

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

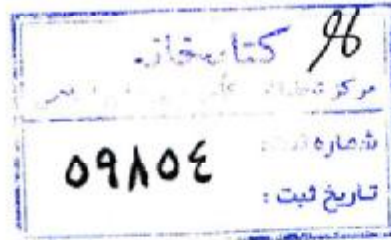
٢٧١٧

في الطريق إلى التوحيد الإلهي

تأليف

محمد علي التسخيري

سرشناسه
عنوان و نام پدیدآور : فی الطريق إلى التوحيد الإلهي / تأليف: محمد علي التسخيري
وضعیت ویراست : ویراست ۲
مشخصات نشر : تهران: مجمع جهانی للتقريب بين المذاهب الإسلامية، المعاونة الثقافية، ۱۴۳۰ ق. = ۲۰۰۹ م. = ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهري : ۳۰۴ ص.
شابک : ۳۰۰۰۰ ریال : ۹۷۸-۹۶۴-۱۶۷-۰۱۲-۴
وضعیت فهرست‌نویسی : لیا.
یادداشت : عربی.
یادداشت : چاپ قبلی: المشرق للثقافة والمشرق، ۱۴۲۴ ق. = ۲۰۰۳ م. = ۱۳۸۲.
یادداشت : چاپ دوم.
یادداشت : کتابخانه: ص. ۲۸۹-۲۹۵: همچنین به صورت زیرنویس.
موضوع : توحید.
موضوع : - جنبه های قرآنی.
موضوع : خداشناسی.
موضوع : مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، معاونت فرهنگی
شناسه افزوده : ۱۳۸۸ ف ۹ ت ۵ / ۲۱۷ / ۴ BP
رده بندی کنگره : ۲۹۷/۴۲:
رده بندی دیویی : ۱۷۶۹۶۰۸:
شماره کتابشناسی ملی :



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

اسم الكتاب: فی الطريق إلى التوحيد الإلهي
المؤلف: محمد علي التسخيري
الناشر: مجمع جهانی للتقريب بين المذاهب الإسلامية - المعاونة الثقافية
الطبعة: الثانية - ۱۴۳۰ هـ ق ۲۰۰۹ م
الكمية: ۱۰۰۰ نسخة
السعر: ۳۰۰۰۰ ریال
ردمک: ۹۷۸-۹۶۴-۱۶۷-۰۱۲-۴ ISBN
العنوان: الجمهورية الإسلامية في إيران / طهران - ص. ب. ۶۹۹۵ - ۱۵۸۷۵
تلفکس: ۸۸۳۲۱۴۱۲ - ۲۱ - ۰۰۹۸

جميع الحقوق محفوظة للناشر

مقدمة الناشر

الوجود كله يتحرك في الطريق الى الله، والكائنات كلها تسبح متناغم في هذا الطريق، والانسان - وحده - امتاز عليها بالإرادة، فاذا استطاع أن ينسجم تمام الانسجام مع المسيرة، لابل اذا استطاع ان يسبق الآخرين في هذا الطريق الكمالي الصاعد بكل معنى الكلمة فانه يعيش في طليعة الخلق.

منطلق هذا الطريق هو تجلّي الفطرة النقية على صعيد السلوك الفكري والعمل، وللفكر سلوكه المنطقي الطبيعي، كما أن للجوارح سلوكها الطبيعي الانساني، ولن تتجلّى هذه الفطرة إلا اذا توقّر الجوّ التربوي والعقائدي النقي، وابتعدت عن الساحة تلك العناصر التحريفية والمشوّهة للصورة المطلوبة.

هذا ما يحاوله هذا الكتيب - بكلّ تواضع - ورّبما كان توجيهاً للمربين اكثر منه للذين تشملهم عملية التربية.
والله تعالى نسال ان يوفّقنا للمساهمة في تحقيق مسيرة فطرية إلهية تترك أثرها على الحياة الانسانية كلّها.

الفصل الاول

حول الفطرة الانسانية

الفطرة هي الأساس

إن الحديث عن الفطرة هو حديث عن الحجر الأساس في كل البناء التصوري والتصديقي لدى الانسان، ومالم يطرح هذا البحث فإنَّ أيَّ بحث آخر سوف يكون سابقاً لأوانه، ذلك أن هناك في أذهاننا أفكاراً كثيرة يمكن أن نصنفها إلى نوعين:

فهناك فكرة هي مجرد إدراك ساذج لا يصحبه أيُّ حكم أو إذعان نفسي كمجرد تصور جبل أو بستان ويسمى بـ (التصور).
وهناك فكرة هي إدراك يصحبه حكم وإذعان نفسي وتسمَّى هذه الحالة بـ (التصديق).

وقد بحث الفلاسفة - أول ما بحثوا - عن مصادر التصورات والتصديقات التي توجد في الذهن الانساني، والذي يهَمُّنا حالياً هو البحث عن مصدر التصديقات أي الازعاعات النفسية للأفكار والاعتقاد بها.

المدرسة العقلية والمدرسة الحسية

فما هو المصدر الذي ينتج الاعتقاد؟

يمكن أن نقول إن أهم المدارس الفكرية في الإجابة عن هذا السؤال الخطير هي: المدرسة العقلية والمدرسة الحسية. ومن المؤكد أن الاسلام يؤكد على المدرسة العقلية مع توضيح لها، فما هي حقيقة هاتين المدرستين؟ ولماذا أكد الاسلام على العقلية منها دون الأخرى؟ هذا ما سنحاول الإجابة عنه باختصار وتوضيح — إن شاء الله —

أما المدرسة الحسية فهي تؤكد على أن التجربة الخارجية هي مصدر كل تصديق إنساني، فليست هناك في الذهن أية قضايا تسبق التجربة الحسية الخارجية. وبعبارة أخرى ليست هناك قضايا وأفكار نصدق بها بالبداهة والوجدان والفطرة، وإنما ينحصر سبيل اعتقاد الإنسان بأي شيء بطريق التجربة، ولما كانت التجربة الحسية لاتتناول الأشياء غير المحسوسة فلا يمكن التصديق بها مطلقاً نفيّاً أو اثباتاً، وبهذا تُبطل المدرسة الحسية التصور الإلهي المصدق بوجودات غير مادية.

مناقشة المدرسة الحسية

ولكن هذه المدرسة مبتلاة بمناقشات مهمة نذكر بعضاً منها:

المناقشة الأولى:

إننا نسأل أتباع هذه المدرسة عن الدليل المبرهن على صحة أساس مذهبهم هذا، ما هو؟ أي ما هو الدليل الذي يدعونا للتصديق والاعتقاد بالقضية التالية: «التجربة هي مصدر المعرفة التصديقية عند الإنسان»

وليس لديهم أراء هذا السؤال إلا أن يقولوا إن هذه قضية بديهية واضحة لا تحتاج إلى دليل، أو يقولوا إن التجربة نفسها أثبتت صحتها. أما أن التجربة تثبت صحة نفسها فهذا هراء وهرطقة فكيف يثبت الشيء نفسه مع ان الدليل نفسه مشكوك القدرة على الاثبات فكيف يثبت لنا أنه قادر إن لم يستند إلى دليل آخر. فلا يبقى إلّا يدّعي هؤلاء أن هذه القضية فطرية بديهية لا تحتاج الى برهان وعندئذ يكونون قد اعترفوا بالمذهب العقلي وهو مذهب المعرفة الصحيح في التصور الاسلامي.

المناقشة الثانية:

نحن نعرف أن هناك أحكاما عقلية تصديقية باستحالة بعض الأمور فمثلاً: كلنا نصدق باستحالة أن تكون الفكرة المعيّنة صحيحة وباطلة معاً، فإما أن تكون باطلة فلا تصح، وإما أن تكون صحيحة فليست باطلة نعم كلنا نصدق بذلك ولكن من أين جاء هذا الحكم؟ هل من التجربة إنها لا تعرف الاستحالة لأن الاستحالة ليست أمراً مادياً، وان التجربة لا يختلف أمامها: (عدم صعود الانسان إلى المريخ) و(عدم اجتماع الصحة والخطأ) فلماذا قلنا إن الأول ممكن عقلاً والثاني مستحيل؟ ان هذا التساؤل يكشف لنا عن وجود مصدر آخر للتصديق غير التجربة الحسية، ويبطل المذهب الحسي.

ولكن ماذا لو أنكرنا التصديق باستحالة شيء كاجتماع النقيضين؟ الواقع ان هذا الإنكار يؤدي إلى أن ننكر حتى وجودنا وعالمنا ونتائج تجاربنا وعلومنا جميعاً، إذ يصبح من الممكن أن نكون موجودين

ومعدومين تماماً، وإن تكون علومنا صحيحة وباطلة، بل يكون من الممكن أن يكون المذهب التجريبي في المعرفة - وهو ما نتحدث عنه - نفسه باطلاً وصحيحاً في آن واحد... كل هذا يؤكد لنا خطئ هذا المذهب وبطلان كل المبادئ المادية التي اعتمدت عليه ومنها الماركسية و...

المناقشة الثالثة:

أما المناقشة الثالثة فتركز على مبدأ العلية. هذا المبدأ الذي نصدق به جميعاً، فلاريب في وجود علل ومعاليل في الكون، وهو الأمر الذي يتفق عليه الإلهيون وجلُّ الماديين (ومنهم الماركسيون) فإذا صدّقنا بهذا المبدأ عدنا نتساءل عن هذا التصديق كيف سلمنا بصحته؟ وهل جاء عبر تجربة حسية؟ وهل إن علاقة العلية شيء محسوس حتى يمكن أن نجربه أو ندخله، في مختبر فيزيائي؟ إنَّ هذا يوضح تماماً بطلان المذهب التجريبي ووجود مصدر آخر للتصديقات الإنسانية.

المناقشة الرابعة:

وملخص هذه المناقشة أن هذا المذهب - أي المذهب القائل بتوقف الحكم النفسي على التجربة فقط - هذا المذهب، لا يستطيع أن يفسر لنا صفة اليقين المطلق التي تمتاز بها الرياضيات مع أنها لا تخضع للتجربة. فنحن لانشك مطلق في عدم مجيء يوم تبطل فيه مسألة رياضية مثل $(2 + 2 = 4)$ (أن محيط الدائرة أطول من قطرها)، وأمثالهما، هذا في حين نتوقع لكثير من نظرياتنا الطبيعية الانهيار في المستقبل رغم أننا نؤمن بها حالياً، وتخضع للتجربة.

إذا لاحظنا هذا قلنا إن التجربة إذا كانت هي سبب تصديقنا في كلٍّ من القضايا الرياضية والطبيعية معاً فلماذا نؤمن إيماناً لا يقبل الشك في الرياضيات ولدينا هذا التردد في الطبيعيات. وهناك إشكالات مهمة أخرى لا نرى داعياً للتعرض لها في هذا الحديث.

المدرسة العقلية

أما المذهب العقلي في المعرفة: فيرى أن القضايا الذهنية المختلفة التي نصدق بها ومنها القضايا التالية:

- هذا العالم مخلوق لرب حكيم
- الأرض كروية
- الكل أكبر من جزئه
- هذا العالم له وجود خارج الذهن
- الأمم تهلك بظلمها

هذه المجاميع تنقسم إلى نوعين:

النوع الأول - القضايا الأولية البديهية

وقد جبل الإنسان على الإيمان بها، وطبع على التصديق بما فيها من أحكام. فمثلاً قضية:

(العام لم موجود خارج الذهن) يصدق بها الإنسان بمجرد أن يدرك معنى العالم والذهن والوجود والخارج، وهكذا قضية (النقيضان لا يجتمعان) و(مبدأ العلّية) وأمثالها، فلا يحتاج الإنسان للتصديق بها إلى التجربة أو إلى أي دليل آخر.

النوع الثاني - القضايا النظرية

وهي القضايا التي تحتاج إلى استدلال وبرهان كقضية: (الأرض كروية) و(العالم حادث لا أزلي) و(هلاك الأمم بظلمها) وأمثالها، فهذه القضايا تحتاج إلى برهان ودليل.

وبعد هذا يقول المذهب العقلي إننا إذا لاحظنا مجموع التصديقات الذهنية وجدناها كلها تركز على القضايا الأولية البديهية، فهي أساس أيّ تصديق في الذهن وعلى هذا الأساس تكون عدة التصديقات متوفرة في نفس الإنسان. وتتضح من خلال هذا المذهب أن ميدان المعرفة الإنسانية يمكنه أن يتجاوز الأمور المحسوسة، أي تكون للإنسان تصديقات لا تقوم على أساس التجربة وتتعلق بعالم ما وراء المادة والطبيعة.

وينبغي أن لا يظن أحد أن المذهب العقلي في المعرفة ينكر دور التجربة الحسية في تزويد الإنسان بالمعرفة. كلاً فإنه (أي المذهب العقلي) يؤمن بدورها المهم في هذا المجال. غاية الأمر

أنه لا يحصر سبيل المعرفة بالتجربة الحسية أولاً، ولا ينظر إلى التجربة إلا أنها عملية توضح انطباق قانون عقلي ذهني مسبق، تماماً كما يطبق الطبيب معلوماته الكلية على مواردها المختلفة عبر الفحص الطبي الذي يجريه على المرضى.

وهكذا استفاد المذهب العقلي من التجربة دون أن يحصر نفسه في إطارها، وليحرر الإنسان من الأطر المادية، وليعطيه أصالته في المعرفة، الأمر الذي يجعله كادحاً في سبيل معرفة الحقيقة سواء كان ذلك في الإطار المادي أو في عالم ما وراء المادة... في حين يبقى المذهب الحسي

حبس ماديته، مقيداً بأطارها الحسي دون أن يملك ما يقوله عن عالم ما وراء المادة لقصر مقياسه وقصور منبعه عن ارواء ظمئه الشديد إلى معرفة الحقيقة الكونية الهائلة.

قيمة المعرفة الإنسانية وحدودها:

وإذا كانت مسأله تحديد مصادر التصديقات والأحكام الذهنية من أهم المسائل الفلسفية؛ فإن مسألة تحديد قيمة المعرفة الإنسانية لا تقل عنها أهمية.

ولكن ما هو جوهر هذه المسألة؟

إنها باختصار تدور حول قدرة الإنسان على معرفة العالم الخارجي، أي العالم خارج ذهنه كما هو وبالذقة، أو تدور حول مدى مطابقة ما يُصدّق به من معلومات وما هو في الواقع حقاً. فإذا علمت بأن زيدا واقف، وأن الأرض كروية، وأن محيط الدائرة أطول من قطرها؛ فهل أن الأمر كذلك في الواقع؟

وكانت هذه المسألة مدار جدل عنيف بين المفكرين منذ أقدم العصور. فكانت هناك مدارس تنكر وجود العالم الخارجي أصلاً، أو تنكر إمكان معرفته، وأخرى تؤمن بوجوده وبقدرة الإنسان على كشفه، وثالثة تشك في كل شيء. وقد شكلت هذه المدارس على مدى التاريخ تيارات ثلاثة يخبوا أحدها تارة، ويغمر الفكر العالمي أخرى؛ فقد يسيطر الفكر السوفسطائي المنكر لقيمة المعرفة ثم يخبوعند سيطرة فكر سقراط وأرسطو المثبت ثم تأتي فترة شك من أمثال بيرون. هذا قديماً. أما في

العصور المتأخرة فبعد ان سيطر ديكارت بفلسفته اليقينية، نجد جون لوك يسيطر على الموقف بعده، ثم تسيطر المثالية التي تتراوح مدارسها بين نظرات مختلفة.

وعلى أي حال، فما نركز عليه هنا امران.

الأول - أن هناك نظريات تؤدي حتماً، الى التشكيك في قيمة المعرفة الانسانية، حتى ولولم يقصد أصحابها ذلك، ومن أهمها:

المدرسة السلوكية التي تجعل الانسان آلة ميكانيكية والأفكار الانسانية وظائف جسمية وردود فعل للظروف الخارجية وهي بهذا تحكم على نفسها بنفسها فلا يمكن القول - وفق مفهومها - بأن هذه الفكرة الانسانية واقعية صادقة، لأنها وجدت بفعل الظروف وتتغير بتغيرها. وهكذا قل عن المدارس الأخرى كالفرويدية التي تجعل أعمال الانسان الشعورية متأثرة تماماً بشهواته ودوافعه اللاشعورية.

وكذلك الماركسية التي تجعل الفكر الانساني ظاهرة وانعكاساً عقلياً للوضع الاقتصادي.

وهكذا الدوركهايمية التي تجعل الفكر الانساني مصاغاً من قبل البيئة الاجتماعية التي يعيشها.

وباختصار فإن هذه المدارس لا تؤمن بوجود أصالة للفكر الانساني أبداً، بل تسخره للظروف المختلفة، وبالتالي لا تبقى له قيمة أو قدرة على كشف الواقع الخارجى كشفاً صحيحاً. والتناقض هنا يبدو عندما نعرف أن هذه المدارس تقضي على نفسها بهذه التصورات، إذ لا يمكنها أن تدّعي أنها مدارس علمية يقينية صحيحة.

أما التصور الاسلامي فهو يؤمن بقدرة الانسان على كشف الواقع الخارجي كشفاً تاماً عبر وجود الجانب الاصيل في الذهن الانساني، أي عبر وجود الأمور الوجدانية الفطرية التي تسميها بعض الروايات بـ (الرسول او النبي الباطني) كما تسمي النبي بـ (العقل الخارجي). فنفس هذه الأمور (الوجدانية الفطرية) لا تقبل التشكيك مطلقاً؛ فهي كاشفة عن الحقيقة دائماً كمبدأ العليّة التامة، وقيام نظام الأسباب والمسببات في الكون إجمالاً، ومبدأ استحالة اجتماع الوجود وعدم هذا الوجود في شيء واحد، أو مبدأ اجتماع النقيضين وأمثالها، وكل معرفة استندت إلى هذه الأمور البرهانية استناداً صحيحاً فهي يقينية. أما قيمة النظريات التجريبية فتتوقف على مدى الدقة في تطبيق الأمور الوجدانية على التجارب الخارجية.

نظرية المعرفة في القرآن

وهنا نجدنا بحاجة الى الحديث عن رأي الاسلام والقرآن في قيمة المعرفة، ومصدرها على ضوء النصوص الاسلامية والنظرة الاسلامية العامة للكون والانسان والحياة.

فما هي نظرية المعرفة القرآنية؟

وبتعبير آخر ماهو رأي القرآن في المسألتين التاليتين؟

أولاً: هل يمكن الوصول إلى يقين يتعلق بالواقع الخارجي؟ وما مدى

إمكان مطابقة أفكارنا للواقع؟

ثانياً: ماهي مصادر المعرفة في المنطوق القرآني؟

الايمان بالواقع الخارجي:

أما في مجال السؤال الأول فإن المتأمل في المجموع القرآني العام يجد أن القرآن يبتني على أساس إمكان المعرفة الانسانية الصحيحة، أي إمكان وصول الانسان إلى تكوين صورة صادقة عن الواقع وقدرته على تحصيل اليقين المطابق للواقع الخارجي.

فهو بعد ان يؤكد وجود العالم الخارجي بنحو خاص، أي وجود عالم مادي قائم على أساس عالم ميتافيزيقي، وبتعبير آخر يؤكد على وجود الحقيقة المطلقة وهي الله تعالى الذي خلق الكون بما فيه، بعد هذا يدعو الانسان لتكوين المعرفة اليقينية التامة عبر السبل الطبيعية التي تنتهي إليها. فهو إذن يفترض إمكان تكوين معرفة يقينية صحيحة ويرفض مدارس الشك المطلق او المدارس التي تُفقد الانسان - بطبيعتها - القدرة على تكوين المعرفة اليقينية ولتوضيح هذا الذي قلناه نطالع معاً الآيات التالية:

﴿يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بَلَاءٌ رُبُّكُمْ تَوَقَّنُونَ﴾^(١).

﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يوقنون﴾^(٢).

﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٣).

١- الرعد: ٢.

٢- البقرة: ٤.

٣- المائدة: ٥٠.

﴿وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون﴾^(١).
 ﴿وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من
 الموقنين﴾^(٢).
 ويبدو إمكان المعرفة اليقينية الصادقة من الآيات التي تتحدث عن
 مطلع عهد الإنسان حيث يقول تعالى:
 ﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء
 هؤلاء إن كنتم صادقين﴾^(٣).
 وغير ذلك من الآيات الكريمة التي تجعل من البديهي إيمان القرآن
 بإمكان المعرفة اليقينية.

مصادر المعرفة في المنظوق القرآني

أما رأي القرآن الكريم والنصوص الإسلامية عموماً في مصادر المعرفة
 اليقينية فما يمكن استفادته من مصادر هو:

أولاً - الحس:

وقد نص القرآن على كونه مصدراً من مصادر المعرفة بانضمام العقل
 إليه، وذلك في قوله تعالى:
 ﴿والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع
 والأبصار والأفئدة﴾^(٤).

١ - الجاثية: ٤.

٢ - الانعام: ٧٥.

٣ - البقرة: ٣١.

٤ - النحل: ٧٨.

ونؤكد هنا على مسألة انضمام التعقل باعتبار أن الحس لوحده لا يمكنه أن يؤدي إلى يقين كامل صحيح ما لم تطبق عليه القواعد الأولية البديهية، أي ما لم تجر عليه عملية التعقل كما قلنا ذلك في ماسبق، ومن هنا فقد دفع القرآن الإنسان للسير في الأرض والاستفادة من الحواس التي منحها وأعمال التدبُّر لاكتشاف الحقائق الكونية.

﴿قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين﴾^(١)

﴿أولم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله﴾^(٢)

وينحوب باللائمة على أولئك الذين أمتلكو الحواس ولم يستفيدوا منها في مجال التدبُّر واكتشاف الواقع فإذا هم: ﴿صمٌّ بكمٌ عميٌّ فهم لا يرجعون﴾^(٣)

ومن الملاحظ أن أهم دليل يركز عليه القرآن الكريم في مجال معرفة الله هو دليل النظام الكوني المتقن، والتناسق الرائع، وهو يعتمد أول ما يعتمد على الحواس ولكن في إطار من التفكير والتدبُّر كما سلف ذكره.

ثانياً - العقل:

وعليه فالمصدر الثاني لتكوين المعرفة الإنسانية هو العقل، أو فلنقل بتعبير آخر: هو قدرة الذهن الإنساني على تطبيق الكبريات العقلية الوجدانية على الموارد المختلفة، واستنتاج نتائج جديدة للإيمان بها يقين صحيح: فبدون وجود الأوليات البديهية، وبدون قدرة الإنسان على تطبيقها لا معنى للإيمان بالتعقل والتدبُّر، فما التدبُّر إلّا تجاوز المحيط

١- الأنعام: ١١.

٢- الأعراف: ١٨٥.

٣- البقرة: ١٨.

المادي لاكتشاف ما وراء من عوالم وحقائق، وقد رأينا كيف فتح القرآن - في الآية السابقة - أبواب المعرفة الانسانية عبر السمع والأبصار والأفئدة كما طالعنا - الآيات الداعية الى التعقل والتدبر ومنها:

﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١).

ولا كمال رسم موقف القرآن نجد أنه في موارد أخرى يقوم باستدلالات عقلية خالصة؛ مما يكشف عن إيمانه بالقدرة الذاتية للإنسان على اكتشاف الحقيقة، وذلك كقوله تعالى:

﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يَنْشُرُونَ ۖ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾^(٢).

وقوله تعالى: ﴿أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾^(٣).

وقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزِ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى﴾^(٤).

كما إننا نجد القرآن يدفع للتدبر والتعقل عندما يعلل بعض الأحكام بعلل معينة مما يؤكد اهتمامه بدوره في الربط بين الأحكام وأهدافها وهي الفلاح أو التقوى وأمثالهما.

التحذير من خطأ العقل

وتبدولنا روعة الموقف القرآني من مصدرية العقل للمعرفة عندما نلاحظ أنه ينبه الإنسان على موارد خطأ العقل وإن عليه أن يتجنبها بوعي ودقة.

١- محمد: ٢٤.

٢- الأنبياء: ٢٠ - ٢١.

٣- الطور: ٢٥.

٤- الأحقاف: ٢٢.

فقد يتبع الإنسان أموراً ظنية وهو يتصور أنها يقينية مقطوع بها لأنها توافق مصلحته فيذكره القرآن بخطئه حين يقول:

﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ * إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ﴾^(١)

ويقول تعالى: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾^(٢)

ويقول تعالى: ﴿أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتِيمٍ مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٣)

موارد خطأ العقل

فموارد خطأ العقل هي موارد تحكم الهوى والمصالح الشخصية، والموارد التي تزين للإنسان سوء عمله، ومن هذه الموارد تصور الإحاطة بكل جوانب الحقيقة والغفلة عن بعض العناصر الدخيلة في الاستدلال والاستنتاج، ولذا ينبّه القرآن على هذه الحقيقة بقوله ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(٤)

وهنا لابد من الإشارة إلى أن البعض حاول التقليل من دور العقل في

١- النجم: ١٩ - ٢٣.

٢- الفرقان: ٤٣.

٣- محمد: ١٤.

٤- الاسراء: ٨٥.

المنطوق الاسلامي مستندين الى هذه الموارد التي يشير إليها القرآن حيث يقع العقل في الخطأ، كما يشيرون الى بعض الروايات التي تحدّث من عمل العقل كما في الرواية التي أكدت على أن (دين الله لا يصاب بالعقول) ولكن الواضح أن الآية الآتفة قد بينت - كما قلنا - أحد أسباب الخطأ العقلي في بعض الموارد، وليست تريد أن تسد باب المعرفة العقلية، كيف وقد رأينا تأكيد القرآن على العقل والاستدلال به، أمّا تلك الروايات التي نفت دور العقل فقد جاءت في صدد ردّ الأسلوب الذي اتبعته مدرسة أهل الرأي في قياس بعض الأحكام على بعضها الآخر والاستحسان وامثالهما من الأدلة التي هي من الأحكام الظنية وهي في الحقيقة من باب اتباع الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً^(١) ولما كان هذا الأمر خطيراً فقد وقف الأئمة من أهل البيت (ع) ضده بقوة، وأوضحوا أن العقل لا سبيل له لإدراك علل الأحكام الشرعية؛ لنقصه وضعفه.

أمّا في الموارد الطبيعية للتعقل - كموارد الاستدلال - فإن الأحكام القطعية للعقل أمر لا يقبل الرد، وقد جاء في الروايات: «إن لله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة؛ فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء وأمّا الباطنة فالعقول»^(٢) والحقيقة هي أن الله تعالى والأنبياء لم يعرفوا إلا بالعقل السليم، وهل أصبح الإنسان إنساناً بدون العقل.

١- يونس: ٣٦.

٢- الكافي ج ١ ص ١٦، الوسائل ج ١٥ ص ٢٠٧، البحار ج ١ ص ١٣٧.

ثالثاً - الإلهام الإلهي

أما المصدر الثالث: فهو الإلهام القلبي والهداية الإلهية والوحي، وهذا ما يدولنا عند مطالعة مختلف الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة ومنها قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿إن تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً﴾^(٢).

وقد جاء في الروايات عنه (ص): «جاهدوا أنفسكم على شهواتكم تحل قلوبكم الحكمة»^(٣) وفي الكافي «من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^(٤) وفي نهج البلاغة «فان تقوى الله مفتاح سداد، وذخيرة معاد، وعنتق من كل ملكة». (صبحي الصالح/خ ٢٣٠)

وأخيراً فمما لا شك فيه في المنطوق الاسلامي أن الوحي يتخذ دور الرافد الكبير للمعرفة الانسانية وخصوصاً في تلك الحقول التي يقتصر العقل عن بلوغ مداها كحقول التشريع.

الفطرة الانسانية ودورها في المعرفة

بعد هذا البحث ينبغي لنا أن نخرج من دائرة المعرفة الانسانية لنسقي نظرة شمولية على نظرية الفطرة الانسانية فهي أوسع منها. ذلك أن الفطرة لها أدوار أوسع من مجال المعرفة الانسانية نفسها.

١- العنكبوت: ٦٩.

٢- الانفال: ٢٩.

٣- ميزان الحكمة ج ٥ ص ٤٥٥، الدر المنثور، ج ١، ص ٣٤٩.

٤- عيون اخبار الرضا، ج ١ ص ٧٤، البحار، ج ٦٧، ص ٢٤٢، الجامع الصغير للسيوطي، ج ٢، ص ٥٦٠، كنز العمال، ج ٣، ص ٢٤.

المراد من الفطرة

ولكن ماذا نقصد بالفطرة؟

إننا نقصد بها ذلك الجانب الأصيل في الوجود الإنساني الملازم لكل أبناء النوع البشري عموماً. ومثل هذا الجانب لا يمكن إنكاره -اجملاً- في الوجود الإنساني.. نعم ربّما يصاب في بعض الأحيان بانحرافات وتعطّيات مؤقتة تمنعه من أداء دوره في صياغة حياة الانسان العقلية والسلوكية والنفسية، إلّا أنه، لا ينمحي، بل يبقى كامناً، لأنه قد جبل عليه الانسان وعجنت به طبيئته، وفطر عليه فلا يأس منه أبداً إنّما يحتاج إلى تنبيه وإثارة بطرق خاصة.

وأعود فأكرر أنّ الجانب الفطري أصيل في النفس وإن كان ظهوره على مسرح النفس والسلوك متفاوتاً، فربما وجدت ظروف تساعد على جعل صورته باهتة التأثير في النفس، وربّما وجدت ظروف أخرى تركّز هذه الصورة وتعطيها لونها الطبيعي، وربما تضيف إليها تلويناً هوفوق طاقتها الطبيعية. وعليه فهذا الجانب من وجود الانسان جانب ثابت من جهة، ومرن التأثير من جهة أخرى، ولكن قبل الدخول في بحث جوانب هذه النظرية ينبغي أن ندرك أهميتها أولاً.

فما هي أهمية البحث في الفطرة؟

قبل كل شيء لا بدّ وأننا نتذكر أن المفكرين اختلفوا في منابع معارف الانسان وتصديقاته، فانقسموا الى فريقين: أحدهما يقيم بناء المعارف الانسانية على أساس أمور وقضايا فطرية يؤمن بها الانسان دون حاجة إلى تجربة وملاحظة حسّيتين، في حين ينفي الآخر هذا المذهب ويقيم

المعرفة على أساس حسيّ بحث. والذي يهمنا هنا هو أن ندرك أن هذه المسألة المهمة مبنتية على البحث عن نظرية الفطرة ومدى واقعيتها ومن هنا ندرك أهمية بحثنا هذا.

كما أننا ندرك أهميته في مختلف مجالات العلوم الانسانية ذلك أن الإيمان بالفطرة هو المقرر الوحيد الذي يمكنه أن يؤكد وجود أيديولوجية إنسانية أو نفيها، إذ الأيديولوجية الانسانية هي تلك الفكرة العملية التي تناسب واقع الانسان وتساعد على تكوين صورة عن الكون والحياة، وهدفه من الحياة ومسيرته نحو ذلك الهدف، والانسجام في سلوكه مع كل ذلك. ومن الواضح توقف كل ذلك على وجود هدف واقعي وخط بياني واقعي للانسان، أي على وجود الفطرة المعينة للهدف عند الجميع.

وبهذا ندرك أيضا الدور الذي تلعبه نظرية الفطرة في إعطاء معنى للبحوث الاخلاقية، ومحورها هو الإدراكات الوجدانية الفطرية، فبدون هذه الإدراكات تكون البحوث الاخلاقية بلا مبرر منطقي، وكذلك فإن البحوث التربوية تفقد مبررها بدون الفطرة، ويتوضح هذا عندما نلاحظ الفرق بين صناعة الخشب مثلا وتربية الانسان، فالخشب موجود لافطرة له، أي ليس له سبيل طبيعي مرسوم، ولذا فسواء صنع باباً أو شباكاً أو غير ذلك فلا يقال عنه أنه خرج عن ذاته ورُبِّي تربيةً غير سليمة، بل يقال: إنه صنع كذلك. أمّا في المجال الانساني فمن الواضح أن الانسان لو دُرّب على أن يكون ذئباً يفترس الآخرين، أو طاغية يتلذذ بامتصاص دماء الشعوب، أو معذباً لا يقرّ له قرار حتى يسمع صراخ المحرومين المعذّبين، هذا الانسان خارج عن سبيله الطبيعي وتلك التربية تربية مغلوطة على العكس

مما لو كانت قد نمت فيه الأخلاقية الجيدة، والتعقل المرهف، والإرادة الحرة فإنها ستكون تربية صحيحة. فيجب - إذن - أن يكون هناك خط فطري وإطار خاص بالإنسان إذا تجاوزه لم يعد إنساناً؛ حتى تكون هناك تربية، وحتى يصدق التعبير المعروف (اغتراب الإنسان عن ذاته). الغريب في الأمر هو أن يُتداول هذا التعريف عند الماركسيين - تبعاً لوجوده في فلسفة فيور باخ وهيغل من قبل - نعم الغريب أن تتحدث الماركسية عن الغربة عن الذات والعودة إليها وهي لا تنظر إلى الإنسان كذات متميزة لها قوانينها وفطرتها، وإنما هو تماماً كالمادة الخالية من أي سير طبيعي يتأثر فكرها بالطبيعة أكثر. إذن فليس هناك معنى لهذا التعبير إلا بعد الإيمان بالفطرة، وكذلك لا معنى لتصور التكامل نفسه ما لم تكن هناك نقطة ومسير طبيعيين يكون السير وفقهما متكاملًا، بعكس الانحراف عنهما.

ثبات الاستراتيجية بثبات الفطرة

وهكذا يبتني على الإيمان بنظرية الفطرة: الإيمان بخلود الحقيقة أو الحقيقة المطلقة، وكذلك تبتني عليها مسألة إمكان بقاء نظام اجتماعي معين بشكل دائم إذا استطاع أن يوافق الفطرة، وعلى ضوء هذه النظرية تتحدد استراتيجية الدعوة والتبليغ وتتجلى أهمية هذه النظرية في البحوث الحقوقية ذلك أن كل تلك البحوث تستهدف إرساء الحقوق وإعطاءها لأصحابها، ولكن من الذي يشخص الحق؟ ليس هناك من مشخص إلا الفطرة الأصلية التي يؤمن بها ويشعر بها أي إنسان. فإذا لم تؤمن بالفطرة

وجب أن نلقي كل حديث عن الحقوق جانباً.
والواقع أننا لم نستقص موارد أهمية هذا البحث المهم، وإنما نترك هذا
الاستقصاء للقراء الكرام.

إن وجود هذا الجانب في الإنسان أمر لا يحتاج إلى استدلال أو برهان
أو حتى إلى مجرد تنبيه، وذلك لوضوحه تماماً فيكفي مجرد الرجوع إلى
النفس والوجدان لتجلى لنا الخطوط الفطرية ولو إجمالاً، إلا أن الشبهات
التي أثيرت حول الفطرة دعت الباحث إلى أن يلتمس بعض الأمور التي
تنبه الوجدان إلى هذه الحقيقة بعد أن تمسح شاشته من بعض الغبش
والغبار المتراكم عليها. ومن هذه التنبيهات عمل الباحث على إيضاح
بعض التقاطع التي يشترك فيها كل أفراد الإنسان على مر التاريخ وباختلاف
الظروف الجغرافية والنفسية والحضارية، كاشتراكها مثلاً في تملك ذوق
فني خاص يقف أمام مظاهر الجمال في الطبيعة كالمناظر الطبيعية،
والتماثيل الفنية الرائعة فيقف أمامها معجباً مبهوراً باللب. فإذا بك تجد إنسان
عصر الرقيق إلى جنب إنسان العصور الزراعية والصناعية في مستوى
واحد، الكل معجبون بهذه المظاهر الأمر الذي يشير إلى أرتكاز هذا
الإعجاب وذاك الذوق على أسس فطرية واحدة لا تتغير بتغير النظم
الاجتماعية مثلاً وهو ما ينقض من الأساس نظرية المادية التاريخية
وأمثالها من نظريات العامل الواحد المحرك للتاريخ. وشبهه بالذوق الفني
القدرة الإنسانية على التعقل، وهي أمر ثابت لم يصنعه المجتمع بل هو الذي
صنع المجتمع ووضع سبل تحوله، وهكذا الغرائز المختلفة.

البديهيات بعض من المنطلقات الفطرية

والواقع: ان كل من ينكر الفطرة يعترف بها دون أن يشعر، وذلك لكونها أصيلة في الوجود الإنساني لا يمكن الخلاص منها، فمثلا سوف نعرف (أن الإيمان بوجود العالم خارج الذهن الإنساني)، و(الإيمان بمبدأ العلوية)، وكذلك (مبدأ استحالة اجتماع النقيضين) أي كون الشيء موجوداً ومعدوماً في آن واحد، هذا الإيمان فطري لا محالة، وكل من يقيم الأدلة ضده من أمثال (باركلي) الذي لا يعترف بالوجود الخارجي للعالم، و(دافيد هيوم) الذي لا يعترف بكون العلوية علاقة خارجية قائمة بين الأشياء، و(الماركسية) التي تقيم تصورها على أساس اجتماع النقيضين، كل هؤلاء يعترفون بالضمن بما يستدلون ضده، وإلا فمع من كان يتحدث (باركلي) حينما كان يلقي محاضراته التي شرح بها فكرته ألم يتحدث مع أناس خارجيين لم يصنعهم ذهنه ولا أفكاره؟ ثم ألم يحاول (هيوم) أن يجعل (أدلته التي يقيمها) علّة لإيمان الآخرين بالنتائج؟ أي انه اعتمد على مبدأ العلوية لينفي هذا المبدأ. وهل أن الماركسية مستعدة لأن تصف نفسها بأنها مخطئة إلى جنب كونها على صواب، وفي آن واحد، فتقضي بذلك على حتميتها التاريخية وقوانينها التي تدّعي لها الصرامة والصدق والشمول؟

المجالات الفطرية لدى الانسان

والآن لنعرف ما هي المجالات الفطرية؛ أي ما هي الجوانب الفطرية الثابتة في حياة الانسان؟
يمكننا أن نقول إن المساحة الفطرية تشمل الجوانب الانسانية التالية:

أولاً - الإدراكات النظرية والعملية

ونعني بذلك وجود جانب فطري وجداني بديهي في ذهن الانساني يجعله يدرك نوعين من القضايا والأمور:

النوع الاول - الإدراكات النظرية: وهذا النوع يفتح آفاق النفس الإنسانية على الواقع الخارجي ويكشف له عن قوانين عامة من مثل (استحالة اجتماع النقيضين، وان الكل أكبر من جزئه، ومبدأ العلية) كما مرّت الإشارة إليها. وهذه القوانين تشكل أساساً ثابتاً يبنى الانسان عليه كل معلوماته عن العالم والمحيط القائم وتصوراتهِ عن عملية التطوير الصحيح لهذا المحيط، وهنا ينبغي أن نؤكد على أن هذا الجانب من إدراكات الانسان هو الذي يطلق الانسان من عزلته الذاتية ويوصله الى الحقيقة والتعامل مع الكون، وبدونه لاتنفع تجربة حسية أو أي شيء غيرها في تحقيق هذا الهدف. ولها بحث مفصل له محله. هذا هو النوع الاول من الادراكات الفطرية وهو ما يسمى بالادراكات النظرية.

النوع الثاني - الإدراكات العلمية: ونعني به أن النفس الإنسانية جبلت وعجنت على الايمان بقضايا ترتبط بما ينبغي له أن تكون فيه حياته، لا بما هو كائن وقائم. فكل نفس إنسانية جبلت على إدراك أن العدل أينما تحقق كان حسناً على الاطلاق، وأن الظلم أمرٌ مستقيم ينفر منه الطبع الانساني السليم، كما جبلت على إدراك أن بعض الأمور حسنة بطبيعتها كشكر كل من أنعم، وطاعة كل من ثبتت له حقوق الربوبية والمولوية، وكذلك من مثل بعض الصفات الخلقية كالصدق والرفق وغيرها.

وكل هذه أمور ترتبط بسلوك الانسان وعمله، وتدفعه الى ما ينبغي أن يكون عليه السلوك الصحيح.

ثانياً - الغرائز

أما المجال الثاني للفطرة فهو الغرائز. وقد اختلف علماء النفس كثيراً في تعريف واحدٍ للغريزة، ولم يتفقوا على قائمة واحدة للغرائز وإن كانوا جميعاً - تقريباً - يتفقون على فطريتها إجمالاً، وكونها وراثية غير مكتسبة، ولعل تعريف الغريزة الأقرب إلى اللغة العلمية هو كونها ميلاً ثابتاً لدى المخلوق الشاعر، وهذه الغرائز تشكل الحوافز والدوافع المحركة التي لا يمكن تصور حركية حياتية إنسانية بدونها وستحدث فيما يأتي عن دورها في التحرك بالإنسان نحو هدفه الطبيعي.

ثالثاً - القدرة الإنسانية الخارقة على التعقل والتدبر والتفكير

وأما المجال الفطري الثالث؛ فهو هذه القدرة الإنسانية الخارقة على التعقل والتدبر والتفكير، وتوضح روعة هذه القدرة الذهنية بملاحظة بعض الفروق بين الذهن الإنساني والمرآة التي تنعكس عليها الصور، الأمر الذي يتيح للذهن أن يعلو على الواقع ويغيره - كما اشرنا إلى ذلك من قبل - فرغم وجود أوجه شبه بين الذهن والمرآة حيث يقبل كلاهما أنعكاس الخارج على صفحته، وحيث تتأثر الصور المنعكسة في كل منهما بوضعهما الخاص، رغم ذلك توجد فروق أساسية أهمها:

١ - أن المرآة إنما تعكس الصور المادية فقط، بينما يستطيع الذهن الإنساني أن يدرك المعاني غير المحسوسة.

٢ - أن المرآة لا تدرك نفسها ولا تنعكس صورتها هي على شاشتها ولكن الذهن يدرك نفسه بوضوح أي إن له ما يسمى بالعلم الحضورى؛ حيث تحضر نفسه لديه. ألسنا نعلم بأنفسنا أكثر من غيرنا.. وهذا بنفسه

يشكل دليلاً رائعاً على كون النفس الانسانية وجوداً غير مادي، إذ المادة لا يمكنها أن تدرك نفسها مطلقاً، أي تنعكس انعكاساً مادياً على ذاتها.

٣- ان المرأة إذ أخطأت فإنها لا يمكنها أن تدرك خطأها في هذا الانطباع؛ بينما يستطيع الذهن أن يدرك خطأه، وله مقاييس ثابتة لتصحيح خطئه، بحيث لا يؤثر عليها أي مؤثر خارجي؛ وهي الأمور البديهية الوجدانية التي تحدثنا عنها. وهذا الفرق أيضاً يشكل دليلاً حياً على لامادية النفس الانسانية، لأنها لو كانت مادية لكانت هي ومقاييسها متأثرة بالمحيط والأجزاء المادية الأخرى.

٤- ان المرأة تجمد على صورتها كما هي، بينما يمتلك الذهن خاصية التعميم وهي من أروع نعم الله على الانسان، إذ للذهن أن يلاحظ بعض المصاديق والجزئيات المتفرقة ويجرب عليها ثم ينتقل إلى استنباط واستخراج قاعدة عامة يطبقها على باقي المصاديق الأخرى وهنا تأتي خواص تعمق والتدبر والاستنباط الذهنية كفاصل مهم بينه وبين المرأة.

٥- إننا نشاهد الذهن قادراً على طرح فروض وأطروحات للمستقبل، في حين تعجز المرأة عن ذلك.

٦- ان المرأة عاجزة عن خزن الصور بالحوالذي يستطيعه الذهن الانساني الذي تمرُّ به ملايين الصور فيخزنها ثم يقوم بعد ذلك بعملية الاستذكار.

٨- إن الذهن يمتلك خاصية تداعي المعاني وهو ما تفقده المرأة.

٩- إن الصورة التي تنعكس على الذهن تبقى ثابتة الأبعاد حتى لو تغير موقع الذهن أو موقع الشيء المنطبع فان صورة العصا وأنا قريب منها تبقى

هي هي حتى لو ابتعدت عنها كثيراً، في حين نجدتها تتغير في حال المرأة. وهذا الفرق أيضاً من الأدلة الحية على كون عمل الذهن عملاً روحياً لامادياً، وإبطال النظرة المادية للموجودات الكونية. أخيراً فإن الصور عندما تنطبع في الذهن تنطبع بكامل أبعادها، فعندما أرى الحديقة أراها بكل أبعادها وهذا لا يمكن في مورد المرأة، فالكبير لا ينطبع في الصغير مطلقاً. وهذا الفرق يوضح تماماً كون النفس موجوداً مجرداً من المادة.

وهكذا لاحظنا بعض القدرات والطاقات الذهنية التي جبل عليها الانسان؛ فهو يقوم بها بسرعة دون أن يشعر بذلك وهذه القدرات هي التي تمنح الإرادة الانسانية إطاراً جديداً تختلف به عن وجودها في باقي أنواع الحيوانات. ومن هنا يمكن أن نقول إن وجود الإرادة الحرة في الانسان أمر فطري طبيعي، وإن أي انحراف في مجال إعمال هذه الإرادة (بكبتها أو التقليل من شأنها) هو انحراف عن الخط الانساني الصحيح، ومن هنا أيضاً نعتبر كل المبادئ التي تقول بالاحتمية التاريخية الحدية (كاحتمية تبعية النظام الاجتماعي للوضع الاقتصادي، وبالتالي تفقد الانسان إرادته وحرية الفاعلة) مبادئ رجعية بالمنطق الانساني الصحيح لأنها ترجع الانسان إلى أصل واطئ حيواني، وتقعده به عن كل معاني التسامي والكمال، إذ لا معنى للتسامي والكمال الانساني إذا كان الانسان مسوقاً إلى مصيره بحتية تاريخية لا تبقي له أية إرادة في البين.

حالات الفطرة الانسانية

وهنا نتساءل عن حالات الفطرة ودرجات وضوحها في شعور الانسان ثم نحاول التعرض الى بعض الاساليب التي تنبها وضرورة هذا التنبيه.

أما الحالات: فما يمكن أن نقوله بهذا الصدد هو أن الفطرة وإن تعذر حذف تأثيراتها حذفاً نهائياً من حياة الإنسان الواحد فضلاً عن الحياة الإنسانية ككل، إلا أنها تمتلك مرونة خاصة، الأمر الذي يفسح المجال للإرادة الإنسانية الحرة في أن تعمل عملها على مسرح الحياة، فليس الجانب الفطري في الإنسان بمستوى الجانب الفطري في الحيوان بالمستوى الذي يفقده أية إرادة حرة في قبال غريزته فإذا الحيوان مسخر لهذه الغرائز تمام التسخير، نعم ليس الجانب الفطري متحكماً في وجود الإنسان بل يترك مجالاً للإرادة الإنسانية لتختار حتى قبول متطلبات الفطرة وإشباع ميولها. وهذا ما يميز الإنسان عن غيره ويجعله موجوداً فريداً في الكون. وإذا كانت الفطرة بهذا المستوى فإننا نتوقع لها أن تتأثر بالظروف والشبهات وأنماط التربية والمصالح. والواقع أن الميول الإنسانية يمكن تقسيمها إلى قسمين: فهناك ميول مادية، وأخرى ميول معنوية. فكما للنفس استعداد للتفتح الجنسي، كذلك يوجد فيها استعداد فطري للتفتح المعنوي على التضحية والصبر والشعور بالمعاني الإنسانية السامية، وإذا كان الاستعداد المادي يفتتح بصورة طبيعية في حياة الإنسان وعلى اختلاف في المناطق، فإن الاستعداد المعنوي يحتاج - لكي ينمو نمواً طبيعياً - إلى أن يمر بمرحلة مناسبة محركة فيه هذا النمو، أما إذا لم يصادف هذا الجو المناسب فربما يضرر إلى حد لا يبدوله أثر على حياة الإنسان. ألسنا نشاهد أناساً تكاد تنعدم من قلوبهم معاني الرحمة والشفقة والعواطف الإنسانية الخيرة؟ ألم يرقم الطواغيت بتقديم المؤمنين والنساء المؤمنات إلى حيث تتحفز الأسود الجائعة المفترسة لتمزيقهم ثم يكون تلذذ هؤلاء

الطواغيت بالعذاب الذي يمزق الاجسام المؤمنة؟ ألسنا نجد الكثيرين ممن مُيْحَتْ إنسانيتهم يفرحون لألم ضحاياهم؟ إن هؤلاء ألقوا بأنفسهم في جحيم الرذيلة فضمرت لديهم الاستعدادات الفطرية، والقرآن الكريم يحدثنا عن أناس ربّما كانوا في مطلع عهدهم معتدلين يستمعون لنداء الفطرة والوجدان ويُعملون عقولهم في مجالها الواسع ولكنهم أبتلوا بحالات انحرافية سيئة مما ترك على شاشة نفوسهم وفطرتهم تقاطعاً مبهمه تكاثرت فغطّت صفحة الرؤية كلّها يقول تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَسَاءُوا السَّوْءَى أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ﴾^(١) نعم أساءوا وأساءوا حتى خفيت لديهم الامور الواضحة. وعليه فيمكن أن نقول إن الفطرة تارة تتخذ موضعها الطبيعي من حياة الانسان، وأخرى ينحرف مدى تأثيرها، وهذا الانحراف ربّما يتمثل في ضمور وضعف تأثير جانب فطري معيّن، كضمور التعقّل، أو ضمور غريزة التدبّر، أو غريزة حب الاستطلاع؛ فلا يعود الانسان مهتماً بما يجري حوالیه، أو مكترثاً بما يبدو على الساحة الاجتماعية، وربّما كان الانحراف متمثلاً بشكل طغيان جانب فطري غريزي على جانب آخر. كما يبدو هذا عند من أفرطوا في إشباع غرائزهم الجنسية إلى الحد الذي جعلها مقياس الحياة، أو في إشباع غريزة حب الذات فلا ينظر الانسان بعد ذلك إلى أي مصلحة اجتماعية أوحى في أعمال التعقّل إعمالاً مفرطاً بحيث لا يبقى أي مجال إحساسي عاطفي في حياة الانسان. ومن هذا النمط أولئك الذين أشبعوا غريزة التدبّر إشباعاً

مفرطاً على حساب كل الغرائز الأخرى؛ فترهبوا، وأعتزلوا الحياة الاجتماعية. إنَّ هذه الحالات كلها تمثل أنحرافاً فطرياً رهيباً يرفضه الاسلام أيّما رفض، ويعتبره من حالات الجاهلية، فلا رهبانيّة في الاسلام. ولا فجور ولا طوبائيّة صوفية منعزلة، ولا أيّاً من هذا القبيل.

وسائل واساليب تنبيه الفطرة

وهنا نصل إلى المرحلة التالية من حديثنا هذا وهي إنَّ الفطرة إذا كانت تغفو ولا تتعدم، تضرر ولا تفنى فكيف يمكننا أن ننّبه الفطرة الغافية؟ وأنّي يمكن تقوية الجانب الفطري، ليتضح بحالته الطبيعية في وجود الانسان؟ والجواب عن هذا الجانب يكمن في أمور خارجية وذاتية، أي أننا نحتاج: أولاً - إلى نظام تربوي متكامل يعترف بالواقع الفطري الانساني ويدرك أبعاده ويركز على تنمية الاستعدادات الفكرية والمعنوية، ويحاول أن يسير بهذا الجانب نحو التكامل. ومثل هذا النظام يحتاج إلى علم كامل بالنفس الانسانية، ومعرفة بروابط النفس والعالم الخارجي، وهذا ما لا يتوفر للإنسان بعلمه المحدود وتجاربه الناقصة، وحالته التأثرية، ومن هنا نجد احتياج الانسان إلى معونة السماء التي تنزل الوحي لتحبيه، ولتركيه، وتعلّمه الكتاب والحكمة، وتهديه الصراط المستقيم، «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلتي هِيَ أَقْوَمُ»^(١).

ثانياً - إن الإنسان يحتاج الى عملية تأمل ذاتي عميق يزيل كل الغشاوات ويذيب كل الرّين والدرن المغطي لشاشة القلوب. هذا التأمل دعا إليه الاسلام كثيراً، بل ربّى الإنسان متأملاً واعياً مفكراً محاسباً. والواقع ان عملية «الدعاء» - وخصوصاً في ربيع الدعاء شهر رمضان - تمنح النفس الجوال المناسب من الصفاء ليتجلّى جوهرها وتبدو أصلاتها على مسرح الشعور الانساني، وربما يساعد الصفاء الجسمي والجوالهادئ في السّحر على استرجاع تأثيرات الفطرة، في حين يُنسي الجوال الصاخب النفس أحياناً. ومن الاساليب التي بها تصحو الفطرة ما يستعمله الفلاسفة والحكماء واهل الاستدلال من السّير بالنفس من مقولات واضحة جداً، والتدرج بها حتى إيصالها إلى الحقيقة التي يراد لها أن تدركها، ولعل هذا هو أسلوب سقراط في المعرفة. كما ان الفطرة الانسانية تصحو، حين يقع الإنسان في حالاتٍ من الشدّة، وينقطع أمله من الوسائل المادية، وتتلاشى أمامه كل الأوهام التي ضاعها. وحينئذ تتجلّى الفطرة ناصعة فتشير إلى الحقيقة، وهذا ما أشار إليه القرآن الكريم في بعض آياته التي تسحب من المجرمين اعترافهم باللّهُ تعالى في مثل هذه الحالات.

الفطرة والهدف السامي

يستطيع الباحث في النفس الانسانية أن يدرك بوضوح توفر النفس الانسانية على عناصر تشخّص للإنسان هدفه الكبير، وتربطه بهذا الهدف

عبر ميول فطرية. وما نحاوله هو أن نشخص ذلك الهدف الانساني الكبير وكيف تعمل الفطرة للإيصال إليه؟

وقبل كل شي ما هو الهدف الانساني السامي؟

لورجعنا الى القرآن الكريم نسأله عن هذا الهدف لرأيناه يشخصه في العبودية المطلقة لله تعالى حيث يقول تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(١). ولورجعنا الى الروايات الشريفة وجدناها تشخص الهدف في المعرفة الكاملة، وتؤكد أن الله تعالى كان كنزاً مخفياً فأراد أن يُعرف فخلق الخلق لكي يُعرف.. ومن الواضح أن هذه الإرادة الإلهية تعني أن رحمة الله أدركت هذا الإنسان لأنها علمت باحتياجه للوجود لكي يصل إلى كماله بمعرفته التامة لله تعالى... ولا معنى لتوهم أحتياج الذات الإلهية إلى هذه المعرفة. أمّا إذا رجعنا إلى وجداننا وميولنا الفطرية نستوضحهما عن الهدف فإننا سنجد الوجدان يصرخ بوضوح: الكمال: نعم هناك نداء صارخ يدفع الإنسان نحو الكمال والتكامل دون أن يقف عند حدٍّ وإنما هو الكدح والكدح نحو المراحل الأسمى. ولكن هل ان هذه الأهداف أمور متباينة مفترقة؟ إن من يعيش منطق القرآن والروايات يدرك أن هذه الأهداف تشكل هدفاً واحداً، أوهي أمور يلزم بعضها البعض الآخر، ذلك أن الله تعالى هو الذات الكاملة كمالاً مطلقاً لا يحده حدٌّ أبداً؛ وهو الحقيقة الكونية الهائلة والوجود المطلق، وما عداه مخلوق له.

ووجوده مجرد ارتباط وقيام به تعالى فهو القيوم على الكون كله. أما الإنسان فإن غاية وجوده هي القرب المعنوي الإرادي من هذه الحقيقة الكونية الهائلة، فكلما اكتسب من الصفات الإلهية ما يناسبه، قُرب من هذه الحقيقة الكبرى، وكلما ازداد قرباً وعبودية لها؛ ازداد كمالاً، ولا ريب في أن ازدياد القرب والعبودية إنما يتم عبر المعرفة الفكرية والعملية، فمعرفة الله تعني معرفة الحقيقة، وتعني الانسجام الكامل مع الحقيقة، وتعني السير الحضاري المتواصل نحو الكمال، وقد قلنا إنه سير متواصل طويلاً أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه^(١)، ولأن الله لا يحده حد؛ فهو فوق كل كمال، وبهما تكامل الإنسان كان فوق كماله كمال.

وهكذا نلاحظ أن العبودية الإنسانية لله تعالى هي سر كمال الإنسان، وأن الأيديولوجية الإسلامية بعد أن تشخص نقطة الكمال المطلق في الله تعالى ترى أن درجة العبودية كلما ارتفعت فإن ذلك يعني ارتفاع درجة الكمال بنفس المستوى. أليس الكمال هو القرب من أكمل الحقائق؟ ثم إن هذا القرب يتناسب طردياً مع مستوى المعرفة الإنسانية للحقيقة الهائلة.

إذن فالكمال الإنساني يكمن في عبوديته لله، وعبوديته لله رهن معرفته به. هذا وقد احتوت الفطرة على الميول الثلاثة التي تؤمن بسير الإنسان نحو هذه الأهداف القصوى. فهناك في الفطرة ميل عارم نحو المعرفة يسمى بغريزة حب الاطلاع والاستطلاع واستكشاف

المجهول، وهي تؤمن دائماً اندفاعاً ذاتياً نحو المعرفة، وهناك في الفطرة ميل عام نحو التكامل مما يضمن سيره نحو تكامله دائماً، وهذا يعني الدفع نحو التغيير المتواصل وعدم الجمود على مرحلة خاصة. أما العبودية: فالذي يضمن السير نحوها هو غريزة التدبُّن الأصلية في النفس الإنسانية والموجودة في كل مراحل التاريخ وعند كل المجتمعات التي لم تلوثها الشبهات، وإن كانت تطبيقات هذه المجتمعات خاطئة في بعض الأحيان تأثراً بموارد الخطأ في العقل.. وتعمل هذه الغريزة بتناسق مع الغرائز الأخرى لتحقيق الهدف الإنساني العام. ومن الجدير بالذكر أن الماركسية وأمثالها من المذاهب المادية تحاول أن تعلل الحسَّ الديني في الإنسان بعامل مادية مؤقتة: كالوضع الاقتصادي للطبقة الحاكمة والذي يدفعها لأن تخذع الطبقة المحكومة بالدين، أقيون الشعوب - كما تعبر - أوهو نتيجة طبيعية لحالة الطبقة المسحوقة للتعويض عن هذه الحالة البائسة، أو يعلّل هذا الحس الديني بالخوف والجهل وغير ذلك ولكن الدراسة الواعية للتاريخ ولعمق الحس الديني والتطورات التي خلقها أومرّبها تؤكد أن ما قيل كله هراء! فالماركسية نفسها تعترف بوجود الدين في المجتمعات الأولىّة اللاطبقيّة فكيف يكون ظاهرة طبقية اقتصادية؟ ولو كان الدين من صنع الطبقة الحاكمة فكيف نفسّر عمل الدين الإسلامي - مثلاً - على تحطيم مصالح هذه الطبقة ومعارضته الدائمة للترف والمترفين؟ وكيف استجاب له - أول من استجاب - المستضعفون في التاريخ؟ «ومساراك

أَتَّبِعْكَ إِلَّا الَّذِينَ هُمْ أَرَادُوا بَادِي الرَّأْيِ»^(١) وكذلك لو كان الدين تعبيراً عن البؤس الذي يعيشه المحرومون فكيف نفسر أنضمام الكثير من ذوي المقام الممتاز إليه؟ وكيف نفسر تضحية أبناء هذا الدين بكل مآلديهم من طاقات مادية في سبيل تحقيق أهداف الدين؟ ولا معنى بعد هذا لأن يقال بالتفريق بين نشوء دين سماوي وآخر فكلها تمتلك جذوراً ونداءات وانطلاقات واحدة، وكلها يسند بعضها البعض؛ فالروح واحدة والأهداف واحدة فلا معنى للتفريق ولا يعبر هذا التفريق بين منابت الدين إلا عن محاولات يائسة لتضليل الفكر عن معرفة واقع الجذور الدينية، وبفسس المستوى يمكن مناقشة الإدعاء بأن الجهل والخوف من جذور الدين بعد أن كان الدين ضد هذين العاملين،

وكان السبيل الأكمل لبناء الشخصية الواعية العالمة بالحقيقة، والمطمئنة الثابتة في وجه الأحداث التاريخية. وعليه فليس أمامنا إلا الرجوع إلى الفطرة والتماس الجذور الدينية فيها، الأمر الذي جعل الدين ظاهرة عامة في الشعوب حتى أن برجسون يقول: «لم توجد جماعة من غير ديانة» وحتى نجد العالم النفسي الكبير (يونك) يقول في كتابه «علم النفس الديني» إنه «لا يمكن إنكار أن الدين هو أحد أقدم ظواهر الروح الإنسانية وأعمها» ويقول معجم لاروس للقرن العشرين: إن الغريزة الدينية مشتركة بين الأجناس البشرية حتى أشدها همجية وأقربها إلى الحياة

الحيوانية، وإن الإيمان بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة في الإنسان، ويقول «ايورث»: «لو كنا نعتقد أن التاريخ دليل صادق في الكشف عن حقيقة الإنسان لاستطعنا أن نقول إنَّ الإنسان كان يشعر دائماً من أعماق نفسه بضرورة الخضوع للمبدأ الأعلى الذي يفوقه كمالاً وقوة، ويجمع كل وجوه الخير والحق». ويقول كارليل «في عقيدتي إن الشعور الديني ينبع من أعماق الفطرة، ويشكل غريزة أصيلة ونزوعاً أصيلاً في نفس الإنسان».

الفصل الثاني

الرحمة الإلهية

تهدي الإنسان بكل أنواع الهداية الى كماله

تشكل العقيدة في الاسلام الاساس الذي يبنى عليه النظام، والروح التي تسري في كل جوانبه. ومن هنا نشاهد القرآن الكريم عندما يتعرض للأحكام المختلفة يختم الآيات المتعلقة بها بما يشعر بأن كل هذه الأحكام قائمة على التقوى والفلاح.

والعقيدة الاسلامية بدورها تركز على حقيقة اساسية هي حقيقة التوحيد والتنزيه وإعطاء صفات الكمال كلها لله تعالى، وتقصد بها الأعم من صفات الذات وصفات الفعل في الاصطلاح.

والآية القرآنية الشريفة التي نقرأها قبل كل سورة وهي «بسم الله الرحمن الرحيم» تركز في أذهاننا أن كل شيء في الكون ينطلق ويبتدئ من الله تعالى، خصوصاً إذا لاحظنا أن متعلق الجار والمجرور فيها محذوف، مما يشير بل يؤكد لنا معنى العموم، وأن كل شيء يبتدئ من اسم الله ويقوم باسم الله، وأن كل حركة في الكون هي باسم الله تعالى.

في حين يؤكد لنا المقطع الاخير من الآية الكريمة أن ذلك الانطلاق إنما يكون على أساس من تلك الرحمة الواسعة اللامحدودة، وذلك اللطف الإلهي العام.

والانسان من بين كل الكائنات هو الكائن الذي انصبّت عليه الرحمة الإلهية الفائضة فوهبته العقل والإرادة، وجعلته لوحده الموجود الذي يقبل الوصول إلى درجات الكمال الممكنة، فكان هو الموجود المكرّم ﴿ولقد كرّمنا بني آدم﴾^(١).

وكان هو الموجود الذي سخرت له الموجودات وخلقت لاجله لكي يواصل مسيرته في طريق الكمال من جميع جهات حياته. قال تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾^(٢)، وجعل الهدف من الخلقة هو العبادة، إشارة إلى أنّ درجة العبودية لله تعالى كلّما ترقّت ترقّى الإنسان في مدارج الكمال واصبح الأكثر قرباً من أعظم حقيقة في الكون، وأكثر علماً وارتباطاً بواقعه كعبدٍ لخالق الكون العظيم. وما نريد أن نبهته هنا هو الوسائل التي زوّد بها الانسان لكي يقطع الطريق الطويل نحو هذا الهدف النبيل جداً.

وسنوضح النقاط التالية فيما يلي:

أ - ما هي انواع الهداية؟

ب - ما هي نوعية تأثير كل نوع على الآخر؟

ج - كيف يتناسق عمل هذه الأنواع في سبيل إيصال الإنسان إلى

الهدف المطلوب؟

أ - انواع الهداية

ويمكننا أن نقسم الهداية الموجودة لدى الانسان إلى قسمين:

١ - الاسراء: ٧٠.

٢ - الذاريات: ٥٦.

تكوينية، وتشريعية.

أمّا التكوينية فتتنظم في مجالات عديدة:

منها - الهداية الغريزية

إذ من الواضح أن في أعماق كل حيوان توجد صفات نابغة من فطرة الانسان ومرتبطة بذاته، ولأصالتها، فإنها تطبع سلوكه بطابعها تماماً ولا مناص منها، فهي تشكل - إذن - أحد الدوافع التي هيئت بدقة لإبقاء النوع الحيواني وخلق الحافز فيه للسير في الطريق التكويني المرسوم. ويختلف تأثير الغريزة في الحيوان من نوع لآخر تبعاً لوجود هداية أخرى وعدمه.

ومنها - الهداية العقلية

والمقصود بها تلك الطاقة التي يمتاز بها الإنسان عن غيره من الحيوانات وبهذه الهداية يستطيع أن يفعل ما يلي:
الاول - السيطرة على الغريزة والحد من تأثيراتها المفرطة وتهذيبها وتصريفها بصورة نظيفة.

الثاني - التخلص من حدود المشاعر المادية المحصورة بما يحس به فقط، والتعالي على الواقع؛ ممّا يمنحه فرصة تغييره إلى الحالة الأفضل. وهذا هو السبب الذي جعله يمشي في خط التكامل، ويقطع شوطاً بعيداً، في حين لم تمش الحيوانات الأخرى في هذا السبيل مطلقاً.

نستنتج ممّا سبق ما يلي:

أ - أن كل من ارتفعت لديه صفة التعقل، ارتفعت لديه صفة الإنسانية، والعكس بالعكس.

ب - ان كل مذهب ينمي في الانسان جانب التعقل - طبعاً مع عدم إغفال الجوانب الأخرى فيه - فهو مذهب إنساني والعكس بالعكس.

أما الهداية التشريعية

وأعني بها ما يحمله الوحي إلى البشرية من تشريعات تنير لها طريق كمالها وتهديها إلى الصراط المستقيم. وهي التي يمهد لها العقل بإيمانه بالله تعالى رباً خالقاً أحداً، وبالرسول (ص) هادياً ومبشراً وقائداً، وهكذا باقي العقائد. وعندما تستقر أصولها العقائدية في النفس؛ تنبع منها تشريعات حياتية، وتشترك العقيدة والتشريعات في توجيه الهدايتين توجيهاً صحيحاً (على تفصيل يذكر في محله).

فالهداية التشريعية تقوم بما يأتي:

- ١ - إعطاء العقل الخبرة اللازمة وتنميته وتقويته في نفسه.
 - ٢ - رسم السبل التي يجب أن يسلكها العقل في مختلف المجالات. ومنها مجال تنظيم الغرائز والسيطرة عليها وإشباعها إشباعاً متوازناً.
- هذا إلى غير ذلك مما يضمن للمسيرتين الفردية والاجتماعية ديمومة التكامل.

مستلزمات تحقق الهدف الانساني الأعلى

أما التناسق في تأثير الهدايات بأنواعها في سبيل إيصال الانسان نحو الغاية المنشودة فإنه بعدما عرضناه سابقاً اتضح أن الهدف الانساني الأعلى يتطلب أموراً كثيرة؛ أهمها الامور التالية:

- ١ - وجود دوافع ذاتية نحو التكامل ولو على المدى الطويل.
 - ٢ - وجود دوافع ذاتية نحو حفظ الفرد والنوع الإنسانيين.
- وذلك باعتبار أن الهدف الأعلى يحتاج إلى مرور الإنسانية بمراحل تكامل ضرورية.
- ٣ - وجود الإرادة التي تشكل صمام الأمان في تنظيم تأثير الدوافع.
 - ٤ - وجود منبع محيط عالم قدير مشرف على تنظيم الإرادة والتخطيط لعملها.
- وقد شكلت الغرائز الدوافع والمنابع الفطرية الذاتية المطلوبة في النقطتين الأوليين.
- فمما يمكن تصنيفه ضمن النقطة الأولى:
- أ - غريزة التدين.
 - ب - غريزة حب الكمال.
 - ج - غريزة حب الاستطلاع... وغيرها.
- وهذه كلها تدفع بالانسان نحو استكناه الحقائق والشوق نحو الحقيقة الكاملة المطلقة.
- ومن الواضح أن ذلك يعتبر أول الطريق، بل وأساس السير في سبيل الهدف الأصيل.
- ومما يمكن تصنيفه ضمن النقطة الثانية:
- أ - غريزة حب الذات وفروعها من غرائز الخوف والإشباع وغيرها.
 - ب - غريزة الغضب.
 - ج - الغريزة الجنسية.

د - غريزة الأمومة.

فإذا التفتنا إلى أن هذه الغرائز كلها منابع فؤارة عمياء، يعمل كلُّ منها على أن ينعكس في سلوك الإنسان وعمله ويوجِّه حياته، إذا التفتنا إلى ذلك أدركنا سرَّ الحاجة إلى الإرادة التي هي سرُّ الفرق بين الإنسان والحيوان، وطبعاً نقصد بها الإرادة الواعية لا الإرادة الحيوانية التي حدثنا عنها الآية القرآنية الشريفة:

﴿.. والذين كفروا يتمشعون ويأكلون كما تأكل الأنعام...﴾^(١).

والنعمة الكبرى التي تقوم بمهمة صمام الأمان لعمل الغرائز وتنظيمها هي العقل.

ولكن لما كان العقل محتاجاً أشد الحاجة الى من ينمِّيه أولاً، ويخطط ويصدر له الاوامر وبالتالي يوجهه بعلمه الواسع الى مواقع التنفيذ أو الإحجام أو غير ذلك فقد كان الوحي والإلهام هما اللذان يقومان - بلطفه تعالى - بتلك الوظائف. وعلى ذلك فيمكننا أن نمثل للغرائز بمراتب الأنهار التي تجري المياه منها بهيئة أنهار تشق طريقها وتتفرق هنا وهناك، ولربما جفت أحياناً فتعطش المدن، ولربما فاضت فأغرقتها، ولكن إذا أقيم السد الكبير المنظم (العقل) والإرادة الحرة فإنه ستحصل ضمانات من الفيضان ومن الهدم والعطش المتوقع وسيسيطر على تنظيم المياه للرِّيِّ والسقي. ولكن السد يحتاج إلى توجيه وتخطيط وإشراف من قبل هيئة تطلع من مكان رفيع على الحاجات وتحاول الموازنة بينها وترسل التقارير

المتواصلة اليها عن ذلك، وتلك الهيئة يقابلها (الوحي) في موارد حديثنا هذا.

فما أعظم نعم الله تعالى!

وما أروع تنظيم هذا الكون!

وما أكرم الإنسان فيما لو سار في طريق الهدى والحق،

علل الانحراف نحو المادية

إن الإيمان بالله أمر فطري طبيعي، أمّا الإلحاد فيعتبر حالة مرضية، بالاصطلاح خلاف القاعدة، ومن هنا نرى أن ما يسمّى بد (علم تاريخ الأديان) مخطئ تماماً في منهجه. إنه يبحث عن سبب نشوء الدين في الاقتصاد والحروب وغير ذلك ولكنه ينسى أن الاعتقاد بالله - كما قلنا - فطري مع الحياة، وأنّ الحالة الطبيعية لا يتساءل عن عللها مطلقاً. إنه يجب أن يتساءل عن علل المرض والانحراف ويبحث عنها في مظانها الأصلية إذا أراد أن يكون واقعياً مع نفسه.

علل الانحراف نحو المادية^(١)

كثيراً ما يثار التساؤل بأنه لو كان الأمر كما تقولون فليَم هذا التيار المادي الجارف الذي نلاحظه يتّسع يوماً بعد يوم؟ ولم هذه المجموعة الكبيرة من العلماء الملحدين؟

والجواب على هذا التساؤل له مراحل نوجزها فيما يلي:

١ - للتفصيل تراجع كتاب آية الله الشهيد المطهري

أ - محكمة الوجدان والعقل: فمهما تعالى الصراخ فإنه سيبقى وجدان الإنسان في نفسه صارخاً بعظمة الله المتجلية في الكون، بل في أي جزء صغير فيه، حتى يقول عالم الحشرات المعروف (هانري فابر) «إن التدبر في بناء حيوان صغير مثل النملة والتشكيلات الحياتية لها يقود مئات الملايين من الناس إلى الله».

ب - ملاحظة الواقع: فليس الأمر بهذه الصورة الموهلة، إننا نجد أعظم علماء الكون مؤمنين بالله، وأكبر العقول الفلسفية تؤمن بالله.

ج - التوجه للدوافع: وهذه هي المرحلة الأساس في الموضوع، فيكفي أن نطلع على الدوافع لنعلم علم اليقين أن الإلحاد بأواجه نابع من أسس وتصورات خاطئة تماماً.

ماهي هذه الدوافع؟

يلزمنا في هذا الصدد ولكي نكون دقيقين أن نقوم ببحثين:

أ - في الدوافع البيئية والنفسية الشخصية لكل منحرف، وهذا ما لا يمكننا معالجته معالجة عامة ولسنا نقصده في هذا البحث.

ب - في الدوافع النوعية للانحراف عن الفطرة والتي لها مساقط أكبر وأوسع في حياة أولئك الضالين. وهذه الدوافع لو تأملناها، ولاحظنا قوتها والجوالذي تخلقه، عرفنا بوضوح أن بقاء العقيدة الدينية أصيلة راسخة في النفوس رغم كل هذا العقبات، وهوبنفسه دليل على كونها تستمد من الفطرة والمنطق بقاءها وحياتها.

والآن ماهي هذه الدوافع نحو الانحراف المادي والابتعاد عن الخط

الاصيل؟

يمكننا في هذا الصدد أن نطرح العوامل التالية:

الأول - العوامل العامة: التي تنتج عن السير الحضاري المنحرف، أوحى عن السير الحضاري الصحيح الذي لا يمكن إدراك مغزاه، أو الذي يصادف في الانسان ميولاً منحرفة فيزيد تأثيرها في حياته (كما سيتضح هذا عند الحديث بالتفصيل عن هذه العوامل العامة).

الثاني - العامل السياسي: ونعني به بالضبط العامل الاستعماري الذي ينبع من الدوافع الذاتية الطاغية عند فئة معينة أو شعب معين نتيجة وضع خاص. وهذا أيضا ما ستفصل الحديث عنه.

الثالث - ما يمكن أن نسميه بعامل الفهم الديني الخاطئ: ولعل في هذا شيئا من الغرابة، ولكننا سنجد بوضوح أن المنتمين إلى معسكر الإيمان بالله أنفسهم كثيراً ما ساعدوا على زج الجماهير والجماعات نحو المعسكر المادي، فإن بعض البسطاء والجامدين من المستدين يدفعون بعض المجاميع بتصرفاتهم البسيطة والجامدة إلى الانضمام إلى الصفوف المعادية دون أن يشعروا أن تلك الأجنحة إن انتصرت فإنها سوف لن تبقى أي وجود ديني، وسوف تتساقط الجذور وتميت صوت الحق.

وعلى أي حال فأصول العوامل التي عملت على رفد المعسكر المادي، أي المعسكر المنحرف عن الخط الفطري السليم هي:

أ - العوامل العامة

وها نحن نبدأ بالحديث عما أسميناها بالعوامل العامة مركزين - في كل ما نبحث - على الموجة اللادينية في العصور المتأخرة لأنها في الواقع هي

التي أعطت المعسكر الملحد هذه السعة وولدت هذه الشبهة في الأذهان... وإذا عدنا إلى جذور الموجة الملحدة رأينا الدور الكبير الذي لعبته الاكتشافات الهائلة في عصور النهضة العلمية الحديثة، والتي قدّمت للبشرية خدمات مادية رائعة في مجالات السيطرة على الطبيعة والاستفادة من التجربة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنها قضت على كثير من المسلّمات العلمية التي سيطرت على الذهنية العامة رُبما لقرون عديدة، نعم لعبت هذه الاكتشافات دوراً في خلق حالتين متضادتين في آن واحد ولكنهما متفقتان على الخط الفطري الأصيل. هاتان الحالتان المتضادتان هما حالتا: الشك في كل الحقائق شكّاً رهيباً قاتلاً، والإيمان المطلق بالتجربة وإسراء تأثيرها إلى كل مجالات المعرفة الانسانية.

ولكن كيف اجتمع الشك واليقين؟!

هناك بعض العوامل التي تضافرت على بلورة هذه النتيجة - منها:

١ - اعتماد المذهب التجريبي فقط: إن الملاحظ بوضوح هو أن المذهب التجريبي الذي يقول بالاعتماد على الحس دون غيره، وينكر أيّ إمكان للإيمان بموجودات غير مادية، هذا المذهب كان منبوذاً إلى حدّ كبير في العالم على صعيده الفكري، وكانت الأفكار الإلهية هي المسيطرة في الغرب تبعاً لجهود كبار الفلاسفة، ولكن وبعد أن نبغ علماء كبار، وراحوا يعتمدون على التجربة في بحوثهم العلمية المبرمجة الأمر الذي أدّى إلى كشف هائلة في المجال المادي، وأدخل البشرية في عصر التطور الميكانيكي الهائل، والسيطرة المتنامية على القوى الطبيعية، وسهّل لها الكثير من المصاعب، وحلّ الكثير من المشاكل العلمية والعلمية وأوقفها

على الكثير من الحقائق الكونية، بعد كل هذا، وبدلاً من أن يتجه العقل العلمي الذي اكتشف هذه الأسرار إلى التدبُّر والتأمل في هذا النظام العالمي البديع والوصول إلى مدبره ومنظمه ومنسقه، بدلاً من هذا اتجه - بفعل بعض الآراء الفلسفية المستطرفة - الى تقديس التجربة ومقياسية الحس الملاحظة، وبالتالي تقديس المذهب التجريبي. وهذا يعني الصعود بالتجربة من مجرد طريقة ناجحة لفهم العلاقات المادية القائمة في العالم إلى مقياس مطلق يتحكم في كل تصورات الإنسان وتصديقاته، وهو يعني بالضرورة حصر المعرفة الانسانية في إطار المادة، والابتعاد بها عن الإيمان بأي شيء وراءها أي الانحراف نحو المادية عن الخط الإلهي الفطري، إلّا أنَّ هؤلاء نسوا أنَّ التجربة الحسية لا يمكن أن تجعل مقياساً يحكم بالإثبات أو النفي على عالم ليست هي من سنخه، كما نسوا أنَّ التجربة نفسها - لكي توصل إلى النتائج العامة - تحتاج الى عملية تعقل وتجريد. وهذا ما لا يقوم به الفكر إلّا عبر المقولات الفطرية التي يؤمن بها.

٢ - انهيار بعض المسلمات الموروثة دينياً: أمّا النتيجة السلبية الأخرى: فهي الشك الشامل بكلِّ الحقائق، ذلك أنَّ الفكر العلمي كان يسلمُ بأمور وقوانين يعتبرها غير قابلة للمناقشة، ولكنّه وجد خلال النهضة العلمية (الرنسانس) أنَّ تلك الحقائق قد أنهارت في فترة قصيرة الواحدة بعد الأخرى الأمر الذي خلق روح الشك في كل قضية علمية مسبقة.

وهذا أمر صحيح، ويقتطع علمية ضرورية، ولكن هذا الشك تحوّل إلى شك هدام عندما تجاوز المساحة الطبيعية له فوصل إلى الشك في كل الحقائق الدينية شكّاً لا يتبعه تحقيق فكري دقيق بناءً، شكّاً إلى حد

التشكيك في الأمور البديهية الفطرية كمبدأ العلية، وحتى الإيمان بوجود العالم الخارجي نفسه، وهذه الحالة بلاريب مما تساعد تمام المساعدة على تغذية الاتجاه المادي وإضعاف المعسكر الإلهي.

و على أي حال فإن تقدم العلوم التجريبية بدلاً من سيره في المجري الطبيعي له وتأكيده للمسألة الإلهية الفطرية سار في سبيل المادية نظراً للقصور الذهني وتحويل التجربة - وهي المؤثرة في ظروف نسبية - إلى مقياس مطلق.

٣ - العوامل التاريخية: ثم إن من العوامل التاريخية العامة التي ساعدت على الانحراف نحو المادية تلك الرجّات التاريخية القوية التي خلقت القلق والتعقيدات النفسية الواسعة الأبعاد، ونعني هذه الحروب المهلكة للحرث والنسل والتي ابتلعت الملايين من البشر، وأيتمت الملايين من الاطفال. فقد خلقت هذه الحروب الوحشية النهمة، القلق الفردي والاجتماعي، وحولت الإنسان إلى وجود معقّد لا يثق بشيء، لا يطلب الرحمة أو يهبها لأحد. ومن الواضح أنّه إذا استحكّم القلق والتعقيدات النفسية في أعماق الإنسان انحرفت فطرته، وتشوهت شاشة بصيرته، وراح يخبط خبط عشواء في عالم المادة. فتارة تراه يؤلّه الجنس (كما فعل فرويد)، وأخرى يؤلّه الاقتصاد (كما فعل ماركس)، وثالثة يؤلّه مصالحه الشخصية الفردية (كما في الرأسمالية)، وأخيراً فإلّه يؤلّه القلق اللاإنتماء، بل يؤلّه نفسه (كما نلاحظ في المذاهب اللامنتمية والوجودية غيرها)... وهكذا رأينا أن هذه الرجّات التاريخية كان لها الأثر الكبير في هذا المجال، ولا نعني بهذا أنها هي وحدها سبب القلق الوحيد،

ولكن تقصد أنها شكّلت سبباً كبيراً في إيجاده، الأمر الذي جرّ إلى المادية.

٤ - عامل الظلم والاستبداد: وهنا نصل إلى العامل الاجتماعي العام الآخر الذي قاد البشرية إلى المادية والانحراف عن الفطرة وهو اقتران بعض التحولات الاجتماعية المهمة بنظرات مادية، ذلك أننا نعلم أن الظلم كان ولا يزال يفتك بالكثير من المجتمعات فيسلبها حقها ويلقيها في وهدة الحرمان والضياع، فإذا استطاع مبدأ معيّن أن يدعو إلى إزالة الظلم ونصرة قضية المحرومين، بل ولو استطاع أن يصبّ آمال هؤلاء في قوالب علمية؛ فإنه سوف يجلب تأييد هؤلاء المحرومين ووقوفهم إلى جانبه. أمّا إذا استطاع أن ينجح في تطبيق شيء من أطروحته فإنه - بلاريب - سوف يجر وراءه جماهيرهم. وهذا ما جرى عبر تاريخ أوروبا؛ فقد راحت الماركسية المادية - مثلاً - تنادي بأطروحة الثورة وحكومة «البروليتاريا» بعد أن رأت هذه «البروليتاريا» (أي العمال الكادحين) يننون تحت سياط الرأسمالية البشعة، ويمتص الرأسماليون قوتهم، فجاءت لتصور لهم جنتهم وحكومتهم التاريخية المزعومة، وبالتالي لتنظّم بعض التنظيمات، وأخيراً لتنجح بعض هذه التنظيمات في استغلال الظرف المواتي للثورة، وضعف جهاز القياصرة، وسوء الاوضاع بسبب الحرب العالمية الأولى؛ لتثور تمسك بأزمة الحكم مدّعية أنّ التاريخ قد قال قولته، وأنّ العمال سيحكمون. وهكذا نجد أنّ احتلال بعض المبادئ المادية لمواقع الثورة محاولة فلسفتها، وفلسفة آمال الجماهير ولو بوعود كاذبة لم يتحقق منها شيء بعد ذلك، كل ذلك قرن في ذهن هذه الجماهير بين الثورة المادية وتأكد هذا القرن بينهما بملاحظة السلوك الاقطاعي والارستقراطي الذي

سلكته الكنيسة الأوربية، الأمر الذي جعل الماركسية تنجح في الربط بين الدين والتخدير والرجعية وبالتالي تشوه الفطرة العامة لدى الشعوب تجرُّها إلى المادية.

و الواقع أننا نعلم أن الدين الواقعي قد نمت في أحضانه الحرية ومبادئ الثورة على الظلم. إن الأنبياء - كما هو واضح لمن درس تاريخهم - كانوا هم الطليعة في كل ثورة على الطواغيت والفرعنة، ونصرة المستضعفين. يتضح هذا لمن يطالع الآيات التالية:

﴿و نريد أن نمنَّ على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة نجعلهم الوارثين * ونمكنَّ لهم في الأرض ونُريَّ فرعون وهامان جنودهما منهم ما كانوا يحذرون﴾^(١).

﴿وكأين من نبيٍّ قاتل معه رِثْيُون كثير فما وهنوا لما أصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحبُّ الصابرين * وما كان قولهم إلا أن قالوا ربِّنا أغفر لنا ذنوبنا وإسرافنا في أمرنا وثبِّت أقدامنا وأنصرنا على !قوم الكافرين * فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة والله يحب المحسنين﴾^(٢).

﴿وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون﴾^(٣).

١- القصص: ٥ - ٦.

٢- آل عمران: ١٤٦ - ١٤٨.

٣- ألم السجدة: ٢٤.

﴿فضل الله المجاهدين على القاعدين أجرًا عظيمًا﴾^(١)
﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان
مرصوص﴾^(٢).

فالدين منطلق الثورة، والمحرك للشعوب لكي تطالب بحقوقها في الحياة
الكريمة، والمحرر للعقول من خرافات الانحراف. وهذه أماننا ثورة إيران
المسلمة البطلة فلنعش معها لتجد كيف أن الدين هو الذي حقق أمل
الجماهير وقضى على الطواغيت. وعلى أي حال فإن واقع الدين بقي
مجهولاً لدى الغربيين ولم ينظروا إليه إلا من خلال التصرفات الكنسية
المنحرفة، الأمر الذي سمح للمبادئ المادية أن تحتل موقع الثورة وتسحب
إليها آمال الجماهير، وبالتالي ترفد الاتجاه المادي بموجة عارمة وتيار
جماهيري قوي، مغطية بذلك على نداءات الفطرة، والمنطق السليم.

ب - الاستعمار

إن الاستعمار العالمي قاده أناس ماديون لا يعرفون أي معنى للسقيم
الإنسانية والمعنوية، ولم يكونوا يستهدفون سوى الوصول إلى منابع المواد
الخام أينما كانت وبأي وسيلة ممكنة، ولو على جماجم الأبرياء وفي
ظلال آهات المحرومين، وكذلك احتكار الأسواق العالمية لتصرف
البضائع التي تنتجها مصانع المستعمرين... وذلك بعد التستر بمئات من
الشعارات البراقة الخداعة، ومثلها من المبررات كرسالة الرجل الأبيض
لتحضير العالم وتمدينه، ورسالة العالم الاشتراكي لتحرير الشعوب. نعم

١- النساء: ٩٥.

٢- الصف: ٤.

تبرقع الاستعمار حتى ببرقع التحرر ليسحب نفوذه على مختلف المناطق، حتى عاد العالم اليوم لقمة تتنازعها أظفار الاستعماريين الشرقي والغربي، ويقع تارة موقعاً للتصالح السلمي وأخرى مورداً للتنازع، وحينئذ تزدهر مصانع الأسلحة والمزایدات والشعارات البراقة، وهكذا دواليك، وكل المستعمرين يشعرون بأن نمو الشعور الديني عند الشعوب وخصوصاً الشعور الديني الإسلامي الذي لا يُقَرُّ ظالماً على ظلمه، ولا يتسامح مع شعب صبر على كظلة ظالم ولم ينطلق ثائراً في وجهه مجاهداً مناضلاً يحطم قلاع وقواعده، هو العقبة الأولى.

إنه شعر - مثلاً - بأن الإسلام يستطيع أن يوحد الأمة في وجه خططه الاستعمارية الماكرة، ويوحد مسالكها وينشط أجهزتها الفاعلة الثورية، فعمل وعمل حتى استطاع أن يكسر هذه الشوكة، ويخلق قطاعاً ملحداً أو علمانياً لا يكثرث للدين ولا ينظر إليه إلّا كثرات يُحترم لأكثر، ولكن لا يسمح له بالتدخل في تنظيم شؤون الحياة؟

ويمكننا في هذا الصدد أن نشير إلى بعض الخطط الاستعمارية الخبيثة عبر النقاط التالية:

أولاً - السيطرة الاستعمارية العسكرية حيث تحركت الجيوش النظامية لتحتل الأرض الإسلامية احتلالاً عسكرياً، وتمسك بيدها بأزمة الأمور، توجّه مختلف النشاطات لصالح الأهداف الاستعمارية الملحدة لأننا بحاجة إلى التعرض للمؤامرات الاستعمارية التي مرّقت جسم الأمة وأحتلت كل مساحاتها تقريباً. خصوصاً في الثلث الأول من القرن العشرين.

ثانياً - قام الاستعمار بعملية تكبير وتهويل للحضارة الغربية المادية التي لا تستحق لفظ «حضارة» - كما يرى احد المفكرين - لأن الحضارة تعني إحراز التقدم في الجانبين المادي والمعنوي، في حين يفقد التمدن الغربي أي ارتفاع للأسهم المعنوية في الساحة، بل يواجه انخفاضاً حاداً يكاد يُفرغ الإنسانية من أي محتوى إنساني ويعود بها حيواناً جشعاً لا يهتم إلا بطنه وفرجه. وعلى أي حال فقد عمل الاستعمار على تضخيم حضارته وتكبير نتائجها حتى المعنوية، رابطاً إياها بالنتائج المادية الباهرة؛ ليسلب لبّ أبناء هذه الأمة، وليسوا الفرق بين التقدم المادي المعنوي، لينبهروا بالحضارة الغربية، وليقدّسوا نتائجها سواء على صعيد الفكر أو على صعيد المادة، فكل ما هو غربي فهو تقدمي، وكل ما هو من الغرب فهو ما يتطلبه متقف هذا العصر، وكل تقليعة غربية تجد لها سوقها الرائجة في المجتمع الشرقي، حتى لقد تأصلت في هذا المجتمع عقدة الحقارة تجاه الغرب والحضارة المادية الغربية. والحديث في هذا المجال طويل طويل لا يسعنا التعرض هنا لكل أبعاده.

ثالثاً - وهو الأهم؛ فقد كانت الأمة الإسلامية عند الغزوة الاستعمارية تمرّ بفترات سيّات حضاري فكري، أنتجت فراغاً فكرياً هائلاً بعد أن جمّد مفكر هذه الأمة على قوالب متحجرة، ولم ينظروا للإسلام إلا من زوايا تفكير رجعي ضيق يبرّر حالة السكون والخنوع، ويحوّل المفاهيم الإسلامية الثورية إلى مفاهيم تبرّر القنوع والاستكانة؛ فإذا بالصبر وهو أروع صفة نفسية تدعو لتجميع القوى والاحتفاظ بها ومنعها من التبدّد ثم تفجيرها في لحظات الفرج والفرصة السانحة، إذا به يتحوّل إلى مفهوم

تقويعي مريض وإذا بالزهد كذلك ينتقل من مفهوم ثوري يُعلي الإنسان على كل الروابط التي تمنعه من الانطلاق والشورى، إلى مفهوم رهباني متصوّف متفوق منعزل، وهكذا قل عن باقي المفاهيم... معاً خلق - كما قلنا - فراغاً فكرياً ونظرة ضيقة، وابتعاداً عن روح الاسلام، الأمر الذي أحسّ به الاستعمار جيداً، واقتنص الفرصة التي سنحت له فراح يعيئ قواه الشيطانية لبث الأفكار الإلحادية بأغلفة برّاقة خدّاعة، وبطبغات فكرية جاهزة، مقدّماً إيّاها للشباب المتطلّع، للشباب الفارغ عقائدياً؛ ليقوم هذا الشباب التهم بدوره بالتهم هذه الأفكار وحشدها في ذهنه، والإلتزام بها كعقائد أصيلة، وهو في الواقع يجهل حتّى تفاصيل هذه الأفكار فضلاً عن أن يدرك أدلّتها وبراهينها ويناقش الواهي من هذه البراهين. ولا نريد أن نبتعد وهذه العقيدة الماركسية الملحدة وهؤلاء أتباعها هنا في بلادنا. تعال معي نستقري كم منهم فهمها وفهم قوانينها وروابطها ومدى العلاقة بين مذهبها الاجتماعي ونظرتها العامة للتاريخ، وبالتالي موقفها العام من الكون ككل؟! ترى هل يمكن أن تعد هؤلاء بالأصابع؟ ثم إذا جئت تناقش هؤلاء الذين فهموها فرضاً؛ فكم تجد منهم من استوعب أدلّتها - إن كانت لها ادلة يمكن أن تستحق هذا العنوان -؟ ثم كم من هؤلاء الماركسيين في عصرنا من فهم الإسلام ثم حاول أن يقارن بينه وبين الماركسية ليرجّح الأخيرة عليه؟

أمّا أنا فرغم كثرة لقاءاتي بهؤلاء لم أجد منهم أحداً يثبت أمام إحدى المناقشات التي يوجهها المنطق الإلهي العقلي رغم أنّي قابلت العديد من مدّعي القيادة الفكرية لهم، وقد رأيت ضحالة ما بعدها ضحالة في فهم

الماركسية فضلاً عن الدفاع عن تصوراتها المريضة، حتى أنني شهدت أنهيار تيار ماركسي قوي في إحدى الجامعات نتيجة لقاءات عامة دامت أقل من أسبوع.

و على أي حال فإن الغفلة لن تدوم، وسيرجع الشباب المسلم - إن عاجلاً أو آجلاً - إلى عقيدته الرصينة ونظامه الخلاق وعندها يعرف أنه اغترب عن ذاته وفطرته عندما لجأ إلى هذا المشرب الكدر.

رابعاً - بعد هذا نجد الاستعمار يعمل على خلق كادر عميل في داخل الدول المسلمة بمختلف الأساليب، ومنها العمل على استجلاب الطلاب إلى معاهده المسخرة لصالحه ليربّيهم جنوداً لأهدافه الخبيثة، ويزرع في أذهانهم الأفكار الإلحادية المختلفة.

خامساً - العمل على تحطيم اللغة العربية، وهي لغة المسلمين العامة، هي كذلك لغة النصوص الإسلامية التي يمكن فهم الإسلام من خلالها، وقد قامت هذه الخطة على أساس إشاعة اللغة العامية في كل منطقة مما سيؤدي إلى نسيان اللغة التي أدّى الدين بها وضياعها، وكذلك قامت على أساس عمل المسؤولين غير العرب على ما أسمى بعمليات تطهير اللغات التركية والفارسية وامثالهما من الألفاظ الدخيلة، وذلك لخلق الفصل اللغوي بين الشعوب الإسلامية.

سادساً - العمل المتواصل على زرع حدود وهمية مصطنعة توزع جسم الأمة الإسلامية إلى مناطق صغيرة، وكل منطقة منها وطن وهمي له نشيده الخاص وعلمه الخاص. وهكذا شاعت روح التقوقع المحلي والنظرة الضيقة لأهالي كل منطقة بأن ينظروا إلى مصالحهم فقط ويزداد التآمر

عندما يترك الاستعمار بعض المناطق المتنازع عليها بين هذه الدويلات، يتابع الاستعمار خططه الممزقة فيطرح في المرحلة السابقة الفكرة القومية ليمزق الأمة الإسلامية ويفرقها بفرقة عنصرية، وكلنا قد شهدنا ما فعلته الدعوات القومية من خلق روح التنافر والتباعد بين الشعوب المختلفة وهذا ما روجه بعد اعطاء المناطق استقلالها الشكلي في الثلث الثاني من القرن العشرين، كما شهدنا كيف عمل الاستعمار على ضرب ثورتنا الإسلامية عبر إثارة النزعات القومية الضيقة.

سابعاً - العمل الماكر على بث روح تأكيد كل منطقة على تاريخها الخاص، مما يمزق الأمة الإسلامية إلى أمم مختلفة متباعدة تاريخياً. ومن الواضح أن التاريخ المشترك له دوره في شد الأمة، في حين يعمل التاريخ المختلف على خلق الحواجز التاريخية بين قطاعاتها، وبعد هذا يصعد الاستعمار من عملياته فيحرك عملاءه المثقفين للتركيز على التاريخ الوثني لكل منطقة، فهنا تركيز على الفراعنة وتاريخهم، وهناك على الآشوريين والبابليين، وهناك على الأكاسرة، وهلمّ جراً.

ثامناً - ولزيادة التمزيق تتدخل الأصابع الاستعمارية لزرع الخلافات الطائفية العملية بين المسلمين، بل الخلافات الجزئية بين أبناء المذهب الواحد، وحول بعض القضايا التي لا تملك تلك الأهمية التي نعطيها لها أحياناً... ذلك أن الخلافات الفكرية إذا كانت أموراً طبيعية فإنها يجب أن لا تتعدى الجانب الفكري إلى المجال العملي، وخصوصاً عندما يكون العدو على الأبواب، إلا أنها الأصابع الاستعمارية المسمومة تحرك وتحرك.

وعلى غرار الخطط الماضية نجد الاستعمار يسخر بعض الجاليات التبشيرية في تنفيذ خططه، كما يعمل على تسخير طبقة من العلماء المبشرين لتزييف التاريخ الإسلامي، وملاحظة النقاط التي يتصورونها نقاط ضعف، والنفوذ من خلالها إلى لبّ الشباب على الأخص. وقد اعتمد هؤلاء كثيراً على إثارة الشبهة مثل إثارة الشبهة العقائدية التي تقع على أساس الغيبية الموجودة في الإسلام.

تاسعاً - وأخيراً فالاستعمار يعمل على استغلال كل وسائل التمييع لبث الروح الشهوانية وتحريك الغرائز في الشباب أيضاً، وهذا يتمثل في المجلات الخليعة والسينمات والرقص في المسارح والملاهي وغير ذلك. ومن كان له أدنى معرفة بأساليب النظام الاستعماري السابق يؤمن بهذه الحقيقة. ودخل هذا في الموضوع واضح إذ إن الشهوة وإثارتها هي الطريقة الخبيثة التي يمكن أن ينفذ منها شيطان الاستعمار إلى اغراضه. إذ يشعر المرء مع ثورة الشهوة أن الإسلام وقف سداً حائلاً بينه وبين إشباع لذاته المسعورة، متناسياً المقاييس النوعية الواقعية وكل الاضرار الناتجة من هذه النظرة النائرة، ينسى كل هذا لينطلق إلى المبادئ الإباحية الملحدة ويزداد به معسكر الكفر.

والخلاصة: إن الاستعمار عندما يشيع هذه المادية الأخلاقية فإنه يمهد السبيل للمادية العقائدية.

إذ غالباً ما تؤدي الحياة المادية التي يعيشها الإنسان إلى العقيدة المادية تماماً كما تؤدي العقيدة المادية إلى السلوك المادي.

فإذا حدد الإنسان مركزه من الكون على أساس أن هذه الحياة هي كل

الشوط، وأنه يجب أن يشيع غريزة حب الذات فيه تماماً منها، وأن لاشيء وراء المادة... إذا اعتقد ذلك فقد فتح الباب على مصراعيه لأن يعبّ من اللذات، ويظلم الآخرين، ويدوب عنده معنى الفضيلة والرذيلة.

وهكذا نؤمن بما سبق إذا لاحظنا ما يلي:

أ- إن الأخلاق لا يمكن أن تبنى على غير أساس العقيدة.

ب- وإن التقوى لإلهية إن ذهبت زال المانع من طغيان الشهوات.

ج- إن النظرة المادية تخلق في الإنسان صراعاً داخلياً يقوده نحو التخلص من حياته والفرق في عالم المسكرات ممّا يساعد تماماً على الانحراف وانتهاء المادية العقائدية إلى المادية الاخلاقية.

أمّا العكس فواضح أيضاً. فالأخلاق، والعمل؛ لهما تأثير فيهما تعميق الفكرة أو إذابتها. عندما نسأل ما ربط الفكر بالعمل؟ فالجواب - كما يقوله أستاذنا الشهيد المطهري - إن الإيمان ليس فكراً جافاً وخصوصاً الأفكار الكونية العامة والاجتماعية؛ فالاعتقاد بالله يستتبع الاعتقاد بالإسلام، وهو يقتضي العمل بدساتيره ونظمه، ثم إن الانحراف الأخلاقي يبعد الروح عن مقام تلقّي اللطف الإلهي، ولذا جاء أن المعصية تُبعد الإنسان عن الله شيئاً فشيئاً، وإن القلب تغطيه ظلمات المعاصي شيئاً فشيئاً.

وربما كانت هذه الآية الكريمة تشير إلى هذا المعنى على بعض تفاسيرها «ثم كان عاقبة الذين أساءوا السوء أن كذبوا بآيات الله» (١) (٢).

١- الروم: ١٠.

٢- راجع «علل كرايش به ماديگری» - بالفارسية - ص ١٢٣ وص ٢٢٤.

جـ - الفهم والسلوك الديني الخاطئ

ثم لنلاحظ الدور الذي لعبه بعض الذين ينتمون إلى المعسكر الديني في رقد وإغناء الموجة الإلحادية او التشكيكية في الدين. ونحن نعتقد أن هذا الدور يتمثل في أمور، منها:

الخلافات الدينية المتطرفة التي تؤدي الى نتيجة يرفضها الطرفان رفضاً، أي الخروج من الدين والانضمام الى الملحدين... ويبدو التطرف في النزاع عندما لا ينحصر في المسائل الخلاقية المعقدة بين العقول المفكرة التي هي بمستوى الحل والعقد، وتطرح على أصعدة ذات مستوى واطئ، الأمر الذي يعطيها أبعاداً غير واقعية ويشكك الكثيرين في الفكر الديني البسيط الذي يطرحها، كما ان هذا التطرف يبدو عندما لا يُقبل المتنازاع على النزاع بموضوعية وتجرد، وإنما بتعصب مقيت، والتماس الفوز لا غير ومن هنا تُنحى الشئى الأساليب لسلب عقيدة الطرف الآخر على الأقل فتثار شبهات جدلية تماماً، أو تصاب عقيدة الطرف الآخر في الصميم الى غير ذلك، كما أن التطرف يبدو أيضاً عندما لا يحصر النزاع في الجانب الفكري وإنما ينزل إلى مرحلة النزاع العملي، مما يؤدي الى صور هزيلة.

وأخيراً فإن من التطرف في النزاع طرح بعض الأمور على مائدة البحث رغم أنها ليست ممّا ينبغي فيه النزاع، أو هذا المستوى من النزاع إذا أردنا أن نضرب أمثلة على نتائج هذه الخلافات المتطرفة وجدنا أمامنا مجموعة هائلة التأثير. فمن الأمثلة التي تبدو لنا: حرب الاسرائيليات المشوهة التي شنها أعداء الاسلام في صدره لتشويه صورته وبت

الخرافات في تراثه الفكري وتحريف مسيرته الحضارية، والحديث في هذا الموضوع واسع لا مجال له هنا، كما أن من الأمثلة هذه الدراسات التي قام بها المستشرقون الصليبيون للإسلام بعقائده ونظمه وأخلاقه شخصياته وكيف قام هؤلاء بتكبير بعض الجوانب لخلق التشكيك والتحريف مما أدى إلى عملية ابتعاد عن الإسلام وبالتالي عن الدين عموماً، إذ من الواضح أن هذه الشبهات الناتجة من دراسات المستشرقين أو وجود الاسرائيليات لاتدع الانسان المؤمن حتى تخرجه من دائرة الايمان، لا أنها تخرجه من شعبة مؤمنة إلى شعبة أخرى، ويمكن أن نضرب على الخلاف المتطرف مثلاً ابتليت به البشرية بعقائدها وبأخلاقيتها وبنظامها الاجتماعي ونعني الصراع الذي خاضه الصهاينة ضد كل البشرية وقيمها باسم الدفاع عن العقيدة الدينية، وما بروتوكولات حكماء صهيون إلّا وثيقة دامغة جرّت البشرية إلى الدمار الحضاري والأخلاقي، وزجّت بالكثيرين في مسيرة الانحراف عن الفطرة والارتكاس في المادية.

كانت هذه بعض الأمثلة التي سقناها كنماذج للنزاع الديني المتطرف الذي يشجع على الابتعاد عن الدين، وهو أحد الأمور التي تمثل الدور الذي لعبه أتباع الإيمان في الدفع إلى الإلحاد، ومن تلك الأمور بعض أنماط السلوك المنفر الصادر منهم، أي ممن يدعون الإيمان، فقد يكون لهذا السلوك - على اختلاف دوافعه - ردود فعل قوية تدفع للإلحاد أو تحبّذه.

إذا أردنا نلاحظ بعض الأمثلة فلنلاحظ مثلاً ظلم الكنيسة في أوروبا؛ ذلك أن الكنيسة انحرفت انحرفاً فضيعاً عن مهمتها الأساسية وأصبحت سنداً للطبقة الحاكمة المستبدة ومقللاً للرجعية بل أصبحت هي الحاكمة

المستبدّة التي تمتلك إقطاعيات خيالية من الأرض، وتعتبر الناس عبيداً لها، تتحكم فيهم تماماً كما يتحكم الإقطاعيون بفلاحهم أو السادة بعبيدهم، وراحت العقائد السخيفة تروج فيها كبيع صكوك الغفران، المزايدة على أراضى الجنة. أمّا عن ضغطها على الفكر العلمي الأوربيّ فحدث ولا حرج، فقد أنشأت محاكم للتفتيش (تفتيش العقائد) حاکمت الآلاف من رجال الفكر النوايح وحكمت عليهم بالموت والحرمان والتباعد لأيّ تهمة ولائيّ شيء أو فكرة كانت تتصورها الكنيسة متناقضة مع ما في الإنجيل من تصورات.

وبهذا وجّهت للعلم والدين معاً أقسى الضربات، وكانت نتيجة ذلك أن نظر الخط العلمي إلى الخط الديني كعقبة كبرى في وجه تقدمه وتقدم العالم؛ فعمل شيئاً فشيئاً على كسر القيد، وعندما انكسر طوق الكنيسة وتحرّر الانسان؛ ظنّ هذا الانسان في لحظة عصبية عاطفية أن الدين ككلّ هو سبب التأخّر، والعامل الرجعي العائد بالانسان إلى كهوف التاريخ، وتأكدّ هذا العنصر عندما رأى العمّال والمحرومون أن الكنيسة ترفع لواء الظلم والجور في حين يرفع لواء التحرر والاعتناق أناس ماديّون؛ فربطوا بين الرجعية الإلهية، وكذا بين التقدم العلمي والاجتماعي والمادية، متناسين أنّه ربط طقولي عاطفي لا واقعي، إنه ربط بين الكنيسة والرجعية لا الدين الذي يرفض كل تصرفاتها - كما راينا في ماسبق - ولكنه الفوران الخلاص الذي له منطقته الخاص البعيد عن مثل هذا التفكير. أمّا إذا أردنا التماس الأمثلة من تاريخ المسلمين فيكفينا ملاحظة أنماط الظلم التي نتجت من قبل بعض مدّعي القيادة الإسلامية وهي منهم بريئة. ويكفي

أن نشير إلى الظلم والجمود اللذين ابتلي بهما بعض خلفاء العثمانيين ممّا ولّد عند الكثيرين من غير الناضجين اليأس، أو سمح للأيدي الاستعمارية أن تحرّك هؤلاء للقضاء لا على العثمانيين فحسب، بل وعلى ما يمثلته العثمانيون من اتجاه إلهي، وكانت الردة المعروفة والاتجاه المقيت هنا نحو العلمانية أو هناك نحو القومية الضيقة إلى غير ذلك.

والواقع انه كان على هؤلاء المخدوعين أن يرجعوا إلى واقع الدين الاسلامي ليروا كيف تتجلى فيه الثورية المنطقية والحماس الإنساني الواعي، والبناء الجيد لشخصية الأمة أمام حكامها، والنظرة البعيدة للكون والحياة والعمل الحثيث على تحقيق التقدم العلمي والاجتماعي، والعدالة الاجتماعية التي تحتفظ بعنصري الضمان والكرامة معاً موازنة بين مختلف النظم التي قدمت الضمان تارةً فأفقدت البشرية كرامتها، أو قدّمت الكرامة والحرية فأفقدت البشرية تارةً أخرى ضمانها بل وحتى كرامتها أيضاً، لو رجعوا إلى الاسلام الأصيل لوجدوا فيه أطروحة الحياة السعيدة الراضية لكل سلوكات هؤلاء الحكام الرجعيين.

الفصل الثالث

الفطرة تمهد السبيل الى الله

الفطرة تمهد السبيل الى الله

سبق وان قلنا ان مسألة المعرفة الانسانية هي أهم الأسس التمهيدية للبحوث العقائدية، وإن النظرية الاسلامية في المعرفة تركز على نظرية أهم وأشمل وهي نظرية الفطرة الإنسانية الأصيلة التي منحت الانسان دوافع سيره نحو الكمال، وجهازته بالأضواء الكاشفة لعقبات الطريق، وزودته بالمركز المفكر والقوة الضابطة التي تعمل بتوجيه من المركز المفكر الذي يستمد الهدى بدوره من تعليمات السماء، والمتتبع ينتهي للحقيقة التي تقول: إن السير الطبيعي الفطري يوصل الى الإيمان بالحقيقة المطلقة الكاملة وهي الله تعالى، فإذا طُرح سؤال في البين عن السر في تشكُّل هذا التيار الإلحادي القوي بعد القول بفطرية الإيمان فإنه يجاب عليه بأن هناك عوامل كثيرة دفعت الكثيرين إلى الإلحاد، وكلها ناتجة من الجهل بكل أنواعه، وحتى جهل العلماء، ونعني به القصور الفلسفي الاجتماعي الذي يصاب به العلماء أحياناً مما يجرُّ أتباعهم نحو الانحراف المادي. كما ان للاستغلال والاستعمار دورهما الكبير في خلق

الموجة الإلحادية. وبعد هذا علينا أن نعود إلى القرآن الكريم وننعم بتصوراته عن الفطرة لتنتقل إلى البناء العقائدي الإسلامي بالتفصيل.

الفطرة الانسانية في النصوص القرآنية

و عندما نعيش في ظلال القرآن العظيم نجده يؤكد أن الفطرة حقيقة قائمة في النفس الانسانية، وأنها مستودع الدوافع الإنسانية نحو الكمال، نجد أن كل آية تستدل على عقيدة إنما تتوجه للفطرة الإنسانية، تستثير كوامنها وتجلو الغبش عنها لتدرك بوضوح الحقيقة المغروزة فيها، كما أننا نلاحظ أن القرآن حتى في مجال عرضه لبعض نواحي الأنظمة الإسلامية الحياتية يؤكد على أن يدرك الإنسان - بفطرته - الطيبات التي ترضاها الفطرة ويحلها الشارع (الاسلام) والخبائث التي يأبأها الإنسان بفطرته ويرفضها الشارع وكأن الشارع يوكل أمر المحللات إجمالاً إلى الطبع الفطري حين يقول في سورة المائدة الآية الرابعة «يسألونك ماذا حلّ لهم قل لهم قل أحلّ لكم الطيبات» او حين يقول في الآية الخامسة من نفس السورة «اليوم أحلّ لكم الطيبات» وتبدو الروح الفطرية في التشريعات عندما نجد القرآن يعترض على التحريم المترمت لبعض الأمور التي تدرك الفطرة طيبها حين يقول: «يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحبّ المسرفين» * قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك تفصل الآيات لقوم يعلمون * قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأن

تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ^(١). هذا في الجانب التشريعي وفطريته. والأهم من هذا؛ هو التركيز القرآني المباشر على الفطرة حين يقول: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ^(٢)﴾ ومن الواضح تأكيد القرآن في هذه الآية الكريمة على أن الدين أمر فطري، وأن الفطرة عُيِّنَتْ بما يقودها نحو أصوله الكبرى، وأن الفطرة أمر ثابت لا يمكن تغييره.

والجميل الرائع أن نجد هذه الآية تأتي بعد آيتين أخريين يستدل بهما القرآن على عقيدة المعاد يوم القيامة، وعلى استحالة أن يكون المخلوق شريكاً لخالقه سواء في الخلق أو التدبير، يستدل بهذا ولكن استدلالاً فطرياً يقبله المنطق غير الملوّث، المنطق السليم الفطري الساذج، والمنطق الفكري السليم المعقّد أيضاً مع اختلاف في مستوى التلقّي فيقول تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝ ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ^(٣)﴾، والتأكيد هنا على العقل إرجاع للواقع الفطري الأصيل. وهناك آيات أخر تركز على أن الفطرة تنبّه عند الشدائد من مثل الآية ﴿وَإِذَا مَسَّ النَّاسَ ضُرٌّ دَعَوْا رَبَّهُمْ مُنِيبِينَ إِلَيْهِ^(٤)﴾.

١- الأعراف: ٣١-٣٣.

٢- الروم: ٣٠.

٣- الروم: ٢٧-٢٨.

٤- الروم: ٣٣.

الفطرة الإنسانية في الأحاديث الشريفة

وهنا لابد أن نذكر بعض الروايات الشريفة التي تؤكد هذا الذي ذكرناه، فقد جاء في كتاب الكافي بإسناده عن أبي بصير عن الصادق (ع) قال قلت: فطرة الله التي فطر الناس عليها قال: التوحيد^(١).

وعن اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر الباقر (ع) قال: «كانت شريعة نوح (ع) أن يعبد الله بالتوحيد والإخلاص وخلع الأنداد وهي الفطرة التي فطر الناس عليها»^(٢).

وجاء في الكافي أيضاً: «كل مولود يولد على الفطرة»^(٣) يعني على المعرفة بأن الله خالقه. وقد يبلغ الصفاء الفطري إلى حدٍّ يقول معه الإمام الحسين في دعاء يوم عرفة: «كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟! أليكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟! متى غبت حتى تحتاج إلى دليل؟! إنه أوضح - إذن - من كل موجود لدى الفطرة النقية الصافية.

وفي ختام حديثنا عن الفطرة نودُّ أن نُذكِّرُ بالأهمية القصوى التي يمتلكها هذا البحث باعتباره يشكل أساساً للعقيدة الإسلامية راجعاً من الله تعالى أن يمنَّ على البشرية الضالَّة بالعودة إلى رحاب فطرتها النقيَّة، السير على خط الإسلام الحنيف دين الفطرة،

١- الكافي، ج ٢، ص ١٢، توحيد الصدوق، ص ٣٢٨، أمالي الطوسي ص ٦٦٠، فيض القدير للناوي، ج ٣، ص ٥٤٢.

٢- الكافي، ج ٨، ص ٢٨٢، البحار، ج ١١، ص ٣٣١.

٣- الكافي، ج ٢، ص ١٣، توحيد الصدوق، ص ٣٣١، مسند أحمد، ج ٢، ص ٤١٠، مجمع الزوائد للهيتمي، ج ٧، ص ٢١٧، صحيح مسلم، ج ٨، ص ٥٢.

في الطريق الى الله

نحاول منذ الآن توضيح الصورة الفطرية العقلية، والأدلة المقنعة لهذه العقيدة، متجنبين - غاية الإمكان - التعقيد، ومركزين على تنبيه الفطر الغافية. كل ذلك لكي تتوضع معالم أسسها العقائدية وبالتالي أيديولوجيتها. فالأيديولوجية في تصورنا هي إشعاع وبناء فوقى للتصور عن الكون، ولا معنى لتصورها ومعرفة تفاصيلها إلا عبر معرفة تفاصيل العقيدة التي تحدّد موقف صاحبها من الكون والإنسان تاريخاً وحضارة. أول قضية عقائدية تطرح في الأساس العقائدي هي قضية وجود الحقيقة المطلقة الكاملة التي منها ينطلق الكون، وبها يستمر وجوده، ومنها تفيض على الكون ديم الرحمة والهداية.

نعم بعد أن نعيش معاً هذه القضية واقعاً مجسّداً أمامنا لامجرد قضية وراثية لا بأس بالإيمان بها... ولا يمكن أن تعاش هذه القضية واقعاً حياً إلا إذا توضّحت مبرراتها وأدلتها المنطقية القاطعة التي لا تترك أيّ مجال للشك والريب... ولحسن الحظ فإن مسألة وجود الله تعالى تمتلك أوضح الأدلة وأكثرها إقناعاً، حتى لقد عبّر البعض عن هذا المعنى بقوله: «إن الأدلة على وجود الله هي بعدد مخلوقاته فما أكثر من وصلوا إليه تعالى عن طريق تأمل بسيط في وردة أو ورقة أو فراشة، وما أكثر ما أقام الناس من أدلة تتفاوت بساطة وتعقيداً على وجوده..»

الأدلة الفلسفية

ولست الآن في صدد أن أسرد - هنا - الأدلة الفلسفية. فرغم تقديري البالغ لجهود الفلاسفة في هذا المضمار وخصوصاً الفلاسفة

المسلمين أخص منهم بالذكر فيلسوف الأمة الإسلامية الكبير، وعقل البشرية المفكر المُلماً صدر الدين الشيرازي الذي أبدع أيما إبداع في هذا المجال في كتابه القيم (الأسفار الأربعة) وكتابه الآخر (المبدأ والمعاد) نعم رغم تقديرنا لهذه الجهود الجبارة واعتقادي بأنها كافية لدعوة كل الملحددين على الأقل لإعادة النظر في مواقفهم السطحية فإني أفضّل هنا سلوك الطريق القرآني الأوسع، وأعني به طريق التنبيه على الظواهر الحسية في الحياة الإنسانية، ومن ثم الوصول إلى الإيمان الجازم بالوجود الإلهي. والظاهرة التي نركز عليها في هذا الحديث هي ظاهرة العلّة التي تستوعب مختلف أرجاء الكون... فالعلّة العامة أمر ندركه بفطرتنا، وأمر لا تحيد عنه تجربة من تجاربنا، ومن هنا وقف الفكر الفلسفي موقف الإنكار من فكرة (هيوم) المادي القائلة بإنكار العلّة كحقيقة قائمة في الواقع الخارجي أي القائم خارج تصور الإنسان.

دليل العلّة

إن المعلولية موقف نتخذه مسبقاً من كل موجود محسوس على الأقل، بل هو في الواقع موقف نتخذه من كل موجود ناقص يمكن أن يعدم ويفنى؛ جسيماً كان أو غير جسي، ولا نستثنى منه عقلاً إلا الموجود المطلق الكامل، لأن احتياجه للعلّة خلاف فرض كونه كاملاً مطلقاً.

و على هذا فإنّ هذا المبدأ يجرّنا إلى البحث عن علّة وجود هذا الكون وظواهره ولا معنى لأن تنتهي إلى علّة هي ناقصة بدورها ومحتاجة إلى علّة أخرى، كما أنه لا معنى لتصوير سلسلة علل ناقصة غير متناهية لأن ذلك

يخالف الوجدان والحكم الفطري إذ أننا بفطرتنا ندرك أن مجموع السلسلة مهما كانت هو ناقص محتاج إلى من يكمل هذا النقص... وهكذا نجد الفطرة والعقل يتلاحمان في سوق الإنسان نحو الإيمان بالله المطلق الكامل علة هذا الكون التي لا معنى للتساؤل عن علتها لأنها كاملة مطلقة غير محتاجة. ولعله لمثل هذا السبيل إلى الله يشير القرآن الكريم حين يطرح هذا التساؤل السريع والعميق المفعول فيقول: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ والجواب واضح: فجواب (أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ) هو (كَلَّا) لأن ذلك ينافي تركيز الفطرة على العلية، وجواب (أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ) هو كَلَّا أيضاً لأنه يستحيل أن يخلق الشيء نفسه استحالة واضحة فطرية فكيف يمنح الشيء المعدوم - فَرَضاً - نفسه الوجود؟! هكذا إذن ويكل بساطة يقود القرآن الكريم الإنسان إلى الله تعالى. فليس أمامه - وهو يؤمن بمبدأ العلية - إلا أن يسير نحو المطلق الكامل، والواقع أن الإنسان لن يهدأ ولن يستقر ولن يلقى راحته إلا إذا بلغ الحقيقة المطلقة. فإذا عمي عنها أوضلّ عاش قلقاً فاقداً لرواه روحه الحقيقي. ومن هنا يصح لنا أن نقول إن الإيمان بالله يستمد جذوره الحقيقية من الفطرة النقية.

التناسق الكوني يقود إلى الله

إن أوسع الظواهر وأوضحها في هذا الكون الواسع هي ظاهرة النظام الدقيق، والتناسق العجيب الذي حير ألباب فطاحل العلماء كما حير أبصار الأناس السذج البسطاء على السواء، بل إن العالم يقف أمام نسيج بشري محكم مكون من ملايين القطع المتناسقة فيفقد نفسه أمام روعته وتكنيكة،

وإن عملية كيميائية معقدة جداً تجريها الورقة بكل بساطة - وهي عملية التمثيل الضوئي - قد تركت العلماء في حيرة من أمرها وتركيباتها فهذا (فاير) يقول: «إن التدبُّر في بناء حيوان صغير كالنملة، والتشكيلات الحياتية المنظمة لها، يعيد آلاف الملايين من الناس إلى الله».

ولعلنا لا نرى حاجة في هذا المجال لاستعراض جوانب التنسيق الكوني لوضوحه، ولتوفر الكتب العلمية التي تتناول مثل هذا الموضوع، ولكن الذي نحاول توضيحه هنا هو بعض النقاط.

النقطة الأولى: إن النظام الدقيق لا يمكن تصوره في أية مجموعة إلا إذا

تصورنا:

أ - وجود أجزاء عديدة.

ب - وجود هدف تعمل له جميع الأجزاء.

ج - وجود نظرة علمية حكيمة تلاحظ إمكانيات كل جزء ووظائفه، وتضعه في محله اللائق به لتتنسق فعاليات كل الأجزاء وتنسجم مع هدفها.

د - وجود دوافع تحرك الأجزاء وتضمن بقاء فاعليتها لتحقيق الهدف.

النقطة الثانية: إن المبادئ العلمية الفلسفية اليوم تكاد تشترك في

تصور العالم على أساس الترابط القوي بين أجزائه، وإن كل حركة من حركات هذا العالم متأثرة تمام التأثير بحركات الأجزاء الأخرى، حتى لترى علماء الطبيعة يؤكدون على أنَّ حركة ورقة على سطح الأرض لتؤثر - بنحو ما - على حركة أبعد الكواكب والمجموعات الشمسية بالنحو الذي لم نتوصل بعد إلى قياسه. فالترابط الكوني حقيقة قائمة سواء أخذنا

بالتجارب العلمية أو الديالكتيكية التي تعتبر الترابط القوي والتأثير المتبادل أساسيين من أسسها، أو اتبعنا النظرة الإلهية للعالم وقيامها على نظام العلل والمعلولات.

النقطة الثالثة: إننا نطمئن إلى وجود تناسق هادف في بعض ما توصلنا إلى معرفته وما نتعامل معه من الموجودات الكونية... ولكن لماذا الابتعاد إلى خارج النفس؟ ألسنا نؤمن ونطمئن تماماً إلى وجود تنسيق غريب بين أجزاء الجهاز الإنساني نفسه...؟ إن هذه حقيقة لا ينكرها إلّا مجنون أو مكابر.

بعد ملاحظة النقاط الثلاث الماضية أي ملاحظة مقومات التنظيم كذلك اخذ الترابط الكوني العام بعين الاعتبار فإن مجرد معرفتنا لجزء متناسق منظم في الكون يعنى لزوم أن ننظر للكون كله على أساس أنه وحدة متناسقة لها هدفها، وتشرف عليها حكمة وشعور ينظمان ترتيب أجزاء هذه الوحدة. إذ لولم يكن يشكل وحدة لما كان يعني إلا الفوضى لا غير. هذا بالضبط ما يتوصل إليه كل ناظر إلى جمال هذا الكون الرحيب وتناسقه فينتقل منه بوضوح إلى الله تعالى خالق الكون ومنسقه، وتطمئن إليه نفسه، ويستريح إليه ضميره، ثم يتوجه إلى الله تعالى متديناً.

وإن التناسق الكوني أمر واضح تؤمن به الفطرة. ولذا يركز القرآن في كثير من آياته على هذا التناسق فيقول مثلاً في سورة النبأ: ﴿ألم نجعل الأرض مهاداً* والجبال أوتاداً* وخلقناكم أزواجاً* وجعلنا نومكم سباتاً* وجعلنا الليل لباساً* وجعلنا النهار معاشاً* وينبأ فوقكم سبعاً شداداً* وجعلنا سراجاً وهاجاً* وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً* لنخرج به حَبّاً

ونباتاً ﴿وجنّات ألفافاً﴾^(١).

ويقول تعالى: ﴿تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمرأ منيراً﴾^(٢).

والآيات الكريمة في هذا المجال كثيرة، وكذا نجد الحديث الشريف يؤكد على مظاهر التناسق هذه. ونحن نكتفي بالإشارة هنا إلى حديث المفضل ابن عمرو وملخصه أن المفضل يجد جماعة يخوضون في آيات الله تعالى ويستهنئون بها فيغضب ويواجههم بكلام قاس، ثم يعود إلى الإمام الصادق (ع) فيطلب إليه أن يلقي عليه من حكمة الله في الكون ما يستطيع به أن يدافع عن دين الله فيبدأ الإمام بإلقاء بعض الدروس في حكمة الله وإتقان الكون ويقول: - «يا مفضل: أول العبر والأدلة على الباري جل قدسه تهينة هذا العالم، وتأليف أجزائه، ونظمها على ما هي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك، وميّزته بعقلك؛ وجدته كالبيت المبني المُعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده. فالسما مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالسطح، والنجوم منضودة كالمصاييح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيها لشأنه معدّ، والإنسان كالملك في ذلك البيت، والمخول على جميع ما فيه، وضروب النبات مهيتة لآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة»^(٣).

١- النبأ: ٦-١٦.

٢- الفرقان: ٦١.

٣- راجع: توحيد المفضل، ص ١١، بحار الأنوار ٣: ٦١.

الفصل الرابع

التكامل الكوني والإيمان

التكامل الكوني والإيمان

نتابع معاً استعراض الظواهر والحوادث الكونية العامة التي تقودنا إلى أهم أساس من أسس الأيديولوجية الإسلامية وهو الإيمان بوجود الحقيقة الإلهية المطلقة، فقد استعرضنا في إطار الظواهر التي يشير إليها القرآن الكريم ظاهرتي العلية والنظام الدقيق، والحقيقة التي نركّز عليها هنا هي حقيقة التكامل العام وهي من أهم الظواهر الكونية وأقربها إلى حس الإنسان المفقور ذاتاً على حب التكامل... إنها حقيقة تستجلب النظر، يقف أمامها العقل خاشعاً. إنه قبل كل شيء يجد نداء التكامل في أعماقه، نداء صارخاً لا يتوقف به عند حد مطلقاً. فمهما سما في فكره وحضارته ونفسه فإنه يجد أن حب التكامل مازال حياً قوياً معطاءً.. وإذا انتقل إلى الصعيد الخارجي، أي إلى خارج نفسه، وجد أنواعاً من التكامل بلاريب، فكل موجود يسير نحو كماله المناسب له بصورة طبيعية إذا لم تعترضه عوائق. إن الخلية تطوي طريق تكاملها بنموها واتحادها مع باقي الخلايا لتشكّل جهازاً ينظّم إلى باقي الأجهزة ليقوم بدوره المناسب في العضو الجسدي الذي له دوره المناسب أيضاً في المجموع الجسدي الذي يسعى بالتالي

نحو هدفه في إطار سير خاص.

والبذرة تطوي طريق تكاملها الطويل بكل روعة وتنسيق، فإذا بها، وهي الحبة التي لا تبين، دوحة مورقة وارفة الظلال، وثماراً شهية لها دخلها في إدامة الحياة على وجه الأرض؛ كل ذلك إن لم تعترضها عوامل الفناء. وفوق كل هذا السير التكاملي للفكر الإنساني والذي يستحق قبل غيره أن ينطبق عليه عنوان التكامل... ألا ينتقل الإنسان من موجود لا يعلم شيئاً وهو جنين ثم يعلم بما حوله وهو وليد ثم يتنامى الشعور لديه شيئاً فشيئاً فيبدأ بالاستفادة التكوينية من ظاهرة التقارن الذهني بين الأشياء والأشياء، أو بين الألفاظ والأشياء. ثم يتطور حاله فإذا به يعبر مرحلة الاعتماد على الصور الحسية ومقارناتها إلى مرحلة التجريد، أي محاولة تجريد الصور الذهنية من الملامح الخاصة لها وصياغة كليات لوجود لها إلا في ذهن. وهكذا حتى يتحول ذهن الطفل إلى عقل كبير كعقل الطوسي وابن سينا وأنشتاين وأمثالهم؟ إن التكامل الحقيقي ليكمن في هذه المسيرة بشكل أوضح من غيره بعد حصول هذا النمو الكيفي الهائل وباتجاه متصاعد.

ولا نريد هنا استعراض أوجه التكامل ومصاديقه الأخرى ففي هذا المجال حديث طويل والأمر لا يحتاج - لوضوحه - إلى أكثر من الإشارة. إن التكامل حقيقة كونية هائلة جداً يؤمن بها الماديون أيّما إيمان فضلاً عن الإلهيين. وإذا كانت كذلك فقد ثار التساؤل الطبيعي عن سرّ هذا التكامل والقدرة التي أوجدته في الآفاق الكونية، وبالتالي عن سرّ السير الطبيعي نحو الكمال وعدم التخلف بطبيعة الحال، بل وعن سرّ التكامل التنسيقي

بين الموجودات الكونية والذي يبدو خيراً ما يبدو في بدن الإنسان فإن نمو الخلايا بشكل طبيعي نمو تكاملي متناسق، فلا تنمو الخلية التناسلية قبل أن تنمو الخلية العضلية، ولا تنمو قبل الخلايا الهضمية، وهكذا.

إن هذا التحرك المنسّق نحو الكمال يكشف لكل ذي وجدان - وفوق أيّ تشكيك قبله - عن موجود كامل مطلق يقف وراء هذا التكامل، ولأنه مطلق من كل ما يوصف به (وصفاته هي عين ذاته كما سيأتي) فهو تعالى في كل آن يشد الكون إليه، أي إلى الكمال، ولأنه غني مطلق فهو يفيض على الموجودات سيرها التكاملي الحثيث الذي لا يتقطع لأنه سير على طريق لا حدود له ولا وقفات، في حين لن يسلم أيّ مبدأ ماديّ من الانتكاس في فلسفة أو تصور يوقف العالم.

وخير مثل يُضرب في هذا الصدد هو أهم مبادئ المادية انتشاراً وأكثرها تعميماً في عالمنا الحديث، ونعني به التصور الماركسي للحياة والمجتمع، ولتركز على تصوره للمجتمع الإنساني المتطور إذ نجده - أي التصور الماركسي المادي - يقع في تناقض غريب عندما يؤمن من جهة بأن قوانين التطور - في أيّ مجال - قوانين عالمية دائمية حتمية لا تتقف عند حد مطلقاً، ولا يعوقها أيّ عائق فهي الحاكمة على الكون كله فضلاً عن كونها حاكمة على المجتمع التاريخ الإنسانيين.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن التصور الماركسي للتكامل الاجتماعي ينطلق من قاعدة التناقض والتضاد بين الطبقات الاجتماعية؛ فالتاريخ كله نتيجة للصراع الطبقي، أي الصراع بين مالكي وسائل الإنتاج وفاقدي هذه الوسائل.... ولذا فيجب أن يطوي مراحل التاريخة القسالبية

المتصورة من قبل، حتى يصل إلى المجتمع الشيوعي اللأطبعي... والتساؤل هنا حول ما إذا كان هذا المجتمع سيتوقف عن النمو فتتقوى قوانين التطور الديالكتيكي، أو أنه سينمو رغم اللأطبعية بدون العلة التي تتصورها الماركسية حاكمة على كل التطورات التاريخية... وعلى أي حال فإن المنطق الإلهي هو الذي يفسر التكامل المستمر حيثاً وغير المتوقف. ولا ريب في أن وجود المطلق الكامل هو الذي غرس في أعماق الإنسان السعي نحو المطلق الكامل.

وأخيراً فلننص في الآفاق القرآنية الرحبية حيث يقول تعالى:

﴿يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه﴾^(١).

﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾^(٢). ﴿وهو الذي خلق من الماء بشراً فجعله نسباً وصهراً﴾^(٣). ﴿قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب﴾^(٤).

﴿هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون﴾^(٥).

﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين * ثم جعلناه نطفة في قرار مكين * ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا المضغة عظاماً فكسونا العظام لحماً

١- الانشقاق: ٦.

٢- يس: ٣٦.

٣- الفرقان: ٥٤.

٤- الكهف: ٣٧.

٥- غافر: ٦٧.

ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين»^(١).

الإيمان بالتكامل يحقق الإيمان بالله تعالى

إن التكامل حقيقة كونية هائلة جداً يؤمن بها الماديون أيّ إيمان فضلاً عن الإلهيين. هذا ما قلناه ووضحناه إلى حدّ ما، ورأينا فيه أن التكامل القول به لا ينسجم وأفكار الآلة والمادية، إذ التكامل عطاء مستمر وكلّ ما يمكن أن يذكر للتكامل من أسباب مادية هو في الواقع (و مع فرض قبولنا بأنه سبب للتكامل) سبب منقطع مُنتَه، والتكامل حقيقة لا تتوقف عند حدّ كما يلاحظها الوجدان.

هذا ويجب أن نعلم أن كل التفسيرات التي تفصل التكامل عن الحقيقة الإلهية - وخصوصاً في الموجودات الشاعرة - لا تستطيع أن تفسر هذا الاتجاه الصعودي الرتيب، إذ غاية ما تقول إن هناك قوة دافعة نحو التحرك. أمّا لماذا كان اللازم أن تكون هذا الحركة تكاملية أي متصاعدة فهي لا تملك لذلك أيّ جواب، وبتعبير آخر فإنه لا يختلف لدى التفسيرات المادية أن تكون الحركة - سواء في الكون أو المجتمع - تقدّمية أو رجعية. ولا بدّ أنكم تتذكرون الحقيقة التي أشرنا إليها من قبل؛ وهي أن التكامل لا يصبح ذا معنى إذا لم نفرض للموجود مسيرة وحدّاً كمالياً أعلى للموجود كله بحيث يكون كل سير على طريق القرب من ذلك الموجود الأعلى

كمالاً، يكون كل ابتعاد عنه رجعيةً وارتكاساً، فهل تستطيع المادية أن تفترض ذلك الموجود الأعلى الذي يصبح مقياساً لنوعية كل تحرك؟

العلم والإيمان

والأغرب من كل ادّعاء هذا الذي أبثلي به الفهم الغربي أحياناً. وأعني به تصور وجود تنافٍ بين الإيمان بالله والإيمان بالتكامل، باعتبار أن التكامل هو عملية تدريجية، بينما الإيمان بالله كخالق للعالم يعني أن يوجد العالم دفعة واحدة وبأقصى درجات كماله، لأن العالم من إرادته تعالى، وإذا أراد الله شيئاً فإنما يقول له كن فيكون. أو يقال مثلاً: إن وجود العالم لو كان طبق علم إلهي مسبق لما كان هناك معنى للصدفة. في حين أننا نجد دوراً هائلاً للصدف في حياة الإنسان ومسيرة الكون، فكيف يمكننا أن نتكر دور الصدفة؟ وفي قبال هذين التوهمين المغلوطين يقول أستاذنا المفكر الإسلامي الكبير الشهيد العظمي: إنه لا العلم الأزلي يؤدي إلى الإيمان بالوجود الآني غير المتدرج، ولا الإيمان بالإرادة الإلهية يؤدي إلى ذلك، وإنه لم يطرح حتى الإلهيون في العالم أو الكتب الدينية المقدسة هذا الموضوع بهذا الشكل، فقد جاء في الكتب الدينية أن السماوات خلقت في ستة أيام، وأيضاً كان المراد من الأيام الستة أهى الدورات الست، أو الأيام العادية التي تساوي ٢٤ ساعة فإنه يفهم منها التدرج، وهذا القرآن الكريم يعرض الخلقة التدريجية بكل صراحة، يعتبرها دليلاً على وجود الله تعالى. أمّا مسألة وجود الصدفة في حياتنا فإن كلمة الصدفة تستعمل في موردين: أحدهما في مورد حصول

حادثة بدون علّة أبداً؛ أي حصول ظاهرة لم تكن قد حصلت بتأثير أيّ عامل. وهذا النوع من الصدفة يرفضه الإلهيون والماديون.

الصدفة

ثم إن الذين يقولون إن النوع الفلاني من الحيوانات قد وجد صدفة لا يقصدون هذا المعنى؛ بل يقصدون المعنى الثاني وهو فرض حصول نتيجة معينة من مقدمة لم تألف من قبل أنها تؤدي إلى مثل هذه النتيجة بصورة طبيعية. ثم يضرب الأستاذ الشهيد مثلاً على ذلك فيقول: إذا ركبت سيارة من طهران وقصدت بها مدينة قم ووصلت هذا المدينة فإنك لن تقول تحركت بالسيارة في طريق قم ووصلتها صدفة، ذلك أن من طبيعة السير في هذا الطريق هو الوصول إلى هذه النتيجة، نعم لو كنت التقيت بصديق لك كان يمرّ في هذا الطريق عبر رحلة طويلة فإنك تقول: إلتقيتُ به صدفة. ومثل هذا النوع هو المقصود. ومن الواضح أن هذا اللقاء له علله الخاصة التي جهّلتها أنت فتصورت أن اللقاء كان صدفة، ولذا فليس الأمر صدفة بالنسبة للمشرف على كل التحركات والنشاطات في إيران مثلاً. فهذه الصدفة - إذن - صدفة نسبية. أي بالنسبة لشخص دون شخص.

نستنتج من هذا أنه لا تناهي مطلقاً بين الإيمان بالتكامل والإيمان بالله العالم القدير خالق العالم والمخطط له، أمّا التوهم الآخر وهو توهم أن الإيمان بالله يستلزم أن يوجدَ العالم دفعة واحدة فهو سخيف غريب. ذلك أن الإيمان بالله النافذ الإرادة يعني أن الله إذا أراد شيئاً حصل ذلك الشيء

وبالشكل الذي أراده، فإذا أراد له أن يوجدَ دفعةً وجد؛ وإذا أراد له أن يوجد تدريجاً وجد كذلك. خصوصاً إذا لاحظنا أن العالم بنفسه ليس فيه إلا قابلية الوجود التدريجي (التكامل).

النتيجة

من كل ما تقدم نعرف أن مسألة التكامل الكوني هي سبيل واسع إلى الله تعالى، وأن الانحراف في الفهم هو الذي يمنع هذا السبيل من فاعليته في الدفع نحو الله. أما الإنسان الصافي الفطرة، والواعي في تصوره، فهو فوق كل تشكيك وقبل كل شبهة يجد أن هذا الخط التكاملي الذي تسلكه الكائنات لا بد وأن يقف من ورائه موجود كامل مطلق من الحدود الزمانية والمكانية ليسرف على كل شؤونته وليمد كلاً على سعته ووفق حكمته علمه الواسعين.

التطور في المادة ومسألة الإيمان بالله

قبل كل شيء يجب أن نؤمن بالحقائق التالية:

أولاً: مبدأ العلية القائل بأن (كل حادثة لها سبب تستمد منه وجودها).
ثانياً: أننا لو وجدنا درجات في شيء وهذه الدرجات بعضها أقوى من بعض فلا يمكن أن تكون الدرجة الأقل كمالاً هي السبب في وجود الدرجة الأعلى، إذا لا يمكن أن تتبثق درجة أعلى كمالاً من درجة أدنى، لأن كل درجة أعلى هي أثرى من الأدنى وفيها زيادة نوعية عليها، وهكذا قل عن النطفة والجنين والوليد؛ فكل مرحلة تالية هي أثرى من المرحلة السابقة

التي هي أفقر منها، ولا يمكن أن يكون الفقير علة ومعطياً لثراء الغني وهو فاقد له وهذه هي الحقيقة الثانية وملخصها: أن الشيء لو كان ذا درجات فالدرجة الأدنى لا يمكن أن تكون سبباً للدرجة الأعلى.

أما الحقيقة الثالثة: فهي حقيقة علمية ثابتة واضحة وهي أن المادة في سيرها التطوري تتخذ لها أشكالاً مختلفة نوعياً، أي مختلفة من حيث التكامل لا أنها مختلفة كمّاً فقط، فإن الاختلاف بين النطفة والإنسان ليس اختلافاً كمّياً فقط وإنما يعبر عن تطور نوعي هائل، وهذا أمر لا ينكره مادي أو إلهي اليوم، وإن كانت المادية القديمة لا تؤمن به إلا أن المادية الحديثة رفضت ذلك وآمنت بوجود تطورات نوعية كيفية، ومنها الماركسية التي آمنت بالتطور النوعي قانوناً عاماً في كل شيء حتى في الحقيقة. وهذا من أغرب المبالغات.

على ضوء الحقائق الثلاث الماضية أي مبدأ العلية، وأن الأدنى لا يكون سبباً للأعلى درجة، وأن التطور في المادة قديكون نوعياً؛ نعرف أن في سير المادة يوجد تكامل كيفي وزيادات إضافية فمن أين جاءت هذه الزيادات؟ ولا يمكن أن يقال إن الزيادة جاءت من المادة أي الدرجة الأوطأ فهو خلاف الحقيقة الثانية، وكيف نتصور أن المادة الميتة تمنح لنفسها الحياة؟ وكيف يُعوّن الفقير بنكاً كبيراً؟ فليس لدينا إلا أن نقول إن الزيادة جاءت من منبع آخر يتمتع بكل ما تحتويه الزيادة الجديدة من حياة وفكر (و هو الله تعالى)، وإن نموّ المادة تنمية منه بحكمته وتديره، هذا ما تعطيه بوضوح الآيات الكريمة ١٢ - ١٤ من سورة (المؤمنون) ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نَفْثَةً فِي

قرار مكين * ثم خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَرْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين». وإلى هذا الدليل يشير القرآن الكريم بقوله «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ»^(١)، «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ»^(٢)، «أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْشِئُونَ»^(٣)، «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ»^(٤). هذا وقد حاولت المادية الحديثة أن تقول: إن التطور ليس مثل تمويل الفقير لمشروع رأسمالي كبير حتى تتعجب منه بل هو يعني أن أشكال التطور كلها كانت موجودة في المادة منذ البدء، فالدجاجة موجودة في البيضة على أساس اجتماع النقااض حيث يحمل كل شيء نقيضه في أعماقه ويتصارع معه فيتحقق التطور. وهنا تنور مجموعة من الأسئلة التي لا تجد هذه المادية لها جواباً؛ إذ نتساءل هل إن البيضة والفرخ نقيضان، البيضة تصنع الفرخ وهو يعني أن تكون سبباً لوجود الحي، أو أن يخلق الميت الحي؟ هل تقصدون أن الفرخ كان كامناً في البيضة ثم ظهر من الخفاء وهذا يعني عدم حصول التكامل فهل يرى من يخرج تقوده من جيبه فقط؟ وإذا كانت البيضة هي بالفعل فرخاً فلماذا الحركة والتكامل من حالة البيضة إلى حالة الفرخ؟ بل لأمعنى للحركة. وهكذا تتوالى

١- الواقعة: ٥٨ - ٥٩.

٢- الواقعة: ٦٣ - ٦٤.

٣- الواقعة: ٧١ - ٧٢.

٤- الروم: ٢٠.

الأسئلة ليس أمامها إلا أن ترجع فتقول: إن الذي كان موجوداً في البيضة هو إمكانية صيرورتها فرخاً، وفي البذرة هو إمكانية صيرورتها شجرة، وفي الوليد هو إمكانية صيرورته شاباً، أما الحجر فليس فيه إمكانية الكون فرخاً ولكن هذه الإمكانية درجة واطئة تحتاج إلى من ينقلها إلى الفعلية الواقع، وليس ذلك في كل الكون إلا الله تعالى.

ولو رجعنا إلى أصل الذرات والجسيمات التي تكوّن المادة لقلنا إن المادية الحديثة تؤمن بوحدة تركيبات المادة، وعليه فإن كان التناقض سبباً للحركة وجب أن لا تنتج التناقضات إلا نوعاً مادياً واحداً، لأنواعاً متعددة فيبيضة الدجاج لا تنتج إلا دجاجاً، فلماذا هذا الاختلاف في الأنواع؟ وهكذا يفقد التفسير المادي للتطور، علميته رغم تبجّحه بالعلمية، حيث نجد الماركسية تصف نظرتها إلى الكون ومذهبها في الحياة الاجتماعية بالعلمية المحضة، ولو كان الصراع بين ضدّين مستقلين داخل البيضة فليس هو تناقضاً ولكن كيف يؤدي إلى النمو الزائد على المجموع؟ وهل هناك صراع نَمَى شيئاً طبيعياً؟ إنَّ الصراع يُضعف ولا يقوي كالأمواج التي تعيق السباح إلا أن يمنع قوة من الخارج، ثم أين الصراع في المنال الذي يضر بونه وهو تحول الماء إلى غاز، والغاز إلى ماء؟ وكم تكشف لنا الطبيعة عن أصداد تصارعت وتحطمت كمالواتقى البروتون الموجب والالكترون السالب؟ وعليه فليس أمامنا إلا الإيمان بالله تعالى مصدراً للتطور والتكامل، أما المادة فليس فيها إلا الصلاحية والإمكان.

القرآن ومسألة الايمان

نقدم في مايلي بعض آيات القرآن التي أثبت الله تعالى فيها - بما لا يقبل الشك - وجوده، وأنه الخالق، الباري، المصور، العليم، القادر، الحكيم، وأكثر فيها سبحانه من الإشارة إلى أسرار قدرته وحكمته الدالة على القصد والنظام والإحكام والإتقان والتقدير والالتزان، في خلق السماوات والأرض، والشمس، والقمر، والكواكب، والنجوم، والليل، والنهار، والرياح، والأمطار، والجبال، والأنهار والبحار، والنبات، والحيوان، والانسان، والأسماع، والأبصار، والأفتدة، وما ينطوي عليه هذا الخلق من قوانين ونواميس نذكرها متبركين بها مستهدين يهداها.

﴿إقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم * الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾^(١).

﴿سبح اسم ربك الأعلى * الذي خلق فسوى * والذي قدر فهدى * والذي أخرج المرعى * فجعله غثاء أحوى﴾^(٢).

﴿قتل الإنسان ما أكفره * من أي شيء خلقه * من نطفة خلقه فقدره * ثم السبيل يسره﴾^(٣).

﴿فلينظر الإنسان الى طعامه * أنا صببنا الماء صباً * ثم شققنا الأرض شقاً * فأنبتنا فيها حباً * وعنباً وقضباً * وزيتوناً ونخلاً * وحدائق غلباً * وفاكهة وأباً﴾^(٤).

١- الملق: ١ - ٥.

٢- الأعلى: ١ - ٥.

٣- عبس: ١٧ - ٢٢.

٤- عبس: ٢٤ - ٣١.

﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى * أَلَمْ يَكْ نَظْفُةً مِنْ مَنِي يَمَنِ * ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً فَخَلَقَ فَسَوَى * فَجَعَلَ مِنْهُ الزَّوْجَيْنَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى﴾^(١).

﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ * فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ * وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ * أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا * أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا * وَجَعَلْنَا فِيهَا رِوَاسِي شَامِخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فَرَاتًا * يَلْ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾^(٢).

﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ * وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رِوَاسِي وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ * تَبْصِرَةٌ وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ * وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ * وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ * رِزْقًا لِعِبَادٍ أَحْيَيْنَاهُ بِهِ بَلَدَ مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾^(٣).

﴿أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُ عَيْنَيْنِ * وَلِسَانًا وَشَفَتَيْنِ * وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^(٤).
﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾^(٥).

﴿وَهُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سَقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نَخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٦).

١- القيامة: ٣٦-٣٩.

٢- المرسلات: ٢٠-٢٨.

٣- ق: ٦-١١.

٤- البلد: ٨-١٠.

٥- القمر: ٤٩.

٦- الاعراف: ٥٧.

﴿اولم ينظروا في ملكوت السماوات والارض وما خلق الله من شيء﴾^(١).

﴿ايشركون ما لا يخلق شيئاً وهم يخلقون﴾^(٢).
 ﴿وآية لهم الارض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حباً فسمه يأكلون
 * جعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون * ليأكلوا من
 ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون﴾^(٣).
 ﴿نحن خلقناكم فلولا تصدقون * أفأرأيتم ما تمنون * أنتم تخلقونه أم
 نحن الخالقون﴾^(٤).

﴿فلا أقسم بمواقع النجوم * وإنه لقسم لو تعلمون عظيم﴾^(٥).
 ﴿وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمر مر السحاب صنع الله الذي
 أتقن كل شيء إنه خبير بما تفعلون﴾^(٦).
 ﴿وربك يخلق ما يشاء ويختار﴾^(٧).

﴿هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نوراً وقدره منازل لتعلموا عدد
 السنين والحساب ما خلق الله ذلك إلا بالحق يفصل الآيات لقوم يعلمون
 * إن في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السماوات والارض

١- الاعراف: ١٨٥.

٢- الاعراف: ١٩١.

٣- يس: ٣٣ - ٣٥.

٤- الواقعة: ٥٧ - ٥٩.

٥- الواقعة: ٧٥ - ٧٦.

٦- النمل: ٨٨.

٧- القصص: ٦٨.

لآيات لقوم يتقون»^(١).

﴿قل من يرزقكم من السماء والارض أمَّن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون * فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تُضْرَقُونَ﴾^(٢).

﴿قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون * قل هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي الى الحق أحق أن يتبع أمَّن لا يهدي إلا أن يهدي فما لكم كيف تحكمون * وما يتبع أكثرهم إلا ظناً إن الظن لا يغني من الحق شيئاً إن الله عليم بما يفعلون﴾^(٣).

﴿قل انظروا ماذا في السماوات والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾^(٤).

﴿وكأين من آية في السموات والارض يمرّون عليها وهم عنها معرضون﴾^(٥).

﴿والارض مددناها والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون * وجعلنا لكم فيها معاش ومن لستم له برازقين * وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم * وارسلنا الرياح فأنزلنا

١- يونس: ٥-٦.

٢- يونس: ٣١-٣٢.

٣- يونس: ٣٤-٣٦.

٤- يونس: ١٠١.

٥- يوسف: ١٠٥.

من السماء ماءً فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين * وإنا لنحن نحيي نميت
ونحن الوارثون»^(١).

«وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من
الموقنين * فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفل قال لا
أحب الآفلين * فلما رأى القمر بازغاً قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم
يهديني ربي لأكونن من القوم الضالين * فلما رأى الشمس بازغة قال هذا
ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني بريء مما تشركون * اني وجهت
وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما انا من المشركين»^(٢).

«إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت
من الحي ذلكم الله فإني تؤفكون * فالق الإصباح وجعل الليل
سكناً للشمس والقمر حساباً ذلك تقدير العزيز العليم * وهو الذي جعل
لكم النجوم لتبهتوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم
يعلمون * وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا
الآيات لقوم يفقهون * وهو الذي أنزل من السماء ماءً فاخرجنا به نبات كل
شيء فاخرجنا منه خضراً نخرج منه حباً متراكباً ومن النخل من طلعها
قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبهاً وغير
متشابه»^(٣).

«تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير * الذي خلق الموت

١- الحجر: ١٩ - ٢٣.

٢- الأنعام: ٧٥ - ٧٩.

٣- الأنعام: ٩٥ - ٩٩.

والحياة ليلوكم ايكم أحسن عملاً وهو العزيز الغفور * الذي خلق سبع سماوات طباقاً ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور * ثم ارجع البصر كرتين ينقلب إليك البصر خاسئاً وهو حسير^(١).

﴿فلا أقسم برب المشارق والمغارب إنا لقادرون﴾^(٢).

﴿فلا أقسم بما تبصرون * وما لاتبصرون﴾^(٣).

﴿أولم يتفكروا في انفسهم ما خلق الله السماوات والارض وما بينهما إلا بالحق وأجل مسمى﴾^(٤).

﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون * وله الحمد في السماوات والأرض وعشياً وحين تظهرون * يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ويحيي الأرض بعد موتها وكذلك تخرجون * ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا انتم بشر تنشرون * ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم ازواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون * ومن آياته خلُق السماوات والأرض واختلاف ألْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيات للعالمين * ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون * ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء

١- الملك: ١ - ٤.

٢- الماعز: ٤٠.

٣- الحاقة: ٣٨ - ٣٩.

٤- الروم: ٨.

فيحيي به الأرض بعد موتها إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون^(١).
 ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم
 تتقون﴾ الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناءً وانزل من السماء ماءً
 فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم فلا تجعلوا لله اندادهم وانتم تعلمون^(٢).
 ﴿يدع السماوات والأرض وإذا قضى أمراً فإنما يقول له كن
 فيكون﴾^(٣).

﴿إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات
 لأولي الأبصار﴾ الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم
 ويتفكرون في خلق السماوات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه
 فقنا عذاب النار^(٤).

﴿الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش
 وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى يدبر الأمر يفصل الآيات
 لعلكم بلقاء ربكم توقنون﴾ وهو الذي مد الأرض وجعل فيها رواسي
 وانهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشي الليل النهار إن في
 ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من
 أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها
 على بعض في الأكل إن في ذلك لآيات لقوم يعقلون^(٥).

١- الروم: ١٧ - ٢٤.

٢- البقرة: ٢١ - ٢٢.

٣- البقرة: ١١٧.

٤- آل عمران: ١٩٠ - ١٩١.

٥- الرعد: ٢ - ٤.

﴿قل من رب السماوات والارض قل الله قل أفأخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور أم جعلو الله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾^(١).

﴿الرحمن * علم القرآن * خلق الانسان * علمه البيان * الشمس القمر بحسبان﴾^(٢).

﴿هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا * إنا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا﴾^(٣).

﴿أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها فأنها لاتسمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور﴾^(٤).

﴿خلق السماوات والارض بالحق وصورك فأحسن صورك وإليه المصير﴾^(٥).

هذه بعض الآيات الشريفة التي تدور حول مسألة الإيمان بالله تعالى ذكرناها بالإضافة لما سبق من آيات في هذا المجال... ويمكننا أن نلاحظ أنها تنقسم إلى ثلاث مجموعات (وقد توجد المجموعات الثلاث في آية واحدة).

١- الرعد: ١٦.

٢- الرحمن: ١ - ٥.

٣- الانسان: ١ - ٢.

٤- الحج: ٤٦.

٥- التغابن: ٣.

الأولى - تؤكد أن السير نحو الله تعالى سير طبيعي نابع من أعماق الفطرة.

الثانية - تؤكد على قانون العلية مباشرة وهو بدوره فطري.

الثالثة - تؤكد على نظام الخلقة، وعجائب الخلق، والهدفية والحكمة، والإبداع، والاحتياج، والتكامل، والإجابة للدعاء كظاهرة والحياة، وغير ذلك. مما يدفع الإنسان بكل وضوح نحو تجلي الظواهر التي لا تُعدُّ سلوك الطريق الطبيعي إلى المطلق جلّ وعلا.

وكنا قد أشرنا سابقاً إلى بعض الآيات في مجال المعرفة الإنسانية موارد خطأ العقل، وربط الدين بالفطرة، فليراجع مجموع الآيات بكل عمق لتشرق النفس بأنوار الله جلّ وعلا.

الإيمان بالله في الأحاديث الشريفة

وهذه بعض الأحاديث الشريفة في مجال الإيمان بالله تعالى.

✽ يقول الإمام أمير المؤمنين (ع) متحدثاً عن هدف بعث الرسل:

(فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسئ نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دفائن العقول)^(١).

✽ وروي عن الامام العسكري (ع) في تفسير آية (بسم الله الرحمن الرحيم) أنه قال: (الله هو الذي يتأله إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من كل من دونه، وتقطع الأسباب من جميع من سواه، تقول: بسم الله: أي أستعين على أموري كلها بالله الذي لا تحق العبادة إلا له، المعني إذا استغيث، والمجيب إذا دعي)، وقال رجل للمصادق (ع): يا ابن رسول الله: دلني على الله ما هو؟ فقد أكثر علي المجادلون وحيروني فقال له: يا عبدالله هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: هل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟ قال نعم: قال فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ قال: نعم، قال: المصادق (ع): فذلك الشيء هو الله القادر على الإنقاذ حيث لا منجي وعلى الإغاثة حيث لا مغيث)^(٢).

١- البحار، ج ١١، ص ٦٠، نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٣.

٢- البحار، ج ٣، ص ٤١، توحيد الصدوق، ص ٢٨٩.

❖ عن الإمام الصادق (ع) بعدما سئل عن قول الله عز وجل (فطرة الله التي فطر الناس عليها) قال: التوحيد^(١).

❖ سأل الديصاني أبا عبد الله (ع) فقال: ما الدليل على أن لك صانعاً؟ فقال (ع): وجدت نفسي لا تخلو من إحدى جهتين: إما أن أكون صنعتها أنا، فلا أخلو من أحد: معنيين:

إما أن أكون صنعتها وكانت موجودة، أو صنعتها وكانت معدومة. فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنيت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومة فأنت تعلم أن المعدوم لا يحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث أن لي صانعاً والله رب العالمين^(٢).

❖ سئل أبو عبد الله فليل له: بم عرفت ربك؟ قال بفسخ العزم ونقض الهمم: عزمت ففسخ عزمي، وهمت فنقض همي^(٣).

❖ حديث المفضل بن عمرو عن الإمام الصادق وهذه مقاطع منه:

«يا مفضل: إن الشكاك جهلوا الأسباب والمعاني في الخلقة، وقصرت أفهامهم عن تأمل الصواب والحكمة، فيما ذرأ الباري جل قدسه ويراً من صنوف خلقه في البر والبحر، والسهل والوعر، فخرجوا بقصر علومهم إلى الجحود، ويضعف بصائرهم إلى التكذيب والعنود، حتى أنكروا خلق

١- الكافي، ج ٢، ص ٢١٢، توحيد الصدوق، ص ٣٢٨، أمالي الطوسي، ص ٦٦٠، فيض القدير للمناوي، ج ٣، ص ٥٤٢.

٢- البحار، ج ٣، ص ٥٠، توحيد الصدوق، ص ٢٩٠.

٣- توحيد الصدوق، ص ٢٨٩، البحار، ج ٣، ص ٤٩.

الأشياء، وأدَّعوا أنَّ كونها بالإهمال، لاصنعة فيها ولا تقدير، ولا حكمة من مدبر ولا صانع تعالى الله عما يصفون، وقاتلهم الله أنى يؤفكون فهم في ضلالهم وعماهم وتَحَيَّرَهم بمنزلة عُميان دخلوا داراً قد بُنِيَتْ أَتَقَنَ بناءً أحسنه، وقُرِشَتْ بأحسنِ الفَرشِ وأفخروه، وأُعِدَّ فيها ضروب الأَطعمة والأشربة والملابس، والمآرب التي يُحتَاج إليها ولا يُستغنى عنها، وُضِعَ كل شيء من ذلك موضعه على صواب من التقدير، وحكمة من التدبير فجعلوا يتردَّدون فيها يَمِيناً وشِمالاً، ويطوفون بيوتها إِدباراً وإقبالاً، محجوبة أبصارهم عنها، لا يبصرون بُنْيَةَ الدار، وما أُعِدَّ فيها، ورُبَّما عثر بعضهم بالشيء الذي قد وُضِعَ موضعه، وأُعِدَّ للحاجة إليه، وهو جاهل بالمعنى فيه ولما أُعِدَّ، ولماذا جُعِلَ كذلك، فتذمَّرَ وتسخط، وذمَّ الدارَ بانيها. فهذه حال هذا الصنف في إنكارهم ما أنكروا من أمر الخلقة وثبات الصُّنعة. فإنَّهم لَمَّا غَرِبَتْ أذهانهم عن معرفة الأسباب والعلل في الأشياء، صاروا يجولون في هذا العالم حيارى، ولا يفهمون ما هو عليه من إتقان خلقتة حسن صنعته وصواب تهيئته. وربما وقف بعضهم على الشيء لجهل سببه، والإرب فيه، فيسرع إلى ذمِّه ووصفه بالإحالة والخطأ؛ كالذي أقدمت عليه المانوية الكفرة، وجاهرت به الملحدة المارقة الفاجرة، أشباههم من أهل الضلال، المغلَّلين أنفسهم بالمحال، فيحق على من أنعم الله عليه بمعرفته، وهداه لدينه، ووفقه لتأمُّل التدبير في صنعة الخلائق، والوقوف على ما خلقوا له من لطيف التدبير وصواب التعبير بالدلالة القائمة، الدالَّة على صانعها، أن

يُكثر حمد الله مولاه على ذلك، يرغب إليه في الثبات عليه والزيادة منه فإنه جلّ اسمه يقول: لئن شكرتم لأزيدنكم، ولئن كفرتم إن عذابي لشديد. يا مفضل: أول العبر والأدلة على الباري جلّ قدسه: تهيئة هذا العالم، تأليف أجزائه ونظمها على ماهي عليه، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك، وميزته بعقلك، وجدته كالبيت المبنى، المُعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالسطح، النجوم منضودة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكل شيء فيها لِشأنه مُعدّ، والإنسان كالمملوك ذلك البيت، والمخوّل جميع مافيه، وضروب النبات مهياة لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه، ففي هذا دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتقدير وحكمة، ونظام وملاءمة، أن الخالق له واحد، وهو الذي ألّفه ونظمه بعضاً إلى بعض، جلّ قدسه، وتعالى جده، وكرم وجهه، ولا إله غيره، تعالى الله عما يقول الجاحدون، وجلّ وعظم عما ينتحلّه الملحدون.

نبتدي يا مفضل بذكر خلق الإنسان فاعتبر به فأول ذلك ما يدبر به الجنين في الرحم، وهو محجوب في ظلمات ثلاث: ظلمة البطن، وظلمة الرحم، وظلمة المشيمة، حيث لا حيلة عنده في طلب غذاء، ولا دفع أذى، ولا استجلاب منفعة، ولا دفع مضرة، فإنه يجري إليه من دم الحيض ما يغذوه كما يغذو الماء النبات، فلا يزال ذلك غذاؤه، حتى إذا كمل خلقه، استحکم بدنه، وقوي أديمه على مباشرة الهواء، وبصره على ملاقة

الضياء، هاج الطلق بأمة فأزعجه أشدَّ إزعاج وأعنفه حتى يولد، وإذا ولد صُرفَ ذلك الدَّم الذي كان يغذوه من دم أمه إلى نديها، فانقلب الطعم اللون إلى ضرب آخر من الغذاء، وهو أشد موافقةً للمولود من الدم، فيوافيه في وقت حاجته إليه، فحين يولد قد تلمَّظَ وحرَّك شفتيه طلباً للرضاع فهو يجد نديي أمه كالأداتين المعلقتين لحاجته إليه فلا يزال يغتذي باللبن مادام رطب البدن، دقيق الأمعاء، لكن الأعضاء، حتى إذا تحرَّك واحتاج إلى غذاء فيه صلابة ليشتد ويقوى بدنه؛ طلعت له الطواحين من الأسنان الأضراس ليمضغ بها الطعام فيلين عليه ويسهل له إساغته....».

وهكذا يمضي الإمام (ع) مبيناً جوانب الرُّوعة والنظام في مختلف مجالات الإنسان. وفي الأثناء يسأله المفضل قائلاً: يا مولاي إن قوماً يزعمون أنَّ هذا من فعل الطبيعة. فيجيب (ع): سلهم عن هذه الطبيعة أهى شيء له علمٌ وقدرة على مثل هذه الأفعال أم ليست كذلك؟ فإن أوجبوا لها العلم والقدرة فما يمنعهم من إثبات الخالق فإنَّ هذه صنعته؟ وإن زعموا أنها تفعل هذه الأفعال بغير علم ولا عمد، وكان في أفعالها ما قد تراه من الصواب والحكمة فاعلم أن هذا الفعل للخالق الحكيم، وأن الذي سمَّوه طبيعة هو سُنتُّه في خلقه الجارية على ما أجراها عليه.

(و الحديث يتعرض بتفصيل إلى مختلف جوانب النظام الأخرى فليراجع في البحار الجزء الثالث من ص ٥٧ - إلى ١٥١).

* ودخل أبو شاكر الديصاني - وهو زنديق - على أبي عبد الله (ع) فقال له:

يا جعفر بن محمد دُتني على معبودي، فقال أبو عبد الله (ع): إجلس،

فإذا غلامٌ صغير في كفة بيضة يلعب بها فقال أبو عبد الله (ع): ناولني يا غلام البيضة، فناوله إياها فقال أبو عبد الله (ع):

ياد يصاني: هذا حصن مكنون له جلد غليظ، وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهب مائة وفضة ذائبة، فلا الذهبية المانعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهب المانعة، فهي على حالها لم يخرج منها خارج مصلح فيخبر عن إصلاحها، ولم يدخل فيها داخل مفسد فيخبر عن إفسادها لا يدري للذكر خلقت أم للأنثى، تنفلق عن مثل ألوان الطواويس أترى لها مُدْبِرًا؟ قال: فأطرق ملياً ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، وأنت إمام وحجة من الله على خلقه، وأنا تائب مما كنتُ فيه^(١).

✽ وعن الرضا (ع) أنه دخل عليه رجل فقال له: يا ابن رسول الله: ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال: أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنك لم تُكُون نفسك ولا كَوْنَكَ من هو مثلك^(٢).

✽ ويقول الإمام الصادق (ع) من حديث (... ما أقبح الرجل تأتي عليه سبعون سنة أو ثمانون سنة يعيش في ملك الله ويأكل من نعمه ثم لا يعرف الله حق معرفته)^(٣).

١- البحار، ج ٣، ص ٣١-٣٢، الاحتجاج، ج ٢، ص ٥٧١، الكافي ج ١، ص ٧٩.

٢- البحار، ج ٣، ص ٣٧، الفصول المهمة، ج ١، ص ١٤٠، الاحتجاج، ج ٢، ص ١٧٠.

٣- البحار، ج ٤، ص ٥٤، كفاية الأثر للقمي، ص ٢٦٠.

❖ ويقول أمير المؤمنين (ع): كما في نهج البلاغة بترقيم صبحي الصالح «انشأ الخلق إنشاءً وأبتدأه بلاروية أجالها، ولا تجربة استفادها، ولا حركة أحدثها، ولا همامة نفس اضطرب فيها. أحال الأشياء لأوقاتها، ولأنم بين مختلفاتها، وغرّز غرائزها...»^(١).

❖ ويقول من خطبة له (ع):

«الذي ابتدع الخلق على غير مثال امتثله، ولا مقدار احتذى عليه من خالق معبود كان قبله، وأرانا من ملكوت قدرته، وعجائب ما نطق به آثار حكمته، واعتراف الحاجة من الخلق إلى أن يقيمها بمسالك قوته، مادلتنا باضطراب قيام الحجة له على معرفته، فظهرت البدائع التي أحدثتها آثار صنعته، وأعلام حكمته، فصار كل ما خلق حجةً له ودليلاً عليه، وإن كان خلقاً صامتاً، فحجته بالتدبير ناطقة، ودلالته على المبدع قائمة...»^(٢).

❖ ومن خطبة له (ع)

«كل شيء خاشع له، وكل شيء قائم به... سبحانك ما أعظم ما نرى من خلقك، وما أصغر كل عظمة في جنب قدرتك، وما أهول ما نرى من ملكوتك، وما أحقر ذلك فيما غاب عنا من سلطانك...»^(٣).

❖ ومن خطبة له (ع):

١- ن م، ص ٤٠، الاحتجاج، ج ١، ص ٢٩٧.
٢- نهج البلاغة، ص ١٢٦، توحيد الصدوق، ص ٥٠، البحار، ج ٤، ص ٢٧٥.
٣- نهج البلاغة، ص ١٥٨، المعيار والموازنة للاسكافي، ص ٢٥٧.

«إبتدعهم خلقاً عجيباً من حيوان وموات، وساكن وذوي حركات، وأقام من شواهد البينات على لطيف صنعته وعظيم قدرته ما انتقادت له العقول معترفة به، ومسلّمة له، ونعقت في أسماعنا دلالة على وحدانيته، وماذراً من مختلف صور الأطيّار التي أسكنها أخاديد الأرض، وخروق فجاجها، ورواسي أعلامها، من ذات أجنحة مختلفة، وهيئات متباينة مصرّفة في زمام التسخير، ومرفوفة بأجنتها في مخارق الجو المنفسح، والفضاء المنفرج»^(١).

١- نهج البلاغة، ص ٢٢٥، البحار، ج ٦٢، ص ٣٠.

الفصل الخامس

إلى التوحيد

الى التوحيد

نحن أمة موحّدة تبني حياتها على أساس التوحيد الخالص لله تعالى،
و ترفض كل الظواهر الصنميّة والتصورات المنحرفة عن الأشياء بالشكل
الذي يجعلها شريكة لله، كل مفاهيمنا مبنية على التوحيد، وكل خططنا
العملية تستمد منه روحها، والتوحيد أمر فطري بمعنى من المعاني، ولكي
نتأكد من ذلك تعالوا ننظر إلى أنفسنا لنعرف آيات الله فيها، وإننا نعلم أن
الأمر التي تشترك فيها النفوس تعبّر عن حقائق خارجية لا يمكن
إنكارها، فإذا نظرنا إلى أنفسنا رأيناها تتجه بوضوح إلى الكمال المطلق،
هل يقف طموحك أنت عند حدّ؟ هل يستقر قلبك إذا استمعت إلى تفسير
مادّي أعمى للحياة؟ هل يتقبّل وجدانك فكرة الآلهة المتعددة المتناحرة
في الكون؟

التوحيد في اعماق الانسان

و الواقع أنّ الوثنيين أنفسهم - أي الذين يعتقدون بتعدد الآلهة - هؤلاء

لا تستقر أرواحهم إلا عندما يفرضون وجود (رب الأرباب) وهو تعبير آخر عن حسّ التوحيد في أعماق الإنسان، فالصفاء النفسي والتأمل في أعماق تطلعات النفس يكشف لنا عن دفع فطري للتوحيد. وعندما تصل القلوب إلى الله تكون قد بلغت غاية ما تريد فتطمئن ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(١) إنَّ هذا الدفع النفسي الأصيل لا بدَّ وأن يُعبّر عن حقيقة كبرى وهي حقيقة التوحيد.

دعوة جميع الأنبياء إلى التوحيد

بعدَ هذا أودُّ أن نلتفت إلى حقيقة كبرى بعناية، تلك هي حقيقة دعوة الأنبياء جميعاً إلى الإله الواحد، فليس هناك من نبي يحمل معه شواهد صدقهِ دعا إلى إله آخر، أو آمن بفكرة التعدد - أي تعدد الآلهة - يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾^(٢) ويقول تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالسَّلَاطَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(٣) وعندما نلاحظ دعوة الأنبياء لقومهم كما يعرضها القرآن الكريم نجد الوحدة حتى في التعبير: فلنقرأ معاً: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾^(٤). ﴿وإلى ثمود أخاهم صالحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ

١- الرعد: ٢٨.

٢- الأنبياء: ٢٥.

٣- آل عمران: ١٨.

٤- الأعراف: ٦٠.

مَالِكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ»^(١)، «وإلى مَدِينٍ أَخَاهُمْ شَعِيباً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِهِ»^(٢) ها نحن نجد الوحدة حتى في التعبير عن التوحيد عند جميع الأنبياء، والتاريخ لا يحدثنا عن نبي ادعى السفارة عن السماء وحمل ما يثبت صدقه ثم دعا إلى غير التوحيد. هذه الحقيقة الكبرى إذا انضمت إلى حقائق أخرى كالأدلة الواضحة التي قامت على وجود الله وكونه كمالاً مطلقاً، وكالأدلة الواضحة على صدق الرسول في دعواه الرسالة عن الله تعالى عبر ما يحمله من معجزات يتحدّى بها البشر، وعبر استقراء حياته للإيمان بصدقه، كل هذه الحقائق توضح للعقول حقيقة التوحيد.

الأدلة الوجدانية على التوحيد

و ما أحسن ما قاله العالم الجليل السيد عبد الله شبر في كتابه (حق اليقين): «إنَّ الفطرة السليمة شاهدة والعلم العادي قاض بأنه لو كان مع الصانع إله آخر لم تحتجب عن أحد آثاره، ولو صل خبره إلى الناس، ولعلَّهم حاله مع الباري جلَّ ذكره من التوافق وعدمه، ولأرسل إلى الخلق رسله بأوامر ونواهي ووعد وعيد...»

ثم يقول: وهذا البرهان بزغ نوره من مشرق باب مدينة العلم حيث قال - عليه السلام - في وصيته لولده الحسن أو (محمد ابن الحنفية على اختلاف الرواية) وأعلم يا بني: أنه لو كان لربك شريك لأنتك رسله ولرأيت آثار ملكه»^(٣).

١- الاعراف: ٧٣.

٢- الاعراف: ٨٥.

٣- نهج البلاغة، ج ٢، ص ٧٠، البحار، ج ٦٢، ص ٣٠.

ونعود فنكرر هذا السبيل إلى التوحيد فتقول:
 أولاً: إنَّ الأدلة الواضحة دَلَّت على وجود الله الكامل المطلق.
 ثانياً: إنَّ الأدلة الواضحة كالمعجزة والسلوك القويم، دَلَّت على صدق الرُّسل في دعواهم لرسالاتهم عن الله.
 ثالثاً: إنَّ جميع الأنبياء دعوا إلى الله الواحد الأحد.
 فلا يبقى لنا ريب في الوجدانية الإلهية بعد هذا، وهذا ما يمكن أن نضيفه إلى كل الأدلة التي تُذكر للتوحيد لنؤكد أن العقل والفطرة يشيران إلى الوجدانية بوضوح، وإذا تأكدنا من وحدانية الذات الإلهية تأتي مسألة الوجدانية في العبادة وصياغة الحياة الاجتماعية وفق هدى الله، ونفي كل قوة تضارع قوة الله، وكل موجود يعبد من دون الله صَنماً كان أو طاغوتاً بشرياً متجبراً، والإنطلاق لبناء المجتمع العابد لله، المسلم له في كل أموره.

مفاتيح التوحيد

تحدثنا في ماضى عن الأساس الثاني من أسس أيديولوجيتنا الإسلامية وهو الإيمان بالتوحيد بكل أبعاده، أي التوحيد لله في ذاته فلا شريك له ولا نظير، والتوحيد لله في أفعاله، فهو خالق الكون ومدبره مبقيه، والتوحيد لله في العبادة، فلا تصاغ الحياة إلّا وفق هداه، ولا يقام المجتمع إلّا على أساس من عبادته والتقرب إليه والالتزام بأوامره والإنهاء بنواهيه تعالى، وقلنا إنَّ ذلك يعني بوضوح نَفْي كُلِّ الظواهر الصَّنَمِيَّة من الحياة، إعلان الحرب ضدها، والعمل على محو النظم والأيديولوجيات الخاطئة المقامة عليها، وتحرير الذهن الإنساني من قيودها المعطمة.

فمادام في الأرض نظام وضعي فإنَّ المسلم يشعر بأن الحياة مازالت غير موحَّدة، ومادام في الأرض طاغوت يحكم بغير ما أنزل الله فإنَّ المؤمن الواعي يشعر بلزوم رجم هذا الطاغوت أينما كان وبأية صفة تلبَّس، مادامت الأخلاقية الحيوانية هي السائدة فإنَّ المرء الواعي يشعر أيضاً بأن التوحيد لم يحصل على أثره المطلوب في الحياة الإنسانية.

أدلة التوحيد في القرآن الكريم

من هنا إذن تتجلى الأهمية التي يمتلكها هذا الأساس المهم في حياتنا، بل إنَّه يُشكِّل روح هذه الحياة، وبدون هذه الروح تعود حياتنا موتاً وجموداً ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾^(١).

ومن هنا أيضاً يتجلى سرُّ الاهتمام القرآني الكبير بمسألة التوحيد، فنجد القرآن يستدل على هذه المسألة تارة باستدلالات فطرية واضحة من مثل قوله تعالى: في سورة الاسراء ٤٢-٤٣: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا ۖ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا﴾ ذلك أنَّ تصور إلهين كلُّ منهما مطلق القوة والقدرة؛ يعني الصراع والنزاع، وواضح أن صراع الآلهة يعني خراب الكون بلا ريب.

فسبحان الله وتعالى عما يقولون من الشرك علواً كبيراً، علواً في ذاته عن الشريك، وعلواً في وضوح التوحيد عن الاشتباه بالشرك، وعلى نفس هذا الوتر الفطري تأتي الآية القرآنية الأخرى في سورة الأنبياء الآية لتؤكد

أنه: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ فالسماوات والأرض بنظمها الموحدة لا يمكن أن تقوم على أساس تصور إلهين قادرين لكل منهما إرادته المطلقة، ولا يتبع هذا التصور إلا فساد في العالم وهو أمر نشهد عدمه، ولنفس هذا المضمون تشير الآية القرآنية الأخرى في سورة (المؤمنون الآية ٩١) حيث يقول تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ آلٍ إِذَا أَذَّاكَ ذَهِبَ كُلُّ أَلَةٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سِبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾ عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون، وفي الآية ١١٧ يقول: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾.

إنه إذن دليل واحد ينظر إليه القرآن ويُعبّر عنه بتعبيرات مختلفة وربما نجد القرآن الكريم يذكر الدليل الذي تحدثنا عنه في ما مضى أي الدليل الذي يعتمد على صدق الأنبياء ووحدة دعوتهم فيقول تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قَالِ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه انه لا إله إلا أنا فاعبدون^(١).

جلاء التوحيد في الفطرة الانسانية

ونحن تارة ثالثة نجد القرآن يتحدث مع الوجدان الموحد، ويثير كوامن الفطرة ومخزوناتنا، فيقول تعالى: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ فَإِذَا تَوَلَّى فَرَغَ مِنْ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَهُ الدِّينُ

واصبأ أفغير الله تتقون * وما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر فإليه تجأرون * ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون^(١) فالإنسان الذي يقع في ضرر مهول تزول عنه كل الحجب المادية الخداعة وتتوجه فطرته إلى الله الواحد لاغير.

و لا يبقى بعد هذا إلا التشكيك والظن والتخمين وإثارة الشبهات التي يأبأها العقل السليم: يقول تعالى: ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت جعلوا لله شركاء قل سموهم ام تنبئونه بما لا يعلم في الأرض ام بظاهر من القول بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل﴾^(٢) وما أروع قول القرآن في وصف حال المشركين اذ يقول: ﴿وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون إلا الظن وان هم إلا يخرصون﴾^(٣).

ظاهرة التوحيد في السلوك الانساني

أن التوحيد يشكل منطلق التصور الصحيح عن الكون، وأساس الأيديولوجية الإنسانية التي تتكفل بناء إنسانية صالحة متكاملة، والروح التي تهب النظام فاعليته وضمانته التطبيقية في نفس الوقت. إن التوحيد بمعناه الأصيل جعل أساساً لكل انتصار حضاري متوقع للإسلام، فكان الرسول الأعظم (ص) أول ما قال لأهل مكة: «قولوا لا إله إلا الله تفلحوا» ذلك لأنه يعلم أن كلمة التوحيد لا تقف أبداً عند حد الكلام وإنما تتجاوزه

١- النحل: ٥١ - ٥٤.

٢- الرعد: ٣٣.

٣- يونس: ٦٦.

إلى حدّ صنع الحضارة، وهذا ما أثبتته التاريخ بوضوح، ومن هنا كانت هذه الكلمة المحور الأساس الذي تجتمع عليه كل الديانات فيقودها إلى الخير والسعادة. يقول تعالى مخاطباً رسوله الكريم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾^(١) أرايت كيف كانت الكلمة: «أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً» انها كلمة تنعكس على الحياة فاذا بها حياة عابدة لله لا يتخذ فيها البعض البعض الآخر رباً من دون الله، وإنما الكل مخلوقون متعهدون مسؤولون مسلمون لأمر الله ونهيه، وما أجمل تلك الحياة الإسلامية وما أكثر ما نتوقع منها أن تترك من آثار، فلنعش إذن مع بعض إشعاعات التوحيد على حياتنا، ولنعمل على أن نوجد هذه الإشعاعات إن لم نجدها في بعض جوانب الحياة. إن التوحيد يشكل مقياساً لوحدة الإنسانية ومحوراً يطوف حوله كل أفراد البشر ومجتمعاتهم، ذلك أنه يعني أن الرب واحد لا شريك له، وأن كل ما عده مخلوق له، وأن أفراد الإنسان هم متساوون في النسبة إليه، وأنهم يمثلون أفراداً لنوع خلقه الله وحمله مسؤولية إعمار الأرض بتكافؤ وتضامن وتعاون، وأودع في كل منهم طاقات واحدة، ورسم لكل الأرض منهجاً يتكفل سيرها على طريق تكاملها، فطلب من رسوله أن يخبر الناس بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً﴾^(٢) فيجب أن تستنظم البشرية كلها في مسيرة واحدة هي مسيرة التسليم الجمعي لرسالة الله: ﴿يَا

١- آل عمران: ٦٤.

٢- سورة الاعراف: ١٥٨.

أيها الذين آمنوا أدخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان»^(١) «إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ»^(٢) وبهذا يتكفل التوحيد ببناء الانسانية موحدة، وعندئذ تذوب الحروب والتناحرات المصلحية الضيقة التي مازال العالم يتخبط في آثارها المدمرة، ويبدل الإنسان غير الإنسان الذي نبصر وغير المجتمعات التي نشاهد. إنَّ التوحيد و«رضا الله الواحد» هو المقياس الوحيد الذي يمكنه أن يجمع البشرية على خط واحد وذلك بمختلف ألوانها وأجناسها ومختلف مناطقها الجغرافية وأذواقها ونفسياتها ومختلف مراتبها وقدراتها المالية.

نعم: رضا الله لوحده هو مقياس الوحدة، والوحدة العالمية هي الضرورة التي يحس بها الإنسان اليوم أكثر من غيره، لأنه اكتوى بنار الفرقة والتعزق والمصالح، أمّا إذا تجاوزنا المقياس التوحيدي للدولة العالمية فلن نعثر مطلقاً على مقياس آخر.

إن المقياس المتصورة لانتجاوز التجمع على أساس المصالح المشتركة أو على أساس العنصر أو اللون وما إلى ذلك، وهذه الأسس تعزق أكثر مما تجمع، وتمحور أكثر مما تنفي المحاور، فإذا العالم كله يعيش حالة من الترفص والخوف والتكتل، والتكتل المضاد والتآمر والإتفاق كحياة الحيوانات في الغاب، بل هم أضل سبيلاً، إنَّ ماعدا التوحيد من مقاييس هي أمور متناقضة بشكل غريب. فمصلحة الفرد لا تتفق مع مصلحة الآخر،

١- سورة البقرة: ٢٠٨.

٢- سورة الانبياء: ٩٢.

ومصلحة هذا المجتمع تكون على حساب المجتمع الآخر، أما موضوع الوحدة في المصالح العالمية فما زالت لحد اليوم خرافة لا يصدقها إلا البسطاء السذج، أو مَنْ لا خبرة له بالأمور. على أن كل المقاييس العادية هي مقاييس متغيرة وغير ثابتة مما يترك أثره الكبير على خلق التمزق البشري، وهل أكثر هزءاً من مقياس مانع لحدود له. أما رضا الله وأما التوحيد وخصوصاً التوحيد الذي عرضه الإسلام، فهو وحده الذي يمكن أن يشكل أفضل أساس للوحدة العالمية المثلى. فعلينا إذن كواجب إنساني أن ننشر رقعة التوحيد الإسلامي، وأن نجعل الشعوب تعي الثورة الإنسانية التي بعثها الإسلام في التاريخ.

الفصل السادس

نظرة أكثر تفصيلاً إلى التوحيد

نظرة أكثر تفصيلاً إلى التوحيد

ماذا نعني بـ(التوحيد)؟

يقول في حق اليقين: (و المراد من التوحيد معنيان: الاول عدم الجزئية، والثاني - عدم الشريك)

وقد يقال ان المراد به (ان الله واحد لاثنين). وهذا القول يوقع الانسان في خطأ فضيع، ففي ازاء هذه العبارة صورة من الشرك ويسمى هذا بـ(التوحيد العددي) ويعنى ان الله واحد مقابل الاثنين ويستلزم هذا كون الله مفهوماً كلياً ولكنه لا يمثل الافرداً واحداً.

مثاله (الشمس) فهي مفهوم كلي له فرد واحد. وهذا هو عين الاشتباه. ومما يروى عن الامام امير المؤمنين (ع) انه قال عند ماسئل عن هذا المعنى (فقول القائل واحد يقصد به باب الاعداد فهذا ما لا يجوز)

والحقيقة ان عقيدة التوحيد رغم انها بالصورة الاولى مفهومة وواضحة ولكنها بالتأمل والتفكر يمكن ان تكون مقياساً دقيقاً لصحة العقائد بطلانها بالمقارنة فيما بينها - ونحن نترك المقارنة هنا الى مجال آخر والذي يهمنا

ان نقول ان حقيقة التوحيد الذي يثبت به الاسلام لها اربعة معان:
الاول: توحيد واجب الوجود لاشريك له في وجوبه ووجوده كما
عرفت سابقاً.

الثاني: توحيد صانع العالم ومدبر النظام وقد خالفه الثنوية - كما
سيأتي.

الثالث: التوحيد في العبادة.

الرابع: التوحيد في الخلق والرزق وقد جمع البعض بين (التوحيد في
الصنع والتوحيد في الخلق) بعبارة: (التوحيد في الافعال)

توحيد الله في وجوده

اما توحيد واجب الوجود وهو الاساس فقد اقيمت عليه ادلة عديدة
نذكر اهمها. بعد معرفة ما يلي
أ - ذات الله عين وجوده
ب - الله وجود مطلق لا محدود.

أ - ذات الله عين وجوده، مما سبق من الأدلة خصوصاً ما انتهينا اليه في
بحث (مبدأ العلية) عرفنا ان الموجودات الكونية وجودات ارتباطية تعلقية
تحتاج الى موجود ترتبط به وتتعلق به بينما لا يرتبط هو بأي شيء آخر.
وبمعنى آخر فان وجوده ليس مستمداً من غيره
إذاً بعد أن سلمنا بأن في هذا العالم وجوداً ما فاما ان نفرض ان هذا
الموجود ازلي ابدى غير محتاج. وهو (واجب الوجود) واما ان لا يكون
كذلك وانما يرجع الى علة اصلية هي (واجب الوجود).

و لا يمكن ان لا يرجع اليها لبطلان التسلسل كما يأتي.
وعلى اساس هذا نقرر ان ذاته تعالى (عين الوجود) و(الوجود المطلق)
بدليل ان الوجود لو كان شيئاً عارضاً على ذاته وليست ذاته عين وجوده،
فمعناه ان ذاته خالية من الوجود والعدم وكلاهما على حد سواء بالنسبة الى
ذاته، فلا بد ان يكون هناك سبب آخر يعطيه الوجود.

و مع ذلك كيف يكون هو العلة الاولى للكون في وجوده وهو في نفس
الوقت معلول بالفرض - لعلّة اخرى. وبعبارة اخرى الشيء الذي ليس وجود
عين ذاته يكون وجوده من الغير - وهو خلف - اذن فالوجود المطلق هو
الذي ذاته عين وجوده - وسيأتي توضيح المطلب أكثر ان شاء الله.

بعض الامثلة التقريبية من المحسوسات

وهذه - كما قلنا - تقريبية لا أكثر لانها لا يمكن ان تعطي الحقيقة اللا
مادية، ومنها ما يلي:

١ - عندما نرى الغرفة مضاءة نقول ان الغرفة لم ينبع منها ضوءها،
فلا بد ان يكون من غيرها، وهكذا نعرف ان المصدر هو الشمس وعند
مانسأل هل ان النور من ذاتياتها نعرف ان الامر ليس كذلك بل يمكن ان
تخلو منه كما يتوقع بعض العلماء. فمن اين اكتسبت ضياءها؟ الجواب من
النور ولكن من اين اكتسب النور ضياءه؟ لا معنى لهذا السؤال لان الضياء
عين ذات النور.

اكتسبت اليد دسومتها من الغذاء الدسم، واكتسب الغذاء دسومته من
الشحم ولكن لا معنى للتساؤل عن دسومة الشحم من اين اكتسبها!!
فالشحم دسم بطبيعته.

قالله موجود لانهاى:

بعد أن عرفنا بأن وجوده عين ذاته يجب ان نعرف انه وجود لامحدود من جميع الجهات اذ معنى الانتهاء هو العدم. تقول عمرنا محدود، فكرنا محدود، طاقتنا محدودة ويعني ذلك ان حياتنا وتفكيرنا وطاقتنا لها نهاية تنعدم عندها. وعندما علمنا بان وجود الله عين ذاته فلامعنى لتصور المحدودية فيه. وبعبارة اخرى:

فان ذاته (تعالى) لامتناهية من حيث العلم والقدرة والأزلية والابدية والحياة و... اذكل هذه الأوصاف ترجع الى الوجود، فالعلم نوع من الوجود، وهكذا القدرة والحياة وهكذا. فالذات التي هي عين الوجود وغير مقيدة (اذ القيد نقص) تملك كل الكمالات بصورة مطلقة ومن جميع الجهات.

صفاته عين ذاته

وهكذا نعرف ويتأكد لدينا ما اصر عليه العلماء وامامهم امير المؤمنين (ع) وباقي الائمة المعصومين (ع) ان صفات الله ليست اعراضاً في مقابل الذات الالهية فهي عين ذاته، كما ان الوجود هو عين ذاته - فمثلاً انكشاف الاشياء لزيد لا باعتبار ذاته بل باعتبار صفة العلم القائمة في نفسه بينما انكشاف الاشياء لله باعتبار ذاته هو تعالى. فهذه الصفات وجودها في الله تعالى وتميزها باعتبار آثارها ومن الادلة العقلية التي تقام على الموضوع نذكر مايلي:

١ - لو كانت عرضية - سواء كانت مستندة إلى الغير أو إلى نفس الذات - فهي في مرتبة متأخرة عن الذات الالهية وحينما تكون الذات في المرتبة المقدمة ذاتاً مجردة من الصفات وفيها إمكان الصفات لوجودها وهذا يلزم منه ان الذات الالهية تحتوى على جهة ممكنة بينما واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات والا لتركب من جهة ضرورية وجهة ممكنة.

٢ - الاحتياج الى الصفات انما يكون لاجل الحصول على الآثار الناجمة عنها، والله تعالى لا يحتاج الى شئ يحصل منه على تلك الآثار، فآثار الصفات انما تصدر من الذات الالهية مباشرة بلا توسط صفة عرضية.

٣ - كما ان تصور الصفات العرضية يستلزم تصور مرتبة تكون فيها الذات خالية من الصفات الكمالية وهذا هو عين النقص.

اثبات التوحيد

الأدلة الفلسفية

سلك العلماء طرقاً كثيرة لاثبات التوحيد، وسنسلك بعضها - ان شاء الله - ويمكن تصنيفها الى مايلي: - الأدلة الفلسفية - العلمية - الفكرية - النقلية - الأدلة الفلسفية: ذكرت لها تقريبات، منها مايلي:

١ - لا معنى للتعدد

في الحقيقة المطلقة لا معنى للتعدد، اذ لا يحصل التعدد الا بإضافة القيود لحقيقة ما، ومع عدم القيد لا معنى للتعدد. مثاله: لو تصورنا حقيقة

(البياض) بلا أي قيد ثم عدنا وتصورناها مرات عديدة فإن الصورة الحاصلة واحدة لا تتغير - مع الاحتفاظ بعدم التقييد المفروض - فما تصورناه أولاً هو عين ما تصورناه ثانياً؛ ولكن متى تتعدد الصور؟ ان التعدد يفرض حينما تضاف القيود إلى حقيقة البياض، نتصور - مثلاً - قيد المكان: البياض الموجود هنا، وهناك. أوقيد الزمان: البياض الموجود أمس، واليوم وغداً، أوقيد الإضافة: بياض الطباشير، القطن، الحليب هكذا، فعالم نصف قيداً لا يحصل لنا تعدد وإذا حذفنا كل القيود فالتعدد غير ممكن مطلقاً في الحقيقة الواحدة.

وكما كان الله تعالى ذاته عين وجوده فذاته وجود مطلق بلا أي لوثة عدم، فلا يمكن تصور فردين للموجود. نعم يمكننا تصور ذلك عندما ندخل في البين القيود الزمانية والمكانية أو الكمية أو الكيفية أو غيرها. ولكن مع الالتفات إلى أنه تعالى غير مقيد بأي قيد متصور فلا يمكن تصور التعدد فيه بمعنى أنه يستحيل أن نتصور له شريكاً أو نظيراً مطلقاً. يقول العلامة الطباطبائي في نهاية الحكمة ص ٢٤٤ (قد تبين... أن ذات الواجب لذاته عين الوجود الذي لا ماهية له ولا جزء عديم فيه فهو صرف الوجود، وصرف الشيء واحد بالوحدة الحقة التي لا تستثنى ولا تستكرر إذ لا تتحقق كثرة إلا بتميز آحادها باختصاص كل منها بمعنى لا يوجد في غيره وهو ينافي الصرافة فكل ما فرضت له ثانياً عاد أولاً فالواجب لذاته كما أنه موجود بذاته واجب لذاته وهو المطلوب)

٢ - الوجود المطلق لا يمكن أن يتعدد

بعد أن عرفنا أنه تعالى موجود لانتهائي مطلق من جميع الجهات نقول

ان (الوجود المطلق لا يمكن ان يتعدد) اذ التعدد يستلزم التحديد في جهة من الجهات، مثلاً اذا استوعبت المرأة كلها بصورة إنسان مافلا مجال لصورة انسان آخر مطلقاً، نعم، يمكن ان تصغر الصورة بالابتعاد عن المرأة و يقف انسان آخر الى جنب الاول وحينذاك فكل منهما يملأ جانباً واحداً من المرأة ومحدود بتلك الحدود فلا يمكن ان نفرض مطلقين في آن واحد، اذ على الأقل احدهما ينتهي عندما يبدأ الآخر او فقل ان احدهما يفقد الآخر بما يحتويه، والفقدان محدودية وتناه، والتناهي لا يجتمع مع عدم التناهي المفروض فكل منهما محدود لخروج الآخر عن حدوده. النتيجة: اننا بلغنا الى مرحلة تصور ان الله وجوده عين ذاته فوجوده مطلق لامتناه، فاذا فرضنا التعدد فهو فرض للتحديد والتناهي، وهما لا يجتمعان، فلا يتصور التعدد مطلقاً.

٣- فرض الشريك يستلزم فرض التركيب والاحتياج

وخلاصته: اذا فرضنا مبدأين لعالم الوجود فيجب ان يكونا مركبين من جزئين على الأقل:

وذلك: انهما لو كانا متشابهين من جميع الجهات فلا معنى لكونهما اثنين بل هما واحد، فكل شيئين لابد أن يختلفا في جهة معينة حتى يكونا شيئين فيمكن ان ننظر الى غزالين متشابهين تماماً ولكنهما يختلفان على الاقل من زاوية المكان والأعضاء وغير ذلك وهكذا بعض الأمثلة، فكل شيئين لابد ان تكون بينهما جهة اختلاف او بحسب الاصطلاح - ما به الامتياز - كما يجب ان تكون بينهما جهة اشتراك، ولو في اصل الوجود، ففيهما ما يسمى بـ (ما به الاشتراك) فكل منهما بالضرورة مركب من ما به

الامتياز وما به الاشتراك وسنثبت أن التركيب محال في الذات الإلهية.

و يعبر صاحب شرح التجريد عن هذا الدليل بقوله:

(لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركنا في مفهوم كون كل منهما واجب الوجود فأمّا أن يتميزا أولاً؟ والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشركة، والاول يستلزم التركيب وهو باطل^(١) والالكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً وهذا خلف).

و يقول في (حق اليقين) (انهما لو تعددا لزم كون كل منهما مركباً من الوجوب والمائز وكل مركب محتاج الى اجزائه والحاجة من خواص الممكن والمفروض كونه واجباً)^(٢).

وقد يصور الدليل هكذا

إن الله (احديّ الذات) وإن لم يكن كذلك وكان له شريك فلا بد من وجود مميزات لكل منهما تفصله عن الآخر وهذا يستلزم الاحتياج للغير فالموجود المحض هو عين الوحدة والغنى

ذلك اننا اذ نفرض فردين لواجب الوجود يلزم ان يكون هناك مائز بينهما لكي تصدق الاثنينية ولكن من اين هذا المائز؟ ومن أثر في وجوده؟ فان قيل: ان هذا المائز ذاتي لاحد الفردين، صار كل فرد منهما مركباً من (الامر المشترك) و(هذا المائز) وهذا المركب محتاج للجزئين، الواجب لا يحتاج لشيء.

وان قيل ان وجوداً خارجياً ثالثاً هو المؤثر، فبطلانه واضح.

١- ص ٢٢٦.

٢- ص ٢١.

هذا وقد نسب للفارابي دليل شبيه بهذا يقول فيه (وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والالكان معلولاً).

٤ - دليل التمانع:

لو تعدد الآله حددت قدراتهما بمنطقه خاصة وليس أي منهما الهأ، لانه يحكم منطقة معينة دون غيرها وهذا يتنا في مع كونه قادراً مطلقاً ومحيطاً وقيوماً... الخ

وان فرضت قدراتهما كاملة وهذا فرض محال اذ على الاقل لا يسيطر احدهما على الآخر - فمن المسلم به ان وجود آمرين ومريدين في الكون يوجد القوضى (لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا)

وان فرضنا انهما متعاونان وغير متناقرين، فاما انهما يحتاجان لمساعدة بعضهما فليسا هما - معاً - إلهين او ان كلاً منهما يستطيع ادارة الكون فوجود الثاني عبث وبلا فائدة وتعاونهما عبث ولغو وكلها لوازم باطلة هذا مع اننا قلنا انه يستحيل فرضهما قادرين مطلقين، لأن أحدهما على الاقل لا يقدر على الآخر ولو قدر عليه أيضاً لما كان الثاني الهأ مطلقاً وهكذا العكس.

وهكذا نلاحظ ان المسألة كلما فرضت على نحو استلزمت شيئاً محالاً وباطلاً فلا مناص من الاعتراف بالتوحيد.

و بتعبير آخر: ان فعل الواجب هو بمقتضى علمه، فكل منهما له قدرة تخالف قدرة الآخر لاختلاف العلم، وبالتالي يختلف الفعلان فيلزم اختلاف النظام ولربما عبر عن هذا الدليل بما قال به ابن رشد من دليل التمانع:

(لو كانا اثنين فاكتر، لجاز ان يختلفا، وفي حالة الاختلاف لا يخلو ذلك من ثلاثة اقسام: فاما ان يتم مرادهما جميعاً، واما ان لا يتم مراد واحد منهما: واما ان يتم مراد احدهما ولا يتم مراد الاخر...

ولما كان يستحيل الا يتم مراد واحد منهما، لانه في هذه الحالة يكون العالم لاموجوداً ولا معدوماً، ولما كان يستحيل ان يتم مرادهما معاً، لانه في هذه الحالة يكون العالم موجوداً ومعدوماً فلم يبق اذن الا الحالة الاخيرة، وهي ان يتم مراد الواحد، ويبطل مراد الآخر، فالذي بطلت ارادته عاجز، والعاجز ليس باله)^(١).

و يقرر في البحار هذا الدليل فيقول: (ان وجوب الوجود يستلزم القدرة والقوة على جميع الممكنات قوة كاملة بحيث يقدر على ايجاده ودفع ما يضاده مطلقاً، وعدم القدرة على هذا الوجه نقص، والنقص عليه تعالى محال ضرورة.... فنقول حينئذ: لو كان في الوجود واجبان لكانا قوين قونهما يستلزم عدم قوتهما لان قوة كل منهما على هذا الوجه تستلزم قوته على دفع الاخر عن ارادة ما يريد نفسه من الممكنات. المدفوع غير قوى بهذا المعنى الذي زعمنا انه ملازم لسلب النقص)^(٢).

٥ - الشريك يناقي الكمال المطلق

وقد يسلك هذا الطريق فيقال. ان التفرد بالصنع والوجود كمال فوق كل كمال، وسلب الكمال عن ذات الواجب محال، فلا يكون له شريك لانظير،

١- الكشف عن منهج الادلة ص ١٥٧

٢- البحار ج ٣ ص ٢٣١.

وإنه تعالى غني عن الشريك ولأن الشركة نقص اذ التصرف الكامل لا يجوز لأحد الشريكين فيكون كل منهما ناقصاً.

وقد يصور الدليل هكذا:

ان القديم لو كان فردين متغايرين لزم ان يكون بينهما فرجة قديمة اي فاصل وقديم فيكون القدماء ثلاثة واذا كانوا ثلاثة كانوا خمسة وهكذا يكونون سبعة وهكذا الى ما لا نهاية. وبهذا يستدل الامام كما سيأتي.

٦- التركيز على المائز الذي يميز احدهما عن الآخر

أ- لو كان فيهما معاً أي في ذاتهما اوصفتاهما فهما محدودان. ب- ان المائز ان كان كملاً فكل منهما يفقد ما عند الآخر من كمال، وان كان كملاً في أحدهما فقط فهو الإله.

وهكذا رأينا بعض الطرق التي سلكت للوصول الى التوحيد بصورة عقلية فلسفية خالصة - ولئن تشابهت بعضها في الروح واختلفت في التعبير فإنها كلها تشير الى حقيقة واحدة لا يمكن ان تنكر من قبل أي فكر سليم، تلك هي (التوحيد).

الأدلة التجريبية والكونية

يقول في حق اليقين (ان من تأمل بفكر سليم وعقل مستقيم في هذا العالم الذي هو ما سوى الله رآه من مبدئه (وهو عالم العقول والأرواح) الى منتهاه (وهو عالم الأجسام) كسلسلة متشابكة بعضها في بعض وكل جزء مرتبط بما يليه...

وكما اذا تعدد رئيسان في منزل او حاكمان في بلد او سلطانان في

مملكة أورث اختلال نظامهما وأوضاعهما فكذا لا تنتظم السماوات الأرضون وما فيهما وما بينهما بالهين، وكما أن ائتلاف أعضاء الشخص الواحد الانساني منتظمة في رباط واحد منتفعاً بعضها من بعض في اختلافها وامتياز بعضها عن بعض يدل على أن مديرها واحد وممسكها عن الانحلال قوة واحد ومبدأ واحد فكذلك ارتباط الموجودات بعضها ببعض على الوصف الحقيقي والنظم الحكيمي دليل على أن مبدعها مدبرها وممسك رباطها أن تنقسم واحد حقيقى...^(١)

وهكذا يحاول هذا الدليل أن ينتقل من وحدة الكون إلى وحدة الله، ذلك أننا نرى كل الموجودات حكمته قوانين واحدة صارمة من الذرة إلى المجرة، بحيث تُرجع كل الموجودات إلى عناصر واحدة، كل ذلك يشير إلى تقطتين.

أ - أن وحدة الأثر وتربطه يدلان على وحدة المؤثر والخالق.

ب - أن استقرار النظام وتربطه المتناسق يدلان على وحدة الحاكم من باب أن الإرادتين لا بد وأن تتعارضاً وعندها يتمزق الكون (لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا)

فنحن عندما نطالع كتاباً مؤلفاً يمكن أن نعرف أن أسلوبه واحد أو متغير أو أن مؤلفه واحد أو أكثر - أن كنا من المحققين - فالأسلوب الواحد المتناسق اللفظ والفكرة وكيفية الولوج إلى العقدة وكيفية الحل كل هذه الأمور تنبئ عن شخص واحد وراء هذه الفكرة.

ولو كان له مؤلفان فانهما مهما حاولا التشابه في تأليفه فانهما يختلفان في الأسلوب - قطعاً، وذلك لانهما شخصان، ولو تساوت كل شروط وجودهما لما كانا اثنين بل هما واحد فقط.

ويبدو الامر بصورة اكبر اذا كان المؤلف موسوعة كبيرة متنوعة المعارف وهكذا تنتقل الى كتاب الكون المفتوح الكبير الكبير لنشاهد الترابط والتناسق العجيب بين ما نستطيع الوصول الى معرفته وما لا نستطيع.

يقول كوثرن الرياضى الشهير بعد تحليل قوانين الذرة ومقارنتها مع قوانين المنظومة الشمسية (العالم المادى بلا شك عالم مرتب ومنظم وليس عالم القلق والفوضى عالم محكوم للقوانين ولا اثر فيه للصدفة).

و يقول كيسل: هذه التحولات نتيجة مشية مدير حكيم واحد وهذا صحيح تماماً اذ اننا نجد ان القوانين الحاكمة في الذرة كقانون الجانبية قانون العلية وقانون الطرد عن المركز نفسها تعمل في تنظيم عمل مئات الملايين في النجوم البعيدة بما لا يدركه الفكر.

ثم ان ذرات العالم كلها تعمل وفق نظام واحد فكلها فيها نواة وفي النواة قوة كهربائية موجبة وتطوف حولها الالكترونات وفيها قوة كهربائية سالبة ومن ثم نجد ان النظام في المجرات ايضا قائم على هذا النسق وما ابعد الفرق الحجمي بين قدرة كل ١٠٠ مليون منها تحتل رأس ابرة ومجرة تنيه فيها العقول. ومن هنا نجد العلماء ينتقلون من تجربة صغيرة للحكم على كل العالم المادى باعتبار وحدة القوانين.

و يؤكد علماء الاحياء ان القوانين والشرائط الحياتية متشابهة في كل

الاحياء ويؤكد علماء التشريح ان الحيوانات كلها متشابهة التركيب، كل هذه الاشياء تؤكد بوضوح:

ان مبدأ هذا العالم واحد حكيم مدبر وتحيل التعدد في ذلك وتجعل احتمالاً صفرًا.

﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع البصر هل ترى من فطور؟ ثم ارجع البصر كرتين ينقلب اليك البصر خاسئاً وهو حسير﴾^(١)
 ﴿سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً... تسبح له السماوات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليماً غفوراً﴾^(٢)

﴿لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا الى ذي العرش سبيلاً﴾^(٣)
 ﴿وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنى بعضهم على بعض﴾^(٤) وسيأتي حديث حول الموضوع في مايلي ان شاء الله.

الدليل القطري

و هذا الدليل - كما هو واضح يعتمد الفطرة دليلاً بلا احتياج للأدلة الدقيقة وانما يكفي ان يلحظ الانسان ما يدور في أعماق ووجدانه ليحكم بعد ذلك على النتيجة التي انتهينا اليها من باقى الطرق، فالإنسان الذي ينقطع أمله من الحياة وتطفئ عليه المشاكل الهائلة كأن يسقط من طائرة

١- الملك: ٣- ٤.

٢- الاسراء: ٤٤.

٣- الاسراء: ٤٢.

٤- المؤمنون: ٩١.

إلى أعماق بحر رهيب - هذا الإنسان يتوجه بوجوده إلى قوة واحدة يتركز فيها الأمل حيث لا أمل يطلب منها العون حيث تنغلق كل الطرق - وهناك، حيث تذوب كل الشبهات فلن يصرخ. الوجدان إلا بالتوحيد والقرآن الكريم يعبر عن هذه اللحظات الرهيبة بقوله الكريم:

﴿وإذا مسكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ﴾^(١)، «هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى إذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة - فرحوا جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكوننَّ من الشَّاكرين»^(٢).

﴿وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين﴾^(٣).
واعود فأقول إن الدعايات والأسباب التي امرضت الفطرة هي التي أثرت في الانحراف الذي أصابها، والافزع فرض انسان يعيش على فطرته النقية غير الملوثة لن نجدُه أمامنا إلا موحداً يحمل التوحيد عقيدة. وهنا ينبغي ان ننبه الى حقيقة نفسية تكشف عن واقع موضوعي أصيل تلك هي حقيقة اتجاه الانسان الى الكمال المطلق... انه لا يقف طموحه عند حد ولا ينتهي عند شيء، ولا يستقر قلبه الا عند الوصول الى المطلق وان أخطأ التطبيق حتى انا نجد الوثنيين اذ يعددون الآلهة لاتستقر أرواحهم حتى يتصوروا رب الأرباب المتحكم. اذن فالصفاء النفسي المتأمل في أعماق تطلعات النظر يكشف لنا عن سوق فطري نحو التوحيد وعندما تصل

١- الاسراء: ٦٧.

٢- يونس: ٢٢.

٣- لقمان: ٣٢.

القلوب الى الله تكون قد بلغت غاية ما تريد فتطمئن (الا بذكر الله تطمئن القلوب) وهذا الدافع النفسي لا بد أن يعبر عن واقع قائم وراء النفس مشرف على الكون، فان تعبيره عن ذلك في كل انسان يكاد يكون بمنزلة اي تعبير فطري آخر عن الواقع.

الدليل النقلي

و الذي سَوَّغ لنا الاعتماد على الدليل النقلي هو ما يلي:
أ - الأدلة العقلية على وجود الله تعالى. ب - الأدلة العقلية على لزوم بعث الأنبياء وانتفاذا لبشرية ج - الاقتناع العقلي بصدق الأنبياء من مختلف الطرق.

فاذا تمت هذا المقدمات الزمنا - عقلا - بتصديق ما ينقلونه لنا.
فاذا اضفنا الى هذه المقدمات أن الأنبياء دعوا جميعاً الى الاله الواحد كقوله تعالى: ﴿... هذا ذكر من معي وذكر من قبلي... وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا اله الا انا فاعبدون﴾^(١).
﴿شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم﴾^(٢) ﴿لقد ارسلنا نوحاً الى قومه فقال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره﴾^(٣) ﴿والى عاد اخاهم هوداً قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره﴾^(٤)

١- الانبياء: ٢٤ - ٢٥.

٢- آل عمران: ٨.

٣- الاعراف: ٥٩.

٤- الاعراف: ٦٥.

﴿والى ثمود أخاهم صالحاً قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره﴾^(١).

﴿والى مدين أخاهم شعيباً قال: يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره﴾^(٢).

فنجد التماثل بين جميع الأنبياء حتى في الكلمات الداعية الى التوحيد.

فإذا أضفنا هذه المقدمة الى سابقاتها ثبت لنا التوحيد ثبوتاً قاطعاً لا يحتمل التردد، والا فانه بتترتب على عدم تصديقنا بالتوحيد امور باطلة، منها:

تكذيب الأنبياء الذين قام الدليل على صدقهم.
او القول بنسبة الكذب اليه تعالى، وهذا يستلزم اضافة النقص الى مقام الألوهية تارة والاحتياج. تارة أخرى، وغير ذلك.
او القول بعدم علمه بالشريك الذي نفاه. على أن الفطرة السليمة شاهدة و العلم العادي قاض بأنه لو كان مع الصانع إله آخر لم تحتجب عن أحد آثاره، ولوصل خبره الى الناس، ولعلّم حاله مع الباري جلّ ذكره (من التوافق وعدمه). ولأرسل الى الخلق رسله بأوامره ونواهيه ووعدده ووعيده، وتجوز وجوده مع عدم وصول خبره والمعرفة بأحواله احتمال غير صحيح، وهذا البرهان بزغ نوره من مشرق باب مدينة العلم حيث قال (ع) في وصيته لولده الحسن او محمد بن الحنفية على اختلاف.

١- الاعراف: ١٥١.

٢- الاعراف: ١٥.

الرواية: (واعلم يا بني أنه لو كان لربك شريك لأنتك رسله ولرأيت آثار ملكه...) (١).

آيات في التوحيد:

مرت بنا بعض الآيات الشريفة في التوحيد، وها نحن نذكر بعضها هنا مستهدين بالقرآن لتركيز التوحيد، قال تعالى: ﴿ما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء أن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون﴾ (٢).
﴿يا صاحبي السجن، أرباب متفرقون خيرٌ أم الله الواحد القهار ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (٣).

﴿له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء إلا قباسط كفيه إلى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه، وما دعاء الكافرين إلا في ضلال. ولله يسجد من في السماوات والأرض طوعاً وكرها وظلالهم بالغدو والإصاال قل من رب السماوات والأرض قل الله قل أفا تخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا، قل هل يستوى الأعمى البصير أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ (٤).

١- حق اليقين، ص ٢١، نهج البلاغة، ج ٢، ص ٧٠، البحار، ج ٦٢، ص ٣٠.

٢- يونس: ٦٦.

٣- يوسف: ٣٩ - ٤٠.

٤- الرعد: ١٤ - ١٦.

﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وجعلوا الله شركاء قل سموهم أم تنبئونه بما لا يعلم في الأرض أم بظاهر من القول، بل زين للذين كفروا مكرهم وصدوا عن السبيل﴾^(١).

﴿ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده أن أنذروا أنه لا إله إلا أنا فاتقون. خلق السماوات والأرض بالحق تعالى عما يشركون﴾^(٢).

و قال الله: ﴿لا تتخذوا الهين اثنين إنما هو اله واحد فإياي فارهبون. وله ما في السماوات والأرض وله الدين واصباً أغير الله تتقون: وما بكم من نعمة فمن الله ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون. ثم إذا كشف الضر عنكم إذا فريق منكم بربهم يشركون﴾^(٣).

﴿لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولاً. وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾^(٤).

﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذا لا بتغوا إلى ذي العرش سبيلاً. سبحانه وتعالى عما يقولون علواً كبيراً﴾^(٥).

﴿فقالوا ربنا رب السماوات والأرض لن ندعو من دونه إلهاً لقد قلنا إذا شططاً. هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان مبين فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾^(٦).

١- الرعد: ٣٣.

٢- النحل: ٢ - ٣.

٣- النحل: ٥١ - ٥٥.

٤- الإسراء: ٢٢ - ٢٣.

٥- الإسراء: ٤٢ - ٤٣.

٦- الكهف: ١٤ - ١٥.

﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون﴾ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴿أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم، هذا ذكر من معي وذكر من قبلي، بل أكثرهم لا يعلمون الحق فهم معرضون﴾ وما أرسلنا من قبلك من رسول إلا نوحي إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون ﴿^(١)

﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذاً لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحانه الله عما يصفون عالم الغيب والشهادة تعالى عما يشركون﴾ ^(٢) ﴿ومن يدع مع الله الهاً آخر لا برهان له به فانما حسابه عند ربه، أنه لا يفلح الكافرون﴾ ^(٣)

ملاحظة: هناك مباحث هامة أخرى تتعلق بآثار التوحيد في بناء المجتمع الإنساني الواحد المتناسك، وهي تؤجل إلى محلها كما أن هنا بحثاً لا تقل عن تلك أهمية تقوم على أساس أن الصورة المقدمة عن الله تعالى تعتبر مقياساً يقدم الدين ويؤخره، فيقارن فيها بين الصورة الإسلامية والصور الأخرى عن الله تعالى، ومن ثم يكون البرهان الجلي على صدق الصورة الإسلامية الذي ينتج في النهاية أن يكون الإسلام قد قدم أروع عقيدة إلهية وكشف عن الواقع الكشف الملائم تماماً لكل نتائج العقل والوجدان، وها نحن نتعرض فيما يلي لبعض الأمور المرتبطة بالصورة الإلهية التي قدّمها الإسلام موضحين بعض جوانب الخلاف فيها.

١- الانبياء: ٢٢ - ٢٥.

٢- الانبياء: ٩١ - ٩٢.

٣- المؤمنون: ١١٦ - ١١٧.

صفاته تعالى

تقسم صفاته الى ايجابية وسلبية، وتسمى صفات الكمال وصفات الجلال، والحقيقة ان نفس الايمان بوجوده تعالى يستتبع الايمان بهذه الصفات على ما سيأتي، وقد مرّ بنا ان الدليل يقتضينا ان نقول بأن صفاته عين ذاته.

والملاحظ أنهم اختلفوا في التعبير عنها كثيراً، وغالباً ما كانت نزاعاتهم لفظية، فترى أحدهم يُجمل والآخر يفصل محتجاً بأن التفصيل اكمل من الإجمال، وغير ذلك.

وعلى كل، فقد عدّوا منها ثمانية، يمكن ارجاع الباقي من الصفات الذاتية اليها، والباقي من الصفات كالرازقية والخالقية هي من صفات الاضافة.

ويمكن القول ان كل الصفات ترجع الى (القدرة والعلم والحياة)، وقد قال الشهيد الثاني رحمه الله انه يمكن ارجاعها جميعاً الى وجوب الوجود، وليست هذه الصفات التعبيرات توضيحية عن الذات الالهية، يقول امير المؤمنين (ع): (وتمام توحيده نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف)

وقبل الدخول في شرح بعض هذه الصفات نود أن نقول: إن هناك أمرين مرتبطين يقفان كعقبة كبرى في معرفة صفات الله تعالى، لذا كانت معرفة الصفات طريقاً خطراً في حين ان الاستدلال على وجود الله تعالى كان استدلالاً فطرياً يقوم به جميع من له إدراك.

والامران باختصار هما:

١ - المحدودية والنقصان اللتان تنبعان من كوننا وأذهانتنا بعض الموجودات الممكنة، فإن هذه الصفة تمنع من تصورنا التفصيلي لصفات واجب الوجود التي تتصف باللامحدودية واللانهاية والأزلية والأبدية حينها نكتفي حتماً بالتصور الإجمالي لذلك والذي يقوم عليه البرهان والدليل.

ب - قياس التشبيه، فإن الإنسان بمقتضى كونه وجوداً مادياً يقيس الأشياء على نفسه ويقع في أكبر الاشتباه إذا أراد أن يقيس صفاته تعالى على صفاته هو (أي الإنسان)، وهذا ما وقع الكثيرون في حياثله الخداعة (راجع ص ٢٢١ في ج ١ من نهج البلاغة طبعة الاعلمي من خطبة له في ملك الموت (هل تحس به إذا دخل منزلاً أم هل تراه إذا توفي أحداً؟ بل كيف يتوفى الجنين في بطن أمه أيلج عليه من بعض جوارحها أم الروح أجابته بأذن ربها؟ أم هو ساكن معه في أحشائها؟ كيف يصف الله من يعجز عن صفة مخلوق؟)^(١)

ونحن في بحثنا هذا نحاول أن نسلك طريقاً مختصراً يلتقط من مجموع الصفات بعضها ويسلط الضوء عليها ثم يتعرض لبعض المشاكل الكبرى بصورة مستقلة، وهناك تقسيم آخر للصفات وهو أنها تنقسم إلى صفات الذات، وصفات الفعل ولتوضيح ذلك نقول:

اننا تارة ننظر إلى شخص معين بغض النظر عن باقي الأشياء فنلاحظ أنه علامة حي قادر الخ وأخرى ننظر إليه مع فرض أشياء أخرى في البين

فلأجل الاتصاف تحتاج الذات لتحقيق شئ آخر فلا جل ان يكون كاتباً يجب ان تلحظ الكتابة، ومتكلماً يجب ان يلحظ التكلم فلا يكون كاتباً الا اذا فرض وجود قلم وقرطاس وهكذا:

(و من هنا يتضح ان الصفات الحقيقية لله تعالى والتي (هي عين ذاته) انما هي القسم الاول من الصفات اى صفات الذات، اما القسم الثاني والذي يكون للغير تأثير في تحققها وكل شئ غيره مخلوق له وموجود حادث فالصفة التي تحدث بوجوده لا يمكن ان تكون صفة للذات وعين ذات الله تعالى.

فهذه الصفات التي تثبت لله تعالى بعد تحقق الخلق من مثل (الخالق، العادل، الرب، المحي المميت، الرازق، الحكيم، وغيرها) كلها ليست عين الذات وانما هي صفات الفعل بمعنى انه بعد تحقق الفعل تنتزع هذه الصفات منه لا من الذات كالخالقية المنتزعة بعد تحقق عملية الخلق والتي تقوم بالاشياء التي انتزعت منها لا بالذات الالهية لتتغير الذات بحدوث هذه الصفة من حال الى حال. والشيعه يعتبرون الإرادة والكلام بمعناهما الظاهر، المفهوم من اللفظ (الارادة بمعنى الطلب والكلام بمعنى كشف اللفظ عن المعنى) يعتبرونهما من صفات الفعل ومعظم اهل السنة يعتبرونهما بمعنى العلم ويعتبرونهما من صفات الذات»^(١)

ومن مجموع ذلك فتتضح عدة امور

١ - صفات الفعل صفات عقلية خالصة لاكثر، تنتزع بملاحظة صدور

١- شيعه در الاسلام للعلامة الطباطبائي ص ٧٦.

فعل من البارئ تعالى، ومع غض النظر عن صدور الفعل منه فلا واقع لمثل هذه الصفات.

٢ - صفات الفعل حادثة ولكن لا ربط لذلك بأن تكون الذات محلاً للحوادث، إذ أفعاله تعالى حادثة بمقتضى اختياره وقدرته.

٣ - لا تنحصر صفات الفعل بحد معين لأنها تتبع الأفعال وأفعاله تفوق العدو الإحصاء.

ملاحظة: نستنتج أننا يمكننا أن نثبت صفات الفعل له وتقيها عنه فنقول: (يريد ولا يريد) ولكن لا يمكن إثبات ونفي صفات الذات فنقول عالم غير عالم.

القدرة: فهو تعالى قادر على كل شيء، يقبل في نفسه الوجود، والأدلة على ذلك مختلفة:

الدليل الأول: دليل النظام القائم في الكون

وهو أوضح الأدلة: فالتأمل نلاحظ هذه التشكيلات العجيبة الجبارة المختلفة التراكيب والصفات والتي مربنا ذكر بعضها، ولا نعيده، وإنما نشير إلى أن ذلك يدل عقلاً على وجود قدرة لانهاية دلالة طبيعية فطرية بلا أي احتياج إلى الاستدلال العقلي ويكفي أن نعلم أن الكون بما فيه من ملايين الأشكال الحجم والتركيبات كلها ترجع إلى الذرة وبنائها البسيط من جهة والمعقد من جهة أخرى فخالقها إذن لا بد أن يمتلك هذه الصفة بلا تحديد. والحقيقة أن قدرة الله تعالى متعلقة بكل الأمور التي يمكن أن توجد في نفسها، فلا معنى للتعجب، ولا معنى للعمل الكبير أو الصغير، بل كل هذه

التصورات ناشئة من قياس التشبيه الذي قلنا عنه انه عقبة في سبيل الفهم. يقول امير المؤمنين (ع) في الخطبة المرقمة ١٨٠ من نهج البلاغة (و ما الجليل واللطيف والثقل والخفيف والقوي والضعيف في خلقه الاسواء)^(١) وهذا الدليل قد يعطى صيغة عقلية اخرى ملخصها:

ان الكون بكل ما فيه مبني على اساس من مصالح وحكم مما يقطع العقل من ورائه بان الخالق لا بد وان يكون قد أوجدها على أساس من مصلحة وحكمة على أساس علمه بهذه الحكمة.

والمراد من القدرة والاختيار ليس الا ذلك. فالإرادة والقدرة فيه تعالى عين ذاته - كما مرّ من الدليل - وعين علمه بالمصلحة.

فواجب الوجود - باعتبار ان الوجود والعدم اليه متساويان - عين القدرة، وباعتبار انكشف المصالح والمفاسد عين الارادة - على تفصيلات تذكر في محلها -

الدليل الثاني: اللامحدودية والقدرة المطلقة

ويعتمد على ما سبق من ان الله تعالى موجود وغير محدود، فيجب ان ينتج من ذلك ان لله القدرة على كل شيء ممكن الوجود. والعجز محال تصوره في الوجود اللانهائي، باعتبار انه إما أن ينشأ من محدودية قدرة الفاعل او عجز وسائل العمل لديه او وجود الموانع، لا معنى لكل هذه التصورات في الله تعالى.

١- البحار، ج ٣، ص ٢٦، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١١٧، الاحتجاج، ج ١، ص ٣٠٦.

وقد يقرر بشكل آخر فيقال:

لو فرضنا محالاً أن الله لا يقدر على شيء، فالأمر لا يخلو من حالتين:

١- أن يكون هناك موجود آخر يقدر عليه.

٢- أن لا يكون هناك موجود آخر يقدر عليه. ففي الحالة الثانية يكشف

أن الأمر في نفسه محال، إذ لا بد للموجود من موجد قادر كما بينا سابقاً.

والحالة الأولى خلاف الفرض، إذ الفرض أن الله أكمل كل شيء، العجز

خلاف الكمال، فالعاجز ليس هو الله، وإنما الموجود الآخر القادر هو الله.

يقول في حق اليقين ص ٢٠: (أن العجز نقص لا يليق بالكمال وقد

تقدم وجوب كمال الواجب)

الدليل الثالث: الدليل العقلي

و هو يعتمد على ما أسلفنا سابقاً ليقوم برهاناً والقرآن الكريم

والأحاديث مليئة بما يوفي هذا الجانب حقّه.

في القرآن الكريم

يقول القرآن الكريم ﴿وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا

في الأرض إنه كان عليماً قديراً﴾^(١).

﴿إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون﴾^(٢).

وتتكرر عبارة ﴿إن الله على كل شيء قدير﴾ و﴿والله على كل شيء

قدير﴾ أو ﴿أنك على كل شيء قدير﴾ أو ﴿إنه على كل شيء قدير﴾ أو ﴿فهو

١- فاطر: ٤٤.

٢- يس: ٨٣.

على كل شيء قديره أو هو هو على كل شيء قديره أو وإن الله عليم قديره
أكثر من خمس وثلاثين مرة.

وفي الأحاديث الشريفة

في توحيد الصدوق: عن الرضا (ع) (الهي بدت قدرتك ولم تبد هيئة
فجهلوك وقدروك والتقدير على غير ما به وصفوك، واني برئ يالهي من
الذين بالتشبيه طلبوك ليس كمثلك شيء)^(١).

وفيه من الصادق (ع) وهو يخاطب ابن أبي العوجاء:
(و كيف احتجب عنك من أراك قُدرته في نفسك؟ نشؤك ولم
تكن، كبرك بعد صغرك، وقوتك بعد ضعفك وسقمك بعد صحتك...
يقول الراوى (و ما زال يعد قدرته التي هي في نفسي التي لأدفعها حتى
ظننت انه سيظهر فيما بيني وبينه)^(٢)

وفيه عن محمد بن عرفة قال: قلت للرضا (ع) خلق الأشياء بقدرة ام
بغير قدرة فقال: لا يجوز ان يكون خلق الاشياء بقدرة لانك اذا قلت خلق
الاشياء بقدرة فكأنك قد جعلت القدرة شيئاً غيره وجعلتها له آلة صماء بها
خلق الاشياء وهذا شرك واذا قلت خلق الأشياء بقدرة فانما تصفه انه
جعلها باقتداره عليها وقدرة ولكن ليس هو بضعيف ولا عاجز ولا محتاج
الى غيره^(٣).

١- الصحيفة السجادية، ص ٢٢، امالي الصدوق، ص ٧٠٧، ارشاد المفيد ج ٢، ص ١٥٣.

٢- الكافي، ج ١، ص ٧٥، توحيد الصدوق، ص ١٣٧، البحار، ج ٣، ص ٤٣.

٣- عيون اخبار الرضا، ج ٢، ص ١٠٨، توحيد الصدوق، ص ١٢٠، البحار، ج ٤، ص ١٣٦.

وأخيراً: فإن الفطرة التي قادتنا من قبل إلى الله تقودنا أيضاً إلى قدرته اللامتناهية، وذلك حينما تتجلي كل الغشاوات المضللة (قل أرأيتم أن اتاكم عذاب الله أو اتاكم الساعة أغير الله تدعون أن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه أن شاء وتنسون ما تشركون) (الانعام ٤٠ - ٤١) أن الفطرة تقودنا إلى خالق قادر مطلقاً يستطيع تهيئة كل الامكانيات التي تنقذ الإنسان من أية ورطة.

اشكالات وأقوال واهية

نستنتج مما سبق أن قدرته تعالى قدرة غير محدودة مطلقاً فالفاعل له مطلق القدرة ولكن قد يكون القابل لا يقبل الوجود وقد وجدت هنا أقوال واشكالات واهية نذكر بعضها:

قالت المعتزلة أنه تعالى لا يقدر على القبيح والشر لأنه يستلزم الظلم قولها باطل (فإن القدرة على القبيح ليست بظلم بل فعله ظلم، والله سبحانه قادر على ذلك، منزّه عن فعله، وقد فرّوا من الظلم ووقعوا في العجز)^(١) وسيأتي مزيد بحث يتعلق بالموضوع في مسألة الشر وقالت الأشاعرة أن الشر منسوب فعله إليه تعالى خوفاً من الشرك في أفعاله، وهم فروا من الشرك ووقعوا في الظلم، وسيأتي توضيح ذلك.

واشكل بعض هكذا

هل يقدر الله على أن يخلق موجوداً مثله؟ فإن قدر فليس الشريك محالاً وإن لم يقدر فهو عاجز سبحانه؟ أو هل يقدر الله على أن يخلق

موجوداً لا يستطيع هو أن يعدمه؟ أو هل يستطيع أن يجعل العالم كله في بيضة؟ وهكذا

و جواب هذه الأسئلة جميعاً أن القدرة تتعلق بالأمور الممكنة أما الأمر المحال فلا يقبل الوجود بنفسه، ان النقص في جهة القابل لا الفاعل.

والآن لنأخذ السؤال الاول

فالموجود الذي يصنعه الله ويخلقه لا بد ان يكون مخلوقاً ممكناً والا لما احتاج له تعالى فكيف يمكن ان تتصور شيئاً ما واجب الوجود ثم يخلقه غيره وهكذا نجيب على باقي الأسئلة.

فنكتة بطلان السؤال الأخير مثلاً

ان الكبير بوصفه لا يمكن ان يحتويه الصغير بوصفه، يقول في حق اليقين.

(و لا يلزم العجز ايضاً بعدم وجود الممتنع كشريك الباري واجتماع الضدين، ولا ينافي ذلك عموم قدرته تعالى، لأنه ممتنع لذاته عن قبول الوجود، وعدم قابليته واستعداده لتعلق القدرة، لا لأنه تعالى ليس بقادر، على ذلك، فانه تعالى لا يوصف بالعجز، وقد روى الصدوق في التوحيد غيره من الامام الصادق (ع) ان إبليس قال لعيسى بن مريم أيقدر ربك على أن يدخل الأرض في بيضة لا تصغر الارض ولا تكبر البيضة فقال عيسى ويلك ان الله تعالى لا يوصف بعجز، ومن اقدر من يلاطف الارض ويعظم البيضة وعنه (ع) قال: قيل لأمر المؤمنين (ع): هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير أن تصغر الدنيا او تكبر البيضة قال ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذي سألتني لا يكون، وفي

رواية ويملك أن الله لا يتصف بالعجز ومن أقدر من يلطف الأرض ويعظم البيضة^(١)

و عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال جاء رجل إلى الرضا (ع) فقال هل يقدر ربك أن يجعل السماوات والأرض وما بينهما في بيضة؟ قال: نعم؛ في أصغر من البيضة، قد جعلها في عينك! وهي أقل من البيضة لأنك إذا فتحتها عاينت السماء والأرض وما بينهما ولو شاء لأعماك عنهما^(٢).

الاختيار

ارجع البعض هذه الصفة إلى القدرة وقد قلنا أن ذلك ممكن وصحيح فيه تعالى بعد أن كانت صفاته عين ذاته.

ولكن المجال مجال ملاحظة مختلفة منا نحن، وعلى كل، فالله تعالى مختار في أفعاله أن شاء فعل وأن شاء لم يفعل فليس مثل النار ولزوم احراقها والشمس ولزوم اشراقها وإنما هو تعالى علة مختارة وهذا هو المائز الاصيل لعلل العلل عن باقي العلل التي تستمد عليتها وارتباطها بالمعلول منه تعالى فإذا جعلت لها العلية فلا معنى لتخلف معلولها عنها، والدليل على هذا يقرب من الأدلة السابقة، وملخصه:

- ١) الدليل النقلي بعد ملاحظة المقدمات السابقة في الأدلة النقلية السابقة (و ربك يخلق ما يشاء ويختار) (و يفعل الله ما يشاء).
- ٢) والدليل العقلي: وقد يقرب بتقريبين.

١- حق اليقين، ص ٣٢، توحيد الصدوق، ص ١٢٧، البحار، ج ٤، ص ١٤٢

٢- توحيد الصدوق، ص ١٣٠، البحار، ج ٤، ص ١٤٣.

أ - ويقوم على أن ما اقمنا على وجوده الدليل هو الكامل المطلق اللانهائي فإذا تصورناه غير مختار فقد تصورنا عجزه ونقصه.

ب - ولو كان الله تعالى غير مختار فلا زمة أن يكون العالم قديم قدمه تعالى ومحال تصور قديمين وأما أن يكون هو حادثاً لحدوث العالم وهو خلاف الفرض.

و توضيحه أن العلة أن لم تكن مختاره فالمعلول يصدر عنها بمجرد وجودها ولما كان العالم معلولاً لله تعالى فإن تصورناه - سبحانه - علة غير مختارة - فيجب أن نتصور قدم العالم وهو ثابت البطلان، أو أن نستصوره تعالى غير قديم بمعنى أنه مرت فترة عليه لم يكن موجوداً، وهذا خلاف كون وجوده عين ذاته وأنه واجب الوجود.

و قد نوقش هذا التقريب بمناقشات لامجال للكلام عنها، ويكفيها التقريب الأول.

نستنتج من هذا أن قدرته تعالى هي عين ذاته وهي لا محدودة، وعند ما نقول أنها لا محدودة فيجب أن نتصور، ما نقول، أننا نتعجب كثيراً عند ما نسمع بالقدرات الهائلة ونقف مدهوشين للسلطة التي يملكها رئيس دولة كبرى ولكن عندما نتصور محدوديته وأنه غير قادر على دفع المرض عن نفسه وجلب النعاس لها عند الارق نعرف جيداً في المقابل ما معنى القدرة اللانهاية المتصرف باختيارها في الكون، كل الكون، وما أعظمها من كلمة يعبر عنها القرآن الكريم بـ (الجبار) وتأتي التعبيرات الأخرى تكشف عن مدى هذه القدرة أو على الأصح عن بعض مصاديق أعمالها ﴿قل الله خالق

كل شيء وهو الواحد القهار❖^(١).
 «اين ما تكونوا يأت بكم الله جميعاً إنَّ الله على كل شيء قدير❖»^(٢).
 «والله يقبض ويبسط واليه ترجعون❖»^(٣).
 «وسع كرسيه السماوات والأرض❖»^(٤).
 «الاله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين❖»^(٥).
 «وما كان الله ليعجزه شيء في السماوات ولا في الأرض❖»^(٦).
 «الله يمسك السماوات والأرض ان تزولا❖»^(٧).
 «والسماوات مطويات بيمينه❖»^(٨).
 وتتجلى القدرة العلمية من الايات التي تعرض أشراف الساعة اي
 مقدمات وعلائم القيامة فلتراجع. في حين (وخلق الانسان ضعيفاً) مهما
 طغى وقدر، «يا ايها الناس ضرب مثل فاستمعوا له ان الذين تدعون من
 دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له❖»^(٩).
 واخيراً فلنعش في رحاب هذه الآية الكريمة «قل اللهم مالك الملك
 تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من

١- الرعد: ١٦.

٢- البقرة: ١٤٨.

٣- البقرة: ٢٤٥.

٤- البقرة: ٢٥٥.

٥- الاعراف: ٥٤.

٦- فاطر: ٤٤.

٧- فاطر: ٤١.

٨- الزمر: ٦٧.

٩- الحج: ٧٣.

تشاء بيدك الخير انك على كل شيء قدير»^(١).

العلم والحكمة

أ - العلم: مازال الانسان - ولن يزال مهما تقدم في مجال معلوماته عن كونه - جاهلاً بالجانب الأكبر من هذا الكون حتى ان البعض يمثل ما يعلمه الانسان اليوم بقيمة تقرب من (الصفر) بالنسبة الى حجم المعلومات الكلية، بل ان الانسان الى الان أجهل مايكون بنفسه، يقول (الكسيس كاريل): (و في الحق لقد بذل الجنس البشري مجهوداً جباراً لكي يعرف نفسه، ولكن بالرغم من أننا نملك كنزاً من الملاحظة التي كسبها العلماء الفلاسفة والشعراء وكبار العلماء الروحانيين في جميع الأزمان فاننا استطعنا ان نفهم جوانب معينة فقط من أنفسنا.. اننا لانفهم الانسان ككل....

... فكل واحد منا مكون من موكب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة.. وواقع الأمر أن جهلنا مطبق)^(٢).

و يقول اينشتين (الذي قرأناه الى الان في كتاب الطبيعة قد علمنا الكثير من الاشياء وعرفنا من خلاله لغة الطبيعة، ولكن مع كل هذا وفي قبال هذه المجلدات التي قرأناها فإننا بعيدون جداً عن الحل الكامل)^(٣).
و يقول فلا ماريون (استطيع ان أسأل عن المجهولات عشر سنين ولكنكم لاتستطيعون أن تجيبوا على أي منها).

١- آل عمران: ٢٦.

٢- الانسان ذلك المجهول، ص ١٧.

٣- نقلاً عن كتاب (خدا را چگونه بشناسيم)، ص ١٥٦ - ١٥٧.

فاذا أردنا ان نقيس هذا الى علم الله تعالى فهنا يكون العجب والحيرة انه قياس العلم المحدود الى العلم اللامحدود ومن هنا ندرك قيمة ما تعبر عنه كلمة (لامحدود) وقد قلنا سابقاً ان قياس اللامحدود على المحدود أولد بعض الاشكالات التي سنتعرض لها في ذيل هذا البحث ان شاء الله تعالى.

الادلة على علمه تعالى:

الدليل النقلى

و قد اقتصر في حق اليقين على هذا الدليل، فقال:
(و يكفي في ثبوت علمه تعالى الآيات المتضافرة والأخبار المتوترة)
ومع ملاحظة ماسبق من المقدمات فهذا صحيح تمام الصحة لما يلي:
١ - لاشك بان هذا هو الذي يفهمه الجميع وبصورة فطرية
٢ - ولأن الطرق التي سلكت فلسفياً لإثبات ذلك والنص عليه طرق عرة المسلك الا بعضها الذي استفيد من القرآن الكريم والاحاديث، فنجد القرآن كريم والاحاديث الشريفة قد سلكت أروع الطرق لإثبات ذلك.
وهذه بعض النصوص الشريفة في البين:

﴿ان الله بكل شىء عليم﴾

﴿و لقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب اليه من حبل الوريد﴾^(١)

﴿و عنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس

الا في كتاب مبين»^(١)

«واسرّوا قولكم واجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق
وهو اللطيف الخبير»^(٢)

«الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الأرحام وما تزداد وكل شيء
عنده بمقدار عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال سواء منكم من أسر
القول ومن جهر به ومن هو مستخف بالليل وسارب بالنهار»^(٣)

وفي الاحاديث الشريفة

في دعاء عن الامام الرضا (ع): «سبحان من خلق الخلق بقدرته واتقن
ما خلق بحكمته ووضع كل شيء موضعه بعلمه، سبحان من يعلم خائنة
الأعين وما تخفي الصدور (وليس كمثله شيء)»^(٤)
ويقول امير المؤمنين (ع): (لم يسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل ان
يكون آخراً)^(٥) (علمه بالاموات الماضين كعلمه بالأحياء الباقين وعلمه
بما في السماوات العلى كعلمه بما في الارضين السفلى)^(٦)
وعن ابي علي القصاب قال كنت عند ابي عبدالله (ع)، فقلت: الحمد لله
منتهى علمه فقال: (لا تقل ذلك فانه ليس لعلمه منتهى)^(٧)

١- الانعام: ٥٩.

٢- الملك: ١٣ - ١٤.

٣- الرعد: ٨ - ١٠.

٤- توحيد الصدوق، ص ١٣٧، البحار، ج ٤، ص ٨٥، مستند الرضا، ج ٢، ص ٦٧.

٥- نهج البلاغة، خطبة ٦٤.

٦- نهج البلاغة، خطبة ١٦٢، كنز العمال، ج ١، ص ٤٠٨ - ٤٠٩.

٧- البحار، ج ٤، ص ٨٣، نور البراهين للجزائري، ج ١، ص ٣٤٢.

عن عبد الله بن مسكان:

سألت أبا عبد الله (ع) عن الله تبارك وتعالى كان يعلم بالمكان قبل أن يخلق المكان أم علمه عند ما خلقه وبعد ما خلقه؟ فقال: (تعالى الله بل لم يزل عالماً بالمكان قبل تكوينه كعلمه به بعد ما كونه)^(١). وعن الامام موسى انه قال:

(علم الله لا يوصف منه بأين، ولا يوصف العلم من الله بكيف، ولا يفرد العلم من الله، ولا يبان الله منه وليس بين الله وبين علمه حد)^(٢).
والنتيجة ان الدليل النقلي كاف لاثبات انه تعالى عالم مطلق بجميع الأشياء كلياتها وجزئياتها ظاهرها وباطنها... الخ

الأدلة العقلية والفطرية

ونستقي منها أدلة ثلاثة

الاول: ان الله كمال مطلق كما سلف والجهل بأى شيء يعنى العجز.

الثاني: دليل النظام

بمعنى أننا عندما نلاحظ هذا النظام الكوني العجيب بكل ما فيه من ترابط واحكام فان الفطرة تدل حينذاك على ان خالق مثل هذا النظام عالم تماماً بكل ما في مخلوقاته، فالنظام في كل شيء دليل علم المنظم بكل شيء وذلك لانه تعالى مطلع على كل العلل بمقتضى خلقه، ومن امتلك هذا الإطلاع فلا معنى للماضي والمستقبل لديه بعد ان امتلك (مقاتح الغيب)
وهذا الدليل يوضحه القرآن الكريم بأروع بيان كما سبق (الا يعلم من

١- توحيد الصدوق، ص ١٣٧، البحار، ج ٤، ص ٨٥، نور البراهين، ج ١، ص ٣٤٧.

٢- توحيد الصدوق، ص ١٣٨، البحار، ج ٤، ص ٨٦، نور البراهين، ج ١، ص ٣٥٠.

خلق وهو اللطيف الخبير)

الثالث: الله حاضر في كل مكان فلا يغيب عنه أي شيء ولتوضيح هذا الدليل يجب أن نمر بما يلي:

١ - بملاحظة كلمة (لانهائي) جيداً، لا يمكن أن ندرك عظمتها إلا بملاحظة ما يقابلها من العلم النهائي وحينئذ تتجلى العظمة. والقرآن الكريم يقول في وصف هذه اللانهاية: ﴿ولوان ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله﴾^(١).

ملاحظة: أننا محدودون ونهائيون فيجب أن نتحرز من قياس التشبيه فأننا بمقتضى ذلك تجهل الكثير من الأمكنة التي لانحضر فيها. وهنا نقول أنه تعالى غير محتاج إلى الزمان والمكان فهو فوقهما ومعنى ذلك أنه لا معنى للقرب المكاني والبعد وكذلك الزمان فالكل نسبتها إليه واحدة، ونفس هذا دليل واضح على علمه تعالى بكل شيء، وقد مرت بنا رواية القصاب عنه (ع) ورأينا جواب الامام على ذلك وأن علمه قبل خلق المكان كعلمه بعد خلقه.

العلم الحسولي والعلم الحضورى

من اعقد المسائل الفلسفية مسألة الإدراك مع أن كل شيء نعرفه بالإدراك، والادلة تركز على أنه وجود لا مادي، وهناك فرق كبير بين وجود الصورة الذهني ووجودها الخارجى. (لأن الصورة المدركة بحجمها وخصائصها الهندسية وامتدادها طولاً

وعرضاً لا يمكن أن توجد في عضو مادي صغير في الجهاز العصبي^(١).
فصورة الجبل لا تمتلك ارتفاع الجبل قطعاً، وبانطباع الصورة في العين
تقوم الأعصاب بالايصال، والدماغ بعملية الفرز، وحينها تدرك الروح أو
النفس، حقيقة هذه الصورة، فالذي علمناه حقيقة هو هذه الصورة والذي
علمناه تبعاً هو الجبل، مثل هذا العلم يقال له العلم الحسولي.

وفي قبال هذا العلم يوجد ادراك آخر يدعى (العلم الحسوري) وفي
هذا القسم يكون المعلوم حاضراً لدينا بوجوده الخارجى وبلا توسط
صورة أو شيء آخر، ومن أمثلته: علم الانسان بنفسه فالانسان يدرك نفسه
ووجوده دون توسط أي شيء.

وقد حاول ديكارت أن يشك في هذا العلم ثم يستدل عليه فقال (انا
افكر اذن انا موجود) ولكنه استدلال باطل ناقشه ابن سينا المتوفي قبل
ديكارت بقرون (لانه حين يقول (انا افكر فأنا موجود) ان كان يريد ان
يبرهن على وجوده بـ(فكره الخاص) فقد أثبت وجوده الخاص من اول
الامر واعترف بوجوده في نفس الجملة الأولى، وان كان يريد ان يجعل
(الفكر المطلق) دليلاً على وجوده فهو خطأ لأن الفكر المطلق يحكم
بوجود مفكر مطلق لا مفكر خاص^(٢).

ان هذا العلم فطري ولا معنى لإقامة البرهان عليه.
و من أمثلة العلم الحسوري الآلام والحالات النفسية المختلفة التي
يحسها الانسان، وعليه، فانه في العلم الحسوري لا يتعامل الانسان مع

١- فلسفتنا، ص ٣٥٤.

٢- فلسفتنا، ص ١٠٧.

الوجود الخارجي وإنما مع صورته في حين يحضر الشيء الخارجي نفسه لدى العالم بالعلم الحضورى.

كما أنه ينفصل العلم الحسولى (الصورة الذهنية) عن المعلوم (الوجود الخارجى) ولكنهما يتحدان في العلم الحضورى فالإنسان نفسه يدرك نفسه.

ويعتبر صاحب حق اليقين أن هذا القسم من خرافات المتكلمين، ويرى أنه لا يجب التفكير فيه. والانصاف أن المسألة بحث فيها أكثر مما تستحق وازدادت المناقشات بين المتكلمين وحار فيها اعلامهم، ولو رجعوا الى الايات والروايات واستقوا علمهم في المسألة منها ومن فطرتهم لوصلوا الى المراد.

ولكن هذا لا يعني أن لا نتعرض لذلك، اتنا - كما هو واضح - عرفنا انقسام العلم الى هذين القسمين.

وبمقتضى الأمر الذى يتناسق مع عقولنا نعلم بأن الله تعالى علمه حضورى اذ العلم الحسولى من مختصات المادة والأجسام والمقيدة بحدود الزمان والمكان بينما - كما تقدم - هو فوق الزمان والمكان وهو حاضر في كل مكان وزمان، فعلمه حضورى.

ولكن يجب الالتفات الى الفرق بين العلم الحضورى عند معشر الممكنات والحضورى عنده تعالى، فهو (علم حضورى كامل) انه علم العلة الواجبة المحدثه والمبقية للكون الحاضر بتمامه لديه والقائم كل شؤونه به تعالى.

وهنا نؤكد على أن الله تعالى هو العلة المحدثه والمبقية للكون وانه

يقوم به تعالى دائماً فالله هو المفيض للوجود والكون هو المتلقي لذلك الفيض الإلهي وهذا يعني أن كل الكون حاضر لديه يستمد منه الوجود.

حل بعض المشكلات:

(١) قيل: إن علمه تعالى محصور بذاته فقط ولأن ذاته علة المخلوقات جميعاً فهو بمعنى مجازي عالم بالمخلوقات ولكنه حقيقة عالم بنفسه فقط ودليلهم على ذلك أن ذاته تعالى بسيطة غير مركبة لا تنطبع فيها هذه الصور للحوادث اللانهاية. وسر الاشتباه يكمن في تشبيههم علم الله بعلمنا نحن الذي هو انطباع صور لا أكثر في أذهاننا بينما كل الكون بما فيه مستقبله حاضر عنده تعالى، والتعدد ليس في ذاته بل في المخلوقات.

(٢) هل الله عالم بالكماليات؟

ومن نفس نقطة الاشتباه السابق نشأ هذا الإشكال، وهو أن الكماليات أشياء ثابتة يمكن أن يعلم بها الله أما الجزئيات فهي متغيرة متبدلة ولما كان علمه عين ذاته فعلمه بالمتبدلات يعني تبدل ذاته وهكذا قاسوا علمه بعلمنا مع أننا موجودات زمانية مكانية والعلوم تنتقش في أذهاننا وتذهب وليست نسبة الماضي والمستقبل إلينا واحدة.

أما علمه فأزلي وهو يعلم بكل هذه الأشياء وتحضر لديه كل الأشياء.

(٣) الحياة: إنما نعبر عن الموجود المادي بأنه حي إذا رايناه يملك بعض الخصائص الحياتية كالانتقال من مكان إلى مكان والنمو والحصول على بعض الدرجات التي كان يفقدها في سيره التكاملي. وترتقي درجة الحياة، وتتأكد هذه الصفة كلما امتلك الموجود هذه الصفات أو مراحل

اعلى منها واهمها امكانية الشعور والاحساس ثم الادراك بشكل اكمل حتى اتنا تصل الى اعلى درجات الحياة الكامنة في الانسان نظراً لقدرته الإدراكية الواسعة واختيارية الحركة فيه.

وهكذا نعرف ان العلم والقدرة والاختيار تمثل درجة راقية من درجات الحياة، وكلما اتسعت هذه الخصائص تعمقت صفة الحياة أكثر. لما ثبت ان الله تعالى ذو علم حضوري مطلق وقدرة واختيار لامتناهيين فقد ثبتت صفة الحياة لله تعالى بل ان الحياة الحقيقية هي عين الذات الالهية المطلقة وهنا تؤكد مرة أخرى على لزوم نقي التشبيه، فكل مظاهر الحياة المتعارفة من حركة ونمو وتوليد واحساس وغيرها هي درجات حياتية واطنة تتصف بها بعض الموجودات الممكنة لاغير، اما الذات الالهية فكل هذه امور مستحيلة فيها، وانما هي (أي الذات المقدسة) عين الحياة التي هي عين العلم المطلق والقدرة والاختيار المطلقين.

٤-٥) وفي ذيل هذا البحث يمكن ان ندرج صفتي السمع والبصر فنقول انه:

السميع البصير: اذ مرجعها الى احاطته الكاملة بكل الأشياء وقد ذكر لافراد هاتين الصفتين وتعيينهما توجيهات، منها:

لأن الله تعالى افردهما في كتابه الكريم.

ان الغرض هو الرد على من ينكر العلم بالجزئيات (و هو بعيد) خصوصاً اذا لاحظنا حال المخاطبين عند نزول الآية.

و منها وهو - الاقرب - ان الله تعالى ذكر هذه الصفات تقريباً لسعة علمه الى أذهان الناس الذين لا يخلون من سمع وبصر وان ذلك سيكون

ادعى لزجرهم وأكثر تأثيراً في أنفسهم، ولانحتاج هنا للاستدلال
النقلي العقلي على ذلك.

ملاحظة: إذا كان المقصود من هذه الصفات نتائجها وهو العلم فهل
يصح لنا ان ناتي بأوصاف أخرى (هي للمكنات) ونعطيها للذات الإلهية،
مثل: (ذائق وشام) وأمثالها، ونقصد بها نتائج الذوق والشم:
الجواب انه لا مانع عقلي من ذلك ولكن لما اجمع المسلمون على أن
الأسماء الإلهية توقيفية أي متوقفة على ورودها في نص شريف لزم التقيد
بذلك.

القدم والازلية والابدية

فهو تعالى أول بلا أول قبله، وآخر بعده، لم يسبق له حال حالاً فيكون
أولاً قبل ان يكون آخراً ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً.

و الدليل النقلي عليه واضح وصريح.

اما الدليل العقلي فيتلخص في النقاط التالية:

أ - ما قلناه سابقاً من أننا أثبتنا الوجود اللامحدود له تعالى، وهذا ينافي
عدم القدم وعدم الأبدية.

ب - يلزم من جواز سبقه بالآخرين ان يكون معدوماً، ثم يوجد
فيحتاج الى مؤثر في ايجاده واعدامه وهذا باطل قطعاً.

ج - ان جواز سبقه بشي ينافي ما اثبتناه من وجوب الوجود.

د - ثبت ان المؤثر الوحيد في الكون هو تعالى، فكيف يؤثر في نفسه
العدم او الوجود. ولقد قال في التجريد (و وجوب الوجود يدل على

سرمديته) وعلق في الشرح (و الدليل على انه تعالى باق ما تقدم من بيان وجوب وجوده لذاته وواجب الوجود لذاته لا يجوز عليه العدم والالكان معكناً).

الصفات السلبية

يجدر بنا كمقدمة للبحث ان نراجع بعض خواص المادة ثم نكون على حذر شديد من نفوذها وسرايتها الى الساحة الإلهية. فمن خواصها:

١ - عدم المحدودية

فالمادة مهما اتسعت أبعادها فهي محدودة لامحالة، فانا يمكن ان نتصور وجوداً أعظم منها.

ب - التركيب: المادة مركبة ومكونة من أجزاء وعناصر وذرات تقبل التجزؤ، وقوام المادة بأجزائها فلا يمكن تصور مادة بلا أجزاء.

ج - اللاشعور - باعتبار أن الشعور او الإدراك يستحيل ان يكون في المادة لأنه في نفسه لا يحتوي صفاتها فكل جزء مادي لا يشعر بالجزء الآخر وانما يعمل كرهاً مطبقاً القانون الكوني الجبري المفروض عليه.

د - التغيير والتبديل والتطور - وهذا شيء تسالم عليه جميع العلماء الفلاسفة الأقدمين والمحدثين وهو واضح فيما نجد من حركات الكون أماننا من انفجارات وقيضانات وشروق وغروب وغير ذلك.

هـ - الاحتياج الى الموجد أولاً والى من يعطيها شكلها ثانياً والى المكان والزمان وغير ذلك فهي احتياج محض الى غير ذلك.

اذا عرفنا هذا، وضممنا اليه انه تعالى منزّه عن اي مسحة مادية، توضححت لدينا كل الصفات التي تنزه عنها سبحانه كما سيأتي ان شاء الله، ومنها:

١ - عدم الاحتياج مطلقاً إلى أي شيء آخر، وذلك:
لأننا أثبتنا سابقاً أن الكائنات وجودات تعلقة تحتاج قطعاً إلى وجود مستقل، إلى واجب الوجود. والاستقلال: يعنى الغنى المطلق، وإى خدشة في الغنى تنفي الاستقلال، وإى خدشة في الاستقلال تجعلنا نحتاج إلى موجود مستقل آخر، هو علة العلل.

٢ - عدم التركيب

لا من الأجزاء الخارجية (الجسمية) كالرأس والصدر، ولا من الأجزاء الذهنية كالجنس والفصل، وإلا فإنه يلزم:
أ - الاحتياج إلى الأجزاء، لأن كل مركب يحتاج إلى أجزائه، وإلى المركب فالشيء لا يؤثر في نفسه التركيب.

ب - الامكان لأن كل جزء لا يقوم بنفسه وإنما يكون منتزماً إلى الأجزاء الأخرى فليس بنفسه واجب الوجود، ومجموع الممكنات لا يمكن أن يكون واجب الوجود.

٣ - عدم كونه محلاً للأشياء الحادثة كالنوم واليقظة والحركة السكون والقيام والقعود والرضا والسخط لأنه قديم لا معنى لعروض الحوادث عليه لأن ذلك من لوازم المادة كما سبق، والله منزّه عن المادية.

قال تعالى:

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^(١)، ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾^(٢)، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣).

إن الرضا والرحمة مثلاً عندنا يعينان الميل النفسي نحو الشيء المرضي

١ - الحديد: ٣.

٢ - البقرة: ٢٥٥.

٣ - الشورى: ١١.

عنه والمحبوب والتأثر به وكلا هذين يعدان مستحيلين في الساحة الالهية فعند ما يأتي التعبير (رضي الله عنهم ورضوا عنه) او (ان الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا) نعلم ان المقصود من كل هذه التعبيرات نتائجها لانفسها تماماً.

فرحمة الله تعني النعم العظيمة وغضبه يعني العذاب والقرب يعني ازدياد النعم او يعني الإحاطة الكاملة بالشيء.

وقد ورد في تأويل بعض هذه الصفات ان الأذى الحقيقي اذا توجه الى أولياء الله تعالى فكانه توجه الى الله مثل (و من يطع الرسول فقد أطاع الله) وما ورد عنه (ص): (فاطمة بضعة مني من آذاها فقد آذاني ومن آذاني فقد آذى الله)^(١).

والدليل عليه واضح اذ الذات القديمة الأزلية لا يمكن ان تعرض عليها الحوادث.

٤- عدم الحلول والاتحاد بالغير كما تزعمه بعض الفرق الضالة لما يلي:

أ - الحال يفتقر الى المحل الذي يحل فيه.

ب - الحلول في مكان يستلزم خلو المكان الآخر منه.

ج - يستلزم الانتقال من حالة الى اخرى

وكلها باطلة.

١- البحار، ج ٣٠، ص ٣٥٣، أمالي الصدوق، ص ١٦٥، كنز العمال، ج ١٢، ص ١١١، مستد احمد، ج ٤، ص ٥، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٣٦٠، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢١٠، صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٤١، خصائص الساني، ص ١٢١..

أما الاتحاد فهو بنفسه غير معقول بالإضافة إلى أننا نقول أن ذلك الغير الذي يتحد به الله تعالى إما واجب أو ممكن، وعلى الأول يلزم تعدد الواجب، وعلى الثاني نسأل ما هي نتيجة الاتحاد؟ هل هي وجود واجب أو ممكن؟ فإن قيل واجب يلزم انقلاب الممكن إلى الواجب وهو مستحيل، وإن قيل ممكن يلزم انقلاب الواجب إلى الممكن وهو مستحيل. وقد زعمت فرقة ضالة بأن الإنسان إذا تدرج في العبادة فإنه سيصل إلى مرتبة الاتحاد وهي مرتبة اليقين إستناداً إلى الآية الكريمة (واعبد ربك حتى يأتيك اليقين) وحينها فلا تجب العبادة، وهذا مردود لأمر منها. أ - أنه يخالف رأي الإسلام بالضرورة.

ب - لو صحّ لانتطبق على سادة العارفين النبي والائمة (ع) مع أننا نشاهدهم في العبادة أشد ما يكون العبد.

ج - لو رجعنا إلى استعمالات كلمة اليقين نعرف أن المقصود منها هنا هو (الموت) بدليل الآية القرآنية ﴿مأسلكم في سقر قالوا لئم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب بيوم الدين حتى أتانا اليقين﴾^(١).

وقد يراد به يوم القيامة فهو يوم اليقين.

هـ - للدلالة العقلية السالفة.

٥ - عدم التجسيم

انتشرت فكرة التجسيم في الكتب التي ألفها البشر ونسبها إلى الله باعتبارها كتباً مقدسة، والإنجيل والتوراة مملوءان بأفكار التجسيم.

وقد انتقلت هذه الفكرة إلى الكثير من كتب المسلمين.

في حين أنكر الشيعة والمعتزلة ذلك

الدليل العقلي: على بطلانه

هو أن التجسيم يستلزم الاحتياج للمكان والزمان ويستلزم التركيب التناهي، وكلها باطلة في الساحة الإلهية سبق وأن مرّ الحديث عنها.

الدليل النقلي: وقد عضد القرآن ذلك في قوله تعالى: (ليس كمثله شيء)^(١)

وجاءت روايات أهل البيت (ع) تؤكد ذلك:

ومنها قول الإمام الصادق (ع) «سبحان من لا يعلم أحد كيف هو إلا هو، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير، لا يحد ولا يحس ولا يحيط به شيء لا جسم ولا صور ولا تخطيط ولا تحديد»^(٢).

هذا وقد كان جمود المجسمة على بعض الالفاظ القرآنية هو الذي أوقعهم في ذلك، كقوله تعالى ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾^(٣) «إنما نطعمكم لوجه الله»^(٤) (وقالت اليهود يد الله مغلولة)^(٥).

أما استدلالهم بالآيات فهو ناشئ من جمود لا أكثر، إذ لو أنهم نظروا للآية في إطار المفهوم الصحيح الإجمالي عن الله وهو (ليس كمثله شيء) وما

١- الشورى: ١١.

٢- الكافي، ج ١، ص ١٠٤، توحيد الصدوق، ص ٩٨، البحار، ج ٣، ص ٣٠١.

٣- القصص: ٨٨.

٤- الانسان: ٩.

٥- المائدة: ٦٤.

يرشد اليه العقل والفطرة لما وجدوا فيها ظهوراً فيما يدعون. على ان هذه الايات كانت تعبر عن أغراض أدبية اخرى غفل عنها هؤلاء فلا يريد القرآن ان يقول مثلاً كل شيء يهلك الا وجه الله فقط.

وهكذا بالنسبة لآية اليد فاليد عند العرب تعني النعمة وقد تعني القوة فالآية ترد على اليهود المدعين بخل الله او خلقته للعالم وتركه لوحده، او أن يده تعالى مقبوضة عن عذابهم فجاء الرد بان يديه مبسوطتان وله القدرة والنعمة المطلقة.

يقول الشهرستاني في الملل والنحل «و زادوا - اى المجسمة - في الاخبار أكاذيب وخصوصاً ونسبوا الى النبي (عليه السلام) واكثرها مقتبسة من اليهود، فان التشبيه فيهم طباع، حتى قالوا: اشتكت عيناه - اى الله - فعادته الملائكة وبكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه، وان العرش ليضط من تحته كأطيط الرحل الحديد، وانه ليفضل من كل جانب اربع أصابع^(١).

٦ - عدم الاحتياج الى المكان لانه ليس بجسم

وقد افردناه لوحده لأهميته والا فهو داخل في عدم الاحتياج المطلق. ان التساؤل عن مكان الله تعالى اصله تساؤل ناشئ من قياس التشبيه فنحن اناس محدودون والله تعالى موجود لانتهائي فهو محيط بكل شيء. وقد يظن احد أنه يشبه الأثير الموجود في مائزاه في الكون، ولكنه خطأ محض اذ يستلزم وجود الأجزاء، ولكننا نقصد من وجوده في كل

مكان انه فوق المكان ولا معنى للمكان في ساحته المقدسة وان الأشياء بالنسبة اليه كلها متساوية.

ويمكن ان نقرب الأمر بتصوير القوانين العامة (الكل اكبر من الجزء) انها ليست محدودة بمكان دون مكان، ولا يحويها مكان.

القرآن والكتب المحرفة

ان القرآن يقول (و هو الله في السماوات وفي الارض) (أينما تولوا فثم وجه الله) (هو معكم أين ما كنتم) (و هو أقرب اليه من حبل الوريد) (و هو الذي في السماء اله وفي الارض اله)

بينما نجد في تلك الكتب أن عيسى بعد العروج الى السماء جلس الى جنب الله الايمن، أو أنه تعالى كان في السماء وكان متألماً من ذنوب أبنائه لذاتزل الى الأرض بشكل (روح القدس) واستقر في رحم مريم وولد بصورة عيسى (ع) لينقذ الناس من الخطيئة وليكون الها للناس، او قضية اختفاء آدم عن الله الذي كان يتمشى في الجنة، او قصة صراع يعقوب مع الله او ذهابه الى خيمة ابراهيم (ع).

و هو من نتائج القول بالتجسيم ويمثل الطفولة العقلية تماماً كما نجد الطفل يتساءل عن مكان الله وصفاته.

فالطفل يمر بمرحلة التحديد المادي ويفسر الاشياء كلها كما يراها ولكنه يستطيع ان يدرك المجردات اذ اترقى فكراً وهكذا الامم، وهؤلاء بنو اسرائيل يحدثنا القرآن انهم لم يستطيعوا ان يتخلصوا من طفولتهم فهم بعد ان رأوا المعاجز الكبرى مروا على قوم يعبدون صنماً فقالوا: (اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة).

إذ أنهم ثارت فيهم ماديتهم فصنعوا - عجلاً جسداً له خوار فعبدوه.

٧ - عدم الرؤية

بعد أن آمنّا بأنه تعالى موجود لانتهائي فلا معنى لتصور المكان والزمان فيه تعالى لأنهما يعنيان التحديد، بل هما من خواص الجسمية والله منزّه عنها باعتبار أنها تعني الاحتياج والسير نحو التكامل والتطور والله تعالى كما أثبتناه وجود مستقل كامل مطلق لا يتصور فيه ما في الجسمية من لوازم فإذا انتفت الجسمية انتفى إمكان الرؤية البصرية لأن العرني لا بد وأن يكون جسماً وفي جهة مقابلة وله صورة ومثل ومكان، وهو محاط بالنظر، و منفصل بفاصل عن الناظر إليه. وكل تلك مستحيلة في الله تعالى، فليس هو بجسم ولا يحتاج إلى مكان وليس كمثله شيء وهو المحيط بالأشياء وهو أقرب إلينا من حبل الوريد.

ولو رجعنا إلى النقل لرأينا الآيات تؤكد عدم الرؤية ﴿يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتاباً من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾^(١). وقال تعالى ﴿لاتدركه الابصار وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير﴾^(٢).

وكذلك الروايات

في الصحيح عن الصادق (ع): (الله اعظم من أن يرى بالعين)^(٣). وعن

١- النساء: ١٥٣.

٢- الانعام: ١٠٣.

٣- الكافي، ج ١، ص ٩٨، توحيد الصدوق، ص ١١٢، ومثله ما في سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٤٢٦، كنز العمال، ج ١٥، ص ٦٣٠، فتح الباري لابن حجر، ج ٣، ص ١٨٩.

الجعفري عن الباقر (ع) (يا أبا هاشم أوهام القلوب أدق من أبصار العيون أنت قد تدرك بوهامك السند والهند والبلدان التي لم تدخلها ولا تدركها ببصرك وأوهام القلوب لا تدركه فكيف أبصار العيون) (١).

و سألته (ع) رجل عما يروون من الرؤية، فقال: (الشمس جزء من سبعين جزء من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر فان كانوا صادقين فليملاً وأعينهم من الشمس ليس دو نهاسحاب) (٢).

وفي التوحيد للصدوق بإسناده عن الأصمغ عن أمير المؤمنين (ع) قال قام اليه رجل يقال له (ذعلب) فقال يا امير المؤمنين هل رأيت ربك؟ قال يلك يا ذعلب لم أكن بالذي أعبد رباً لم اره فقال كيف رأيت صفه لنا. قال: ويلك لم تره العيون بمشاهدة الأبصار ولكنه رأته القلوب بحقائق الايمان.

وعن الصادق (ع) قال رأى رسول الله ربه عز وجل بقلبه (٣). وفي رواية اخرى اما سمعت الله يقول ما كذب الفؤاد ما رأى لم يره بالبصر ولكن رآه بالفؤاد.

وهكذا نعرف ان التساؤل عن رؤية الله أمر لا محل له وهو تساؤل قديم لكنه كما عرفت ان التساؤل عن الرؤية يمثل كما قلنا الطقولة البشرية التي

١- البحار، ج ٤، ص ٣٩، الكافي، ج ١، ص ٩٩ توحيد الصدوق، ص ١١٣.
٢- الكافي، ج ١، ص ٩٨ وتوحيد الصدوق، ص ١٠٨، ومثله في تفسير ابن كثير، ج ٤، ص ٢٩٠، والدر المنثور، ج ٦، ص ٢٩٠، وفتح الباري، ج ١٣، ص ٣٥٤.
٣- أمالي المرتضى، ج ١، ص ١٠٣، البحار، ج ٤، ص ٤٣، تفسير القرطبي، ج ٧، ص ٥٧، احكام القرآن، ج ٣، ص ٥٥٠.

تساءل عن كل شيء وتريد أن تراه وتعرف مكانه في حين لا أشكال في ان الحواس لها طاقة محدودة أولاً وأن الله في نفسه لا يقبل الرؤية. وهذه الأدلة كما تثبت عدم إمكان رؤيته في الدنيا فكذلك في الآخرة. ملاحظة نذكر هنا بأن الطفولة البشرية التي تحدثنا عنها هي التي دفعت للقول بالمذهب التجريبي في المعرفة وعدم قبول الإيمان بالأشياء إلا بعد الإحساس بها، وهي التي دفعت للقول بالجسمية والرؤية عند من يعتقدون بوجود الله تعالى وذلك بملاحظة ورود ما يشعر بها في القرآن الكريم من مثل ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾^(١).

ولكننا يجب أن نعلم أن القرآن نفسه أعطى قاعدة كلية تنزه الله عن كل تشبيه، فقال: (ليس كمثله شيء) ثم ركز على أن الله تعالى ﴿لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾^(٢).

وأخيراً اعتمد على نفس الدليل العقلي الفطري الذي قرر أنه تعالى لا يحده زمان ولا مكان ثم دفع الإنسان لتفهم القرآن وتعبيراته الأخرى، وإذا لاحظنا هذه الآية وأمثالها مما تؤدي إلى الرؤية والجسمية وأمثال ذلك في هذا الإطار القرآني العقلي الفطري رأينا أن لا ظهور لها إلا في حصول نتائج الرؤية للإنسان كالعلم والتلذذ برؤية رحمة الله، وهذا ما يبدو لنا عند ذكر الآيات السابقة واللاحقة لهذه الآية ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة﴾^(٣).

١- القيامة: ٢٣.

٢- الأنعام: ١٠٣.

٣- القيامة: ٢٢ - ٢٥.

هذا وقد احتمل بعض المفسرين أن (ناظرة) هنا بمعنى منتظرة بقرينة مجيئها بهذا المعنى كما في قوله تعالى حكاية عن ملكة سبأ ﴿وانني مرسله اليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون﴾^(١) وبملاحظة جو الآية يبدو امكان هذا التفسير، ويتأكد بالروايات.

بقيت لدينا كلمات

الأولى: يمكن للوجدان أن يقيم الأدلة على صفات الله تعالى بصورة اجمالية بلا أن يحتاج الى كثير من المقدمات العقلية، فينطلق من الكمال التنظيم الكوني الدقيق الى الله الذي هو فوق كل كمال فيوجب له غاية الكمال وهذا يعني صفاته عين ذاته لأنها الغاية المتصورة للكمال هكذا ثبت له باقي الصفات الثبوتية ونفي عنه كل الصفات السلبية باعتبار الأولى كمالات والثانية انواعاً من النقص.

الثانية: حاول البعض أن يرجع صفاته الثبوتية الى السلبية فمعنى انه غني اي غير فقير ومعنى قادر غير عاجز وهكذا وهؤلاء لم يلتفتوا الى أن ذلك يعني أن صفاته كلها عدم وبالتالي تكون ذاته - والعياذ بالله - عدماً. هذا ما لا يرضاه انسان واع.

و الواقع أن الصفات السلبية يمكن ارجاعها الى الثبوتية.

الثالثة: علينا في معرفة صفاته تعالى الكثيرة أن نرجع الى النصوص القرآنية المباركة والروايات الشريفة التي تعتبر خير معين ومرشد في هذا الطريق الخطر وقد ذكرنا بهذا مراراً.

الرابعة: تكرر منا كثيراً أننا لانستطيع ان نحيط بذاته تعالى وهذا واضح مع لانهايتها ومحدوديتها ومن هنا جاءت بعض النواهي عن التفكير في ذات الله.

اذ يكفي الايمان الإجمالي بوجود الذات وصفاتها الثابتة بالقطع والتي كما قلنا يمكن الوصول اليها من طريق النظر في عجائب الكون وعن محمد بن مسلم عن الباقر (ع) قال: يا ابن آدم لو اكل قلبك طائر لم يشبعه، وبصرك لو وضع عليه خرة ابره لغطاه، تريدان تعرف، ملكوت السماوات والارض ان كنت صادقاً فهذه الشمس خلق من خلق الله فان قدرت أن تملأ عينيك منها فهو كما تقول^(١).

وأخيراً ننقل هذه الرواية عن الإمام الباقر (ع) (هل سمي عالماً قادراً إلاً لأنه وهب العلم للعلماء والقدرة للقادرين وكلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم والباري تعالى واهب الحياة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار تقرهم ان لله زبانتين اي قرنين فإنهما كمالها وتتصوران عدمهما نقصان لمن لا يكونان له)^(٢) وسنذكر في البحث الروائي بعض الروايات في هذا المجال ان شاء الله.

الخامسة: اننا لم نذكر في بحث الصفات السلبية صفة عدم الشريك لأننا تحدثنا عنها بصفة مستقلة بعد بحث (وجود الله) لأهميتها الخاصة لان الكثير من بحوث الصفات تتوضح خلال بحوث التوحيد.

السادسة: قلنا ان الصفات المذكورة للذات كثيرة ويمكن ارجاع بعضها الى البعض الآخر فمثلاً ذكرت من صفات الله انه تعالى - مدرك باق.

١- الكافي، ج ١، ص ٩٣، توحيد الصدوق، ص ٤٥٥، الفصول المهمة، ج ١، ص ١٧٤.

٢- الرواشح السماوية للمحقق الداماد، ص ١٣٣.

أما كونه مدركاً فهو نفس كونه عالماً، وأما كونه باقياً فهي صفة الأبدية. وكذلك يرجع كونه مريداً كارها إلى الاختيار.

صفات الفعل

مرّينا أن صفات الفعل هي التي نصف بها الذات الإلهية بملاحظة أفعالها وهي كثيرة نختار منها الصفات التالية:

الله المتكلم

ورد في القرآن الكريم قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾^(١) وقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾^(٢).

مما دفع الأشاعرة لأن يثبتوا لله تعالى كلاماً نفسياً كصفة زائدة وقد تقدم الحديث عن بطلان ذلك، فليس هناك إلا الذات الإلهية. وكل الصفات الذاتية هي عنها بلا أي زيادة عليها.

وقد كان قياس التشبيه هو الذي أوقعهم في هذه المفارقة الباطلة مما دفع العلماء الآخرين لردهم، ولعل ذلك هو سبب تسمية علم العقائد بعلم الكلام وإن احتمل أن يكون السبب هو كونه سلسلة من المباحث والكلام حول العقيدة والله.

هذا وقد لعبت يد السياسة في هذه المسألة أيضاً بعد أن انجرت إلى مسألة كون القرآن مخلوقاً أو غير مخلوق ولعل ذلك كان مؤشراً من مؤشرات الجدل العقيم الذي يصيب الأمم فيجرها إلى الضياع.

١- النساء: ١٦٤.

٢- الشورى: ٥١.

وبملاحظة ما سبق ان قلناه يتضح سخف تصور تكلم الله بنفس تصور تكلمنا نحن المخلوقات اي تحرك العضلات وقرب بعضها من بعض احداث اصوات معينة. اذ ان كل ذلك يستلزم مادية وتركيباً وطوراً للتغيرات والحوادث وغيره. وكلها بعيدة من الساحة الالهية المنزهة. فلا يمكن اذن ان يراد بالتكلم الاحداث تموج في الهواء باذنه تعالى ينتج هذه الاصوات او الامر التكويني لبعض الاجسام بالتكلم العادي وامثال ذلك. تنبه هنا الى اننا لم نؤول الآية كما يتوهم بل فهمناها على ضوء الاطار العام التي اعطيت من خلاله - كما سلف.

نعم لو فسرنا الكلام الالهي بمعنى آخر قلنا ان المراد من الكلام الالهي هو حصول نتيجة الكلام في ذهن المخاطب بأية طريقة كانت حتى ولو لم يكن هناك لفظ في البين - لو فسرناه هكذا لما كان هناك مانع عقلي في البين منه، ولكنه قد يكون خلاف ما يظهر من الآية من دون ميرر لارتكاب هذا الخلاف وان كان القرآن قد أطلق على الموجودات والنعم اسم (كلمات ربي) باعتبار انها افعال الهية. كما يقول امير المؤمنين (ع) في الخطبة الثامنة عشرة - في تفسير قوله تعالى: (انما أمره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون). قال: «انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لا بصوت يقرع ولا بنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله»^(١).

هذا وقد جاءت تعليمات أهل البيت توضح ذلك - كغيره من الموارد - ففي خبر صحيح عن ابي بصير قال: سمعت ابا عبد الله (ع) يقول لم يزل

الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم ولم يزل قادراً ولا مقدور قلت جعلت فداك فلم يزل متكلماً؟ قال: الكلام محدث كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم أحدث الكلام^(١).

الله الصادق

ان من صفات الله تعالى انه لا يفعل القبيح، والكذب قبيح على الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً. فإذا كان الكذب قبيحاً عقلاً وواقعاً وكان الله عليماً بذلك غير غافل عنه ولم يكن محتاجاً له لتحقيق شيء يفقده فذلك محال على الله، آمنا بأن الله اصدق الصادقين. وعلى هذا يمكننا ان ننفي كل ما هو قبيح عقلاً عن الساحة الالهية.

الحسن والقبح العقليان

وهذه المسألة تعتبر من الاسس الكبرى التي تبني عليها الآراء الكثيرة الهامة، ويعني انكارها انكاراً لكثير من المبادئ المسلمة. و خلاصتها: ان نظرية الفطرة الاسلامية تثبت للانسان ما يسمى بالعقل العملي وهي القدرة الانسانية الثابتة ثبوتاً فطرياً في وجوده وبها يستطيع ان يدرك ما ينبغي فعله وما لا ينبغي على اختلاف في درجات ذلك المدرك من حيث حسنه وقبحه. وقد أنكر الأشاعرة قدرة العقل هذه وقالوا بأننا نعجز عن ادراك الأمر

١- امالي الطوسي، ص ١٦٨، الفصول المهمة، ج ١ ص ١٨٩، البحار ج ٤، ص ٦٨.

الحسن أو الأمر القبيح ولكن يوكل ذلك إلى الشارع فما قبحه الشارع فهو قبيح وما استحسنته فهو حسن.

وقد وقعوا من إنكارهم هذا في مفارقات:

منها عدم إمكان الرد على من لا يرى وجوب طاعة الله تعالى. ومنها عدم إمكان الاستدلال على لزوم بعثة الأنبياء. ومنها انسداد طريق الإيمان بصدق نبوة النبي عن طريق المعجزة بعد احتمال إجراء المعجزة على يد الكافر^(١).

ومنها عدم قدرتنا على استكشاف فطرية الدين في الأمور الأخلاقية. وغير ذلك كثير

هذا وقد جعل بعض العلماء الحسن والقبح من الأمور الاعتبارية فالحسن والقبح ذاتا هو ما اتفق العقلاء على ذلك فيه. وذلك فراراً من عدم كون هاتين الصفتين من الأمور الخارجية، ولكن الواقع أن هاتين الصفتين ليستا من اعتبارات العقلاء فهما ثابتتان بالفعل حتى لو لم يكن هناك عقلاء (إن الظلم قبيح والعدل حسن) في كل وقت ومكان فإذا لم تكونا صفتين عينية أي موجودتين في الخارج كالأشياء الأخرى ولم تكونا ذهنييتين اعتباريتين عرفنا أنهما موجودتان في نفس عالم القوانين أي وجودهما كوجود القوانين الرياضية والقضايا الفطرية الأزلية (كاستحالة اجتماع النقيضين) و(الكل أكبر من الجزء) وأمثال ذلك.

وعلى أي حال فالعقل والوجدان الإنساني يدرك قبح الأشياء وحسنها فإذا كانت قبيحة الصدور من كل عاقل فهي مستحيلة الصدور من الله

١- راجع البيان في تفسير القرآن ص ٢٣.

والكذب من تلك الأشياء القبيحة.

والقرآن الكريم يؤكد هذه الحقيقة في مواضع عدة.

الله الحكيم

لما كانت هذه الصفة تطلق على الذات الإلهية بملاحظة الهدفية الموجودة في ما يفعله فقد كانت من صفات الفعل. فانا اذا طالعنا هذا الكون وما يجرى فيه من امور ادركنا جزءاً من الهدفية الموجودة، وبالتالي ادركنا إجمالاً الهدف العالم المتوفر بملاحظة الترابط الكوني الذي لا يكاد ينكره احد حتى الماديون. فالدليل الأول على حكمته هو دليل الحكمة الموجودة في هذا النظام البديع والذي أشرنا اليه من قبل، يقول أمير المؤمنين (ع):

«و من لطائف صنعته وعجائب حكمته ما ارانا من غوامض الحكمة في هذه الخفافيش التي يقبضها الضياء الباسط لكل شيء ويبسطها الظلام القابض لكل حي»^(١).

و يستدل على الحكمة الإلهية أيضاً:

بان فعل الله متناسب مع ذاته الكاملة ففعله كامل ويتم كمال الفعل بملاحظة هدفه وكماله من كل عيب. وكذلك يستدل لذلك بانتفاء علل عدم كون الفعل حكيماً وهي الجهل والعجز وهما منتقيان عن الساحة الإلهية فلا يبقى الا العبث، وهو محال على الله تعالى، لأنه قبيح عقلاً. و على اساس من هذه الصفة يصل الانسان الى لزوم بعثة الأنبياء عن طريق ملاحظة هدف الانسان، والى لزوم تصديقهم عن طريق معاجزهم

١- نهج البلاغة، خطبة ١٥، البحار، ج ٦١، ص ٣٢٣.

بل وإلى لزوم المعاد ﴿افحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وانكم اليها
لا ترجعون﴾^(١)، ﴿الذين يتفكرون في خلق السماوات والارض ربنا ما
خلقت هذا باطلاً﴾^(٢).

بعض النصوص الشريفة

ذكرنا خلال البحث بعض الآيات الكريمة والروايات الشريفة وها نحن
هنا نقدم باقة منها وهي خير معين في هذا المجال.

قال أمير المؤمنين (ع) كما في نهج البلاغة:

الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي نعمه العادون لا يؤدي
حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص القطن الذي
ليس لصفته حد محدود، ولانعت موجود ولا وقت معدود ولا أجل معدود،
فطر الاخلاق بقدرته ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان أرضه.
أول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال التصديق به
توحيده، وكمال توحيده الاخلاص له، وكمال الاخلاص له نفي الصفات
عنه، لشهادة كل صفة انها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف انه غير
الصفة: فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد
جزأه، ومن جزأه فقد جهله ومن جهله فقد أشار اليه، ومن أشار اليه فقد
حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال «فيم» فقد ضمنه ومن قال علام فقد
اخلى منه. كائن لاعتن حدث. موجود لاعتن عدم مع كل شيء لابتقارته، غير

١- المؤمنون: ١١٥.

٢- آل عمران: ١٩١.

كل شيء لا يميزاً، فاعل لا بمعنى الحركات والآلة، بصير اذ لا منظور اليه من خلقه متوحد اذ لا سكن يستأنس به ولا يستوحش لفقده...»^(١).
ويقول أيضاً: الحمد لله الذي لم تسبق له حال حالاً فيكون أولاً قبل ان يكون آخراً ويكون ظاهراً قبل ان يكون باطناً، كل مسمى بالوحدة غيره قليل وكل عزيز غيره ذليل، وكل قوي غيره ضعيف وكل مالك غيره مملوك، وكل عالم غيره مُتَعَلِّمٌ، وكل قادر غيره يَقْدِرُ ويعجز، وكل سميع غيره يصم عن لطيف الاصوات، ويُصَمُّه كبيرها، ويذهب عنه ما بعد منها، كل بصير غيره يعمى عن خفي الالوان ولطيف الاجسام، وكل ظاهر غيره باطن، وكل باطن غيره طاهر، لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان، لا تخوف من عواقب زمان، ولا استعانة على ند مُناور ولا شريك مكائر ولا ضد منافر، ولكن خلّاق مربوبون، وعباد داخرون لم يحلل في الاشياء فيقال: هو كائن، ولم ينأ عنها فيقال: هو منها بائن، لم يؤده خلق ما ابتداء ولا تدبير ما ذراً...»^(٢).

و يقول (ع): «و أشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له: الاول لا شيء قبله والاخر لا غاية له، لا تقع الأوهام له على صفة، ولا تعقد القلوب منه على كيفية، ولا تناله التجزئة والتبويض ولا تحيط به الأبصار والقلوب»^(٣).
و يقول (ع): «... كذب العادلون بك اذ شبهوك بأصنامهم ونحلوك حلية

١- نهج البلاغة، ص ٣٠، المعيار والموازنة، ص ٢٥٤، دستور معالم الحكم لابن سلامة، ص ١٥٣.

٢- نهج البلاغة، ص ٩٦، البحار، ج ٤، ص ٣٠٨.

٣- المعيار والموازنة، ص ٢٥٤.

المخلوقين بأوهامهم وجزأوك تجزئة المجسمات بخواطرهم، وقد روك على الخلقة المختلفة القوى، بقرائح عقولهم. واشهد أن من ساواك بشي من خلقك فقد عذل بك، والعاذل بك كافر بما تنزلت به محكمات آياتك نظقت عنه شواهد حجج بيناتك، وإنك أنت الله الذي لم تنه في العقول فتكون في مصب فكرها مكيفاً ولا في رواياتها واطرها فتكون محدوداً مصرفاً^(١).
و يقول (ع) ايضاً: «لا يشغلة شأن، ولا يغيره زمان ولا يحويه مكان لا يصفه لسان، ولا يعزب عنه عدد قطر الماء ولا نجوم السماء ولا سوافي الريح في الهواء...»^(٢).

ويقول (ع): «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان، قريب من الأشياء غير ملابس، بعيد عنها غير مباين، متكلم لا بروية مريد لا بهمة، صانع لا بجارحة لطيف لا يوصف بالخفاء، كبير لا يوصف بالجفاء بصير لا يوصف بالحاسة، رحيم لا يوصف بالرقعة، تعنو الوجوه لعظمته وتجب القلوب من مخافته»^(٣).

هذا ونهج البلاغة يزخر بالكلمات الشريفة الاخرى التي قالها (ع) في هذا المجال فنوصي القراء بمطالعة والاستمدا من نعيم علومه.

وهذه بعض الاحاديث الشريفة من الكتب الاخرى

«حدثنا محمد بن علي ما جيلوية (ره) قال حدثنا علي بن ابراهيم بن

١- نهج البلاغة ج ١ ص ١٦٤، البحار ج ٥٤ ص ١٠٠ ص ١٩١ لسان العرب ج ١١ ص ٤٣٦، النهاية في غريب الحديث ج ٣.

٢- نهج البلاغة، ص ٢٥٦، البحار، ج ٧٤، ص ٣٠٧.

٣- البحار، ج ٦٩، ص ٢٧٩، ومثله في تاريخ دمشق، ج ٥٤، ص ٢٨٢.

هاشم عن محمد بن خالد الطيالسي الخزاز الكوفي عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور، فلما أحدث الأشياء وكان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم، والسمع على المسموع، والبصر على المبصر، القدرة على المقدور، قال: قلت فلم يزل الله متكلماً؟ قال:.. إن الكلام صفة محدثة ليست بأزلية، كان الله عز وجل ولا متكلم»^(١).

«حدثنا محمد بن موسى بن المتوكل (ره) قال: حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن العباس بن عمرو عن هشام بن الحكم قال في حديث الزنديق الذي سأل أبا عبد الله (ع) أنه قال له أتقول أنه سميع بصير، فقال ابن عبد الله (ع) هو سميع بصير، سميع بغير جارحة وبصير بغير آلة بل يسمع بنفسه ويبصر بنفسه وليس قولِي أنه يسمع بنفسه أنه شيء والنفس شيء آخر ولكنني أردت عبارة عن نفسي، وكنت مسؤولاً، وأفهاماً لك إذ كنت سائلاً فاقول يسمع بكله، لا إن كله له بعض ولكنني أردت أفهامك والتعبير عن نفسي وليس مرجعي في ذلك إلا إلى أنه السميع البصير العالم الخبير بلا اختلاف الذات ولا اختلاف المعنى»^(٢).

«حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رض) قال حدثنا الحسين بن الحسن بن إبان عن الحسين بن سعد عن النضر بن سويد عن

١- توحيد الصدوق، ص ٩٢ - ٩٣، الكافي، ج ١ ص ١٠٧، القصول، ج ١، ص ١٤٣.
٢- توحيد الصدوق، ص ٩٧، الكافي، ج ١، ص ٨٣، القصول المهمة، ج ١، ص ١٩٠، البحار ج ٤، ص ٧٠.

عاصم بن حميد عن أبي عبد الله (ع) قال: قلت له لم يزل الله مريدا، فقال: إن المريد لا يكون إلا لمراد معه بل لم يزل عالما قادرا ثم أراد»^(١).

«أبي (ره) حدثنا سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن ابن أبي عمير عن ابن أذينة عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: المشيئة محدثة»^(٢).

«حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رض) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن سهل بن زياد عن حمزة بن محمد قال: كتبت إلى أبي الحسن (ع) أسأله عن الجسم والصورة فكتب سبحانه من ليس كمثله شيء لا جسم ولا صورة» (التوحيد ص ٥٧)

«حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد (رض) قال: حدثنا محمد بن الحسن الصفار عن سهل بن زياد عن محمد بن اسماعي بن بزيع عن محمد بن زيد قال: جئت إلى الرضا (ع) أسأله عن التوحيد فأملئ علي: الحمد لله فاطر الأشياء أنشاء ومبتدعها ابتداء بقدرته وحكمته لا من شيء فيبطل الاختراع ولا لعلة فلا يصح الابتداء خلق ماشاء كيف شاء متوحدا بذلك لاظهار حكمته وحقيقة ربوبيته لاتضبطه العقول ولا تبلغه الاوهام لاتدركه الابصار ولا يحيط به مقدار عجزت دونه العباد وملكت دونه الابصار وضل فيه تصارييف الصفات احتجب بغير حجاب محجوب واستتر بغير ستر مستور عرف بغير رؤية دوصف بغير صورة ونعت بغير

١- توحيد الصدوق، ٩٨، الكافي، ج ١، ص ١٠٩، البحار، ج ٤ ص ١٤٤.

٢- توحيد الصدوق ص ٩٩، الكافي، ج ١، ص ١٠٤، الفصول المهمة، ج ١، ص ١٤٤، البحار ج ٣، ص ١٠٢.

جسم لآله الا الله الكبير المتعال»^(١).

«حدثنا محمد بن الحسن بن أحمد الوليد (رض) قال حدثنا محمد بن يحيى العطار قال: حدثنا محمد بن عيسى عن هشام بن إبراهيم قال: قال الفياسي قلت له يعني ابالحسن (ع) جعلت فداك امرني بعض مواليك ان أسألك عن مسألة قال ومن هو؟ قلت الحسن بن سهل قال: في أي شيء المسألة؟ قال قلت في التوحيد قال واي شيء من التوحيد؟ قال: يسألك عن الله جسم او لا جسم قال فقال لي ان للناس في التوحيد ثلاثة مذاهب: مذهب اثبات فيذهب، ومذهب النفي، ومذهب اثبات بلا تشبيه. الاثبات بتشبيه لا يجوز، ومذهب النفي لا يجوز والطريق في المذهب الثالث اثبات بلا تشبيه»^(٢).

حدثنا علي بن محمد بن أحمد بن أبي عبدالله البرقي (ره). عن أبيه عن جده أحمد بن أبي عبدالله عن أبيه عن عبدالله بحر عن أبي ايوب الخزاز عن محمد بن مسلم قال: سألت ابا جعفر (ع) عما يروون ان الله عز وجل خلق آدم على صورته فقال هي صورة محدثة مخلوقة واصطفها الله واختارها على سائر الصور المختلفة فأضافها الى نفسه كما أضاف الكعبة الى نفسه والروح الى نفسه فقال بيتي، وقال وتفتخت فيه من روحي^(٣).

علي بن الحسين عن هارون بن موسى، عن محمد بن همام، عن الحميدى، عن عمرو بن علي العبدي عن داود بن كثير الرقي عن يونس بن

١- التوحيد، ص ٥٨، الكافي، ج ١، ص ١٠٥، البحار، ج ٤، ص ٢٦٣.

٢- التوحيد، ص ٦٠، البحار، ج ٣، ص ٢٠٤، نور البراهين، ج ١، ص ٣٥٨.

٣- التوحيد، ص ٦٢، الكافي، ج ١، ص ١٢٤، البحار، ج ٤، ص ١٦.

ظبيان قال: دخلت على الصادق جعفر بن محمد (ع) فقلت: يا ابن رسول الله اني دخلت على مالك واصحابه فسمعت بعضهم يقول: ان لله وجهاً كالوجوه وبعضهم يقول: له يدان، وان احتجوا لذلك يقول الله تبارك تعالي «بيدي استكبرت» وبعضهم يقول هو كالشباب من ابناء ثلاثين سنة فما عندك في هذا يا ابن رسول الله؟ قال:.... وكان متكئاً فاستوى جالساً وقال: اللهم عفوك عفوك. ثم قال: يا يونس من زعم ان لله وجهاً كالوجوه فقد اشرك، ومن زعم ان لله جوارح كجوارح المخلوقين فهو كافر بالله فلا تقبلوا شهادته وتأكلوا ذبيحته، تعالى الله عما يصفه المشبهون بصفة المخلوقين. فوجه الله أنبيأؤه وأولياؤه، وقوله «خلقت بيدي استكبرت» اليد: القدرة، كقوله وأيدكم بنصره، فمن زعم ان الله في شيء او على شيء، او يحول من شيء الى شيء، او يخلو منه شيء او يشتغل به شيء فقد وصفه بصفة المخلوقين والله خالق كل شيء لا يقاس بالمقياس، ولا يشبه بالناس لا يخلو منه مكان ولا يشتغل به مكان قريب في بعده بعيد في قربه ذلك الله ربنا لا اله غيره فمن اراد الله واحبه بهذه الصفة فهو من الموحدين ومن أحبه بغير هذه الصفة فالله منه برئ ونحن منه براء^(١).

ابي (ره) قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد بن عيسى قال حدثنا ابو نصر عن ابي الحسن الرضا (ع) قال: قال رسول الله (ص) لما اسري بي الى السماء بلغ بي جبرئيل مكاناً لم يطأه جبرئيل قال فكشف لي فأراني الله عز وجل من نور عظمتته ما احب^(٢).

١- التوحيد، ٢٨٨، البحار، ج ٣، ص ٢٨٧.

٢- التوحيد، ص ٦٦، الكافي، ج ١، ص ٩٨، البحار، ج ٤، ص ٣٨.

حدثنا علي بن أحمد بن محمد بن عمران الدقاق قال: حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن أحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار عن صفوان بن يحيى قال: سألت أبا قرّة المحدث أن يدخله إلى أبي الحسن الرضا (ع) فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام الأحكام حتى بلغ سؤاله التوحيد فقال: أبو قرّة أنا روينا أن الله عز وجل قسم الرؤية والكلام بين اثنين فقسم لموسى (ع) الكلام ولمحمد (ص) الرؤية فقال أبو الحسن (ع) فمن المبلغ عن الله عز وجل إلى الثقلين الجن والإنس «لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار» و«لا يحيطون به علماً» و«ليس كمثله شيء» أليس محمداً (ص)؟ قال بلى قال فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبركم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله ويقول: لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء ثم يقول: أنا رأيت بعيني واحطت به علماً وهو على صورة البشرأما تستحيون؟ ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي عن الله بشيء ثم يأتي بخلافه من وجه آخر قال أبو قرّة فإنه يقول: ولقد رآه نزلة أخرى فقال أبو الحسن (ع) أن بعد هذه الآية ما يدل على ما رأى حيث قال: ما كذب الفؤاد ما رأى، يقول ما كذب فؤاد محمد (ص) ما رأت عيناه ثم أخبر بما رأى فقال: لقد رأى من آيات ربه الكبرى آيات الله عز وجل غير الله، وقد قال: ولا يحيطون به علماً فإذا رآته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة فقال: أبو قرّة فتكذب بالروايات فقال: أبو الحسن (ع) إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبت بها وما اجتمع المسلمون أنه لا يحاط به علم ولا تدركه الأبصار

وليس كمثله شيء^(١).

أبي (ره) قال: حدثنا محمد بن يحيى العطار عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن أبي نجران عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله (ع) في قوله عز وجل لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار قال: إحاطة الوهم الاترى إلى قوله قد جاءكم بصائر من ربكم ليس يعنى بصر العيون فمن أبصر فلنفسه ليس يعنى من البصر بعينه ومن عمى فعليها لم يعنى عمى العيون إنما عنى إحاطة الوهم كما يقال فلان بصير بالشعر وفلان بصير بالفقه وفلان بصير بالدرهم وفلان بصير بالثياب، الله اعظم من ان يرى بالعين^(٢).

حدثنا أبي (ره) قال، حدثنا محمد بن عبدالله قال: حدثنا محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن أحمد بن محمد بن أبي نصر قال: جاء قوم من وراء النهر إلى أبي الحسن (ع) فقالوا له: جئناك نسألك عن ثلاث مسائل فان أجبتنا فيها علمنا أنك عالم، فقال سلوا فقالوا أخبرنا عن الله أين كان كيف كان وعلى أي شيء كان اعتماده، فقال: ان الله عز وجل كيف الكيف فهو بلا كيف، وأين الإين فهو بلا إين، وكان اعتماده على قدرته، أي على ذاته، قالوا تشهد أنك عالم^(٣).

حدثنا أبي (ره) قال حدثنا علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم قال: قال: أبو شاذان الديصاني ان في القرآن آية هي قوة لنا قلت ما هي؟ فقال: وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله. فلم أدريما

١- التوحيد، ص ٦٧، ٦٨، الكافي، ج ١، ص ٩٥، أمالي المرتضى، ج ١، ص ٤-١.

٢- التوحيد، ص ٦٨، الكافي، ج ١، ص ٩٨، الاحتجاج، ج ٢، ص ٧٦.

٣- التوحيد، ص ٧٩، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٠٧، البحار، ج ٤، ص ١٤٣.

اجيبه فحججته فأخبرت ابا عبدالله (ع) فقال: هذا كلام زنديق خبيث اذا رجعت اليه فقل له ما اسمك بالكوفة فانه يقول فلان فقل ما اسمك بالبصرة؟ فانه يقول: فلان فقل كذلك الله ربنا في السماء اله وفي الارض اله وفي البحار اله وفي كل مكان اله قال: فقدمت فاتيت ابا شاكراً فاخبرته فقال هذه نقلت من الحجاز^(١).

أبي (ره) قال حدثنا سعد بن عبدالله عن ابراهيم بن هاشم عن ابن ابي عمير عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله (ع) قال: قلت له أرايت ما كان وما هو كائن الى يوم القيامة اليس كان في علم الله قال فقال بلى قبل ان يخلق السماوات والارض^(٢).

أبي (ره) قال حدثنا سعد بن عبدالله عن ابراهيم بن هاشم عن ابي عمير عن هشام بن الحكم عن منصور الصيقل عن ابي عبدالله (ع) قال: ان الله علم لاجهل فيه، حياة لاموت فيه نور لا ظلمة فيه^(٣).

أما لي الشيخ عن ابن ناثانه عن علي عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابراهيم الكرخي قال: قلت للمصادق جعفر بن محمد (ص) ان رجلاً رأى ربه عز وجل في منامه فما يكون ذلك؟ فقال: رجل لادين له ان الله تبارك تعالى لا يرى في السقطة ولا في المنام ولا في الدنيا ولا في الآخرة^(٤).

أما لي المفيد عن ابن قولويه، عن الكليني، عن علي بن ابراهيم عن

١- التوحيد، ص ٨٦، البحار، ج ٣، ص ٣٢٢.
٢- التوحيد، ص ٨٩، المحاسن، ج ١، ص ٢٩٣.
٣- التوحيد، ص ١٣٧، البحار، ج ٤، ص ٨٤.
٤- البحار، ج ٤، ص ٣٢، ومثله ما في تاريخ دمشق ج ٥٦ ص ٩٠.

الطيالسي، عن صفوان بن يحيى عن ابن مسكان عن أبي بصير قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لم يزل الله جل اسمه عالماً بذاته ولا معلوم، ولم يزل قادراً بذاته ولا مقدور. قلت جعلت فداك فلم يزل متكلماً؟ قال: الكلام محدث. كان الله عز وجل وليس بمتكلم ثم أحدث الكلام^(١).

وأخيراً فهذا غيض من فيض أحاديث أهل البيت (ع) التي نعتقد أنها لو لم تمد الأمة بالنظرة الصحيحة في هذا الطريق الشائك لكانت الشبهات التي آثارها الزنادقة من جهة وأنواع الجمود الذي احتوى بعض العقول المطاعة من جهة أخرى، تعصف بالفكر الإسلامي وتحرف الأمة إلى الشرك والضياح.

و من هنا كان أهل البيت أماناً لهذه الأمة، وسقينة نوح وباب حطة، واحد الثقلين اللذين من تمسك بهما لن يضل أبداً.

١- البحار، ج ٥٤، ص ٣٠، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٢٢، الاحتجاج، ج ١، ص ١٧٤.

الفصل السابع

العدل الإلهي

العدل الإلهي

وهو من أهم صفات الفعل الإلهية مما يوجب شيئاً من البحث المفصل وقبل كل شيء لابد ان نطلع على بعض التمهيدات الهامة التي تثير لنا سبيل البحث.

التمهيد الأول:

البحث في هذه المسألة ومبرراته التاريخية والواقعية كان البحث في هذه المسألة قد بدأ بالبحث عن مسألة الجبر والاختيار، ومنها انجرّ البحث الى «العدل الإلهي» وانقسم المسلمون الى قسمين فيها، فقسم يؤيد العدل ويسمى بـ(العدلية)، والآخر يرى ان ليس للانسان ان يحدد مسار الفعل الإلهي، فكل ما يفعله تعالى هو العدل وليس لدينا مقياس نؤطر به أفعال الله.

وراح كل يؤيد مدعاه بالأدلة العقلية والنقلية.

و ربما كانت هذه المسألة من المنعطفات الفكرية الهامة التي وجدت خلال النهضة الفكرية الاسلامية التي اوجدها القرآن الكريم في المسلمين

وكانت لها آثارها الكبرى على تصور المسلمين بل وحتى على حياتهم وفقههم وغير ذلك مما لا مجال للتعرض له.

وانما نقول: ان البحث في هذه المسألة يقوم على أساس:

١- الأهمية البالغة التي يعطيها القرآن الكريم والشريعة عموماً لمسألة العدل الالهي عموماً والعدل في الكون خصوصاً.

٢- النهضة الفكرية الهائلة التي آتارها الاسلام والتعمق البرهاني الذي اوجده الاستدلال القراني في الاذهان «قل هاتوا برهانكم».

«أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون» «قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا».

٣- كون المسألة من الامور التي ترتبط بكثير من المسارات العقائدية والحياتية وحتى التشريعية.

ولانرى بعداً في ان للحكام المستغلين الظالمين تأثيراً في إبعاد الأمة عن الواقع لتبرير ما يعملون مستغلين بعض المسلمات او الآيات القرآنية لإثارة الشبهات في الأذهان وتضييع الحق وخلق روح التسليم المطلق لمستهيبتهم. فهم من جهة يركزون الروح الجبرية في الأمة، وهذا يعني ان تنظر لما يفعله الحكام على أنه قدر الهي لا محيص عنه وهل يمكن الوقوف بوجه القدر؟! ومن هنا فهي تسلم للقدر، ولاتلوم الحاكم على فعله الذي يتم بإرادة الله ومن جهة اخرى نجد الدعايات التي يروجها أتباع الحكام تمنع العقل والفطرة من إدراك اي مقياس للعدل والفعل العادل بحجة قصوره وبالتالي يكون العدل لامفهوم له الا ان هذا الفعل هو من الله فهو عدل. ولذا فكل ما يقوم به هؤلاء الظالمون هو العدل لانه فعل الله في الواقع.

التمهيد الثاني: هل العدل من اصول الدين؟

والمقصود بأصول الدين الخطوط العريضة للتصور الاسلامي والتي يقوم عليها البناء التصوري والتشريعي للاسلام كله.

ولأول وهلة - وطبق مسيرتنا في البحث - يبدو أن إثبات العدل لله تعالى متضمن لبحث التوحيد الشامل لإثبات وجود الله وصفاته الجمالية والجلالية. ولكننا نجد التركيز على العدل كأصل آخر بعد أصل التوحيد. ولعل ذلك لما قلناه من انه يشكل فاصلاً رئيسياً في التصور والعمل لا بد من تعيينه منذ البدء ولهذا رأينا انفصال مسار العدلية عن غيرهم من الأشاعرة الأمر الذي انتج فصل هذه المسألة من اصول الدين.

و يرى بعض الأساتذة المفكرين أن سرجعلها من (اصول الدين) يكمن في كون هذه المسألة مطروحة لا على صعيد المفكرين والعلماء فحسب بل قد تجاوزتهم الى الأناس العاديين الذين تساءلوا بشكل طبيعي عن الموقف فيها.

التمهيد الثالث: مسألة التحسين والتقبيح العقليين

رأينا من قبل ان الايمان ببعض الصفات الالهية يتوقف على ادراك الحسن والتقيح من قبل العقل، ومسألتنا هذه - وهي العدل الالهي - تتوقف أيضاً على هذا الايمان.

ورأينا أيضاً ان الانسان له قدرة ادراك الحسن والتقيح وانهما صفتان واقعيتان موجودتان في عالم القوانين.

و ما نريد التاكيد عليه - هنا - ان العقل اذا كان له هذه القدرة فليس يعني هذا ان نتبع كل ما يستحسنه العقل ولو استحسننا ظنياً وانما المراد هو

أن للعقل أن يقطع في بعض الموارد بحسن فعل معين وإذا تم له القطع خصوصاً إذا كان الأمر مما يعقطع به كل العقلاء انكشف حسنه الواقعي.

التمهيد الرابع: العدل وأنواعه.

ذكرت للعدل ثلاثة معاني أو استعمالات:

الاول: التوازن ويقصد به وضع كل جزء من أجزاء المجموعة الكاملة في محله المناسب بدقة بحيث يحقق المجموع أفضل ما يتصور له من هدف، وهذا يتصور في المجال التكويني كما هو الحال في الكون المتوازن الدقيق الذي يحدثنا عنه القرآن في أكثر من موضع. كما يتصور في المجال التشريعي حيث يشكل كل تعليم من تعاليم الشريعة ملاً جيداً للحاجات الحياتية ليتحقق بالتالي الهدف الرسالي العام وهو سعادة الانسانية مثلاً. ولكننا لن نبحث عن العدل بهذا المعنى، لأنه أقرب إلى الحكمة الإلهية منه إلى العدل، وقد بحثنا عنها فيما سبق.

الثاني: التساوي، ومن الواضح أن التساوي في كثير من الأحيان يعني الظلم.

الثالث: إعطاء كل ذي حق حقه وما يستحقه

وانما يتصور هذا المعنى في الأشياء التي لها مسيرة فطرية بها تشكل طريقها التكاملي كالإنسان مثلاً فإنه يملك بالفطرة والواقع مسيرة تكاملية تعتمد على دوايق فطرية وأهداف فطرية محددة إجمالاً، ولذا، فالإنسان طبق نظرية الفطرة يستحق مثلاً أن يوفر له جو التكامل والمعرفة، فإذا تم ذلك كان عدلاً، وإذا منع من ما يستحقه كان ظلماً.

وهذا المعنى هو الذي نبحث عنه هنا ونريده وهو الذي قلنا أن الوجدان يكشفه ويؤكد عليه.

الدليل على العدل الإلهي

لولا أن المسألة مرت بمنعرجات فكرية كثيرة ووقعت فيها شبه أثارها التعصب أو السياسة أو الدس لقلنا أن العقل والفطرة الانسانيين بعد أن يلاحظا الإطلاق والغنى المطلق في الله وصفاته الحسنى يدركان بوضوح عدالة الله تعالى وفيضه الكامل على كل من يستحق الفيض الإلهي.

وهذا المعنى هو الذي يلتفت إليه الإنسان المسلم بوضوح عندما يطالع الآيات القرآنية بذهن صافٍ عارٍ عن الشبه، فماذا تفهم من قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾^(١).

﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسُ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٢)

﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾^(٣)

﴿وَلَا يَظْلِمُ رِيكَ أَحَدًا﴾^(٤)

﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ﴾^(٥)

هل تفهم منها غير هذا المعنى الواضح وهو أن الله لا يفعل كل ما هو ظلم في نظر العقل القطعي المسبق والا فلا معنى لهذا الإخبار وهل يريد القرآن أن يقول إن الله لا يظلم أحداً لأن كل ما يفعله الله - هو العدل - ودون أن يكون مسبقاً متصفاً بصفة أصلاً. إن المفهوم منها وجود تشخيص عقلائي مسبق يركز عليه القرآن ويؤكد أنه صفة عامة - اجمالاً - لكل أفعال الله

١- النساء: ٤٠.

٢- يونس: ٤٤.

٣- النحل: ١١٨.

٤- الكهف: ٤٩.

٥- آل عمران: ١٨٢.

تعالى وهو المطلوب. هذا وقد ذكرت الآيات القرآنية والروايات - كدليل نقلي على هذه الصفة - كما قد ذكر لمسألة العدل الإلهي دليل عقلي وهو يركز على الرجوع إلى علل الظلم ومنع الشيء من ما يستحقه، وبالأستقراء يعلم أنها:

أما الضعف بمعنى أن يكون الموجود ضعيفاً محتاجاً لحق حقوق الآخرين حتى يحقق ما يحتاج إليه،
أو الجهل بنتائج الظلم وما يعود به على المظلوم والظالم، أو بأن هذا الذي يقوم به هو ظلم ومنع للشيء من ما يستحقه،
أو وجود بعض العوامل النفسية المحركة للظلم كالحتد والحسد والبخل والإحساس بلزوم التعويض السلبي وأمثال ذلك.
وكل ما يتصور من عوامل للظلم هو بعيد عن الساحة الإلهية تمام البعد، فلا داعي له - تعالى - للظلم وعدم العدل بل هو انقياض الكامل الغني المطلق.

هذا هو الدليل العقلي المذكور عادة. ويمكن أن يقال استناداً لنظرية التحسين والتقبيح العقليين أن العقل يدرك أن العدل بمعنى إعطاء كل مستحق حقه وعدم حرمانه منه هو كمال وحسن على أي حال، وأن حرمانه مما يستحقه ظلم ونقص وقبيح، والله تعالى متصف بكل معاني الحسن والكمال ومنزه عن كل نقص وقبح فلا محالة من ثبوت العدل الإلهي.

فالعقل يحكم تارة بأن الله يتنزه من كل ما هو ظلم واقعاً، وأخرى يحكم بأنه يتنزه عما قطع هو بأنه ظلم.

بعض العقبات التي تقف أمام الإيمان بالعدل

و هذه العقبات ربما تطرح في وجه الحكمة الالهية فيجيب عليها
بجواب قد يختلف عما يمكن ان يجاب به عندما تطرح في وجه العدل
الالهى، الأمر الذي يهمنا هنا. ويمكن ان نلخصها فيما يلي:

المشكلة الاولى: مشكلة الشر

و تكاد هذه المشكلة تكون من أعمق المشاكل التي اثرت في قبال
التوحيد الإلهي وكذلك من اعمقها في وجه «العدل الالهى»
ذلك، ان هناك الكثير من الأشياء والحوادث والأفعال التي نطلق عليها
اسم «الشر» نظراً لآثارها المدمرة، وفي خصوص وجود انماط الشر يقال
تارة: كيف يمكن تصور الشر مخلوقاً لله تعالى وهو الكمال المطلق والخير
اللامحدود؟ وهنا وجد الاتجاه الثنوي المشترك، ويقال تارة اخرى في
إطار التوحيد الالهى: كيف يمكن ان نتصور الله تعالى اوجد كل هذا الشر
مع الاعتراف بعدالته واستحالة ظلمه؟

وقد بحثت الفلسفة الإسلامية هذا الأمر بشكل رائع، الامر الذي لم يبق
فيه اي ابهام، وها نحن نوضح ذلك باختصار^(١)

الثنوية ومناقشتها

راى البعض من المفكرين القدماء ان الموجودات الكونية تنقسم الى
موجودات خيرة واخرى شريرة ولما كان الخير يختلف عن الشر فلا بد ان
يكون لكل منهما مبدأ وخالق مستقل عن الآخر وهكذا وجد هؤلاء

١- للحصول على تعمق وتوضيح اكثر يراجع كتاب (العدل الالهى) للاستاذ المطهرى.

انفسهم عاجزين عن الجمع بين الاطلاق في القدرة الالهية والاعتقاد بالحكمة والعدل الالهيين.

وقد حلت الفلسفة الاسلامية هذه الشبهة باسلوبين.

الاسلوب الاول: التركيز على ان الشر أمر عديم وليس أمراً أصيلاً حتى نحتاج معه الى خالق.

وذلك لاننا لانستطيع ان نفصل بين الأشياء الحسنة والأشياء القبيحة بفصل معين كما نفعل عند الفصل بين الحيوانات والنباتات، بل ان الأشياء الحسنة والقبيحة مركبة تركيباً عجيباً، بمعنى اننا نجد ان الوجودات الكونية كلها وجودات خيرة وأن عدمها وفقدانها هو ما يسمى بالشر. فالشر امر عديم او وجود يستلزم نوعاً من العدم. فمثلاً الفقر عدم والموت عدم اما الميكروبات والعواصف - مثلاً - فهي ليست بنفسها شراً بل تستلزم ما نسميه بالشر كالموت والدمار، ولو لم تستلزم هذا لما كانت شراً. وهنا نقول:

ان الموجودات في الكون خيرة بنفسها، اما الشرور فهي من الامور العدمية، والعدم ليس مخلوقاً، انه عدم الخلق، ان البصر والإبصار هو الذي يحتاج الى خالق اما العمى فهو عدم البصر ولا تتساءل فيه عن خالقه يكفي فيه عدم خلق البصر.

الاسلوب الثاني: الشر امر نسبي

والمقصود من نسبية الشر ان الشرية ليست صفة حقيقية ثابتة مطلقة لاي شيء في الكون، وانما يمكن ان يتصف بها الشيء بملاحظة شيء ثالث يكون هذا الشيء بالنسبة اليه شراً.

فالإنسانية مثلاً بنفسها صفة حقيقية لأنها لا تحتاج الى قياس زيد الى شيء ثان حتى يتصف بالإنسانية، بينما نجد التقدم والتأخر صفتين اضافيتين لزيد، فقد يكون متقدماً على عمر وفي شيء ما ومتأخراً عن خالد فيه، والشرية من الامور النسبية كذلك.

فقد قلنا سابقاً أن الامور الشرية على قسمين فاما هي امور عدمية واما هي امور وجودية تنتج عنها أعدام وتكون شراً لاستلزامها هذه النتائج العدمية. فمثلاً العواصف في نفسها ليست شراً ولكنها بالنسبة للمدن التي دُمّرت تعتبر شراً، والأمور النسبية الاعتبارية لا تحتاج الى خالق.

وعلى أي حال فالوجود الحقيقي للأشياء أي وجودها بغض النظر عن غيرها ليس شراً وإذا كان هناك شر فهو بملاحظة امور أخرى، في حين تكون بملاحظة غيرها خيراً. ولن نستطيع ان نضع ايدينا على وجودات معينة ليس لها أي أثر خير مطلقاً.

وبهذا نعرف ان شبهة الثبوتية التي سبقت لتأكيد مبدأين لهذا العالم لامتني لها وان الموجودات كلها مخلوقة لله.

وقد ردها القرآن الكريم وأكد على ان الله تعالى هو خالق الأشياء كلها ومقدرها تقديراً وأنه تعالى (احسن كل شيء خلقه)

وبهذا يجاب على السؤال الأول ولكن السؤال الثاني باق على حاله، هو: كيف يمكن الايمان بالعدل الالهي مع انه تعالى خالق الكون الذي نجد فيه شروراً على أي حال.

ولماذا لم يملأ الله تعالى هذه الأعدام بوجودات خيرة ويخلص الناس من البلايا والمصائب وهل يتسجم هذا مع العدل وعدم الظلم.

نقاط حول اشكال تنافي الشرور مع العدل الإلهي

وها نحن نوضح الموقف من هذا الاشكال على ضوء علاج الفلسفة الإسلامية لمشكلة الشر:

النقطة الأولى: هل يمكن لهذا العالم أن يكون بلا تصور شر في البين؟ أن الشرور لا يمكن أن تنفك من الخيرات أما الامور الشرية والعدمية فهي تتبع النقص الطبيعي الموجود في الكائنات باعتبار وجودها الناقص الممكن وعلى اختلاف درجات النقص فيها، وأما الوجودات التي هي بطبيعتها خيرة يلزم منها بعض الأمور الشرية فلا يمكن تفكيك هذه اللوازم عنها.

والواقع أننا لو لاحظنا الترابط الكوني العام الذي تحدثنا عنه في مطلع الحديث عن وجود الله تعالى والذي آمنت به الفلسفات الإلهية والمادية لاحظنا أن أي تغير يحدث في جانب من الكون يؤثر على الجوانب الأخرى بلاريب، أدركنا أنه لا يمكن تصور بقاء هذا النظام مع رفض بعض أجزائه، إذ يعني ذلك انعدام الكل الكوني العام بكل ما فيه من جمال وحسن.

أن النظم في نفسه يعني الاختلاف والتكثر والتناسق بين الأشياء المختلفة لتحقيق الهدف العام، وعليه فيجب أن ينظر لكل جزء من النظام في إطار النظام العام لأن يركز عليه منفرداً ليرى مثلاً هل هو شرار خير. وقد ذكر الفلاسفة أن أنواع القبح المنتشرة في العالم هي التي منحتنا الإحساس بالجمال والافلوكان الجميع حسان الصورة لم يكن أي منهم حسناً إذ لا معنى للحسن حينذاك. وهكذا نجد أن هذا الكون بما فيه من

شروع هو النظام الأكمل في علم الله، وأنه تعالى منح كلا حسب استعداداته الذاتية ضمن النظام الأكمل المتناثر الأعضاء، وليس الأمر كما يتصور البعض من أن الجميع كانوا على مستوى واحد، فأوقع الله الاختلاف بينهم فمنح هذا دون ذلك بدون أي مبرر في البين، بل إن الواقع هو أن الله تعالى منح كل شيء ما يمكن أن يحصل عليه ضمن النظام العام ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾^(١) والرحمة الإلهية لا تحرم أي موجود مستعد أبداً، ولكن الاستعدادات والإمكانات ليست على مستوى واحد. والروابط بين العلل والمعالي هي روابط ثابتة لا تتغير. وهكذا نعرف أن وجود أنواع الشرور أمر لا ينفك من هذا العالم، وأنها تعطي العالم معاني الجمال والنظام بلا أن نتصور حيفاً في البين، فكل جزء اكتسب من الله كل ما يقتضيه البناء الكوني العام.

النقطة الثانية: البلاء مصدر السعادة والتكامل

وهي حقيقة أكد عليها القرآن والفلاسفة والتاريخ والتجارب الاجتماعية والطبيعية فإن الصعوبات هي التي تفجر الطاقات ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ و﴿فإن مع العسر يسراً﴾^(٢) و﴿فإذا فرغت فانصب وإلى ربك فارغب﴾^(٣) و﴿ولنبلوكم بشئ من الخوف والجوع ونقص من الأموال والآنفس والثمار وبشر الصابرين﴾^(٤)

١- طه: ٥٠.

٢- هود: ٧.

٣- الانشراح: ٧ - ٨.

٤- البقرة: ١٥٥.

﴿ونبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين﴾^(١) ﴿ونبلوكم بالشر والخير فتنة﴾^(٢).

إن التكاليف الشرعية هي التي تسير بالإنسان نحو كماله وعلايته وتظهر جوهره الحقيقي وأن المصائب التكوينية التي يلاقها الإنسان لا بد وأن تترك أثرها في تنبيه شخصيته في الشدائد. وهناك في كتاب الكافي باب تذكر فيه الروايات الكثيرة التي تؤكد هذه الحقيقة.

فمن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبدالله (ع) قال: أشد الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الأمثل فالأمثل^(٣).

وعن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن عيسى عن ابن فضال عن علي بن عقبة عن سليمان بن خالد عن أبي عبدالله (ع) قال إنه ليكون للعبد منزلة عند الله فما ينالها إلا بأحدى خصلتين إما بذهاب ماله أو ببليّة في جسده^(٤).

ومن علي بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن أبي أيوب عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا عبدالله (ع) يقول:
المؤمن لا يمضي عليه أربعون ليلة إلا عرض له أمر يحزنه، يذكر به^(٥)

١- محمد: ٣١.

٢- الأنبياء: ٣٥.

٣- الوسائل، ج ٣، ص ٢٦٢، البحار ج ٦٤، ص ٢٠٠، ومثله في مستند أحمد، ج ٦، ص ٣٦٩، سنن النسائي، ج ٤، ص ٣٧٩، مستدرک الحکام، ج ٣، ص ٣٤٣.

٤- الكافي، ج ٢، ص ٢٥٧، الوسائل، ج ٣، ص ٢٦٢، ومثله في المعجم الاوسط للطبراني، ج ٢، ص ١٧، والآحاد والمثاني للضحاك، ج ٣، ص ٩٩.

٥- الكافي، ج ٢، ص ٢٥٤، المؤمن، للحسين بن سعيد، ص ٣٣، الوسائل، ج ٣، ص ٢٦٢.

و عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن الحسين بن مختار عن ابي اسامة، عن حمزان عن ابي عبد الله (ع) قال: ان الله عز وجل ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أهله بالهدية من الغيبة ويحميه الدنيا كما يحمي الطبيب المريض.

و غير ذلك^(١) مما يوضح ما نشهده وجداناً من دور البلاء في صياغة الشخصية المؤمنة الواعية الصابرة القادرة على بناء المجتمع، واذا كان البلاء له هذه الآثار الفردية فله آثاره الاجتماعية أيضاً، وكم من الأمم من أصابهم البلاء فصقل روحها وأعادها من جديد امة حضارية. قال الشاعر:

«رب نفس كدرهم قد جلاها العلم حتى أعادها دينارا»

و يجب ان نلاحظ بالطبع ان الآثار الحسنة للبلاء انما تتصور في النفوس المستعدة لتقبل الأثر الحسن. والا فمطر الرحمة يتحول الى وحل في المحل غير المستعد. ان البلاء في هذا المجال كالأمثال التي يضربها القرآن، يتقبلها الواعون فينمون بها وجودهم في حين يتخبط الآخرون في ضلال وتيه متسائلين عن معانيها، يقول تعالى:

﴿ان الله لا يستحي ان يضرب مثلاً ما بعوضة فما فوقها، فأما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم وأما الذين كفروا فيقولون ماذا أراد الله بهذا مثلاً يضلل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين﴾^(٢)

و مما يمكن ان نذكر للبلاء من آثار:

١- اصول الكافي، ج ٢، ص ٢٥٢، ومثله ما في الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢٧٥، وكنز

العمال، ج ٣، ص ٣٣٥.

٢- سورة البقرة: ٢٦.

أولاً: ظهور جوهر الأشياء وانبثاق الامكانيات الخفية الكامنة في الانسان والتي تتجلى وتتجلي من خلال البلايا والشدائد وفي الرواية عن النبي (ص) قال: «ان الله ليغذي عبده المؤمن بالبلاء كما تغذي الوالدة ولدها باللبن»^(١)

و عن الامام علي (ع) قال: «في تقلب الأحوال علم جواهر الرجال، الايام توضح لك السرائر الكامنة»^(٢)

وثانياً: ان الهزاهز والشدائد تربي في النفس الانسانية القوة والصلابة، وكلما كانت الحياة اصعب قويت الإرادة واشتد العزم على تجاوزها. و يقول امير المؤمنين (ع) «الاولان الشجرة البرية اصلب عوداً»^(٣) و يقول أيضاً «البلاء للظالم أدب وللمؤمن امتحان، وللانبياء درجة للأولياء كرامة»^(٤)

وثالثاً: تنبيه الانسان من الغفلة ليعرف واقعه وضعفه واحتياجه الدائم لله ويدرك مدى النعم الإلهية الكبرى التي تفيض عليه وفي كل ذلك ما يحقق شرائط تكامله وسيره المتوازن على الصراط المستقيم. يقول تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ﴾^(٥)

١- بحار الانوار، ج ٨١، ص ١٩٥

٢- بحار الانوار، ج ٧٧، ص ٢٨٦، الكافي، ج ٨، ص ٢٣، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٢٨٨، نهج البلاغة، ج ٤، ص ٤٩، دستور معالم الحكم لابن سلامة، ص ٢٩.

٣- نهج البلاغة، ج ٣، ص ٧٢، البحار، ج ٣٣، ص ٤٧٥، نهج السعادة للمحمودي، ج ٤، ص ٣٧.

٤- البحار، ج ٤٢، ص ١٧٣، مستدرك الوسائل، ج ٢، ص ٤٣٧.

٥- الاعراف: ٩٤.

«و لقد أخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم
يذكرون»^(١)

النقطة الرابعة: المصائب التي يصنعها الانسان لنفسه

نحن نعلم ان الاسلام يعتقد بوجود قوانين تاريخية و سنن ثابتة لها دورها في توحيد المسيرة الانسانية وسوقها نحو كمالها ومنعها من الهوى الحيواني المادي الرهيب، فكل من التكامل المعنوي والهبوط، والرفعة الحضارية والهوى، والسوء والحسن والخير قوانين وللانسان في قبال ذلك ارادته في ان يجعل نفسه موضوعا لأي منها تماما كما في قانون الهوي التكويني من السطح والاستفادة التكوينية من النباتات النافعة واللحوم امثال ذلك فاذا كان الانسان قد اوقع نفسه او مجتمعه تحت طائلة احد قوانين الهوي الموضوعة اصلا لصالح الانسانية لتحذره من الانحراف، فلا يلوم من الانفسه وليس من الصحيح نسبة البلية الى الله بمعنى ان الله هو الذي ظلمه فلا معنى هنا للظلم بل هو عين العدل.

و ربما بلغ الامر الى حالة امكن معها تفسير كل المصائب بهذا النحو، يقول تعالى:

﴿ما اصابكم من مصيبة فيما كسبت ايديكم﴾^(٢)

ويقول تعالى يضاً: ﴿ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك﴾^(٣)

١- الاعراف : ١٣٠.

٢- الثوري : ٣٠.

٣- النساء : ٧٩.

ويقول: ﴿ذلك من أنباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا أنفسهم فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء أمر ربك وما زادوهم غير تنبيذ وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهي ظالمة إن أخذه اليم شديد﴾^(١)

﴿مثل ما ينفقون في هذه الحياة الدنيا كمثل ريح فيها صرّ أصابت حرث قوم ظلموا أنفسهم فأهلكته وما ظلمهم الله ولكن أنفسهم يظلمون﴾^(٢)
 ﴿هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك كذلك فعل الذين من قبلهم وما ظلمهم الله ولكن كانوا أنفسهم يظلمون، فأصابهم سيئات ما عملوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزئون﴾^(٣)

﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات ما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين﴾^(٤). ويقول ﴿وعلى الذين هادوا حرمنا ما قصصنا عليك من قبل وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾^(٥)

﴿فلما نسوا ما ذكروا به أنجينا الذين يتهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئس بما كانوا يفسقون﴾^(٦)

﴿واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة﴾^(٧)

١- هود: ١٠٠-١٠٢.

٢- آل عمران: ١١٧.

٣- النحل: ٣٣، ٣٤.

٤- يونس: ١٣.

٥- النحل: ١١٨.

٦- الأعراف: ١٦٥.

٧- الأنفال: ٢٥.

﴿وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكم موعداً﴾^(١)
 ﴿ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك عليها من دابة ولكن يؤخرهم
 الى أجل مسمى فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾^(٢)
 وبمراجعة هذه الايات نعلم الكثير عن أسباب البلايا والمصائب فنعلم
 مثلاً ان الذنوب والانحراف والفسق عن الصراط المستقيم كل هذا ينتج
 الهلاك والبيوار والبلاء لامحالة الا أن تتدارك الانسان رحمة الهية نتيجة
 قابلية لهذه الرحمة.

ونعلم أيضاً أن البلاء لا يصيب الظالمين لغيرهم فحسب وانما يصيب
 الظالمين لأنفسهم المتقاعسين عن الحق الغافلين عن اتباع الهدى التابعين
 لغيرهم نتيجة كسل او طمع او خوف وأمثال ذلك.

وها هو القرآن يذم المسلمين الذين بقوا في مكة ولم يهاجروا والقوا
 انفسهم في الاستضعاف فيقول في حقهم: ﴿ان الذين تتوفاهم الملائكة
 ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا ألم
 تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك ماواهم جهنم وساءت
 مصيراً﴾^(٣)

وفي رواية عن الصدوق عن ابيه عن عبدالله بن جعفر عن هارون بن
 مسلم عن مسعدة بن صدقة عن جعفر بن محمد (ع) قال: قال امير
 المؤمنين (ع): ان الله لا يعذب العامة بذنب الخاصة اذا عملت الخاصة

١- الكهف : ٥٩.

٢- النحل : ٦١.

٣- النساء: ٩٧.

بالمنكر سرّاً من غير أن تعلم العامة، فإذا عملت الخاصة بالمنكر جهاراً فلم تغير ذلك العامة استوجب الفريقان العقوبة من الله عز وجل»^(١)

وفي الرواية عن الامام الباقر (ع) قال في حديث له: اوحى الله الى شعيب النبي (ع) أني معذب من قومك مائة الف: اربعين الفا من خيارهم، فقال (ع): يارب هؤلاء الاشرار فما بال الأخيار؟ فأوحى الله عز وجل اليه: داهنوا أهل المعاصي ولم يغضبوا للغضبي»^(٢)

وفي رواية عن النبي (ص) «لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليعذبكم عذاب الله»^(٣)

وكذلك نعلم أيضاً ان هناك مصالح نجهلها قد تستدعي إهمال الظالمين ولكن لهم موعداً لا يُخلفوه يقول علي امير المؤمنين (ع) «و لئن امهل الظالم فلن يقوت أخذه وهوله بالمرصاد على مجاز طريقه وبموضع الشجامن مساع ريقه»^(٤) الى غير ذلك.

المشكلة الثانية: مسألة التفاوت في الملكات والقدرات

- ١- وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٠٧، قرب الاسناد حميري، ص ٥٥، علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٢٢، ومثله ما في موطأ مالك، ج ٢، ص ٩٩١، مسند احمد، ج ٤، ص ١٩٢، كنز العمال، ج ٣، ص ٦٥.
- ٢- وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤١٦، الكافي، ج ٥، ص ٥٦، البحار، ج ١٢، ص ٣٨٢، ومثله ما في فيض القدير للمناوي ج ٢، ص ٥٠٥.
- ٣- وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٤٠٧، ومثله ما في مسند احمد عنه (ص)، ج ٥، ص ٣٨٨، وكنز العمال، ج ٢، ص ٧٤، وسنن الترمذي ج ٣، ص ٣١٦، وسنن البيهقي ج ١٠ ص ٩٣ وغيرها.
- ٤- نهج البلاغة، ج ١، ص ١٨٧.

و تطرح المشكلة بهذا النحو:

لاريب في ان نسبة جميع الموجودات الى الذات الالهية على حد سواء فلما ذا اذن اختلفت حظوظها من حيث الكمال والنقص والشعور والاشعور وأمثال ذلك؟

ولنا هنا كلمات حول هذه المشكلة.

الكلمة الاولى: ان الجواب الاجمالي عن المشكلة بانها ليست مشكلة وانما هي مجرد أمور نجعل حكمتها ومصلحتها فنكتفي بعلمنا الاجمالي بأن الله لا يفعل اي شيء الا عن حكمة وعدل، هذا الجواب صحيح الى حد كبير وربما يلزم الاكتفاء به من قبل من لم يمتلكوا حظاً علمياً يليق بمستوى البحث في هذه المجالات.

ولاريب في ان هذا الجواب يكفي أولئك الذين يؤمنون بالله تعالى ايماناً فطرياً او ايماناً عقلياً مباشراً بملاحظة الأدلة العقلية التي تركز على الوجود المطلق والامكان واحتياج العالم الى الخالق الحكيم فهم ينظرون لكل مخلوقاته بهذا المنظار، كما ان هذا الجواب يكفي ايضاً حتى لأولئك الذين عرفوا الله من النظام الدقيق لهذا العالم فان رؤيتهم للنظام الدقيق وضوح المصلحة في أجزاء كثيرة من العالم كافية لحصول علم اجمالي لهم بان الكون كله منظم وفق مصالح دقيقة لازمة بعد ان يدركوا ارتباط هذا الجزء الذي ادركوا نظامه ومصلحته بباقي الأجزاء في العالم.

ألا ان الباحث يجب ان يسعى - مهما امكن الى الجواب التفصيلي على أمثال هذه المشاكل، وذلك لمواجهة خطة التشكيك الكافرة التي تلقي الشبه في الاذهان مما يشكك الكثيرين في العلم الاجمالي المذكور.

الكلمة الثانية:

ذكر الفلاسفة - في هذا المجال - أن نظام العلل والمعاليل في الكون نظام ذاتي أي أن روابط العلل والمعاليل والمقدمات والنتائج هي بنحو تكون فيه مرتبة أي جزء في هذا النظام المتسلسل في العالم هي المقومة لوجود ذلك الجزء بحيث لا يمكن فصل ذلك الجزء عن مرتبته.

وليس الأمر كما يتصور البعض من أن الله يخلق أجزاء العالم أولاً ثم يمنحها النظام ثانياً، بل أن خلقها يعني إيجادها بمراتبها الوجودية أي على هذا النحو من النظام، فالله تعالى أراد خلق العالم فَوَجَدَ العالم بهذا النظام الذاتي له.

وقد أقام الفلاسفة الأدلة العقلية على بطلان نظرية تعدد الإرادات الإلهية في مجال خلق العالم، أي أن يريد تعالى خلق هذا الجزء ثم يريد خلق ذلك وهكذا، وصحة القول القائل بأن العالم من بدئه إلى نهاية يوجد بإرادة إلهية واحدة.

يقول تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ، وَمَا أَمَرْنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلِمَةً بِالْبَصَرِ﴾^(١).

وعلى هذه النظرية تكون إرادة الله تعالى لوجود الأشياء هي عين إرادة هذا النظام بكل ما فيه من أجزاء ووظائف وتفاوت بين الأجزاء عليّة ومعلوليّة حاکمة ذات هيمنة على أرجاء هذا النظام، فكل جزء له محله الذاتي خلال هذا النظام ولا يمكن تصور تغير معلول لعلّة معينة إلى معلول

آخر فيتحول الانسان الى نبات والنبات الى ملك وأمثال ذلك.
وهنا يذكر الفلاسفة المبادئ التي تثبت الترابط الذاتي العام، وهي:
١- قانون العلة والمعلول العام.
٢- الضرورة العلية.
٣- السخية بين العلة والمعلول.
٤- انتهاء العالم الى علة واحدة هي علة العلل.
ومما يوضح هذا التصور مراجعة الآيات التي تتحدث عن نبات السنن
الإلهية من مثل:

﴿فلن تجد لسنة الله تبديلاً ولن تجد لسنة الله تحويلاً﴾^(١).
ولست السنة والقانون الا أمراً عقلياً منتزعاً من تلك الضرورة القائمة
بين الاشياء.

وعليه فهذا الكون يجب ان ينظر اليه بصورة عامة ويلاحظ المجموع
الكلية فيه.

وعند ما نلقي عليه هذه النظرة العامة نجد أنه الخير كله رغم ما فيه من
تفاوت وامور قد تجر الى شيء من الشر، ولو لاجود هذا التفاوت لم يكن
من المتوقع حصول كل هذا الخير الوجودي العميم. ومن هنا يتم لنا ان
نعرف مامر سابقاً من انه ليس في الكون شيء يعبر عن شر محض فلاريب
في أنه طريق الخير والتكامل وهكذا التفاوت الذاتي الموجود فانه سبيل
لتحقيق الكون للخير وسيره نحو الكمال بارادة الله ومشيئته.

الكلمة الثالثة: التفاوت في القدرات سر التنظيم المتحرك النشط.
وهذه حقيقة لا يتم تصورها الا اذا تصورنا مجتمعاً كل أفرادهِ على حد واحد من الاستعدادات والإمكانات والقدرات. انه لن يكون لدينا في هذا الفرض الا الخمود والا الجمود، فان الاختلاف هو الذي يدفع كل جزء اجتماعي لأن يكمل نقصه هو بالتفاعل الاجتماعي، الامر الذي يحقق سد الفراغ الاجتماعي من جهة اخرى فتتم الحركة والنشاط والتسخير البناء، نعم ان اختلاف الأذواق والقدرات والعواطف والتركيبات العضوية وأمثالها شرط أساس لقيام حياة اجتماعية صالحة يقول تعالى: ﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾^(١).

وقد روى عن امير المؤمنين (ع) قوله:

«الناس بخير ما تفاوتوا فاذا استوتوا هلكوا»^(٢)

مشاكل اخرى:

وأخيراً: فان كل المشاكل التي اثيرت في وجه العدالة الإلهية يتوضح جوابها من ملاحظة ما سبق أو بشئ من التأمل.
فعما ذكر غير ما سبق مشكلة الموت مثلاً وهي لا تشكل مشكلة الألدئ اولئك الذين اذهبوا طيباتهم في الآخرة بفعلهم وانحرافهم الاختياري عن السبيل المنطقي القويم.

١- الزخرف: ٣٢.

٢- أمالي الصدوق، ص ٥٣٦، البحار، ج ٧٤، ص ٣٨٣، مسند الرضا، ج ١ ص ٢٩٢، ومثله في كنز العمال، ج ٣، ص ٦٨١، وجامع البيان للطبري، ج ٧، ص ١٣٤، والدر المنثور، ج ٢، ص ٣٣٩، وراجع سنن الدارمي، ج ١، ص ٧٨.

و منها مشكلة المعلولين والمستضعفين والتي تنشأ على أساس بعض الآثار السلبية للقوانين التكوينية التي هي في الاصل مبعث الخير العيم من مثل قانون الجاذبية الذي به يحفظ التوازن الكوني العام ولكنه قد يكون باعثاً على سقوط شخص وأبتلانه بعللة مزمنة، او تنشأ من تقصير انساني في مجال اختيار الزوجة الملائمة او ابتلانه ببعض العادات المنهي عنها مما يؤثر على نسله وعقبه وعائلته، او سماح المجتمع لانتشار بعض الانحرافات المؤثرة على روحية الجيل الجديد.

و مشكلة وجود الفرائز الدافعة للانحراف كغريزة حب الذات وغريزة الجنس والغضب وأمثالها وهي في الواقع انما عادت مشكلة لسوء الاستخدام والجهل والا فقد مرّ بنا في صدر هذه البحوث العقائدية ان الفرائز كلها دوافع فطرية عمياء تقود نحو التكامل بشرط قيادة العقل الارادة الانسانية اياها.

و مما يذكر أيضاً وجود مشاكل الصراع التي تثيرها القوى الشريرة في الكون كالشيطان والظالمين وأمثال ذلك.

ولكننا عرفنا ان الصراع هو طريق التكامل الفردي والاجتماعي وان المصائب لها آثارها التربوية الكبرى في حياة الانسان.

و هؤلاء العلماء يقرون ان للميكروبات الجسمية آثارها الهامة في سلامة الجسم ونموه وتكامله وبالتالي تكامل القوى النفسية في الانسان. اما فلماذا كان الشيطان مخلوقاً بهذا المستوى من الانحراف فذلك نابع من اختياره هو وتكبره، وهكذا الظالمون في الارض فانهم اختاروا طريق الانحراف. ووجود هذه الموجودات يدفع الانسان الى تجاوزها والعلو على

ضعفها، أما إذا كان الشعب ممن يستمرئ الظلم فذلك بما قدمت يداه «و ما ربك بظلام للعبيد» ومن هنا كان اللازم الوقوف بوجه الانحراف وقوفاً عاماً و السير في طريق التكامل والعبودية المطلقة لله تعالى لا غير فاذا لم يوفق البعض - رغم كل سعيه - لنيل مطالبه وهضم حقه فان الله سينتقم له بلاريب ولا يضيع حقه اما في الدنيا او في الآخرة.

مشاكل ترتبط بعالم الآخرة:

و هناك عقبات توضع أمام الإيمان بالعدل الإلهي على اساس الاعتقاد بالمعاد الأخروي وما يتضمنه من عقاب للعاصين وعفو عنهم وغير ذلك نحاول هنا التعرض اليها، وهي:

أولاً - مشكلة العقاب والعقاب الزائد

اذ يتساءل هنا عن فلسفة العقاب الإلهي للعاصين ومدى ضرورته في الآخرة أولاً، ثم يتساءل عن مدى انسجام نوع العقاب الذي هو اكبر من الجريمة الدنيوية مع ملاحظة العدل الألهي الذي اكدها. وهل هناك تناسب مثلاً بين عملية القتل في الدنيا والعقاب الطويل في النار؟

و الواقع ان التساؤل الأول لا ينطرح في الذهن المستقيم وانما تثيره الشبهات الملحدة المعاندة لأكثر والا فنحن نعلم ان العقاب انما يستحقه من قام:

أولاً: بهضم حق الآخرين واعتدى عليهم وثانياً: مع علم منه بذلك. و مادام هذا الشخص قد تجاوز حده الانساني واعتدى عالماً عامداً

على حق الغير استحق العقاب بتجاوزه فلا يمانع العقل والوجدان في عقابه. اما لوقيل بانه وان كان يستحق العقاب ولكن الانسانية والوجدان يشهدان بحسن العفو عنه، قلنا: ان الجرائم ليست كلها على وتيرة واحدة كما ان المجرمين لا يمكن ان ينظر اليهم من خلال ما عملوه فقط دون اخذ الدوافع الذاتية ومدى عمق الانحراف النفسي بعين الاعتبار.

فان بعض الجرائم وخصوصاً في اطار بعض الحالات النفسية الانحرافية الشديدة لا يكون العفو عنها أمراً حسناً مقبولاً وجدانياً. وهنا قد ينبري البعض ليؤكد أن العفو ان لم يكن حسناً فهو غير قبيح وجداناً فلما ذا العقاب اذن؟

و يقال في قبال هذه الشبهة ان الذنوب والمعاصي الهامة الناشئة على اساس العناد - مثلاً تقتضي بنفسها ان يعاقب مرتكبوها، ولا مانع ولا داعي لعدم تنفيذ هذا الاقتضاء عند وصوله مرحلة التنفيذ.

على ان الله تعالى قد وعد بالعقاب ليسد الطريق امام انحراف الانسان وقضائه على وجوده البشري الاجتماعي، ويضمن بقاء سيره على الخط الكمالي المستقيم. وليس هذا الوعد وعداً كاذباً والياذ - بالله - بل يعبر عن واقع حقيقي. وهو تعالى أصدق الصادقين - ولا يقف في قبال تنفيذ الوعد اي مبرر له او مانع خصوصاً وقد عرفنا ان العفو في بعض الحالات لا مبرر له وليس حسناً ليقف مانعاً من التنفيذ.

وبهذا الجواب لاترانا مضطرين لما أجاب به البعض من العلماء بوجود العلاقة التكوينية التي لانفصام لها - طبق قانون العلية الذي يحكم الكون - بين الجريمة وعقابها الموضوع لها، وأن نؤول النصوص فنؤكد بأن العقاب

المطروح في الآخرة هو عقاب روحي كما أن اللذة هي لذة روحية وهما يتعقبان الأعمال الصالحة والسيئة بشكل طبيعي.

اشكال عدم التناسب بين حجم الجريمة ونوعية العقاب

و هذا هو الاشكال الذي انطرح امام الفلاسفة والحكماء وعلى الالسنه فكيف نتصور انسجام عدم التناسب هذا مع الاعتقاد بالعدل الالهي؟
و هناك بعض الأجوبة التي طرحت في البين واهمها:

الجواب الاول: ما ذكره بعض الفلاسفة وملخصه يتم على خطوات:

١- ان هناك تفاوتاً كبيراً بين كل من عالم الدنيا وعالم الآخرة فالدنيا مثلاً هي عالم الحركة وهي عالم يحوي الأشياء الحية والميتة وعالم الزراعة والعمل، وعالم العمل الجماعي والمصير الجماعي المشترك تقريباً للأفراد في حين أن الآخرة هي دار الثبات ودار الحياة ﴿وان الدار الآخرة لهي الحيوان﴾^(١) حيث يتحدث فيها كل شيء. وهي عالم الحصاد والثواب والعقاب بالإضافة إلى إن كل فرد حينئذ له مصيره الخاص ﴿ولا تزر وازرة وزر اخرى﴾ اي لا توجد تأثيرات وتأثرات من قبل بعضهم على البعض الآخر وان كانوا يلتقون ويتجمعون بصفاء وألفة في الجنة. ﴿اخوانا على سرر متقابلين﴾^(٢) او بتنفر وتناكر في النار ﴿ان ذلك لحق تخاصم اهل النار﴾^(٣).

١- العنكبوت: ٦٤.

٢- الحجر: ٤٧.

٣- سورة ص: ٦٤.

٢- ان الجزاء على اقسام:

فهناك الجزاء التعاقدي كقوانين العقوبات في الدنيا.
و هناك الجزاء التكويني اي ما يصيب الانسان في الدنيا جراء الذنب كالزنا مثلاً

و هناك الجزاء الذي يشكل تجسماً لنفس الجريمة وهو نوع الجزاء في الآخرة والذي لا يقوم على اساس التشفي او ردع الجريمة.

٣- وهذا الجزاء الأخير ليس كالأول تعاقدياً وليس معلولاً للذنب بل هو الذنب نفسه مجدداً

﴿يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمداً بعيداً﴾^(١).

﴿ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ريك أحداً﴾^(٢).

﴿يومئذ يصدر الناس أشتاتاً ليروا أعمالهم﴾^(٣).

﴿و اتقوا يوماً ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون﴾^(٤).

﴿ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلماً انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيراً﴾^(٥).

١- آل عمران: ٣٠.

٢- الكهف: ٤٩.

٣- الزلزال: ٧.

٤- البقرة: ٢٨.

٥- النساء: ١٠.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لقد﴾^(١).

﴿علمت نفس ما احضرت﴾^(٢).

فأعمالنا لها صورة فانية مؤقتة وصورة ملكوتية وهي من ملازماتنا
﴿ولا يغتب بعضكم بعضاً أيحب أحدكم يأكل لحم أخيه ميتاً﴾^(٣) وفي
الحديث «إنما هي أعمالكم ردت إليكم»^(٤)

هذه هي خلاصة الجواب الأول الذي يجب أن يكمل بأن يقال: بأن
العمل يبقى ملازماً للإنسان والروح الإنسانية بحيث لا تنفصم هذه الملازمة
حتى بعد الموت.

الا أن الظاهر من الآيات والروايات التي تتحدث عن جهنم وعقابها
﴿يوم نقول لجهنم هل امتلأت فتقول هل من مزيد﴾^(٥) وزجر الله تعالى
سلطة ملائكته وأمثال ذلك كله يخالف هذا التصور ولذا فلو لم يكن هناك
حل غير هذا الحل التجاننا إليه وخالفنا الظاهر وقلنا بأن القرآن الكريم حذر
الإنسان من أن يلقي نفسه في مغبة عمل يبقى ملازمه إلى ما يعلمه الله. أما
إذا كان هناك حل يوافق الظاهر عولنا عليه، ويكون ماجاء في الآيات
السابقة تعبيرات أدبية رائعة عن أن العمل الإنساني لاغير هو الذي يؤدي
إلى هذه النتائج وهذا المعنى واضح في الآية الشريفة ﴿إن الذين يأكلون

١- الحشر: ١٨.

٢- التكويم: ١٤.

٣- الحجرات: ١٢.

٤- راجع الكتاب القيم «العدل الإلهي» للاستاذ العلامة المطهري ص ٢٤٩ فما بعد.

٥- سورة ق: ٣٠.

أموال اليتامى ظلماً إنما ياكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً»^(١) والسعير - كما هو الظاهر - اسم للنار التي سيبتلون بها في الآخرة.

الجواب الثاني: ويبتني على أن العذاب في الآخرة ثمرة طبيعية تكوينية للعمل المنحرف في الدنيا تماماً كما أن البذرة تؤدي إلى نبات شجرة وارفة فلامانع من أن تكون بعض الأعمال لها ثمرات خالدة مستمرة.

وربما ذكروا أمثال الآية الشريفة «إن المجرمين في عذاب جهنم خالدون، لا يفتر عنهم وهم فيه مبلسون وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين»^(٢).

وهذا الجواب بالإضافة إلى كونه خلاف ظاهر الآيات والأحاديث كما سبق لا يمكنه أن يحل الإشكال بشكل تام إذ يقال في قبالة: ولكن لماذا لم تدرك الرحمة الإلهية هذا الإنسان فلا تدعه يتعذب أو تشكل مانعاً من أداء العمل إلى هذا الخلود في العذاب تماماً كما تستطيع أن تضع مانعاً من نمو البذرة المستمرة.

الجواب الثالث: إنه صحيح أن المفسد التي تنتجها الذنوب كثيرة ولكن مفسد بعض الذنوب كبيرة جداً إلى حد يحتاج الأمر معه إلى منعه بفرض بعض العقوبات الصعبة، ولذا وعد الله المنحرفين الكافرين بالخلود في النار وهو تعالى لا يخلف وعده.

وهذا الجواب لا يقنع السائل وإذا تم في أصل العقاب فمن باب أنه

١- النساء: ١٠.

٢- الزخرف: ٧٧.

لاداعي للوقوف بوجه اقتضاء الجريمة للعقاب اما في الخلود في النار، فهناك داع لذلك، وهو تحقيق حد من التناسب بين الجريمة والعقاب.

الجواب الرابع: ما قال به العرفاء ومن تبعهم من الفلاسفة ان الكفار وان كانوا مخلصين في النار الى ما لا نهاية له الا ان عذابهم لا بدله من انقطاع وزوال فتكون النار برداً وسلاماً بعد ذلك واستند بعض من أيده الى حديث مقطوع عن النبي (ص) قال: «ليأتين على جهنم زمان ليس فيها أحد وذلك بعد ما يلبثون فيها احتقاباً»^(١) وغيره من الأحاديث مما ليس بأحسن منه.

وقد ذكر في حق اليقين (ج - ٢ ص ٢٤٨) هذا الوجه ورده بذكر بعض الروايات من أهل البيت (ع) والتي تكذب هذه الرواية وأمثالها وتصر على فكرة الخلود كما جاء في الكافي عن حمران قال: قلت لأبي عبدالله (ع) بلغنا انه ليأتي على جهنم حين تصطفق أبوابها، فقال: لا والله انه الخلود، قلت: خالدين فيها مادامت السماوات والأرض الا ماشاء ربك؟ فقال هذه في الذين يخرجون من النار»^(٢) كما ذكر بعض الردود الاخرى.

ثم راح يستعرض الآيات الواضحة للدلالة على الخلود في النار والعذاب من مثل قوله تعالى «ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار أولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب» وقوله تعالى «و من يفعل ذلك يلقى أثاماً يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد

١- البيان للشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٦٨، جامع البيان لابن جرير، ج ١٢، ص ١٥٤، التوفيق الرباني، ص ١٥٣، ومثله في فيض القدير، ج ١، ص ٥٥، وتهذيب التهذيب، ج ٢، ص ٤٢.

٢- الفصول المهمة للحر العاملي، ج ١، ص ٣٧٣، البحار، ج ٨، ص ٣٤٦، ومثله في جامع البيان، ج ٢، ص ٥٦، والدر المنثور، ج ٣، ص ٣٥٠.

فيه مهاناً» وقوله تعالى «ذوقوا عذاب الخلد بما كنتم تعملون» وغيرها من الآيات الكثيرة وكلها تثبت بطلان هذا الوجه المخترع.

الجواب الخامس: وهو الصحيح الموافق لظاهر الآيات والروايات ملخصه ان يقال: اننا يجب ان لانكتفي بتركيز النظر على الأثر المادي المحسوس للجريمة والذنب، وانما نلاحظ ذلك في إطار الدوافع الذاتية للمذنب المجرم ومدى تأصل روح الاجرام. اي نحاول التعرف على الخلفيات النفسية التي تكشف عنها الجريمة فان لذلك اكبر الأثر في معرفة مدى أثرها.

و من هنا فاننا يجب ان نشخص العناصر الثلاثة التالية في الجريمة نعرف مدى تناسبها مع العقاب وهذه العناصر هي:

أولاً: نفس العمل الاجرامي ومدى أثره على الفرد والمجتمع والمسيرة الانسانية التكاملية بما فيها الجوانب الأخلاقية والاجتماعية الاخرى.

ثانياً: نوع الجريمة من زاوية كونها تجزئاً على حق معين.

فان نوع الجريمة يختلف باختلاف صاحب الحق فان الأمر يختلف فيما لو كان الأمر لايتجاوز تعدياً على حق انسان كافر، عما لو كان صاحب الحق مسلماً ورعاً مثلاً ويزداد الامر فيما لو كان قريباً ويشدد لو كان منعماً بنعمة كبيرة أو أباً أو أمّاً. ويتغير الموقف فيما لو كان العمل يشكل اعتداء على المجتمع الحاضر او على الانسانية بكاملها.

ولكن كل هذا يهون اذا التفتنا الى وجود حق حقيقي عظيم هو حق المولوية لله تعالى مالك الكون وخالقه ومسخره لصالح الانسان ومناخ الانسان اعظم المواهب وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها ان الانسان

لظلم كفار^(١) انه الحق الذي لا يتصور فوق عظمتة عظمة. فاذا انتقلنا من عالم المولوية الحقيقية الى عالم الانسان وضعفه واحتياجه أدركنا عظمة التجري الانساني على الحقيقة الكبرى في عصيان يرتكبه في الذنوب الصغائر فكيف به في الامور الكبائر؟ ثم كيف به في العصيان والطغيان ضد الفطرة والعقل والخالق والمنعم وانكاره او الاشراك وعباده من دونه و«ان الشرك لظلم عظيم»^(٢) وتبدو عظمة الانحراف العقائدي عند ما نطالع معاً الآية الكريمة - مثلاً - اذ يقول تعالى: «لقد جئتم شيئاً ادّأ، تكاد السوات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً، أن دعوا للرحمن ولذا»^(٣).

ثالثاً: مدى الإصرار والعناد على الضلال:

وهو الجانب النفسي الهام الذي يجب ان يلحظ بعين الاعتبار ليدون لنا الحجم الحقيقي للجريمة. فنحن نتأكد في كثير من الأحيان من ان البعض لو كانوا سيخلدون في الدنيا فانهم لن يرتووا من ما يمتصون من دماء وما يهتكون من أعراض وما يسحقون من شعوب، ولن يرفعوا عن عنادهم للحق والله تعالى بل يضلون يسعون في الأرض فساداً.

و من هنا فقد جاءت بعض الروايات التي تنسب علة خلود الكفار في النار - الى إصرارهم وعنادهم وعزمهم على مواصلة الضلالة الى الأبد لو كانوا خالدين^(٤).

١- ابراهيم: ٣٤.

٢- لقمان: ١٣.

٣- مريم: ٩٠.

٤- راجع الجزء الثامن من بحار الانوار.

النتيجة: فإذا لاحظنا العناصر الماضية علمنا أن هناك تناسباً كاملاً بين نوع الجريمة وحجمها الحقيقي وبين عقابها دون أن يشكل ذلك أي عقبة في وجه العدل الإلهي.

ويجب أن لا نغفل - بالطبع - مدى علم الإنسان بنوع الجريمة واستعداده الذهني لتصور عظمتها ومدى قدرته على اختيارها وغير ذلك مما يؤثر في نوعية العقوبة وهو أمر مأخوذ بعين الاعتبار بدقة في الحسابات الأخروية الصارمة ﴿وانما تجزون ما كنتم تعملون﴾^(١)

ثانياً: الشفاعة

و من المشاكل التي تطرح كاعتراض على مسألة العدل الإلهي (الشفاعة). فيقال بأنها تعني التفرقة بين العباد وأمثال ذلك - كما سيأتي - لما كانت هذه المسألة تمتاز بشئ من الأهمية فانه ينبغي أن نبسط الكلام فيها الى حد معقول متناسب مع هذه الدراسة السريعة فنتناول هذه المسألة من مختلف جوانبها ليتضح الحق فيها - ان شاء الله -

معنى الشفاعة

الشفاعة تعني: الانضمام، ويتبادر من لفظها أنها تعني انضمام موجود اكمل الى آخر ناقص ليكمل نقصه.

اما في المصطلح العقائدي فتعني الشفاعة:

«تدخل الشافع لدى الله تعالى واستدعاء تقريب المستشفع اليه محوماً

يبعده عنه»

شروط حصول الشفاعة

و يشترط في حصولها شرطان يرتبطان بصلاحية الشافع والمشفوع له، وهما:

الأول: صلاحية الشافع للشفاعة، وهي مقام إلهي يمنح له جراء ثباته على الحق وعمل هام قام به في هداية البشرية حيث تقول الآية ﴿لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهداً﴾^(١) ﴿يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا يعلم ما بين أيديهم ما خلفهم﴾^(٢).

و من هنا احتجنا لمعرفة الذين منحوا هذا الحق، والآيات والروايات تذكر لنا بعض هؤلاء الشفعاء، فمنهم الأنبياء. قال تعالى: ﴿وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل عباد مكرمون... لا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾^(٣) وهكذا الأئمة (ع) - كما في الروايات المتواترة التي سنذكر بعضها - كذلك الملائكة كما قال تعالى: ﴿وكم من ملك في السماوات والأرض لا تغني شفاعتهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء ويرضى﴾^(٤) وهكذا الشهداء بالحق كما قال تعالى: ﴿ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق وهم يعلمون﴾^(٥).

و منهم المؤمنون كما جاء في الروايات الكثيرة، ويظهر حالهم بملاحظة

١- مريم: ١٩.

٢- طه: ١٠٩ - ١١٠.

٣- الانبياء: ٢٧ - ٢٨.

٤- النجم: ٢٦.

٥- الزخرف: ٨٦.

الآية الكريمة ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَدَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾^(١).

وهناك استشفاع من نمط آخر هو استشفاع العمل ومكانه وزمانه فانها كلها تشكل استدعاء للمغفرة والرحمة والعفو عن صاحبها.

الثاني: قابلية المستشفع وهي بدورها يجب استفادتها من النصوص الشريفة وأول ما يستفاد هنا ان الكافرين بالله تعالى والمعاد لا تنفعهم شفاعة مطلقاً قال تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ إِلَّا أَصْحَابَ الْيَمِينِ فِي جَنَّاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمَجْرُمِينَ: مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَاتِهِمْ؟ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمَصْلُومِينَ وَلَمْ نَكُ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَائِضِينَ وَكُنَّا نَكْذِبُ الْيَوْمَ الَّذِينَ حَتَّى أَتَانَا الْيَقِينُ فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(٢) والعلامة الطباطبائي يستفيد منها ان الشفاعة لأهل اليمين، وهم من ارتضي دينهم، قال تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾^(٣).

فالمشفوع لهم اذن هم من ارتضي دينهم ولكنهم ابتلوا بعمل الذنوب الكبيرة اذ الصغيرة معفو عنها.

وقد كتب ابو عبدالله الصادق (ع) الى أصحابه:

«اعلموا انه ليس يغني عنكم من الله أحد من خلقه شيئاً، لا ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا من دون ذلك فمن سرّه ان تنفعه شفاعة الشافعين عند الله فليطلب الى الله ان يرضى عنه»^(٤).

١- الحديد: ١٩.

٢- المذكر: ٢٨ - ٤٨.

٣- الانبياء: ٢٨.

٤- روضة الكافي، ص ١، البحار، ج ٨، ص ٥٣، اصول الكافي، ج ٨، ص ٤٠٥.

علاقة الشفاعة بالاستغفار

قيل ان الغفران الإلهي لما كان يتم وفقاً لنظام خاص وعلى أسس واقعية دقيقة فإنه يمر عبر نفوس سامية إلى من يتعلق به فيكونون وسائل للغفران. فالشفاعة إذن وسيلة من وسائل غفران الله واسلوب لتنفيذ هذا الغفران على يد الشافع وسيتضح بعد هذا مالدينا من تعليق على هذا القول. والذي يبدو من خلال ملاحظة الآيات والروايات ان الشفاعة هي بنفسها استغفار وطلب العفو من الشافع للمستشفع، ولا ريب في وجود نوع من الإمتياز - على اسس واقعية لمثل هذا الاستغفار من حيث صدوره من نفوس طاهرة.

دور الشفاعة في بعث الأمل

الشفاعة وجه من وجوه الرحمة الإلهية التي رأيناها تتمثل من قبل في قبول الدعاء وقبول التوبة، وسنراها متمثلة في أساليب أخرى ان شاء الله تعالى.

بعد توضيح كل هذا، يتوضح دور الشفاعة في إعطاء عنصر الأمل فعالية وقوة، وتركيز الإطمئنان بتحقيق الأمل.

و يمكن أن نرجع تأثير الإيمان بالشفاعة في هذا المجال إلى أربعة أدوار:

الف - دورها في عملية فتح باب الرجوع عن الانحراف.

ب - دورها في عملية الإطمئنان بتحقيق النتيجة من تحقق درجة قريبة او حاجة او مطلب دنيوي.

ج - دورها في عملية إيجاد نوع من الجزاء للعاملين على تحقيق الأهداف الكبرى.

د - دورها في عملية الإتصال بالشافع وتأطير الأمل في حدود أهداف الشافع.

اما الدور الأول:

فإن التوبة تقوم بنفس هذا الدور وهو فتح أبواب العودة الى الطريق الصحيح، وتحويل العناصر المنحرفة الى عناصر فعالة لصالح السير الايجابي للمجتمع، وتخليصهم من عذاب الضمير والقلق الذي هو أقل ما ينتج من الانحراف.

فما معنى الشفاعة إذن اذا كانت التوبة والدعاء هي الباب المفتوح؟
وعند الجواب من هذا السؤال نود أن نؤكد على أنه:

١ - لتكن الشفاعة باباً آخر من أبواب الرجوع الى الله.

٢ - ولتكن للشفاعة فوائد أخرى كما ماسياتي من انها تخلق نوعاً من الربط الشديد بالشفيع، مما يحقق أهدافاً كبرى تشترك في صنع الهدف العام للمخلق، ففتح باب الشفاعة لقوائد خاصة تماماً كفتح باب الدعاء لقوائد إضافية كما مر بنا سابقاً.

ومن جملة الفوائد: ما يمكننا ان نقترحه من أن الانسان المنحرف قد يصل به الأمر مرحلة يتصور معها ان توبته لن تقبل، وان دعاءه لن يستجاب نظراً لعظم جرمه. وعلاج هذه الحالة سوف يمكن باعطائه اشعاراً حسيماً بأنه سيقترن مع طلبه ودعائه طلب من مقدم عظيم وجيه عند الله تعالى... وهذا المعنى يمكننا ان نلاحظه بوضوح في أساليب طلب

الغفو التي تعلّمها الأدعية المتفرقة. فهي تلقن الداعي ان يعيش آفاق عظيمة محمد وآل محمد، ويطلب منه تعالى ان يصلي عليهم بالسنة متعددة تحمل معها كل معاني الارتباط بهم، ومن ثم تلقنه ان يستشفع بهم من عظيم الذنب وكبر الانحراف.

واما الدور الثاني:

فواضح ان الاستشفاع بالأنفس الطاهرة المقربة منه تعالى: وينص منه تعالى على الاستشفاع بهم لأجل تحقيق آمال الإنسان، سواء كان ذلك من حيث القرب الى الله تعالى وتحقيق درجة أعلى من الرضا الالهي المطلوب، او من حيث الأمان والآمال في السعادة والنصر وحل المشاكل، هذا الاستشفاع له تأثيره في خلق اطمئنان بالنتيجة، وهو يعطي الأمل دفعا لأجل ان يهيئ الأرضية المساعدة لتقبل التأثير.

أما الدور الثالث:

فيمثل - كما سبق - في اعطاء العاملين في سبيل الهدف نوعاً من الجزاء، فقد وردت الأحاديث الكثيرة في أن المؤمن يشفع في خلق كثير بأمر الله، وتلك أمنية عظيمة للإنسان المؤمن أن يقوم بالشفاعة لإيقاد من يرتبط بهم بنوع من الارتباط، وذلك اليوم يوم الجزاء والفرع الاكبر. لعمري إن هذا المقام الذي يعطيه الله لمؤمن هو من أعظم أنواع الجزاء تأثيراً في نفسه، وتحريكاً لحب ذاته في سبيل خدمة المجتمع والعقيدة، والتضحية في سبيلها بكل غال ورخيص.

وهنا تتخذ الشفاعة نفسها دور الأمانة، فتبث على العمل لتهيئة الأرضية المساعدة للحصول على ذلك الشرف الكبير.

و اما الدور الرابع:

وأخيراً فإن الشفاعة في (دورها الرابع) تخلق ذلك الارتباط العاطفي الواعي، المؤطر باطار عقائدي بالشفيع، اذ تركز منزلته لديه، وتجعله يقتفي اثره. وهذا المعنى له تأثيره في إعطاء الأمل صبغة الشفيع، ونعني بذلك إعطاء الصبغة التي يرضاها الشفيع تبعاً لرضا الله تعالى، مما يضمن لنا أملاً صحيحاً واعياً.

ومن هنا يمكن ان نضيف الى المواقف تأثير تصور النوع الثاني من الشفاعة (وهو شفاعة العمل) في خلق الإحساس والشوق الكبير للدخول في موقف التبعية المجسد، في ذلك اليوم الذي «تذهل فيه كل مرضعة عما أرضعت» فينجو من تبعاته، اذ يدخل في الوفد الذي تحيطه عناية الرحمن، ويقوده الشفعاء الذين يظللهم الرضا الالهي. والرضوان آنذاك أقصى ما يتصور من العطاء والنعيم:

﴿ورضوان من الله اكبر﴾^(١)

الآراء في الشفاعة

سارت الامة الإسلامية في خطها العام منذ بدء عصر الإسلام على الاعتقاد بالشفاعة بفضل تعاليم القرآن الكريم والسنة الشريفة التي تبين

بوضوح صحتها إجمالاً وأنها ستقع حتماً. ولكن فئة من المسلمين عارضت الإيمان بها حتى وصلت به إلى حد الشرك. وهنا نحن نذكر بعض الأقوال في هذه المسألة:

قال القاضي عياض: «مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلاً ووجوبها سمعاً وبصريح الآيات وخبر الصادق (أي النبي (ص)) وقد جاءت الآثار التي بلغت بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبين المؤمنين. واجمع السلف الصالح ومن بعدهم من أهل السنة عليها. ومنعت الخوارج وبعض المعتزلة منها، وتعلقوا بمذاهبهم...»^(١).
وقال الفخر الرازي: «أجمعت الأمة على أن لمحمد (ص) شفاعة في الآخرة»^(٢).

وقال المحقق الطوسي: «الاجماع منعقد على الشفاعة في كلا جانبي زيادة المنافع وإسقاط المضار»

وقال العلامة الحلي: «اتفقت العلماء من أمة محمد صلى الله عليه وآله على ثبوت الشفاعة للنبي (ص) (تجريد الاعتقاد) وعليه قوله تعالى: عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً» هذا وقد حاول المنكرون تأويلها.
قال ابن تيمية: «الشفاعة بمعناها المعروف شرك بالله ومُعْتَقَدُهُ كافر، يجب على المسلمين أن يستتيبوه ولا فيجب قتله»^(٣).

وراح الطنطاوي يؤولها بأنها مجرد نفحات علمية وأخلاقية

١- راجع بحار الانوار، ج ٨، ص ٦٢.

٢- التفسير الكبير ج ٢، ص ٦٣.

٣- كشف الارتباب ص ١٦٣ و ٢٣٨.

حكيمة آداب كريمة^(١) في حين يبدو من الشيخ محمد عبده أنها من المتشابهات ويجب أن نؤول المقصود منها.

بعض الروايات في الشفاعة

ذكرنا بعض الآيات الكريمة في ماسبق، وهي توضح وجود الشفاعة بمعناها المنسب للذهن الشرعي في الإسلام وقد اجمع المفسرون على أن المقصود من قوله تعالى: ﴿عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً﴾^(٢) هو شفاعة النبي (ص) في أمته وذلك كما صرح به الطبرسي.

وها هي بعض الروايات التي نكتفي بذكرها هنا:

١ - قال رجل لأبي عبدالله الصادق (ع): ان لنا جاراً من الخوارج، يقول إن محمداً يوم القيامة همه نفسه فكيف يشفع؟ فقال أبو عبدالله - عليه السلام - ما من أحد من الأولين والآخرين الا وهو يحتاج الى شفاعة محمد (ص) يوم القيامة^(٣).

٢ - روى البخاري: حدثنا يوسف بن راشد حدثنا أحمد بن عبدالله حدثنا أبو بكر بن عياش عن حميد قال سمعت أنساً رضي الله عنه قال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: اذا كان يوم القيامة شفعت فقلت يا رب أدخل الجنة من كان في قلبه خردلة فيدخلون، ثم أقول ادخل الجنة من كان في قلبه أدنى شيء^(٤).

١- تفسير الجواهر ج ١ ص ٦٤.

٢- الاسراء: ٧٩.

٣- بحار الانوار، ج ٨، ص ٤٢، المحاسن، ج ١، ص ١٨٤، البحار، ج ٨، ص ٤٢.

٤- صحيح البخاري بشرح الكرمانلي، كتاب التوحيد باب كلام الرب عز وجل يوم القيامة مع الانبياء وغيرهم، ص ١٩٧ - ١٩٨، البحار، ج ٨، ص ٤٨، جامع البيان، ج ١٥.

و روى عن جماعة من أهل البصرة أتوا أنساً يسألونه عن حديث الشفاعة، فحدثهم بها في حديث طويل... «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - فأستأذن على ربي فيؤذن لي ويلهمني محامداً أحمدته بها... أخرله ساجداً، فيقال: يا محمد ارفع رأسك وقل يسمع، وسل تعطى، اشفع تشفع...»^(١)

٣ - وروى مسلم - في جملة أحاديث الشفاعة التي يرويها - عن أبي سعيد الخدري قال: «قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - أما أهل النار الذين هم أهلها فانهم لا يموتون فيها ولا يحيون ولكن ناس أصابتهم النار بذنوبهم - أو قال بخطاياهم - فأماتهم إماتة حتى إذا كانوا فحماء أذن بالشفاعة...»^(٢)

٤ - وأخرج أحمد والترمذي وابن جرير وابن أبي حاتم وابن مردويه البيهقي عن أبي هريرة عن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - في قوله تعالى: عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً - أو قال سئل عنه - قال: «هو المقام الذي اشفع فيه لأمتي»^(٣)

٥ - وأخرج ابن أبي شيبة عن سلمان - رضي الله عنه - قال: «يقال له - أي لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم - سل تعطه واشفع تشفع. وادع تجب. فيرفع رأسه فيقول: أمتي - مرتين أو ثلاثاً - فقال سلمان: يشفع في

ص ١٨٠.

١ - البخاري، ج ٩، ص ١٧٩ - ١٨٠.

٢ - مسلم، ج ١، ص ١١٨، وراجع، ص ١١٥ - ١١٦، مسند أحمد، ج ٣، ص ١١، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٤٤١.

٣ - الدر المنثور، ج ٤، ص ١٩٧، مسند أحمد، ج ٢، ص ٤٤١، مسند ابن حنيفة، ص ١٧١.

كل من في قلبه متقال حبة حنطة من إيمان...»^(١)

٦- وأخرج ابن جرير عن ابن مسعود، قال: «يأذن الله تعالى في الشفاعة فيقوم روح القدس جبرئيل - عليه السلام - ثم يقوم إبراهيم الخليل - عليه السلام - ثم يقوم موسى وعيسى - عليهما السلام - ثم يقوم نبيكم - صلى الله عليه وآله وسلم - واقفاً ليشفع، ولا يشفع أحد بعده أكثر مما شفع، وهو المقام المحمود...»^(٢)

٧- روى علي بن إبراهيم عن أبيه عن الحسن بن محبوب عن زرعة بن محمد عن سماعة بن مهران - والسند صحيح - عن أبي عبد الله - عليه السلام - قال: سألت عن شفاعة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - يوم القيامة!

قال - عليه السلام - «يلجم الناس يوم القيامة العرق فيأتون الأنبياء العظام واحداً بعد واحد حتى ينتهوا إلى النبي - (ص) - فيعرضون أنفسهم عليه ويخر ساجداً فيمكث ما شاء الله، فيقول الله عز وجل ارفع رأسك، اشفع تشفع، وسل تعط. وذلك قوله تعالى: «عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً»^(٣)

١- الدر المنثور، ج ٤، ص ١٩٨، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٢٢١، وكتاب السنة عمرو بن أبي عاصم، ص ٣٧٠.

٢- الدر المنثور، ج ٤، ص ١٩٨، مسند أبي داود الطيالسي، ص ٥١، مستدرک الحاكم، ج ٤، ص ٤٩٧، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٨، ص ٣٥٥، السنن الكبرى للنسائي، ج ٦، ص ٣٨٢.

٣- تفسير القصص، ص ٣٨٧، بحار الأنوار، ٨، ص ٣٦، مسند أحمد، ج ٢، ص ٤٣٥، صحيح مسلم، ج ١، ص ١٢٣، مسند ابن المبارك، ص ٦٣، ومسندين راهويه، ج ١، ص ٢٢٩.

٨- روى الصدوق عن طريق الاعمش عن الامام الصادق - عليه السلام - قال: فاصحاب الحدود فساق، لا يخلدون في النار ويخرجون منها يوماً. والشفاعة جائزة لهم وللمستضعفين اذا ارتضى الله عز وجل دينهم»^(١)

٩- روى الصدوق عن طريق التميمي عن الامام الرضا عن آبائه عن علي - عليهم السلام - قال: «من كذب بشفاعة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم تنله»^(٢)

١٠- روى العياشي باسناده الى عبيد بن زرارة قال: «سئل ابو عبدالله - عليه السلام - عن المؤمن هل له شفاعة؟ قال: نعم، فقال له رجل: هل يحتاج المؤمن الى شفاعة محمد - صلى الله عليه وآله وسلم - يومئذ؟ قال: نعم، ان للمؤمنين خطايا وذنوباً، وما من احد الا يحتاج الى شفاعة محمد يومئذ.

قال: وسأله رجل عن قول رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»؟

قال: نعم يأخذ حلقة باب الجنة فيفتحها فيخر ساجداً، فيقول الله: ارفع رأسك، اشفع تشفع، اطلب تعط، فيرفع رأسه ثم يخر ساجداً فيقول الله: ارفع رأسك، اشفع تشفع، واطلب تعط، ثم يرفع رأسه فيشفع ويطلب يعطى»^(٣)

١- الخصال، ج ٢، ص ١٥٤، البحار، ج ٦٩، ص ١٥٩.

٢- عيون أخبار الرضا، ص ٢٢٥، البحار، ج ٨، ص ٤٠.

٣- بحار الانوار، ج ٨، ص ٤٨.

بعض الاشكالات وردّها

يمكن ان يقال إن أهم الإشكالات التي تورد على الشفاعة تختصر فيما يلي:

أولاً: انها تنافي التوحيد في العبادة.

ثانياً: يلزم منها ان تكون رحمة الشافع اوسع من رحمة الله تعالى وهو ينافي الكمال المطلق.

ثالثاً: انها توجب الجراءة على القوانين وتشجع على الاجرام.

رابعاً: يلزم منها ان يقع الله تعالى تحت تأثير الشفيع في حين ان الله لا يتأثر بشي

خامساً: ان الشفاعة تفرقة امام القانون وهي تنافي العدل الإلهي.

سادساً: انه لا يعقل دخل الشفاعة في تعليل استحقاق المذنب للعقاب، اذ الاستحقاق يتبع ما يصدر من نفس الفاعل لا من شخص آخر، فان كان المذنب قابلاً للعفو فلماذا لا يغفر له والا فما معنى الشفاعة؟

سابعاً: ان القرآن الكريم يرد الشفاعة في قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا يَوْماً لاتجزى نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون﴾^(١).

ثامناً: ان الشفاعة تتنافى مع المبدأ القرآني القائل بأنه «ليس للانسان الا ما سعى».

و واضح ان بعض هذه الاشكالات تشكل رداً على أصل الشفاعة معقوليتها في حين تشكل الأخرى على أدلة اثباتها.

جواب العلامة المطهرى

و يمكن تلخيصه في ما يلي:

- ١ - أن المجتمع الذي تتدخل في مقدراته الأموال والوساطات والقوة لهو مجتمع ضعيف القانون، وهذا بالضبط ضد الإطار الذي يعطيه القرآن الكريم لقوانينه، بحيث لا يؤثر أي من العوامل في السير العادل لمقررات الحكمة الإلهية، وهذا مانجده بوضوح في قوله تعالى «واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً ولا يقبل منها شفاعَةٌ ولا يؤخذ منها عدل (أي رشوة) لا هم ينصرون» وقد وضح التطبيق العملي للإسلام هذه الحقيقة الإسلامية.
- ٢ - الشفاعة شفاعتان: فالنوع الباطل منها هو النوع الذي يترك الفوضى و يجرّ إلى الظلم وهو شفاعة الوساطة للمنع من إجراء القانون، وهذا هو النوع الذي تَرِدُ عليه الإشكالات الماضية، وهو الذي يفهمه بعض العوام منها، اذ جعلوا المقربين وسطاء الله في منع العقاب وهي أيضاً ما فهمه بعض المشركين وتصوروه في حق الأصنام وهو ما زده الأنبياء والأوصياء ورفضوه.

أما النوع الصحيح من الشفاعة فهو على نحوين:

شفاعة العمل، وشفاعة الفضل. وشفاعة العمل تشمل النجاة من العذاب ونيل الحسنات وارتفاع الدرجات أما شفاعة الفضل فهي تقتصر على محو العذاب وربما الوصول إلى بعض الحسنات ولكنها لا ترفع درجة وهي التي عبر عنها (ص) بقوله:

«ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي أما المحسنون فما عليهم من سبيل»^(١)

١- عيون أخبار الرضا، ج ٣، ص ١٢٥، الوسائل، ج ١٥، ص ٣٢٥، تفسير القرطبي، ج ٥ ص ١٦١، تاريخ دمشق، ج ١٣، ص ٤٦٣، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٢٥٤.

والمقصود من شفاعته العمل هو تجسم الروابط الدنيوية الخيرة في الآخرة حيث تتجسم روابط القادة باتباعهم كرابطه النبي (ص) بالأئمة (ع) ورابطتهم هم بالأئمة، وروابط المؤمنين بعضهم ببعض. حتى أنه تتجسد رابطة القرآن باتباعه حيث ورد عنه (ص) «إن القرآن شافع مشفع»^(١) وهذا النوع من الشفاعة لا ترد عليه اشكالات الشفاعة، وإنما يتصور إمكان ورودها على النوع الثاني، وهو شفاعته الفضل والمغفرة.

٣- من المفاهيم الإسلامية التي يؤيدها النظر الواقعي مسألة الرحمة الإلهية الواسعة فالأصل في الإنسان والكون الخير والفضل، في حين يشكل الشر عارضة وحلولاً وقتية للمشاكل.

كما أن من سنن الكون المبنية على الرحمة الإلهية مسألة التطهير سواء في المجال التكويني المادي حيث تشكل عمليات التنفس وجريان المياه وتحلل الجيف نماذج للتطهير التكويني، أو في المجال المعنوي عبر التوبة والدعاء وأمثالهما.

و من السنن الكونية المعبرة عن الرحمة الإلهية مبدأ (السلامة)، فقد أودع الله في أعماق كل موجود ما يساعد على إيقانه سالماً، وكمثال على ذلك وجود الكريات البيض التي تقاوم الميكروبات أو وجود الفطرة الإنسانية التي تحافظ على الوجود الشخصي والتوعوي وتضمن إلى حد بعيد سلامة السير ووضوح الأهداف.

١- البحار، ج ٨٩، ص ٢٠، المجازات النبوية، ص ٣٠٧، مجمع الزوائد عنه (ص)، ج ٧، ص ١٦٤، مصنف ابن أبي شيبة، ج ٧، ص ١٧٢، الجامع الصغير، ج ٢، ص ٢٦٤، كنز العمال، ج ١، ص ٥١٦.

وعليه

فالمغفرة الإلهية ليست ظاهرة استثنائية بل قاعدة كلية معبرة عن الرحمة الإلهية ﴿من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه﴾^(١).

٤- أن للمغفرة الإلهية نظاماً كباقي المبادئ الكونية العامة فالوحي مثلاً لا ينزل على أي أحد وإنما له نظام خاص، وهكذا المغفرة الإلهية لا يمكنها أن تتحقق بلا واسطة نفوس سامية، فعملية المغفرة أن نسبت إلى الله سميت مغفرة وإن تنسبت إلى هذه النفوس السامية سميت شفاعاً والشرط الأساس لهذه المغفرة هي قابلية الشخص لها «أن الله لا يغفر أن يشرك به يغفر ما دون ذلك لمن يشاء» فالإيمان شرط الغفران وهناك شروط أخرى تعبّر عنها الآية «لمن يشاء» أو «لمن ارتضى» وكأن القرآن أخفى بعض هذه الشروط ليتجنب النتائج السلبية لها ويحتفظ بإيجابيتها.

٥- فالشفاعة الحقيقية تشرع من الله وتنتهي للمذنب، والباطلة هي عكسها، والآيات التي تنفي الشفاعات تنظر إلى هذه الحقيقة، وهي أن الشفاعات لله والاستشفاع يتم عبر الوسائل التي يقررها الله تعالى، ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا إليه الوسيلة﴾^(٢).

٦- وهكذا يجاب على كل الاشكالات المذكورة آنفاً.

مناقشة هذا الجواب:

الملاحظ في هذا الجواب أن الشفاعات المذكورة فيه ترجع إلى أحد أمرين:

١- الانعام: ١٦.

٢- المائدة: ٣٥.

الأول: ان الشفاعة مجرد تنفيذ لأوامر الله، وايصال نتائج الرحمة الالهية الى العبد المستحق لها، عن طريق بعض الوسائط التي اكتسبت دورها نتيجة سموها النفسي، وبهذا يعود الاستشفاع وتقديم هذا الشفيع بين يدي الله أمراً شكلياً ربما ترجع فائدته الى احترام هذا الشخص المقرب.

الثاني: ان الشافعين لهم تأثير تكويني في النتيجة ورفع العذاب، ولكن هذا التأثير كتأثير الدواء في الايصال الى الشفاء، وحيثئذ فلا تكون الشفاعة معبرة عن مقام معنوي خاص.

وهذان الأمران يناقيان ما هو الظاهر من آيات الشفاعة ورواياتها من أنها عملية توسل وتقرب الى الله عن طريق الشفاء وتقديمهم واقعاً بين يدي الله والطلب اليه بجاههم ان يعفو عن الذنب فيخاطب المذنب الشفيع قائلاً: يا فلان إِنَّا تَوَجَّهْنَا واستشفعنا بك الى الله في قضاء حوائجنا وغفران ذنوبنا، يا وجيها عند الله اشفع لنا عند الله»

ان الظاهر من الروايات كقوله (ص) «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من امتي» هي امتلاك مقام معنوي رفيع ومحاولة امتنان على اهل الكبائر بطلب العفو لهم من الله.

و عليه فلن نلجأ الى هذا الجواب الا اذا لم نستطع الإجابة على الاشكالات بغيره مما يوافق الظاهر القرآني والروائي الشريف.

و يمكن ان يقال ان الشفاعة تبدأ بطلب من العبد وتوسل من الشفيع تنتهي الى استجابة الله لدعاء الشفيع والعفو عن العبد المذنب.

فإن الاستشفاع وسيلة مؤثرة تماماً كالدعاء ففي كل من

الاستشفاع الدعاء فوائد ذاتية تؤثر في استحقاق العبد للمغفرة والآفلماذا الدعاء وهو من ضروريات الاسلام؟ اليس الله يعلم حاجة العبد فلماذا يرغبه في الدعاء؟ اليس ذلك لان في الدعاء نفسه الأثر التربوي النفسي مما يساعد على تهينة الارضية الصحيحة للمغفرة؟

و مثل هذه الشفاعة لا يرد عليها إشكال - كما بينه بعض الأساتذة - فليس التوسيط لدى الله وطلب العفو منه وتقديم مقام الشفيع المعنوي بين يديه شركاً أو خروجاً على التوحيد في العبادة.

كما انها لاتعنى ان الشفيع أوسع رحمة من الله، بل ان الشفيع يتدخل رجاء استحقاق هذا المذنب المتوسل لأجله العفو بعد أن تتأثر إحساساته بتوسلات المذنب واصراره على الاعتذار، ولامانع من ذلك، وليس هذا يعني إعمال الأحاسيس فيما لاينبغي، وانما هو توسل الى الله للعفو، مما يساعد على تهينة القابلية له.

ثم ان هذه الشفاعة لاتبعث على (الجرأة على القانون) بعد أن كانت شروط قبولها كلها واحتواء الشفاعة على هذه الشروط غير واضحة مما يحذر الانسان من الوقوع في المعصية.

على أن قبول المولى لشفاعة الشفيع ليس يعني وقوعاً تحت تأثيره الألباء هذا الاشكال في الدعاء من الشخص نفسه وتضرعه خيفة رجاء، وانما يعني ذلك في الشفاعة - نوع جزاء للشفيع على أعماله الحسنة.

اما إشكال التفرقة فيقال فيه:

أولاً: ما الإشكال في حدوث تفرقة في الاحسان طبق موازين معينة؟

ثانياً: بأنه يمكن أن تشمل الشفاعة كل من يستحقها فلا يكون هناك أي تفريق.

أما التوسل بالشفيع فهو لتحقيق الأهلية للشفاعة في الشفيع، وأما الإشكال السادس حول إمكانية تدخل الشفاعة في تقليل استحقاق العقاب فيجاب عليه: بأننا قلنا سابقاً إن المعصية توجد مقتضي العقاب الذي يؤثر لو لم يوجد مانع من تأثيره خصوصاً وأن المولى قد وعد لا داعي للكذب.

أما وقد جاءت الشفاعة فإنها تؤثر في رفع قبح التخلف عن الوعد أو أنها تؤثر ولا موضوع للتخلف بعد أن أخبر المولى بالشفاعة مسبقاً. وهكذا يحسن تلبية شفاعة الشفيع فيشكل مانعاً عن العقاب.

موقف القرآن من الشفاعة

يبقى لدينا أن نلاحظ موقف القرآن الكريم من الشفاعة وهل نفاها بشكل صريح أو وضع مبدأ ينافيها، أم لا..؟

أما إن الشفاعة تنافي المبدأ القرآني القائل بأنه (ليس للإنسان إلا ما سعى) فهو أمر غير وارد قطعاً بعد أن عرفنا أن الشفاعة تشكل مظهراً من مظاهر الرحمة الإلهية ولا ريب في أن الرحمة الإلهية تعني مضاعفة الأجر أو العفو عن عقاب، وبالتالي تعني مضاعفة الثواب وإضافة الأجر، والآية إنما تقرر أن الأجر لا يعطى للإنسان إلا على أساس سعي واستعداد، الشفاعة نفسها لا تتم - كما قلنا - إلا على هذا الأساس.

وأما الموقف القرآني من الشفاعة نفسها فإن الملاحظ لأول وهلة أن

هناك آيات تنفي وقوع الشفاعة مطلقاً يوم القيامة كما في قوله تعالى ﴿لَا يَبِيعُ فِيهِ وَلَا خَلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾^(١) أو نفي منفعتها كقوله تعالى: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾^(٢).

وقد اجاب عنها العلامة الطباطبائي بقوله:

«و الجواب: اما عن الآيات النافية للشفاعة فقد عرفت أنها لا تنفي مطلق الشفاعة بل الشفاعة بغير اذن الله وارتضائه، وأما عن الآيات النافية لمنفعة الشفاعة - على زعم المستشكل - فانها تثبت الشفاعة ولا تنفيها فان الآيات واقعة في سورة المدثر وانما تنفي الانتفاع بها عن طائفة خاصة من المجرمين لا عن جميعهم،

و مع ذلك فالشفاعة مضافة لا مجردة مقطوعة عن الاضافة. ففرق بين أن يقول القائل: فلا تنفعهم الشفاعة وبين أن يقول: فلا تنفعهم شفاعة الشافعين فان المصدر المضاف يشعر بوقوع الفعل في الخارج بخلاف المقطوع عن الاضافة، نصّ عليه الشيخ عبد القاهر في «دلائل الإعجاز». فقوله: شفاعة الشافعين يدل على ان شفاعة ما ستقع، غير أن هؤلاء لا ينتفعون بها، على أن الإتيان بصيغة الجمع في الشافعين يدل على ذلك أيضاً كقوله: «كانت من الغابرين» وقوله: «وكان من الكافرين»

و هناك آيات تؤكد مسألة الشفاعة كما مر من قبل. وقد رأينا ان العلامة الطباطبائي يجمع بين المجموعتين على أساس ان الآيات النافية للشفاعة تنفي الشفاعة بدون إذن الله في حين ان المثبتة لها تثبتتها باذن الله ورضاه.

١- البقرة: ٢٥٤.

٢- المدثر: ٤٨.

و الذي يبدو أن الآيات النافية للشفاعة - لا تقبل التخصيص - فهي تنفيها مطلقاً ولذا فهذا الجمع خلاف الظاهر.

و انما الذي يظهر هو أن المراد بالشفاعة المنفية هي نفوذ الشفاعة تأثيرها بلا ان تنتسب الى الله تعالى ومن الواضح ان الشفاعة التي تعطي مفهوم الإعانة لقيمة لها مالم تستند الى الله تعالى، فالإعانة الحقيقية لله «لله الشفاعة» اما الشفاعة التي اثبتت فهي تلك المسندة اليه تعالى اي التي شكلت استدعاء من قبل الشفيع واستجابة من قبل الله تعالى.

«القضاء والقدر» و«الجبر والاختيار»

و ختاماً لمبحث العدل الإلهي نجد لزماً علينا ان نعطي صورة موجزة عن هذا المبحث العقائدي موضحين شيئاً من تاريخه ومستعرضين بعض التصورات الخاطئة التي أوجت بكثير من النتائج السلبية.

و لما كان البحث عن القضاء والقدر الإلهيين يكتسب أهميته العملية الهامة من زاوية ادائه الى حسم الموقف في مسألة (الجبر والاختيار الانسانيين) فقد آثرنا البحث عن المسألة الأولى أولاً ومن ثم اعطاء التصور الاسلامي الصحيح في مجال المسألة الثانية.

النقطة الاولى لمحة تاريخية

أوجد القرآن الكريم في الأمة الإسلامية نهضة فكرية جلية وذلك لما:
أ - طرح أمام الفكر الانساني المسألة الواقعية بصورتها الإلهية التي

تعني ربط الكون بكل ما فيه بالخالق العظيم المجرد من كل خصائص المادة بأعلى درجات التجريد والمتصف بكل صفات الكمال.

ب - وكون المفهوم الترابطي الدقيق عن النظام الكوني المتفاعل بكل جنباته وأصعده بما فيها الإنسان وتاريخه وأهدافه.

ج - ورعى العقل والبرهان العقلي الدقيق وعلم الإنسان أساليب التفكير الصحيح واتباع المنهج المنطقي السليم ليكون أقدر على درك المسألة الواقعية وتحمل مسؤوليته في الحياة.

د - وفتح أمامه صفحة التشريع الإلهي الدقيق للحياة والذي يضمن له النمو الفكري والحضاري المتواصل.

إلى غير ذلك مما أنتج نتاجاً حضارياً سامياً سبق كل المقاييس المتصورة لأية نهضة فكرية.

ولذا كان من الطبيعي أن يتعمق الفكر الذي يؤطره القرآن ويهديه، ولكنه كان يحتاج إلى ولادة ونمو ورعاية على يد القادة المعصومين لتلايفلت زمامه وتكوبه حدائنه فيتهاقت على موائد الفكر المسبق والذي أقيم على قواعد لا يقبل الإسلام كثيراً منها لعدم واقعيتها.

ولو تسنى للإسلام أن يطبق خطته المفروضة في تسليم القيادة السياسية والفكرية للقادة من أهل البيت (ع) المؤهلين لكان من الطبيعي أن لا يقع المسلمون عبر نهضتهم الفكرية في منحرجات ملتوية أو وهادات لا خلاص منها. ولكان لها الأثر العميق في تاريخ الحضارة التي صنعها المسلمون.

و تعتبر هذه المسألة التي نتحدث عنها هنا من أولى المسائل الفكرية

التي طرحت في الفكر الإنساني في جو قيادي منحرف استغلها لصالح انحرافه السياسي فعمق سوء فهمها وترك وبال ذلك للأجيال.

و على أي حال فقد كان الفهم النقي للمسلمين الأوائل واضحاً إلى حد كبير بفضل تعليمات النبي الكريم حول التصور الإسلامي عن القضاء والقدر، حيث سئل (ص) عن الأحرار المتداولة لأجل الشفاء (و) أضاف الغزالي أن السؤال كان عن الحرز والدواء) وهل تستطيع أن توقف مسير القدر؟ فأجاب (ص) (إنهما من قدر الله)^(١).

وقد نقل عن الإمام أمير المؤمنين (ع) أنه مرَّ تحت حائط آيل فقام انتقل إلى حائط آخر فقليل له: يا أمير المؤمنين أتقر من قضاء الله؟ فقال (ع) «أقر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل»^(٢).

وهناك نصوص أخرى توضح جداً وجود تصور صحيح للمسلمين عن القضاء والقدر وبما يبعدهما عن الجبر وفقدان الإنسان لحريته وإرادته. ولكن انحراف الفهم وتصور وجود نوع من التعارض والتنافي أدى إلى وجود مسلكين بين المسلمين أحدهما المسلك الجبري والآخر المسلك القائل بحرية الإنسان وقد سمي أتباعه بـ (القدرية) ثم اندمج المسلكان في فرقتي الأشاعرة والمعتزلة بعد ذلك، فأيد الأشاعرة مبدأ الجبر، والمعتزلة مبدأ (القدر)، وراح كل من الطرفين يؤكد على مبدئه مستدلاً عليه بالآيات

١- قرب الاسناد للحميري، ص ٩٥، الوسائل، ج ٢، ص ٤٢٥، البحار، ج ٥، ص ٨٧ ومثله في مستند أحمد، ج ٣، ص ٤٢١، ومستدرك الحاكم، ج ٤، ص ١٩٩، واسد الغابة، ج ٥، ص ١٨٠.

٢- توحيد الصدوق، ص ٣٦٩، اعتقادات المفيد، ص ٣٥، البحار، ج ٥، ص ٩٧، ومثله في مفردات غريب القرآن للراغب، ص ٤٠٧.

القرآنية والاحاديث الشريفة وربما العقل.

و سنعرف في ما يأتي ان شاء الله أن مبدأ (القضاء والقدر) الشامل أمر إسلامي أصيل في نفس الوقت الذي يعتبر فيه (مبدأ الإرادة الانسانية الحرة) مبدأ أصيلاً أيضاً. وأن سر الغلط يكمن في التصور المغلوط للقضاء والقدر الأمر الذي أدى في النهاية إلى اعتقاد التنافي بينهما.

و خير شاهد من الطبيعة الانسانية نسوقه هنا ونكتفي به، هو ذلك الفهم الطبيعي الساذج لمسألة القدر في صدر الإسلام والإنسجام الكامل بين هذا الفهم واعتقاد مسؤولية الانسان عن اعماله، الذي يستبطن - قبل أي شيء - الاعتقاد بحرية الإرادة الانسانية، حتى كان المسلم يجد أن كل ما يفعل بملء إرادته ما هو الا تطبيق لمبدأ (القضاء) والقدر الإلهي لاغير.

ولكن ما ان ثارت الشبه حتى تواردت الاشكالات، الأمر الذي دعا اهل البيت (ع) للقيام بتوعية فكرية عامة سوف نتعرض اليها ان شاء الله ولكننا نكتفي هنا بذكر رواية عن الامام امير المؤمنين (ع) حيث جاءه شيخ فجئى بين يديه - بعد أن رجع من صفين وقال له:

يا أمير المؤمنين: أخبرنا عن مسيرنا الى أهل الشام أبقضاء من الله قدر؟ فقال الامام (ع): اجل يا شيخ، ما علوتم من تلعة ولاهبطتم من واد الا بقضاء من الله وقدر.

فرد الشيخ بقوله: عند الله احتسب عنائي، يا امير المؤمنين فقال الامام (ع) - مه يا شيخ فو الله لقد عظم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليه مضطرين.

فقال الشيخ: كيف لم تكن في شيء من حالاتنا مكرهين ولا اليه مضطرين، وكان به (القضاء والقدر) مسيرنا ومنقلبنا ومتصرفنا؟ فقال أمير المؤمنين (ع): أو تظن: انه كان قضاء حتماً وقدرًا لازماً؟ انه لو كان كذلك لبطل (الثواب والعقاب) والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى (الوعد والوعيد) ولم تكن لائمة للمذنب ولا محمداً للمحسن، لكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب.

تلك مقالة اخوان عبدة الأوثان، وخصماء الرحمان، وحزب الشيطان (قدرية) هذه الامة ومجوسها، ان الله كلف تخييراً ونبي تحذيراً أعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطمع مكرهاً ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبثاً، و«ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار»^(١)

النقطة الثانية: أهمية المسألة عقائدياً واجتماعياً

تمتلك هذه المسألة أهميته خاصة نظراً لكونها مسألة مطروحة لدى الجميع حتى بسطاء الناس، فكل انسان يريد التعرف على مركزه في الحياة ودوره وأصلاته فيها، وهل يستطيع ان يصنع مستقبله أم هو انسان محكوم لا بدله أن يطوي سبيلاً معيناً لاغير.

١- نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٦٢، عيون أخبار الرضا، ج ٢، ص ١٢٧، الارشاد للمفيد، ج ١، ص ٢٢٥، التوحيد للصدوق، ص ٣٨٠، ومثله ما في كنز العمال، ج ١، ص ٣٤٤، تاريخ مدينة دمشق، ج ٤٢، ص ٥١١.

كما ان قسطاً كبيراً من أهميتها نابع من مساقطها وآثارها العملية الواسعة، حيث أنها تشكل - كما مر - الأساس الذي يؤدي على اختلاف النظر فيه - إلى الجبر والتفويض الانسانيين بما في كل منهما من خصائص وتأثيرات على سلوك الانسان.

فمن الآثار السيئة المترتبة على الاعتقاد بالتفويض ان يعتقد المرء بفقدان الإشراف الإلهي، بل بالمحدودية في القدرة الإلهية في قبال الإرادة الانسانية، وهذا - بالإضافة إلى آثاره السلبية التي تدع الانسان يستصور لنفسه ما ليس له خلافاً لمقتضيات العقل البشري الحاكم بسعه القدرة الإلهية فيتكبر ويتجبر - منافي لمحكومية الانسان لله تعالى.

في حين يمكن أن يعدّ الاعتقاد بالجبرية وتحكم القوى الغيبية في سلوك الانسان دون ان يملك بإزائها أية أصالة، يؤدي إلى كثير من النتائج السلبية، ومنها مثلاً:

فقدان المسؤولية الأخلاقية وتحول المجتمع الانساني إلى مجرد آلات تعمل ما هو مخطط لها من قبل دون ان تملك اي مقاومة، والفرق بينها وبين الآلات الميكانيكية الصامتة ان هذه الآلات لاتشعر بما تقوم به بينما يحسّ أفراد الانسانية بما يقومون به ولكنهم يعيشون مرارة الإستسلام المطلق.

و بعد فقدان المسؤولية نجد أن أصل التشريع للبشرية والدعوة إلى الصراط الخير والاعتقاد بالانسانية المتكاملة كلها تصبح أموراً لامعنى لها في عالم جبري محتوم.

نعم ان الجبرية تُفقد الإنسان اهم خصيصة انسانية وهي الإرادة الحرة

في كثير من مجالات الحياة وهكذا يشكل الاعتقاد بالجبر اشكالاً واسعاً على مسألة العدل الإلهي ومعنى العقاب والثواب ومدى فائدة التشريع، بالتالي تفقد هذه التصورات محتوياتها مطلقاً.

والواقع:

ان تحكيم الوجدان بعد تطهيره من الشبه يؤدي الى رفض كلا التصورين والاعتقاد الإجمالي بنوع من التوافق والإنسجام بين العقيدتين (القضاء والحرية) وهذا الشعور هو رصيد الإسلام الأصيل في تحريك النفوس وإبلاغها الواقع النقي وتحويله في مشاعرها الى ايجابية محركة. هذا وقد استغلت الطبقة الحاكمة المعتدية الاعتقاد بالجبر لتحكم قواعدها الظالمة وتبرر إجرامها واستغلالها وتضرب كل شوق للتغيير واصمة إياه بتهمة الوقوف في وجه قضاء الله وقدره.

فهي اذن - بهذا الاعتقاد - معذورة في ما تقوم به من جهة، ومن جهة أخرى ليس للشعب ان يثور في وجهها لان ذلك يعتبر وقوفاً بوجه القدر. وهذا ما يفسر لنا تبني بني أمية لفكرة الجبر واحتضانها وضرب فكرة (القدرية) واعداد زعمائها.

فقد سأل معبد الجهني شيخه الحسن البصري عن تمسك بني أمية بالقضاء والقدر كثيراً فأجابه بقوله:

(هؤلاء اعداء الله يكذبون على الله)^(١)

و كثر شكوى الناس من قلة الأرزاق فواجههم معاوية وهو يتلو هذه

الآية «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم»
فقام إليه الأحنف بن قيس وقال: (إن الله قسم رزقه بين عباده بالعدل،
ولكنكم حلتم بينهم وبين أرزاقهم)^(١)
وحدثنا ابن أبي الحديد عن أن معاوية كان يتظاهر بالجبر والإرجاء أن
المعتزلة كفروه لذلك^(٢)

وهذا الأخطل يصف معاوية فيقول:
وعن امرئ لا تعدفينا نوافله أظفره الله فليهنأ له الظفر
وعن بني أمية يقول:
نمت جدودهم والله فضلهم وجد قوم سواهم خامل نكد
هم الذين أجاب الله دعوتهم لما تلاقت نواصي الخيل واجتلدوا
ويوم صفين والابصار خاشعة امدهم اذ دعوا من ربهم مدد
ويقول مسكين الدارمي في شأن عقد الولاية ليزيد:

بني خلفاء الله مهلاً فإنما يبوئها الرحمان حيث يريد
إذا المنبر الغربي خلاه ربه فإن أمير المؤمنين يزيد^(٣)

النقطة الثالثة:

معنى القضاء والقدر:

يقول الراغب الأصفهاني في مفرداته: القضاء فصل الأمر قولاً كان ذلك

١- البراهين، ص ٤٢.

٢- شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٣٤٠.

٣- راجع: ثورة الحسين للمرحوم شمس الدين، ص ١١٤ - ١٢٢.

أو فعلاً، وكل واحد منهما على وجهين: إلهي وبشري. فمن القول الإلهي قوله: ﴿وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه﴾^(١) ... ومن الفعل الإلهي قوله: ﴿والله يقضي بالحق والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء﴾^(٢) وقوله: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين﴾^(٣) ... ومن القول البشري نحو قضي الحكام بكذا، فإن حكم الحاكم يكون بالقول، ومن الفعل البشري (فاذا قضيتم مناسكتكم... والقضاء من الله تعالى أخص من القدر لأنه الفصل بين التقدير فالقدر هو التقدير والقضاء هو الفصل والقطع...)^(٤)

و يقول: «فتقدير الله للأشياء على وجهين، أحدهما: بإعطاء القدرة. الثاني: بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضت الحكمة...»^(٥)

و النتيجة من هذين النصين الذين يساعدهما تتبع في القرآن الكريم السنة الشريفة: أن:

القضاء: هو القول أو الفعل المحكم القاطع

و القدر: هو المقدار والحد الطبيعي لوجود الأشياء وتركيبها وعلاقاتها، كما جاء في الرواية عن الامام الرضا (ع) قال: (أتعلم ما القدر؟ قلت: لا، فقال عليه السلام هي الهندسة ووضع الحدود في البقاء والفناء)^(٦)

١- الاسراء: ٢٣.

٢- غافر: ٢٠.

٣- فصلت: ١٢.

٤- المفردات، ص ٤٠٦ - ٤٠٧.

٥- المفردات، ص ٣٩٥.

٦- أصول الكافي، ج ١، ص ١٥٨، مسند الرضا، ج ١، ص ٣٦.

وقد ذكرت للقضاء والقدر أو الإبرام والتقدير معاني^(١) منها:
أولاً: أن المراد منه ما وقع عليه الإبرام والتقدير الإلهي من السنن
الكونية العامة الشاملة للأمور المحسوسة، كقانون الجاذبية والطررد عن
المركز والدواء والشفاء وأمثالهما، والروابط الخفية بين المحسوسات
كالرابطة بين الدعاء والمطر، والظلم والهلاك والالتزام بالإيمان
والنصرأمثالها.

فالتقدير: هو تفصيلات القانون وظروفه ونتائجه والقضاء هو
إبرامه ثبوته وعمومه.

و يناسب هذا المعنى ما جاء في الرواية من أن أمير المؤمنين (ع) عدل
من عند حائط مائل مشرف على السقوط إلى حائط آخر فقيل له: يا
أمير المؤمنين: أتقر من (قضاء الله)؟ فقال (ع): (أقر من قضاء الله إلى قدر
الله)^(٢)

وكذلك ما جاء حول الرابطة الطبيعية القوية بين أعمال
الإنسان استحقاق الجزاء، حيث سئل الإمام الرضا (ع): عن (قضاء
الله قدره) في أفعال العباد) فقال:

«الحكم عليهم بما يستحقونه من الثواب والعقاب في الدنيا والآخرة»^(٣)
ثانياً: أن المراد منه الشريعة الإسلامية أو مطلق التشريعات الإلهية،

١- ذكرت في بعض الكتب مثل (الإنسان والقدر) للاستاذ المطهرى، و(القضاء والقدر)
للشيخ السبحاني.

٢- توحيد الصدوق، ص ٣٦٩، راجع: ص ٢٠٩.

٣- عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ٧٨.

لأنها مقدرة بقدر دقيق منسجم مع الواقع الإنساني ومتطلبات العدالة لأنها لا تقبل النقص والخطأ.

و لعل هذا التفسير من باب التفسير بالمصداق، حيث قال امير المؤمنين (ع) في الرواية الماضية: «هو الامر بالطاعة والنهي عن المعصية والتمكين في فعل الحسنة وترك السيئة.. وكل ذلك: قضاء في افعالنا وقدر لأعمالنا»^(١).

ثالثاً: هو قانون العلية والترابط الصارم العام الذي يتم ضمن شروط ظروف محدودة ومقدرة. وهو امر فطري وجداني رابعاً: ان التقدير إرادة الهية والقضاء قاطعيتها. خامساً: ان التقدير هو العلم الدقيق الالهي الذي لا يتخلف.

النقطة الرابعة:

هل تؤدي هذه المعاني الى الجبر؟

ان التأمل الدقيق في المعاني المذكورة للقضاء والقدر يوصلنا الى عدم وجود اي تنافٍ بين الاعتقاد بها والاعتقاد بحرية الانسان وادارته المتحررة من الضغط.

اما على المعنى الأول: فواضح، لأنه صحيح، ان بعض القوانين التكوينية والوضعية تؤثر أثرها، اراد الانسان ام لم يرد، ولذا فليس هو بمسؤول مطلقاً عن أية نتائج مترتبة عليها اذا لم يكن يملك اي منفذ

١- بحار الانوار، ج ٥، ص ١٢٦، الاحتجاج، ج ١، ص ٣١١، ارشاد المفيد، ج ١، ص ٢٢٦.

للإرادة ولكن الكثير منها قوانين يمتلك بارادته ان يجعل من نفسه موضوعاً لها... ﴿انا هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً﴾^(١) ﴿وهديناه النجدين﴾^(٢) ﴿أهلكناهم لما ظلموا﴾^(٣) ﴿أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً﴾^(٤) ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٥) ﴿ذلك بان الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٦) ﴿فقلت استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾^(٧) ﴿أو فوا بعهدي أوف بعهدكم﴾^(٨) ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾^(٩).

و من الرائع ان نعلم ان الاستحكام والإبرام وجريان الأمور بأسبابها يفسح ميدان الأمل الدافع للعمل الحر والاطمينان للنتيجة وبدون ذلك فالخمول والكسل وعدم التعويل على الارادة الحرة وانتظار المصير المجهول.

واما على المعنى الثاني: فواضح جداً اذ التشريع يستهدف بناء الانسانية التي سارت بارادتها في طريق التكامل وما هو الا هدى ووعي ترهيب من الانحراف.

١- الانسان: ٣.

٢- البلد: ١٠.

٣- الكهف: ٥٩.

٤- الاسراء: ١٦.

٥- الرعد: ١١.

٦- الانفال: ٥٣.

٧- نوح: ١٠ - ١١.

٨- البقرة: ٤٠.

٩- العنكبوت: ٦٩.

و اما على المعنى الثالث: فسنبين ان الإرادة الانسانية بحقيقتها لا تحتاج إلّا الى موجد ومبق ويمكنها ان تتجه الوجهة التي تشاء دون ان تتأثر في اتجاهها بأي عامل آخر، ولادليل مطلقاً على شعول قانون العلية لحالة اتجاهها بل الوجدان شهد بالعدم.

و اما على المعنى الرابع: أي أن كل الموجودات الكونية لا يمكنها ان توجد او تؤثر الا في اطار الإرادة الالهية لأنها وجودات تعلقية حقيقتها الارتباط والتعلق، ولا يمكن ان تحصل الا بوجود المتعلق الغني المطلق هو الله تعالى الذي يقوم الكون كله باسمه ﴿لا اله الا هو الحي القيوم﴾^(١) ﴿ما قطعتم من لينة او تركتموها على أصولها فبإذن الله﴾^(٢) (الأعراف: ٥٨). وفي هذا المعنى يتعد الأمر قليلاً وتتضارب الآراء وتتعدد الحلول الحل الأول للمشكلة: هو ان يقال:

ان لكل حادثة من حوادث الحياة علة طبيعية هي السبب في حدوثها يتربط نظام الأسباب والمسببات ويوجد في هذا النظام نوعان من العلل: (العلل المضطرة) كضروة الشمس وغروبها و(العلل المختارة) وهي شاعرة مريضة مختارة.

و في مورد العلل المختارة نقول: ان ارادة الله تعلقت بوجود معلولاتها عن اختيار، وبهذا فان فرض الصدور الجبري ينافي الاختيار.

و يمكن ان يقال في قبال هذا الحل

إن كان يقصد ان ارادة الله تعلقت بصدور أفعال الانسان عن شعور منه

١- البقرة: ٢٥٥، وآل عمران: ٢٠.

٢- الأعراف: ٥٨.

بأنه مختار سواء كان في الواقع مجبوراً أم لا، فهذا لا يحل المشكلة لا يفرض المسؤولية.

و ان قصد الاختيار الواقعي الثبوتي للانسان فانه لا يحل المشكلة، اذ صحيح ان ارادة الله تعلق بصدر العمل اختياراً ولكن كيف يتم هذا التصور مع محكومية الإرادة الإنسانية لقانون العلية العام وتأثيرها الحتمي بعلمها، ومعه كيف يمكن أن نتصور أنها حرة؟ وبتعبير آخر ان تعلق الإرادة الالهية بقوانين العلية العامة يبدو بينه وبين تعلق الإرادة بصدر الفعل عن اختيار نوع من التنافي ولا يمكن لهذا الحل ان يرفعه.

الحل الثاني: ان يقال:

ان الإرادة الانسانية خارجة عن إطار قانون العلية العامة بالوجدان لما كانت ممكنة فهي في وجودها محتاجة الى خلق الهى ولكنه حل ناقص. لان تأثيرها في التحريك أيضاً أثر ممكن يحتاج الى جعل الهى.

الحل الصحيح هو أن يقال ما ملخصه:

ان قانون العلية عام بلاريب ولكنه يتخلف بشهادة الوجدان في الارادة الانسانية فإن كل ما يتصور وما يقال من علل للارادة الانسانية مثل (الغرائز والميول الشديدة) كل ذلك يمكننا ان نتصور تحققه في النفس الانسانية ونتصور معه بقاء الارادة الانسانية حرة صامدة امامها، وعليه فإن الروح الانسانية يمكنها ان تريد بدون ان تقع تحت أي تأثير من عامل آخر.

و يمكن تنبيه الوجدان الى هذه الحقيقة بالاشارة الى تعلق الشوق الأكيد أحيانا بالأمر المستحيلة مع عدم وجود إرادة لها مطلقاً.

وإنما يؤثر الشوق أثره إذا غفل الإنسان عن نفسه.
أو يساعد على الترجيح في ما إذا واجه الإنسان سبيلين أمامه يؤدىان
الى مقصوده وربما لم يكن للترجيح أي باعث الا الوصول الى المقصود كما
يشهد الوجدان أيضاً.

فاذا كانت الإرادة الانسانية متحررة عن قانون العلية، قلنا إن الإرادة -
حدوثاً وبقاءً وبالضمن امكانها للتأثير - كلها امور ممكنة تحتاج لجعل
تكويني إلهي، وقد شاءت ارادة الله ان توجد الإرادة في الانسان في كثير
من المجالات التكاملية وتدوم وتؤثر في التحريك والدفع وصوغ السلوك
الانساني.

و من هنا

يتبين لنا معنى (الأمرين الأمرين) الذي أفهمه الأئمة من أهل البيت (ع)
لشيعتهم وان الارادة من جهة مخلوقة محتاجة لإذن الله و ارادته حدوثاً
وبقاءً وتأثيراً فلن تؤثر الا باذنه تعالى.

وهي من جهة اخرى عملية حرة للنفس الانسانية مما يجعلها مسؤولة
عن نتائجها. وبهذا يمكننا ان ننسب العمل الى الانسان باعتبار نشوئه من
ارادته والى الله تعالى باعتبار اذنه باستمرار الارادة وتأثيرها.

ويقرب آية الله الخوئي مسألة الأمرين الأمرين بضرب المثال التالي:
«نفرض انساناً كانت يده شلاء لا يستطيع تحريكها بنفسه، وقد
استطاع الطبيب ان يوجد فيها حركة إرادية وقتية بواسطة قوة الكهرباء،

بحيث أصبح الرجل يستطيع تحريك يده بنفسه متى وصلها الطبيب بسلك الكهرباء، وإذا انفصلت عن مصدر القوة لم يمكنه تحريكها أصلاً، فإذا أوصَلَ الطبيب هذه اليد المريضة بالسلك للتجربة مثلاً، وابتدأ ذلك الرجل المريض بتحريك يده ومباشرة الاعمال بها، والطبيب يمدّه بالقوة في كل آن - فلا شبهة في أن تحريك الرجل ليده في هذه الحال من (الامر بين الامرين)، فلا يستند الى الرجل مستقلاً لأنه موقوف على إيصال القوة الى يده، وقد فرضنا أنها بفعل الطبيب، ولا يستند الى الطبيب مستقلاً، لأن التحريك قد أصدره الرجل بإرادته، فالفاعل لم يجبر على فعله لأنه مريد، ولم يفوض اليه الفعل بجميع مبادئه، لأن المدد من غيره، والأفعال الصادرة من الفاعلين المختارين كلها من هذا النوع» (البيان في تفسير القرآن ص ٦٥)

بعض الآيات حول الموضوع

وإذا جمعنا بين مجموعتي الآيات التي نتحدث عن هذا الموضوع توضحت لنا هذه الحقيقة.

«يقولون هل لنا من الأمر شيء؟ قل إن الأمر كله لله يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك يقولون: لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم»^(١).

﴿وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم﴾^(١).
 ﴿قد جعل الله لكل شيء قدراً﴾^(٢) ﴿فيضل الله من يشاء يهدي من يشاء﴾^(٣).

﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء تعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير انك على شيء قدير﴾^(٤).
 ﴿ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾^(٥).
 ﴿و ضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة يأتيتها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾^(٦).
 ﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس﴾^(٧) ﴿من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه، ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها﴾^(٨).

بعض الروايات في الموضوع

ذكرنا من قبل بعض الروايات، وها نحن نضيف اليها الروايات الشريفة التالية:

فقد جاء في تحف العقول أن رجلاً اسمه عباية سأل الامام امير

١- الحجر: ٢١.

٢- الطلاق: ٣.

٣- ابراهيم: ٤.

٤- آل عمران: ٢١.

٥- الرعد: ١١.

٦- النحل: ١١٢.

٧- الروم: ٤١.

٨- التورى: ٢٠.

المؤمنين عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل؟ وهل أن الإنسان يملك الاستطاعة والقدرة على أعماله؟ وإذا كان الأمر كذلك، فكيف يتدخل في عمل يعمل الإنسان بقدرته واستطاعته؟ فقال له الامام أمير المؤمنين (ع): إنك سألت عن الاستطاعة، فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟

فسكت عباية، فقال له أمير المؤمنين (ع):

«قل يا عباية، قال: وما أقول؟ قال (ع): إن قلت: إنك تملكها مع الله قتلتك. وإن قلت: تملكها دون الله قتلتك قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟

قال: تقول انك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فان يملكها اياك كان ذلك من عطائه،

وان يسلبكها كان ذلك من بلائه، وهو المالك لما ملكك والقادر ما عليه أقدرك»^(١)

وسأل رجل الصادق (ع)، فقال:

قلت: أجبر الله العباد على المعاصي؟ قال: لا قلت: ففوض الأمر اليهم؟ قال: لا،

قال: قلت فماذا؟ قال: لطف من ربك بين ذلك.

وفي رواية أخرى عنه (ع): لا جبر ولا قدر، ولكن منزلة بينهما^(٢)

وروي عن أمير المؤمنين (ع) حين أتاه نجدة يسأل عن معرفة الله، قال:

١- تحف العقول، ص ٣٤٥، البحار، ج ٥، ص ٧٥، كنز العمال، ج ١، ص ٢٤٩.

٢- البيان ص ٣٤٦، الكافي ج ١ ص ١٥٩، الفصول المهمة، ج ١ ص ٢٣٦.

يا أمير المؤمنين بماذا عرفت ربك؟ قال (ع)، بالتمييز الذي خولني العقل الذي دلني، قال: أفمجبول انت عليه؟ قال: لو كنت مجبولاً ما كنت محموداً على إحسان ولا مذموماً على إساءة وكان المحسن أولى باللائمة من المسيء فعلمت ان الله قائم باق ومادونه حدث حائل زائل، وليس القديم الباقي كالحدث الزائل قال نجدة: أجدك أصبحت حكيماً يا أمير المؤمنين، قال: أصبحت مخيراً فإن أتيت السيئة بمكان الحسنه فأنا المعاقب عليها^(١)

سئل الصادق (ع) هل أجبر الله العباد على المعاصي؟ فقال (ع) هو اعدل من ذلك فقل له: فهل فوض اليهم؟ فقال (ع) هو أعز وأقهر لهم من ذلك^(٢)

وروي عن الصادق عليه السلام قوله:

الناس في القدر على ثلاثة أوجه: رجل يزعم ان الأمر مفوض اليه، فقد أوهن الله في سلطانه، فهو هالك، ورجل يزعم ان الله جل وعز أجبر العباد على المعاصي وكلفهم ما لا يطيقون، فقد ظلم الله في حكمه، فهو هالك: رجل يزعم أن الله كلف العباد ما يطيقون ولم يكلفهم ما لا يطيقون، فاذا احسن حمد الله واذا اساء استغفر الله فهذا مسلم بالغ^(٣).

١- تحف العقول، ص ٣٤٥-٣٤٦.

٢- تحف العقول، ص ٣٤٥-٣٤٦، الكافي، ج ١، ص ١٥٩، تاريخ دمشق، ج ٥١، ص ١٨٢، الفصول المهمة للحر العاملي، ج ١، ص ٢٣٦، ومثله في لسان الميزان لابن حجر، ج ٤، ص ٤٤٧.

٣- تحف العقول، ص ٣٧١، البحار، ج ٧٥، ص ٢٥٥.

والأخبار في هذا المجال كثيرة، ونحن نعتقد أنه لو لا أهل البيت (ع) لانجرت الأمة إلى منعطفات خطيرة، وربما كانت تفقد جل عقيدتها ونظمها الإسلامية.

هذا كله بالنسبة للمعنى الرابع للتقدير، أما المعنى الخامس المرتبط بالعلم الإلهي الأزلي.

فيمكن أن يقال فيه: إن العلم الإلهي تعلق بوقوع الفعل من العبد على نحو الاختيار الكامل وهذا لا يؤدي مطلقاً إلى الجبر، وألاً لأدى إلى تخلف ما تعلق به العلم الإلهي نفسه.

«و ما يوجبه العلم الإلهي الأزلي هو صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري من الفاعل الشعوري، وأثر الفاعل المجبور من الفاعل المجبور، وأثر الفاعل المختار من الفاعل المختار، لا يقتضي العلم الإلهي أن يصدر أثر الفاعل المختار من ذلك الفاعل قهراً وجبراً»^(١)

النقطة الخامسة - القدر الحتمي وغير الحتمي

جاء في بعض الروايات - وأشارت الآيات إلى - وجود قدر محتوم آخر غير محتوم.

فكيف يمكن تصوير عدم الحتمية في القضاء والقدر مع وجود قانون العلية العام الذي لا يتخلف؟

١- شرح هذه النظرية سماحة استاذنا العلامة الشهيد المطهري، في كتابه (الإنسان والقضاء والقدر)، وقد هزني هذا اليوم (٥/ج ٢/١٩٩) نبأ استشهاد إبان الثورة الإسلامية الطاهرة في إيران.

تفاسير للقدر غير المحتوم

ذكرت للقدر غير المحتوم تفاسير كما يلي:

الأول القدر الطبيعي أي المسير الطبيعي المفروض للموجود كالمسير الطبيعي لبذرة شجرة التفاح وهو الصيرورة شجرة مورقة وهذا القدر الإقتضائي محتمل التبدل عندما تعرض بعض العوارض فتمت الشجرة. ومن هنا نعرف معنى ما ورد في البحار (ج ٤ ص ١١٦) من أن الدعاء يغير الأجل غير الحتمي دون الحتمي أي يمنع من المسير الطبيعي للعمل. وعليه فالقدر المحتوم هو ما يعلمه الله من المسير والمصير والشروط التي ستحصل.

و بتعبير آخر فإن غير المحتم هو بملاحظة الحادثة بالنسبة إلى جزء علته والمحتم هو بملاحظة العلة التامة لها.

الثاني^(١): أن غير المحتم يعني وجود امكانات عديدة أمام الموجود المادي كالشجرة التي تحوى امكانات التكامل والزوال المختلفة. وكل امكان يشكل نوعاً من القضاء والقدر فاذا شرب المريض الدواء فشفي كان ذلك بالقضاء واذا لم يشرب فعات كان ذلك نوعاً آخر منه، أي من القضاء.

أما المحتم فهو الإمكان الوحيد المتروك أمام الموجودات المجردة التي ليس لها الأنواع خاص من الوجود.

وتدخل أفعال الإنسان في غير المحتم لاحتوائها على كل الإمكانات

١- الإنسان والقضاء والقدر للمطهرى.

الموجودة أمام النبات والحيوان بالإضافة لوجود الإرادة الخَلقية وقوة الترجيح عند الانسان.

الثالث: ان غير المحتم هو الظواهر التي يمكن للإنسان ان يغيرها كدناءة الأب التي يمكن ان تؤثر في الطفل ولكنه يمتلك إرادة تغييرها، وذلك، في مقابل ما لا يمكنه تغييره من القوانين، كقوانين الجنون الوراثي. وهناك تفسيرات أخرى والملاحظ ان التفسير الأول هو الأقرب للظواهر اللفظية.

الدعاء والقضاء

بعد العرض السابق تبين لنا مفهوم تغيير الدعاء للقضاء، ولتوضيح ذلك أكثر، نقول:

ان التصور القرآني عن القوانين التكوينية يعطيها مجالاً أوسع بكثير من المجال المادي الضيق.

ان القرآن مثلاً يعتبر هلاك الأمم نتيجة كفرها وظلمها سنة طبيعية كونية وكذلك قانون ﴿وكذلك نولي بعض الظالمين بعضاً﴾ او ﴿ان الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ او ﴿وأن استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً﴾

كل هذه وغيرها قوانين تكوينية لها أثرها، وكلها تشكل قضاء وقدرًا لهذا الكون. والدعاء وتأثيره لا يخرج عن هذا الإطار، فاذا كان القدر غير الحتمي مشروطاً بالدعاء الانساني او عدم الدعاء، فإن الدعاء حينئذ سيؤثر أثره كتطبيق من جهة للقضاء والقدر، ومنع من جهة أخرى لقضاء وقدر آخر غير حتمي.

الذقطة السادسة - البداء

و أخيراً لابد لنا من الحديث عن التصور الشيعي الصحيح لهذه المسألة التي جرها سوء الفهم إلى تصور غير واقعي دعا الكثيرين من اعداء الشيعة لتغييرهم، بل لتكفيرهم، لانهم يقولون بـ(البداء) ذكر صاحب الملل والنحل نقلاً عن سليمان بن جرير الزيدي، أنه قال: «ان أئمة الرافضة قد وضعوا مقاتلتين لشيعتهم، لا يظهر احد قط عليهم»^(١).

احدهما: القول بالبداء، فاذا أظهروا قولاً: انه سيكون لهم قوة وشوكة وظهور ثم لا يكون الأمر على ما اظهروه. قالوا: بدا لله تعالى في ذلك. و الثانية: التقية. فكل ما أرادوا تكلموا به. فاذا قيل لهم في ذلك انه ليس بحق وظهر لهم البطلان قالوا: انما قلناه تقية، وفعلناه تقية»^(٢) و نقل عن الفخر الرازي قوله: «قالت الرافضة البداء جائز على الله تعالى وهو انه يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده وتمسكوا بقوله تعالى ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾^(٣) وهذا باطل، لأن علمه من لوازم ذاته المخصوصة، وما كان كذلك، فان دخول التغيير والتبديل فيه محال»^(٤).

و هناك تصريحات غيرها

وكل من انتقد الشيعة على القول بالبداء تصور أن البداء يعني: ان يطلع

١- اي لا يفلهم او يُلزمهم.

٢- ص ١٦٠.

٣- الرعد: ٣٩.

٤- البداء عند الشيعة، ص ٣٣.

الله على تجدد شي جديد لم يكن قد تنبأ به من قبل، أو حسب له حسابه.
في حين راح يعلل البعض القول بها بتعليلات سخيفة واهية.
استظهار:

والذي يظهر من متابعة الأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام وأقوال
العلماء: أن القول بالبداة ما هو الا نفس الايمان بمضمون المقطع القرآني
الشريف ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب﴾.

حيث رأينا من قبل ان: القضاء والقدر الإلهي إما أن يكون محتوماً
بارادة الله تعالى فلا مرد له، وإما أن يكون غير محتوم وإنما هو بنحو
الإقتضاء، وعندئذ فمن المتوقع ان تتخذ الحوادث مسيراً جديداً خلافاً
لطبيعة الأمور، بعد ان تستجد أمور أخرى وتتدخل قوانين كونية أخرى -
بإذن الله تعالى - فيبدو امر جديد للقدر الإلهي لم يكن متوقفاً من قبل.
و الملاحظ في النصوص الشريفة أن الاعتقاد بالمحو والآليات والقول
بالبداة كان تأكيداً على نفي العقيدة اليهودية المنحرفة بأن «يد الله مغلولة»
و اثبات ان يديه مبسوطتان ولا يحد من قدرته شيء.

فاذا كان القدر محتوماً فهو بإرادته تعالى.

و اذا كان غير حتمي فهو كذلك، ولن تمر الحوادث بمجرى الا وهي
تطبق قدراً وقضاء و ارادة الهية.

هذا هو ما يفهم من الروايات وما اكدت عليه النصوص الواردة عن أئمة
الشيعه واقوال علمائهم، وهو مفهوم أصيل في العقيدة الإسلامية، يعمل
على:

١ - تنزيه الله تعالى من اي نقص في القدرة وابطال سخافات اهل
الكتاب.

٢- فتح باب الأمل للناس وتفجير طاقات الإبداع ليعملوا بكل جهدهم على تحدي الواقع المنحرف رغم مظاهر والقوة والعزة الظاهرية التي يمتلكها.

٣- اعطاء تفسير صحيح لكثير من الأمور التي يظن الناس أنها من الأمور المحتملة ثم ينكشف لديهم عدم ذلك.

أقوال بعض العلماء في (البداء)

قال الصدوق في كتاب العقائد: «باب الاعتقاد في البداء» ان اليهود قالوا: ان الله تبارك وتعالى قد فرغ من الأمر، قلنا: بل هو تعالى كل يوم هو في شأن لا يشغله شأن عن شأن، يحيي ويميت، ويخلق ويرزق ويفعل ما يشاء، وقلنا «يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب» وأنه لا يمحو الا ما كان، ولا يثبت الا ما لم يكن، وهذا ليس ببداء كما قالت اليهود أتباعهم فنسبنا في ذلك الى القول بالبداء، وتبعهم على ذلك من خالفنا من أهل الأهواء المختلفة. وقال الصادق عليه السلام: «ما بعث الله نبياً قط حتى يأخذ عليه الإقرار لله بالعبودية وخلع الأنداد، وأن الله يؤخّر، ويقدم ما يشاء» ونسخ الشرايع والأحكام بشريعة نبينا وأحكامه من ذلك، ونسخ الكتب بالقرآن من ذلك، وقال الصادق عليه السلام: «من زعم أن الله عزجل بدا في شيء ولم يعلمه أمس فأبرأ منه» وقال: «من زعم أن الله بداله من شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر بالله العظيم»:

وقال الشيخ الطوسي في العدة: البداء حقيقة في اللغة هو الظهور، لذلك يقال: بدالنا سور المدينة، وبدالنا وجه الرأي، وقال الله تعالى: «وإذا لهم

سيئات ما عملوا»^(١) «ويدألهم سيئات ما كسبوا»^(٢).

و يراد بذلك كله «ظهر» وقد يستعمل ذلك في العلم بالشيء بعد أن لم يكن حاصلًا، وكذلك في الظن، فأما إذا أضيفت هذه اللفظة إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، ومنه ما لا يجوز، فأما ما يجوز من ذلك فهو ما أفاد النسخ بعينه، ويكون إطلاق ذلك عليه على ضرب من التوسع، وعلى هذا الوجه يحمل جميع ماورد عن الصادق عليه السلام من الأخبار المتضمنة لإضافة البدء إلى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه، من حصول العلم بعد أن لم يكن، ويكون وجه إطلاق ذلك فيه، تعالى، والتشبيه هو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهرًا لهم، يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا لهم، أطلق على ذلك لفظ البدء.

و ذكر سيدنا الاجل المرتضى قدس سره وجهًا آخر في ذلك: وهو أن قال: يمكن حمل ذلك على حقيقته بأن يقال: بداله تعالى بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهرًا له، وبداله من النهي ما لم يكن ظاهرًا له، لأن قبل وجود الأمر والنهي لا يكونان ظاهرين مدركين، وإنما يعلم أنه يأمر أو ينهي في المستقبل فاما كونه أمرًا وناهيًا فلا يصح أن يعلمه إلا إذا وجد الأمر والنهي، وجرى ذلك مجرى أحد الوجهين المذكورين في قوله تعالى: «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم»^(٣) بأن نحمله على أن المراد به حتى نعلم جهادكم موجوداً لأن قبل وجود الجهاد لا يعلم الجهاد موجوداً وإنما يعلم كذلك بعد حصوله فكذلك القول في البدء وهذا وجه حسن جداً.

١- الجاثية ٣٢.

٢- الزمر: ٤٨.

٣- محمد: ٣٦.

و قال الامام العلامة، معلم الأمة الشيخ المفيد محمد بن النعمان في كتاب تصحيح الاعتقاد في شرح ما قد مناه من كلام الصدوق: قول الإمامية في البداء طريقة السمع دون العقل وقد جاءت الأخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام، والاصل في البداء هو الظهور، قال الله تعالى: ﴿وَيَدَالِهِمْ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^(١) يعني به ظهر لهم من أفعال الله تعالى بهم ما لم يكن في حسابهم وتقد يرهم وقال: ﴿وَيَدَالِهِمْ سَيِّئَاتِ مَا كَسَبُوا وَحَاقَ بِهِمْ﴾^(٢) يعني ظهر لهم جزاء كسبهم وبان لهم ذلك تقول العرب و«قد بدا لفلان عمل حسن، وبداله كلام فصيح» كما يقولون: «بدا من فلان كذا» فيجعلون اللام قائمة مقامه، فالمعنى في قول الإمامية: بدالله في كذا أي ظهر له فيه، ومعنى ظهر فيه أي ظهر منه، وليس المراد منه تعاقب الرأي ووضوح أمر كان قد خفي عنه، وجميع أفعاله تعالى الظاهرة في خلقه بعد أن لم تكن فهي معلومة فيما لم يزل، وانما يوصف منها بالبداء ما لم يكن في الاحتساب ظهوره، ولا في غالب الظن وقوعه، فأما ما علم كونه وغلب في الظن حصوله فلا يستعمل فيه لفظ البداء، وقول أبي عبد الله عليه السلام: «ما بد الله في شيء كما بداله في اسماعيل» فانما أراد به ما ظهر من الله تعالى فيه من دفع القتل عنه، وقد كان مخوفاً عليه من ذلك، مظنوناً به، فلطف به في دفعه عنه، وقد جاء الخبر بذلك عن الصادق عليه السلام، فروي عنه (ع) أنه قال: «إن القتل قد كتب على اسماعيل مرتين فسألت الله في دفعه عنه فدفعه»^(٣) وقد يكون الشيء مكتوباً بشرط فيتغير

١- الزمر: ٤٧.

٢- الزمر: ٤٨.

٣- تصحيح اعتقادات الإمامية للمفيد، ص ٦٦، المسائل المكبرية للمفيد، ص ٩٩.

الحال فيه، قال الله تعالى: «ثم قضى أجلاً واجل مسمى عنده»^(١)، فتبين أن الاجال على ضربين: ضرب منها مشروط يصح فيه الزيادة والنقصان، ألا ترى إلى قوله تعالى: «وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب»^(٢) وقوله تعالى: «ولو أن أهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والأرض»^(٣) فبين أن آجالهم كانت مشترطة في الامتداد بالبرو الانقطاع بالفسوق.

وقال تعالى - فيما أخبر به عن نوح عليه السلام في خطابه مع قومه - «استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً» إلى آخر الآيات، فاشترط لهم بالاستغفار مداً لأجل وسبوغ النعم فلما لم يفعلوه قطع آجالهم وبت أعمارهم واستأهلهم بالعذاب، فالبداء من الله تعالى يختص ما كان مشروطاً في التقدير وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة، ولا من تعقب الرأي - تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً -

وقد قال بعض أصحابنا: إن لفظ البداء اطلق في أصل اللغة على تعقيب الرأي والانتقال من عزيمة إلى عزيمة، وإنما اطلق على الله تعالى على وجه الاستعارة كما يطلق عليه الغضب والرضا مجازاً غير حقيقة وإن هذا القول لم يضر بالمذهب، إذ المجاز من القول يطلق على الله تعالى فيما ورد به السمع، وقد ورد السمع بالبداء. على ما بينا. والذي اعتمدناه في معنى البداء أنه الظهور على ما قدمت القول في معناه، فهو خاص فيما يظهر من الفعل الذي كان وقوعه يبعد في النظر (الظن خ ل) دون المعتاد، إذ لو كان

١- الأنعام: ٢.

٢- فاطر: ١١.

٣- الأعراف: ٩٦.

في كل واقع من أفعاله الله تعالى لكان الله تعالى موصوفاً بالبدء في كل أفعاله وذلك باطل بالاتفاق.^(١)

وقال آية الله الخوئي في (البيان):

«فالقول بالبدء هو الاعتراف الصريح بأن العالم تحت سلطان الله قدرته في حدوده ويقائه، وأن إرادة الله نافذة في الأشياء أزلاً وأبداً، بل وفي القول بالبدء، يتضح الفارق بين العلم الإلهي وبين علم المخلوقين، فعلم المخلوقين - وإن كانوا أنبياء أو أوصياء - لا يحيط بما أحاط به علمه تعالى، فإن بعضاً منهم - وإن كان عالماً (بتعليم الله إياه) بجميع عوالم الممكنات - لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون الذي استأثر به لنفسه، فإنه لا يعلم بمشيئة الله تعالى - لوجود شيء - أو عدم مشيئته إلا حيث يخبره الله تعالى به على نحو الحتم.

و القول بالبدء يوجب انقطاع العبد إلى الله وطلبه وإجابة دعائه منه كفاية مهماته، وتوفيقه للطاعة وإبعاده عن المعصية، فإن إنكار البدء الإلتزام بأن ما جرى به قلم التقدير كائن لا محالة - دون استثناء - يلزمه يأس المعتقد بهذه العقيدة عن إجابة دعائه. فإن ما يطلبه العبد من ربه إن كان قد جرى قلم التقدير بانفاذه فهو كائن لا محالة، ولا حاجة إلى الدعاء والتوسل. وإن كان قد جرى القلم بخلافه لم يقع أبداً، ولم ينفعه الدعاء ولا التضرع. وإذا يئس العبد من إجابة دعائه ترك التضرع لخالفه، حيث لا فائدة في ذلك. وكذلك الحال في سائر العبادات والصدقات التي وردت عن المعصومين (ع) أنها تزيد في العمر أو في الرزق أو غير ذلك مما

يطلبه العبد. وهذا هو سرٌّ ماورد في روايات كثيرة عن أهل البيت (ع) من الاهتمام بشأن البداء.

روى الصدوق في كتاب التوحيد بإسناده عن زرارة عن أحدهما (ع) قال: ما عبد الله عز وجل بشيٍّ مثل البداء (أفضل من البداء - نسخة) وروى بإسناده عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال: ما عظم الله عز وجل بمثل البداء^(١)

وروى بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء^(٢)

والسر في هذا الاهتمام: أن انكار البداء يشترك بالنتيجة مع القول بأن الله غير قادر على أن يغير ما جرى عليه قلم التقدير. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. فان كلا القولين يؤيس العبد من اجابة دعائه وذلك يوجب عدم توجهه في طلباته الى ربه.

وعلى الجملة: فان البداء بالمعنى الذي يقول به الشيعة الامامية هو من الإبداء (الاظهار) حقيقة، واطلاق لفظ البداء عليه مبني على التنزيل الإطلاقي بعلاقة المشاكلة. وقد اطلق بهذا المعنى في بعض الروايات من طرق أهل السنة. روى البخاري بإسناده عن أبي عمرة، أن اباعريرة حدثه أنه سمع رسول الله (ص) يقول: (ان ثلاثة في بني إسرائيل: أبرص، أعمى، وأقرع بد الله عز وجل ان يبتليهم فبعث اليهم ملكاً فأتى

١- ورواه الشيخ الكليني أيضاً الوافي باب البداء (ص ١١٣)، الكافي ج ١، ص ١٤٦، التوحيد، ص ٣٣٣.

٢- ورواه الشيخ الكليني أيضاً. نفس المصدر.

الأبرص...^(١) وقد وقع نظير ذلك في كثير من الاستعمالات القرآنية: كقوله تعالى ﴿الآن علم الله أنّ فيكم ضعفاً﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿لنعلم أيّ الحزبين أحصى لما لبثوا أمداً﴾^(٣).

و قوله تعالى: ﴿لنبلوهم أيّهم أحسن عملاً﴾^(٤) وما أكثر الروايات من طرق أهل السنة في أن الصدقة والدعاء يغيّران القضاء^(٥)

بعض النصوص الشريفة:

١- (تفسير ابن ابراهيم) قال على بن ابراهيم في قوله: ﴿لكلّ أجل كتاب بمحواله وثبت وعنده أم الكتاب﴾^(٦).

فانه حدثني أبي، عن النضر بن سويد، عن يحيى الحلبي، عن عبد الله بن مسكان، عن أبي عبد الله (ع) قال: اذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتب الى سماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة فاذا أراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يحو

١- صحيح البخاري، ج ٤، باب ما ذكر عن بني اسرائيل، ص ١٤٦، صحيح مسلم، ج ٨ ص ٢١٢ صحيح ابن حبان، ج ٢، ص ١٢، كنز العمال ج ٢ ص ٧٣٩.

٢- الانفال: ٦٦.

٣- الكهف: ١٢.

٤- الكهف: ٧.

٥- روى سلمان، قال: قال رسول الله (ص) لا يرد القضاء الا الدعاء، ولا يزيد في العمر الا البر. رواه الترمذي، باب ما جاء: لا يرد القدر الا الدعاء ٨ ص ٣٥٠. وروى ثوبان: قال رسول الله - ص - لا يزيد في العمر الا البر، ولا يرد القدر الا الدعاء، وان الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها. رواه ابن ماجه، باب في القدر، ج ١، ص ٢٤. ورواه الحاكم في المستدرک. وصححه ولم يتعبه الذهبي، ج ١، ص ٤٩٣. ورواه احمد في مسنده، ج ٥، ص ٢٧٧، ٢٨٠، ٢٨٢. والروايات بهذا المعنى كثيرة تُطلب من مظانها، وفي كتب الشيعة ورواه البخاري ج ٧٤، ص ١٦٦، ومستدرک الوسائل، ج ٥، ص ١٧٨، مكارم الاخلاق للطبرسي، ص ٣٨٩.

٦- الرعد: ٣٨ - ٣٩.

ما يشاء ثم أثبت الذي أراد. قلت: وكل شيء هو عند الله ثبت في كتاب؟ نعم. قلت: فأني شيء يكون بعده؟ قال: سبحانه الله ثم يحدث الله أيضاً ما يشاء تبارك وتعالى^(١).

٢- (تفسير على بن إبراهيم): «الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفلبون في بضع سنين»^(٢) فانه حدثني أبي، عن محمد بن عمير، عن جميل، عن أبي عبيدة، عن أبي جعفر (ع) قال: سألته عن قول الله: «الم غلبت الروم في أدنى الأرض» قال: يا أبا عبيدة ان لهذا تأويلاً لا يحلمه الا الله والراسخون في العلم من الأنمة: أن رسول الله (ص) لما هاجر الى المدينة - وقد ظهر الاسلام - كتب الى ملك الروم كتاباً وبحث اليه رسولاً يدعوه الى الاسلام، وكتب الى ملك فارس كتاباً وبحث اليه رسولاً يدعوه الى الاسلام فأما ملك الروم فأنه عظم كتاب رسول الله (ص) وأكرم رسوله، وأما ملك فارس فأنه يغلب كتابه واستخف برسول الله (ص) وكان ملك فارس يومئذ يقاتل ملك الروم وكان المسلمون يهونون أن يغلب ملك الروم ملك فارس، وكانوا لناحية ملك الروم أرجى منهم لملك فارس، فلما غلب ملك فارس ملك الروم بكى لذلك المسلمون واغتموا^(٣) فأنزل الله «الم غلبت الروم في أدنى الارض» يعني غلبتها فارس في أدنى الأرض، وهي الشامات وماحولها، ثم قال: وفارس من بعد غلبهم الروم سيفلبون في بضع سنين.

قوله: لله الأمر من قبل أن يأمر ومن بعد أن يقضي بما يشاء. قوله: يومئذ

١- البحار، ج ٤، ص ٩٩، ومثله في جامع البيان، ج ١٣، ص ٢١٨.

٢- الروم: ٢ - ٤.

٣- في التفسير المطبوع. كره لذلك المسلمون واغتموا به.

يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء. قلت: أليس الله يقول: في بضع سنين؟ وقد مضى للمسلمين سنون كثيرة مع رسول الله (ص)، وفي اشارة ابي بكر، وإنما غلب المؤمنون فارس في اشارة عمر. فقال: ألم أقل لك: إن لهذا تاويلاً وتفسيراً؟ والقرآن يا أبا عبيدة ناسخ ومنسوخ، أما تسمع قوله: ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ يعني اليه المشيئة في القول أن يؤخر ما قدّم يقدم ما أخر الى يوم يحتم القضاء بنزول النصر فيه على المؤمنين، ذلك قوله: «و يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء»

٣- (امالي الشيخ): المقيد، عن أحمد بن الوليد، عن أبيه، عن الصفار، عن ابن عيسى، عن ابن محبوب، عن العلاء، عن محمد قال: سئل أبو جعفر (ع) عن ليلة القدر، فقال: تنزل فيها الملائكة والكتب الى سماء الدنيا فيكتبون ما هو كائن في أمر السنة وما يصيب العباد فيها. قال: وأمر موقوف لله تعالى، فيه المشيئة يقدم منه ما يشاء ويؤخر ما يشاء، وهو قوله تعالى ﴿يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب﴾^(١)

تفسير العياشي: عن محمد مثله.

٤- (التوحيد): أبي، عن محمد العطار، عن أبي عيسى، عن الجمال،^(٢) عن ثعلبة، عن زرارة، عن أحدهما (ع) قال: ما عبدالله عز وجل بشئ مثل البدء^(٣)

١- الكافي، ج ٤، ص ١٥٧، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٥٩، الوسائل، ج ١٠، ص ٣٥٠، امالي الشيخ المفيد، ص ٦٠.

٢- الجمال مشترك بين جماعة و الظاهر هنا بقرينة روايته عن ثعلبة بن ميمون أنه عبدالله بن محمد المزخرف.

٣- في بعض النسخ: ما عبدالله عز وجل بشئ أفضل من البدء.

٥ - (التوحيد): ابن الوليد، عن الصفار، عن أيوب بن نوح، عن أبي أبي عمير، عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال: ما عظم الله عز وجل بمثل البدء.

٦ - (التوحيد): ماجيلويه، عن عليّ، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله (ع) قال: ما بعث الله عز وجل نبياً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية وخلع الأنداد، وأن الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء. تفسير العياشي: عن محمد مثله.

٧ - (التوحيد): الدقاق، عن الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن اليقطيني، عن يونس، عن مالك الجهني قال: سمعت أبا عبد الله (ع) يقول: لو يعلم الناس ما في القول بالبدء من الأجر ما ففروا عن الكلام فيه^(١).

قال الصدوق رحمه الله في التوحيد: ليس البدء كما تظنه جهال الناس بأنه بدء ندامة - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - ولكن يجب علينا أن نقر لله عز وجل بأن له البدء معناه أن له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء، ثم يعدم ذلك الشيء ويبدأ بخلق غيره، أو يأمر ثم ينهي عن مثله، أو ينهي عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه، وذلك مثل نسخ الشرائع، وتحويل القبلة، وعدة المتوفى عنها زوجها.

ولا يأمر الله عباده بأمر في وقت ما إلا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك، ويعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن

١- الكافي، ج ١، ص ١٤٨، توحيد الشيخ الصدوق، ص ٣٣٤، الفصول المهمة، ج ١، ص ٢٥٣ بحار الأنوار، ج ٤، ص ١٠٨.

ينهاهم عن مثل ما أمرهم، فإذا كان ذلك الوقت أمرهم بما يصلحهم، فمن أقر لله عزّ وجل. بأن له أن يفعل ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويؤخر ما يشاء كيف يشاء فقد أقرّ بالبداء، وما عظم الله عز وجل بشي من الإقرار بأن له الخلق والأمر، والتقديم والتأخير، وانبات مالم يكن، ومحو ما قد كان، والبداء هو ردّ على اليهود لأنهم قالوا: أن الله قد فرغ من الأمر فقلنا: انّ الله كل يوم في شأن، يحيي ويميت، ويرزق، ويفعل ما يشاء، والبداء ليس من ندامة وإنما هو ظهور أمر، تقول العرب: بدالي شخص في طريقي أي ظهر. وقال الله عز وجل: «ويدالهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون»^(١) أي ظهر لهم، ومتى ظهر لله تعالى ذكره من عبد صلة لرحمه زاد في عمره، ومتى ظهر له قطيعة رحم نقص من عمره، متى ظهر له من عبد اتيان الزنا نقص من رزقه وعمره، ومتى ظهر له منه التعفف عن الزنا زاد في رزقه وعمره، ومن ذلك قول الصادق (ع) ما بد الله بداء كما بداله في اسماعيل ابني يقول: ما ظهر لله أمر كما ظهر له في اسماعيل ابني اذ اخترمه^(٢) قبلي ليعلم بذلك أنه ليس بإمام بعدي وقد روي لي من طريق أبي الحسين الأسديّ رضوان الله عليه وفي ذلك شيء غريب، هو أنه روى أن الصادق (ع) قال: ما بد الله بداء كما بداله في اسماعيل أبي اذ أمر أباه بذبحه ثم فداءه بذبح عظيم^(٣).

و في الحديث على الوجهين جميعاً عندي نظر، الآتي أوردته لمعنى لفظ البداء والله الموفق للصواب.

١- الزمر: ٤٧.

٢- أي اهلكه.

٣- الأحكام للأمدى، ج ٣، ص ١١٠.

٨ - (بصائر الدرجات): أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، أو عن رواه، عن ابن أبي عمير، عن جعفر بن عثمان، عن سماعة، عن أبي بصير، وهب، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله (ع) قال: إن لله علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياء ونحن نعلمه^(١).

٩ - (إكمال الدين): أبي، عن محمد العطار، عن الأشعري، عن الجامورائي، عن اللؤلؤي، عن محمد بن سنان، عن عمارة، عن أبي بصير سماعة، عن أبي عبد الله (ع) قال: من زعم أن الله عز وجل يبدوله في شيء لم يعلمه أمس فأبرأوا منه.

١٠ - (قصص الأنبياء): بالإسناد إلى الصدوق، عن أبيه، عن علي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم قال: سأل عبد الأعلى مولى بني سام الصادق (ع) - وأنا عنده - حديث يرويه الناس، فقال: وما هو؟ قال: يروون أن الله عز وجل أوحى إلى حزقيل النبي صلوات الله عليه أن أخبر فلان الملك أنني متوفيك يوم كذا، فأتى حزقيل الملك فأخبره بذلك قال: فدعا الله وهو على سريره حتى سقط ما بين الحائط والسرير فقال: يا رب أخرتني حتى يشب طفلي وأقضي أمري فأوحى الله إلى ذلك النبي أن أنت فلاناً وقل: أنني أنسأت في عمره خمس عشرة سنة. فقال النبي: يا رب عزتك أنك تعلم أنني لم أكذب كذبة قط، فأوحى الله إليه: إنما أنت عبد مأمور فأبلغه^(٢).

١ - بصائر الدرجات، ص ١٢٩، والكافي، ج ١، ص ١٤٧، ص ٨٨.

٢ - البحار، ج ١٣، ص ٢٢٥.

١١ - (أماي الشيعي): الحسين بن إبراهيم القزويني، عن محمد بن وهبان، عن أحمد بن إبراهيم، عن الحسن بن علي الزعفراني، عن أحمد البرقي، عن أبيه محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام ابن سالم، عن أبي عبد الله (ع) في قول الله تعالى: «وقالت اليهود يدالله مغلولة» فقال كانوا يقولون: قد فرغ من الأمر^(١).

١٢ - (المحاسن): أبي، عن حماد، عن ربعي، عن الفضيل قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: العلم علمان: علم عندالله مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فأما ما علم ملائكته ورسله فانه سيكون، لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم فيه ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويثبت ما يشاء^(٢). تفسير العياشي: عن حماد بن عيسى مثله.

١٣ - (تفسير العياشي): عن حماد قال: سألت أبا عبد الله (ع) عن قول الله: «ثم قضى أجلاً وأجل مسمى عنده» قال: فقال: هما أجلان: أجل موقوف يصنع الله ما يشاء، وأجل محتوم، وفي رواية حماد عنه: أما الأجل الذي غير مسمى عنده فهو أجل موقوف يقدم فيه ما يشاء ويؤخر فيه ما يشاء وأما الأجل المسمى هو الذي يسمي في ليلة القدر^(٣).

١٤ - (تفسير العياشي): عن الفضيل قال: أبا جعفر (ع) يقول: العلم علمان: علم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه، وعلم عنده مخزون لم يطلع عليه آخر، يحدث فيه ما يشاء^(٤).

١ - أماي الطوسي، ص ٦٦١، البحار، ج ٥، ص ٤٨.

٢ - المحاسن للبرقي، ج ١، ص ٢٤٣، الكافي، ج ١، ص ١٤٧، البحار، ج ٤، ص ١١٣.

٣ - البحار، ج ٤، ص ١١٦، الفصول المهمة، ج ١، ص ٢٦٨.

٤ - البحار، ج ٤، ص ١١٩، نور البراهين، ج ٢، ص ١٤٨.

١٥ - (تفسير العياشي) عن ابن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام يقول:

إن الله يقدم ما يشاء، ويؤخر ما يشاء، ويمحو ما يشاء، ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب. وقال: فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه، ليس شيء يبدوله آلاً وقد كان في علمه، إن الله لا يبدوله من جهل^(١).

١٦ - (تفسير العياشي): عن الحسين بن زيد بن علي، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أن المرء ليصل رحمه وما بقي من عمره الاثلاث سنين فيمدها الله إلى ثلاثين سنة، وأن المرء ليقطع رحمه وقد بقي من عمره ثلاث وثلاثون سنة فيقصرها الله إلى ثلاث سنين أو أدنى.

قال الحسين:

وكان جعفر يتلو هذه الآية:

«يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب»^(٢).

وفي الختام،

نسأل الله أن يوفقنا لمعرفته الكاملة والقيام بمقتضيات هذه المعرفة أنه السميع المجيب.

١- البحار، ج ٤، ص ١٢١، ومثله ما في جامع البيان للطبري، ج ١٣، ص ٢٢١، ونواسخ القرآن لابن الجوزي، ص ١٨.

٢- الوسائل، ج ٢١، ص ٥٢٧، البحار، ج ٣، ص ١٢١، الفصول المهمة، ج ١، ص ٢٦٩ ومثله ما في كنز العمال، ج ٣، ص ٧٦٥.

أهم المصادر

- احكام القران، احمد بن علي الجصاص، ط ١، ١٤١٥، دار الكتب العلمية، بيروت.
- اسد الغابة، ابن الاثير، انتشارات اسماعيليان، تهران.
- الآحاد والمثاني، ابن ابي عاصم الضحاك، تحقيق باسم فيصل احمد الجوابرة ط ١ - ١٤١١، دار الدراية.
- الاحتجاج، احمد بن علي الطبرسي، تحقيق سيد محمد باقر الخراسان، دار النعمان.
- الاحكام في أصول الاحكام، علي بن محمد الآمدي، ط ٢، ١٤٠٢، المكتب الاسلامي - دمشق.
- الارشاد، الشيخ المفيد، تحقيق مؤسسة آل البيت (ع) لتحقيق التراث، دار المفيد.
- الاعتقادات، الشيخ الصدوق، تحقيق عصام عبدالسيد.

- الأمالي، الشيخ الصدوق، ط ١، ١٤١٧، مؤسسة البعثة.
- الأمالي، الشيخ محمد بن حسن الطوسي، تحقيق مؤسسة بعثت، دار الثقافة، قم، ط ١، ١٤١٤.
- البداية والنهاية، أبي الفداء اسماعيل بن كثير، تحقيق علي شيري، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٨.
- التبيان، الشيخ الطوسي.
- التوحيد، الشيخ الصدوق، تحقيق السيد هاشم الحسيني، ١٣٨٧، جامعة المدرسين، قم.
- الجامع الصغير، جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤٠١.
- الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، ط ١، ١٣٦٥، دار المعرفة.
- الرواشح السماوية، مير محمد باقر الحسيني، ١٤٠٥، مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم.
- السنن الكبرى، احمد بن حسين البيهقي، دار الفكر، بيروت.
- السنة، عمرو بن ابي عاصم، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، ط ٣، ١٤١٣، سيد الشهداء، قم.
- الصحيفة السجادية، مكتب النشر الاسلامي، جامعة مدرسي الحوزة العلمية، قم.

- الفصول المهمة في اصول الأمة، الشيخ الحر العاملي، تحقيق محمد بن محمد بن حسين، ط ١، ١٤١٨، مؤسسة المعارف الاسلامية للإمام الرضا(ع).
- الكافي، الشيخ الكليني، تحقيق علي اكبر الغفاري، دار الكتب الاسلامية، ط ٢، ١٣٨٨.
- المجازات النبوية، الشريف الرضي، تحقيق وشرح: محمد الزيني، منشورات بصيرتي، قم.
- المحاسن، احمد بن محمد البرقي، تحقيق سيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الاسلامية.
- المستدرک، محمد بن عبدالله الحاكم النيشابوري، تحقيق الدكتور يوسف المرعشي، دار المعرفة، بيروت ١٤٠٦.
- المصنف، ابن ابي شيبة الكوفي، تحقيق سعيد محمد اللحام، ط ١، ١٤٠٩، دار الفكر.
- المعجم الأوسط، سليمان بن احمد الطبراني، تحقيق ابراهيم الحسيني، دار الحرمين.
- المعيار والموازنة، محمد بن عبدالله الاسكافي، تحقيق محمد باقر المحمودي.
- المفردات في غريب القرآن، الراغب الاصفهاني ١٤٠٤، مكتب نشر الكتاب.

- الموطأ، مالك بن انس، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقى، دار احياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٤٠٦.
- المؤمن، الحسين بن سعيد الكوفي، ط ١، ١٤٠٤، مدرسة الإمام المهدي (عج)، قم.
- النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ط ٤، ١٣٦٤ش، مؤسسة اسماعيليان، قم.
- أمالي المرتضى، الشريف المرتضى، تحقيق السيد محمد بدر الدين النعساني، مكتبة آية الله المرعشي النجفي قم، ط ١، ١٣٢٥.
- بحار الانوار، محمد باقر المجلسي، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط ٢، ١٤٠٣.
- تاريخ دمشق، ابن عساكر، تحقيق علي شيري، دار الفكر، ١٤١٥هـ.
- تاريخ مصر، المقرئ.
- تفسير القرآن العظيم، اسماعيل بن كثير، ١٤١٢، دار المعرفة، بيروت.
- تفسير القرطبي، محمد بن احمد القرطبي، ١٤٠٥، دار احياء التراث العربية.
- توحيد المفضل، المفضل بن عمر، تحقيق كاظم المظفر، ط ٢، ١٤٠٤، مؤسسة الوفاء.
- تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني، دار الفكر، ط ١ - ١٤٠٤.

- جامع البيان، محمد بن جرير الطبري، ١٤١٥، دار الفكر، بيروت.
التوفيق الرباني.
- دستور معالم الحكم، محمد بن سلامة، مكتبة المفيد، قم.
- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت.
- سنن الترمذي، محمد بن عيسى الترمذي، تحقيق عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، ١٤٠٣.
- سنن الدارمي، عبد الله بن بهرام الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق.
- سنن النسائي، احمد بن شعيب النسائي، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٣٤٨ق.
- صحيح البخاري، محمد بن اسماعيل البخاري، دار الطباعة العامرة اسطنبول، ١٤٠١، دار الفكر، بيروت.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي بيروت.
- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار الفكر، بيروت.
- علل الشرائع، الشيخ الصدوق، تقديم السيد محمد صادق بحر العلوم، ١٣٨٥ - ١٩٦٦م. نشر منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها، النجف الأشرف.

- علل گرایش به مادیگری.
- عیون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، حسین الأعلمی، ط ١، ١٤٠٤، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بیروت.
- فتح الباری، ابن حجر العسقلانی، دار المعرفة للطباعة والنشر، بیروت، ط ٢.
- فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، عالم الكتب.
- فیض القدير، محمد عبدالرؤوف المناوي، تحقیق احمد عبدالسلام، ط ١، ١٣١٥، دار الكتب العلمية، بیروت.
- قرب الاستاد، السيد الحميري، ط ١، ١٩٩٣، مؤسسة آل البيت.
- كفاية الأثر، خزاز القمي، تحقیق سيد عبداللطيف الحسيني، ١٤٠١، انتشارات بيدار، قم.
- كنز العمال، المتقي الهندي، تحقیق الشيخ البكري الحیالي، والشيخ صفوة الصقا، مؤسسة الرسالة، بیروت.
- لسان العرب، ابن منظور، ط ١، ١٤٠٥، دار إحياء التراث العربي.
- مجمع الزوائد، نور الدين الهيثمي، ١٤٠٨، دار الكتب العلمية، بیروت.
- مسند ابن المبارك، عبدالله بن المبارك، تحقیق السامرائي، ط ١، ١٤٠٧، مكتبة المعارف، الرياض.

- مسند ابن راهويه، اسحاق بن ابراهيم المروزي، تحقيق الدكتور عبد الغفور عبد الحق، ط ١، ١٤١٢، مكتبة الايمان، المدينة.
- مسند أبي حنيفة، احمد بن عبدالله الاصبهاني، تحقيق محمد الفاريابي، ط ١، ١٤١٥، مكتبة الكوثر، الرياض.
- مسند أحمد، احمد بن حنبل، دار صادر، بيروت.
- مسند الامام الرضا، الشيخ عزيز الله العطاردي، ١٤٠٦، مؤسسة طبع ونشر مدينة القدس الرضوي.
- من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، تحقيق علي اكبر الغفاري، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، ط ٢، ١٤٠٤.
- ميزان الحكمة، محمد الري شهري، تحقيق دار الحديث، ط ١.
- نور البراهين، السيّد نعمة الله الجزائري الموسوي، تحقيق السيد رجائي، ط ١، ١٤١٧، مؤسسة النشر الاسلامي.
- نهج البلاغة، شرح الشيخ محمد عبده، مطبعة النهضة، قم ط ١، ١٤١٢.
- ١٣٧٠ ش، دار الذخائر، قم، ايران.
- نهج السعادة، محمد باقر المحمودي، ط ١، ١٣٩٦، دار التعارف للطبوعات، بيروت.
- وسائل الشيعة، الشيخ الحر العاملي، ط ٢، ١٤١٤، مهر، قم.

الفهرست

مقدمه الناشر.....	٥
الفصل الأول: حول الفطرة الانسانية.....	٧
الفطرة هي الاساس.....	٩
المدرسة العقلية والمدرسة الحسية.....	١٠
مناقشة المدرسة الحسية.....	١٠
المدرسة العقلية.....	١٣
نظرية المعرفة في القرآن.....	١٧
الايمان بالواقع الخارجي.....	١٨
مصادر المعرفة في المنطوق القراني.....	١٩
التحذير من خطأ العقل.....	٢١
موارد خطأ العقل.....	٢٢
الفطرة الانسانية ودورها في المعرفة.....	٢٥
المراد من الفطرة.....	٢٤
ثبات الاستراتيجية بثبات الفطرة.....	٢٧
البداهيات بعض من المنطلقات الفطرية.....	٢٩
المجالات الفطرية لدى الانسان.....	٣٩

٣٠	الادراكات النظرية والعملية
٣١	الغرائز
٣١	القدرة الانسانية الخارقة على التعقل والتدبر والتفكير
٣٣	حالات الفطرة الانسانية
٣٦	وسائل واساليب تنبيه الفطرة
٣٧	الفطرة والهدف الكبير
	الفصل الثاني: الرحمة الالهية تهدي الانسان بكل انواع الهداية الى
٤٣	كماله
٤٦	انواع الهداية
٤٧	الهداية الغريزية
٤٧	الهداية العقلية
٤٨	الهداية التشريعية
٤٨	مستلزمات تحقق الهدف الانساني الاعلى
٥١	علل الانحراف نحو المادية
٥٣	أ - العوامل العامة
٥٤	١ - اعتماد المذهب التجريبي فقط
٥٥	٢ - انهيار بعض المسلمات الموروثة دينياً
٥٦	٣ - العوامل التاريخية

٥٧	٤ - عامل الظلم والاستبداد
٥٩	ب - الاستعمار - العامل السياسي
٦٧	ج - الفهم والسلوك الديني الخاطئ
٧١	الفصل الثالث: الفطرة تمهد السبيل الى الله
٧٤	الفطرة الإنسانية في النصوص القرآنية
٧٦	الفطرة الانسانية في الأحاديث الشريفة
٧٧	في الطريق الى الله
٧٧	الأدلة الفلسفية
٧٨	دليل العلية
٧٩	التناسق الكوني يقود الى الله
٨٣	الفصل الرابع: التكامل الكوني والإيمان
٨٩	الإيمان بالتكامل يحقق الإيمان بالله تعالى
٩٢	النتيجة
٩٢	التطور في المادة ومسألة الإيمان بالله
٩٦	القرآن ومسألة الإيمان
١٠٥	الإيمان بالله في الأحاديث الشريفة
١١٣	الفصل الخامس: الى التوحيد
١١٥	التوحيد في أعماق الإنسان

١١٦.....	دعوة جميع الأنبياء إلى التوحيد
١١٧.....	الأدلة الوجدانية على التوحيد
١١٨.....	مناحي التوحيد
١١٩.....	أدلة التوحيد في القرآن الكريم
١٢٠.....	جلاء التوحيد في الفطرة الانسانية
١٢١.....	ظاهرة التوحيد في السلوك الانساني
١٢٥.....	الفصل السادس: نظرة أكثر تفصيلاً إلى التوحيد
١٢٨.....	توحيد الله في وجوده
١٣٠.....	صفاته عين ذاته
١٣١.....	اثبات التوحيد
١٣١.....	الأدلة الفلسفية
١٣١.....	١ - لامعنى للتعدد
١٣٢.....	٢ - الوجود المطلق لا يمكن ان يتعدد
١٣٣.....	٣ - فرض الشريك يستلزم فرض التركيب والاحتياج
١٣٥.....	٤ - دليل التمانع
١٣٦.....	٥ - الشريك ينافي الكمال المطلق
١٣٧.....	٦ - التركيز على العائز
١٣٧.....	الأدلة التجريبية والكونية

١٤٠	الدليل القطري
١٤٢	الدليل النقلي
١٤٤	آيات في التوحيد
١٤٧	صفاته تعالى
١٥٠	القدرة
١٥٠	الدليل الأول: دليل النظام القائم في الكون
١٥١	الدليل الثاني: اللامحدودية والقدرة المطلقة
١٥٢	الدليل الثالث: الدليل النقلي
١٥٢	- في القرآن الكريم
١٥٣	- في الأحاديث الشريفة
١٥٤	إشكالات وأقوال واهية
١٥٥	الاختيار
١٥٩	العلم والحكمة
١٦٠	الأدلة على علمه تعالى
١٦٠	الدليل النقلي
١٦٢	الأدلة العقلية والقطرية
١٦٣	العلم الحصري والعلم الحضورى
١٦٦	حل بعض المشكلات

الحياة.....	١٦٦
القدم والأزلية والأبدية.....	١٦٨
الصفات السلبية.....	١٦٩
١ - عدم المحدودية.....	١٦٩
٢ - عدم التركيب.....	١٧٠
٣ - عدم كونه محلاً للأشياء العارضة.....	١٧٠
٤ - عدم الحلول والاتحاد بالغير.....	١٧١
٥ - عدم التجسيم.....	١٧٢
٦ - عدم الاحتياج الى المكان.....	١٧٤
القرآن والكتب المحرقة.....	١٧٤
٧ - عدم الرؤية.....	١٧٦
بقيت لدينا كلمات.....	١٧٩
صفات الفعل.....	١٨١
الله المتكلم.....	١٨١
الله الصادق.....	١٨٣
الله الحكيم.....	١٨٥
بعض النصوص الشريفة.....	١٨٦
الفصل السابع: العدل الإلهي.....	١٩٧

التمهيد الأول: البحث في هذه المسألة ومبرراته التاريخية والواقعية.	١٩٧
التمهيد الثاني: هل العدل من اصول الدين؟	٢٠١
التمهيد الثالث: مسألة التحسين والتفويض العقليين	٢٠١
التمهيد الرابع: العدل وانواعه	٢٠٢
الدليل على العدل الإلهي	٢٠٣
بعض العقبات التي تقف أمام الايمان بالعدل	٢٠٥
الثنوية ومناقشتها	٢٠٥
تنافي الشرور مع العدل الإلهي	٢٠٨
التفاوت في الملكات والقدرات	٢١٦
مشاكل ترتبط بعالم الآخرة	٢٢٢
أولاً: مشكلة العقاب	٢٢٢
ثانياً: الشفاعة	٢٣١
الآراء في الشفاعة	٢٣٧
بعض الروايات في الشفاعة	٢٣٩
بعض الإشكالات ورددها	٢٤٣
موقف القرآن من الشفاعة	٢٤٩
القضاء والقدر والجبر والاختيار	٢٥١
١ - لمحة تاريخية	٢٥١

٢٥٥	٢ - أهمية المسألة عقائدياً واجتماعياً
٢٥٨	٣ - معنى القضاء والقدر
٢٦١	٤ - هل تؤدي هذه المعاني إلى الجبر؟
٢٦٤	الحل الصحيح
٢٦٦	بعض الآيات حول الموضوع
٢٦٧	بعض الروايات في الموضوع
٢٧٠	٥ - القدر الحتمي وغير الحتمي
٢٧١	تفاسير للقدر غير المحتوم
٢٧٢	الدعاء والقضاء
٢٧٣	٦ - البداء
٢٧٥	أقوال بعض العلماء في البداء
٢٨١	بعض النصوص الشريفة
٢٨٩	أهم المصادر
٢٩٧	فهرس الموضوعات