/٥١).

و أمّا معناه فقدقال « ابن فارس » : يدل على الإفراد 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 : (لا تتخذوا إلهين اثنين إنما هو إله واحد) و مثله قوله : (لقد كفر الذين قالوا إنّ الله ثالث ثلاثة و ما من إله إلا إله واحد) و بذلك يعلم صحّة التفريق بين « الواحد » و « الأحد » و أنّ « الواحد » بمعنى نفي الكثرة العددية و « الأحد » بمعنى نفي التركيب.

(٤٧٦)

ثمّ إنّ للتوحيد مراتب تربو على تسع.

- ١ — التوحيد في الذات بمعنى أنّه واحد ليس له نظير و مثيل.
- ٢ — التوحيد في الذات بمعنى أنّه بسيط لاجزاء له خارجاً و لاذهنأً.
- ٣ — التوحيد في الصفات بمعنى أنّه صفاته عين ذاته لا زائدة عليه.
- ٤ — التوحيد في الخالقية بمعنى أنّه لاخالق سوى الله.
- ٥ — التوحيد في الربوبية بمعنى أنّه المدبّر للكون و الإنسان.
- ٦ — التوحيد في الحاكمية بمعنى أنّه لاولاية لأحد على أحد إلاّ لله سبحانه.
- ٧ — التوحيد في الطاعة بمعنى أنّ 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 أنّه لامعبود سوى الله سبحانه^(١).

و هل توصيفه بالواحدية في هذه الآيات تهدف إلى الجميع أو أنّها تهدف إلى المرتبة الأولى و هي كونه بحيث لا نظير له ، و الإذعان بواحد من الأمرين يتوقّف على إمعان النظر في جميع الايات التي ورد فيها توصيفه بهذا الوصف حتى تتصرف حسب القرائن إلى واحد منها أو إلى جميعها.

إنّ لجميع مراتب التوحيد أدلّة عقلية و آيات قرآنية تثبتتها بوضوح ، و يمكن أن يقال : إنّ توصيفه سبحانه بالواحد في الآيات الواردة لرد مزعمة النصارى تهدف إلى التوحيد بمعنى نفي المثل و النظير و ما ورد في مجال التقديّة و الأصنام و الأوثان ، أو نفي التدبير عن غيره سبحانه يهدف إلى التوحيد في العبادة أو الربوبية و التدبير ،

١ — قدبسطنا الكلام حول هذه المراتب في الجزء الاول من هذه الموسوعة فلاحظ.

(٤٧٧)

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 للإنطباق على كثير ، غير أنه لم يوجد في عالم الحسّ منه إلاّ مصداق واحد مع إمكان وجود مصاديق كثيرة له ، و هذا هو المصطلح عليه ب — « الواحد العددي ».

٢ — الوحدة الحقيقية : و هي عبارة عن كون الموجود لاثاني له ، بمعنى أنه لا يقبل 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 لأنّ المفروض ثانياً بما أنه لا يتميّز عن الأوّل لا يمكن أن يعد شيئاً آخر بل يرجع إلى الوجود الأوّل. و على ضوء ذلك ، فالمراد من كون الشمس واحدة هو أنها واحدة لا اثنتان ولا ثلاثة و ... و لكن المراد ، من كون الوجود المطلق ، منزهاً عن كل قيد واحد ، أنه لاثاني له و لا مثيل و لا شبيه و لانظير ، أي لا تتعلّق له الاثنيّة و الكثرة لأنّ ما فرضته ثانياً ، بحكم أنه منزّه عن كل قيد و خليط يكون مثل الأوّل ، فلا يتميّز و لا يتشخص. و المراد من كونه سبحانه واحداً ، هو الواحد بالمعنى الثاني ، أي ليس له ثان ، و لا تتصور له الاثنيّة و التعدّد.

و لأجل ذلك يقول سبحانه في تبين هذه الوحدة (وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ) أي واحد لانظير له.

و العجب إنّ الإمام أمير المؤمنين علياً (عليه السلام) قام بتفسير كونه تعالى

(٤٧٨)

واحداً ، عندما كان بريق السيوف يشد إليه العيون ، و ضربات الطرفين تنتزع النفوس و الأرواح في معركة (الجمل) ، فأحسّ (عليه السلام) بأنّ تحكيم العقيدة و صرف الوقت في تبينها ليس بأقل أهمية عن خوض المعارك ضد أهل الباطل :

روى الصدوق أنّ أعرابياً قام يوم الجمل 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 يريده الأعرابي هو

الذي نريده من القوم « ... ثم 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 » .

ثم قال : « معنى هو واحد : أنّه ليس له في الأشياء شبهه ، كذلك ربّنا . و قول القائل : إنّهُ 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 نظرته على بساط البحث في القسم الثاني من التوحيد الذاتي .

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى بيان البراهين العقليّة على توحيده سبحانه بمعنى كونه واحداً لاثاني له .

١ — توحيد الصدوق : ص ٨٣ — ٨٤ .

(٤٧٩)

أدلة الوجدانية

١ — التعدّد يستلزم التركيب

لو كان هناك واجب وجود آخر لتشارك الواجبين في كونهما واجبي الوجود ، و لا بدّ من تميّز أحدهما عن الآخر بشيء وراء ذلك الأمر المشترك ، كما هو الحال في كل مثليين ، و ذلك يستلزم تركّب كل منهما من شيئين : أحدهما يرجع إلى ما به الإشتراك ، و الآخر إلى ما به الإمتياز ، و المركّب بما أنّه محتاج إلى أجزائه لا يكون متّصفاً بوجود الوجود ، بل يكون — لأجل الحاجة — ممكناً ، و هو خلاف الفرض .

و باختصار ، لو كان في الوجود واجبان للزم إمكانهما و ذلك أنّهما يشتركان في وجوب الوجود فإن لم يتميّزا لم تحصل الإثنيّة ، و إن تميّزا لزم تركّب كل واحد منهما ممّا به المشاركة و ما به الممايزة ، و كل مركّب ممكن فيكونان ممكنين ، و هذا خلاف الفرض . و هناك شبهة لابن كمّونة أحد المتفلسفة يقول : و العقل لا يأبى بأول نظرة أن يكون هناك هويّتان بسيطتان مجهولتا الكنهه ، مختلفتان بتمام الذات البسيطة و يكون حمل وجوب الوجود عليهما قولاً عرضياً (١) .

و قد أُجيب عنه بأجوبة كثيرة أحدها ما ذكره صدر المتألّهين في المبدأو المعاد و غيرهما : إنّ مصداق حمل مفهوم واحد و مطابق بالذات ، و بالجملة 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 المحول بالضميمة.

(٤٨٠)

اشتراكهما في تمام الماهية لا من حيث عوارضها المختلفة^(١). فما فرضه ابن كمونة ، 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 صغراه 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 : فإن محدودية الموجود ملازمة لتلبسه بالعدم. و لأجل تقريب هذا المعنى

لاحظ الكتاب الموضوع بحجم خاص ، فإنك إذ انظرت إلى أي طرف من أطرافه ترى أنه

ينتهي إليه و يعدم بعده ، و لافرق في ذلك بين صغير الموجودات و كبيرها ، حتى إن جبال

الهماليا مع عظمتها محدودة لانرى أي أثر للجبل بعد حده. و هذه خصيصية كل موجود متناه

زماناً أو مكاناً أو غير ذلك ، فالمحدودية و التلبس 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 يلابسه 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 لأن وجود غيره وجود متلبس بالعدم و الفناء و

أما وجود الله

١ — شرح الأسماء الحسنی : ص ١٢٨.

(٤٨١)

تعالى فطارد لكل عدم و بطلان. قال عزّ من قائل : (ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَ أَنَّ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ هُوَ الْبَاطِلُ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ) (الحج/٦٢).

و بتقرير آخر : إنّ عوامل المحدودية تتمحور في الأمور التالية :

١ — كون الشيء محدوداً بالماهية و مزدوجاً بها ، فإنّها حد وجود الشيء و الوجود المطلق بلا ماهية غير محدّد و لاقيد و إنّما 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 و لامكان ، فتكون عوامل التناهي معدومة فيه ، فلا يتصور لوجوده حدّ و لا قيد 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 إلّا إذا كان كل واحد متميّزاً عن الآخر ، و التميّز يستلزم أن لا يوجد الأوّل حيث يوجد الثاني ، و كذا العكس. و هذه هي « المحدودية » و عين « التناهي » ، و المفروض أنّه سبحانه غير محدود و لامتناه.

و الله سبحانه لأجل كونه موجوداً غير محدود ، يصف نفسه في الذكر الحكيم ب — (الواحد القهار) (الرعد/١٦) ، و ما ذلك إلّا لأنّ المحدود المتناهي مقهور للحدود و القيود الحاكمة عليه ، فإذا كان قاهراً من كل الجهات لم تتحكّم فيه

(٤٨٢)

الحدود ، فكانّ اللامحدودية تلازم وصف القاهرية ، و قد عرفت أنّ ما لا حدّ له يكون واحداً لا يقبل التعدّد ، فقوله سبحانه و هو الواحد القهار ، من قبيل ذكر الشيء مع البيّنة و البرهان. قال العلامة (الطباطبائي) : « القرآن ينفي في تعاليمه الوحدة العددية عن الإله جلّ ذكره ، فإنّ هذه الوحدة لاتتم إلّا بتمييز هذا الواحد ، من ذلك الواحد بالمحدودية التي تقهره. مثال

ذلك ماء الحوض إذا فرغناه في أوان كثيرة يصير ماءً كل إناء ماءً واحداً غير الماء الواحد الذي في الإناء الآخر ، و إنما صار ماءً واحداً يتميّز عما في الآخر لكون ما في الآخر مسلوباً عنه غير مجتمع معه ، و كذلك هذا الإنسان إنما صار إنساناً واحداً لأنه مسلوب عنه ما للإنسان الآخر ، و هذا إن دلّ فإنما يدلّ على أنّ الوحدة العددية إنما تتحقّق بالمقهورية و المسلوبية أي قاهرية الحدود ، فإذا كان سبحانه قاهراً غير مقهور و غالباً لا يغلبه شيء لم تتصور في حقّه وحدة عددية ، ولأجل ذلك نرى أنّه سبحانه عند ما يصف نفسه بالواحدة يتبعها بصفة القاهرية حتى تكون الثانية دليلاً على الأولى ، قال سبحانه :

(أَرَبَابٌ مُتَّفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (يوسف/ ٣٩) ، و قال : (وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) ، و قال سبحانه : (لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْنَفَ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ سُبْحَانَهُ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ) (الزمر/ ٤) .

و باختصار : إنّ كلاً 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 كل 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 كل كمال محضة « (١) .

١ — الميزان : ج ٦ ، ص ٨٨ و ٨٩ بتلخيص .

(٤٨٣)

و من عجيب البيان ما نقل عن الإمام الثامن علي بن موسى الرضا (عليهما السلام) في هذا المجال في خطبة ألّفها على جماعة من العلماء ، و قال في ضمن تكميده سبحانه :

« لَيْسَ لَهُ حَدٌّ يَنْتَهِي إِلَيْ حَدِّهِ ، وَ لَا لَهُ مِثْلٌ يُعْرَفُ مِثْلَهُ » (١) .

ترى أنّ الإمام (عليه السلام) بعد ما نفى الحد عن الله ، أتى بنفي المثل له سبحانه ، لارتباط و ملازمة بين اللامحدودية و نفي المثل ، و التقرير ما قد عرفت .

٣ — صرف الوجود لا ينتهي و لا يتكرّر

إنّ هذا البرهان مركّب من صغرى و كبرى على الشكل التالي :

الله سبحانه وجود صرف .

و كل وجود صرف واحد لا ينتهي و لا يتكرّر .

فالنتيجة : الله سبحانه واحد لا ينتهي و لا يتكرّر .

أما الصغرى فإليك بيانها :

أثبتت 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 تحددها بحد النباتية ، و تميزها عن الجماد و الحيوان ، و لأجل ذلك الحد نحكم عليها أنها قدارتقت 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.

(٤٨٤)

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 نابغاً 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 لاتخلو إما أن تكون موجودة أو معدومة. فالنبات و الحيوان و الإنسان في الخارج لايفارق أحد الوصفين. و بهذا تبين أن اتصاف الماهية بأحد الأمرين يتوقف على علة ، لكن اتصافها بالوجود يتوقف على علة موجودة ، و يكفي في اتصافها بالعدم ، عدم العلة الموجودة. فاتصاف الماهيات بالأعدام الأزلية خفيف المؤونة ، بخلاف اتصافها بالوجود فإنه رهن وجود علة حقيقية خارجية.

و على ضوء هذا البيان يتضح أنه سبحانه منزّه عن التحديد و الماهية و إلّا لزم أن يحتاج في اتصاف ماهيته بالوجود إلى علة^(١). و ما هذا شأنه لا يكون واجباً بل يكون ممكناً. وهذا يجرنا إلى القول بأنه سبحانه صرف الوجود المنزّه عن كل حد.

١ - و هنا يبحث عن العلة ما هي؟ أهي نفس الوجود العارض على الماهية أو وجود آخر. فإن كان الأوّل لزم الدور ، و إن كان الثاني لزم التسلسل. و التفصيل يؤخذ من محله. لاحظ الأسفار : ج ١ ، فصل في أنه سبحانه صرف الوجود.

(٤٨٥)

و أمّا الكبرى فإليك بيانها :

إنّ كل حقيقة من الحقائق إذا تجرّدت عن أي خليط و صارت صرف الشيء لا يمكن أن تنتهي و تتعدّد ، من غير فرق بين أن يكون صرف الوجود أو يكون وجوداً مقروناً بالماهية كالماء و التراب و غيرهما ، فإنّ كل واحد منها إذا لوحظ بما هو هو عارياً عن كل شيء سواه لا يتكرّر و لا يتعدّد ، فالماء بما هو ماء لا يتصور له التعدّد إلاّ إذا تعدّد ظرفه أو زمانه أو غير ذلك من عوامل التعدّد و التميّز.

فالماء الصرف و البياض الصرف و السواد الصرف ، و كل شيء صرف ، في هذا الأمر سواسيه ، فالتعدّد و الإثنيّية رهن اختلاط الشيء مع غيره.

و على هذا ، فإذا كان سبحانه - بحكم أنه لاهية له - وجوداً صرفاً ، لا يتطرق إليه التعدّد ، لأنّه فرع التميّز ، و التميّز 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 ، كلّما فرضت له ثانياً يكون نفس الأوّل ، لا شيئاً غيره ، فالله سبحانه بحكم الصغرى صرف الوجود ، و الصرف لا يتعدّد و لا ينتهي. فينتج : أنّ الله سبحانه واحد لا ينتهي و لا يتعدّد.

خرافة التثليث : الأب و الابن و روح القدس

قلّما نجد عقيدة في العالم تعاني من الإبهام و الغموض كما تعاني منها عقيدة التثليث في المسيحية.

إنّ كلمات المسيحيين في كتبهم الكلامية تحكي عن أنّ الإعتقاد بالتثليث من المسائل الأساسية التي تبنى عليها عقيدتهم ، و لامناص لأي مسيحي من الإعتقاد به ، و في الوقت نفسه يعتقدون بأنّه من المسائل التعبدية التي لاتدخل في نطاق التحليل العقلي ، لأنّ التصورات البشرية لاتستطيع أن تصل إلى فهمه ، كما أنّ المقاييس التي تتبع من العالم المادي تمنع من إدراك حقيقة التثليث ، لأنّ حقيقته

(٤٨٦)

حسب زعمهم فوق المقاييس المادية.

هذا و مع تركزهم على التثليث في جميع أدوارهم و عصورهم يعتبرون أنفسهم موحدّين 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 تشخّصه و تميزّه 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 الإبن 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 بأنّهم 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 أوّلاً : 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 بأنّه متشخّص و متميّز عن البقية ، و في الوقت نفسه يعتبرون الجميع واحداً حقيقةً لامجازاً . أفيمكن الاعتقاد بشيء يصاد بداهة العقل ، فإنّ التميّز و التشخيص آية التعدّد ، و الوحدة الحقيقية آية رفعهما ، فكيف يجتمعان ؟

(٤٨٧)

و باختصار ، إنّ « البابا » و أنصاره و أعوانه لامناص أمامهم إلّا الإنسلاك في أحد الصفّين التاليين : صف التوحيد و أنّه لا إله إلّا إله واحد ، فيجب رفض التثليث ، أو صفّ الشرك و الأخذ بالتثليث و رفض التوحيد . و لا يمكن الجمع بينهما .
ثانياً : إنّ عالم ماوراء الطبيعة و إن كان لا يقاس بالأمر المادية المألوفة ، لكن ليس معناه أنّ ذلك العالم فوضوي ، و غير خاضع للمعايير العقلية 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 العامة 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 بأنها ليست كتباً سماوية ، بل تدلّ طريقة كتابتها على أنها ألّفت بعد رفع المسيح إلى الله سبحانه أو بعد صلبه على زعم المسيحيين ، و الشاهد أنه وردت في آخر الأناجيل الأربعة كيفية صلبه و دفنه ثم 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 الإلهية تتألف 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 فإن لها صورتين لاتناسب أية واحدة منهما ساحتها سبحانه :

١ — أن يكون لكل واحد من هذه الآلهة الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر بحيث

(٤٨٨)

يظهر كل واحد منها في تشخص و وجود خاص ، و يكون لكل واحد من هذه الأقانيم 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 افتك أدلة وحدانية الله سبحانه.

٢ — أن تكون الأقانيم الثلاثة موجودة بوجود واحد ، فيكون الإله هو المركّب من هذه الأمور الثلاثة ، و هذا هو القول بالتركيب ، و سيوافيك أنه سبحانه بسيط غير مركّب ، لأنّ المركّب يحتاج في تحقّقه إلى أجزائه ، و المحتاج ممكن غير واجب.

هذا هي الإشكالات الأساسية المتوجّهة 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 المضلّين ، و بذلك كانوا ينحرفون عن جادة التوحيد الذي كان الهدف الأساسي و الغاية القصوى لبعثهم ، 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.

مع مرور الزمن رسّخ موضوع التثليث و عمّق في قلوب النصارى و عقولهم ، بحيث لم يستطع أكبر مصلح مسيحي – أعني لوثر – الذي هدّب العقائد المسيحية من كثير من الأساطير و الخرافات ، و أسّس المذهب البروتستانتى ، أن يبعد مذهبه عن هذه الخرافة. إنّ القرآن الكريم يصرّح بأن التثليث دخل النصرانية بعد رفع المسيح من المذاهب السابقة عليها ، حيث يقول تعالى : (وَ قَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ

(٤٨٩)

ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِيُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ)
التوبة/٣٠).

لقد أثبتت الأبحاث التاريخية أنّ هذا التثليث كان في الديانة البرهمانية قبل ميلاد السيد المسيح بمئات السنين. فقد تجلّى الرب الأزلي الأبدى لديهم في ثلاثة مظاهر و آلهة :

١ – برّاهما (الخالق) .

٢ – فيشنو (الواقى) .

٣ – سيفا (الهادم) .

وقد تسرّبت من هذه الديانة البراهمانية إلى الديانة الهندوكية ، و يوضّح الهندوس هذه الأمور الثلاثة في كتبهم الدينية على النحو التالي :

« برّاهما » هو المبتدئ بايجاد الخلق ، و هو دائماً الخالق اللاهوتي ، و يسمّى بالأب .

« فيشنو » هو الواقى الذي يسمّى 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 تثليثاً جديداً مكتوفاً من الأب و الابن و روح القدس ، مكان التثليث القديم المكوّن من « نروبي تر » و « وزنون » و « نرو » (١).

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 وَ أُمُّهُ صِدِّيقَةٌ كَانَا يَأْكُلَانِ الطَّعَامَ) (المائدة/٧٥). و هذه الآية تبطل الوهية المسيح و أمه ، التي كانت معرضاً لهذه الفكرة الباطلة ، بحجة أن شأن المسيح شأن بقية الأنبياء و شأن الأمَّ 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 كلِّما أحسوا بالحاجة إليه. و هذا العمل منضماً إلى الحاجة إلى الطعام آية المخلوقية.

و لا يقتصر القرآن على هذا البرهان ، بل يستدل على نفي الوهية 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 الوهية المسيح و أبطلتها عن طريق قدرته سبحانه على إهلاكه. و يظهر من سائر الآيات أن الوهية كانت مطروحة بصورة التثليث ، قال سبحانه : (لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَ مَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا إِلَهٌ وَاحِدٌ) (المائدة/٧٣).

و على كل تقدير ، فقد رته 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 :

(٤٩١)

١ — إِنَّ حَقِيقَةَ الْبِنُوَّةِ هُوَ أَنْ يَجْزَىءَ وَاحِدٌ مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْحَيَّةِ شَيْئاً مِنْ نَفْسِهِ ثُمَّ يَجْعَلُهُ بِالْتَرِيْبِيَّةِ التَّدْرِيْجِيَّةِ فَرْداً آخَرَ مِنْ نَوْعَةٍ مِمَّاثِلاً لِنَفْسِهِ يَتَرْتَّبُ عَلَيْهِ مِنَ الْخَوَاصِ وَالْآثَارِ مَا كَانَ يَتَرْتَّبُ عَلَى الْأَصْلِ ، كَالْحَيَوَانَاتِ يَفْصَلُ مِنْ نَفْسِهِ النَّطْفَةَ ، ثُمَّ يَأْخُذُ فِي تَرْبِيَّتِهَا حَتَّى تَصِيرَ حَيَوَاناً . وَ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّهٗ مَحَالٌ فِي حَقِّهِ سُبْحَانَهُ ، لِاسْتِلْزَامِهِ كَوْنَهُ سُبْحَانَهُ جِسْماً مَادِّياً لَهُ الْحَرَكَةُ وَالزَّمَانُ وَالْمَكَانُ وَ التَّرَكُّبُ (١) .

٢ — إِنَّ لِإِطْلَاقِ الْوَهْيِيَّةِ وَ خَالْقِيَّةِ وَ رَبِوبِيَّةِ عَلَى مَا سِوَاهِ لَازِمٌ أَنْ يَكُونَ هُوَ الْقَائِمُ بِالنَّفْسِ وَ غَيْرِهِ قَائِماً بِهِ ، فَكَيْفَ يُمْكِنُ فَرْضُ شَيْءٍ غَيْرِهِ يَكُونَ لَهُ مِنَ الذَّاتِ وَالْأَوْصَافِ وَالْأَحْكَامِ مَا لَهُ سُبْحَانَهُ مِنْ غَيْرِ انْفِتَارٍ إِلَيْهِ؟

٣ — إِنَّ تَجْوِيْزَ اسْتِيْلَادِ عَلَيْهِ سُبْحَانَهُ يَسْتَلْزِمُ جَوَازَ الْفِعْلِ التَّدْرِيْجِيِّ عَلَيْهِ ، وَهُوَ يَسْتَلْزِمُ دَخُولَهُ تَحْتَ نَامُوسِ الْمَادَّةِ وَ الْحَرَكَةِ وَ هُوَ خَلْفٌ ، بَلْ يَقَعُ مَا شَاءَ دَفْعَةً وَاحِدَةً مِنْ غَيْرِ مَهْلَةٍ وَ لَاتَدْرِيْجٍ .

وَ الدَّقَّةُ فِي الْآيَتَيْنِ التَّالِيَتَيْنِ يَفِيدُ كُلَّ مَا ذَكَرْنَا ، قَالَ سُبْحَانَهُ :

(وَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وُلْدًا سُبْحَانَہٗ بَلْ لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ کُلِّ لَہٗ قٰنِیْنُوْنَ بَدِیْعُ

السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ وَ اِذَا قَضٰی اَمْرًا فَاِنَّمَا یَقُوْلُ لَہٗ کُنْ فَاَیْکُوْنُ) (البقرة/١١٦ و ١١٧) .

فَقَوْلُهُ سُبْحَانَهُ اِشَارَةٌ اِلَى الْاَمْرِ الْاَوَّلِ .

وَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ : (لَہٗ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ کُلِّ لَہٗ قٰنِیْنُوْنَ) ، اِشَارَةٌ اِلَى الْاَمْرِ الثَّانِي .

وَ قَوْلُهُ سُبْحَانَهُ : (بَدِیْعُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ اِذَا قَضٰی ...) ، اِشَارَةٌ اِلَى الْاَمْرِ الثَّلَاثِ (٢) .

١ — سَتَوَافِيْكَ اَدْلَةٌ اسْتِحَالَةٍ كَوْنِهِ جِسْماً اَوْ جِسْمَانِيَّاً وَ مَا يَسْتَتْبَعَانِهِ مِنَ الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ وَ الْحَرَكَةِ .

٢ — لَاحِظِ الْمِيزَانَ : ج ٣ ، ص ٢٨٧ .

(٤٩٢)

إِنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَفْنَدُ مَزْعَمَةَ « التَّنْثِيْثِ » بِبِرَاهِيْنِ عَقْلِيَّةٍ أُخْرَى ، فَمَنْ أَرَادَ الْوُقُوفَ عَلَى الْآيَاتِ الْوَارِدَةِ فِي هَذَا الْمَجَالِ وَ تَفْسِيْرَهَا ، فَلْيَرْجِعْ إِلَى الْمَوْسُوعَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ .

المائة و التاسع و العشرون : « الواسع »

قدورد لفظ الواسع في الذكر الحكيم ٩ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موارد ثمانية .

قال سبحانه : (فَأَيُّمَا تُلَؤُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ) (البقرة/١١٥) .

وقال سبحانه : (وَاللَّهُ يُؤْتِي مَلَكَةً مَن 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 فقد قال ابن فارس : هو كلمة تدل على خلاف الضيق و العسر ، و الوسع : الغنى ، و الله الواسع أي الغني ، و الوسع : الجدة (الطاقة) .
أقول : لاشك إن الوسع خلاف الضيق و يختلف متعلقه حسب المقامات .
ففي ما يقول سبحانه : (فَأَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ) ثم يعلله ان الله واسع عليم يتبادر منه سعة وجوده و حضوره في جميع الأمكنة ، فأينما يولّي الإنسان وجهه فقد توجه إلى الله سبحانه ، كما أنه يتبادر منه في الموارد التالية سعة وصفه و فعله :
قال سبحانه : (وَسِعَ كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا) (طه/ ٩٨) و (أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا) (الطلاق/ ١٢) و (رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) (الأعراف/ ١٥٦) فالله سبحانه

(٤٩٣)

واسع الوجود و الذات ، واسع الفعل ، فلا يحد ذاته شيء ، كما لا يحد وصفه شيء ، و لا يحد فعله شيء .

المائة و الثلاثون : « الوالي »

قدورد لفظ « وال » في الذكر الحكيم مرّة 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 تقدّم 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 متولّي الأمر ، و إذا أراد الله بقوم سوء فلا مردّ 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 يردّ ما أراد الله بهم من سوء .
المائة و الواحد و الثلاثون : « الودود »

قدورد لفظ « الودود » في الذكر الحكيم مرتين و وقعا وصفاً له سبحانه .
و قال 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 أمّا معناه فقد ذكر ابن فارس : إنه يدلّ على المحبّة.

(٤٩٤)

« والودود » على وزن فعول ، أمّا بمعنى المفعول فيرجع معناه أنّه سبحانه محبوب للأولياء و المؤمنين ، أو بمعنى الفاعل ك – « 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 ودّاً 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 مرّة و وقع وصفاً له سبحانه في ٤ امور .
قال سبحانه : (وَ قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَ نِعْمَ الْوَكِيلُ) (آل عمران/١٧٣).
وقال سبحانه : (خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ) (الأنعام/١٠٢).
و قال سبحانه : (وَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ وَ كَفَى بِاللَّهِ وَكِيلاً) (النساء/١٣٢).
وقال سبحانه : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ وَ كَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلاً) (الأسراء/٦٥).
إلى غير ذلك من الآيات الوارد فيها هذا الإسم .
و أمّا معناه فقد قال « ابن فارس » : فهو في الأصل يدلّ على إعتقاد غيرك في أمرك ، و سمّي الوكيل وكيلاً لأنه يوكل إليه الأمر ، و قال « الراغب » : التوكيل أن تعتمد

(٤٩٥)

على غيرك و تجعله نائباً عنك ، و الوكيل فعيل بمعنى مفعول .
قال تعالى و كفى بالله وكيلاً أي اكتف به أن يتولّى أمرك و يتوكّل لك .
ثمّ إنّ كونه سبحانه وكيلاً ليس بمعنى كونه نائباً عن العباد في الأفعال و لا بمعنى الإعتقاد عليه ، بل هو معنى أقوى و أشدّ 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).

ثُمَّ إِنَّهُ رَبِّمَا يُسْتَعْمَلُ بِيَعُضِ الْمُنَاسِبَاتِ فِي مَعْنَى الْحَفِيزِ .
قال سبحانه : (اللَّهُ حَفِيزٌ عَلَيْهِمْ وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ) (الشورى/٦) ، كما أنه ربِّمَا
يُسْتَعْمَلُ فِي الْمَسِيطِرِ .

قال سبحانه : (وَ مَنْ ضَلَّ فَاِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ مَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ) (الزمر/٤١) .
قال العلامة الطباطبائي في تفسير قوله : (وَ كَفَى بِرَبِّكَ وَكَيْلًا) (الاسراء/٦٥) .
أي قائماً على نفوسهم و أعمالهم ، حافظاً لمنافعهم ، و متولياً لأموالهم ، فإنَّ الوكيل هو
الكافل لأموال الغير ، القائم مقامه في تدبيرها و إدارة رعاها (١) .
ثُمَّ إِنَّ وَكَالَهٖ إِنْسَانٌ لِإِنْسَانٍ تَقُومُ بِأَمْرَيْنِ :
الأوَّلُ : إنصراف الموكل عن المباشرة إمَّا لعجزه و إمَّا لصارف آخر .
الثاني : كون الموكل إليه موصوفاً بكمال العلم و القدرة و البراعة و النزاهة عن الخيانة .

١ - الميزان : ج ١٣ ، ص ١٥٦ .

(٤٩٦)

و أمَّا إيكال 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 وَ الْأَعْمَالِ 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 : (وَ إِذْ غَدَوْتَ مِنْ أَهْلِكَ تُبَوِّئُ الْمُؤْمِنِينَ مَقَاعِدَ لِلْقِتَالِ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ * إِذْ
هَمَّتْ طَائِفَتَانِ مِنْكُمْ أَنْ تَفْشَلَا وَ اللَّهُ وَلِيُّهُمَا 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 مضاف ٤٤ مرّة و وقع وصفاً له سبحانه
٣٥ مرّة منظوقاً 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 شَافِعٍ) (السجدة/٤) .

و قدمضى معنى « الولي » عند البحث عن اسم « المولى » فلاحظ.

(٤٩٧)

المائة و الرابع و الثلاثون : « الوهاب »

قدورد لفظ « الوهاب » في الذكر الحكيم ٣ مرات.

قال سبحانه : (وَهَبْنَا لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) (آل عمران/٨) .

و قال سبحانه : (أَمْ عِنْدَهُمْ خَزَائِنُ رَحْمَةِ رَبِّكَ الْعَزِيزِ الْوَهَّابِ) (ص/٩) .

و قال سبحانه : (وَهَبْ لِي مَلِكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ) (ص/٣٥) .

قال الراغب : و اللفظ من الهبة و هي أن تجعل ملكك لغيرك بغير عوض .

قال تعالى : (وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ) (الأنعام/٨٤) و (الْأَنْبِيَاءَ/٧٢) ، (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

وَهَبَ لِي عَلِيَّ الْكَبِيرَ إِسْمَاعِيلَ وَ إِسْحَاقَ) (إبراهيم/٣٩) ويوصف الله بالواهب و الوهاب

بمعنى أنه يعطي كلاً على استحقاقه .

إنّ الهبة لها ركنان : الأول التملك ، و الآخر كونه بغير عوض و هو 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 فكل ما 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 يَعْجَبُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ فَقَدْ كَذَّبْتُمْ فَسَوْفَ يَكُونُ لِزِمَامٍ) (

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) .

(٤٩٨)

(٤٩٩)

حرف الهاء

المائة و الخامس و الثلاثون : « الهادي »

و قدورد لفظ الهادي في القرآن الكريم ١٠ مرّات و وقع وصفاً له سبحانه في موردين :
قال سبحانه : (وَ إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) (الحج/٥٤).
و قال سبحانه : (وَ كَفَى بِرَبِّكَ هَادِيًا وَ نَصِيرًا) (الفرقان/٣١).
و ربّما يستفاد من بعض الآيات عن طريق المفهوم مثل قوله سبحانه : (وَ مَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ
فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ) (الرعد/٣٣) و غيره.

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 بآية
واحدة و الغض عن سائر الآيات الواردة في الكتاب العزيز ، فلاتحل عقدة هذه المسألة و أمثالها
إلاّ 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 : (وَ إِنَّ اللَّهَ لَهَادِ
الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ).

(٥٠٠)

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 قدوقع بعض الناس في شبهة الجبر و قالوا : إذا كان أمر الهداية مرتبباً بمشيئته ،
فلايكون للعبد دور لا في الهداية و لا في الضلالة ، فالضال يعصي بلاختيار ، و المهتدي
يطيع كذلك و هذا بالجبر ، أشبه منه بالإختيار.

قال سبحانه : (وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ 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 لَتَسْأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ) (النحل/٩٣).

و قال سبحانه : (أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ
يَشَاءُ فَلَاتَذْهَبْ 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 لايقف على المحصل من الآيات إلاّ 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

لايناسب وضع الكتاب ، نكتفي بما تمسك به الجبريون في المقام من الآيات لإثبات الجبر ، و
بتفسيرها و تحليلها يسقط أهم ما تسلحوا 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.

(٥٠١)

الهداية العامة

الهداية العامة من الله سبحانه تعم 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) : (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) (طه/٥٠).

و منح كل موجود إمكانية توصله إلى الكمال ، فالنبات مجهز بأدق الأجهزة التي توصله في ظروف خاصة إلى تفتح طاقاته؛ فالحبّة 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 تبعيض و تمييز .

قال سبحانه : (سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى * الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى * وَ الَّذِي قَدَّرَ فْهَدَى) (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/٧ و ٨).

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 لِتَبْدِيلَ لِحَاقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِن كَثُرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ) (الروم/٣٠).

(٥٠٢)

فهذا الفيض الإلهي الذي يأخذ بيد كل ممكن في النظام ، عام لا يختص بموجود دون

موجود ، غير أنّ كيفية الهداية و الأجهزة الهداية 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 وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا يَعْرِشُونَ * ثُمَّ كُلِي مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً 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 الحادثة على التعقل و التفكير و التدبّر خير
دليل على وجود هذه الهداية العامّة في أفراد الإنسان و إن كان قسم منه لا يستضيء بنور العقل
و لا يهتدي بالتفكّر 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
: (وَ إِن مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ) (فاطر/ ٢٤) .
و قال سبحانه : (لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ
بِالْقِسْطِ) (الحديد/ ٢٥) .
و قال سبحانه : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (النساء/ ٥٩) .

(٥٠٣)

و قال سبحانه : (وَ مَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ
لَاتَعْلَمُونَ) (الأنبياء/ ٧) . و أهل الذكر في المجتمع اليهودي هم الأحرار ، 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 بأنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه و آله و سلم) هو الهادي لجميع
أُمَّته : (وَ إِنَّكَ 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 إنّ مقتضى الحكمة الإلهية أن يعمّ هذا القسم من الهداية العامّة جميع البشر ، و
لا يختصّ بجيل دون جيل و لاطائفة دون طائفة .

و الهداية العامّة بكلا قسميها في مورد الإنسان ، ملاك الجبر و الإختيار ، فلو عمّت
هدايتة 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 خاصةً بأناس دون آخرين ، و أنه سبحانه هدى أُمَّة و لم يهدِ أخرى ، لكان لتوهم الجبر مجال و هو وَهْم واه ، كيف و قدقال سبحانه : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (الأَسْرَاءُ/ ١٥) . و قال سبحانه : (وَ مَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا) (القصص/ ٥٩) . و غير ذلك من الآيات التي تدلّ على أن نزول العذاب كان بعد بعث الرسول و شمول الهداية العامة للمُعَذِّبِينَ و الهالكين ، و بالتالي يدلّ على أن من لم تبلغه تلك الهداية لا يكون مسؤولاً إلّا بمقدار ما يدلّ عليه عقله و يرشده إليه لبّه.

(٥٠٤)

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 سبل النجاة ، و توفيقهم للتزوّد بصالح الأعمال ، و يكون معنى الإضلال في هذه المرحلة هو منعهم من هذه المواهب ، و خذلانهم في الحياة ، و يدلّ على ذلك (إِنَّ هَذِهِ هَدَايَةٌ خَاصَّةٌ لِمَنْ اسْتَفَادَ مِنَ الْهَدَايَةِ الْأُولَى) ، قوله سبحانه : (إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ) (الرعد/ ٢٧) . فعلق الهداية على من اتّصف بالإنابة و التوجّه إلى الله سبحانه.

و قال سبحانه : (اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ) (الشورى/ ١٣) .

و قال سبحانه : (وَ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ) (

العنكبوت/ ٢٩) . فمن أراد وجه الله سبحانه يمدّه بالهداية إلى سبله.

و قال سبحانه : (وَ الَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى) (محمد/ ١٧) .

و قال سبحانه : (إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْنَاَهُمْ هُدًى * وَ رَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا

فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا) (

الكهف/ ١٣ و ١٤) .

و كما أنه 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 : (وَ اللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ) (الجمعة/ ٥) .

و قال سبحانه : (وَ يُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَ يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ) (إبراهيم/ ٢٧) .

(٥٠٥)

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 لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقاً * إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ) (النساء/٦٨ و١٦٩) .
و قال سبحانه : (فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَ اللَّهُ لَإِيْهِدِي 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 مسبوقاً 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 تتاط مسألة الجبر و الإختيار عامة شاملة لجميع الأفراد ، ففي وسع كل إنسان أن يهتدي بهاها . و أمّا الهداية الخاصة و العناية الزائدة فتختصّ 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 .

أمّا القسم الأول فلأنّ المشيئة الإلهية تعلّقت على عمومها بكل مكلف بل بكل إنسان ، و أمّا الهداية فقد تعلّقت مشيئته بشمولها لصنف دون صنف ، و لم تكن مشيئته مشيئة جزافية ، بل الملاك في شمولها لصنف خاص هو قابليته لشمول تلك الهداية ، لأنّه قد استفاد من الهدائتين التكوينية و التشريعية العامتين ، فاستحقّ بذلك اللطف الزائد .
كما أنّ عدم شمولها لصنف خاص ما هو إلا لأجل اتّصافهم بصفات رديئة لا يستحقّون معها تلك العناية الزائدة .

(٥٠٦)

و لأجل ذلك نرى أنه سبحانه بعد ما يقول : (فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) ،
يذيلّه بقوله : (وَ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ) (إبراهيم/٤) ، مشعراً بأنّ الإضلال و الهداية كانا على وفاقا الحكمة ، فهذا استحقّ الإضلال و ذلك استحقّ الهداية .
بقي هنا سؤال ، و هو إنّ هناك جملة من الآيات تعرب عن عدم تعلّق 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 حَفِيظًا) (الأنعام/ ١٠٧) .
و قال سبحانه : (وَ لَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ لَأَمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا) (يونس/ ٩٩) .
و قال سبحانه : (وَ عَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَ مِنْهَا جَائِرٌ وَ لَوْ شَاءَ اللَّهُ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ) (النحل/ ٩) .

و قال سبحانه : (وَ لَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا) (السجدة/ ١٣) .
و الجواب : إنَّ هذه الآيات ناظرة إلى الهداية الجبرية بحيث تسلب عن الإنسان الإختيار و الحرية فلايقدر على الطرف المقابل ، و لما كان مثل هذه الهداية الخارجة عن الإختيار منافياً لحكمته سبحانه ، و لايجب رفع منزلة الإنسان ، نفى تَعَلَّقَ مشيئته بها ، و إِنَّمَا يُقَدَّرُ الإيمان الذي يستند إلى اختيار 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 .

(٥٠٨)

فهرس المصادر و المراجع

بعد القرآن الكريم

- ١ - الإبانة : الأشعري : أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) طبع الجامعة الإسلامية ،
المدينة المنورة - ١٩٧٠م .
- 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 (٩٧٠ - 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 .

(٥٠٩)

- 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 - ١٤١٠ هـ .
- ١١ - الأمالي : الطوسي : محمد بن الحسن (٣٨٥ - ٤٦٠ هـ) مؤسسة الوفاء ،
بيروت - ١٤٠١ هـ .
- ١٢ - أنوار الملكوت في شرح الياقوت : العلامة الحلبي (٦٤٨ - ٧٢٦ هـ) طبع
إيران .
- ١٣ - أوائل المقالات : الشيخ المفيد : محمد بن محمد بن لقمان (٣٣٦ - ٤١٣ هـ)
تبريز - مكتبة حقيقت .
- ١٤ - بحار الأنوار : المجلسي : محمد باقر (١٠٣٧ - ١١١٠ هـ) ، مؤسسة الوفاء
بيروت - ١٤٠٣ هـ .

- ١٥ - بحوث في الممل و النحل : السبحاني : جعفر بن محمد حسين (١٣٤٧ هـ - مؤلف هذا الكتاب) مطبعة الخيام ، قم - ١٤٠٨ هـ .
- ١٦ - تاريخ دمشق : ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي (٥٠٠ - ٥٧١ هـ) طبع دار التعارف ، بيروت .
- ١٧ - تأويل مختلف الحديث : أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة (٢١٣ - ٢٧٦ هـ) ، دار الجيل ، بيروت - ١٣٩٣ هـ .
- ١٨ - التبصير في الدين : الإسفرايني : أبو المظفر (ت ٤٧١ هـ) بيروت ١٤٠٣ هـ .
- ١٩ - تبيين كذب المفتري : ابن عساكر : أبو القاسم علي بن الحسن الدمشقي (٥٠٠ - ٥٧١ هـ) دار الكتاب العربي ، بيروت - ١٤٠٤ هـ .

(٥١٠)

- ٢٠ - تصحيح الاعتقاد : الشيخ المفيد : محمد بن محمد بن لقمان (٣٣٦ - ٤١٣ هـ) تبريز ، مكتبة حقيقت .
- ٢١ - التوحيد : الصدوق : محمد بن بابويه (٣٠٦ - ٣٨١ هـ) طهران - طبع مكتبة الصدوق .
- ٢٢ - درر الفوائد : الشيخ محمد تقي الآملي (١٣٠٤ - ١٣٨٩ هـ) 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 - ١٤٠٧ هـ .
- ٢٥ - سرمايه ايمان : عبد الرزاق اللاهيجي طبع حجر - ١٣١٠ هـ ، إيران .
- ٢٦ - السلفية مرحلة زمينة مباركة لامذهب اسلامي : الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي السوري .
- ٢٧ - السنة : أحمد بن حنبل (ت ٢٤٢ هـ) دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ١٤٠٥ هـ .
- ٢٨ - السيرة النبوية : ابن هشام (ت ٢١٣ هـ - أو ٢١٨ هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت .
- ٢٩ - شرح الأسماء الحسنی : السيد حسين الهمداني المعاصر .

- ٣٠ - شرح الأسماء الحسنى : الحكيم السبزواري (١٢١٤ - ١٢٨٩ هـ).
٣١ - شرح الأصول الخمسة : عبد الجبار القاضي المعتزلي (ت ٤١٥ هـ) طبع مصر .

(٥١١)

- ٣٢ - شرح التجريد : علاء الدين القوشجي ، 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) طبعة 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 .

(٥١٢)

- ٤٤ - الفرائد : الشيخ الأنصاري (١٢١٢ - ١٢٨١ هـ) ، الطبع الحجري - إيران .
٤٥ - قصة الحضارة : ول وإيريل 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 - الكشّاف : 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 - ايران - ١٤٠٥ هـ.

٥٤ - اللمع : الشيخ الأشعري : أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) ، مطبعة مضر

١٩٥٥ م.

٥٥ - لوامع البينات : الرازي : فخر الدين محمد بن عمر

(٥١٣)

الخطيب (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) القاهرة - ١٣٩٦ هـ.

٥٦ - اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية : جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي

السيوري الحلّي (ت ٨٢٦ هـ) مطبعة شفق ، تبريز ايران - ١٣٩٧ هـ.

٥٧ - ماذا خسر العالم : الندوي السيد أبو الحسن علي الحسيني ، دار الكتاب العربي ،

بيروت - ١٣٨٥ هـ.

٥٨ - مجمع البيان في تفسير القرآن : الشيخ الطبرسي : أبو علي الفضل بن الحسن (

٤٧١ - ٥٤٨ هـ) دار المعرفة - بيروت لبنان - ١٤٠٨ هـ.

٥٩ - مجموعة الرسائل الكبرى : ابن تيمية : أحمد بن عبد الحلّيم (٦٦١ - ٧٢٨ هـ)

مصر - ١٣٨٥ هـ.

٦٠ - المحاسن : البرقي : أحمد بن محمد بن خالد (م ٢٧٤ هـ) طهران.

٦١ - مسند الإمام الكاظم (عليه السلام) : الشيخ عزيز الله العطاردي ، مشهد ١٤٠٩

هـ.

٦٢ - معجم مقاييس اللغة : أبي الحسين : أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥ هـ) القاهرة - ١٣٦٦ هـ.

٦٣ - مفاتيح الغيب : الرازي : فخر الدين محمد بن عمر الخطيب (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) طبع مصر في ثمانية أجزاء.

٦٤ - المفردات : أبو القاسم : الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الإصفهاني (ت ٥٠٢ هـ) مطبعة الميمنية ، القاهرة - ١٣٢٤ هـ.

٦٥ - مقالات الإسلاميين : الأشعري : أبو الحسن (٢٦٠ - ٣٢٤ هـ) المانيا ١٤٠٠ هـ.

٦٦ - الملل و النحل : الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم (٤٧٩ - ٥٤٨ هـ)

(٥١٤)

دار المعرفة ، بيروت.

٦٧ - المواقف : القاضي عضد الدين عبد الرحمان الايجي (ت ٧٥٦ هـ) مطبعة السعادة ، مصر - ١٣٢٥ هـ.

٦٨ - الميزان : العلامة الطباطبائي : محمد حسين (١٣٢١ - ١٤٠٢ هـ) مؤسسة الاعلمي ، بيروت لبنان - ١٤٠٣ هـ.

٦٩ - نهاية الاقدام : الشهرستاني : محمد بن عبد الكريم (ت ٥٤٨ هـ) طبع مصر.

٧٠ - نهاية الحكمة : الطباطبائي : محمد حسين (١٣٢١ - ١٤٠٢ هـ) قم ١٤٠٤ هـ.

٧١ - نهاية الدراية : الصدر : السيد حسن (١٢٧٢ - ١٣٥٤ هـ) الهند ، لكهنو ١٣٢٤ هـ.

هـ.

٧٢ - نهج البلاغة : الجامع الرضي : محمد بن الحسين (٣٥٩ - ٤٠٦ هـ) طبع مصر ، مطبعة الإستقامة ، مع شرح الشيخ محمد عبده.

٧٣ - نور الثقلين : العلامة عبد علي بن جمعه العروسي الحويزي (ت ١١٢ هـ) مطبعة الحكمة ، قم - ١٣٨٣ هـ.

٧٤ - وسائل الشيعة : الحر العاملي : محمد بن الحسن (١٠٣٣ - ١١٠٤ هـ) دار إحياء التراث العربي ، بيروت - ١٤٠٣ هـ.

إلى غير ذلك من الرسائل و الكتب التي رجعنا إليها عند التأليف.

والحمد لله رب العالمين