



# دراسات عقائدية

التوحيد والعدل في فكر الشهيد مرتضى مطهري

الجزء الأول





سلسلة المعارف التعليمية

دراسات عقائدية (ج1)

التوحيد والعدل

في فكر الشهيد مرتضى مطهري قدس سره

اسم الكتاب:	دراسات عقائدية (ج 1)
إعداد:	جمعية المعارف الإسلامية الثقافية - مركز نون للتأليف والترجمة
نشر:	جمعية المعارف الإسلامية الثقافية
الطبعة الأولى:	2015م - 1437هـ

© جميع حقوق الطبع محفوظة

سلسلة المعارف التعليمية

## دراسات عقائدية (ج1)

التوحيد والعدل

في فكر الشهيد مرتضى مطهري قدس سره



جمعية الممارق الإسلامية الثقافية  
إعداد مركز نون للتأليف والترجمة



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## الفهرس

7.....المقدمة

### الفصل الأول: خصائص العقيدة الإسلامية

11.....الدرس الأول: ما هي العقيدة؟ وما هي أهمّ مذاهبها؟

13.....الدرس الثاني: أبعاد الوجود في الرؤية الكونية الإسلامية (1)

27.....الدرس الثالث: أبعاد الوجود في الرؤية الكونية الإسلامية (2)

37.....الدرس الرابع: كيف نصل إلى الرؤية الكونية الإسلامية (1)؟

47.....الدرس الخامس: كيف نصل إلى الرؤية الكونية الإسلامية (2)؟

57.....الدرس السادس: أهمّ آثار الرؤية الكونية الإسلاميّة

67.....الدرس السابع: الرؤية الكونية التّوحيديّة

79.....الدرس الثامن: حقيقة الشّرك ودرجاته

89.....الدرس التاسع: الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك

### الفصل الثاني: معرفة الله

109.....الدرس العاشر: التّصوّر والتصديق بالله (1)

111.....الدرس الحادي عشر: التّصوّر والتصديق بالله (2)

123.....الدرس الثاني عشر: طرق معرفة صفات الله

137.....الدرس الثالث عشر: معرفة صفات الله

### الفصل الثالث: الوصول إلى التصديق

147.....الدرس الرابع عشر: برهان الإمكان والوجود

161.....الدرس الخامس عشر: برهان الصديقين

163.....الدرس السادس عشر: برهان حدوث العالم (1)

- 199 ..... الدرس السابع عشر: برهان حدوث العالم (2)
- 211 ..... الدرس الثامن عشر: برهان المحرك الأول
- 221 ..... الدرس التاسع عشر: الفطرة: تدل على وجود الله
- 233 ..... الدرس العشرون: برهان الفطرة
- 245 ..... الدرس الواحد والعشرون: برهان نظم العالم (1)
- 257 ..... الدرس الثاني والعشرون: برهان نظم العالم (2)
- 269 ..... الدرس الثالث والعشرون: هل الكوارث والشور تناقض برهان النظم؟
- 279 ..... الدرس الرابع والعشرون: نظرية تكامل المخلوقات وبرهان النظام
- 293 ..... الدرس الخامس والعشرون: برهان الهداية التكوينية (1)
- 307 ..... الدرس السادس والعشرون: برهان الهداية التكوينية (2)
- 321 ..... الدرس السابع والعشرون: الحياة تدل على وجود الله

### 333 ..... الفصل الرابع: أدلة التوحيد

- 335 ..... الدرس الثامن والعشرون: برهان الإطلاق والتمايز
- 343 ..... الدرس التاسع والعشرون: برهان وحدة العالم
- 355 ..... الدرس الثلاثون: برهاني التمانع وظاهرة النبوة

### 367 ..... الفصل الخامس: العدل الإلهي

- 369 ..... الدرس الواحد والثلاثون: العدل الإلهي
- 381 ..... الدرس الثاني والثلاثون: المشيئة الإلهية والقضاء والقدر
- 391 ..... الدرس الثالث والثلاثون: علاقة الإنسان بالقضاء الإلهي
- 403 ..... الدرس الرابع والثلاثون: الله هو الرزاق
- 415 ..... الدرس الخامس والثلاثون: الإشكالات الأساسية حول العدل الإلهي
- 427 ..... الدرس السادس والثلاثون: إشكالية وجود الموت والفناء
- 437 ..... الدرس السابع والثلاثون: هل من العدل إخلاد المعاندين في النار؟
- 451 ..... الدرس الثامن والثلاثون: هل تتعارض الشفاعة مع العدل الإلهي
- 465 ..... الدرس التاسع والثلاثون: العدل الإلهي وعمل الخير من غير المسلم
- 477 ..... الدرس الأربعون: ماهية الشيطان ودوره



## المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين، وبعد  
ما معنى أن يكون للعقيدة كتاب؟

عزيزي الطالب، أعزاًؤنا الطلاب، طلابنا الأعزّاء

وأنت تفتح هذا الكتاب نتمنى أن تقرأ هذه المقدمة عسى أن تساعدك على تحديد  
موضعك على خارطة مسيرتك العلمية؛ فإن أكثر ما يحتاجه طالب العلم هو أن يدرك أهمية  
المعارف التي يتعلّمها ومدى تأثيرها على مصيره وبناء ذاته. ولأجل ذلك، طرحنا سؤالاً قد  
يبدو أنه غير وارد في الأذهان، لكن التأمل فيه قليلاً يبيّن أنه يتناول قضية تشغل بال كل  
طالب علم.

إنّ من أكبر العوائق أمام طرح القضايا العقائدية عدم شعور الطلاب بضرورة دراستها.  
فهي عندهم محسومة وقد سبقوها بالإيمان. فلماذا ينبغي أن يدرسوا أموراً بديهية مسلّمة؟  
يجيب البعض القليل على هذا السؤال بأنّ هذه الدراسة تساعدكم على الجدل والخصومة  
واقْتاع الآخرين، ويرون فيها فائدة كبرى في النقاشات التي تدور هنا وهناك وخصوصاً على  
صفحات الانترنت.

ويرى البعض الآخر أنّها تزيد الأمور تعقيداً لأنّها تعمّق الإشكالات أكثر ممّا تحلّها. وينفر  
آخرون من جفاف الطرح وخلوّه من الروحانيّة. عندما لا نشعر كطلاب علم بأهميّة ما ندرس  
فإنّ قسمًا كبيراً من التركيز المطلوب في عمليّة التحليل والاستيعاب يتبخّر، ويتبخّر معه  
قسمٌ كبير من الفائدة المرجّوة.

لهذا، كان الجزء الأول من هذا الكتاب من أجل توضيح أهميّة بناء الرّؤية الكونيّة على الأساس العقليّة والتّحليليّة، وضرورة التّعامل مع القضايا العقائديّة بمسؤوليّة وإدراك مدى تأثيرها على الإيمان واليقين اللذين هما أساس كلّ خير وأصل كل كمال.

ومن المتوقّع أن تكشف الفصول اللاحقة عن وجود نواقص فادحة في البنية العقائديّة عند أكثرنا عندما نتعرّف على الطّريق الصّحيح للاستدلال، وكيف أنّنا كنّا نعتمد على التّسامح والتّساهل بشأن أخطر المسائل في حياتنا.

إنّ أهمّ ما نواجهه به الفتن والامتحانات التي تشمل إيماننا هو أنّ نثبت هذا الإيمان على أسس راسخة، وهذه الأسس هي البرهان المنطقيّ المحكم.

لقد سعى هذا الكتاب لتقديم أهمّ قضايا العقيدة التي تمثّل لبّ الإيمان بأسلوب استدلاليّ يساعدنا - كطلاب علم - على اكتساب مهارته. وهذا هو أحد أهمّ مميّزات الكتاب.

الميزة الأخرى تكمن في سعة دائرة المسائل المطروحة. فقد احتوى على عدد كبير من المسائل التي ترتبط بأصول الدّين التي يصعب احتواؤها في كتب أخرى بهذا الحجم. وسوف يكتشف القراء الأعزّاء هذا الغنى عند المقارنة مع العديد من الكتب التّعليميّة.

ميزة ثالثة تظهر في الكتاب هي سلاسة الطّرح وابتعاده عن التّعقيد أو التّشعيب. فهو يعرض المسائل وينتقل مباشرة إلى الاستدلال؛ أي يعبر من التّصوّر إلى التّصديق، ويتجنّب الخوض في الزّوائد والهوامش والاستطرادات لكي يساعدنا على التّركيز قدر الإمكان، وعندما يستعرض الشّواهد، فذلك من باب تثبيت التّصوّر عندما يكتنفه شيء من الغموض، أو من باب تعميق الاستدلال عندما يكون صعباً أو جديداً.

أمّا الميزة الملفتة في هذا الطّرح فهي ما يرتبط بالعمق الفكريّ، حيث يمكن القول بأنّه مثل مرحلة عالية من مراحل دراسة العقيدة تتخطّى الكثير ممّا كتب في هذا المجال. وقد يراه البعض آخر مرحلة في التّدريس حيث يمكن للطّالب بعدها أن يعتمد على نفسه في فهم الكتب العقائديّة.

وبالطّبع، ما كان هذا العمق متيسّراً لولا الشّهيد العلامة المطهّري الذي أخذ على عاتقه أن ينقل المطالب الفلسفيّة العميقة إلى الأذهان المبتدئة. فقد لاحظ شهيدنا السّعيد ظاهرة تناول القضايا العميقة من قبل من لا حظّ له بالمعرفة والإطلاع على الأبحاث المستفيضة لعلّماننا

الكبار، وهي ظاهرة انتشرت أيضاً في زمان الشَّهيد لأسباب عديدة. وكان على العلامة أن ينهض بهذا العبء ويتحمّل مسؤوليّة الدفاع عن قضايا العقيدة. وممّا يذكره في هذا المجال: «ظهر في المجتمع الإسلامي، في عصر النصّ، أفرادٌ طرحوا بشأن الألوهية أفكاراً، دون أن يتوفّروا على الصّلاحيّة العلميّة، ودون أن يأخذوا تعاليم القرآن بنظر الاعتبار، فجاءت أفكارهم مخالفة للمقاييس العقليّة والعلميّة ومخالفة للقرآن أيضاً.

إنّ مفهوم استقلالية العقل والفكر لا يعني أنّ لكلّ فرد الحقّ في سبر غور هذه المسائل والتعمّق فيها، دون أن يتوفّر على المقاييس الصّحيحة والمدرّوسة والمعتمدة على البديهيّات الأوّلية، ودون أن يتوفّر على قدرة الاستفادة والاستنباط منها، ودون أن يطوي المقدمات الضّرويّة. وإذا فرضنا أنّ جميع أفراد البشر أرادوا تحصيل المقاييس العلميّة والبحث في هذا الموضوع وفق الأصول السّليمة فهم لا يتوفّرون جميعاً على استعداد وإمكانيّة هذا البحث. إنّما يتوفّر على الاستعداد الملائم لأبحاث الحكمة المتعالية أفرادٌ معدودون، وهبهم الله تعالى الذوق والاستعداد لإدراك هذه المفاهيم الرّفيعة جدّاً، كما هو الحال في سائر فروع المعرفة الأخرى، حيث أنّ الأفراد القادرين على درك أدقّ قضايا هذه العلوم قليلون. وكم هو جميل ما قاله ابن سينا:

جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد أو يطّلع عليه إلّا واحد بعد واحد، ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفلّ وعبرة للمحصل. فمن سمعه واشمأزّ عنه فليتبهم نفسه، لعلها لا تناسبه، وكلّ ميسّر لما خلق له»<sup>(1)</sup>.

إنّ حرص الشَّهيد على تقديم القضايا العقائديّة العميقة بأسلوب سهل يقترب من أذهان الشّباب اعتبر من المميّزات الأساسيّة لفكره. وبهذه الطّريقة مثل هذا الفكر نقلة نوعيّة على صعيد طرح الدّين، ليصبح في مدّة وجيزة أكثر ثراءً وتقدّماً وشموليّة من الأطروحات الأخرى التي كانت تتغنّى في ذلك الزّمان باحتكارها لساحة الفكر والأيدولوجيّات.

والجانب الآخر الذي يبرز في هذا الفكر الأصيل هو مدى انفتاحه على الفكر الآخر ورحابة استيعابه واكتشاف العناصر الإيجابيّة فيه وتمييزها عن العناصر السّليبيّة أو الخاطئة. وإنّما

(1) الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع، ج2، المقالة الرابعة عشر، ص712.



جرى ذلك بسبب قوّة الاعتقاد وعمقه. ويعلمنا الشهيد المطهري درساً مهمّاً في التّحاور مع المخالفين. وما أحوج المسلمين اليوم إلى هذا الأسلوب في زمن التكفير وعصر السّدود الفكرية. لقد عرفنا اليوم أنّ قوَي العقيدة يُحاور، وأنّ ضعيف العقيدة يلجأ إلى الإقصاء واتّهام غيره بالكفر ويتهرّب من الحوار.

لا شكّ بأنّ الأبحاث العقائدية هي العنصر المحوريّ في بناء الإيمان. ولا شكّ أيضاً بأنّ الخير كلّهُ يبدأ من الإيمان. أجل، إنّ الإيمان لا يحصل بمجرد امتلاك الاعتقاد السليم، بل إنّهُ عملية تفاعلية تجري في القلب من خلال قدرة المفكّر على اكتشاف تجلّيات العقائد الحقّة في واقعه الاجتماعيّ وفي تجاربه الحياتية وفي العالم الكيانيّ الكبير. كما أنّ هذا الكشف يحتاج إلى تطبيق وممارسة عبر الأيام، ليتحوّل إلى إيمان راسخ في القلب وعمل بالأركان. إنّ الفائدة الكبرى لدراسة العقيدة تكمن في وصول الطالب إلى قدرة ملاحظة التجلّيات والمظاهر اللامتناهية للأصول الكبرى في كلّ أفاق الوجود وآياته الأنفسية، فالتوحيد أصل، لكنّه ظاهر في كلّ شيء. مثلما قال الشاعر:

وفي كلّ شيء له آية تدلّ على أنّه واحد، قال الله تعالى: ﴿سَزِيهَمَّ أَيَّتِنَا فِي الْأَفَاقِ  
وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (1).

وعندما تكثّر هذه الملاحظة، ويزداد هذا التوجّه، يتبدّل الفكر إلى الذّكر. فيستيقظ القلب وينبعث إلى العمل، فيصبح الإيمان أساس السّعي وروحه وقوام السّير ونوره، فلا يتوقّف صاحبه حتّى يصل إلى كلّ خير وكمال.

نشير أخيراً إلى أنّه من الخصائص الفنية لهذا الكتاب أننا وضعنا بياناً موجزاً بمحتويات كل فصل، وطرحنا أسئلة تصديرية في كل درس، وأما أهداف الدروس فقد وضعناها في دليل المعلم.

وقفنا الله وإياكم والحمد لله رب العالمين

سُورَةُ مُحَمَّدٍ وَآلِ آلِ مُحَمَّدٍ وَآلِ آلِ مُحَمَّدٍ

(1) سورة فضّلت، الآية 53.

## الفصل الأول

### خصائص العقيدة الإسلامية

نتعرّف في هذا الفصل إلى معنى العقيدة وأهمّيتها ودورها في حياة الإنسان. وإلى العوامل التي أدّت إلى نشوء العقائد المختلفة والرؤى المتعدّدة حول الوجود والمصير.

تقدّم لنا الدروس الآتية نظرة كليّة حول العقيدة الإسلامية؛ فهي تمثّل خارطة الطريق للدروس اللاحقة، حيث تدلّنا على ما ينبغي أن نتعرّف إليه في الحياة لكي نتمكّن من بناء حياة سليمة توصل إلى السعادة المطلقة. ولا تكتفي بتقديم نظرة عامّة، بل توجّهنا إلى كيفية الوصول إلى هذه الرؤية الكونية الأصيلة، وتسعى إلى تجنيبنا كلّ أشكال الحيرة والضياع، من خلال الإشارة إلى الموانع التي تحول دون وصول الإنسان إلى القاعدة الفكرية المتينة، أو التي تؤدّي إلى ضلّالته، وعدم اهتدائه إلى الحقيقة.





## الدرس الأول

# ما هي العقيدة؟ وما هي أهمّ مذاهبها؟

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يشرح معنى العقيدة وكيفية اختلاف الناس في عقائدهم.
2. يتعرّف إلى أهمّ أنواع العقائد في العالم.
3. يتعرّف إلى مسؤوليات كل فرد منّا في مجال العقيدة.



## تمهيد<sup>(1)</sup>

إنَّ كلَّ مدرسة فكرية أو عقيدة يتبنّاها النَّاس تقوم حتماً على أساس نظرة وتفسير للكون والعالم، للوجود والمصير، للمبدأ والمنتهى. وهذا الأساس يُصطلح عليه بعنوان «التصوّر أو الرؤية الكونية».

إنَّ جميع الأديان والمذاهب وكلّ المدارس الفكرية والفلسفية والاجتماعية تستند إلى رؤية كونية خاصّة بها. والأهداف التي تطرحها مدرسة معينة وتدعو إلى تحقيقها، والطريق الذي ترسمه، والواجبات والمحظورات التي تضعها، والمسؤوليات التي تفرضها، كلّها نتائج تستتبع بالضرورة التصوّر الذي تتبنّاه تلك المدرسة تجاه الوجود والحياة والمصير. الحكماء، قسّموا الحكمة إلى: الحكمة النظرية والحكمة العملية. الحكمة النظرية تعني فهم الكون كما هو كائنٌ، والحكمة العملية تعني فهم السلوك الحياتي كما ينبغي أن يكون. وهذا الذي «ينبغي أن يكون» هو النتيجة المنطقية لما «هو كائن».

## معنى الرؤية الكونية<sup>(2)</sup>

ينبغي أن لا يختلط الأمر علينا في تعبير «الرؤية الكونية»، فنحملها على معنى «الإحساس بالكون»؛ وذلك بسبب استعمال كلمة «الرؤية» المأخوذة من «النظر» الذي هو جزءٌ من الإحساس. وإنما معنى «الرؤية الكونية» هو «معرفة الكون»، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة المعرفة.

(1) مطهري، مرتضى، المفهوم التوحيدي للعالم، دار النّيار الجديد، 1985، ص 5.

(2) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 6 (بتصرّف).



و«المعرفة» من مختصات الإنسان، بخلاف الإحساس، الذي يشترك فيه الإنسان مع سائر الأحياء، ولهذا كانت «معرفة الكون» من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي ترتبط بقوة العقل والتفكير.

كثيرٌ من الحيوانات لها قوة إحساس تفوق فيها الإنسان، مثل باصرة العقاب، وشامة الكلب والنملة، وسامعة الفأر؛ ولبعضها حواس يفقدها الإنسان، مثل حاسة الرادار الموجودة في بعض الأحياء.

الحيوانات تحسّ العالم فقط، أما الإنسان فيحسّه ويفسّره... وفي واقعنا البشريّ قد ينظر مجموعة من الأفراد إلى ظاهرة معيّنة، فيتلقّونها عن طريق الحواس، لكن قسماً منهم فقط يتّجه إلى تفسيرها تفسيراً معيّناً أو تفسيرات متنوعة.

### أنواع الرؤى الكونية والعقائد<sup>(1)</sup>

تفسير الإنسان للعالم يختلف باختلاف منشأ التصوّر ومصدره. فقد ينطلق من معطيات العلم، أو الفلسفة، أو تراث الدين ونصوصه، ومن هنا يكون التصوّر ثلاثة أنواع: علمياً وفلسفياً ودينيّاً.

### الرؤية الكونية التجريبية

لكي نفهم حدود معطيات العلم في حقل المعرفة، نذكر أولاً أنّ العلم المقصود هنا يقوم على أساس الفرضية والتجربة. حين يتّجه عالم تجريبي إلى اكتشاف أو تفسير ظاهرة معيّنة، تتقدح في ذهنه أولاً فرضية، ثم يدخل هذه الفرضية في المختبر ويجري عليها التجارب العملية، فإن أيدتها التجارب، تتخذ الفرضية صفة المبدأ العلمي؛ ويبقى هذا المبدأ العلمي على اعتباره وقوته ما لم تحلّ محله فرضية أشمل مدعومة بتجارب أفضل. إنّ العلوم الحسيّة التجريبية تسلك هذا الطريق في كشف العلل والمعلولات، فبالتجربة العملية تُكتشف علّة الشيء وأثره ومعلوله، ثم يتّجه نحو علّة تلك العلّة، ومعلول ذلك المعلول. وهكذا، تواصل العلوم مسيرتها ضمن الحدود الممكنة.

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 6-17.

## مزايًا ونقائص الرؤية الكونية التجريبية

إنَّ عمل هذه العلوم، بلحاظ أنها تقوم على التجربة العلميَّة، ذو مزايًا ونقائص. أهمُّ مزايًا الاكتشافات العلميَّة هي أنها محدودة وجزئية ومشخَّصة. العلم قادر على أن يزوِّد الإنسان بآلاف المعلومات عن موجود جزئيِّ، وقادر على أن يزوِّدنا بكتاب ضخْم من المعلومات عن ورقة نباتيَّة واحدة. كما أنَّ هذه الاكتشافات. بفضل ما تقدّمه للبشر من قوانين. تيسر للإنسان طريق التصرّف بهذه الظواهر والسيطرة عليها، ومن هنا تنشأ الصّناعة والتكنولوجيا.

إلى جانب هذه المزايًا، ثمة نقائص في عمل هذه العلوم، وهي:

1. محدودية نطاقها: فالعلوم الحسيَّة محدودة بالتجربة، وهي قادرة على متابعة عملها على الظواهر، ما دامت تلك الظواهر تخضع للتجربة. لكنَّ الكون بجميع أبعاده لا يخضع للتجربة؛ فالعلوم التجريبيَّة تستطيع أن تتابع العلل والأسباب أو المعلولات والآثار إلى حدٍّ معيّن في الواقع العمليِّ، وتصل بعدها إلى طريق مسدود. العلوم مثل المصباح، قادرةٌ على شقِّ جُرح الظلام إلى مدى معيّن. وهي لا تستطيع أن تجرّب مسألة بداية العالم ونهايته، ولا المسائل التي ترتبط ببعثيَّة العالم أو هدفيته، أو بقوانين السير التاريخيِّ للمجتمعات، أو بوجود سبب أعلى من المادّة في حركة الكون، وبعلاقة الإنسان بحركة الكون، وبحياة الإنسان بعد الموت؛ ولذلك يلجأ الإنسان إلى التفكير الفلسفي (العقلي المجرّد) حين يصل إلى مثل هذه المسائل.

العالم. بنظر العلم التجريبي - ككتاب قديم سقطت أوراقه الأولى والأخيرة، فلا مبدأه معلومٌ ولا منتهاه. فالعلوم تعرّفنا على وضع بعض أجزاء العالم، لا على الشكل العام والشخصيَّة الكليَّة للعالم. التصرُّور العلمي للعالم يشبه ما يفهمه الناس حول فيل لمسوه في الظلام، وهم لم يروه أو يسمعوا عنه من قبل؛ فذاك الذي لمس أذن الفيل، قال: إنَّ الفيل هو مروحة يدويَّة، وذاك الذي لمس رجل الفيل قال إنّه أسطوانة، أما ذلك الذي لمس ظهره، فيقول: إنَّ الفيل هو سرير!

التصرُّور التجزيئي للعلوم لا يمكن أن يصوِّر لنا العالم بشكله الكليِّ العام. والعالم مثل

إنسان يسكن في منطقة من مناطق طهران، ويعلم تفاصيل هذه المنطقة ودقاتها، ومثل هذا الإنسان لا يستطيع أن يفهم طهران بجميع أبعادها. ولو ضمنا المعلومات التجزيئية لكل منطقة من مناطق طهران إلى بعضها، لما حصلنا أيضاً على التصور الكلي لطهران، ولما استطعنا أن نفهم شكلها ولا ارتباط أجزائها مع بعضها، ولا جمالها أو قبحها، ولا سبيل لنا لتكوين تصور عام عن طهران، إلا إذا أتحت لنا وسيلة إلقاء النظرة الكلية العامة على هذه المدينة.

من هنا، فالعلوم الحسية عاجزة عن الإجابة على أهم المسائل المرتبطة بالرؤية الكونية، وهي إعطاء صورة عامة كلية عن مجموع العالم.

2. التزلزل وعدم الثبات: النقص الآخر في المنهج التجريبي باعتباره أساساً لأيدولوجية معينة، هو أن معطيات الحس والتجربة متزلزلة تفتقد الثبات في الجانب النظري؛ أي في جانب تصوير الواقع كما هو. فصورة العالم تتغير باستمرار في المنظار التجريبي؛ لأنه قائم على أساس الفرضية والتجربة، لا على أساس المبادئ البديهية الأولية العقلية، فالفرضية والتجربة لهما قيمة وقتية. من هنا، فالمنهج الحسي متزلزل لا ثبات فيه، ولذلك لا يمكنه أن يكون قاعدة للإيمان؛ الإيمان يتطلب قاعدة قوية ثابتة لا يعثرها التزلزل والتغيير، قاعدة ذات صبغة خالدة.

3. الاقتصار على الجانب العملي: إضافة إلى ما سبق، إن قيمة المنهج التجريبي تتمثل في الجانب العملي والفني، لا في الجانب النظري. بينما الأيدولوجية بحاجة إلى قاعدة ذات قيمة نظرية لا عملية؛ ونعني بالقيمة النظرية القدرة على تقديم صورة لواقع العالم، ونعني بالقيمة العملية والفنية القدرة على تفعيل طاقات الإنسان على الصعيد العملي. تطور التكنولوجيا اليوم مظهر للقيمة العملية والفنية للعلوم التجريبية.

ومن غرائب العلوم في عالمنا المعاصر، أن قيمتها العملية والفنية ازدادت ازدياداً عكسياً مقارنة بقيمتها النظرية.

## أي رؤية في الحقيقة نريد؟

وقد يظنّ بعض الناس أنّ العلم حقّق، في مجال الإيمان والاطمئنان بحقيقة العالم، تطوُّراً مثل التطوُّر الذي حقّقه في المحاولات العمليّة، بينما المسألة عكس ذلك تماماً.

مما سبق يتّضح أنّ الأيديولوجية بحاجة إلى تصوّر يتّصف بالخصائص الآتية:

1. قدرته على الإجابة على المسائل الأساسيّة للعالم، ذات الارتباط بكلّ العالم، لا بجزءٍ خاصّ منه.

2. أن يقدّم معرفة ثابتة موثوقة وخالدة، لا معرفة مؤقتة عابرة.

3. ما يقدمه يجب أن يكون ذا قيمة نظريّة كاشفة للواقع، لا أن تكون قيمته عمليّة فنيّة محضة.

والتصوّر العلميّ التجريبيّ يفتقد هذه المقوّمات الثلاثة.

## الرؤية الكونية الفلسفيّة

هذا التصوّر لم يبلغ في تفرعاته وتشخيصاته درجة التصوّر الحسيّ، لكنّه - بدلاً من ذلك - يستند إلى سلسلة من المبادئ. وهذه المبادئ:

1. بديهية، ولا يمكن للذهن أن ينكرها، وتفرض نفسها عن طريق البرهان والاستدلال (لا

بمعنى أنها بحاجة إلى برهان فالبديهيّ يمكن أن يبرهن لكن بدايته سابقة على البرهان).

2. عامّة شاملة، وتسمّى في المصطلح الفلسفيّ «أحكام الوجود بما هو موجود»،

وتتّصف بنوع من الجزم. وليس في التصوّر الفلسفيّ ما في التصوّر التجريبيّ من

تزلزل وعدم ثبات، ومن محدودية في الإطار.

التصوّر الفلسفيّ يجيب على الأسئلة التي تستند إليها الأيديولوجيات. والتفكير الفلسفيّ

يشخّص الصّورة العامّة للعالم بجميع أبعادها.

التصوّر الحسيّ والتصوّر الفلسفيّ، كلاهما مقدّمتان للعمل، ولكن بشكّلين مختلفين.

التصوّر الحسيّ مقدّمة للعمل باعتبار أنّه يمنح الإنسان القدرة والقوّة على «التغيّر»

و«التصرّف» في الطّبيعة، ويجعله مسيطراً على جانب من الطّبيعة، ليستخدمها في اتجاه

تحقيق ميوله ورغباته.

والتصوّر الفلسفيّ مقدّمة للعمل ومؤثّر فيه أيضًا باعتباره يشخّص اتجاه العمل، وطريقة انتخاب النهج الحيّاتيّ للإنسان. هذا التصوّر مؤثّرٌ في موقف الإنسان وانفعالاته تجاه العالم، فهو يعيّن المواقف، ويبلور نظرة الإنسان إلى الكون والحياة، ويمنح الحياة معنىً، ويفترض أن يخلّصها من الفراغ.

وهذا ما نعنيه في قولنا: إنّ العلوم عاجزةٌ عن منح الإنسان تصوّرًا يشكّل قاعدة لأيدولوجيّة معيّنة، بينما تقدر الفلسفة العقلية على ذلك.

### الرؤية الكونيّة الدينيّة

لو اعتبرنا كلّ نظرة عامّة عن الكون والعالم تصوّرًا فلسفيًّا، بغضّ النظر عن منطلق ذلك التصوّر، سواء أكان قياسًا برهانيًّا أم تلقّيًّا عن الوحي والغيب، فينبغي أن نعتبر التصوّر الدينيّ نوعًا من التصوّر الفلسفيّ. فبين التصوّر الدينيّ والتصوّر الفلسفيّ حدود مشتركة، خلافاً للتصوّر الحسيّ الذي يصرّ على حصر الحقيقة بالمادّة والحواس.

ولو أخذنا منطلق التصوّر بنظر الاعتبار، فهناك - فرق طبعًا - بين المفهوم الدينيّ للعالم والمفهوم الفلسفيّ.

وفي بعض الأديان مثل الإسلام، التصوّر الدينيّ للعالم يتضمّن المنهج المعتمد في الفلسفة عمومًا؛ أي الاستدلال العقليّ، وتكون جميع المسائل الأساسيّة المطروحة فيه قابلة للاستدلال والبرهنة على أساس عقليّ. من هنا، فالتصوّر الإسلاميّ هو أيضًا تصوّر عقليّ فلسفيّ.

التصوّر الدينيّ هذا يمتاز - كما قلنا - بما يمتاز به التصوّر الفلسفيّ من ثبات وخلود، وعموم وشمول. وهناك ميزة أخرى يختصّ بها التصوّر الدينيّ، هي قداسة مبادئه.

الأيدولوجيّة التي تقدّم للبشرية نهج الحياة تتطلّب الإيمان بمبادئها، والإيمان لا يمكن أن يتأتّى للأيدولوجيّة إلا إذا اكتسبت طابع الحرمة إلى حدّ التقديس، إضافةً إلى طابع الخلود والثبات في أصولها. يتّضح من هذا أنّ التصوّر يستطيع أن يكون قاعدةً للأيدولوجيّة، وباعتنا على الإيمان، حين يتّخذ طابعاً دينياً.



## معايير تقييم التصوّرات والرؤى

- نستطيع (مما تقدّم) أن نضع لجودة التصوّر المعايير الآتية:
- أولاً: أن يكون قابلاً للإثبات والاستدلال؛ أي أن يكون مسنداً من العقل والمنطق، وبذلك يوفّر الأرضيّة العقليّة لتقبّله، ويزيل الإبهام والغموض على طريق العمل.
- ثانياً: أن يمنح الحياة معنى، وأن يزيل من الأذهان أفكار عبثية الحياة وخواء المسيرة الإنسانيّة.
- ثالثاً: أن يبعث في النفوس الاندفاع والشّوق والهدفية، لتكون له قدرة الجذب ومنح الطّاقة والحرارة.
- رابعاً: قدرته على إعطاء طابع التّقديس للأهداف الإنسانيّة والاجتماعيّة، ليبعث في نفوس معتقيه الاستعداد للتّضحية وتجاوز الذات، وبذلك يوفّر عنصر «ضمان التّنفيد» للمدرسة الفكريّة القائمة على ذلك التصوّر.
- خامساً: قدرته على خلق روح الالتزام والإحساس بالمسؤوليّة في ضمير الأفراد تجاه نفوسهم ومجتمعهم.

## الرؤية الكونية التّوحيدية

إنّ التصوّر الدينيّ التّوحيديّ فيه جميع الخصائص اللازمة للتصوّر المطلوب، وهو التصوّر الوحيد القادر على جمع كلّ هذه الخصائص.

التصوّر التّوحيديّ يعني فهم العالم على أنّه خلق نتيجة لمشئئة واعية، وأنّ نظام الوجود يقوم على أساس الخير والرّحمة، وعلى أساس الوصول بالموجودات إلى كمالها المطلوب.

التصوّر التّوحيديّ يعني أنّ للعالم قطباً واحداً ومحوراً واحداً، وأنّ مبدأه ومرجعه واحد، ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

وموجودات العالم - استناداً إلى هذا التصوّر - تتحرّك في «اتّجاه» واحد، ونحو مركز واحد، وفق نظام منسجم؛ فالخليقة ليست موجوداً عبثياً خاوياً بدون هدف. العالم يسير

(1) سورة البقرة، الآية 156.

وفق مجموعة نظم لا تتخلف في «السَّنن الإلهية». والإنسان يتمتع بكرامة خاصة، ورسالة خاصة ويتحمّل مسؤوليّة تربية نفسه وإصلاح مجتمعه. فالعالم مدرسة للإنسان، والخالق يجزي كل إنسان حسب نيته ومسعاها.

المنطق والعلم والاستدلال يسند التصوّر التّوحيديّ ويؤيده. وهو يرى أنّ كل ذرّة من ذرّات العالم دليل على وجود الخالق الحكيم العليم، وكل ورقة على الأشجار تشكّل كتاباً في معرفة الباري.

التصوّر التّوحيديّ يمنح الحياة روحاً وهدفاً ومعنى؛ لأنّه يدفع الإنسان تجاه مسيرة تكاملية مستمرّة لا تعرف الوقوف عند مرحلة معيّنة.

ولهذه الرؤية التّوحيديّة جاذبيّة، وهي تبعث في أوصال الإنسان النشاط والحماس، وتعرض أمامه أهدافاً رفيعة ومقدّسة، فتكوّن منه إنساناً باذلاً مضحياً. وهي الرؤية الكونيّة الوحيدة التي تعطي معنى لالتزام ومسؤوليّة الأفراد، كل منهم إزاء الآخر، كما أنّها تحفظ الإنسان من السّقوط في الهاوية المخيفة للعبثيين والمنادين بالضّياع واللافائدة.

### خصائص الرؤية التّوحيديّة في الإسلام

الإسلام هو الدين الذي قام على أساس التصوّر التّوحيديّ؛ والتّوحيد قد طرحه الإسلام في أنقى أشكاله وأفضل صورته. فالخالق والمبدأ في نظر الإسلام: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(1)</sup>. وهو غنيّ، وكلّ شيء محتاج إليه: ﴿أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(2)</sup>. وهو محيطٌ بكلّ شيء وقادر على كلّ شيء: ﴿إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(3)</sup>. ﴿وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(4)</sup>.

وهو موجودٌ في كلّ مكان، ولا يخلو منه أيّ مكان أو جهة: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَوَجْهُ اللَّهِ﴾<sup>(5)</sup>. وهو عليمٌ بمكونات القلب، وبالمقاصد، وبما يخطر في الأذهان: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) سورة فاطر، الآية 15.

(3) سورة الشورى، الآية 12.

(4) سورة الحج، الآية 6.

(5) سورة البقرة، الآية 115.

- وَنَعَلَهُ مَا تُوسُّوسُ بِهِ نَفْسُهُ، وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ﴿١﴾، ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (2).
- وإنه ليس بجسم، ورؤيته غير ممكنة: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (3).
- واستناداً إلى الرؤية الكونية الإسلامية التوحيدية:
1. العالم مخلوقٌ وموجهٌ من قبل عناية ومشية إلهية، وإذا انقطعت عنه العناية الإلهية لحظةً، يفنى ويزول.
  2. العالم لم يُخلق عبثاً، وفي خلق العالم والإنسان أهداف حكيمة. لم يخلق شيء في غير موضعه وبدون حكمة وفائدة.
  3. النظام القائم هو النظام الأحسن والأكمل.
  4. العالم يقوم على أساس العقل والحق ويقوم على أساس الأسباب والمسببات، وينبغي أن نبحث عن كل نتيجة في مقدمتها وسببها الخاص، وأن نتوقع من كل سبب نتيجته الخاصة.
  5. قضاء الله وقدره يوجدان كل شيء عن طريق علته الخاصة فقط، وهما قضاء وقدر سلسلة علل ذلك الشيء.
  6. إرادة الله ومشيته تجري في العالم بشكل «سنة»؛ أي بصورة قانون ومبدأ عام. والسنة الإلهية لا تتغير، وإنما تحدث التغييرات بناءً على السنة الإلهية.
  7. خير الدنيا شرّها يرتبطان بنوع سلوك الإنسان في العالم ومواقفه وأعماله. فالأفعال الصالحة - إضافة لما لها من ثواب وعقاب في الحياة الأخرى - لا تخلو في هذه الدنيا من مقابل. التدرج والتكامل من القوانين والسنة الإلهية، والعالم مهد لتكامل الإنسان.
  8. قضاء الله وقدره مسيطران على جميع العالم، والإنسان بموجب القضاء والقدر - موجودٌ حرٌّ مختارٌ مسؤولٌ ومتحكّمٌ بمصيره.
  9. الإنسان يتمتع بشرف وكرامة ذاتية، ويليق لحمل أعباء الخلافة الإلهية.

(1) سورة ق، الآية 16.

(2) سورة الأعراف، الآية 180.

(3) سورة الأنعام، الآية 103.

10. الدّنيا لا تتفصل عن الآخرة، والعلاقة بينهما مثل علاقة مرحلة الطفولة بمرحلة الشيخوخة، حيث إنّ مرحلة الشيخوخة هي حصيلة مرحلة الطفولة والشباب. ومن مجموع ما قلناه اتضح أنّ التوحيد العمليّ - الذي هو أعمّ من التوحيد العمليّ الفرديّ والاجتماعيّ - عبارة عن انسجام الفرد في توحيد العبادة لله، ورفض كلّ لون آخر من ألوان العبادة، من قبيل عبادة الهوى، وعبادة المال، وعبادة الجاه، وغيرها. وكذلك يعني انسجام المجتمع في طريق توحيد العبادة للحقّ، ورفض كلّ طاغوت، وكلّ ترجيح ظالم. وما دام الفرد أو المجتمع غير واصل إلى الوحدة، فإنّه لن يظفر بالسعادة.

## المفاهيم الرئيسية

1. كل مدرسة فكرية أو عقيدة يتبنّاها الناس تقوم حتمًا على أساس نظرة وتفسير للكون والعالم والمصير، يُصطلح عليها بـ «التصوّر أو الرؤية الكونية».
2. الحكماء، فسّموا الحكمة إلى: الحكمة النظرية والحكمة العملية. الحكمة النظرية تعني فهم الكون كما هو كائنٌ، والحكمة العملية تعني فهم السلوك الحياتي كما ينبغي أن يكون.
3. «الرؤية الكونية» تعني معرفة الكون، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمسألة المعرفة، والمعرفة من مختصات الإنسان.
4. هناك ثلاثة أنواع من الرؤى الكونية: علمية وفلسفية ودينية. الرؤية العلمية هي الرؤية التجريبية التي تذهب إلى تفسير ظاهرة معينة من خلال فرضية، ثم تدخل هذه الفرضية في المختبر ويجري عليها التجارب العملية، فإن أيدتها، تتخذ الفرضية صفة المبدأ العلمي.
5. ثمة نقائص في الرؤية العلمية أهمها: محدودية نطاقها، التزلزل وعدم الثبات، اقتصرها على الجانب العملي دون النظري.
6. الرؤية الكونية الفلسفية تستند إلى سلسلة من المبادئ. أهمها: أنها بديهية، لا يمكن للذهن أن ينكرها. وأنها عامة شاملة، وأنها تتصف بالثبات والجدم.
7. الخصائص الأساسية للرؤية الكونية الصحيحة:
  - أ. قدرته على الإجابة على المسائل الأساسية للعالم.
  - ب. تقدّم معرفة ثابتة موثوقة وخالدة، لا معرفة مؤقتة عابرة.
  - ج. تكون ذات قيمة نظرية كاشفة للواقع.
  - د. قابلة للإثبات والاستدلال؛ بالاستناد إلى العقل والمنطق.
  - هـ. تمنح الحياة معنىً وهدفيةً، وتزيد من الأذهان أفكار عبثية.



## الدرس الثاني

# أبعاد الوجود في الرؤية الكونية الإسلامية (1) (إله العالم، الإنسان، العالم)

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يبين نظرة الإسلام للإنسان والوجود على ضوء التوحيد.
2. يتعرف إلى أوجه اختلاف معنى الإنسانية في الإسلام عن الرؤية المادية.
3. يشرح الرؤية الكونية الإسلامية لعالمي الغيب بالشهادة، والعلاقة الحاكمة بينهما.





## تمهيد

تتميّز الرؤية الكونية الإسلامية عن بقية الرؤى والتصورات في نظرتها إلى الإنسان والعالم ومبدأ العالم وخالقه، وفي غيرها من القضايا الكثيرة. إلا أن معرفة هذه القضايا الأساسية تعطينا فكرة واضحة عن واقع هذا التمايز وكيفية المقارنة بين المدارس والمذاهب الفكرية والعقائدية المختلفة.

## ماهية الإنسان<sup>(1)</sup>

للإنسان قصة عجيبة في النظرة الإسلامية للعالم. لم يكن إنسان الإسلام حيواناً مستقيم القامة، له أظافر عريضة، ويمشي على قدمين ويتكلم فقط، إن هذا الموجود. في نظر القرآن. أعمق وأكثر غموضاً من أن يمكن تعريفه بهذه الكلمات.

فقد مدح القرآن الإنسان وأثنى عليه كثيراً (والمدح هنا كان للنماذج الإنسانية التي وصلت إلى مقامات الولاية)، وذمّه ووبّخه أيضاً (والذمّ كان لمن لم يستفد من نعم الله)... فأسمى المدائح وأسوأ المذام هي ما قالها القرآن بحق الإنسان. فقد فضّله على السمّاء والأرض والملائكة، ووضعه عن مستوى الأنعام. فالإنسان. في نظر القرآن. موجودٌ له القدرة على تسخير العالم والعروج إلى أعلى عليين، ويمكن أن ينزل إلى أسفل سافلين.

وهذا هو الإنسان الذي عليه أن يقرّر مصيره النهائي. ونبدأ حديثنا على مدح الإنسان في القرآن تحت عنوان: قيمة الإنسان.

(1) مطهري، مرتضى، أسنة الحياة في الإسلام، الإنسان في القرآن، دار الإرشاد، الطبعة الأولى، 2009، ص. 251-

## قيمة الإنسان

1. الإنسان خليفة الله في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (1).
- ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْخَلْقَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (2).
2. إن ظرفية وسعته الإنسان العلمية هي أكبر ظرفية يمكن أن تكون لمخلوق: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (3).
3. له فطرة تعرف الله، يعي ربه في أعماق وجدانه، وإن كل الشكوك والجهود أمراض وانحرافات عن جبلة الإنسان الأولى، ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا﴾ (4)، ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (5).
4. إن في جبلة الإنسان عنصر ملكوتي، إلهي بالإضافة إلى العناصر المادية الموجودة في كل الجماد والنبات والحيوان. فالإنسان مركب من الطبيعة ومما وراء الطبيعة، من المادة والمعنى، من الجسم والروح: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (٧) ﴿ثُمَّ جَعَلْنَا سُلَاطَةَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (٨) ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (6).
5. إن خلقة الإنسان مدروسة، ولم تكن صدفة، والإنسان موجود مصطفًى ومنتخب: ﴿ثُمَّ أَجْنَبْهُ رَبُّهُ فَقَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى﴾ (7).

(1) سورة البقرة، الآية 30.

(2) سورة الأنعام، الآية 165.

(3) سورة البقرة، الآية 31.

(4) سورة الأعراف، الآية 172.

(5) سورة الروم، الآية 30.

(6) سورة السجدة، الآيات 7 - 9.

(7) سورة طه، الآية 122.

6. وله شخصيّة حرّة مستقلّة، وهو أمين الله، وله رسالة وعليه مسؤوليّة، وطلب منه أن يعمر الأرض بعمله وإبداعه، وأن يختار أحد الطريقتين: السعادة أو الشقاء. ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ (1)، ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ (2) ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾ (3).
7. يتمتع الإنسان بكرامة ذاتية وشرف ذاتي؛ فقد فضّله الله على كثير من خلقه، وهو يتفهّم واقعه ويشعر به عندما يتفهّم هذه الكرامة ويشعر بها، ويعتبر نفسه أسمى من الدناءات والردائل والشهوات والقيود: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَبْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾ (4).
8. يتمتع بضمير أخلاقي، يدرك القبيح والجميل، بحكم الإلهام الفطري: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا ﴾ (5) ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴾ (6).
9. لا يهدأ إلا بذكر الله، ولا نهاية لطلباته، ولا يشبع من أي شيء يناله، إلا أن يتصل بذات الله الأبدية اللامحدودة: ﴿ يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴾ (7).
10. خلقت نعم الأرض والسماء من أجل الإنسان: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (8)، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾ (9).
11. خلقه الله ليعبده ويطيعه، فواجبه إذا إطاعة أمر الله: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ (10).

(1) سورة الأحزاب، الآية 72.

(2) سورة الإنسان، الآيتان 2 و 3.

(3) سورة الإسراء، الآية 70.

(4) سورة الشمس، الآيتان 7 و 8.

(5) سورة الأنشاق، الآية 6.

(6) سورة البقرة، الآية 29.

(7) سورة الجاثية، الآية 13.

(8) سورة الذاريات، الآية 56.

12. إنه لا يجد نفسه إلا بعبادة الله وذكره، وإذا نسي ربّه نسي نفسه، ولا يعرف من هو، ولماذا؛ وماذا يجب أن يعمل، وإلى أين يذهب؛ ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ (1).

13. وعندما يرحل عن هذا العالم، ويُزاح عنه ستار البدن - الذي هو حجاب الروح - تتضح له كثيرٌ من الحقائق التي تكون عليه مخفية: ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (2).

14. لم يُخلَق ليعمل للقضايا المادية فحسب، ولم تكن حاجات الحياة المادية دافعه الوحيد، فهو يتحرّك ويتحمّس للغايات السّامية أحياناً، وربّما لا يطلب من حركته وسعيه شيئاً سوى رضا الله: ﴿يَتَأَيَّنُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرَضِيَةً﴾ (3).

﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكَنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ (4).

وبناءً على ما قيل، فالإنسان الكامل في نظر القرآن موجودٌ مصطفىً من قبل الله، وخليفته في الأرض، نصفه ملكوتيّ ونصفه ماديّ، له فطرة معرفة الله، حرٌّ، مستقلٌّ، أمين الله، ومسؤولٌ عن نفسه والعالم، مسيطرٌ على الطبيعة والأرض والسّماء، ملهم بالخير والشّر، يبدأ وجوده من الضعف والعجز، ويسير نحو القوّة والكمال، ويسمو ولا يهدأ إلا في حضيرة القدس الإلهيّ وبذكرة، وسعته العلميّة والعملية غير محدودة، يتمتع بشرف وكرامة ذاتية، لا صبغة مادية لدوافعه، له حقّ التصرّف المشروع بالنعم التي وهبها الله له، ولكن ينبغي أن يكون ذلك لله.

(1) سورة العنكبوت، الآية 19.

(2) سورة ق، الآية 22.

(3) سورة الفجر، الأيتان 27 و 28.

(4) سورة التوبة، الآية 72.

## عالم الغيب والشهادة

التصور، التوحيدي الإسلامي يرى أنّ العالم غيب وشهادة؛ أي يقسم العالم قسمين: عالم الغيب وعالم الشهادة. وتحدّث القرآن مراراً عن الغيب والشهادة، وركّز على الغيب، واعتبر الإيمان به ركناً من أركان الإيمان الإسلامي: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (1)، ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ (2).

الغيب يعني الخفاء، وهو على نوعان: نسبي ومطلق. الغيب النسبي: يعني الشيء الخافي على حواس الإنسان؛ لبعده ذلك الشيء أو لسبب مشابه. فبالنسبة لمن يسكن طهران، فإنّ طهران شهادة، وأصفهان غيب. أمّا بالنسبة للسّاكن في أصفهان، فأصفهان شهادة، وطهران غيب. في القرآن الكريم، وردت كلمة الغيب بهذا المعنى النسبي أيضاً، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ (3).

ومن البديهي أنّ قصص الأمم الغابرة شهادة بالنسبة إلى تلك الأمم، لكنّها غيب بالنسبة إلى الأمم التالية.

غير أنّ القرآن يطلق كلمة الغيب أحياناً على حقائق غير محسوسة بالحسّ الظاهري. وفرق بين حقائق محسوسة غائبة عنّا لبعده المسافة أو ما شابه ذلك، وبين حقائق لا يمكن إحساسها بالحواس الظاهرة بسبب عدم محدوديتها أو عدم مادّيتها.

وواضح أنّ القرآن - حين يصف المؤمنين بأنهم يؤمنون بالغيب - لا يقصد الغيب النسبي؛ لأنّ كلّ الناس (مؤمنهم وكافرهم) يقرّون ويعترفون بالغيب النسبي.

كما أنّ الآية الكريمة التي تحصر علم مفاتيح الغيب باللّه تقصد الغيب المطلق، ولا ينسجم مفهومها مع الغيب النسبي. وحين يرد ذكر الغيب والشهادة معاً، كقوله تعالى: ﴿عَلِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ (4)، فالمقصود بالغيب المطلق منه، لا النسبي أيضاً (5).

(1) سورة الأنعام، الآية 59.

(2) سورة البقرة، الآية 3.

(3) سورة هود، الآية 49.

(4) سورة الحشر، الآية 22.

(5) المفهوم التّوحيديّ للعالم، ص 73-75.

## ما هي طبيعة العلاقة بين عالمي الغيب والشهادة؟

هل لهذا العالم المحسوس حدود تفصل بينه وبين عالم الغيب؟ من الواضح أن تصوّر وجود حدّ مادي يفصل بين العالمين، هو تصوّر ساذج؛ إذ لو تصوّرنا مثل هذا الحدّ، لكان كلّ طرف من طرفي الحدّ شهادة وعالماً مادياً جسمانياً. لا يمكن توضيح الارتباط بين عالمي الغيب والشهادة بتعبير مادي وجسماني. ونستطيع أن نمثّل لهذه العلاقة - من أجل تقريبها إلى الذهن - بأنها مثل علاقة الأصل بالفرع، أو علاقة الشخص بظله؛ أي إن هذا العالم انعكاس لذلك العالم. يُستنبط من القرآن أن كل ما في هذا العالم إنّما هو «وجود نازل» عن موجودات العالم الآخر: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِالْقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾ (1).

وحتى معدن الحديد، يتحدّث عنه القرآن بأنّه منزل: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ﴾ (2).  
 بديهي أنّ المقصود بالتزليل والإنزال ليس هو الانتقال من مكان إلى مكان. كل شيء نراه في هذا العالم إنّما نرى «ظله» وفرعه ومرتبته النازلة، أمّا «حقيقته» و«أصله» و«كنهه» ففي عالم آخر، هو عالم الغيب.  
 القرآن الكريم يطرح تحت عنوان «الغيب» نوعاً من التصوّر الإسلامي والإيمان بشأن الكون، كما بيّين ذلك أحياناً تحت عناوين أخرى، مثل الإيمان بالملائكة، والإيمان برسالة الرسل، والإيمان بالوحي:

﴿ءَامَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ﴾ (3).

﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (4).

(1) سورة الحجر، الآية 21.

(2) سورة الحديد، الآية 25.

(3) سورة البقرة، الآية 285.

(4) سورة النساء، الآية 136.



في هاتين الآيتين، ورد ذكر الإيمان بكتب الله بشكل مستقل، ولو كان المقصود من هذه الكتب هو الكتب السماوية النازلة على الأنبياء لكفى ذكر الإيمان بالرسول، وهذه قرينة على أن المقصود بالكتب هو حقائق غير حقائق عالم الشهادة. وفي القرآن ورد ذكر حقائق خفية غيبية تكراراً، باسم ﴿الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾ و﴿اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ﴾ و﴿أُمِّ الْكِتَابِ﴾ و﴿الْكِتَابِ الْمَرْقُومِ﴾ و﴿الْكِتَابِ الْمَكْنُونِ﴾. والإيمان بهذه الكتب الغيبية جزء من الإيمان الإسلامي. الأنبياء جاؤوا أساساً للدعوة إلى نظرة عامّة للكون والحياة، فلا ينحصر العالم بموجبه في الأمور الحسيّة الملموسة الواقعة في إطار العلوم الحسيّة التجريبية. دعوة الأنبياء استهدفت السموّ بالإنسان من المحسوس إلى المعقول، من الجهر إلى الخفاء، ومن المحدود إلى اللامحدود. وللأسف! فإنّ تيار الأفكار المحدودة المادّية والحسيّة التي هبّت من الغرب جعلت فئة من المسلمين يصرون على إنزال المفاهيم الإسلامية السامية في التصوّر الإسلامي إلى مستوى المحسوسات والمادّيات<sup>(1)</sup>.

(1) المفهوم التّوحيديّ للعالم، ص 75-77.

## المفاهيم الرئيسية

1. تتفرد الرؤية الكونية الإسلامية عن بقية الرؤى والتصوّرات في نظرتها الخاصة والفريدة إلى كل من الإنسان والعالم ومبدأ العالم وخالقه.
2. الإنسان في نظر القرآن موجود له القدرة على تسخير العالم والعروج إلى أعلى عليين، ويمكن أن ينزل إلى أسفل سافلين. وهو يُقرّر مصيره النهائي بنفسه.
3. الإنسان في نظر القرآن موجود مصطنع من قِبَل الله، وخليفته في الأرض، نصفه ملكوتي ونصفه ماديّ، له فطرة معرفة الله، حرّ، مستقلّ، أمين الله، ومسؤول عن نفسه والعالم، مسيطر على الطبيعة والأرض والسّماء، ملهم بالخير والشرّ.
4. الإنسان في نظر القرآن الكريم يبدأ وجوده من الضّعف والعجز، ويسير نحو القوّة والكمال، ويسمو ولا يهدأ إلا في حضيرة القدس الإلهي وبذكره، وسعته العلميّة والعملية غير محدودة.
5. التصوّر، التوحيدي الإسلامي يرى أنّ العالم غيب وشهادة؛ أي يقسم العالم قسمين: عالم الغيب وعالم الشهادة. والغيب يعني الخفاء، وعالم الغيب على نوعان: نسبي ومطلق.
6. العلاقة بين عالم الغيب والشهادة ليست علاقة حدود تفصل بين كلا العالمين، إذ لو تصوّرنا وجود مثل هذا الحدّ بينهما، لكان كلّ طرف من طرفي الحدّ شهادة، وعالمًا ماديًا جسمانيًا.
7. لا يمكن توضيح الارتباط بين عالمي الغيب والشهادة بتعبير ماديّ وجسماني. ونستطيع أن نمثّل لهذه العلاقة بأنّها مثل علاقة الأصل بالفرع، أو علاقة الشخص بظله؛ أي إنّ هذا العالم انعكاس لذلك العالم.

## الدرس الثالث

# أبعاد الوجود في الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة (2) (إله العالم، الإنسان، العالم)

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبيّن الرّؤية الكونية الإسلاميّة لعالمي الدنيا والآخرة.
- 2 . يشرح كيف تقدّم الرّؤية الكونية الإسلاميّة مفهومها حول الله تعالى.
- 3 . يتعرّف إلى أهم خصائص العالم المادي.



## عالم الدنيا والآخرة

تقسيم العالم إلى دنيا وآخرة، هو من أركان التصور الإسلامي. ما ذكرناه تحت عنوان **﴿الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾** يدور حول عالم مقدّم على هذا العالم، عالم له دور الصانع والمدبّر لهذا العالم. عالم الآخرة غيب طبعاً، وعالم الدنيا شهادة، لكننا أفردنا لعالم الآخرة عنواناً باعتبارها متأخراً عن عالم الدنيا، وباعتباره العالم الذي يؤوب إليه الإنسان.

الغيب عالم جئنا منه، وعالم الآخرة عالم نؤوب إليه، وهذا معنى قول أمير المؤمنين عليه السلام: «رَحِمَ اللهُ امْرَأً عَلِمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ»<sup>(1)</sup>. وفرق بين «من أين» و«من أي شيء»، فلو قال الإمام عليه السلام: «من أي شيء»، لكان يشير إلى التراب، كما ورد في الآية الكريمة: **﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾**<sup>(2)</sup>. لكن الإمام علي عليه السلام يشير إلى مفهوم آخر، هو مفهوم العالم الذي جئنا منه، والذي نحن فيه والذي نؤوب إليه.

من وجهة نظر الرؤية الكونية الإسلامية، فإنّ الدنيا والآخرة - مثل الغيب والشهادة - كل منهما نشأة مستقلة بتعبير القرآن. أمّا النسبيّ فهو العمل الدنيوي والعمل الأخروي، أي إنّ العمل إن كان إرضاء لهوى النفس، فهو عمل دنيوي، وهذا العمل نفسه، إن كان لله ولتحقيق رضا الله، فهو عمل أخروي<sup>(3)</sup>.

(1) الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981م، ج9، ص355.

(2) سورة طه، الآية 55.

(3) المفهوم التّوحيديّ للعالم، ص 77-78.

## الله مبدأ العالم

قوة العقل والتفكير في الإنسان لا تكتفي بالظواهر، خلافاً للحواس، وهي تنفذ إلى أعماق المظاهر الكونية. هذه القوة تقضي أن الوجود لا يستطيع أن ينحصر ويتحدد بهذه الظواهر المحدودة والمتغيرة والنسبية والمشروطة والمحتاجة.

هذه الساحة الكونية المشهودة أماناً بمجموعها غير قائمة بنفسها ومستندة إلى ذاتها. ولا بد إذاً من وجود حقيقة ثابتة، ومطلقة غير محدودة، وغير مشروطة، وغير محتاجة، تستند إليها جميع الكائنات وحاضرة في جميع الأمكنة والأزمنة. وبدون هذه الحقيقة فإن الساحة الكونية لا تستطيع أن تقف على أقدامها؛ أي لا يمكن لهذه الساحة أن يكون لها وجود أساساً، ولا شيء بدون هذه الحقيقة سوى العدم والفناء.

القرآن الكريم يصف الله سبحانه وتعالى بأنه «قيوم» و«غني» و«صمد»، مشيراً إلى أن الساحة الكونية بحاجة إلى حقيقة تقوم بها، هذه الحقيقة هي سند وحافظ لكل الأشياء المحدودة النسبية والمشروطة. إنه تعالى «غني» لأن كل شيء سواه بحاجة إليه، وهو «صمد» لأن ما سواه فارغ ومحتاج إلى حقيقة تملأ هذا الفراغ بالوجود.

القرآن الكريم يطلق على الموجودات المحسوسة المشهودة اسم «الآيات»؛ أي كل موجود يشكل بدوره دلالة على وجود الله المطلق وعلمه وقدرته وحياته ومشيبته.

عالم الطبيعة - في نظر القرآن الكريم - مثل كتاب مدون بيد مؤلف عليم حكيم. وكل سطر، بل كل كلمة تدل على العلم اللامتناهي والحكمة اللامتناهية لمؤلفه.

كل علم من علوم الطبيعة هو من منظار ما معرفة بالطبيعة؛ وهو من منظار أعمق تعرف على الله. ولأجل أن نفهم منطق القرآن بشأن التعرف على الطبيعة من منظور التعرف على الله،

نكتفي بذكر آية كريمة واحدة من آيات قرآنية كثيرة في هذا المجال:

﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَكَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (1).

هذه الآية تدعو إلى التعرف على الساحة الكونية بما فيها من مظاهر حركة الأفلاك، وحركة

(1) سورة البقرة، الآية 164.

الفلك وعطائها الاقتصادي، ومنشأ الأمطار والغيوم، والأحياء الموجودة على ظهر الأرض. كما تؤكد الآية الكريمة على أن التعرف على هذه المظاهر الطبيعية باعث على معرفة الله. (1)

## معرفة الله بصفاته

القرآن الكريم يذكر أن الله متَّصِفٌ بجميع صفات الكمال: ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ (2) والصفات السَّامِيَّة في كل الوجود خاصَّة به: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (3). من هنا، فالله حيٌّ، قادرٌ، عليمٌ، مريدٌ، رحيمٌ، هادٍ، خالقٌ، حكيمٌ، غفورٌ، عادلٌ... ومتَّصِفٌ بكل صفات الكمال الأخرى. وهو تعالى من جهةٍ أخرى، ليس بجسم، ولا مركب، ولا ميِّت، ولا عاجز، ولا مجبر، ولا ظالم.

المجموعة الأولى من الصفات هي الصفات الكمالية التي يتَّصف بها الله، وتسمى الصفات الثبوتية. والمجموعة الثانية ناشئة من النقصان، والله منزَّه عنها، ويسمِّيها البعض تجوُّزاً، «الصفات السلبية».

نحن نحمد الله ونسبِّحه ونحمده حين نذكر أسماءه الحسنى وصفاته الكمالية، ونسبِّحه حين ننزِّهه عما لا يليق به. وفي الحمد والتسبيح نركِّز على معرفة الله؛ وبذلك نرتفع بأنفسنا على مدارج الكمال (4).

## الوحدانية أهم الصفات

ليس لله سبحانه مثل ولا شبيه ولا شريك. ومحال أن يكون له شريك؛ لأن التعدد من خواص الموجودات المحدودة النسبية، ولا معنى للكثرة والتعدد في الموجود اللامتناهي. نحن نستطيع أن يكون لنا ولدٌ واحدٌ أو أولادٌ عديدون، وبمقدورنا أن نتخذ صديقاً واحداً أو عدداً أصدقاءً أيضاً. والموجود المحدود يستطيع أن يتخذ له في مرتبته شركاء ونظراء، وبذلك يقبل الكثرة والتعدد. أمَّا الموجود اللامتناهي فلا يقبل التعدد.

(1) المفهوم التوحيدى للعالم، ص 23-25.

(2) سورة الحشر، الآية 24.

(3) سورة الروم، الآية 27.

(4) المفهوم التوحيدى للعالم، ص 25.

والمثال الآتي - على قصوره - مفيدٌ في توضيح هذه المسألة: بشأن أبعاد العالم الماديّ المحسوس؛ أي عالم الأجسام المشهودة الملموسة، انقسم العلماء فريقين: فريقٌ يذهب إلى أنّ أبعاد الكون محدودة؛ أي إنّ العالم المحسوس يمتدّ إلى حدّ ينتهي عنده، وفريقٌ آخر يعتقد أنّ أبعاد العالم الماديّ لا متناهية، ولا تنتهي في أيّ طرفٍ من أطرافه، وليس لعالم المادّة بدايةً ولا وسطاً ولا نهايةً.

فإذا اعتبرنا الكون الماديّ محدوداً، فإنّ هناك سؤالاً يفرض نفسه، وهو: أيكون الكون الماديّ واحداً أم أكثر؟ أمّا إذا اعتبرناه غير محدود، فإنّ فرض كون ماديّ آخر يصبح غير معقول؛ لأننا كلّما فرضنا كوناً آخر، فإنّه إمّا أن يكون هذا الكون نفسه أو جزءاً منه.

هذا المثال يرتبط بعالم الأجسام والموجودات الجسميّة المحدودة والمشروطة والمخلوقة، والتي ليست لها حقيقة مطلقة ومستقلّة وقائمة بالذات، وهذا العالم المحدود في حقيقته لا يمكن أن نتصوّر له عالماً ثانياً إذا قبلنا بنظريّة «لانهائية أبعاده»، فما بالك بالله سبحانه، وهو تعالى غير محدود وحقيقة مطلقة ومحيط بجميع الأشياء، ولا يخلو منه زمانٌ ولا مكان، وهو أقرب إلينا من حبل الوريد. ومن هنا، فمحال أن يكون لله نظيرٌ ولا شريكٌ، بل لا يمكن افتراض ذلك. إضافةً إلى ذلك، نحن نرى آثار عناية الله، وتدييره وحكمه في جميع الموجودات. ونشاهد الإرادة الواحدة والمشئّة الواحدة والنظام الواحد في جميع أرجاء العالم. وهذا يشير إلى أنّ عالمنا ذو مصدرٍ واحد، لا مصدرين، ولا عدّة مصادر<sup>(1)</sup>.

### ما هي مميّزات العالم الماديّ وإدراكنا له؟

يتّجه الإنسان فطرياً إلى الواقع الموضوعيّ. الطّفل يبحث في السّاعات الأولى من حياته عن ثدي أمّه، باعتباره واقعاً موضوعياً. ومع نموّ جسم الطّفل وذهنه، يبدأ بالتّفكيك بين نفسه والأشياء الأخرى، وبالنّظر إلى الأشياء، باعتبارها خارجة ومنفصلة عنه. ومع أنّ ارتباطه بالأشياء هو عن طريق مجموعة من الأفكار، فهو يستفيد من الأفكار باعتبارها وسيلةً ورابطاً، لكنّه يعلم أنّ الحقيقة الموضوعيّة للأشياء هي غير الأفكار الموجودة في ذهنه<sup>(2)</sup>.

(1) المفهوم التّوحيديّ للعالم، ص 25-27.

(2) (م.ن)، ص 20.



## العالم المحسوس<sup>(1)</sup>

الحقائق الموضوعية التي يدركها الإنسان عن طريق الحواس تشكل بمجموعها ما نسميه بالعالم المادي (الذي يعتبر تنزلاً لعوالم أعلى، وقد يعبر عن الأول بالشهادة والأخرى بالغيب)، وتتميز بالخصائص الآتية:

### 1. المحدودية

الموجودات المحسوسة المشهودة، ابتداءً من الذرة وحتى المجرة؛ أي إنها تشغل حيزاً مكانياً، وزمانياً معيناً، وليس لها وجود خارج ذلك المكان، وخارج ذلك الامتداد الزمني. بعض الموجودات تشغل حيزاً مكانياً أكبر، وتمتدّ خلال فاصلة زمنية أطول، وبعضها الآخر تشغل مكاناً أقلّ وذات فترة زمنية أقصر، لكنّها جميعاً محدودة في إطار معين في الزمان والمكان.

### 2. التغير

موجودات العالم بأجمعها متغيرة متطورة غير ثابتة. ولا يوجد في العالم المحسوس كائن باقٍ على حال واحدة. إما أن يكون في حالة نموّ وتكامل، أو في حالة تدهور وانحطاط. الموجود المادي المحسوس يطوي خلال جميع فترة وجوده مرحلة تبادل مستمرّ في حقيقته. إما أن يأخذ، أو يعطي، أو يأخذ ويعطي أيضاً؛ أي إنه إما أن يأخذ من حقيقة، الأشياء الأخرى ويصيرها جزءاً من حقيقته، أو يمنح الواقع الخارجي جزءاً من حقيقته. أو يفعل العمليتين معاً. على أي حال، لا يمكن لموجود مادي أن يبقى ثابتاً ساكناً. هذه واحدة أخرى من الخصائص العامة لموجودات هذا العالم.

### 3. الارتباط

كلّ موجود في العالم «مرتبط» و«مشروط»؛ أي إن وجوده مرتبط ومشروط بوجود شيء أو أشياء أخرى، بحيث لو انعدم ذلك الشيء أو تلك الأشياء لانعدم ذلك الموجود أيضاً. لو أمعنا النظر في حقيقة الموجودات لألفيناها مقرونة بشروط أو شروط كثيرة. ولا

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 20-23.

يمكن أن نرى بين الموجودات موجوداً بلا شرط وبشكلٍ مطلق (أي موجوداً محرراً من قيود الموجودات الأخرى).

كلُّ الوجودات «مشروطة»؛ أي إنَّ كلَّ واحدٍ منها موجودٌ على تقدير وجود شيءٍ آخر، وهذا الشيء الآخر بدوره موجودٌ على تقدير وجود شيءٍ آخر، وهكذا...

#### 4. الحاجة

الموجودات المحسوسة والمشهودة مرتبطة ومشروطة كما قلنا، وهي لذلك محتاجة، محتاجة إلى كلِّ الظروف والملابسات المرتبطة بها. وكلُّ واحدٍ من هذه الظروف بدوره محتاجٌ إلى مجموعة ظروف وملابساتٍ أخرى. لا يمكن أن نعتز على موجود منطوق على «نفسه»؛ أي مستغن عن غيره، وقادر على البقاء مع افتراض فناء غيره. من هنا، فالفقر والحاجة من المظاهر العامة في موجودات الكون.

#### 5. النسبية

الموجودات المحسوسة والمشهودة نسبية في أصل الوجود وفي كمالات الوجود. فلو وصفناها مثلاً بالكبر والعظمة، أو بالقوّة والقدرة، أو بالرّوعة والجمال، أو بالسّابقة والقدم، أو حتّى بالوجود والكينونة، فإننا نصفها قياساً بأشياءٍ أخرى. فلو وصفنا الشّمس مثلاً بأنّها كبيرة، فإننا نعني أنّها كبيرة، بالنسبة لنا ولأرضنا ولكواكب منظومتنا الشمسيّة؛ إذ إنّ هذه الشّمس صغيرة بالنسبة لبعض الكواكب. وهكذا لو وصفنا موجوداً بأنّه قويّ أو جميل أو عالم. حتّى الشيء يظهر من خلال نسبته إلى وجودٍ آخر. كلُّ وجود، وكلُّ كمال، وكلُّ علم، وكلُّ جمال، وكلُّ قدرة وعظمة وجلال، إنّما يظهر حين نسبته إلى ما هو دونه. وبالإمكان أيضاً افتراض ما هو أسمى منه، وكلّ الصّفات المذكورة تنقلب إلى ضدّها حين تنسب الموجود إلى ما فوقه. حين نقلب الوجود إلى فناء، والكمال إلى نقص، والجمال إلى قبح، والعظمة والجلال إلى حقارة.

## المفاهيم الرئيسية

1. تقسيم العالم إلى دنيا وآخرة، هو من أركان التصور الإسلامي. ومن وجهة نظر الرؤية الكونية الإسلامية، فإن الدنيا والآخرة - مثل الغيب والشهادة - كلاهما نشأة مستقلة.
2. عالم الآخرة هو العالم الذي يؤوب إليه الإنسان. فالغيب عالم جئنا منه، وعالم الآخرة عالم نؤوب إليه.
3. قوة العقل والتفكير في الإنسان لا تكتفي بالظواهر، خلافاً للحواس، وهي تنفذ إلى أعماق المظاهر الكونية. هذه القوة تقضي أن الوجود لا يستطيع أن ينحصر ويتحدد بهذه الظواهر المحدودة والمتغيرة والنسبية.
4. الساحة الكونية المشهودة أمامنا بمجموعها غير قائمة بنفسها ومستندة إلى ذاتها. فلا بد إذاً من وجود حقيقة ثابتة، ومطلقة غير محدودة، وغير محتاجة، تستند إليها جميع الكائنات.
5. ليس لله سبحانه مثيل ولا شبيه ولا شريك. ومحال أن يكون له شريك؛ لأن التعدد من خواص الموجودات المحدودة النسبية، ولا معنى للكثرة والتعدد في الموجود اللامتاهي.
6. الموجود المحدود يستطيع أن يتخذ له في مرتبته شركاء ونظراء، وبذلك يقبل الكثرة والتعدد. أما الموجود اللامتاهي فلا يقبل التعدد.
7. الحقائق الموضوعية التي يدركها الإنسان عن طريق الحواس تُشكل بمجموعها ما نُسّميه بالعالم المادي وهي تتميز بالخصائص الآتية: المحدودية، التغير، الارتباط، الحاجة، النسبية.



## الدرس الرابع

# كيف نصل إلى الرؤية الكونية الإسلامية (1)؟

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى وسائل تحصيل المعرفة.
- 2 . يشرح العلاقة بين العقل والقلب في المعرفة.
- 3 . أن يوجّه ويفسّر المعنى الحقيقي لمقولة «عليكم بدين العجائز».



## الموضوعية ونبذ التقليد

الإسلام دين ينهج الحقيقة والواقع الموضوعي. وكلمة «الإسلام» تعني التسليم، وتعني أنّ الشرط الأوّل للإنسان المسلم تسليمه أمام الواقعيّات والحقائق. والإسلام يرفض كلّ ألوان العناد واللجاج والتعصّب والتقليد الأعمى والانحياز والكبر؛ لأنّها تتعارض مع روح التسليم للحقائق والواقعيّات.

الإسلام يرى أنّ الإنسان معذورٌ إنّ طلب الحقيقة بنزاهة، وسعى من أجلها ولم يصل إليها. كما لا يعير الإسلام أهميّة لاعتناق الإنسان حقيقةً ما عن طريق التقليد أو الوراثة وما شابهها، إذا كان في معتقها روح عناد ولجاج.

المسلم الحقيقيّ، رجلاً كان أو امرأة، ينشد الحقيقة، وهو لذلك يأخذ الحكمة والحقيقة أينما كانت، ومن أيّ إنسان صدرت، ويقصد بقاع العالم لطلب العلم.

المسلم الحقيقيّ يطلب الحقيقة في جميع مراحل عمره، وفي جميع البقاع (دون تخصيص لمكان معيّن)، ويؤمن أنّ الحقائق العلميّة ليست حكراً على أفراد معيّنين؛ لأنّه يؤمن بما قاله نبيّ الإسلام: «خذوا الحكمة ولو من المشركين...»<sup>(1)</sup>، «وَالْحِكْمَةُ ضَالَّةٌ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا وَلَوْ عِنْدَ الْمُشْرِكِ»<sup>(2)</sup>. وقد انتشر بين الناس أحاديث دينية، مفادها أن اطلبوا العلم ولو بالصّين، أو اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد.

(1) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1403هـ، ج2، ص97.

(2) الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق غفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، الطبعة الرابعة، 1407هـ، ج8،

الإسلام يدين الظنون السطحية المتحيّزة في المسائل، والتقليد الأعمى للأباء والأجداد، والتسليم للتقاليد الموروثة؛ لأنها معارضة لروح التسليم أمام الحقيقة، وباعثة على الانحراف والابتعاد عن الواقع الموضوعي<sup>(1)</sup>. إن الأبحاث الإلهية من أبعاد الأبحاث عن الحسّ والعيان؛ إذ تتناول هذه الأبحاث الحديث عمّا وراء عالم المادّة، وهذا كاف بالنسبة إلى بعض التيارات الفكرية لكي يشكّوا في قيمة واعتبار هذا العلم. دعونا من الماديين، الذين ينكرون عالم ما وراء الطبيعة بحجّة أنّهم لم يلمسوه في الطبيعة، بل هناك فريق آخر لا ينحط إلى هذا المستوى من التفكير، لكنّه لا يعترف لهذا العلم بقيمته الحقيقية<sup>(2)</sup>.

### مصادر التفكير في الإنسان<sup>(3)</sup>

إنّ القرآن الذي يدعو إلى التفكير والتأمّل قد أشار إلى مصادر التفكير بالإضافة إلى إشارته إلى طرف زلل الفكر؛ أي أنّه أشار إلى الموضوعات التي ينبغي للإنسان أن يعمل فكره فيها، ويستفيد منها، باعتبارها مصادر للعلم والاطّلاع. وقد خالف الإسلام بصورة عامّة صرف الطّاقة الفكرية في الموضوعات التي لا ثمره فيها سوى إتعاب الفكر؛ أي التي لم يفتح للإنسان طريق التحقيق فيها، وكذلك في الموضوعات القابلة للتحقيق على سبيل الفرض، ولكنها لا تفيد الإنسان. فالنبيّ الكريم اعتبر العلم الذي لا يفيد كسبه، ولا يضرّ تركه علمًا تافهًا، ولكن العلوم التي فتحت فيها أبواب التحقيق وأدت إلى نتائج مفيدة، أصبحت موضع تأييد وتشجيع. والقرآن الكريم يشير إلى ثلاثة موضوعات مفيدة:

#### 1. الطّبيعة

ذكرت آيات كثيرة في القرآن وجوب التفكير الدقيق والاستنتاج حول الطّبيعة؛ أي الأرض والسّماء والنّجوم، والشمس والقمر، والسّحاب والمطر، والرياح، وسير السفن في البحار،

(1) المفهوم التّوحيديّ للعالم، ص 19-20.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 524.

(3) أسننة الحياة في الإسلام، الإنسان والإيمان، ص 246 - 248.



والنباتات، والحيوانات، وبالتالي كل أمر محسوس يشاهده الإنسان من حوله، ونذكر آية منها على سبيل المثال: ﴿ قُلِ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ﴾ (1).

## 2. التاريخ

تدعو آيات كثيرة في القرآن إلى دراسة الأقوام والأمم، وتقدم ذلك كمصدر للمعرفة والحكمة؛ وهي بالتالي طريق لمعرفة الله تعالى. وإن تاريخ البشر وتطوراته من وجهة نظر القرآن تجري وفقاً للسُنن الإلهية والنواميس الربانية. فالعزة والذلة، والنجاحات والهزائم، والسعادة والشقاء في التاريخ لها حساب دقيق ومنظم، ومن الممكن أن يسيطر الإنسان على التاريخ الحاضر بمعرفة تلك الحسابات والقوانين، والاستفادة منها لمصلحته ومصلحة الناس من حوله، وهذه آية تدل على المطلوب كمثل: ﴿ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ ﴾ (2).

## 3. ضمير الإنسان ووجدانه

ويذكر القرآن الوجدان الإنساني باعتباره مصدراً لمعرفة خاصة. ومن وجهة نظر القرآن فإن جميع الخليقة هي آيات إلهية وعلائم وأثار من أجل كشف الحقيقة، فالقرآن يعبر عن العالم المحيط بالإنسان بالآفاق، وعن عالم داخل الإنسان بالأنفس، ويشير من هذا الطريق إلى أهمية الضمير الإنساني خاصة. وقد ظهر من هنا اصطلاح الآفاق والأنفس في الأدب الإسلامي.

إن للفيلسوف الألماني كانت جملة لها شهرة عالمية، وقد كتبت هذه الجملة نفسها على صخرة قبره، يقول فيها: «شيطان يثيران إعجاب الإنسان بشدة: أحدهما السماء المليئة بالنجوم فوق رؤوسنا، والآخر الضمير والوجدان المستقر في باطننا».

## اللاأدرية أو نفي إمكانية المعرفة

هناك فريق يرى أن أسرار ما وراء الطبيعة عسيرة على الكشف، ومجهولة إلى الحد الذي يجب على الإنسان إغماض الطرف عن حل هذه المغلقات، فيقلعون عن إظهار وجهة

(1) سورة يونس، الآية 101.

(2) سورة آل عمران، الآية 137.

النظر سلباً وإيجاباً. إنَّ هذا الفريق يرى أنَّ يد العقل قصيرة جداً، وتَمور المعرفة معلقة على شواهد النخيل، ويوسم هذا الفريق باللائدريين أو الشكّاكين<sup>(1)</sup>.

### مقولة «عليكم بدين العجائز»<sup>(2)</sup>

إنَّ مقولة «عليكم بدين العجائز» المنسوبة إلى الرسول الأكرم ﷺ أضحت مستمسكاً لدى منكري التعمّق والتفكير في المعارف الغيبية، وقضايا ما وراء الطبيعة. لكن هذه المقولة لم ينقلها أيّ مصدر من المصادر السنيّة أو الشيعيّة. مع ذلك شاعت شيوعاً كبيراً لانسجامها مع مزاج الجهّال، وأضحت أداة لقمع أيّ نشاط فكري.

على أنَّ أنصار البحث والتحقيق في المعارف الإسلامية واجهوا هذه المقولة عبر التأويل... ويفسّر الشيخ محمد اللاهيجي في شرحه لهذه المقولة «عليكم بدين العجائز» قائلاً: إنَّ هذه المقولة تنظر إلى التسليم والتعبّد في الفروع، لا في الأصول؛ فتعني تنفيذ الأوامر تعبّداً كما تفعل العجائز، ولا تعني أن يكون المستوى الفكري، والعقلي في معرفة الله على حدّ مستوى أفكار العجائز، فنتصوّر الله كحزمة من النور في أعالي السماوات، ونمنحه صورة بشرية، ونصفه بما نرّاه القرآن من صفات.

أمّا الرومي فيفسّر المقولة المتقدّمة تفسيراً آخر، ترتكز على معنى «العجز»، وقرّر أنّ المقصود هو سلوك سبيل العجز والمسكنة في طريق معرفة الله، حيث الانكسار والعجز هو الزّاد في هذا الطريق، أمّا سوق التظاهر وحبّ الظهور، فيقع على الجانب الآخر.

... والحقّ أنّ هذه المقولة لم تثبت نسبتها إلى الرسول الأكرم ﷺ، ليصل الدّور إلى البحث في مفهومها ومعناها. وقد طرح الميرزا القميّ بحثاً حول جواز التقليد وعدم جوازه، واعتبر المقولة المتقدّمة أحد أدلّة أنصار التقليد، والتعبّد في أصول الدين. لكنّه قرّر من جهته أنّ هذه المقولة لم يثبت كونها حديثاً، بل نقلت عن الفقيه السنيّ والصوفي المشهور «سفيان الثوري»، إذ قيل أنّ عمرو بن عبيد المعتزلي تناول في مجلسه الحديث حول المبدأ المعتزلي المشهور «المنزلة بين المنزلتين» فردّت عليه عجوز بقرءة آية من القرآن

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والإيمان، ص 524.

(2) م.ن، ص 535 - 539.

الكريم، فقال سفيان الثوري وكان أحد الحاضرين: «عليكم بدين العجائز». مضافاً إلى أن الذين نقلوا المقولة المتقدمة كحديث، نقلوا معها قصة توضح أن مفهوم الجملة لا يعني ما التزم به الحنابلة وأهل الحديث، ولا يعني ما حاول اللاهيجي أو الرومي تفسيره. والقصة هي أن النبي الأكرم ﷺ مرّ مع أصحابه على عجوز تغزل بمغزلها، فسألها: كيف عرفت الله؟ فحرّكت مغزلها بقوة، وصمتت، حتى توقّف عن دورته، ثم قالت: بهذا عرفت الله، فكما أن المغزل يحتاج إلى يد تحرّكه، يحتاج الكون العظيم إلى يد قادرة تحرّكه باستمرار، حينئذ قال الرسول الأكرم ﷺ: «عليكم بدين العجائز».

على أساس هذا النقل تكون العجوز قد طرحت، بفطرتها ولغتها الساذجة، برهان المحرّك الأول الأرسطي. وسلكت بوجه من الوجوه طريق إبراهيم عليه السلام:

﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ ﴿٧٦﴾  
 فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْنَ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ  
 الضَّالِّينَ ﴿٧٧﴾ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِعَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَقَوْمِ  
 إِنِّي بِرَبِّيٍّ مِمَّا تُشْرِكُونَ ﴿٧٨﴾ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ  
 حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾.

على أساس النقل المتقدم يصبح مضمون المقولة متعارضاً مع مفهوم أنصار التقليد والتعبّد؛ أي سوف يكون مضمونها دعوة إلى التحقيق والاستدلال والمعرفة، لا التقليد والتعبّد وحظر الفكر والمعرفة.

لكن مجانية البحث العقلي في قضايا (ما وراء الطبيعة) اتخذ في عصرنا الحديث طابعاً آخر، وهو طابع الفلسفة الحسيّة. نحن نعرف أن المنهج الحسي والتجريبي في اكتشاف الطبيعة انتصر على المنهج القياسي في أوروبا، ثم تعدّى الأمر حدّ الطبيعة بعد هذا الانتصار، فقالوا: إن المنهج العقلي لا قيمة له على الإطلاق، وإن ما يمكن الاتكّاء عليه هو الفلسفة الحسيّة وحدها. والنتيجة الحتمية لهذه النظرية هي الشكّ في قيمة أبحاث الإلهيات، بحكم تعدّد إخضاعها للحسّ والتجربة. هذا هو أحد التيارات الفكرية في الغرب.

## نظرية العرفاء

وهناك فريق آخر يرى أنّ هذا الطريق سالك، وبابه مشرع، ويذهبون إلى أنّ للإنسان قدرة السير إلى الملكوت الأعلى. لكن قدّم الاستدلال في هذا الطريق متزلزلة، ولا يمكن الاطمئنان بها، ومن ثمّ يتحفّظون على السلوك العقلي في هذا الاتجاه. ويرى هؤلاء أنّ القلب وحده هو المعبر إلى الله، والهادي الوحيد في فيافي هذا المسير، فالسلوك القلبي وحده موضع اطمئنان هؤلاء لا السلوك العقلي، والعرفاء يدافعون عن هذه النظرية<sup>(1)</sup>.

## ترجيح القلب لا إلغاء العقل

سوف نُغفّل في هذه المقدّمة البحث حول وجهات نظر الماديين واللاأدريين، أمّا نظرية العرفاء الذين يشدّدون على الشهود باعتباره المعرفة الوحيدة السليمة، فهي لا تقوم على أساس إنكار قيمة الطريق العقلي البرهاني، بل ترجّح طريق القلب والسلوك، والتصفيّة الروحية على طريق العقل.

من وجهة نظر العرفاء، إنّ المعرفة الاستدلالية التي يسعى إليها الفيلسوف لا تتجاوز حدود تصوّرات والمفاهيم الذهنيّة وإقناع القوّة العقليّة، مع ما في هذا من قيمة. لكنّ الفيض المعرفي الذي يسعى إليه العارف هو لون من ألوان الوصول والتذوّق. إنّ العقل يشبع من الداخل عبر المعرفة البرهانية، لكنّ الفيض المعرفي يحوّل الوجود الإنساني كلّهُ إلى كتلة من الحركة والشوق، ويسير به في الطريق إلى الله، وهذا اللون من المعرفة ينور الوجود الإنساني، ويمنحه طاقة ونشاطاً وحبّاً، ويشيع في هذا الوجود خشوعاً ورقةً ولطفاً، ومن ثمّ يخلق تغييراً وانقلاباً في جميع أرجاء هذا الوجود. على أنّ ترجيح أحد الطريقتين على الآخر - من وجهة نظرنا - عمل غير مجد؛ فكلّ واحد منهما يكمل الآخر، والعارف على كلّ حال لا ينكر قيمة الطريق الاستدلالي. ومن هنا، لا نجد حاجة هنا لتناول نظرية هذا الفريق<sup>(2)</sup>.

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والإيمان، ص 524.

(2) (م.ن)، ص 525 - 526.

## المفاهيم الرئيسية

1. الإسلام دين ينهج الحقيقة والواقع الموضوعي ويرفض كل ألوان العناد والتعصب والتقليد الأعمى والانحياز؛ لأنها تتعارض مع روح التسليم للحقائق والواقعيات.
2. الإسلام بشكل عام يُخالف صرف الطاقة الفكرية في الموضوعات التي لا ثمره فيها سوى إتعاب الفكر، والتي لا تُفيد الإنسان.
3. تدعو آيات كثيرة في القرآن إلى وجوب التأمل في الطبيعة، وأحوال الأقوام الماضين، وأحوال النفس الإنسانية كمصادر أساسية للتفكير الإنساني من أجل الوصول إلى الحقيقة والواقعية.
4. هناك فئة تُسمى باللا أدريين أو الشكّكين، ترى أنّ يد العقل قصيرة جداً، وأنّ أسرار ما وراء الطبيعة عسيرة على الكشف، ويجب على الإنسان إغماض الطرف عن حلّ هذه المغلقات.
5. البعض تمسك بمقولة «عليكم بدين العجائز» والتي أضحت مستمسكاً لدى منكري التعمق والتفكير في المعارف الغيبية، وقضايا ما وراء الطبيعة. لكن هذه المقولة لم ينقلها أي مصدر من المصادر السنية أو الشيعية.
6. هناك فريق يُسمى بالعرفاء يرى أنّ للإنسان قدرة السير إلى الملكوت الأعلى. لكن قدّم الاستدلال العقلي في هذا الطريق متزلزلة، ولا يمكن الاطمئنان بها، لذا هم يتحفظون على السلوك العقلي في هذا الاتجاه.
7. يرى العرفاء أنّ القلب وحده هو المعبر إلى الله، والهادي الوحيد في فياضي هذا المسير، فالسلوك القلبي وحده موضع اطمئنان هؤلاء لا السلوك العقلي.
8. نظرية العرفاء لا تقوم على أساس إنكار قيمة الطريق العقلي والبرهاني، بل ترجح طريق القلب والسلوك، والتصنيفية الروحية على طريق العقل.



## الدرس الخامس

# كيف نصل إلى الرؤية الكونية الإسلامية (2)؟

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يستدل على أن امتلاك رؤية كونية أمر سهل وميسر من الناحية العقلية.
- 2 . يستدل على عدم إمكانية الاكتفاء بالمنهج النقلي والحديثي لتكوين رؤية كونية أصيلة.
- 3 . يذكر شواهد نقلية على أبطال نظرية الاكتفاء بالنقل لبناء رؤية كونية.





## نظرية أهل الحديث

هناك فريق آخر يقول: أين التراب وربّ الأرباب؟ فالأبحاث الإلهية سماوية، وينحصر اكتشاف أخبار السماء عن طريق السماء ذاتها. فنحن لا نعرف شيئاً عن الله وصفاته الثبوتية والسلبية، وما هي الصفة التي يمكن نسبتها إليه أو التي يمكن نفيها عنه، ولا يمكن أن نعرف ذلك! فنحن في الواقع لا يمكننا بعقولنا فقط معرفة وجود موجود لا خالق له، ولا يمكن بعقولنا أن نفهم أنّ الله واحد أو متعدد، بسيط أو مركّب، جسم أو غير جسم، له جوارح بنحو من الأنحاء أو لا، نائم أو يقظ، متحرك أو لا! إنّ جميع هذه القضايا عند هؤلاء مجهولة بالنسبة إلى البشر، ولا ينبغي تبني أيّة عقيدة في هذا المجال، إلا عن طريق الأخبار السماوية. ولا بدّ من التسليم بالوحي السماوي في هذه المسائل، دون أيّ بحث أو حقّ في إبداء وجهة النظر والاستدلال واستخدام المنطق.

يعتقد هذا الفريق أنّ نظرية الإسلام في هذا المجال تقوم على أساس التسليم والتعبد، لا على أساس التحقيق والبحث، وكلّ بحث أو استفهام في هذا المجال بدعة، ومحرم من وجهة نظر الإسلام، ويدافع عن هذه النظرية الأشاعرة والحنابلة الذين يطلقون على أنفسهم «أهل الحديث»<sup>(1)</sup>.

## مناقشة نظرية أهل الحديث

من الواجب في هذا المقام إثارة البحث حول النظرية الأخيرة (نظرية أهل الحديث)، خصوصاً وأنّ لنظرية الحنابلة وأهل الحديث أنصاراً معاصرين، حيث اعتبر البعض أنه ليس لدى العقل البشري الدليل الكاف، وأن الطريق الوحيد للإيمان بوحداية الله هو التعبد بمقولات الشرع.

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والإيمان، ص 524 - 525.

يقول الحكماء الإلهيون بصدد الإجابة على هذا الفريق:  
صحيح أن خبر السماء يجب سماعه من السماء، ولكن:

أولاً: إن القوة المدهشة التي يتمتع بها الإنسان (أي القوة العاقلة) قوة سماوية وليست أرضية، كما جاء في الأحاديث عن عبد الله بن سنان، قال: «سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام. فقلت: الملائكة أفضل أم بنو آدم؟ فقال: قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: إن الله ركّب في الملائكة عقلاً بلا شهوة، وركّب في البهائم شهوة بلا عقل، وركّب في بني آدم كلتيهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خير من الملائكة، ومن غلب شهوته عقله فهو شر من البهائم»<sup>(1)</sup>. ومن هنا، لا مانع من أن يتعرف الإنسان بهذه القوة السماوية إلى بعض الحقائق السماوية. من الثابت أن الإنسان لا يتمتع بالقدرة على اكتشاف جميع الحقائق السماوية؛ ولذا كان محتاجاً في حياته للوحي السماوي، ولكن القوة العاقلة ليست عاجزة تماماً عن اكتشاف أي من الحقائق السماوية، من قبيل المبدأ والمعاد. والدليل الساطع على أن الإسلام يرى إمكانية العقل الإنساني في الكشف عن الحقائق السماوية في حدود أصول الدين هو أن الدين الإسلامي لا يرى جواز التقليد في العقائد وأصول الدين بأي وجه من الوجوه، ولا بد من الإيمان بها عن طريق الاستدلال والبحث.

ثانياً: هناك الكثير من الحديث عن الحقائق السماوية في النصوص الإسلامية (القرآن والسنة)، فما هو هدف الوحي من طرح هذه المسائل؟ فهل هدف الوحي هو طرح مجموعة دروس للتفكير والاستلهام، وإثارة العقول لولوج ميدان الإلهيات الفسيح؟ أم الهدف هو طرح مجموعة أفكار لا تقبل الهضم ومجموعة أفاض لا تقبل الحل، لكي تدفع العقول إلى التسليم الأعمى بها، وقبولها بالمحاكاة والتقليد؟!

## الوحي لا يعارض استعمال العقل

إن القضايا التي تطرح عبر الوحي على نوعان:

النوع الأول: مجموعة وصايا عملية تتطلب العمل بها، لكي تتحقق الأهداف المرجوة

(1) الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأولى، 1409هـ، ج15، ص209.

منها، وليس للمعرفة والعلم أثر كبير في هذا النوع. فإذا استطاع الإنسان أن يتعرّف على أسرار هذه الأحكام دون أن يعمل بها، لا يصل إلى النتيجة المرجوة. أمّا إذا مارسها تعبدًا، وبدون معرفة السرّ الذي تنطوي عليه، فسوف يحصل على النتيجة المطلوبة. على أنّ فلسفة هذه الأحكام بعيدة عن تناول عقول البشر في الغالب، وبديهي أنّ متابعة هذه الأحكام مع فهم ما تنطوي عليه من أسرار ذات أثر عملي أفضل، لكنّ الهدف منها (الوصايا والأحكام) هو تطبيقها، والتعبّد والانقياد، لا معرفة أسرارها.

**النوع الثاني:** مجموعة قضايا نظرية، وعقائدية تتناول معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية، وعالم ما قبل الخلق وما بعده، وقد وردت هذه القضايا كثيرًا في القرآن الكريم، وعلى لسان أئمة الدين، عبر الحديث أو الخطب أو الدعاء أو الاحتجاجات. خذ على سبيل المثال «نهج البلاغة»، فقد طُرحت فيه هذه القضايا كثيرًا، وملأت في بعض المواضع أكثر من صفحة.

وخذ كتاب «الكافي» مثلاً، تجد أكثر من مئتي حديث في أبواب التوحيد، تناولت إثبات وجود الله، والحد الأدنى في معرفته، وصفاته الثبوتية كالعلم والقدرة، وصفاته السلبية نظير سلب الحركة والجسمية عنه... أمّا «توحيد الصدوق» فهو بحر في هذا الميدان. فقد جاء في أربعمئة وخمسين صفحة تقريباً تناولت أبحاث التوحيد: 50 صفحة في التوحيد ونفي التشبيه، 20 صفحة في العلم والقدرة، 12 صفحة في صفات الذات وصفات الأفعال، 37 صفحة في أسماء الله، 27 صفحة في الردّ على الثنوية والزندقة، 25 صفحة في القضاء والقدر، 35 صفحة اختصّت بمناظرات الإمام الرضا عليه السلام مع أصحاب المقالات والفرق والأديان... ولم تأت هذه الأبحاث على شكل طرح مجموعة قضايا تعبدية، بل جاءت بصورة مجموعة إيضاحات استدلالية، عبر ترتيب القياس المنطقي والاستدلال العقلي.

لقد طُرِح في القرآن الكريم ونهج البلاغة والاحتجاجات والأدعية مجموعة قضايا نظير الإطلاق، الإحاطة القيومية الذاتية لله، وأنه تعالى وجود مطلق، وأنه لا ماهية له، ولا يخلو مكان أو زمان منه، ومتقدّم على الزمان والمكان، ووحدته ليست عددية، الزمان والمكان والعدد في مرتبة فعله، وجوده مساوٍ للوحدة، والدليل على واجب الوجود دليل على وحدته،

وأَنَّهُ مع كلِّ الأشياء لا بتقارن، ومغاير لها ولا بعزلة، كلُّ شيء منه وكلُّ شيء يعود إليه، بسيط لا جزء له، صفاته عين ذاته، الأوَّل والظاهر والباطن والآخر، أوَّلِيته عين آخِرِيته، وظاهره عين باطنه، لا يلهيه شيء عن شيء، كلامه عين فعله وخلقه، حدُّ قدرة العقول على معرفته، معرفته لون من تجلِّيه للعقول، ليس بجسم وغير متحرِّك، لا ضدَّ ولا مثل له، لا يستعين بأحد، ولا يستخدم آلة في فعله.

لقد استخدم القرآن الكريم نفسه الأسلوب البرهاني للاستدلال على بعض الأفكار، نظير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(1)</sup>.

وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾<sup>(2)</sup>.

لقد طرح الفلاسفة والعرفاء والمتكلمون في شرق الأرض وغربها أبحاثاً استدلالية كثيرة، ووفق مناهج مختلفة حول الذات الإلهية، وصفاتها وأسمائها. لكنَّ المطروح في النصوص الإسلامية طراز جديد ومبتكر تماماً، مضافاً إلى طرح مسائل لم يسبق أن طرحت في عالم الأفكار، نظير المسائل التي أشرنا إليها، إلى جانب تفاوت منهجها عن المنهج الاستدلالي السائد قبل الإسلام...

على أيِّ حال، لم تكتفِ النصوص الإسلامية بالسكوت أمام هذه القضايا، بل طرحت مجموعة قضايا في قِمة الفكر البشري، ولم يعدها هذا الفكر من قبل. وهنا يطرح الاستفهام: ما هو الهدف من هذا الطرح؟ فهذه القضايا ليست توجيهات وأحكاماً، لكي يقال: إننا أمام وظيفة عملية فحسب، بل هي قضايا نظرية، وإذا كان العقل البشري عاجزاً عن فهمها واستيعابها، فما الفائدة من طرحها؟! إذا كان عاجزاً يصبح طرحها شبيهاً بطرح معلّم الابتدائية على طلابه أفكاراً بمستوى جامعيّ، ثمَّ يقول لطلابّه مع أنكم لم تفهموا ما أقول، عليكم بالموافقة والقبول.

(1) سورة الأنبياء، الآية 22.

(2) سورة المؤمنون، الآية 91.

جاء في الأثر عن علي بن الحسين عليهما السلام أنه سُئِلَ عن التوحيد، فقال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مَتَعَمِّقُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (1) وَالْآيَاتُ مِنْ سُورَةِ الْحَدِيدِ إِلَى قَوْلِهِ ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ (2) فَمَنْ رَامَ وَرَاءَ ذَلِكَ هَلْكَ» (3).

ومن الملفت أن النظريات الفلسفية والعرفانية الدقيقة أثبتت أن آيات ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، وآيات سورة الحديد تمثل القمة القصوى للتوحيد (4).

ساد في صدر الإسلام بين أهل السنة تياران متنازعان حول موضوع البحث في ما وراء الطبيعة على أساس القرآن والسنة، ففريق (أهل الحديث) اتجه صوب التمسك بالنص، ودمَّ أي بحث وتعمق في هذه المسائل، ويقف الحنابلة على رأس هذا الفريق. أما المعتزلة فهم الفريق الآخر، الذي التزم بضرورة البحث والتعمق في هذه المسائل (5).

لكننا إذا راجعنا سيرة الرسول الأكرم وأهل بيته عليهم السلام فلن نجد أثراً للأجوبة التحكّمية الآتية من الأعلى، ونحن لم نجد أئمة الدين هؤلاء يدينون أي استفسار أو استفهام، ولم يرفعوا شعار «السؤال بدعة». وقد طرح عليهم الاستفهام حول آية ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ (6) ونقل الصدوق والكليني في التوحيد والكافي أحاديث كثيرة في هذا المجال (7).

والمؤسف حقاً أن ينتشر في القرون الأخيرة منهج أهل الحديث بين الشيعة أيضاً، فقد ظهر فريق في أوساط الشيعة يسم كل تفكير وتعمق في المعارف الإلهية بالبدعة والضلال، بينما يمثل هذا النهج انحرافاً عن سيرة أئمة الشيعة الأطهار. على أن هذه الظاهرة في أوساط الشيعة محدودة، ولا يمكن أن نعدّها بنفس الشدّة والشيوع الذي ساد أوساط

(1) سورة التوحيد، الآيتان 1 - 2.

(2) سورة الحديد، الآية 6.

(3) الكافي، ج 1، ص 91.

(4) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 526-531.

(5) (م. ن)، ج 2، ص 532.

(6) سورة طه، الآية 5.

(7) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 533 (بتصرّف).

غيرهم، لكن حجمها - على أي حال - أزعج المحققين في القرون الأخيرة، وقد سئم صدر المتألهين (الذي عاش قبل أربعة قرون) من هؤلاء، وقال في مقدمة الأسفار الأربعة: «وقد ابتلينا بجماعة من غاربي الفهم، تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وأثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية، والتدبر في الآيات السبحانية بدعة، ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وبدعة، المتشابه عندهم واجب، والممكن والقديم والحادث لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها...» (1) (2).

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 2، ص 5.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 534-535.

## المفاهيم الرئيسية

1. هناك فريق يُطلقون على أنفسهم «أهل الحديث» يرى أنّ الأبحاث الإلهية سماوية، وأنّ جميع القضايا مجهولة بالنسبة إلى البشر، ولا ينبغي تبني أية عقيدة في هذا المجال، إلا عن طريق الأخبار السماوية، من دون أيّ بحث أو حقّ في إبداء وجهة النظر والاستدلال.
2. يعتقد هذا الفريق أنّ نظرية الإسلام في هذا المجال تقوم على أساس التسليم والتعبد، لا على أساس التحقيق والبحث.
3. ناقش الحكماء نظرية أهل الحديث وردّوا عليهم بجوابين؛ الأوّل امتلاك الإنسان للقوّة العاقلة، وهي ليست عاجزة تماماً عن اكتشاف أيّ من الحقائق السماوية، من قبيل المبدأ والمعاد.
4. الدليل الساطع على أنّ الإسلام يرى إمكانية العقل الإنساني في الكشف عن الحقائق السماوية في حدود أصول الدين، هو أنّ الدين الإسلامي لا يرى جواز التقليد في العقائد وأصول الدين بأيّ وجه من الوجوه.
5. الجواب الثاني أنّ هناك الكثير من النصوص القرآنية والروائية أثارت العقول من خلال طرح مجموعة من المسائل من أجل التفكير والاستلهام. فما الهدف من طرحها إذا لم تكن قابلة للتعلُّل والتدبُّر؟!
6. لوراجعنا الوحي سيرة الرسول الأكرم وأهل بيته عليهم السلام فلن نجد أثراً لهذا المنهج الذي يُلغي دور العقل ويكتفي بالنقل فقط، بل على العكس، نجد أنّ سيرتهم عليهم السلام كانت تدعو دائماً لإعمال العقل والتفكير المنطقي.





## الدّرس السادس

# أهمّ آثار الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يشرح كيف تؤثّر الرّؤية الكونيّة على حياة الإنسان.
2. يتعرّف إلى أهمّ آثار الرّؤية الكونيّة الإسلاميّة.
3. يبيّن كيف نكتشف آثار الإيمان في حياتنا اليوميّة.



## أهمية الإيمان الديني في حياة الإنسان

لن يتمكن الإنسان من العيش حياة سليمة، أو أن ينجز عملاً مفيداً مثمراً للإنسانية والحضارة الإنسانية دون أن يكون له فكر وهدف وإيمان. فالإنسان الفاقد للفكر والإيمان إما أن يكون بصورة موجود غارق في الأنانية بحيث لا يخرج أبداً من حيز مصالحه الشخصية، وإما أن يكون بصورة موجود متردد حائر لا يعرف واجبه في الحياة والقضايا الأخلاقية والاجتماعية. فالإنسان يجابه دائماً القضايا الأخلاقية والاجتماعية، ويضطر إلى إبداء رد فعل خاص في مقابل هذه القضايا.

فإذا كان متصلاً بمدرسة أو عقيدة أو إيمان فإن واجبه واضح، وأما إذا لم تكن مدرسة أو نظام يوضح له واجبه يقضي حياته متردداً دائماً، ويَجْتَذِبُ إلى هذا الجهة تارة، وإلى تلك الجهة تارة أخرى. فيكون موجوداً غير متناسق. نعم، لا شك في قاعدة الالتحاق بمدرسة أو فكر.

والذي يجب أن يكون موضع اهتمام أن الإيمان الديني هو الوحيد الذي يتمكن من أن يجعل الإنسان بصورة «مؤمن» واقعي، فيضع الأنانية وحب الذات تحت شعاع الإيمان والعقيدة والمذهب، ويوجد نوعاً من «التعبّد» و«التسليم» عند الشخص أيضاً، بحيث لا يسمح الإنسان للشك أن يكون له سبيل إلى نفسه في أقل موضوع تعرضه المدرسة. ويجعله أيضاً بصورة شيء عزيز ومحبوب وقيم، إلى حد أن تكون الحياة له من دونه تافهة، لا معنى لها، ويدافع عنه بنوع من الغيرة والتعصب.

والنزعات الإيمانية الدينية تؤدي إلى أن يقوم الإنسان بجهود رغم نزعاته الطبيعية الفردية، ويضحى بوجوده وحيثيته في سبيل الإيمان أحياناً، وهذا يتيسر في حال وجد فيه فكر الإنسان حالة قدسية وسيادة مطلقة على وجود الإنسان. والقوة الدينية فقط هي التي

تتمكّن من أن تهب القدسيّة للأفكار، وتجعل حكمها نافذًا على الإنسان بقدرة تامّة. ويقوم الناس أحيانًا بالتضحية وبذل النفس والأموال وجميع حيثياتهم، لا عن طريق الفكرة والعقيدة الدنيّة، بل تحت ضغط العقد والأحقاد وطلب الانتقام، وبالتالي ردّ الفعل الشديّد أمام الشعور بالضغط والظلم، كما نرى نظائر ذلك هنا وهناك في العالم. ولكنّ الاختلاف بين الفكر الدنيّ وغير الدنيّ هي عندما تتوسّط العقيدة الدنيّة، وتهب الفكر القدسيّة، فتصبح التضحيات برضا تامّ وبصورة طبيعيّة، وفرق بين أن يتمّ العمل عن رضا وإيمان الذي هو نوع من الاختبار، وبين العمل الذي يتمّ تحت تأثير العقد والضغوط الباطنيّة المؤلمة وهو نوع من الانفجار.

إذا كانت نظرة الإنسان للعالم نظرة ماديّة صرفة، وعلى أساس أنّ الواقع ليس سوى ما ندركه بالحواس، فعندئذ يشعر الإنسان في علاقته مع العالم بأنّ كلّ نوع من حبّ الفكر والسير نحو الهدف الاجتماعيّ والإنسانيّ سيكون بعكس الواقعيّات المحسوسة. ونتيجة النظرة الحسيّة للعالم هي حبّ الذات لا حبّ الفكر. إنّ حبّ الفكر إن لم يكن على أساس النظرة للعالم والتي نتيجتها المنطقيّة هي الفكر، فلا يتعدّى حبّ الخيال؛ أي على الإنسان هنا أن ينسج عالمًا من خياله منفصلًا عن الواقعيّات الموجودة في داخله، ويأنس بذلك، ولكنّ حبّ الفكر إن كان ناتجًا من الدّين أو المذهب، يعتمد على نوع من النظرة للعالم والتي تكون نتيجتها المنطقيّة نظرة للعالم تابعة للأفكار والأهداف الاجتماعيّة.

فالإيمان الدنيّ هو الصلة الحميمة بين الإنسان والعالم، وعبارة أخرى هو نوع من التّناسق بين الإنسان وأهداف العالم الكليّة. وأمّا الإيمان والأهداف غير الدنيّة فهي نوع من الانقطاع عن العالم، وبناء عالم خياليّ داخلي، والذي لا يؤيّد بأيّ وجه من عالم الخارج. فالإيمان الدنيّ لا يعيّن للإنسان سلسلة من التكاليف المخالفة لرغباته الطبيعيّة، بل إنّه يغيّر صورة العالم في نظر الإنسان، ويعرض عناصر بالإضافة إلى العناصر المحسوسة في هيكل العالم، ويحوّل العالم الجافّ البارد الميكانيكيّ الماديّ إلى عالم حيّ واعٍ ذي شعور. والإيمان الدنيّ يغيّر في انطباع الإنسان عن العالم والخلقة<sup>(1)</sup>.

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والإيمان، ص 220-222.

## آثار الإيمان الديني

إنّ الإيمان الدينيّ له آثار حسنة كثيرة سواء أكان من ناحية إيجاد البهجة والانشراح، أم من ناحية تحسين العلاقات الاجتماعية، أم من ناحية الحدّ أو إزالة المعيقات، وهو الأمر الضّروري لبناء هذا العالم. والآن نوضح آثار الإيمان الدينيّ في هذه الأقسام الثلاثة.

### دور الإيمان في البهجة والانشراح

1. إنّ أول آثار الإيمان الدينيّ على صعيد البهجة والانشراح هو «التفاؤل»، التفاؤل بالعالم والخلقة والوجود. إنّ الإيمان الدينيّ لمّا كان يهب شكلاً خاصاً لفهم الإنسان عن العالم بحيث يعرف أنّ الخلقة ذات هدف، وأنّ الهدف هو الحيز والتكامل والسعادة، فبالطبع يجعل نظرة الإنسان متفائلة بالنسبة إلى نظام الوجود الكليّ والقوانين السائدة فيه. إنّ حالة الفرد مع الإيمان في عالم الوجود تشبه حال شخص يعيش في بلد يعتبر قوانين ذلك البلد وأنظمتها وتشكيلاته صحيحة وعادلة، ويؤمن أيضاً بصدق نيّة مدراء البلد الأصليين، ولا بدّ أن يرى مجال السموّ والرفقيّ مهيباً ولجميع الأفراد الآخرين، ويعتقد بأنّ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى تأخيره هو كسله وعدم تجربته هو وأمثاله من المكلفين المسؤولين.

وفي رأي هذا الشخص أنّ المسؤول عن التأخير هو نفسه، لا أنظمة البلد وتشكيلاته، وكلّ نقص موجود جاء من عدم قيامه هو وأمثاله بواجباتهم ومسؤوليّاتهم. وبالطبع، فإنّ هذه الفكرة تحرّك فيه الغيرة، وتدفعه إلى الحركة بالتفاؤل والأمل.

ولكنّ الشخص الذي لا إيمان له في عالم الوجود يشبه شخصاً يعيش في بلد يعتبر قوانين البلد وتشكيلاته ومؤسّساته فاسدة وظالمة، ولا بدّ له من قبولها، فباطن مثل هذا الشخص مليء بالعقد والحقد، ولا يفكر بإصلاح نفسه أبداً، بل يفكر أنّه لمّا كانت الأرض والسّماء على غير تمهيد، فسائر أنحاء الوجود ظلّم وجور وخطأ، وأي أثر لصواب ذرّة مثلي؟! ومثل هذا الشخص لا يلتذّ بالعالم أبداً. والعالم بالنسبة إليه كالسّجن الرهيب، ولهذا يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾ (1).

(1) سورة طه، الآية 124.

نعم، إنَّه الإيمان الذي يوسِّع الحياة علينا في باطن أرواحنا، ويمنع من ضغط العوامل النَّفسية.

2. الأثر الثاني من آثار الإيمان الدِّيني على الصعيد نفسه هو «تنوُّر القلب»، عندما يرى الإنسان العالم نيراً بنور الحقِّ بحكم الإيمان الدِّيني، فنظرة النُّور هذه تثير أجواء روحه، وتظهر بحكم السَّراج الذي تنوُّر في باطنه، بعكس الشَّخص الذي لا إيمان له فإنَّه يرى العالم تافهاً، مظلماً، فارغاً من الفهم والنَّظرة والنُّور.

3. الأثر الثالث من آثار الإيمان الدِّيني هنا هو «الأمل» بالنتيجة الطَّيبة للجهد الطَّيب. والعالم من ناحية المنطق المادِّي يبقى على الحياد ومن دون اهتمام بالنَّسبة إلى النَّاس الذين يسيرون في طريق الحقِّ أو الباطل، طريق العدل أو طريق الظلم، طريق الصَّواب أو طريق الخطأ، ونتيجة عملهم لها صلة بشي واحد هو «مقدار الجهد» فقط. ولكنَّ العالم في منطق الفرد صاحب الإيمان لم يكن على حياد، ومن دون اهتمام بالنَّسبة إلى وجود الطَّرفين، ولم يكن ردِّ فعل العالم واحداً، أمام هذين النوعين من السَّعي، بل إنَّ جهاز الخلقة يقوم بحماية النَّاس السَّاعين في سبيل الحقِّ والحقيقة والصَّواب والعدالة وحبِّ الخير. ﴿إِنْ نَصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾<sup>(1)</sup>، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>(2)</sup>.

4. الأثر الرابع أيضاً هو راحة البال، فالإنسان يبحث عن سعادته بالفطرة، ويفرق في السُّرور من تصوُّر الوصول إلى السَّعادة، ويرتعش من فكرة مستقبل مشؤوم مقرون بالحرمان، ويضطرب ويخاف بشدَّة.

5. الأثر الخامس هو التمتع أكثر بعدد من اللذات التي تُسمَّى باللذَّة المعنوية. والذائد المعنوية هي أقوى وأدوم من اللذائد المادية. ولذَّة التَّعبّد وعبادة الله بالنَّسبة إلى العرفاء وعشاق الحقِّ هي من هذا القبيل من اللذائد، فالعباد العرفاء الذين توائم عبادتهم حضور القلب والخضوع والاستغراق في العبادة يتمتَّعون بأعظم اللذائد من العبادة... إنَّ للإيمان حلاوة فوق كلِّ حلاوة، وتتضاعف اللذَّة المعنوية عندما تنتج

(1) سورة محمَّد، الآية 7.

(2) سورة التوبة، الآية 120.

الأعمال من قبيل طلب العلم، الإحسان، الخدمة، النّجاح، والانتصار، من الشعور الديني، وتجز من أجل الله، وتحسب في نطاق العبادة.

### دور الإيمان في تحسين العلاقات الاجتماعية

الحياة الاجتماعية السليمة هي أن يحترم الأفراد قوانين بعضهم بعضاً، وحدودهم وحقوقهم، ويعتبروا العدالة أمراً مقدساً، ويتعاطفون فيما بينهم، ويحبّ أحدهم لغيره ما يحبه لنفسه، ويكره له ما يكره لها، ويعتمد ويثق بعضهم ببعض، وتكون كفيّاًتهم الروحية كفيلاً بتقّتهم المتبادلة، ويعدّ كلّ شخص نفسه ملتزماً ومسؤولاً عن مجتمعه... ويحبّ كلّ منهم الآخر دون أيّ طمع فيه، وينضهوا في وجه الظلم والجور... ويحترموا القيم الأخلاقية، ويتحدوا معاً كأعضاء الجسد الواحد ويتفقوا... إن هذه الإشاعات الإنسانية الحقيقية التي تشع كالنواكب في سماء التاريخ الإنساني المليء بالحوادث، هي نابعة من الإيمان الديني ومن تلك المشاعر الدنيّة.

### دور الإيمان في الحدّ من المعوقات

إنّ حياة البشر كما يوجد فيها الطيّبات والحلاوات والأمنيات والتمتعات، توجد فيها الآلام والمصائب والأضرار والمرارات وخيبة الأمل بصورة لا إرادية، ويمكن الوقاية من كثير منها أو إزالتها، وإن كان بعد جهد كبير... إنّ الإيمان الديني يخلق في الإنسان قوّة الجهاد، ويجعل المرارات حلوة. فصاحب الإيمان يعلم أنّ لكلّ شيء في العالم حساباً، إذا كان ردّ فعله على المرارات بالنحو المطلوب، وعلى فرض أن يكون هذا غير قابل للتعويض، فهو يعوّض بنحو من الأنحاء من قبل الله تعالى<sup>(1)</sup>.

### الإيمان أساس الصدق والإخلاص

معرفة الله تؤثر تلقائياً في شخصية الإنسان ومعنوياته وأخلاقه. ومدى هذا التأثير يتوقف على مدى قوّة إيمان الإنسان وشدّته.

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والإيمان، ص 224 - 230.

تأثير معرفة الله في الإنسان لها مراتب ودرجات، وتفاوت البشر في الكمال الإنساني وفي درجة قربهم من الله يرتبط بهذه الدرجات، وهذه الدرجات تسمى درجات الصدق والإخلاص. ولتوضيح هذا المفهوم نقول: حين نتجه إلى الله ونعبده، فإننا نقرر أنه تعالى وحده المستحق للطاعة، وأنتا مستسلمون له استسلاماً محضاً، ولا يجوز اتخاذ مثل هذا الموقف لغير الله. وما هو مدى صدقتنا فيما نقررره؟ أي ما هو مدى استسلامنا لله في أعمالنا؟ وما مدى تحررنا من الرضوخ لغير الله؟ هذا يتوقف على درجة إيماننا. ومن المؤكد أن الأفراد غير متساوين في صدقهم وإخلاصهم.

بعض الأفراد يصلون إلى درجة لا يتحكم في وجودهم غير أمر الله، ليست لهم قيادة في داخل أنفسهم وخارجها غير قيادة الله، فلا الأهواء قادرة على أن تتجاذبهم، ولا أي فرد قادر على أن يستعبدهم. هؤلاء يسمحون لميول النفس أن تحقق مطالبها قدر ما يوافق رضا الله. ورضا الله طبعاً، هو الطريق الذي يصل بالإنسان إلى كماله الواقعي. هؤلاء يلبون أوامر الأفراد، مثل الوالدين والمعلم، طلباً لرضا الله، وفي حدود ما أجاز الله. بعض الأفراد يذهبون إلى أكثر من هذا، فلا يرون مطلوباً ومحبوياً سوى الله، ويصبح الله حبيبهم ومعشوقهم الأصلي. أما مخلوقات الله فيحبونها لأنها من آثار المحبوب ومن مخلوقات الله وآياته، ومن بواعث ذكر الله تعالى.

وبعضهم يسمو أكثر من هذا، فلا يرون سوى الله وتجلياته. ويصبح العالم في أنظارهم مرآة يشاهدون فيها الله وتجليات الله... وهذا علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه».

## العبادة أهم تجليات الإيمان

العابد الحقيقي هو الذي يطبق في حياته ما تحدّث به وناجى ربه في عبادته. فالعبادة بالنسبة إلى العابد الحقيقي «عهد» والحياة ساحة الوفاء بهذا العهد. وهذا العهد يشتمل على شرطين أساسيين:

الأول: التحرر من كل حاكمية وطاعة لجهة غير الله، سواء أكانت تلك الجهة هي النفس أم الموجودات والأشياء والأشخاص.

الثاني: التسليم المحض أمام ما أراد الله وارتضاه، وندب إليه.



العبادة الحقيقية للعابد عامل كبير على التربية، إنها درس في التحرر والانعتاق والتضحية وحبّ الله وحبّ أمر الله، وفي التضامن والتوآد مع أهل الحقّ وفي خدمة الناس.

وقد اتّضح أنّ التوحيد الإسلامي يرفض كلّ مقصد غير الله، ويقرّر أنّ الحقيقة التي تبين المسيرة التكاملية للإنسان والمسيرة التكاملية للعالم هي حقيقة الاتجاه نحو الله (إنّا إليه راجعون). وكلّ اتجاه نحو غيره باطل ومضادّ لمسيرة الخليقة التكاملية.

أعمال الأفراد ينبغي أن تكون خالصة لله، سواء حققت منافع الفرد العامل نفسه أو منافع الناس. يتردّد على الألسن أحياناً: إنّ العمل لله يعني العمل للناس، وأنّ طريق الله والناس واحد. وعبارة في سبيل الله تعني في سبيل الناس، وأنّ العمل لله وحده دون الناس رهينة وتصوّف، وكلّ هذه الأقوال غير صحيحة. الإسلام يرى أنّ الطريق الوحيد هو طريق الله لا غير، والهدف هو الله دون سواه. لكن طريق الله يمرّ من بين الناس.

فالأعمال ينبغي أن تبدأ في المنهج التوحيدي باسم الله، والبدء باسم الشعب وثنيّة، وإذا انطلقت وبدأت باسم الله وباسم الشعب فهي شرك، أمّا إذا كانت باسم الله وحده، فهي توحيد.

في القرآن الكريم كلمة «مخلص» - بكسر اللام - تعني الذي يُخلص في عمله لله. وثمة كلمة «مخلص» - بفتح اللام - وتعني الفرد الطاهر من الشوائب والخالص لله. ويوجد فرق بين الإخلاص في العمل والإخلاص في كلّ الوجود<sup>(1)</sup>.

إن معرفة الله الواحد الأحد الكامل المنزه من كلّ عيب أو نقص، ومعرفة ارتباطه بالعالم وباعتباره تعالى خالقاً وحافظاً وفياضاً وعطوفاً ورحماناً، كلّ ذلك يبعث في أنفسنا دافعاً لاتّخاذ موقف معيّن، نعبر عنه بكلمة «عبادة»<sup>(2)</sup>.

## تعريف العبادة

العبادة هي نوعٌ من الارتباط المعبر عن خضوع الإنسان وثنائه، وحمدٌ لله تعالى. هذا النوع من الارتباط، يستطيع الإنسان أن يقيمه مع ربّه فقط، ويصدق مع الله وحده، ولا يصدق مع غيره تعالى، كما لا يجوز ذلك.

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 69 - 71.

(2) (م.ن)، ص 27-28.

معرفة الله باعتباره تعالى المبدأ الوحيد للوجود وربّ جميع الأشياء تفرض علينا أن نوحده في العبادة، والقرآن الكريم يؤكد مراراً أنّ العبادة خاصّة بالله، ولا ذنب أعظم من الشرك بالله. والآن، نلقي الضوء على العبادة باعتبارها ارتباط الإنسان مع الله وحده دون سواه<sup>(1)</sup>. ولكي يتضح مفهوم العبادة نذكر مقدّمتين:

1. العبادة إمّا باللفظ وإمّا بالعمل. العبادة اللفظية عبارة عن مجموعة القراءات والأوراد، نلفظها في أركان الصّلاة وتلبية الحجّ مثلاً. والعبادة العملية، هي الحركات والأفعال التي نؤدّيها عند الرّكوع والسّجود والقيام في الصّلاة والوقوف في المشاعر، والطّواف حول البيت... وأغلب العبادات تشتمل على الجانب اللفظي والعملي معاً، كما في الصّلاة والحجّ.

2. أعمال الإنسان على نوعان: أعمال رمزية وأعمال غير رمزية. والأعمال غير الرمزية هي التي لا يُراد منها الرّمز إلى معنى آخر، بل يُقصد منها تحقيق آثارها الطبيعيّة، مثل عمل الفلاح في مزرعته، وعمل الخياط بقماشه. فالفلاح لا يريد من عمله إلاّ تحقيق الأثر الطبيعيّ للفلاحة، وليس في عمله رمزٌ لشيءٍ آخر. أمّا الرّمزية فهي التي تعبّر عن نوع من الأهداف والأحاسيس، كتحرّيك الرأس علامة على التصديق، أو الانحناء علامة على الاحترام.

أكثر أعمال الإنسان من النّوع الأوّل، وقليل منها من النوع الثاني. وهذا النّوع الثاني من الأعمال له حكم الألفاظ والكلمات المستعملة للإعراب عن قصد معيّن. بعد هاتين المقدّمتين نقول: إنّ العبادة، لفظية كانت أم عملية، هي عمل «ذو معنى». فالإنسان بأقواله العبادية يعبّر عن حقائق معيّنّة، وبأعماله العبادية، مثل الرّكوع والسّجود والوقوف والطّواف والإمساك، يعبّر عن نفس الحقائق التي ذكرها في ألفاظه<sup>(2)</sup>.

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والإيمان، ص 27-28.

(2) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 28-29.

## روح العبادة<sup>(1)</sup>

الإنسان في عباداته اللفظية والعملية يعبر عن الأمور الآتية:

1. حمد الله والثناء عليه بما يختص به من الصفات؛ أي الصفات التي تعبر عن الكمال المطلق، مثل العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والإرادة المطلقة. معنى الإطلاق في الكمال والعلم والقدرة والإرادة، هو نفي المحدودية والمشروطية عن هذه الصفات، ونفي الحاجة عن الله تعالى.
  2. تسبيح الله وتزيهه عن كل نقص، من قبيل: الفناء، والمحدودية، وعدم المعرفة، وعدم القدرة، والبخل، والظلم، وأمثالها.
  3. حمد الله وشكره، باعتباره تعالى المصدر الأصلي لكل أنواع الخير والنعم، وما سواه وسيلة وضعها سبحانه لوصول النعم إلينا.
  4. الإقرار بالاستسلام المحض والطاعة المحضة له تعالى دون شرط، وبأنه يستحق الطاعة والتسليم. إنه أهل لأن يأمر لأنه إله، ونحن أهل للطاعة والتسليم لأننا عبيد.
  5. نفي الشرك به في الأمور المذكورة. فليس من كامل مطلق سواه، وليس هناك موجود منزه عن النقص غيره، وليس من مصدر أصلي لكل أنواع النعم عداه؛ ولذلك يعود الشكر كله إليه، ولا موجود غيره يستحق الطاعة المحضة والتسليم المحض له. كل إطاعة مثل إطاعة النبي والإمام الحاكم الإسلامي والوالدين والمعلم ينبغي أن تبدأ من إطاعته ورضاه تعالى، وإلا حُرمت تلك الإطاعة.
- هذا هو الموقف الذي يليق بعبد أن يتخذه أمام الله تعالى، ولا يصدق اتخاذ مثل هذا الموقف تجاه أي موجود آخر، بل لا يجوز أيضاً.

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 29-30.

## المفاهيم الرئيسية

1. الإيمان الديني هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن يجعل الإنسان بصورة «مؤمن» واقعي، فيضع الأنانية وحب الذات تحت شعاع الإيمان والعقيدة الصحيحين.
2. الإيمان الديني لما كان يهب شكلاً خاصاً لفهم الإنسان عن العالم بحيث يعرف أنّ الخلقة ذات هدف، وأنّ الهدف هو الخير والتكامل والسعادة.
3. من آثار الإيمان الديني هو «تنور القلب»، و«الأمل» و«التمتع أكثر باللذات المعنوية» والشعور بها، فاللذات المعنوية هي أقوى وأدوم من اللذات المادية.
4. الإيمان الديني يخلق في الإنسان قوة الجهاد، ويجعل مراتب الحياة حلوة.
5. معرفة الله على مراتب ودرجات، وتفاوت البشر في الكمال الإنساني وفي درجة قربهم من الله يرتبط بهذه الدرجات، وهذه الدرجات تُسمى درجات الصدق والإخلاص.
6. المؤمن الحقيقي هو العابد الذي تحرّر من كل حاكمية وطاعة لجهة غير الله، سواء أكانت تلك الجهة هي النفس أم الموجودات والأشياء والأشخاص، فسلم الأمر إليه بالمطلق ورضي برضاه.
7. التوحيد الإسلامي يرفض كل مقصد غير الله، ويُقرّر أنّ الحقيقة التي تبين المسيرة التكاملية للإنسان والعالم هي حقيقة الاتجاه نحو الله وحده، وكلّ اتجاه نحو غيره باطلٌ ومخالفٌ لمسيرة الخليقة التكاملية.
8. العبادة هي نوعٌ من الارتباط المعبر عن خضوع الإنسان وثنائه، وحمدٌ لله تعالى، وإنّ معرفة الله باعتباره تعالى المبدأ الوحيد للوجود وربّ جميع الأشياء تفرض علينا أن نوحده في العبادة.

## الدرس السابع

# الرؤية الكونية التوحيدية

## مراتب التوحيد

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرف إلى مراتب التوحيد الأساسية.
- 2 . يبين كيف يؤثر عدم اعتقادنا ببعض مراتب التوحيد في مصيرنا
- 3 . يشرح كيف يظهر الاعتقاد بكل درجة من درجات التوحيد في حياتنا وسلوكنا.



## تمهيد

علمنا أن التوحيد يُمثّل القاعدة الأساسية لبناء التصوّر الإسلامي حول الكون والوجود. ولا يمكن فهم الرؤية الكونية الإسلامية في كل أبعادها إلا من خلال التوحيد. ولأنّ التوحيد بحر عميق، ولأنّه أعظم وأخفى ما في عالم الغيب، احتاج الإنسان لإدراكه إلى عبور مراتب وقطع مراحل عديدة؛ فظهر من جرّاء ذلك مراتب للتوحيد.

ولا يخفى أنّ البحث هنا لا علاقة له بالانتساب للإسلام، واعتبار أيّ درجة شرطاً لكون الإنسان مسلماً أو لا. فهذا ما يبحثه الفقهاء في مجال الأحكام الشرعية. ما يعيننا هنا أن نتعرّف على الطريق الصحيح للوصول إلى التوحيد الخالص، الذي ارتضاه الله لنفسه، والذي يمثّل الشرط الأساسي لمعرفة الله التي خلق الإنسان لأجلها. للتوحيد النظريّ مراتب ودرجات، وهكذا الشّرك المقابل للتوحيد، له مراتب ودرجات أيضاً. والموحّد الواقعيّ هو الذي طوى كلّ مراحل التّوحيد عملياً بعدم اعتقاده بها نظرياً. وفي الحركة الفكرية يقطع الموحّد هذه المراتب أو يدركها واحدة تلو الأخرى. وهي:

## توحيد الذات<sup>(1)</sup>

توحيد الذات، وهو معرفة ذات الله على أنّه واحدٌ أحد. فكلّ موحّد يعرف الله على أنّه «غنيٌّ»؛ أي إنّ كلّ شيء محتاجٌ إليه، ويستمدّ العون منه، وهو غنيٌّ عن كلّ شيء.

﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾<sup>(2)</sup>.

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 31 - 32.

(2) سورة فاطر، الآية 15.

كما أنّ كل موحد يقرّ بأوليّة الله؛ أي إنّهُ مبدأ الموجودات وخالقها، وكلّ الموجودات منه، ولم يولد هو من شيء؛ أي إنّهُ بتعبير الحكماء «علة أولى».

وهذه هي أولى مراحل معرفة الله وأوّل تصوّر ينطبع في ذهن الإنسان الموحد عن الله، لأنّ السّؤال الأوّل الذي يواجه الفكر الإنسانيّ في قضية الوجود هو: هل هناك حقيقة مستقلة لم تنشأ من مصدر آخر، وتكون كلّ الحقائق الأخرى ناشئة عنها؟

التوحيد الذاتيّ يعني أنّ الله لا يقبل التعدّد، وليس له نظير: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(1)</sup>.

وليس ثمّ موجود في مرتبة وجوده: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾<sup>(2)</sup>.

إنّ التعدّد من خصائص المخلوقات والممكنات. فمحمّد مثلاً فردٌ من أفراد النّوع الإنسانيّ، ومن الواضح إمكان افتراض أفراد آخرين لهذا النّوع. أمّا ذات الله واجب الوجود فمنزّهة ومبرّأة من هذا التّصوّر والتّعدّد. وحدة ذات واجب الوجود تؤدّي إلى وحدة الكون في المبدأ والمنشأ وفي المرجع والمنتهى؛ فالكون لم ينشأ من أصول متعدّدة، ولا يعود إلى أصول متعدّدة، بل نشأ من أصل واحد وحقيقة واحدة.

﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(3)</sup>.

ويعود إلى نفس ذلك الأصل وتلك الحقيقة: ﴿الْأَلَىٰ إِلَىٰ اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾<sup>(4)</sup>.

وبعبارة أخرى: عالم الوجود ذو قطب واحد ومركز واحد ومحور واحد.

علاقة الله بالكون هي علاقة الخالق بالمخلوق؛ أي علاقة العلة (العلة الإيجابية) بالمعلول، لا علاقة الضوء بالمصباح أو علاقة الشّعور الإنسانيّ بالإنسان. صحيح أنّ الله «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٌ، وَلَا عَنْهَا بَخَارِجٌ» بتعبير عليّ أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، وصحيح أنّه مع الأشياء، وليست الأشياء معه: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾<sup>(5)</sup>.

لكن هذا لا يعني أنّ الله بالنسبة إلى هذا العالم كالضياء بالنسبة إلى المصباح، وكالشّعور بالنسبة إلى جسم الإنسان؛ ولو كان كذلك، لأصبح الله معلولاً للعالم، لا العالم

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) سورة التوحيد، الآية 4.

(3) سورة الرعد، الآية 16.

(4) سورة الشورى، الآية 53.

(5) سورة الحديد، الآية 4.



معلولاً لله، لأنّ الضياء معلول المصباح، لا المصباح معلول الضياء. وعدم انفصال الله عن العالم لا يستلزم اتجاه الله والعالم والإنسان نحو منْحَى واحد، وتحرك الجميع بإرادة واحدة وروح واحد. فالله سبحانه منزه عن صفات المخلوقين: ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (1).

## توحيد الصفات (2)

توحيد الصفات يعني فهم الخالق تعالى على أنّ ذاته عين صفاته، وأنّ صفاته تشكل مع بعضها وحدة واحدة. التوحيد الذاتي يعني نفي الأنداد والنظائر، والتوحيد الصفاتي يعني نفي كل أنواع الكثرة والتركيب في نفس الذات. ذات الباري، مع اتصافها بأوصاف الجمال والجلال الكمالية، لا تنطوي على جوانب عينية مختلفة، فاختلفت الذات مع الصفات، واختلفت الصفات مع بعضها تستلزمها محدودية الوجود، أمّا بالنسبة للوجود اللامتاهي، فلا يمكن تصوّر الكثرة والتركيب واختلفت الذات مع الصفات فيه، تماماً كما لا يمكن تصوّر ثان لهذا الوجود.

توحيد الصفات مثل توحيد الذات، من أصول المعارف الإسلامية، ومن أسمى وأهمّ الأفكار البشرية التي تبلورت بشكل خاص في مدرسة أهل بيت رسول الله ﷺ. نشير هنا إلى فقرة من أولى خطب «نهج البلاغة» تأييداً لما ذهبنا إليه، وتوضيحاً لما ذكرناه في قسم توحيد الصفات:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ، وَلَا يُحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُونَ، وَلَا يُوْدِي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ، الَّذِي لَا يُدْرِكُهُ بَعْدُ الْهَمَمُ، وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الْفِطْنِ، الَّذِي لَيْسَ لِيَصِفَتَهُ حَدٌّ مَحْدُودٌ...»

وَكَمَالِ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيِ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ، فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ» (3).

(1) سورة الصافات، الآية 180.

(2) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 33-34.

(3) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

في هذه العبارات إثبات الصفات لله تعالى: «الَّذِي لَيْسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَحْدُودٌ»، ونفي الصفات عنه، «لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف»، ومنها نفهم أن الصفات التي يتصف بها الله تعالى هي الصفات اللامحدودة، مثل لا محدودية الذات الإلهية، وهي عين ذات الباري تعالى. والصفات المنزّه والمبرأ منها هي الصفات المحدودة المنفصلة عن الذات، والمنفصلة عن بعضها.

### توحيد الأفعال<sup>(1)</sup>

توحيد الأفعال يعني إرجاع كل ما في العالم من نظم وسُنن وعلل ومعلولات وأسباب ومسببات إلى فعل الله تعالى وعمله وإرادته. الله سبحانه وتعالى «قِيُوم» هذا العالم؛ أي إن موجودات العالم ليس لها استقلال ذاتي، بل هي قائمة ومرتبطة بالخالق. وهذا الارتباط يشمل ساحة التأثير والعلية. من هنا، فإن الخالق ليس له شريك في الفاعلية أيضاً كما في الذات. كل فاعل وكل سبب، يستمد حقيقته ووجوده وتأثيره وفاعليته منه تعالى، وهو قائم به سبحانه «ما شاء الله، ولا حول ولا قوة إلا بالله».

الإنسان، مثل سائر مخلوقات الله، له الأثر الفاعل في الأمور، بل في مصيره أيضاً، لكنه غير «مفوض» ولا «متروك» إلى نفسه: «بحول الله وقوته أقوم وأقعد». الاعتقاد بتفويض أي موجود، إنساناً كان أم غير إنسان، يستلزم الاعتقاد بأن ذلك الموجود شريك في الاستقلال وفي الفاعلية. والاستقلال في الفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات، وهو مناف لتوحيد الذات، قبل أن يكون منافياً لتوحيد الأفعال: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَخْذَلْ دَأْوَهُ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبْرَهُ تَكْبِيرًا﴾<sup>(2)</sup>.

### التوحيد في العبادة<sup>(3)</sup>

مراتب التوحيد الثلاثة المذكورة، ترتبط بالتوحيد النظري، وهو نوع من المعرفة، أما التوحيد في العبادة فهو توحيد عملي، وهو نوع من «الكينونة» و«الصورورة».

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 34-35.

(2) سورة الإسراء، الآية 111.

(3) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 35-37.

مراتب التوحيد الثلاثة تمثل التفكير الصحيح، وهذه المرحلة تمثل الاتجاه الصحيح في «الكيونة» و«الضرورة». التوحيد النظري هو الرؤية التكاملية، والتوحيد العملي هو الاندفاع على طريق الكمال؛ التوحيد النظري «رؤية»، والتوحيد العملي «اندفاع».

إن طغيان الأفكار المادية بشأن الإنسان والوجود أدت إلى أن يذهب - حتى بعض المؤمنين بالله - إلى أن المسائل والمعارف الإلهية ليست ذات جدوى، وهي عديمة الفائدة، وإنها نوع من الفرار من الواقع العيني واللجوء إلى التصورات الذهنية. لكن الإنسان المسلم المؤمن بأن حقيقة الإنسان ليست حقيقة بدنية محضة، بل الحقيقة الأصلية الإنسانية هي حقيقة روحه التي جوهرها علم وقدس وطهر، هذا الإنسان يعلم جيداً أن التوحيد - بالاصطلاح النظري - إضافة إلى كونه أساساً للتوحيد العملي، هو بذاته كمال نفسي، بل أسمى مراتب الكمال النفسي، وهو يرفع الإنسان نحو الله ويمنحه الكمال: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (1).

إنسانية الإنسان تتوقف على معرفة الله؛ لأن المعرفة الإنسانية لا تفصل عن الإنسان، بل تشكل أعمق وأهم أجزاء وجوده. وكلما ازدادت معرفة الإنسان بالكون ونظام الوجود ومبدأ الوجود تتحقق فيه خصائص الإنسانية، التي يكون العلم والمعرفة نصفاً من جوهرها. إن فهم المعارف الإلهية في نظر الإسلام، وفي رأي مدرسة أهل البيت خاصة، يُعتبر في حد ذاته هدف الإنسانية وغايتها، بصرف النظر عن الآثار العملية والاجتماعية الناتجة من تلك المعارف.

التوحيد العملي أو التوحيد في العبادة، هو توحيد الاتجاه في عبادة الله. وإن أوضح مراتب العبادة هو أداء طقوس التنزيه والتقديس. ولو أدى فرد مثل هذه الطقوس لغير الله لخرج من إطار أهل التوحيد ومن الإسلام. لكن العبادة في نظر الإسلام لا تنحصر بهذه المرتبة، فكل اتجاه يتجه إليه الإنسان، وكل تبين لمثل أعلى، هو عبادة، فمن اتخذ هواه مثلاً أعلى وهدفاً لحركته وقبلته، فقد عبّد هواه: ﴿أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ (2).

(1) سورة فاطر، الآية 10.

(2) سورة الفرقان، الآية 43.

وكل طاعة لمخلوق لم يأمر الله بطاعته، وكل خضوع واستسلام له هو عبادة لذلك المخلوق: ﴿أَتَخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَاءَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ (1)، ﴿وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ﴾ (2).

التوحيد العملي، أو التوحيد في العبادة، يعني إذا الاتجاه بالطاعة نحو الله وحده، واتخاذها قبلة للروح، ومثلاً أعلى، وهدفاً في الحركة، ورفض كل طاغوت واتجاه وقبلة ومثل أعلى سواه. وهذا يعني أن يركع الإنسان ويسجد وينهض ويعمل ويحيا ويموت في سبيل الله وحده: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (3).

إن كلمة «لا إله إلا الله» تفصح أكثر ما تفصح عن التوحيد العملي؛ أي عن رفض الاتجاه في العبودية لغير الله.

(1) سورة التوبة، الآية 31.

(2) سورة آل عمران، الآية 64.

(3) سورة الأنعام، الآية 162.

## المفاهيم الرئيسية

1. التوحيد يُمثل القاعدة الأساسية لبناء التصوّر الإسلامي حول الكون والوجود. ولا يمكن فهم الرؤية الكونية الإسلامية في كلّ أبعادها إلا من خلال التوحيد.
2. لأنّ التوحيد بحر عميق، وهو أعظم وأخفى ما في عالم الغيب، احتاج الإنسان لإدراكه إلى عبور مراتب وقطع مراحل عديدة؛ فظهر من جرّاء ذلك ما يُسمّى بمراتب التوحيد.
3. الموحد الحقيقي هو الذي يطوي مراحل التوحيد عملياً بعد اعتقاده بها نظرياً. وفي الحركة الفكرية يقطع الموحد هذه المراتب أو يدركها واحدة تلو الأخرى.
4. التوحيد الذاتي يعني نفي الأنداد والنظائر، وهو معرفة ذات الله على أنه واحد أحد بمعنى أنّ الله لا يقبل التعدّد، وأنّه ليس له نظير.
5. التوحيد الصفاتي يعني فهم الخالق تعالى على أنّ ذاته عين صفاته، وأنّ صفاته تُشكّل مع بعضها وحدة واحدة. ويعني أيضاً نفي كلّ أنواع الكثرة والتركيب في نفس الذات.
6. توحيد الصفات مثل توحيد الذات، من أصول المعارف الإسلامية، ومن أسمى وأهمّ الأفكار البشرية التي تبلورت بشكل خاصّ في مدرسة أهل بيت رسول الله.
7. توحيد الأفعال يعني إرجاع كلّ ما في العالم من نظم وسُنن وعلل ومعلولات وأسباب ومسببات إلى فعل الله تعالى وعمله وإرادته. أي إنّ موجودات العالم ليس لها استقلال ذاتي، بل هي قائمة ومرتبطة به تعالى.
8. مراتب التوحيد الثلاث المذكورة، ترتبط بالتوحيد النظري، وهو نوع من المعرفة، أمّا التوحيد في العبادة فهو توحيد عملي، وهو نوع من «الكينونة» و«السيرونة».
9. التوحيد العملي، أو التوحيد في العبادة، يعني الاتجاه بالطاعة نحو الله وحده، واتّخاذهِ قبلة للروح، ومثلاً أعلى، وهدفاً في الحركة، ورفض كلّ طاغوتٍ واتّجاهٍ وقبلةٍ ومثليٍّ أعلى سواه.



## الدّرس الثّامن

# حقيقة الشّرك ودرجاته

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . بيّن حقيقة الشّرك، وأسباب ظهوره في حياة البشريّة.
- 2 . يتعرّف إلى أهمّ مراتب الشرك وأنواعه.
- 3 . يشرح لماذا عدّ الشرك في القرآن الكريم ظلماً عظيماً.





## أنواع الشرك ومراتبه

مثلما أن للتوحيد رؤيته الكونية وتصوّره حول الحياة والمصير، كذلك الشرك، له رؤيته وأيديولوجيته، وهو الذي يمثل أوسع العقائد انتشاراً حتى بين المؤمنين بالله تعالى! حيث يقول الله في كتابه العزيز: ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾<sup>(1)</sup>. وكما سوف يتّضح، فإنّ الشرك لا ينحصر في إطار الاعتقاد بوجود عدّة آلهة على صعيد الإيجاد أو الخلق، بل إنّه يظهر في الاعتقاد بالأسباب العديدة والمؤثّرات المختلفة إلى جانب الله ومثل هذا الشرك ومع أنّه لا دليل عليه لكن أكثر الناس يعجزون عن إقامة الدليل على نفيه أو إقامة الدليل على ضده الذي هو التوحيد في الأفعال.

وكما أن للتوحيد مراتب ودرجات، كذلك الشرك له بدوره مراتب، ومن مقارنة مراتب التوحيد بمراتب الشرك، يمكننا معرفة الشرك كما يمكننا معرفة التوحيد بصورة أفضل، بحكم قاعدة «تُعرف الأشياء بأضدادها»<sup>(2)</sup>.

كان إلى جانب التوحيد الإلهي الذي بشر به الأنبياء منذ فجر التاريخ ألوان من الشرك، منها:

## الشرك الذاتي<sup>(3)</sup>

بعض الأمم كانت تؤمن بالثنوية أو بالتثليث أو بعدّة مبادئ أزلية قديمة مستقلة عن بعضها، كانوا يعتقدون أنّ للعالم عدّة أقطاب تديره أو محاور يدور حولها.

(1) سورة يوسف، الآية 106.

(2) المفهوم التّوحيدي للعالم، ص 51.

(3) (م.ن)، ص 51-55.

ويشار إلى مبدأ الوجود عادة بالألوهية وهي تعني استقلال الرب وغناه المطلق والاعتقاد بوجود وجوده. إن أهم عنصر في تفسير الألوهية هو الغنى الذاتي، وما لم يكن الإله متصفاً بهذه الخاصية فلا يمكن عدّه إلهاً في الحقيقة.

والقول بأن هناك عدة مبادئ لهذا العالم قد يحمل معه الاعتقاد بوجود عدة آلهة واجبي الوجود ومستقلين في وجودهم. ومثل هذا كما سيتضح في مباحث التوحيد يعني إنكار الألوهية من أساسها، لأن وجود أكثر من واجب للوجود يعني محدودية الواجب وهذه المحدودية بدورها تعني كونه غير مستقل بذاته ولا مستغن.

من أين ينشأ الشرك؟ يحلو للبعض أن يفسّر كل الظواهر الإنسانية على أساس النظام الاجتماعي السائد أو النظام الاقتصادي بالخصوص؛ وقد ذهب هؤلاء إلى تفسير التثليث والثبوية والتوحيد على أساس طبيعة انقسام النظام الاجتماعي إلى ثلاثة أقطاب أو قطبين أو اتجاهه نحو قطب واحد؛ وأن هذا الانقسام الاجتماعي هو الذي يرسم معالم تفكير الأفراد ونوعية إيمانهم بمبدأ العالم.

وهذا التفسير ينطلق من نظرية فلسفية، وهي نظرية تؤمن بأن كل الجوانب الروحية والفكرية للإنسان وكل المؤسسات المعنوية للمجتمع، مثل العلم والقانون والفلسفة والدين والفن، هي أمور تابعة للأنظمة الاجتماعية القائمة على النظام الاقتصادي خاصة. وحيث أننا نؤمن بأصالة واستقلال الفكر والأيدولوجية والإنسانية، فتحن نرفض هذه النظرية لتفسير الشرك والتوحيد.

وهنا لا بدّ أن نشير إلى مسألة أخرى كي لا تختلط بالمسألة السابقة، وهي: إن العقيدة والدين قد يُستخدمان في نظام اجتماعي لتحقيق أغراض مصلحة، كما استخدم مشركو قريش عبادة الأصنام لحفظ عائداتهم الاقتصادية ومراكزهم الاجتماعية. غير أنّ كبار المرابين من حماة نظام الشرك الجاهلي، مثل أبي سفيان وأبي جهل والوليد بن المغيرة، لم يكن لديهم إيمان بهذه الأصنام، وإنما دافعوا عنها للحفاظ على النظام الاجتماعي القائم. وهذا الدفاع اتخذ صورة جادة حين بزغ فجر الإسلام المعادي للنظام الاستثمائي والربوي. حماة الأصنام رأوا في الإسلام خطراً يهدّد مصالحهم، ومن هنا هبوا لمجابهته متذرعين بالمحافظة على حرمة العقائد السائدة.

القرآن الكريم أشار إلى المسألة المذكورة في أمكنة عديدة، وفي قصة فرعون وموسى خاصة، لكن هذه المسألة هي غير مسألة تفسير الأوضاع الفكرية والإيمانية على أساس القاعدة الاقتصادية.

والقرآن الكريم يعتبر الفطرة التوحيدية العامة للبشر بناءً تحتياً وحيداً للتوحيد، ويرفض اعتبار الظروف التطبيقية عاملاً جبرياً لظهور الفكر والعقيدة. فلو كان للظروف التطبيقية مثل هذا الدور لما استحق فرعون اللوم، ولما استحق الثائرون على فرعون ثناءً؛ لأن الإنسان بموجب هذه النظرية المادية مرغم على الاتجاه في أفكاره وعقائده نحو متطلبات طبقته الاقتصادية. وإنما يستحق الإنسان اللوم أو الثناء حين يستطيع أن يكون في وضع غير الوضع الذي هو عليه. أمّا إذا لم يستطع أن يغيّر ما عليه فلا يستحق لوماً ولا ثناءً. فهل تستطيع مثلاً أن تطري أو تلوم إنساناً أسود أو أبيض على لونه؟!

نحن نعلم أن الإنسان غير أسير لوضعه الطبقيّ ويستطيع أن يثور ضد مصالحه التطبيقية، كما ثار موسى المتربّي في بلاط فرعون. ومثل هذه الثورة خير دليل على أن التفسيرات الاقتصادية للأحداث لا تعدو أن تكون خرافة، إضافة إلى أنها تسلب الإنسان إنسانيته.

هذا لا يعني طبعاً أن الوضع المادي والوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، بل يعني رفض أن يكون أحدهما بناءً تحتياً، والآخر بناءً فوقياً. القرآن الكريم أقرّ التأثير المتبادل بين الوضع المادي والوضع الفكري إذ قال: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ ﴿٦﴾ أَنْ رَأَاهُ اسْتَعْجَلًا ﴿١﴾.

دفاع فرعون وأبي سفيان ونظائرهما عن نظام الشرك القائم لم يصدر - في نظر القرآن - من وضعهم الطبقي، ولم يكن ردّ فعل إلزامياً ناتجاً من متطلبات وضعهم الاجتماعي. بل إن القرآن يرى أن مواقف هؤلاء ناتجة من روح اللجاج فيهم؛ فهؤلاء كانوا بفطرتهم يعرفون الحقيقة، ثم ينكرونها: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ﴿٢﴾.

القرآن يصف كفر هؤلاء بأنه كفر جحودي؛ أي إنكار باللسان مع إقرار بالقلب، بعبارة أخرى يعتبر كفرهم تمرّداً على حكم الوجدان.

(1) سورة العلق، الآيتان 6 و 7.

(2) سورة النمل، الآية 14.

## الشرك في الخلق (1)

بعض الأمم آمنت بأن الله هو المبدأ الوحيد للعالم، ولا نظير له في ذاته، لكن أبناءها كانوا يعتقدون بوجود قوى أخرى شريكة لله في الخالقية، فقد قال بعضهم: إن الله لم يخلق «الشُرور»، بل هي مخلوقة من مصادر أخرى؛ ويعني هذا وجود خالق للخير وخالق للشر<sup>(2)</sup>. وأدى وجود الشر في العالم ببعض آخر إلى التوجه نحو «الثنوية»، فقالوا بما أن الخيرات والشُرور متباينة بالذات، يلزم أن يكون لكل منهما مصدر وخالق مستقل، لاستحالة أن يصدر من مبدأ واحد. على أن «الثنوية» يتبناها أولئك الذين يرون أن خالق الوجود ذو فكر وإرادة؛ فادّعوا أن الموجود الذي يريد بذاته الخير لا يمكن أن ينطوي على إرادة الشر، والموجود الذي يريد بذاته الشر لا يمكن أن ينطوي على إرادة الخير. ومن هنا، فللعالم مبدآن، أحدهما خير محض لا يريد سوى الخير، والآخر شر محض لا يريد سوى الشر والفساد. أمّا أولئك الذين لا يرون خالق الوجود أو آلهة الخلق ذوي فكر وإدراك، ولا يعتقدون بقدرته أو قدرتهم على تمييز الخير من الشر، فليسوا بحاجة إلى فرضية «الثنوية»<sup>(3)</sup>. وينفي القرآن الكريم بلغة واضحة العقيدة الثنوية التي تقول بوجود مبدئين مستقلين، ويصرح بنفيها بكل وضوح في الآية الأولى من سورة الأنعام، فيقول:

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ﴾<sup>(4)</sup>، فهو سبحانه جاعل الظلمات، وهو نفسه جاعل النور<sup>(5)</sup>.

وبعضهم قالوا بوجود آلهة متعددة للمطر والشمس والكواكب والإنسان... وهذا الشرك في الخالقية والفاعلية يتعارض مع التوحيد الأفعالي، مثلما أنه يتعارض مع التوحيد الذاتي. فعندما يعتقد الإنسان بوجود عدة آلهة، فلا شك سيعتقد بتعدد مصادر التدبير في هذا العالم. وهو معنى (الأرباب المتفرقون) بدل أن يكون الله الواحد القهار. ولا شك بأن ممارسة العبادة لمثل هؤلاء من أكبر الكبائر من حيث الذنوب؛ لأنها تجرّ إلى كل شرّ وفساد.

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 55-56.

(2) (م.ن)، ص 55.

(3) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 581 - 582.

(4) سورة الأنعام، الآية 1.

(5) مطهري، مرتضى، التوحيد، دار الحوزاء للطباعة والنشر، ترجمة عرفان محمود، ص 486.

الشرك في الخالقية بدوره ذو مراتب. وبعض مراتب الشرك لا تكون ظاهرة في سلوك الإنسان، وإنما تكمن في قلبه وفي اعتقاده بتأثير غير الله بنحو مستقل أو مشارك لله سبحانه، ويطلق على هذا النوع من الشرك الشرك الخفي غير الجلي، الذي قيل بأنه لا يؤدي إلى خروج المبتلى به عن كونه من المسلمين<sup>(1)</sup>.

## الشرك في الصفات

هذا اللون من الشرك غير مطروح بين عامة الناس لدقته، ويختص ببعض المفكرين المهتمين بهذه المسائل من الذين يفتقدون العمق اللازم والأهلية الكافية. الأشاعرة، من هؤلاء المتكلمين المسلمين الذين وقعوا في مثل هذا الشرك؛ وهذا الشرك هو أيضاً شرك خفي، ولا يستلزم الخروج من حوزة المسلمين<sup>(2)</sup>. ومؤدى كلامهم عدم القول بعينية الذات للصفات؛ مما يستلزم أن يكون هناك قدماء عدة. لقد نُقل عنهم أن الذات الإلهية هي شيء، وكل صفة من صفاتها الحسنى شيء آخر. وربما لم يتعقل هؤلاء معنى العينية؛ فوقعوا بالشرك من حيث لا يدركون! فقد ذهبوا إلى أن الحق متّصف بمجموعة صفات، وبحكم كون الصفة مغايرة لذاته، وبعبارة أخرى: إن صفاته زائدة على الذات. وحيث إن الموصوف قديم الوجود يلزم أن تكون الصفات قديمة وواجبة كالموصوف. إذًا، صفات واجب الوجود كذات الواجب واجبة وقديمة أيضاً. ومن هنا اعتقد الأشاعرة بالقدماء الثمانية<sup>(3)</sup>.

بعضهم يفسر الشرك في الصفات بمعنى مشاركة المخلوقين لله تعالى في بعض صفات الكمال، أو بكون بعض الصفات موجودة في الإنسان على نحو الاستقلال. فكما قيل في الاستقلال في التأثير، يقال هنا في مجال القدرة مثلاً. ويعني ذلك أن الإنسان، وإن كان وجوده أو خلقه من الله تعالى، لكنه يستقل في القدرة، وكأن قدرته تتبع من ذاته. بينما يؤكد التوحيد الصفاتي على أن كل صفة كمالية في أي مخلوق وجدت، فهي قائمة بالله تعالى. ولا يمكن أن يبقى أي مخلوق على صفة أو كمال إلا في عين قيامه بالله سبحانه.

(1) المفهوم التوحدي للعالم، ص 56. (بتصرف).

(2) (م. ن)، ص 56.

(3) مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، ترجمة السيّد عمّار أو رزيف، الطبعة الثانية، 2009م. ص 383.

## الشرك في العبادة<sup>(1)</sup>

بعض الأمم عبدت الحجارة أو المعدن أو الحيوانات أو الكواكب أو البحر، مثل هذا الشرك كان شائعاً بين الأمم الغابرة، ولا زال مشهوداً في بعض بقاع العالم، وهو شرك في العبادة، ويقع في النقطة المقابلة للتوحيد في العبادة.

إن سائر مراتب الشرك المذكورة أعلاه شرك نظري ونوع من المعرفة الكاذبة، غير أن هذا الشرك عملي، ونوع من «الكيونة» و«الصورورة».

الشرك العملي بدوره ذو مراتب، أعلى مراتبه هو الشرك الجليّ المؤدّي إلى خروج المشرك من حوزة الإسلام. وهناك أنواع من الشرك الخفي حاربها الإسلام في منهج التوحيد العملي. بعض ألوان الشرك خفية إلى درجة تصعب رؤيتها حتى بأقوى المجاهر، وإلى هذا اللون من الشرك الخفي يشير الإمام العسكري عليه السلام في حديثه: «الإشراك في الناس أخفى من دبيب الذرّ على الصّفا في الليلة الظلماء، ومن دبيب الذرّ على المسح الأسود»<sup>(2)</sup>.

الإسلام رفض كل أنواع عبادة الهوى والمال والمنزلة والفرد، واعتبرها شركاً. القرآن الكريم يعبر عن تسلط فرعون الجائر على بني إسرائيل بأنه «استعباد»، فيقول على لسان موسى مخاطباً فرعون: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾<sup>(3)</sup>.

ومن الواضح أن بني إسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون ولم يكونوا عبيداً له، بل كانوا فقط راضخين لسيطرة فرعون الطاغوتية الظالمة، القرآن ينقل عن لسان فرعون أيضاً هذه السيطرة وهذه العبودية إذ يقول: ﴿وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ﴾<sup>(4)</sup>، ويقول: ﴿وَقَوْمُهُمَّا لَنَا عِبْدُونَ﴾<sup>(5)</sup>.

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 56-58.

(2) بحار الأنوار، ج 50، ص 250.

(3) سورة الشعراء، الآية 22.

(4) سورة الأعراف، الآية 127.

(5) سورة المؤمنون، الآية 47.

والآية الأخيرة تقرّر على لسان فرعون وسائر الفراعنة (أو ملاً فرعون في التعبير القرآني) أنّ قوم موسى وهارون كانوا يعبدونهم. وهذه قرينة واضحة على أنّ المقصود بالعبادة هنا هو الطاعة المفروضة على بني إسرائيل؛ لأنّ العبادة بالمعنى الخاص لا يمكن أن تتّجه إلاّ إلى شخص فرعون نفسه.

وأوضح من كلّ ما سبق دلالة على أنّ الطاعة لغير الله عبادة، الآية الكريمة: ﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ (1).

وعبارة ﴿يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾ تشير إلى أنّ المؤمنين الصالحين يتحرّرون من الطاعة للجبابرة في ظلّ الدولة الإلهية، ونفهم منها أنّ الطاعة عبادة، فإن كانت طاعة لله فهي عبادة الله، وإن كانت طاعة لغير الله، فهي شرك بالله.

(1) سورة النور، الآية 55.

## المفاهيم الرئيسية

1. كما أنّ للتوحيد مراتب ودرجات، كذلك الشرك له بدوره مراتب، ومن مقارنة مراتب التوحيد بمراتب الشرك، يمكننا معرفة الشرك، كما يمكننا معرفة التوحيد بصورة أفضل، بحكم قاعدة «تُعرف الأشياء بأضدادها».
2. القرآن الكريم يعتبر الفطرة التوحيدية العامّة للبشر بناءً تحتياً وحيداً للتوحيد، ويرفض اعتبار الظروف التطبيقية عاملاً جبرياً لظهور الفكر والعقيدة.
3. بعض الأمم آمنت بأنّ الله هو المبدأ الوحيد للعالم، ولا نظير له في ذاته، لكنّ أبناءها كانوا يعتقدون بوجود قوى أخرى شريكة لله في الخالقية، فاعتقدوا بوجود خالق للخير وخالق للشّر.
4. الشرك في الخالقية ذو مراتب. وبعضها لا تكون ظاهرة في سلوك الإنسان، وإنّما تكمن في قلبه وفي اعتقاده، ويطلق على هذا النوع من الشرك الشرك الخفي.
5. الشرك في الصفات هو أيضاً من أنواع الشرك الخفي، ومؤدّي كلامهم فيه عدم القول بعينيّة الذات للصفات ممّا يستلزم أن يكون هناك قدماء عدّة.
6. ذهب الأشاعرة إلى أنّ الحقّ متّصفٌ بمجموعة صفات، وبحكم كون الصفة مغايرة لذاته، وحيث إنّ الموصوف قديم الوجود يلزم أن تكون الصفات قديمة وواجبة كالموصوف. ومن هنا اعتقدوا بالقدماء الثمانية.
7. الشرك في العبادة يقع في النقطة المقابلة للتوحيد في العبادة. وقد رفض الإسلام كلّ أنواع عبادة الهوى والمال والمنزلة والفرد، واعتبرها مصداقاً حقيقياً للشرك في العبادة.



## الدّرس التّاسع

# الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى نظام الأسباب والمسبّبات الحاكم في العالم.
- 2 . يبيّن الحدّ الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري.
- 3 . يشرح الحدّ الذي يفصل بين التوحيد العملي والشرك العملي.



## هل الاعتقاد بوجودٍ لغير الله شرك؟<sup>(1)</sup>

هل الإيمان بوجود غير الله يعدّ شركاً في الذات، ويعني تعدّد الذوات الإلهية الغنية؟ وهل يستلزم توحيد الذات رفض أيّ وجود آخر غير الله، حتى وإن كان مخلوقاً لله؟ مثل هذا السؤال يطرح في مباحث وحدة الوجود.

بديهي أنّ خلق الله هو فعل الله، وفعل الله شأن من شؤون الباري تعالى؛ أي إنّ فعل الله ليس ثانياً لله ولا يقع قبالة الله. مخلوقات الله تجلّيات لفياضيته، والاعتقاد بوجود المخلوق باعتباره مخلوقاً يكمل الاعتقاد بالتوحيد ويتمّه، وليس ضدّ التوحيد. فالحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك لا يتمثّل في الإيمان بوجود أو عدم وجود شيء آخر غير الله.

## هل الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير شرك؟<sup>(2)</sup>

هل الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والتأثر والسببية والتسبب شرك؟ (أي شرك في الخالقية والفاعلية). وهل يستلزم التوحيد في الأفعال إنكار نظام الأسباب والمسببات في العالم؟ ممّا يعني أن نعزي كلّ أثر إلى الله مباشرة ومن دون واسطة، وأن نرفض وجود أيّ دور للأسباب، كأن ترفض مثلاً دور النار في الإحراق، ودور الماء في الإرواء، والمطر في الإنماء، والدواء في الشفاء، ونعتقد أنّ الله هو الذي يحرق ويروي وينمي ويشفي مباشرة، ولا قيمة لهذه الوسائط، وأنّ القضية ليست سوى أنّ الله تعالى جرت عاداته أن ينجز أفعاله بحضور هذه الوسائط، تماماً مثل ذلك الكاتب الذي اعتاد أن يكتب وهو يلبس قبّعته، لكن وجود القبّعة وعدمها لا تأثير له في فعل الكتابة؟!

(1) المفهوم التّوحيديّ للعالم، ص 61.

(2) (م.ن)، ص 62-63.

أجابت فئة وهم الأشاعرة والمجبرة على التساؤلات المذكورة بالإيجاب، وذهبت إلى أنّ الإيمان بالأسباب والمسببات هو اعتقاد بوجود شركاء لله.

هذه النظرية غير صحيحة أيضاً، فكما أنّ الإيمان بوجود مخلوق لا يعني الشرك الذاتي ولا يؤدي إلى الاعتقاد بإله آخر وإلى وجود قطب قبال الله، بل هو مكمل للاعتقاد بالله الواحد الأحد، كذلك الاعتقاد بالتأثير والسببية ودور المخلوقات في نظام العالم ليس شركاً، بل متمماً للاعتقاد بخالقية الله، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الموجودات غير مستقلة في التأثير، وغير مستقلة في الذات، فهي موجودة بوجود الله، ومؤثرة بتأثيره.

نعم، الاعتقاد باستقلال المخلوقات وبتفويضها في التأثير هو شرك؛ أي الاعتقاد بأن نسبة الله إلى العالم، كنسبة الصانع إلى الآلة المصنوعة، أي كنسبة صانع السيارة مثلاً إلى السيارة هو شرك؛ فالآلة المصنوعة تحتاج في صناعتها إلى الصانع، ولكنها - بعد صنعها - تستمر في مواصلة عملها حسب قوانينها الميكانيكية، دون أن يكون للصانع تأثير في العمل. ولو نسبنا عوامل الطبيعة، مثل الماء والمطر والبرق والحرارة والتربة والنبات والحيوان والإنسان إلى الله مثل هذه النسبة (نسبة الصانع إلى الآلة المصنوعة)، لكان ذلك شركاً حتماً.

المخلوق بحاجة إلى الله في حدوثه وبقائه، إنه محتاج إليه في بقاءه وتأثيره قدر احتياجه إليه في حدوثه؛ فالعالم هو عين الفيض وعين الارتباط. ومن هنا، فإن تأثير الأشياء وسببيتها عين تأثير الله وسببيته، وخلافة القوى المودعة في الإنسان وفي غير الإنسان هي عين خلافة الله وبسط فاعليته، ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (1).

وهنا ينبغي الإشارة إلى أنّ اعتقاد الأشاعرة المذكور؛ أي الاعتقاد بأن إقرار الدور للأشياء في العالم شرك، هو الشرك بعينه، لأنّ القائلين به آمنوا دون وعي باستقلال ذات الموجودات مقابل ذات الله تعالى. ومن هنا، فإنهم اعتبروا الموجودات ذات التأثير مستقلة في التأثير أيضاً وشريكة مع الله تعالى.

(1) سورة الأنفال، الآية 17.

## هل الإيمان بقوة خارقة لبعض الموجودات شرك؟<sup>(1)</sup>

الوهابيون ومن لف لفهم ذهبوا إلى أن الاعتقاد بوجود قوة خارقة (تفوق القوانين الطبيعية العادية) في موجود، ملاكاً كان أم إنساناً (نبياً أو إماماً) هو شرك. وجعلوا من هذه المسألة أساساً للتمييز بين الإيمان والشرك. كما ذهب هؤلاء إلى أن الاعتقاد بقوة الإنسان المتوفى وتأثيره شرك أيضاً، لأن الإنسان الميت جماد عندهم، والجماد ليس له شعور ولا قدرة ولا إرادة. من هنا قالوا إن الاعتقاد بوجود إدراك للميت والسلام عليه واحترامه والحديث معه والطلب منه شرك لأن هذه الأمور تستلزم الاعتقاد بوجود قوة خارقة لغير الله.

وذهبوا أيضاً إلى أن الاعتقاد بوجود تأثيرات خفية مجهولة للأشياء، كالاعتقاد بقدرة تربة معينة على الشفاء، أو بتأثير مكان معين على استجابة الدعاء شرك؛ لأن ذلك يستلزم الاعتقاد بوجود قوة خارقة في شيء، وهو شرك بالله.

هذا على الصعيد النظري، وعلى الصعيد العملي ذهب هؤلاء إلى أن كل توجه معنوي إلى غير الله هو شرك؛ أي إن كل توجه قلبي معنوي نحو جهة غير الله والطلب منها والتوسل بها شرك؛ لأن مثل هذه الأفعال عبادة لغير الله، وتشبه ما يفعلها المشركون تجاه أوثانهم، وتستلزم الإيمان بقوة خارقة لتلك الجهة (النبي أو الإمام).

الفكرة الوهابية من أكثر الأفكار شركاً في المعايير التوحيدية. هؤلاء آمنوا من حيث لا يعلمون بنوع من الاستقلال الذاتي للأشياء؛ من هنا ظنوا أن الاعتقاد بوجود قوة خارقة في الأشياء يستلزم الاعتقاد بشركاء لله، غافلين عن أن الموجود المرتبط في كل هويته بإرادة الله تعالى، والذي ليس له أي كيان مستقل، إنما يستند في تأثيره الخارق والطبيعي معاً إلى الله تعالى. وهذا الموجود ليس سوى مجرى لمرور فيض الله تعالى إلى الأشياء. وهل يكون الاعتقاد بأن جبرائيل واسطة لفيض الوحي والعلم؟ وأن ميكائيل واسطة الرزق؟ وأن إسرافيل واسطة الأرواح؟ وعزرائيل ملك الموت؟ هل هذا الاعتقاد شرك؟!

الفكرة الوهابية أسوأ أنواع الشرك في إطار التوحيد في الخلق؛ لأنها تؤمن بنوع من التقسيم في العمل بين الخالق والمخلوق. فالأعمال الميتافيزيقية - بموجب هذا التفكير

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 63-66.

- خاصّة بالله، والأعمال الطبيعية خاصّة بالمخلوق أو مشتركة بين الخالق والمخلوق، وإنّ تخصيص إطار لأعمال المخلوق هو عين الشرك في الفاعلية، وتخصيص الإطار المشترك من الخالق والمخلوق نوع آخر من الشرك في الفاعلية.

خلافاً لما هو شائع، الوهابية ليست نظرية معادية للإمامة فحسب، بل إنّها أكثر من ذلك، هي معادية للتوحيد ومعادية للإنسان. إنّها معادية للتوحيد لأنّها تؤمن بتقسيم الأفعال بين الله والإنسان، إضافة إلى وقوعها في نوع من الشرك الخفي كما أوضحنا ذلك. وهي معادية للإنسان لأنّها لم تهتمّ بالمزايا المودعة في الإنسان والتي تؤهّله لأن يسمو على الملائكة، ولأنّ يكون خليفة الله في الأرض بنصّ القرآن الكريم، ولذلك تنزله إلى حدّ الحيوان البهيمّة. إضافة إلى ما سبق، إنّ التفريق بين الحيّ والميت بهذا الشكل، واعتبار الأموات حتى في الحياة الأخرى غير أحياء، وحصص شخصية الإنسان في البدن المادي الذي يتحوّل إلى جماد بموته، أفكار مادية معادية للتفكير الإلهي.

### حقيقة الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك

الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك في إطار علاقة الله والإنسان والعالم هو الإيمان بقوله تعالى: ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾<sup>(1)</sup>. الحدّ الفاصل بين التوحيد والشرك في إطار التوحيد النظري هو ﴿إِنَّا لِلّهِ﴾. فنظرتنا للحقائق والموجودات تكون توحيدية حين ننظر إليها في ذاتها وصفاتها وأفعالها على أنّها «الله»، سواء أكانت تلك الحقائق والموجودات ذات أثر واحد أم عدّة آثار أم لم تكن كذلك، وسواء أكانت تلك الآثار خارقة أم طبيعية؛ لأنّ الله ليس إله عالم السماوات والملكوت فقط، بل هو إله الكون كلّ<sup>(2)</sup>.

فهو تعالى القيوم على عالم الطبيعة وعالم ما وراء الطبيعة معاً. وإنّ إضفاء طابع ما وراء الطبيعة على موجود، لا يعني تأليهه.

(1) سورة البقرة، الآية 156.

(2) هذا المفهوم تعبّر عنه الآية الكريمة بأبلغ تعبير، إذ تقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي أَسْمَاءِ إِلَهٍ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ﴾ [سورة الزخرف، الآية 84].

ذكرنا من قبل أنّ العالم -في التصوّر الإسلامي- له طابع الاستمداد من الله ﴿إِنَّا لِلَّهِ﴾، والقرآن الكريم في مواضع متعدّدة ينسب بعض المعاجز إلى الأنبياء، كإحياء الموتى وشفاء الأكمه والأبرص، لكنّ هذا الانتساب مقرون بالتأكيد على أنّ ذلك يتمّ بإذن الله، وهذا التأكيد يوضّح ماهية الاستمداد الإلهي في الأعمال، كي لا يظنّ أحد أنّ للأنبياء استقلالاً ذاتياً.

فالحدّ الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري هو هذه النظرة الاستمدادية للعالم، الاعتقاد بوجود موجود لم يستمدّ وجوده من الله شرك، والاعتقاد بتأثير موجود لم يستمدّ قدرة تأثيره من الله شرك أيضاً، سواء أكان التأثير طبيعياً أم ما وراء الطبيعي.

... الأنبياء والأولياء طرق البشرية نحو الوصول إلى الله «أنتم السبيل الأعظم والصراف الأقوم»، وهم علامات في طريق السير إلى الله «وأعلاماً لعباده ومناراً في بلاده»، وهم هداة للبشرية نحو الخالق «... الدعاة إلى الله والأدلاء على مرضاة الله»<sup>(1)</sup>.

ليست إذاً زيارة أولياء الله الصالحين والتوسّل بهم وتوقّع صدور أعمال خارقة منهم بشرك، غير أنّ هناك عدّة مسائل في هذا المجال ينبغي أن نشير إليها:

أولاً: مسألة سموّ الأنبياء والأولياء في مراتب القرب الإلهي إلى درجة استحقّقوا معها هذه الهبة الإلهية، حيث يُستشفّ من القرآن الكريم أنّ الله سبحانه يمنُّ على بعض عباده بمثل هذه الدرجة والمنزلة<sup>(2)</sup>.

ثانياً: أولئك الذين يذهبون إلى زيارة قبور الأولياء ويتوسّلون بهم يختلفون في تعمّقهم وإدراكهم لمسائل التوحيد. أكثر الزائرين دون شك يفهمون فهماً فطرياً أنّهم يتخذون من صاحب القبر وسيلة نحو الهدف والقصد، ومن الممكن أن تكون هناك أقلية ليس لهم هذا الفهم التوحيدي، ولو على المستوى الفطريّ، وهنا يتوجّب علينا أن نوضّح التوحيد لهؤلاء، لا أن نصف الزيارة بالشرك.

(1) العبارات مقتطفة من زيارة الجامعة الكبيرة، وهي من الأذكار التي يتلوها أتباع مدرسة آل البيت لدى زيارتهم الأنبياء والأئمّة.

(2) راجع رسالة الولاءات والولايات للمؤلّف.

ثالثاً: كل قول وفعل يفصح عن التسبيح والتكبير والحمد والثناء على ذات الكامل المطلق والغني المطلق هو شرك إن كان لغير الله. إنه تعالى وحده السُّبُوح المطلق والمنزّه المطلق من كل عيب ونقص، إنه وحده الكبير المطلق، وإليه يعود كل حمد، ولا حول ولا قوة إلا به. وإطلاق مثل هذه الأوصاف على غير الله في القول والعمل شرك<sup>(1)</sup>.

القرآن الكريم يقدم مثلاً حول تشتت شخصية الإنسان في ظل نظام الشرك، ومثلاً على وحدة شخصيته المتكاملة في ظل النظام التوحيدي، إذ يقول: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾<sup>(2)</sup>.

الإنسان في إطار نظام الشرك مجذوب في كل لحظة نحو قطب واتجاه، إنه كريشة في مهب الريح تتقاذفها الرياح من كل جانب. أمّا في إطار النظام التوحيدي فهو مثل سفينة مجهزة بكل وسائل القيادة، تسير في حركة منتظمة منسّقة، بإمرة مصدرٍ خيرٍ.

(1) المفهوم التوحيدي للعالم، ص 66-68.

(2) سورة الزمر، الآية 29.



## المفاهيم الرئيسية

1. خلق الله هو فعل الله، وفعل الله شأن من شؤون الباري تعالى؛ أي إن فعل الله ليس ثانياً لله ولا يقع قبالة الله.
2. مخلوقات الله تجليات لفياضيته، والاعتقاد بوجود المخلوق باعتباره مخلوقاً يكمل الاعتقاد بالتوحيد ويتمه، وليس ضد التوحيد.
3. كما أن الإيمان بوجود مخلوق لا يعني الشرك الذاتي ولا يؤدي إلى الاعتقاد بإله آخر، كذلك الاعتقاد بدور المخلوقات في نظام العالم ليس شركاً، بل متمماً للاعتقاد بخالقية الله.
4. الاعتقاد بدور المخلوقات على الاعتبار أن الموجودات غير مستقلة في التأثير، وغير مستقلة في الذات، فهي موجودة بوجود الله، ومؤثرة بتأثيره ليس شركاً. أما الاعتقاد باستقلال المخلوقات وبتفويضها في التأثير هو شرك.
5. المخلوق بحاجة إلى الله في حدوثه وبقائه، إنه محتاج إليه في بقاءه وتأثيره قدر احتياجه إليه في حدوثه؛ فالعالم هو عين الفيض وعين الارتباط به تعالى.
6. الوهابية ليست نظرية معادية للإمامة فحسب، بل إنها أكثر من ذلك، هي معادية للتوحيد ومعادية للإنسان. إنها معادية للتوحيد لأنها تؤمن بتقسيم الأفعال بين الله والإنسان، إضافة إلى وقوعها في نوع من الشرك الخفي.
7. الوهابيون آمنوا من حيث لا يعلمون بنوع من الاستقلال الذاتي للأشياء؛ من هنا ظنوا أن الاعتقاد بوجود قوة خارقة في الأشياء يستلزم الاعتقاد بشركاء لله، غافلين عن أن الموجود المرتبط في كل هويته بإرادة الله تعالى، والذي ليس له أي كيان مستقل.



## الفصل الثاني

# معرفة الله

في هذه الدروس نطرح الأسئلة الآتية، ونسعى للإجابة عنها، ونتعرّض لأهمّ الإشكالات أو الشبهات التي قد تطرح في هذا المجال، والأسئلة هي:

1. من أين تبدأ معرفة الله؟
2. وإلى أين تنتهي هذه المعرفة؟
3. وما هي أهميّة المعرفة ودورها في حياة الإنسان ومصيره؟
4. وإذا كانت معرفة الله أمراً فطرياً كامناً في ذات الإنسان، فلماذا ينبغي أن يتعلّم ويدرس هذه الأبحاث؟
5. وهل يمكن للإنسان أن يعرف الله كما ينبغي؟
6. ما هي طرق معرفة الله؟ وأيّ طريق هو الأيسر؟
7. كيف نتأكّد من أنّ ما نعرفه عن الله صحيح؟



## الدّرس العاشر

# التصوّر والتصديق بالله (1)

الإمكانية، الإبتكالات، الحلول

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبيّن علاقة التصوّر بكل من التصديق والإيمان.
- 2 . يشرح معنى تصوّر الله تعالى وإمكانيته.
- 3 . يستدل على أن محدودية الذهن وإطلاق الذات الإلهية لا تمنع من إمكان معرفته تعالى.



## التصوّر مقدمة للتصديق والإيمان

لا يخلو إنسان من تصوّر ما حول الله تعالى، حتّى الملحد الذي ينكر وجود إله لهذا العالم أو مبدأ للوجود لا يمكنه أن ينكر أو يكفر إلا إذا تصوّر، فما هي الفائدة من طرح هذا البحث؟ في الإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نعلم أولاً أنّ الدين الإسلاميّ - المتمثّل في كتاب الله وفي العترة الطاهرة - أولى اهتماماً فائقاً لقضيّة الإيمان بالله، بحيث إنّ كلّ خير وفلاح يُعتبر قائماً على قاعدة الإيمان هذه. فبدون الإيمان بالله تفقد الفضائل قيمتها أو تزول، وبدون الإيمان لا يكون للعمل الصّالح أيّة قاعدة متينة، فينهار بصاحبه في جرف هار. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّيَهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (1).

يريد الإنسان أن يؤمن بالله ويتعرّف عليه، وأوّل استفهام يطرح في هذا المجال هو: هل البشر قادر على تصوّر الله، لكي يؤمن به أم لا؟ إذ الاعتقاد إيمان والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصوّر، وإذا كان تصوّر الله غير ممكن، فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكن أيضاً (2).

## أهميّة التصوّر الصحيح

فالإيمان لا يمكن أن يتحقّق بدون تصديق، بل هو درجة من التصديق التي تستقرّ في النّفس وتستولي على القلب، والتصديق لا يحصل بدون تصوّر، فهو شرطٌ لازم وإن لم يكن كافياً.

(1) سورة النور، الآية 39.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 673-674.

بيد أن هناك من أشار إلى ضرورة ضبط عملية التصوّر هذه، وإلا اتخذت مساراً يؤدي إلى عكس الغرض والذي هو المعرفة والإيمان واليقين. وقد قال بعضهم بأن كل أشكال الشرك بل الكفر تنشأ من انحراف التصوّر؛ فلا بدّ من بناء التصوّر على قاعدة متينة، وإلا وقع الإنسان في مشكلة عويصة.

نسمح لأنفسنا أن نقول إن أكثر الذين تصدّوا لعملية الضبط هذه - نظرياً أو حتى عملياً - لم يكونوا أهل هذا الميدان؛ فبعضهم كان يطبّق سياسات الحكّام، لأن الحكومات الجائرة لن تجد أشدّ من الإيمان بالله معارضة لها، وبعضهم تورّط في هذه القضية بحكم تصديّه الجائر والعدواني لمنصب التعليم والإفتاء، وبسبب جهلهم تدخلوا فيما لا يحقّ لهم واعتبروا أنفسهم حماة العقيدة وحفظة دين الناس وإيمانهم، ولو أنّ هؤلاء تصدّوا لدراسة أسباب انحراف التصوّر لوجدوا أنّ العامل الأساسي في الانحراف والضلالة يكمن في عدم حرية الفكر؛ لأنّ الفكر الحرّ لا يمكن إلا أن يصل إلى الحقيقة، خصوصاً إذا انطلق من نفس حرّة منعتة من أسر الشّهوات والأهواء.

اتفق الحكماء والعرفاء على أنّ معرفة الله تعالى لا تكون إلا من نصيب الأحرار. فلو أردنا للتصوّر البشري أن يسمو بالإنسانية إلى قمم المعرفة وأن لا يقع في مستنقعات الجهل والخرافة والتقييد والتعطيل والتشبيه والتّمثيل، فما علينا سوى أن نؤمن للناس البيئة المناسبة التي لا تجتمع فيها المصالح والأطماع والمخاوف والهواجس مع التحرك نحو معرفة الله تعالى.

فلقد استغلّ الطواغيت عبر العصور المختلفة وفي يومنا هذا - بأشكال جديدة - مخاوف البشر وأطماعهم، لكي يقدّموا لهم تلك التصوّرات المنحرفة عن الله. فتارةً، أصبحت شركاً وأخرى صارت كفرًا، وثالثة صارت إلحادًا وعنادًا.

وفي التأمّل بالنصوص الشريفة - من القرآن والعترة - نجد الحثّ الأكيد على معرفة الله من جهة، والتّحذير المؤكّد من مغبة الوقوع في براثن الدّعوات الطّاغوتية المتلوّنة من جهة أخرى. فإنّ ما كان يهدف إليه أئمة الدين عليهم السلام ومن اتّبعتهم بإحسان أن يلتفت طالب معرفة الله إلى القيود والموانع الداخليّة والخارجيّة على حدّ سواء. وقد تشكلت الموانع الخارجيّة بصور الأحزاب والمذاهب عبر التاريخ ووضعت أنظمتها الخاصّة وحدّدت طرقها



التي توصل إلى معرفة الله. وقد أدى ذلك في معظم الحالات إلى منع طائر الفكر من التّحليق في آفاق المعرفة وعبور فضاءات العلم بالله، وآخرها ومنتهاها الوصول إلى التسليم بالعجز عن الإحاطة، لبدأ مرحلة جديدة هي أعلى وأسمى من سابقتها؛ وهي المعرفة القلبية الشّهوديّة التي تليق بالإنسان، بل هي التي خلّق الإنسان من أجلها، قال الله تعالى

﴿ سَأْرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ (1).

### هل يمكن أن نتصوّر الله؟

من الممكن أن يقال إن تصوّر الله غير ممكن، لأن تصوّر الشيء لون من الإحاطة العلمية به، والذات الإلهية لا يُحاط بها ذهنياً ولا خارجياً، لأنّ ذات الباري تعالى مطلقة، وما يرد إلى الذهن البشري محدود، إذاً ينبغي أن نتبع الشكّيين الذين يقولون إنّنا إذا فرضنا وجود الله فهو خارج عن قدرة الفكر البشري وإمكانية الحكم عليه نفيّاً أو إثباتاً. أو نؤمن على الأقلّ بعقيدة «المعطلّة» الذين ينكرون معرفة ذات الباري، ويقولون إنّ الله تعالى لا يمكن معرفته بالعقل، فالعقل في هذا الميدان عاثر، وغاية ما يمكن معرفته هو نفس اعتقاد عامّة الناس، وهو الاعتقاد المبهم الذي وصلوا إليه مثل دين العجائز.

نلاحظ في كلمات الأئمة الأطهار، خصوصاً أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام)، عبارات توهم بأنّهم أنصار التعطيل والتعبّد في المعارف الإلهية، وأنّهم لا يجيزون تدخّل العقل في ساحة المعرفة الإلهية، ويعتبرون العقول عاجزة عن إدراك القمة «معرفة ذات الحق».

يقول (عليه السلام) في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: «الذي لا يدركه بعد الهمم، ولا يناله

غوص الفطن» (2).

وفي خطبة أخرى: «وأنتك أنت الله الذي لم تتناه في العقول، فتكون في مهبّ فكرها مكيفاً، ولا في روايات خواطرها، فتكون محدوداً مصرفاً» (3).

(1) سورة فصلت، الآية 53.

(2) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(3) نهج البلاغة، الخطبة 89.

وجاء في بعض الآثار والنصوص الدينية: «احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار». إن هذا الموضوع يطول بحثه، ولكن الصورة التي يطرحها المعطلة غير صحيحة، وما تفيده الكلمات المتقدمة أمر آخر غير ما يدعيه المعطلة، والصحيح المتطابق مع العبارات المتقدمة هو: إن الإمكانيات العقلية البشرية لها حدود معينة في معرفة ذات البارئ، ولا يمكن تجاوز هذه الحدود، وحتى أكمل البشر له الحق في أن يقول: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»<sup>(1)</sup>.

إن ما تفيده توجيهات أئمة الدين هو محدودية المسيرة العقلية البشرية، لا عجز العقل البشري والمنع المطلق، الذي يدعيه «المعطلة». يقول الإمام علي عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته»<sup>(2)</sup>.

يتضح إذاً أنّ هناك واجباً في البين، ولا يوجد أيّ منع أو تحريم، بل هناك وجوب وضرورة لمعرفة الله، مع الاعتراف بعجز العقول عن الوصول إلى كنه معرفة البارئ تعالى. لقد طرح الإمام علي عليه السلام أبحاثاً عميقة جداً وبطريقة استدلالية عقلية وفلسفية في مجال الإلهيات، أبحاث ليس لها سابق في تاريخ الفكر. وقد أدت وصاياها دوراً مهماً جداً في الاهتمام بالأبحاث الإلهية العقلية وتطوير دراستها في عالم الإسلام، وفي العالم الشيعي على وجه الخصوص<sup>(3)</sup>.

## كيف نتصور الله؟

من البديهي أن تصوّر الله لا يردّ الذهن عن طريق الحواس مباشرة؛ وبصرف النظر عن علمنا بأن الإدراكات الحسية من مقولة لا نعثر فيها على تصوّر الله، فإنّ هذه الإدراكات الحسية محدودة ومقيّدة، والله تعالى حقيقة مطلقة، ولا تتسجم المحدودية مع ذاته. علينا أن نعرف أيضاً أن تصوّر الله تعالى ليس من سنخ تصوّر الماهيات حتى يلزم منه وجود مصداق حسي له سبحانه، فيمكن على أساس ذلك تخيّل ثمّ تعقّله. كلا، بل إنّ تصوّر الله هو من سنخ مجموعة من المعاني والمفاهيم، التي تدعى «المعقولات

(1) بحار الأنوار، ج68، ص23.

(2) نهج البلاغة، الخطبة 49.

(3) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص674 - 677.

الثانية الفلسفية»، نظير مفهوم «الوجود» و«الوجوب» و«القدم» و«العلية» وأمثالها. فهذه التصوّرات هي مفاهيم انتزاعية، وقبل أن تحصل صورة حسّية أو خيالية في الذهن، فإنّ العقل ينتزعها بشكل مباشر من الصور الحسّية والخيالية، وهذه التصوّرات تكون كليّة على الدوام في الذهن. أجل، إنّ تصوّر ذات الباري هو تصوّر مفهوم الوجود ونظائرها، مع فارق أنّ تصوّر الله تعالى يجتمع فيه أكثر من مفهوم من هذه المفاهيم، نظير مفهوم «واجب الوجود»، «العلّة الأولى»، «خالق الكلّ»، «الذات الأزلية»، «الكمال المطلق» وأمثالها.

ولا يختصّ هذا الأمر بالله تعالى، بل تصوّرنا بشأن المادّة الأولى للعالم على هذا النحو من التصوّر أيضاً. فنحن لا نملك تصوّراً عن ماهية وكنه المادّة الأولى للعالم، لكننا نتصوّرها بوصفها المادّة الأولى، وهو عنوان انتزاعي وثانوي، ونقيم أحياناً البرهان على وجودها، ونصدّق به.

وإذا كانت ذات الحق لا يمكن تصوّرها بأيّ وجه من الوجوه، لا يمكن عندئذ معرفتها والتصديق بها، كما لا يمكن إنكارها والشكّ بها أيضاً، فنحن ما لم نتصوّر الشيء بنحو من أنحاء التصوّر لا يمكننا إنكار وجوده أو الشكّ به. ولا يمكننا أيضاً أن ندعي أنّنا لا يمكننا أن نتصوّره؛ إذا ما لم نتصوّر الشيء لا يمكننا أن ننكر وجوده أو تصوّره. إذاً، فنحن نتصوّر الله ولا نتصوّره أيضاً؛ فنحن نتصوّره بعنوان انتزاعي عام نظير «خالق الكلّ»، لكننا لا نتصوّر كنه ذاته<sup>(1)</sup>.

### إشكال: عدم القدرة على تصور المطلق

كيف يمكن للذهن المحدود أن يتصوّر الله المطلق؟ إنّ ذات الواجب ذات مطلقة غير متناهية والذهن محدود، ولا يستطيع الذهن المحدود أن يتصوّر صورة مطلقة وغير متناهية. الجواب: بصدد الإجابة على هذا الإشكال علينا أولاً أن نحدّد مفهوم المطلق، فنقول: إنّ الإطلاق اسم مفعول، ويدلّ على التحرّر من القيد. فمفهوم الإنسان بنفسه مفهوم مطلق ومتحرّر، ويعمّ دائرة واسعة. ولكن ما أن نضيف إليه مفهوم «الأبيض» حتّى يضحى مقيداً، ومفهوم «الإنسان الأبيض» يشمل قسمًا من الدائرة الأولى، ويصبح دائرة داخل الدائرة

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 678-679.

الكبيرة، وإذا أضفنا مفهوم «العالم»، وقلنا «الإنسان الأبيض العالم» تضحى الدائرة أصغر وتتشكل هذه الدائرة داخل الدائرة الثانية وهكذا...

من هنا يتضح أننا ما لم نتصور المطلق لا يمكننا تصوّر المقيّد، فكلّ مقيّد يتألف من اجتماع أكثر من مفهوم مطلق، وحقيقة كلّ مطلق عبارة عن المقيّد بلا قيد؛ أي مجرد عدم وجود القيد كافٍ لحصول الإطلاق للمفهوم.

على أنّ المحقّقين في هذا المجال طرحوا فكرة خاصّة، وقالوا إنّ ما هو موجود ضمن المقيّد ليس ذات المطلق، بل الجامع المشترك بين المطلق والمقيّد، وأطلقوا عليه الطبيعة لا بشرط مقسمي، وأطلقوا على المطلق ذاته اللابشرط القسيمي، وهذا البحث خارج حدود هذا الكتاب، لكن هذه الفكرة على كلّ حال لا تتعارض مع ما أدعيناها فيما تقدّم. إذا، فالإشكال بأنّ الذهن غير قادر على تصوّر المطلق غير سليم<sup>(1)</sup>.

### إشكال: الإطلاق المفهومي والإطلاق الوجودي

إنّ الذهن قادر على تصوّر المفاهيم المطلقة، لكن الله ليس مفهوماً مطلقاً بل هو الوجود المطلق، فكيف يكون تصوّر الإطلاق في المفاهيم دليلاً على تصوّر الإطلاق الوجودي؟  
أولاً: إنّ الإطلاق في المفاهيم كمفهوم الإنسان والأبيض وغيرها إطلاق نسبي، فهذه المعاني والمفاهيم ذات محدودية ذاتية لا تتجاوزها؛ فمفهوم الإنسان مثلاً لا يشمل بالذات الشجرة والخروف، لكنّه مطلق ومتحرّر بالنسبة لأفراده. إذاً فهذا المفهوم مطلق من ناحية ومقيّد من ناحية أخرى. لكن إطلاق ذات الحقّ ليس إطلاقاً نسبياً، ومن هنا لا ينبغي قياسه على إطلاق الأشياء الأخرى.

ثانياً: إنّ إطلاق هذه المفاهيم إطلاق مفهومي؛ أي: إنّها جميعاً مجموعة مفاهيم ذهنية، وهي مطلقة ومتحرّرة بالنسبة لصنف غير محدود من القيود المفهومية. لكن ذات الحقّ ليس من سنخ المفاهيم، وحينما نقول إنّ ذات الحقّ مطلقة لا نعني أنّ ذات الحقّ هي أعمّ المفاهيم، وأنّ هذا المفهوم غير مقيّد بأيّ قيد، نظير مفهوم «الشيء»، بل نعني به الإطلاق الوجودي؛ أي إنّ ذات الحقّ مطلقة ولا حدّ لها في متن الواقع وظرف الخارج، فليس لها أيّ

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 679-680.

لون من المحدودية المكانية والزمانية والإمكانية والماهوية، إذًا، فتصوّر المفاهيم المطلقة لا يدلّ على إمكان تصوّر المطلق الوجودي.

### الجواب:

إنّ حديثنا لا ينصبّ على أنّ إطلاق ذات الحقّ هو أمر مفهومي، بل يتركز على أنّنا كيف نتصوّر الإطلاق الوجودي لذات الحقّ في أذهاننا. إنّ تصوّر هذا الإطلاق لا يستلزم أن تكون واقعيّته منعكسة في الذهن أو يتحدّ ذهننا بهذه الواقعية خارجاً، بل نتصوّر هذا الإطلاق بمعونة «النفي» على النسق الآتي:

نتصوّر مفهوم «الوجود» المشترك، ثم نسلب عن ذات الحقّ مماثلته لسائر الموجودات في المحدودية وفي بعض الجهات الأخرى، وعلى هذا النحو نحصل في أذهاننا على تصوّر لذات الحقّ كوجود مطلق.

وتصوّر اللامتناهي كذلك أيضاً، فنحن نفكّر مثلاً، ونسأل: هل الفضاء متناه أم غير متناه؟ وهذا السؤال بذاته دليل على أنّ في الذهن تصوّراً عن اللامتناهي، مثلما كان لديه تصوّر عن المتناهي. بينما إذا أراد الذهن تصوّر مصداق الفضاء اللامتناهي؛ أي أراد تجسيد اللامتناهي أمامه أي عندما يكون هذا الفضاء المجسد ذهنياً غير متناه واقعاً، فالأمر غير ممكن. أمّا إذا تصوّر الذهن الفضاء المحدود، ثمّ تعقل مفهوم الفضاء الكلّي ومفهوم المحدودية، ثمّ حمل مفهوم النفي والعدم على الفضاء المحدود، فسوف يكون ممكناً ومعقولاً أن يتصوّر مفهوم الفضاء اللامحدود.

إذًا، فالذهن غير قادر بشكل مباشر على تصوّر اللامتناهي، لكنّه قادر على ذلك بشكل غير مباشر. وبتعبير آخر: إنّ الذهن غير قادر على تخيل «غير المتناهي»؛ أي إدخال اللامتناهي في قوّة الخيال، التي هي قوّة نصف مجردة، وهي بذاتها ومدركاتها محددة الأبعاد؛ لأنّ ذلك يستلزم أن يدخل الذهن غير المتناهي في تلك القوّة المحددة الأبعاد، وهذا غير ممكن، ولا أقلّ عدم إمكانه بالنسبة للنفس الاعتيادية، ولكن لا مانع من أن يتعقلّ الذهن غير المتناهي؛ أي أن يركّب مجموعة مفاهيم كليّة تصوّرية، على أنّها ليست من سنخ الماهيات، بل من سنخ المفاهيم الانتزاعية.

إنّ الذهن بغية إدراك وتصوّر الحقائق التي لا يستطيع إدراكها بشكل مباشر، يتشبّه بهذه الوسائل؛ أي يتوفّر على تصوّر معقول وصحيح بشكل غير مباشر. اتّضح إذاً أنّ تصوّر الله تعالى في الحدود التي تتيح للفلسفة البحث حول وجوده أو عدمه أمر ممكن للذهن، واتّضح أيضاً أنّ الذهن قادر بهذه الطريقة على إدراك صفات البارئ تعالى، التي هي غير محدودة وغير متناهية بأسرها، والله تعالى هو علم وحياة وكمال وجمال وإرادة ومشية وخير ورحمة غير محدودة، وليس أمام الذهن من مانع لمعرفة صفاته اللامحدودة.

أمّا ما هي حدود العقل في إدراك ذات وصفات الحق؟ فهذا موضوع خارج عن حدود هذا البحث، وسوف نتناوله قريباً<sup>(1)</sup>.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 680-683.

## المفاهيم الرئيسية

1. لا يخلو إنسان من تصوّر ما حول الله تعالى، حتّى الملمد الذي يُنكر وجود إله لهذا العالم أو مبدأ للوجود لا يُمكنه أن يُنكر أو يكفر إلّا إذا تصوّر.
2. الاعتقاد إيمان والإيمان تصديق، والتصديق فرع التصوّر، وإذا كان تصوّر الله غير ممكن، فسوف يكون التصديق والاعتقاد به غير ممكن أيضاً.
3. الإيمان لا يمكن أن يتحقّق بدون تصديق، بل هو درجة من التصديق، والتصديق لا يحصل بدون تصوّر، فهو شرطٌ لازم وإن لم يكن كافياً.
4. إنّ ما تُقيدّه توجيّهات أئمة الدين هو محدودية المسيرة العقلية البشرية، لا عجز العقل البشري والمنع المطلق، الذي يدّعيه من عطلوا إمكانية معرفة الله وتصوره.
5. إذا كانت ذات الحقّ لا يمكن تصوّرها بأيّ وجه من الوجوه، لا يمكن عندئذ معرفتها والتصديق بها، كما لا يمكن إنكارها والشكّ بها أيضاً.
6. إنّ تصوّر الله تعالى ليس من سنخ تصوّر الماهيات، بل إنّ تصوّر الله هو من سنخ «المعقولات الثانية الفلسفية».
7. للإجابة على الشبهة التي تقول إنّ الذهن محدود فكيف يُمكنه تصوّر الذات الإلهية المطلقة، لا بدّ من أن نُحدّد في البداية مفهوم المطلق وتصوره بشكل صحيح ثمّ نُجيب على الإشكال.
8. إنّ تصوّر هذا الإطلاق لا يستلزم أن تكون واقعيته منعكسة في الذهن أو يتحدّ ذهننا بهذه الواقعية خارجاً، بل نتصوّر هذا الإطلاق بمعونة «النفى».
9. نحن نتصوّر مفهوم «الوجود» المشترك، ثم نسلب عن ذات الحقّ مماثلته لسائر الموجودات، وعلى هذا النحو نحصل في أذهاننا على تصوّر لذات الحقّ كوجود مطلق.





## الدّرس الحادي عشر

# التصوّر والتصديق بالله

(2)

الإمكانية، الإبتكالات، الحلول

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يشرح كيف أن شموخ الذات الإلهية وتعاليتها عن التشبيه لا يمنع من معرفتها.
- 2 . يستدل على أنّ الذات الإلهية منزّهة عن التصوّر والمعرفة لأن كل ما نتعلّقه مخلوق مثلنا.
- 3 . يبيّن أن نقلد الشريعة تقليداً مطلقاً في وصف الله لأنّ عقلنا عاجز على اكتشاف صفاته.



## إشكال: التنزيه ونفي التشبيه<sup>(1)</sup>

إنّ التنزيه يقتضي أن لا تكون هناك أيّ صفة مشتركة بين الله وبين المخلوقات، ويجب الامتناع عن توصيف الله، إذ كلّ توصيف تشبيه، وحتى إذا ورد توصيف من قبل الشريعة ينبغي لنا أن نجرده من معانيه، أو أن نؤوّله إلى الصفات السلبية.

ذهب بعض المفكرين المسلمين إلى أنّ تعالي وشموخ الذات الإلهية المقدسة عن الخيال والقياس والظن والوهم يقتضي منّا أن نمنع دون طيران الفكر وتحليقه، ونقتضي سبيل «التنزيه»، وإلا سقطنا في هاوية «التشبيه».

إنّ ذات الله تعالى لا يمكن تشبيهها بأيّ مخلوق من أيّ جهة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(2)</sup>. ومن ناحية أخرى، فإنّ كلّ صفة من الصفات التي نعرفها هي صفة للمخلوق لا للخالق، وكلّ صفة ترسم في أذهاننا ونعدها كمالاً، فهي كمال سلك طريقه إلى أذهاننا من خلال مشاهدته في المخلوق. إذًا، إذا اعتبرنا الخالق متّصفاً بهذه الصفة أيضاً نكون قد اعترفنا بوجود صفة مشتركة بينه وبين المخلوقات وجعلنا المخلوقات، في هذه الصفة شبيهة وشريكة له. ومن هنا جاء الحديث: «كلّ ما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه فهو مصنوع مثلكم مردود إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهم أن لله زبانتين»<sup>(3)</sup>.

ينتقد هذا الحديث بشفافية ولطف خاصّ الذهن البشري، من زاوية أنّ البشر يتخذون أنفسهم نموذجاً على الدوام، وقيسون عليها الذات الإلهية المتعالية المنزهة.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 704-705.

(2) سورة الشورى، الآية 11.

(3) بحار الأنوار، ج66، ص292.

إذاً، ليس لدينا سبيل لمعرفة أيّ صفة من صفات الله تعالى، فلا يمكننا أن نقول إنه عليم أو قدير أو حيّ أو مرید أو سمیع أو بصیر، ولا يمكننا أن نقول شيئاً آخر بشأنه. ومن الممكن أن يكون متّصفاً بحسب الواقع ببعض الصفات، لكننا لا نمتلك سبيلاً بأيّ وجه من الوجوه لمعرفة هذه الصفات؛ إنّما ينحصر علمنا بأنّ هذه الصفات - على فرض وجودها - فهي صفات مغايرة تماماً للصفات التي نعرفها. إذاً، فذات الربّ تعالى ذات مجهولة الصفات من جميع الجهات بالنسبة إلى البشر.

إنّ أصحاب هذا الاتجاه يقولون: مع أنّ القرآن الكريم ذكر أسماء وصفات لله تعالى كالعليم والقدير وغيرها، ولكن علينا أن نجرّد هذه الأسماء من المعاني التي تحصل في أذهاننا، فمعاني هذه الألفاظ في أذهاننا هي عين ما نشقّه من المخلوقات والذات الأحدية منزّهة منها، أمّا المعاني الواقعية لهذه الأسماء فيعرفها الله فقط.

هناك فريق آخر اتّجه في موضوع التنزيه ونفي التشبيه اتّجهاً أكثر اعتدالاً، فقرّر إمكانية معرفة صفات الله السلبية، أمّا صفاته الثبوتية فلا يمكن معرفتها؛ فالتشبيه من وجهة نظر هذا الفريق يقع حينما نثبت للخالق صفة ثبوتية، لأنّ هذه الصفة الثبوتية ستكون بالضرورة صفة مشتركة بين الخالق والمخلوق، أمّا نفي الصفة عن الخالق فلا مانع منها، خصوصاً مع الالتفات إلى عدم وجود ما يصدق عليه هذا النفي بشكل مطلق سوى الخالق تعالى.

من هنا قالوا إنه يمكننا أن نطلق على الله تعالى العليم والقدير والحيّ والمرید وأمثالها، ونعني بهذه الألفاظ معانٍ خاصّة، على أن نأخذ بنظر اعتبارنا أنّ معاني هذه الألفاظ سلبية وليست إيجابية، فالعليم يعني غير الجاهل، والقدير يعني غير العاجز، والحيّ يعني غير الميت، والمرید يعني غير الفاعل بالقهر، وأمثال ذلك. ومن هنا فجميع هذه الصفات هي صفات تنزيهية وجلالية وليست صفات جمالية وثبوتية<sup>(1)</sup>.

#### الجواب:

ونحن نقول: لا شكّ عقلاً وشرعاً بأنّ الله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>ط</sup>، ولا يمكن

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 705-706.

تشبيهه الله تعالى بأيّ شيء من الأشياء، فليست هناك أيّ نسبة بين التراب وربّ الأرباب، كما إنّ البشر غير قادر أيضاً على معرفة كنه الذات الإلهية وصفاتها.

لكن هذا الأمر لا يفضي إلى اعتبار أنّ التفاوت والتمايز بين الخالق والمخلوق يتمثّل في أنّ كلّ معنى وصفة تصدق بشأن المخلوق لا تصدق بشأن الخالق، بل إنّ الخالق يتمايز عن المخلوق في الوجود والإمكان، وفي القُدَم والحدوث الذاتي وفي التناهي واللاتناهي، وفي كونه بالذات أو بالغير، فالله عالم مثلاً والإنسان عالم أيضاً، والعلم ليس سوى الكشف والاستبصار والإحاطة، ويكون التفاوت في أنّ الله تعالى عالم بالوجود والإنسان عالم بالإمكان، وأنّ علمه قديم وعلم الإنسان حادث، والله تعالى عالم بالكلّيات والجزئيات والماضي والحاضر والغيب والشهادة، ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة، والإنسان عالم بقسم محدود جداً، والله تعالى علمه بالذات وعلم الإنسان بالغير، وتفاوت العالمين تفاوت اللامتناهي مع المنتهائي، بل أثبت الحكماء أنّ الله تعالى فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى.

إذاً، صحيح أنّ الله تعالى ليس كالمخلوقات والمخلوقات ليست كالخالق، ويجب نفي المثلية والندية؛ لكن نفي المثلية لا يستلزم إثبات الضديّة. ونسق التنزيه الذي يقول بأنّ كلّ ما في المخلوق مغاير ومباين مع ما في الخالق يثبت لوناً من الضديّة بين الخالق والمخلوق، في حين أنّ الله كما أنّ ليس له مثل فهو ليس له ضدّ؛ فالمخلوق ليس مضاداً للخالق، بل المخلوق ظلّ الخالق وآيته ومظهره.

إنّ هذا اللون من التنزيه ونفي التشبيه، الذي يصدر عن التضادّ بين الخالق والمخلوق ينشأ من الخلط بين المفهوم والمصداق؛ أي إنّ الوجود الخارجي للمخلوق ليس شبيهاً للخالق، لا أنّ كلّ مفهوم يصدق على المخلوق لا ينبغي أن يصدق على الخالق.

وبصرف النظر عمّا تقدّم، فإذا كان مقتضى التنزيه ونفي التشبيه أن لا يصدق على الخالق أيّ معنى يصدق على المخلوق؛ فيجب أن نقرّ هذا الحكم في موضوع وجود الله تعالى ووحدانيّته أيضاً؛ أي إنّ قلنا إنّ الله موجود وواحد فيجب وفق القاعدة التنزيهية المتقدّمة أن نجرّد هذين اللفظين من معنييهما، أو على الأقلّ نقول إنّ معنى «الله موجود» هو أنّ الله ليس معدوماً، وكذلك لا يمكن أن نقول إنّ الله تعالى واحد واقعاً، لأنّ ذلك يستلزم التشبيه بكلّ واحد من الناس!

ومن البديهي أنّ هذه النظرية لا تستلزم التعطيل في معرفة صفات الحق أو تعطيل العقل عن المعرفة، أو ارتفاع النقيضين فقط، بل هي لئون من إنكار الله تعالى ووحدانيّته.<sup>(1)</sup>

### إشكال: العقل وتمييز صفات الكمال الإلهي

لا مانع أساساً من اشتراك الصفة بين الخالق والمخلوق، لكنّ عقلنا غير قادر على اكتشاف صفات الحقّ تعالى. إذاً، يجب علينا أن نقلد الشريعة تقليداً مطلقاً في وصف الله تعالى.<sup>(2)</sup>

يدّعي فريق من المفكرين أنّه لا مانع من إطلاق صفة مشتركة بين الله والمخلوق من زاوية التنزيه والتشبيه، ولو كانت تلك الصفة ثبوتية وجمالية، مثلاً نقرّ بأنّ الله عالم وأنّ زيداً عالم، وهذا لا يستلزم التشبيه، رغم أنّ علم زيد حادث، ومحدود ومختلط بالجهل وناشئ من الغير، وعلم الله تعالى قديم ومطلق وعارٍ من الجهل، وهو مقتضى ذاته.

على أنّ هذا الفريق يقول: إنّ مشكلة البحث في صفات الله تعالى لا تنشأ من زاوية التنزيه والتشبيه، بل تنشأ من زاوية أخرى. وهي أنّنا لا نستطيع بعقولنا تحديد أيّ من الصفات هي صفة كمال، وإنّ الذات الإلهية متّصفة بها، ولا نستطيع أيضاً تحديد صفة النقص التي تنتزّه عنها الذات الإلهية، إنّما غاية فهمنا أن نقول إنّه جامع لكلّ الصفات الكمالية، ومنزّه من كلّ نقص. ولكن أنّى لنا من تحديد صفة الكمال التي تليق بالذات الإلهية المقدّسة، وتحديد ما ليست كذلك من الصفات؟ بل إنّ تمييز صفة الكمال عن غيرها غير متاح للبشر.

من هنا ينبغي لنا متابعة الشريعة المقدّسة في مثل هذه المسائل، فكلّ صفة لله تعالى وردت في كتاب الله أو في نصّ الرسول وأوصيائه نثبتها، وكلّ صفة لم يُشر إليها إثباتاً أو نفيّاً في القرآن والسنة يجب علينا أن نسكت بشأنها<sup>(3)</sup>.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 708-710.

(2) (م. ن)، ج2، ص 708.

(3) (م. ن)، ج2، ص 706-707 (بتصرّف).

## الجواب:

ونقول في الجواب من وجهة نظرنا إن علم معرفة الوجود أو الفلسفة الأولى علم صحيح تماماً، وفي تناول العقل. ونظريات الباحثين الذين حدّدوا قدرة العقل في دائرة التجريد وتعميم وتركيب ما يأتي عن طريق الحواس فقط، نشأت جرّاء قراءة خاطئة ونقد غير تام لجهاز الفكر. إنّ العقل يدرك جيداً المعاني العامّة، ويستطيع أن يحكم بصدها بشكل جيد. والتأمل في هذه المعاني وحده كافٍ لتهيئة الأرضية أمام علم برهاني يقيني.

إنّ معرفة الذهن بالمفاهيم العامّة والأحكام العامّة للوجود غير كافية لفهم القضايا الرياضية أو الطبيعة الخاصّة، لكنّها كافية لفهم المسائل الإلهية الخاصّة، ولهذا الموضوع سرّ، ينبغي أن نطرحه في موضع آخر.

أمّا ما هي الصفة اللائقة بذات الله تعالى؟ وما هي الصفة التي ليست كذلك؟ إنّ الإجابة على هذا الاستفهام ممكنة تماماً وفق معايير المعرفة الوجودية، والعقل الفلسفي المتدرّب قادر على تناول هذا الموضوع في حدود خاصّة.

على أنّ هذا لا يعني أنّ العقل قادر على معرفة كنه صفات الله تعالى، فليس هناك علم يدعي معرفة كنه موضوعاته سوى العلوم الرياضية، التي لها وضعها الخاصّ.

### إشكال: استقلال الفكر البشري في الأبحاث الإلهية<sup>(1)</sup>

لقد استنبط بعض المحدثين من بعض الآيات القرآنية ومن الروايات والأخبار حرمة الخوض شرعاً في مباحث الصفات والأسماء الإلهية، وأنّ أسماء الله توقيفية.

هناك حديث كثير في الآيات والروايات عن التنزيه نظير:

- ﴿سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾<sup>(2)</sup> .
- ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾<sup>(3)</sup> .
- ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾<sup>(4)</sup> .

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 712 - 718 (بتصرّف في بداية المقطع).

(2) سورة الصافات، الآية 180.

(3) سورة الأنعام، الآية 103.

(4) سورة الإسراء، الآية 43.

وبنحو عام جميع الآيات التي استُخدمت فيها كلمة «سبحان» أو «تعالى» تعطي هذا المفهوم، نظير: ﴿وَسُبِّحَنَ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(1)</sup>.

لكنّ الأبصار في الآية الثانية فسّر في الروايات (راجع الكافي - باب إبطال الرؤية)<sup>(2)</sup>، بالأعم من أبصار العيون وأبصار أوهام القلوب.

أمّا الروايات فقد جاءت كثيرة في الموسوعات الحديثية، خصوصاً «الكافي» تحت عنوان «باب التشبيه» و«باب النهي عن الكيفية» و«باب إبطال الرؤية» و«باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جلّ وتعالى». ومن الممكن أن يستنبط هذا الإشكال من هذه الروايات، خصوصاً من الباب الأخير الذي يرتبط بهذا الموضوع، وفيه روايات كثيرة.

#### الجواب:

وبغية أن يتّضح الموضوع بشكل كامل ينبغي أن نورد في مقدّمة حديثنا ملاحظتين: الملاحظة الأولى: إنّ موضوع بحثنا لا ينصبّ على كون البشر قادرين على تجاوز تعليمات القرآن وأولياء الوحي والإلهام، أو أنّهم غير قادرين.

معاذ الله! فليس هناك أرقى من هذه التعاليم، فالتعاليم القرآنيّة والإيضاحات التي قدمها أئمة الدين بشأن هذه المعارف هي أقصى حدّ لرقّيّ وكمال المعارف الإلهية، يمكن أن يناله البشر.

ولا ينصبّ حديثنا أيضاً حول وجوب متابعة تعاليم القرآن وتعاليم تلامذته المباشرين في هذا المجال، أو الإعراض عنها.

لا شكّ أنّ القرآن الكريم ونصوص تلامذته وخريجيه مدرسته - كما تقدمت الإشارة - هي أعظم ملهم لهذه الحقائق. إنّما ينصبّ الحديث حول موضوع آخر، وهو استقلالية القوّة الفكرية للبشر في الأبحاث الإلهية. ينصبّ الحديث حول السّؤال الآتي: هل للبشر الحقّ في أن يفكروا وفق الأصول والموازين العلمية والعملية في هذه القضايا، فيستنبطوا ويجتهدوا

(1) سورة النمل، الآية 8.

(2) عَنْ دَاوُدَ بْنِ الْقَاسِمِ أَبِي هَاشِمٍ الْجَعْفَرِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، فَقَالَ: «يَا أَبَا هَاشِمٍ، أَوْهَامُ الْقُلُوبِ أَدَقُّ مِنْ أَبْصَارِ الْعَيُونِ، أَنْتَ قَدْ تَدْرِكُ بَوْهَمِكَ السَّنَدَ وَالْهَيْدَ وَالْبِلْدَانَ الَّتِي لَمْ تَدْخُلْهَا وَلَا تَدْرِكُهَا بِبَصْرِكَ وَأَوْهَامُ الْقُلُوبِ لَا تَدْرِكُهُ فَكَيْفَ أَبْصَارُ الْعَيُونِ». [الكافي، ج1، ص 98].



ويستلهموا من القرآن والحديث؟ أم يجب أن يكونوا في هذا المجال مقلّدين ومتعبّدين؛ وليس لهم حتى حقّ الاستلهام؟ فالاستلهام يتفرّع على استقلال الفكر؛ أي يتفرّع على أنّ الإنسان يريد أن يعرف ويعلم، والمعرفة والتقليد ظاهرتان متضادّتان.

الملاحظة الثانية: في عصر النصّ ظهر في المجتمع الإسلامي أفراد طرحوا بشأن الألوهية أفكاراً، دون أن يتوفّروا على الصلاحية العلمية، ودون أن يأخذوا تعاليم القرآن بنظر الاعتبار، فجاءت أفكارهم مخالفة للمقاييس العقلية والعلمية ومخالفة للقرآن أيضاً.

إنّ مفهوم استقلالية العقل والفكر لا يعني أنّ لكلّ فرد الحقّ في سبر غور هذه المسائل والتعمّق فيها، دون أن يتوفّر على المقاييس الصحيحة والمدرّسة والمعتمدة على البديهيات الأوّلية، ودون أن يتوفّر على قدرة الاستفادة والاستنباط منها، ودون أن يطوي المقدمات الضرورية. وإذا فرضنا أنّ جميع أفراد البشر أرادوا تحصيل المقاييس العلمية والبحث في هذا الموضوع وفق الأصول السليمة فهم لا يتوفّرون جميعاً على استعداد وإمكانية هذا البحث.

إنّما يتوفّر على الاستعداد الملائم لأبحاث الحكمة المتعالية أفراد معدودون، وهبهم الله تعالى الذوق والاستعداد لإدراك هذه المفاهيم الرفيعة جداً، كما هو الحال في سائر فروع المعرفة الأخرى، حيث إنّ الأفراد القادرين على درك أدقّ قضايا هذه العلوم قليلون.

وكم هو جميل ما قاله ابن سينا:

«جلّ جناب الحقّ عن أن يكون شريعة لكلّ وارد، أو يطلّع عليه إلاّ واحد بعد واحد؛ ولذلك فإنّ ما يشتمل عليه هذا الفنّ ضحكة للمغفلّ وعبرة للمحصل. فمن سمعه واشمأز عنه فليتهم نفسه، لعلّها لا تتاسبه، وكلّ ميسّر لما خلق له»<sup>(1)</sup>.

ويقول أيضاً:

«أيّها الأخ إنّني مخضت لك في هذه الإشارات عن زبدة الحقّ، وألقتك قضيّ الحكم في لطائف الكلم، فصنّه عن الجهالين والمبتدئين، ومن لم يرزق الفطنة الوقّادة والدربة

(1) سينا، أبو علي، الإشارات والتبهيّات، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 3831ش، ج3، ص493.

والعادة، وكان صفاه مع الغاغة، أو كان من ملحده هؤلاء الفلاسفة ومن همجهم. فإن وجدت من تتق بنقاء سيرته واستقامة سيرته، وبتوقفه عما يتسرّع إليه الوسواس، وبنظره إلى الحق بعين الرضا والصدق، فآته ما يسألك منه مدرجاً مجزاً، مفرقاً، تستفرس ممّا تسلفه لما تستقبله. وعاهده بالله، وبإيمان لا مخارج له، ليجري في ما يأتيه مجراك، متأسياً بك، فإن أذعت هذا العلم أو أضعته فالله بيني وبينك وكفى بالله وكيلاً<sup>(1)</sup>.

نلاحظ أن ابن سينا يتبنى الأفكار الآتية:

أولاً: إنَّ التعمّق في الأبحاث الإلهية شأن الأفراد الممتازين والمعدودين؛ وتعبير آخر أحاد كل عصر، ويشير إلى الحديث النبوي: «كلّ ميسرّ لما خلق له»<sup>(2)</sup>.

ثانياً: إنَّ الشرط الأساسي في طالب الحكمة الإلهية هو الذكاء الوقاد والجرأة والشهامة وصفاء النفس وحسن الطبيعة واستقامة السليقة والتسليم أمام الحقيقة.

ثالثاً: يلزم المعلم بالتدرّج في تعليم الأبحاث، ويطلب منه اختبار ما تقدّم تعليمه، وملاحظة استعداد وعدم استعداد المتعلّم لما يأتي من مسائل أكثر غموضاً، ويؤكد على ضرورة التعليم حال حصول استعداده، وإلا فينبغي صرف النظر عن التعليم.

رابعاً: أن يوثق المعلم ميثاقاً مع تلميذه ويؤكدّه بالقسم، على عدم إشاعة هذا العلم بين العامة، حيث تساوي إشاعة هذا العلم إضاعته وإضاعة العامة.

من هنا يتّضح أن ابن سينا وأمثاله يعتقدون أن العامة يجب أن يقلّدوا ويتعبّدوا، ما عدا أفراداً معدودين من ذوي الاستعداد والصلاحية. ومن البديهي إذا قررنا التقليد والتعبّد لا المعرفة، فالذي يستحقّ التقليد والتعبّد هو القرآن الكريم ونصوص المعصومين القطعية، حيث العصمة عن الخطأ.

بعد أن اتّضحت الملاحظتان المتقدّمتان يمكننا أن نفهم مفاد الروايات التي جاءت في هذا المجال، ونذكر رواية واحدة كنموذج:

جاء في الكافي عن عبد الرحيم بن عتيك القصير قال: كتبت على يدي عبد الملك بن

(1) الإشارات والتنبيهات، ج3، ص419.

(2) بحار الأنوار، ج4، ص282.

أعين إلى أبي عبد الله عليه السلام : إنَّ قوماً في العراق يصفون الله بالصورة والتخطيط، فإن رأيت - جعلني الله فداك - أن تكتب لي بالمذهب الصحيح عن التوحيد؟ فكتب إليّ: «سألت -رحمك الله- عن التوحيد وما ذهب إليه من قبلك، فتعالى الله الذي **﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾** (1)، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه، المفترون على الله، فاعلم رحمك الله، أن المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل، فانف عن الله تعالى البطلان والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه، هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فضلاً بعد البيان» (2).

من البديهي أن جواب الإمام عليه السلام لا يفيد أنه ليس لأيّ إنسان الحقّ في وصف الله تعالى بأيّ وصف، بل يستفاد من الجواب ضرورة اختيار الطريق الفاصل بين النفي والتعطيل وبين التشبيه، تبعاً للقرآن الكريم، ومنع الأفراد غير المؤهلين عن ورود هذا الميدان. والدليل القاطع على أن المقصود من متابعة القرآن لا تعني بالضرورة التقليد والتعبّد، هو أن نصّ الحديث نفسه وصف الله تعالى بصفتين لم تردا في القرآن، وهما الثابت والموجود. إذاً، يتّضح أن المقصود هو عدم الانحراف عن أصول التعاليم القرآنية، لا التقليد والتعبّد بالألفاظ ومنع التفكير والمعرفة.

إنّ نسق البيان القرآني ونصوص أئمة الدين، خصوصاً نهج البلاغة، توضح أنّ الهدف ليس هو إلزام الناس بالتعبّد بهذه القضايا، بل الهدف هو توجيه وتحريك العقول بغية إدراك الأمور ومعرفة شكل حقيقي.

إنّ الاستدلالات التي جاءت في النصوص الإسلامية؛ أي في القرآن والحديث والأدعية في مجال علم الله تعالى وقدرته وبساطته ونفي الصفات الزائدة عن الذات وسائر قضايا الإلهيات، هي من نوع الاستدلالات المنطقية، ومن نسق التحليل والتجزئة الفكرية، وقد نقلنا بعض هذه الاستدلالات في باب وحدة واجب الوجود. وإذا كان عامة الناس مكلفين بالتقليد والتعبّد فلم هذه الاستدلالات؟ ولمن هذا التحليل والتجزئة العقلية؟

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) الكافي، ج 1، ص 100.

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (1).

يستنبط من أمثال هذه الآية، مع الالتفات إلى أنّ الألف واللام في «الأسماء» للاستغراق لا للعهد، إنّ الله تعالى يمكن وصفه بكلّ صفة تحكي عن الحسن والكمال في حدهما الأعلى، وأنه تعالى لا يعتريه أي نقص ولا ينفذ له شيء من أحكام العدم. إنّ قضية توقيفية أسماء الله، مع عدم وجود دليل تامّ عليها، قضية مستقلة. فمن الممكن أن يكون للتسمية قانون خاصّ بحسب الشريعة، لوجود فرق بين التسمية والتوصيف، وبحثنا ينصبّ على التوصيف لا التسمية<sup>(2)</sup>.

(1) سورة الأعراف، الآية 180.

(2) راجع تفسير الميزان، بغية إكمال البحث، ج8، ص 359 - 361، وص 365 - 385.

## المفاهيم الرئيسية

1. ذهب البعض إلى أنّ شموخ الذات الإلهية المقدّسة يقتضي منّا أن نمنع الفكر عن البحث والتفكير، بل علينا أن نقنّي سبيل «التنزيه»، وإلا سقطنا في هاوية «التشبيه».
2. إنّ حقيقة: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» لا يُفْضَى إلى اعتبار أنّ التفاوت والتمايز بين الخالق والمخلوق يتمثّل في أنّ كلّ معنى وصفة تصدق بشأن المخلوق لا تصدق بشأن الخالق، بل إنّ الخالق يتمايز عن المخلوق في الوجود والإمكان، وفي كونه بالذات أو بالغير.
3. صحيح أنّ الله تعالى ليس كالمخلوقات والمخلوقات ليست كالخالق، ويجب نفي المثلية والندية؛ لكن نفي المثلية لا يستلزم إثبات الضديّة.
4. إنّ هذا اللون من التنزيه ونفي التشبيه، الذي يصدر عن التضادّ بين الخالق والمخلوق ينشأ من الخلط بين المفهوم والمصداق؛ أي إنّ الوجود الخارجي للمخلوق ليس شبيهاً للخالق، لأنّ كلّ مفهوم يصدق على المخلوق لا ينبغي أن يصدق على الخالق.
5. إنّ العقل يدرك جيداً المعاني العامّة، ويستطيع أن يحكم بصدها بشكل جيد. والتأمّل في هذه المعاني وحده كاف لتهيئة الأرضيّة أمام علم برهاني يقيني. فمعرفة الذهن بالمفاهيم العامّة والأحكام العامّة للوجود كافية لفهم المسائل الإلهية الخاصّة.
6. إنّ نسق البيان القرآني ونصوص أئمة الدين، خصوصاً نهج البلاغة، توضح أنّ الهدف ليس هو إلزام الناس بالتعبّد بهذه القضايا، بل الهدف هو توجيه وتحريك العقول بغية إدراك الأمور ومعرفتها بشكل حقيقي.



## الدّرس الثّاني عشر

# طرق معرفة صفات الله

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى الصفات التي ينبغي وصف الله تعالى بها.
- 2 . يتعرّف إلى الصفات التي يجب سلبها عن الله تعالى.
- 3 . يحدّد المقياس الصحيح في إثبات ونفي الصفات عن الله تعالى.





## تمهيد

مسألة البحث في صفات الباري من المسائل المهمة في أبحاث الإلهيات، وتتفرع هذه المسألة إلى مجموعة أبحاث، نظير تنوع الصفات إلى سلبية، ثبوتية، وإضافية، وتنوعها إلى صفات الذات وصفات الأفعال، ونظير البحث في: هل صفات الحق تعالى عين ذاته أم أنّها زائدة على الذات؟

## طريقان لإثبات الصفات الكمالية لله

ما هو السبيل الذي يمكن من خلاله معرفة صفات الله تعالى؟ طرح طريقان لإثبات هذا الموضوع. فأتخذ من الذات الإلهية دليل على الصفات في أحد الطريقتين، واتخذت المخلوقات في الطريق الآخر مرآة لصفات الحق تعالى. على أنّ الطريق الثاني بدوره يتفرع إلى طريقتين، وسوف نشير إلى الطرق الثلاث.

## ذات الله دليل على صفاته<sup>(1)</sup>

يطلق على هذا الطريق أحياناً طريق اللّم؛ ويعني الانطلاق من معرفة العلة أو ثبوتها إلى معرفة المعلول وإثباته. ولا شك بأن معرفة العلة المطلقة الواحدة سيتضمّن معرفة كلّ ما يشع منها أو يصدر عنها؛ لأنّ كلّ ما سيكون للمعلول من شؤون وصفات ليس سوى تنزّل أو تشعشع لتلك الحقيقة التي صدر عنها وتشأن.

ومن باب النموذج، فإنّ اتّخاذ الذات برهاناً على الصفات هو الطّريق نفسه الذي انطلق برهان الصّديقيين منه لإثبات الواجب ووحدة الواجب.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 719-720 (بتصرّف في مقدمة المقطع ونهايته).

فبعد ثبوت أصالة الوجود، وثبوت أنّ الحقّ تعالى وجود محض وواقع محض وليس للعدم طريق إليه، وثبت أنّ الكمال يساوي الوجود، والعدم والماهية منشأ النقص، إذا فذات الحقّ تتوفر على الكمال الواقعي، لأنّ الكمال الواقعي يعود إلى الوجود والواقع، وهو من أحكام ولوازم الوجود والواقع، وحيث إنّ ذات الحقّ وجود محض، إذا هي كمال محض. وقد ثبت في محلّه أن الأحكام واللوازم والعوارض على قسمين: أحكام ولوازم هي من شؤون الوجود بما هو وجود، وتدور مدار الوجود، نظير الوحدة ومنشئّة الآثار، والظهور والنورية، والعلم والحياة، والقدرة وغيرها، وأحكام تعرض على الوجود بحكم توفّره على تعيين وحدّ خاصّ؛ وحيث إنّ الذات الأحديّة وجود محض، وليس فيها أيّ تعيين وحدّ، فتعيّنها إطلاقها ولاحدّيّتها. إذا، تصدق على ذاته تعالى جميع شؤون الوجود وكمالاته بحدّها الأعلى.

ومن البديهي أنّ هذا البرهان يقوم على أصالة الوجود، كما هو الحال في برهان الصديقين والبرهان الخاصّ على إثبات وحدة الواجب، الذي ذكرناه. وإذا استطاع الطالب هضم هذا الأصل الأساسي، تمكّن من فهم هذه البراهين بشكل جيّد، وإلا فلا. وللأسف، فبالرغم من عظمة هذا الطريق وتفوّقه في إنتاج المعرفة على غيره من الطريق، فلم يتمّ سلوكه بالشكل المناسب مع ما يمكن أن يقدمه للفكر البشري، فبقيت البشرية محرومة من الكثير من بركاته ونتائجها.

## المخلوقات مرآة لصفات الحقّ

ويعني أن ننطلق من معرفة المخلوق وصفاته إلى معرفة الخالق وصفاته. وهذا الانتقال غالباً ما يتحقّق من خلال عملية ذهنية تعرف بالاستدلال العقلي الذي له قواعد منطقية واضحة. والكثير من معارفنا حول الله إنّما جاءتنا بفضل اتّصال مجموعة من الرجال بوحى السماء، وهم الأنبياء والأولياء الذين قدّموا للبشرية أعظم المعارف الإلهية. يمكن عرض هذا الطّريق من خلال طريقين أو أسلوبين:

## 1. الطريق الفلسفي<sup>(1)</sup>

ثبت في بحث العلة والمعلول استحالة أن يكون المعطي لكمال من الكمالات فاقداً لهذا الكمال. وحيث إن هناك مجموعة من الكمالات نظير العلم والقدرة والحياة والإرادة مشهودة في المخلوقات، فهذا يدل على أن مبدأ ومنشأ الموجودات واجدٌ لهذه الكمالات.

## 2. الطريق الكلامي<sup>(2)</sup>

إن الأنظمة الدقيقة والمحيرة التي تشاهد في المخلوقات تدلّ على أنها لم تحصل صدفة، بل هناك علم وإرادة وتديبير في البين. وحيث إن العلم والإرادة في الفاعل، إذاً فالقدرة موجودة أيضاً، لأن القدرة لا تعني سوى أن الفاعل حينما يريد الفعل ينجزه، وبهذا الدليل أيضاً يتوفّر على الحياة، لأن الحياة لا تعني سوى أن يكون الوجود مدركاً فعلاً. وهذا الطريق هو ذات الطريق الذي يقوم على أساس حساب الاحتمالات (على غرار ما ذكرنا آنفاً حينما تحدّثنا عن طرق إثبات الله تعالى).

## المقارنة بين طرق إثبات صفات الله<sup>(3)</sup>

إن الميزة التي يفقدها الطريقتان اللذان يعتمدان على المخلوقات كمرآة لصفات الحقّ، ويتوفّر عليها الطريق الأول هي أن هذين الطريقتين يدلّان في أقصى الحدود على أن الخالق متوفّر على الكمالات التي أعطاها للمخلوقات بحدّها الأعلى. لكنهما لا يدلّان على أن ذات الحقّ كمال مطلق، وليس للنقص طريق إليها، وبعبارة أخرى إن هذين الطريقتين يدلّان فقط على أن الله تعالى عالم وقادر على ما خلق، لكنهما لا يدلّان إطلاقاً على قوله تعالى في الآيتين الآتيتين:

﴿وَأَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(4)</sup>

و﴿إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(5)</sup> بنحو القضية الحقيقية، بمعنى أنه عليم على الإطلاق

وقدير ومريد وحيّ على الإطلاق.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 720.

(2) أصول الفلسفة.

(3) (م. ن)، ص 721.

(4) سورة المائدة، الآية 97.

(5) سورة النور، الآية 45.

## قراءة عالم الطبيعة بين التجربة والفلسفة<sup>(1)</sup>

أجل، إنَّ القرآن يريد منّا معرفة أعلى وأوسع في هذا المجال، وهي أنّ الله عالم وقادر على كلّ شيء وهو بكلّ شيء عليم وهو على كلّ شيء قدير. فكيف يمكننا عن طريق قراءة عالم الخلق والطبيعة المحدودة الوصول إلى العلم والقدرة اللامحدودة؟

الحقّ أنّ قراءة عالم الطبيعة ترشدنا إلى حدّ ما وراء الطبيعة، فهي طريق يمتدّ إلى حدّ الطبيعة وينتهي هناك، ويقدم لنا دلالات مبهمة فقط عن عالم ما وراء الطبيعة؛ أي إنّ غاية ما تقدّمه لنا قراءة الطبيعة هو أنّ الطبيعة مسخّرة ومقهورة لقوّة أو قوى مدركة تدبّرها وتديرها، أمّا هل جاءت هذه القوّة من قوّة أخرى أم لا؟ وهل هي أزلية وأبدية؟ وهل هي واحدة أم كثيرة؟ وهل هي بسيطة أم مركبة؟ وهل هي جامعة لكلّ صفات الكمال أم لا؟ وهل علمها وقدرتها مطلقة أم متناهية؟ وهل هي منزّهة ومقدّسة من كلّ نقص أم لا؟ وهل هي الأول والآخرة؟ وكلما اتّجهنا إلى جهة فإنّما نتوجّه إليها أم لا؟ فهذه أسئلة لا تجيب عليها قراءة عالم الطبيعة، لكنّ القرآن يجيب على هذه التساؤلات جواباً شافياً.

حينئذ، إمّا أن نقول إنّ البشر لا يملك طريقاً لمعرفة وإدراك هذه القضايا، وما عليه إلا الاعتقاد والتسليم الأعمى بها، وإمّا أن يكون هناك طريق آخر لمعرفةا وهو غير طريق مطالعة الطبيعة. لقد طرح القرآن هذه القضايا كدروس، وأمر بالتدبر والتفكير في آياته، وبما أنّ قراءة عالم الطبيعة لا تكفي لحلّ هذه المعضلات، إذ لا بدّ من وجود طريق آخر لفهم هذه القضايا يؤيّد القرآن.

وهنا نريد أن نرى كيف أحيى العلم التوحيد؛ إذا سألنا عالماً عن ماهية العلم، سوف يجيبنا في النهاية، العلم عبارة عن العلاقات القائمة في عالم الطبيعة بين العلة والمعلولات المحسوسة، وليس للمحقق والباحث المخبري والمفكر الاجتماعي سوى التعرّف الدقيق إلى أحداث الطبيعة عبر تحليلها، واكتشاف جذور هذه الأحداث، والعلاقات القائمة بينها. ليس هناك علم لا ينسب أبسط الحوادث إلى علة، أو يحسب أتفه الأفعال غير مؤثرة.

من هنا، فالعلم يقوم على أساس قبول قانون العلية ويرفض الصدفة والاتّفاق... والعالم

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 541-544.

فضلاً عن اعتقاده بحقيقة العالم ورفضه للبعثيّة، فهو يقطع بوجود نظام كليّ وعلاقات حقيقية تحكم عالم الطبيعة. مضافاً إلى عدم وجود عالم لا يعتقد بتعميم القانون الذي يكتشفه في المختبرات لبعض الحوادث على سائر أرجاء الطبيعة بما في ذلك الأفلاك، وبحيث يشمل أقدم العصور؛ أي يعمّم الحقيقة المكتشفة على كل مكان وزمان. من هنا، فرجل العلم يعتقد بشكل عملي أنّ كل شيء في عالم الطبيعة يخضع لنظام واحد أزلي متقن. ولكن ماذا يقول الموحّد؟ إنه يقول إنّ العالم ذو مبدأ وأساس وإنّ هناك ناظم أزلي واحد قادر (الله) يحكم أرجاء العالم. ويختلف العالم التجريبيّ عن العالم الموحّد في أنّ الأول يتحدث عن النظام بينما يتحدث الثاني عن المنظم. والقرآن لا يقول غير ذلك، بل يعرف الله بأنّه خالق السماوات والأرض، الذي يعقب الليل بالنهار، ويفلق الحبّ وينشئ الشجر، ويحيي الموتى ويميت الأحياء، وينزل المطر؛ أي إنّ جميع الحركات والفعاليات الطبيعية التي يرجعها المشركون إلى آرباب ومناشئ مختلفة يربطها القرآن بمنشأ واحد...

نحن نعتقد أيضاً أنّ العلم الحديث ردف التوحيد والمعرفة الإلهية، ونعتقد أنّ خطى العلم تتجه نحو التوحيد، لا العكس، ولا يمكنها أن تكون غير ذلك. لكنّ الخدمة التي قدّمها العلم للتوحيد تنشأ عن طريق «النظام الغائي» لا «النظام الفاعلي». إنّ خدمات العلوم للتوحيد تنطلق من كون العلوم سبرت غور الطبيعة، وكلّما توغّلت أدركت النظام الدقيق الذي يحكم بنية الأشياء والعلاقة الداخليّة البنائيّة بين الأشياء. أو وقفت على مجموعة غايات مستهدفة. وبعبارة أخرى: إنّ العلوم كلّما توغّلت في الأسرار الداخليّة للأشياء آمنت بشكل أكبر بتسخير الطبيعة، وعدم قيامها بذاتها؛ والقرآن يستهدف من الدعوة إلى قراءة الطبيعة حسياً وتجريبياً - من زاوية معرفة الله - الوقوف على تسخير الطبيعة وخلقها، والإيمان بأنّ هناك قوة أعلى من قوى الطبيعة تدبّر وتدير الطبيعة وقواها.

إنّ للقراءة الحسية والتأمّل في السماوات والأرض - من زاوية الإلهيات - أسلوباً وماهيّة ورسالة؛ أمّا أسلوبها وماهيّتها فهي أنّها تتعمّق في النظم الداخليّة للأشياء، ليتّضح أنّ قوى الطبيعة تمارس فعاليتها لتحقيق مجموعة أهداف، وأنّ هناك علاقة مباشرة بين الفاعلين والغايات. أمّا حدّها ورسالتها فهي أن توضح لنا أنّ الطبيعة مخلوق وأنّ هناك قوّة أو قوى عالمة تحكم الطبيعة، ولا تتعدّى رسالتها هذا الحدّ ولا يمكنها أن تتعداه. وعلى هذا الأساس

قلنا إنَّ طريق قراءة عالم الطبيعة من وجهة نظر الإلهيات جادّة تمتدّ إلى حدّ ما وراء الطبيعة. ... إنَّ ما تنجزه العلوم من زاوية النظم الفاعلية ينحصر في إثبات عدم وجود حادثة اتّفاقية ومستقلّة، وأنّها إنّما ترتبط بحادثة أو حوادث أخرى، ومن ثمّ تثبّت أنّ هناك نظاماً عليّاً متقناً يحكم الظواهر ذاتها، وهذا النظام ينبع من اللانهاية ويمتدّ إلى ما لا نهاية. أما أين يرتبط هذا الأمر بالتوحيد؟ فهل ينكر الملحدون وجود النظام العليّ المتقن؟ وهل أنّ الله الذي يدعو إليه الأنبياء هو عبارة عن مجموعة النّظام العليّ اللامتناهي؟!

إنّ تشابه الفعاليات الطبيعية واطرادها لا يدلّ على الوحدة النوعية لعناصر الطبيعة، ولا يدلّ بأيّ وجه على وجود قوّة واحدة وإله صمد بسيط غير متجزّئ وثابت دائم أزليّ وقاهر غالب. وهل يصحّ التسليم بمقولة أنّ وجود الواحد الأزلي الحيّ الفعّال العليم القدير المرید السميع البصير المسلّط، والقاهر للطبيعة، والخالق المبدع فكرة صنعها الفلسفة اليونانية، ولم يقرّر الأنبياء هذا الأمر، وأنّ الأنبياء جاؤوا لدعوة الناس إلى قراءة عالم الطبيعة، ورفض الاعتقاد بالألّهة والشياطين والأرواح؟ وهل يتعدّى هذا الموقف التسليم أمام الماديين؟

### لزوم تدخّل العقل الفلسفي<sup>(1)</sup>

إنّ النّظام الفاعليّ للعلّة والمعلول يمكن أن يُستفاد منه في أبحاث التوحيد، ولكن بالمفهوم الفلسفي للعلّة والمعلول، لا بالمفهوم العلميّ التجريبيّ. فالمفهوم العلميّ للعلّة والمعلول يعني الارتباط، والعلاقة الوجودية بين الحوادث الزمانية، التي يعقب بعضها بعضاً، والتي تتوالى على متن الزمان. أمّا المفهوم الفلسفي فهو ينبع من تحليل عقلي، إذ تعدّ كلّ حادثة ممكنة بحكم توفّرها على مؤشّرات الإمكان، وبحكم الحاجة الذاتيّة للممكن إلى العلة حدوثاً وبقاءً، يكشف عن وجود علّة مقارنة، ومتزامنة ومحيطة به، وعلى أساس فرض الإمكان، وبحكم امتناع تسلسل العلل المقارنة يثبت وجود الواجب على رأس السلسلة.

إنّ العلل التي تقررها العلوم هي معدّات من وجهة نظر الفلسفة، وبعبارة أخرى هي أرضية للإيجاد، وليست عللاً موجدة ومبدعة. وفي هذا اللون من العلل لا يمتنع التسلسل إلى ما لا نهاية بأيّ وجه من الوجوه.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 544 - 545.

## المفاهيم الرئيسية

1. يوجد طريقان لمعرفة صفات الله تعالى؛ طريق يتخذ الذات الإلهية دليلاً على الصفات، وطريق ثانٍ يتخذ المخلوقات مرآة لصفات الحق تعالى.
2. إن معرفة العلة المطلقة الواحدة من الطريق الأول سيتضمن معرفة كل ما يشع منها أو يصدر عنها؛ لأن كل ما سيكون للمعلول من شؤون وصفات ليس سوى تنزل أو تشعشع لتلك الحقيقة التي صدر عنها.
3. إن فهم الطريق الأول يقوم على فهم نظرية أصالة الوجود، كما هو الحال في برهان الصديقين والبرهان الخاص على إثبات وحدة الواجب.
4. الطريق الثاني للمعرفة ينطلق من معرفة المخلوق وصفاته إلى معرفة الخالق وصفاته. وهذا الانتقال غالباً ما يتحقق من خلال عملية ذهنية تُعرف بالاستدلال العقلي الذي له قواعد منطقية واضحة.
5. إن الأنظمة الدقيقة والمحيّرة التي تُشاهد في المخلوقات تدلّ على أنّها لم تحصل صدفة، بل هناك علم وإرادة وتديبير في البين. وحيث إنّ العلم والإرادة في الفاعل، إذاً فالقدرة والحياة موجودة أيضاً، لأنّ الحياة لا تعني سوى أن يكون الوجود مدركاً فعلاً.
6. الموحّد يقول إنّ العالم ذو مبدأ وأنّ هناك ناظماً أزلياً واحداً قادراً يحكم أرجاء العالم. ويختلف العالم التجريبيّ عن العالم الموحّد في؛ أنّ الأول يتحدّث عن النظام، بينما يتحدّث الثاني عن المنظم.
7. القراءة الفلسفية للعالم تتبع من تحليل عقلي، إذ تكشف كلّ حادثة ممكنة بحكم حاجتها الذاتية إلى العلة حدوثاً وبقاءً، عن وجود علة مقارنة، وامتزامة ومحيطة بها. وعلى أساس إمكانها، وبحكم امتناع تسلسل العلل المقارنة، يثبت عندنا ضرورة وجود الواجب على رأس السلسلة.





## الدرس الثالث عشر

# معرفة صفات الله الإشكالات والحلول

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى التصوّر الصحيح حول معرفة الله وصفاته.
- 2 . يتعرّف إلى المعايير التي يمكن أن تؤسّس عليها المعرفة الصحيحة بالله تعالى.
- 3 . الاستدلال على إمكانية البشرية أن تتفق على أسس واحدة لبناء المعرفة.



فيما يأتي مجموعة من الإشكالات والأسئلة حول تجربة الإنسان في معرفة الله. وقد طرحت هذه الإشكالات من قِبَل تيارات وأفكار مختلفة ولأهداف متعدّدة. لكن الجامع المشترك بينها أنّها تطرح اليوم على نطاق واسع في المِجامع الفكرية والثقافية، وتؤثّر بصورة ملحوظة في توجّهات الناس نحو معرفة الله تعالى.

### **إشكال: معرفة الله لا تقوم على قاعدة متينة<sup>(1)</sup>**

يطرح المفكّرون غير الموحّدين إشكالاً مفاده: كيف نؤمن بمن لا نعرفه ولا يمكننا وصفه؟ ثمّ إذا آمنّا بالله علينا أن نذهب في معرفة مصدر وجوده وكيفية سيرورته، وحيث إنّ المسألة لا تحلّ وندخل خطوة أخرى في عالم المجهول علينا أن لا نتجاوز حدود المحسوسات الطبيعية، ونعزف عن البحث في وجود الله وعدمه.

#### **الجواب:**

وفي الإجابة ينبغي أن نقول:

أولاً: ليس هناك نبيّ أراد منّا معرفة الله ووصفه كما هو بذاته وكنهه، بل منعوا ذلك. وما يمكننا إدراكه ووصفه لا بدّ أن يكون من جنسنا، ومن ثمّ فهو ليس الله. ومن هنا لا ينبغي أن نتوقّع الوصول أو الحصول على هذا اللون من المعرفة فعلاً.

ثانياً: حينما يكون التقدّم والتأخّر لا يؤثّران على اكتشاف المجهول، إذا فلم نخالف العادة في إثبات فاعل لكلّ فعل، ومنظّم لكلّ نظام، وتنعّنت وتكبّر بصدد فاعل الكلّ، والمنظّم الأساس. فحينما نقرّر حرمة للقانون لماذا نغفل المقنن؟!

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 545 - 547.

إنَّه لأمر عجيب حقاً فهل تعني معرفة الله، التي جاء التأكيد عليها، أن نتوفّر على مثل هذا التصوّر المبهّم والمتعثر عن الله؟ وهل يعني عدم إمكانية معرفتنا بالله كما هو، والإحاطة بكنه ذاته وصفاته أن نتعثر في الخطوة الأولى، ونعجز عن الإجابة على أبسط الأسئلة وأبدها بشأن الإله، ثم نعتذر عن عجزنا بإلقاء المسؤولية على الإسلام، ونقول: إنَّ الإسلام حرّم التفكير في مثل هذه القضايا!

لكن كلاً ما تأمل الإنسان بشأن الله أو طرح مفهوم خالق العالم على أحد، فأول وأبسط الأسئلة التي سيطرحها الذهن هو: من خلق الله؟ فإذا تعثرنا عند هذا الاستفهام فسوف لا يكون للإلهيات مفهوم ومعنى. ثم ما هو الفرق في هذه الحالة بين التوحيد الإسلامي والتثليث المسيحي من زاوية عجز العقل على الإجابة عن أبسط الأسئلة؟

على أساس ما تقدّم سيصبح حال عجزنا أننا كلاً طرح المادّيون إشكالاً حول الله فينبغي أن نرفع أكتافنا، ونقطّب حواجبنا، ونقول: السؤال بدعة! لتبييض وجوه القشريين المتحجّرين. وعلى أساس المنطق المتقدّم الذي يبطل كلّ طريق سوى الطريق الحسي والتجريبي، وبما أنّ العلوم ينحصر نشاطها في تعريفنا بنظام العلة، والمعلول اللامتناهي، لا يبقى لفاعل الكلّ والمنظّم الأساس أيّ معنى ومفهوم، وعلى أساس هذا المنطق فما هو موجود ليس سوى الأفعال والفاعلين الذين يتوالون على جسد الزمان والمكان متتابعين. والنظام والقانون ليس سوى التتابع المنظم للأفعال اللامتناهية من الفاعلين اللامتناهين، وعلى أساس هذا المنطق لا يبقى مجال لفاعل وصانع الكلّ الذي لا صانع له بالطبع.

### إشكال: لا تعطينا الطبيعة سوى الفائدة العمليّة<sup>(1)</sup>

إنّ معلوماتنا ذات قيمة عملية فقط، لأننا لا نحصل سوى على الآثار الحسيّة عن طريق حواسنا، وليس هناك دليل على تطابقها مع الخارج.

#### الجواب:

يرتبط هذا الإشكال من زاوية من الزوايا بمحدودية الإدراكات البشرية، ويرتبط من زاوية أخرى بخطأ الحواس.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 564 - 566.

لا ينحصر تبنيّ قصور الإدراك البشري، والعقل الإنساني عن فهم ما وراء الطبيعة بالماديين، بل هناك فريق من الإلهيين يتبنيّ هذا الاتجاه. فكثير من علماء الإسلام تبنيّ خطر البحث حول الألوهية وما وراء الطبيعة، وبعض الفلاسفة الإلهيين الأوروبيين يتجه هذا الاتجاه أيضاً، وباسكال وبرجسن وسبنسر من هذا الفريق. يبحث باسكال وبرجسن عن الله عن طريق الوجدان والقلب، لا عن طريق العقل، ويعدون طريق القلب هو الطريق المعتبر وحده.

يقول باسكال: «العالم كرة، مركزها في كل مكان، ومحيطها ليس في مكان من الأمكنة. المحدودية لا تأتي جرّاء السعة وحدها، بل المحدودية تأتي من قبل العقل أيضاً، والإنسان غير قادر على اللامحدودية، سواء نشأت المحدودية من جرّاء السعة أم من جرّاء العقل. إنّما يستطيع الإنسان أن يدرك أموراً تقع بين الصغر والكبر، كما هو الحال في وجوده ذاته، حيث يقع بين هاتين النهايتين، فعلم الإنسان لا يتعلّق بالمبدأ ولا بالمصير. إذاً، فالعلم الحقيقي غير ميسّر للإنسان، وإنّما ينحصر إدراكه في دائرة الأمور الوسطية»<sup>(1)</sup>.

رغم أنّ نظرية باسكال في لانهائية الكون نظرية رياضية، لكنّه يستنتج منها ما هو الأعمّ. مضافاً إلى أنّه يصرّح قائلاً: «القلب يدلّ على وجود الله لا العقل»<sup>(2)</sup>.

وسبنسر يدعي: «إنّ الحقيقة المطلقة لا تقع في دائرة العلم، إنّما تقع العوارض وأحداث هذا العالم في هذه الدائرة». ويقول: «إنّ الدين في عصرنا يتعارض مع العلم والحكمة، لأنّ أرباب الأديان وأهل العلم يتدخل بعضهم في دائرة الآخر تدخلاً غير مقبول، وأنّ كلا الفريقين يُطلق ادعاءات غير مقبولة. وغير المقبول هو أنّهم يتحدّثون على أمر أعلى من إدراك الإنسان، يعني عن ذات المطلق»<sup>(3)</sup>.

أمّا قضية عدم كشف الحواس عن الواقع، وانحصار أداة الإدراك بالحواس فتتلخّص إشكالياتها في: إنّ العلاقة بين الصور الذهنية والواقع الخارجي تنحصر في كون هذه الصور معلولاً لتعامل جهاز الحسّ مع الواقع الخارجي. أمّا قضية واقعية هذه الصور، وأنّها

(1) نقلاً عن تطوّر الحكمة في أوروبا، الجزء الثاني، الصفحة 13.

(2) تطوّر الحكمة في أوروبا، ج2، ص 14.

(3) (م.ن)، ج3، ص 178.

تعكس الواقع الخارجي كما هو، أي إنّها ذات قيمة نظرية، فهذا خيال محض. نعم لها قيمة عملية؛ أي يمكن عملياً الاستفادة منها، دون إمكانية اعتبار قيمة نظرية وواقعية لها. ومن هنا قالوا: يكون للعلوم البشريّة، التي يتطلبها البشر للعمل، كالتطبّ والفيزياء والكيمياء وغيرها، قيمة واعتبار، لإمكانية الاستفادة عملياً منها، أمّا العلوم النّظريّة، أي العلوم التي تستهدف كشف الحقيقة ولا علاقة لها بمقام العمل، نظير الحكمة الإلهية، فهي علوم لا اعتبار لها.

إنّ هذه الفكرة تعني إنكار الوجود الذهني بمفهومه الفلسفي، وإنكار الوجود الذهني بالمفهوم الفلسفي يعادل السفسطائية وإنكار جميع العلوم، مضافاً إلى أنّ الحواس لو كانت غير ذات قيمة نظرية، وليست قادرة على الكشف عن الواقع فسوف لا يكون لها قيمة عملية أيضاً، فهل القيمة العملية للحواس تتحقّق عن طريق آخر غير واقعية كشفها؟ بغية إيضاح المقصود ينبغي الالتفات إلى المقدمة الآتية<sup>(1)</sup>:

ينقسم العلم - حسب الاصطلاح الفلسفي - قسمين: علم حضوري وعلم حصولي. العلم الحضوري هو العلم الذي يحضر فيه عين الواقع المعلوم لدى العالم، كعلم النفس بذاتها وحالاتها الوجدانية والذهنية.

العلم الحصولي هو العلم الذي لا يحضر فيه الواقع المعلوم لدى العالم، إنّما يجد العالم لديه صورة ومفهوماً عن المعلوم، كعلم النفس بالموجودات الخارجية نظير الأرض، السماء، الشجرة، آدميين الآخرين، وأعضاء جسم المدرك نفسه، وجميع معلوماتنا عن عالم الخارج هي من العلم الحصولي.

الأمر الذي يتلقاه الذهن أولاً وبالذات وبشكل مباشر في العلم الحصولي هو المفاهيم والصور الذهنية، لكن هذه المفاهيم ذات خصوصية خاصّة، وهي أنّها مرآة مشيرة إلى الخارج، بحيث يتخيّل الإنسان في الوهلة الأولى أنّه حصل على الخارج بلا واسطة، ثمّ يقرّر في المرحلة الثانية أنّ المفاهيم التي يتصوّرّها كالأرض والسماء... لها وجود في الخارج، ثمّ يقول في المرحلة الثالثة إنّ منشأ ومبدأ ظهور الصور الذهنية هو المؤثّرات الخارجية.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج1، المقالة الثانية.

أجل، يتعرّف الذهن في المراحل اللاحقة على أنّ ظهور الصور الذهنية يحصل جرّاء تأثيرات خارجية، ولكن ينبغي أن نرى طبيعة العلاقة بين المفهوم الذهني والوجود الخارجي قبل أن يصل الدور إلى المرحلة الثالثة؛ فالمفاهيم تكشف عن الخارج في المرحلة الأولى كما أشرنا، ويقول الإنسان في المرحلة الثانية إنّ عين ما أتصوّره من أرض وسماء وشجرة وإنسان و...، له واقع وخارج، ومن ثمّ ما هي الخصوصية التي يتوفّر عليها العلم وتحمل العالم على الالتفات إلى الخارج؟

إنّ كلّ فرد مهما كان مذهبه، وسواء أكان مثالياً أم واقعياً، يرى عملياً بالفطرة أنّ للعلم كاشفية تامة عن الواقع، ولا يشكّ في أنّ عين ما في الذهن له واقع خارجي، وليس هو أمراً آخر، وأنّ هناك لونا من الوحدة والعينية بين الذهن والخارج. اتّضح في ضوء ما تقدّم أنّ السفسطائيين أراحوا أنفسهم من كلّ عناء في هذه المشكلة، بحكم إنكارهم للواقع الخارجي حسب اتّجاههم الفلسفي لا حسب الفطرة، من هنا لا حديث لنا معهم حول هذا الموضوع.

أمّا اتّباع المادّية الديالكتيكية الذين وضعوا أنفسهم في هذه الجبهة المناهضة للمثالية (السفسطائية) فقد اختاروا في هذا الموضوع نظرية تؤيد مئة بالمئة دعوة المثاليين، إذ يقولون: «إنّ الفكر (الإدراك) جزء من الطبيعة ووليد سائر أجزاء الطبيعة. فكما سائر أجزاء الطبيعة تحصل جرّاء الفعل والانفعال الطبيعي، تحصل المفاهيم وتصورات التي هي ظواهر مادّية أيضاً، جرّاء التفاعل بين الدماغ والخارج، وليس هناك بين هذه المفاهيم والخارج سوى العلاقة الانتاجية».

وهنا يطرح السؤال الآتي: إذا لم يكن هناك أيّ علاقة بين العلم والعلوم سوى علاقة الإنتاج والإنجاب، فما هو معنى كاشفية العلم عن الواقع؟ ثمّ كلّ مفهوم يحصل في الذهن - على أنّه ينبغي الالتفات إلى أنّ كلّ معلوماتنا عن الخارج تحصل عن طريق هذه المفاهيم - كالإنسان والحيوان والنبات والجماد، وغيره لا يمكن أن نقرّر له مصداقاً خارجياً، بل يمكننا أن نقول فقط إنّ له منشأً خارجياً، وبما أنّ معلوماتنا عن الخارج بأسرها تحصل عن طريق هذه المفاهيم يلزمنا القول إنّ كلّ المفاهيم الحاصلة في أذهاننا ليس لها مصداق خارجي، وهذا هو كلام المثالية بعينه.

ثم إن لم يكن العلم بالذات كاشفاً عن الواقع، فمن أين فهمنا أن هناك واقعاً للخارج، وهذا الواقع يوجب هذه المفاهيم والتصوّرات؟

### إشكال: حتمية خطأ الذهن البشري<sup>(1)</sup>

إن الفكر البشريّ معرّض للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه، وقضايا الإلهيات لا يمكن التحقّق منها تجريبياً، فيلزم عدم قبولها.

#### الجواب:

يرتبط هذا الإشكال بموضوع وقوع الفكر البشري في الخطأ، وحيث إن بعض الأفكار البشرية يمكن التحقّق منها عبر التجربة، وبعض الأفكار الأخرى لا يمكن التحقّق تجريبياً منها، من هنا قالوا إن كل فكر يمكن التحقّق تجريبياً منه يصح الاعتماد عليه، وما لا يمكن التحقّق تجريبياً منه لا يصح الاعتماد عليه. وبما أن قضايا الإلهيات من الأفكار التي لا يمكن التحقّق تجريبياً منها يلزم عدم الاعتماد عليها! إلا أننا نقول:

أولاً: إذا كان هذا الاستدلال سليماً ينبغي أن لا نكون إلهيين أو ماديين، بل أن نختار طريق اللادرية؛ فالماديون لا يمكنهم عبر هذا الاستدلال استنتاج النتيجة التي تنفعهم، لأنهم يعتمدون على صوابية الحسّ في علومهم.

ثانياً: إن هذا الاستدلال نفسه استدلال عقلي محض، وغير تجريبي. فإذا كان كل استدلال غير تجريبي لا يصح الاعتماد عليه فلا يصح الاعتماد على هذا الاستدلال أيضاً. ومن البديهي أن أي استدلال يلغي اعتبار ذاته لا يصح الاعتماد عليه.

ثالثاً: إن كل استدلال تجريبي يتكئ على مجموعة أصول عقلية خالصة وغير تجريبية. فإذا تقرر عدم قبول أي أصل لا تؤيده التجربة يلزم أيضاً عدم قبول أي أصل تجريبي وركوب الطريقة السفسطائية مرّة واحدة.

رابعاً: تتكئ التجريبيات البشرية على الحسيات، وخطأ الحسّ ليس أقلّ من خطأ العقل، فإذا كان العقل لا يمكن الاعتماد عليه بحكم أخطائه الاستدلالية يلزم أيضاً بحكم الأخطاء

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 562 - 564.



الكبيرة التي تقع فيها الحواس عدم الاعتماد على الحواس.  
والحقُّ أنّ الأخطاء التي تقع فيها بعض الأدلّة لا تدفع الإنسان إلى إلغاء الاستدلال العقلي مرّة واحدة. كما هو حال الأخطاء الحسيّة التي لا تدفع الإنسان إلى إغفال المحسوسات، بل يمكن بواسطة التجربة والتكرار تجنّب الخطأ في الحسّ.  
إنّ الإنسان يستطيع أن يصل إلى مجموعة براهين عقلية يقينية غير تجريبية وغير قابلة للشك، من خلال الدقّة والتدريب والاحتياط في إتقان مادّة وصورة الاستدلال. وأهمّ قضايا الإلهيات في الفلسفة الإسلامية تثبت عن طريق مثل هذه البراهين.

### إشكال: الحقائق أمور نسبية<sup>(1)</sup>

لا يوجد قواعد علمية ثابتة، وإنّ جميع القواعد العلمية فروض تتعرّض للشيوخوخة، وإنّ كلّ فرضيّة جديدة تنسخ الفرضيّة القديمة.

الجواب:

إنّ «الدوام» - حسب وجهة نظر المنطق والفلسفة الكلاسيكيتين - إحدى سمات حقانية المفاهيم والمعطيات الفكرية، فالحقيقة لديهم دائمة.  
لقد خلق هذا البحث لبعض المفكرين المحدثين - على وجه الخصوص الماديين منهم - إرباكاً، فحسبوا أن مقصود المتقدّمين هو أنّ موضوع الحقيقة المطابقة للواقع يجب أن يكون أمراً ثابتاً خالداً إلى الأبد. ومن هنا هاجموا فكرة الدوام، وذهبوا إلى أنّ المتقدّمين أغفلوا قانون التغيير والتحوّل في الطبيعة فأقروا الدوام. بينما إذا وضعنا التطوّر والتغيير كأساس نصب العين لزمنا القول بأنّ الحقائق مؤقّنة لا دائمة، ويضحي الاعتقاد بالدوام - حسب وجهة نظر الماديين - سمة من سمات التفكير الميتافيزيقي، وأثر من آثار جمود المنطق الكلاسيكي.

من هنا يلزم تسليط الأضواء على الموقف حول هذا الموضوع:

بدءاً وقبل تناول بحث الحقيقة وعدمه، وبغية فرز الأبحاث والحيولة دون اختلاطها، لنر:

هل الواقع ونفس الأمر الذي تحكي عنه معطيات الذهن مؤقّنة أم دائم؟

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج1، المقالة الرابعة، ص207.

لا شك أنّ الواقع ونفس الأمر، الذي تحكي عنه القضية الذهنية يمكن أن يكون مؤقتاً، كما قد يكون دائماً. خذ الواقع المادي مثلاً، فهو في عالم الخارج مؤقت، إنّ المادة وعلاقات أجزائها في حال تغير، وليس هناك شيء في عالم الطبيعة لا يتحوّل في لحظتين من الزمن، فكلّ ظاهرة في عالم الطبيعة تبرز إلى الوجود في زمان محدد، ثمّ تزول، وهذا اللون من ظواهر الواقع مؤقت ومنصرم.

لكنّ هناك لوناً من الظواهر الواقعية مستمرة وأبدية، وهي قائمة في ذات الطبيعة بصرف النظر عن ما وراء الطبيعة، كظاهرة الحركة. وحينما نقول المادة متحركة، نتحدّث عن أمر مستمرّ ودائمي. وحينما يبحث المنطق الكلاسيكي عن الدوام والضرورة وغيرها في باب القضايا، فإنّه يعني هذا اللون من الدوام، الذي يختصّ به بعض الظواهر الطبيعية، على أنّ هذا اللون من الدوام ليس مصبّ بحثنا.

بعد وضوح أنّ ظواهر الواقع الموضوعي من الممكن أن تكون مؤقتة ومن الممكن أن تكون دائمة، نأتي الآن لنرى هل الحقائق مؤقتة أم دائمة؟ أي إنّ تطابق المفاهيم ومعطيات الذهن مع الواقع ونفس الأمر (سواء أكان واقعياً دائماً أم مؤقتاً) دائمي أم إنّ مؤقت؟

لا يمكن أن تكون مؤقتة، إذ رغم أنّ المفاهيم والمعطيات الذهنية تحكي عن واقع متغيّر رهن لحظة محدّدة من الزمان، لكن مطابقة المضمون الذهني لواقع ما يحكي عنه هو أمر بديهي، ولا يرتهن بلحظة محدّدة من الزمان، وبعبارة أوضح:

إنّ المقيّد والمحدّد بالزمان إنّما هو بالواقع الخارجي، لا مطابقة المفهوم الذهني مع الواقع الخارجي، فحينما نقول: «كان أرسطو تلميذاً لأفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد» فقد بيّنا علاقة متغيّرة بين مفردات الطبيعة؛ لأنّ تلميذة أرسطو لدى أفلاطون ترتبط ببرهة خاصّة من الزمان (القرن الرابع قبل الميلاد)، لكن هذه الحقيقة التي توفّر عليها ذهننا صادقة ومطابقة لواقعها دائماً وأبداً؛ أي إنّ قضية: «أرسطو تلميذ أفلاطون في القرن الرابع قبل الميلاد»، هي قضية صادقة في كلّ الأزمان.

ينصبّ المثال المتقدم على حقيقة تاريخية ترتبط بواقع مادّي متغيّر، لكن سمة الدوام التي صدقت على هذه الحقيقة تصدق على جميع الحقائق، سواء أكانت رياضية أم طبيعية أم فلسفية، وسواء كانت تنصبّ على واقع متغيّر أو دائمي. وعندما يدرس المنطق الكلاسيكي

الدوام والضرورة في باب البرهان فإنه يعني هذا اللون من الدوام الذي هو مصبّ بحثنا، وهو ما يعنيه المفكرون بقولهم إن الحقائق دائمية.

على هذا الأساس، فالمفهوم الذهني إما أن يكون وهماً وكذباً وخطأً، وإما أن يكون حقيقة، وإذا كان حقيقياً حاكياً عن واقع ونفس الأمر، فلا بد أن يتطابق على الدوام مع واقعه ونفس الأمر.

وعلينا هنا تسجيل الملاحظات الآتية:

1. ينصبّ الحديث المتقدم على العلوم الحقيقية، ولا علاقة له بالعلوم الاعتبارية. فمن الممكن أن تتخذ قضية من القضايا كحقيقة أخلاقية واجتماعية لزمان محدود، ومع تغيير الظروف الموضوعية تأفل هذه القضية وتمحى.

2. يرتبط البحث حول الدوام والتوقيت بالحقائق اليقينية، لا الحقائق الاحتمالية، والتجربة لدى العلماء لا تفيد اليقين، ويطلقون على القوانين التجريبية مصطلح «الحقائق الاحتمالية».

3. على أن الحقيقة الاحتمالية يمكن أن تكون مؤقتة، وليس هناك مانع من عدّ الفرضية أو النظرية العلمية قانوناً علمياً حينما تدعمها التجارب وما دام لم يثبت خلافها، وحينما تأتي فرضية أخرى أقرب إلى منطق التجربة تصبح هي الحقيقة العلمية، وهكذا...

4. إن المقصود من الحقيقي هو المطابق لواقعه، وليس تفسيراً آخر كاتفاق الأذهان وغيره...

سؤال: عندما نتعرّف إلى العلل الطبيعية والمادية للأشياء، فهل يعني هذا أننا لن نتمكن

من سلوك الطريق الفلسفي الذي يقودنا إلى الإيمان بالله تعالى؟<sup>(1)</sup>

إن العلوم الطبيعية تتكفل بمعرفة آثار وتركيبات وعلل ظهور الأشياء. فالعلم التجريبي يسعى للوقوف على علل وآثار ظاهرة خاصة كالمطر أو مرض السرطان، فيقف على العلة المباشرة للمطر، ثم على علة تلك العلة وهكذا... نريد أن نرى الآن هل الاعتقاد بوجود الله

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 644 - 647.

تعالى يؤثر في هذا الحساب العلمي أم لا؟ أي هل يلزم من الاعتقاد بالله تعالى أن لا نقرّ للمطر علة ماديّة طبيعيّة؟ أم إذا فرضنا أننا قرّرنا للمطر علة طبيعيّة فسوف لا نقرّ وجود علة غير طبيعيّة لعله المطر؟ وأنا إذا قرّرنا لعله المطر علة طبيعيّة فيلزم في النهاية أن تتوقّف العلة الطبيعيّة عند نقطة، ويكون الله على رأس العلة. وإذا لم تتوقّف العلة الماديّة والطبيعيّة في نقطة معينة فسوف نكر وجود الله.

وعليه، فلننزع في هذا الحرج سيقول أصحاب هذا الإشكال إن علينا تحديد نطاق عمل العلوم في تشخيص العلة الطبيعيّة، ومنعها من الاستمرار في البحث عن العلة؛ وإلا لو كان لا بدّ أن تحدّد لكلّ علة طبيعيّة علة أخرى، ولا يتوقّف البحث عند حدّ معين، فهذا يعني أنّها هذه العلوم ستقف في النهاية بوجه الفلسفة والعلم الإلهي!

الجواب بالنفي، لأنّ الاعتقاد بوجود الله تعالى إنّما يؤثر في سلب الأصالة والاستقلال والقيام بالذات من العالم فقط. ويؤكد أنّ هناك قدرة يقوم بها العالم، وأنّ العالم بطوله وعرضه وعمقه وكلّ أبعاده الزمانية والمكانية وبكلّ علله وأسبابه الطبيعيّة ينشأ مرّة واحدة من ذاته تعالى. ووضع ذات الواجب في عرض إحدى علل وعناصر العالم، وطرحه بوصفه أحد العناصر يعادل وضعه ضمن مجموعة العالم ومخلوقاته؛ أي سوف لا يكون هو الله، بل مخلوق من مخلوقات الله.

من المؤسف أن تكون إجابة أوروبا في العصر الوسيط وحتى أوروبا الحديثة على السؤال المتقدم بالقبول؛ فالله تعالى في الإلهيات المسيحية يوضع في عرض العلة الطبيعيّة، وعندها ووفق الحسابات العلمية، من الطبيعي عندئذ أن يكون تقدّم العلوم معادلاً لانحسار الإلهيات. وكأنّ كلّ اكتشاف لعلة طبيعيّة يعني تقليص الدور الذي يقوم به الله. وإذا اعتقد المرء - وفق هذا التصوّر المغلوط - أنّ لكلّ حادثه طبيعيّة علة طبيعيّة، فلن يكون العالم بحاجة إلى الله!

نقل عن أوجست كنت الفيلسوف الفرنسي الشهير: «إنّ العلم عزل أب الطبيعة وساقه إلى زاوية منعزلة، وبينما هو آخذ بشكره على خدماته اهتدى إلى قمة عظّمته وقدرته».

وعلى أساس هذا الاتجاه من التفكير طرح أوجست كنت نظريّته في المراحل الثلاث، حيث قسّم مراحل التفكير البشري إلى: أسطورية، فلسفية، وعلمية، وأضحت هذه القسمة

مورد قبول عامّة الأوروبيين ومقلّديهم الشرقيين أيضاً. هؤلاء الذين تلقّوا هذه القسمة بأذن صاغية بالطبع. ولو كان أوجست كنت مطلعاً على الحكمة والمعرفة الإسلامية لعرف أنّ هذا الاتجاه العلمي وجد بين المسلمين قبل ظهوره في أوروبا، مضافاً إلى وجود لون رابع من التفكير في الحكمة والمعرفة لم تصل إليه أوروبا حتى الآن.

فأبو الطبيعة الذي يشير إليه أوجست كنت هو أبو السماوات في الإلهيات المسيحية، والعزل المؤقت وإحلال العلل الطبيعية محلّ المعزول في ضوء اتجاه أوجست كنت يتناسب مع هذا الأب السماوي، لا مع ذات الله تعالى الذي يحيط بجميع الأشياء، والذي تتعلّق به كلّ الأشياء مرّة واحدة.

إنّ الاتجاه الذاهب إلى عدم تأثر الاعتقاد بالله بالحسابات العلمية لا ينحصر بنسق الحكمة المتعالية. فالحكمة والمعرفة الفلسفية الإسلامية عامّة تؤكّد لنا هذا الاتجاه.

## المفاهيم الرئيسية

1. ليس هناك نبيّ أراد منا معرفة الله ووصفه كما هو بذاته وكنهه، بل منعوا ذلك. أمّا معرفة صفاته وأفعاله، والتفكّر في آياته، ليس بالأمر الممنوع بل هو واجب ومطلوب، ولا يتعارض مع هويته الذاتية المطلقة والغيبية.
2. ما يتلقّاه الذهن أولاً وبالذات في العلم الحصولي هو المفاهيم والصور الذهنية، التي هي بمثابة مرآة مشيرة إلى الخارج، وفي المرحلة الثانية يحكم الإنسان أنّ عين ما يتصوّره له واقع وخارج.
3. الماديّون قالوا إنّ الإدراك جزء من الطبيعة ووليد سائر أجزاء الطبيعة. وأنّ المفاهيم والتصوّرات التي هي ظواهر مادية تحصل جرّاء التفاعل بين الدماغ والخارج، وليس هناك بين هذه المفاهيم والخارج سوى العلاقة الإنتاجية.
4. بناء لمدعى الماديين فكّل مفهوم يحصل في الذهن لا يمكن أن نُقرّر له مصداقاً خارجياً، بل يُمكننا أن نقول فقط إنّ له منشأً خارجياً. فإن لم يكن العلم بالذات كاشفاً عن الواقع، فمن أين فهمنا أنّ هناك واقعاً للخارج.
5. أشكل البعض إنّ الفكر البشريّ معرّض للخطأ ولا يمكن الاعتماد عليه، وقضايا الإلهيات لا يمكن التحقق منها تجريبياً، فيلزم عدم قبولها. والجواب أنّ الماديين أيضاً لا يُمكنهم عبر هذا الاستدلال استنتاج النتيجة التي تنفعهم، لأنّهم يعتمدون على صوابية الحسّ في علومهم. وأن العلوم التجريبية البشرية تتكئ على الحسيّات، وخطأ الحسّ ليس أقلّ من خطأ العقل.
6. أشكل البعض أنّه لا يوجد قواعد علمية ثابتة، وأنّ جميع القواعد العلمية فروض تتعرّض للشيخوخة، وإنّ كلّ فرضية جديدة تسخّ الفرضية القديمة. والجواب أنّه لا شك أنّ الواقع الذي تحكي عنه القضية الذهنية يمكن أن يكون مؤقتاً، ولكن هناك لوناً من الظواهر الواقعية مستمرة وأبدية أيضاً.

## الفصل الثالث

### الوصول إلى التصديق

ينتقل الذهن الباحث عن الحقيقة من المقدمات إلى النتائج بحركة عقلية منطقية، وهذه الحركة لا تحتاج في تحققها إلا لعنصرين اثنين:

الأول: طلب الحقيقة بإخلاص.

الثاني: توفر المقدمات اللازمة.

ويمكن القول إنَّ العنصر الأول داخلي أو ذاتي، أمَّا العنصر الثاني فإنَّه يحصل من خلال ارتباط الإنسان بما هو خارج الذهن، سواء كان العالم الطبيعي والذي يعبر عنه بآيات الأفاق، أو العالم الإنساني الذي قد يعبر عنه بآيات الأنفس.

ومن هذين العالمين المدهشين تبرز للإنسان بعض الظواهر التي يُفترض أن يُستدلَّ بكلِّ واحدةٍ على الحقيقة التي تقف وراءها. إنَّ العالم الكبير الكيانيّ والعالم الصَّغير الإنسانيّ غير محدودين من جهة العجائب والدلالات. وما على

الإنسان المفكر سوى أن يتأمل قليلاً حتى يصطاد بفكره وحواسه وقلبه ظاهرة هنا أو ظاهرة هناك، يمكن أن يجعلها مقدّمة مهمّة في حركة ذهنه العقليّة. وقد يجد هذا المتأمل أنّ غيره لم يلتفت إلى هذه الظاهرة لأسباب عدّة، وهو حريص على هداية هذا الغير وتوجيهه. فعليه أن يسعى لتبيين هذه الظاهرة بالطرق العلميّة المختلفة، وأشهر هذه الطرق هي التي تجتمع فيها الحواس مع العقل، فالحواس تدرك علائم الظاهرة وأبعادها المحسوسة، والعقل يحلّل معطيات الحواس فيدرك صاحبه أنّه أمام قضية تبعثه على التّفكّر. وما عليه - إذا أراد أن يهتدي إلى الحقيقة الكامنة - سوى أن يتحرّك مرّة أخرى في تجوال فكره مستعيناً بالمنطق العقليّ.

وسوف نقدّم لكم أيّها الأعزّاء مجموعة من الظواهر الكونيّة والإنسانيّة التي نراها تصلح لتكون مقدّمات نافعة ومنتجة للاستدلال على مجموعة من صفات موجدّها وسببها الذي هو العلة الأولى أو الخالق الصّانع. والذي لا يعتقد بضرورة وجود سبب أو علة للظواهر والموجودات هو إنسانٌ حاد عن جادة الفكر السليم، ويندر أن نجد مثل هذا بين البشر. وعليه، لا ينبغي الإطالة فيما يتعلّق بأصل وجود خالق أو موجد للظواهر. بل إنّ الشّغل الزائد في هذا المجال هو تضييع الوقت. وقد أفضت حركة الإلحاد الحديثة والمستجدّة إلى طرح إشكالات يستسخرها كلّ عاقل. ولم تؤدّ هذه الشّبّهات إلى تراجع البشر عن قاعدة ضرورة العليّة أو قانون السببيّة. فالأفضل أن ننشغل بما هو نافع ومفيد، وهو السبب من هذا التنوع العظيم في مظاهر الوجود، ألا وهو معرفة صفات وخصائص العلة الأولى والخالق العظيم.



## الدرس الرابع عشر

# برهان الإمكان والوجوب

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى المعنى الحقيقي للإمكان والوجوب في الفلسفة.
- 2 . يستدل على أنه لا يمكن أن تخلو ظواهر العالم من هذه الصفة والحيثية الإمكانية.
- 3 . يشرح كيف يمكن لصفة الإمكان أن تدلنا على صفة الوجوب في الله تعالى.



## طرق معرفة العلة

ننطلق في عملية إثبات أيّ صفة لخالق العالم وعلته من قاعدة بديهية هي ضرورة أن يكون لكلّ معلول علة. ولا يوجد عاقل في هذا العالم كلّه ينفي هذه القاعدة. إلا أنّهم عندما يبحثون في خصائص وصفات علة الكون، قد يختلفون في ماهيتها وصفاتها وإنيتها؛ ولهذا قام الحكماء بالانطلاق من مبدأ آخر في المعرفة، وهو البحث في خصائص المعلولات (التي تشكل كل هذا العالم) للتعرف على خصائص العلة الموجدة لهذه العلة، باعتبار أن فاقده الشيء لا يعطيه، ولا شك بأن كل ما في المعلول سيكون موجوداً في علة. فما هي هذه الخصائص؟ وكيف سنتمكن من استخدام قواعد العقل المنطقي للوصول إلى معرفة العلة وإثبات خصائصها وصفاتها؟

سعى الحكماء الإسلاميون إلى طرح استدلال عقلي لا تكون فيه المخلوقات واسطة في الإثبات. فقد اتكأ الفيلسوف الكبير أبو علي سينا في برهانه المشهور إلى تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وإلى حاجة الممكن إلى وجود مرجح، ومسألة امتناع الدور والتسلسل في العلة، وأطلق على هذا البرهان «برهان الصديقين»، وادّعى أن هذا البرهان هو أشرف البراهين؛ لأنّ الأشياء والمخلوقات لم تأت فيه واسطة في الإثبات. في هذا الدرس نلاحظ أنّ ظاهرة الإمكان هي التي جعلناها منطلق تقرير عدّة براهين. فمن تعقل معنى الإمكان ونظر إلى هذا العالم فسوف يراه موجوداً ممكناً؛ أي إنّ الوجود ليس من ذاتياته، وأنّه لا بدّ أنّه تحقق بالوجود بسبب علة من غيره. وهكذا ننتقل إلى صفة أساسية من صفات موجد هذا العالم وهي صفة وجوب الوجود التي تعني ذاتية الوجود بالنسبة لله تعالى، وعدم إمكان تعقله سبحانه دون الوجود<sup>(1)</sup>.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 652. (بتصرّف).

## برهان الإمكان والوجوب

نحتاج في هذا البرهان إلى التوغّل قليلاً وراء الظواهر الطبيعية والحيثيات المحسوسة للأشياء. إنّ هذا الأمر - ورغم بداهته - لكنّ أذهاننا لم تعمد عليه. فغالباً ما نتعرّف إلى الأشياء بواسطة حيثياتها وخصائصها المحسوسة، وننتقل إلى التعميم من خلال عملية إنتزاع فكري نزيل فيها الحيثيات المفرّقة بين الأشياء، ونركّز على الحيثيات المشتركة.

إنّنا في بدء الأمر نتعرّف إلى الشخص بما له من حيثيات خاصّة، كطوله وعرضه واسمه وعنوانه ونسبه وما شاكل. لكنّنا لن نطلق عليه صفة الإنسانية إلا إذا قارناه بغيره من الأفراد الكثيرين، ولاحظنا جهة الاشتراك بينهم وهي الناطقية والفكر والنمو والحركة؛ فنصل بعدها إلى معنى الإنسانية المشهور بين الفلاسفة وهو الحيوان الناطق.

لكنّنا الآن سنتجاوز مثل هذه الحركة الفكرية التحليلية، وندخل مباشرة إلى أصل وجود الأشياء، وقد يتطلّب الأمر المزيد من التعميم. وبمعنى آخر علينا أن نستمرّ في الحركة الفكرية السابقة وننظر إلى ما هو مشترك عام بين جميع الكائنات. ولا شك بأنّ هذا الأمر المشترك هو من قبيل أنّ هذه الموجودات ذوات ماهيات (بمعزل عن ماهياتها) أو أنّ هذه الموجودات موجودة وأنّ وجودها بحسب التصوّر غير واجب لها، بل هو ممكن. فعند تعقلنا للإنسان أو لماهية الشجر مثلاً، لا يخطر ببالنا ضرورة أن يكون مصداق الإنسانية أو الشجرية موجوداً. بل نستطيع أن نتعقله دون أن نشترط أو نلتزم بوجوده. وهذا معنى الإمكان الذي هو من لوازم الماهيات كما يقال. فالإمكان يعني تساوي نسبة الوجود والعدم في عملية التعقل. والممكن هو الشيء الذي إذا تصوّرناه لا يوصلنا تصوّره إلى ضرورة أن يكون موجوداً، ولا أن يكون معدوماً.

وأمام هذه الظاهرة التي نتعقلها في كلّ العالم ومكوّناته، نسأل: ماذا يمكن للإمكان الذي تتصف به كلّ هذه الموجودات أن يدلّنا؟ وسوف يتبيّن لنا أنّ إمكان العالم وإمكان أيّ موجود لهودليل واضح على وجوب وجود خالقه وعلته. وبعبارة ثانية إن هذه الظاهرة الكونية لهي أكبر دليل على ضرورة كون وجود العلة الخالقة أمراً حتمياً وواجباً؛ ولهذا يوصف الخالق الأول بأنّه واجب الوجود.

إنّ هذا البرهان يعتمد على هذا التعقّل، وكلّ من تمكّن ذهنه من هذا التجريد، سيجد في هذا الدليل سهولة للوصول إلى المطلوب. وعلى هذا الأساس فلا يطول النقاش فيه. وأكثر الكلام فيه هو من باب شرح المراد، لا إثبات أصل القضية لأنّها من البديهيات، وقد قيل إنّ توضيح الواضحات من أشكال المشكلات.

### تقرير البرهان<sup>(1)</sup>

لم تأت الأشياء في برهان ابن سينا - كما قال ابن سينا نفسه - لإثبات ذات الواجب، من حيث كونها حادثة أو متحرّكة، كما حصل للمتكلّمين والأرسطيين الذين اتّخذوا من الأشياء واسطة.

وإنّ قولنا «لم تأت الأشياء واسطة» لا يعني عدم الإتيان بها أو الانطلاق منها، فإنّ أول ما نتعلّقه هو الأشياء من حولنا. لكن المقصود هو أنّنا لم نجعل خصائص هذه الأشياء كواسطة، لأنّنا قد نتحرّر فيها أو نختلف حول خصائصها (كالحدوث والنظم و...) لكنّنا لن نختلف في أصل وجودها. فنحن نأخذ وجود الأشياء كمفهوم عام، ونتساءل حوله: هل هو من ذاتيات الأشياء أم أنّه إضافي، بمعنى أنّها استفاضت وجودها من غيرها. وعندما يفتخر ابن سينا بأنه لم يأخذ الأشياء كواسطة في الإثبات، فذلك لأنّه لم يدخل في جدال وتفاصيل قد لا تكون واضحة أو بديهية. أمّا وجود الأشياء فإنّه بالنسبة لابن سينا أمر بديهي لا نقاش فيه.

والأصل الموضوعي في برهان ابن سينا والذي اتّخذه كأحد المسلمات هو مطلق الوجود، في مقابل إنكار الوجود بشكل مطلق. وبعد التسليم بأصل وجود الموجودات وعدم التشكيك في ذلك، أي بعد الخروج من السفسطة (التي تنكر أصل الواقعية للأشياء والموجودات)، استخدم تقسيماً عقلياً للموجود؛ فالموجود إمّا أن يكون واجباً وإمّا أن يكون ممكناً، ويستحيل أن يكون معدوماً (لأنّنا سلمنا بوجوده وانطلقنا منه). وعند تحليل ماهية العالم نجد أنّ الوجود بالنسبة له غير ممتنع ولا واجب، فهو ممكن الوجود من حيث ماهيته، وبالتالي يحتاج إلى من يخرجّه إلى حيز الوجود.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 652-654. (بتصرّف).

وبعد الاعتماد على قاعدة بديهية أولية تقرّر حاجة الممكن إلى مرجّح، نستنتج النتيجة النهائية بحكم امتناع الدور والتسلسل، وهو قاعدة برهانية. والنتيجة النهائية هي إثبات ضرورة وجود علّة يكون الوجود ذاتياً لها، وهي بالتالي غير ممكنة الوجود. وهذا الذي يعبر عنه بواجب الوجود. فمن خلال تحليل علاقة العالم بالوجود نستنتج أنه لكي يجب ويخرج إلى الوجود، لا بدّ من موجود واجب الوجود يرجّح وجوده على عدمه، وهو المطلوب. وكما هو واضح لم تتخذ المخلوقات وموجودات العالم في هذا البرهان واسطة في الإثبات، بل نصل إلى النتيجة عبر محاسبة عقلية صرفة.

بعد بيان هذا البرهان على وجود الله تعالى والبراهين الأخرى التي تستنتج في ضوئه إثبات وحدانية وصفات الله تعالى، يقول ابن سينا في النمط الرابع من الإشارات مفاخراً: «تأمّل كيف لم يحتج ببياننا لثبوت الأول ووحدانيته وبرأته من السمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه، لكن هذا الباب أوسع وأشرف؛ أي إذا اعتبرنا حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب، وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي ﴿سُرِّيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾<sup>(1)</sup> أقول: إن هذا حكم لقوم. ثم يقول: ﴿أَوْلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(2)</sup>، أقول: إن هذا حكم للصدّيقين الذين يستشهدون به لا عليه»<sup>(3)</sup>.

يفتخر ابن سينا بهذا النسق من الاستدلال، الذي لم يك مطروحاً بين الحكماء السابقين، يفتخر بحماس، والحقّ أنه بديع ومبتكر.

لكن صدر المتألّهين لم يجد في هذا البرهان الكمال المطلوب، إذ رغم أنّ المخلوقات والآثار لم تتخذ واسطة في هذا البرهان، لكنه يشبه برهان المتكلمين وهو «برهان الحدوث» وبرهان الطبيعيين وهو «برهان الحركة»؛ لأنّ «الإمكان» وهو من خواص الماهيات قد

(1) سورة فصلت، الآية 53.

(2) سورة فصلت، الآية 53.

(3) الإشارات والتبهيّات، ج3، ص66.

جاء واسطة بحسب الواقع في هذا البرهان، ومن هنا يعدّ برهان ابن سينا في عرض سائر البراهين. وفي خاتمة كتاب المشاعر بعد الإشارة إلى البرهان الذي يسمّيه برهان الصديقين، يقول صدر المتألّهين:

«وغير هؤلاء (الصديقين) يتوسّلون في السلوك إلى معرفته تعالى وصفاته بواسطة أمر آخر غيره كجمهور الفلاسفة بالإمكان والطبيعيين بحركة الجسم، والمتكلمين بالخلق أو غير ذلك»<sup>(1)</sup>.

حينما يقول صدر المتألّهين «كجمهور الفلاسفة بالإمكان» فهو يقصد ابن سينا وأتباعه. وقد أشار في الأسفار إلى هذا المضمون، وقرّر أن برهان ابن سينا أقرب البراهين إلى برهان الصديقين، لكنه يختلف عن برهان الصديقين.

### صياغة التقرير

إنّ العالم ذو ماهية، ولازم التوفّر على الماهية هو الإمكان الذاتي. وحيث إنّ العالم بأسره واحد شخصي، إذا فالعالم بأسره واحد ممكن... وكلّ ممكن يحتاج في وجوده إلى علّة وراء وجوده، إذا فالعالم يحتاج إلى علّة واجبة.

وفي هذا التقرير نلاحظ أنّ الإمكان الذاتي هو الذي يعطي الماهية، بدل أن تكون ماهية العالم الحيثية المصحّحة لجهة الإمكان. وفي هذا التقرير لم يكن هناك حاجة إلى نفي الدور والتسلسل أيضاً.

### أدلة امتناع التسلسل

أقام الفلاسفة العديد من البراهين لاثبات امتناع الدور والتسلسل نذكر منها دليلين:

#### 1. برهان «الشيء ما لم يجب لم يوجد»

الإيجاب شرط للوجود، والأشياء إذا لم تكن واجبة بذاتها، ثمّ وجدت، فهذا يعني أنّ هناك من أوجبها، وينبغي أن يكون من أوجبها هو واجب الوجود بذاته.

(1) الشيرازي، صدر الدين، المشاعر، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000م، ص123.

طُرح في مباحث العلة والمعلول براهين كثيرة عن امتناع الدور والتسلسل في العلل، خصوصاً في العصور الإسلامية، حيث أقاموا البراهين على هذه الفكرة بطرق مختلفة. وبراهين امتناع التسلسل تأتي في براهين إثبات الواجب بوصفها دليلاً للدليل؛ أي دليلاً يثبت إحدى مقدمات دليل آخر.

### تقرير البرهان<sup>(1)</sup>

أحد البراهين التي يمكن أن تكون برهاناً على امتناع التسلسل، كما يمكن أن تكون دليلاً يثبت وجود الواجب بشكل مباشر، قبل إثبات امتناع التسلسل هو البرهان الذي يتم عن طريق «الوجوب»؛ أي عن طريق قاعدة «الشيء ما لم يجب لم يوجد». وقد سلك هذا السبيل نصير الدين الطوسي في كتاب «تجريد الاعتقاد» لإثبات امتناع تسلسل العلل، لكن صدر المتألهين في الجزء الثالث من الأسفار سلك هذا الطريق لإثبات الواجب مباشرة دون أن تكون هناك حاجة لإثبات امتناع التسلسل أولاً، وقد نقل كلاماً عن الفارابي، وادّعى أن الفارابي أراد بذلك أن يسلك هذا السبيل بالطريقة نفسها.

خلاصة البرهان<sup>(2)</sup>: إذا فرضنا سلسلة من العلل والمعلولات - سواء أكانت متناهية أم غير متناهية - وليس بينها واجب الوجود، فهذه السلسلة مجموعاً وأحاداً سوف لا تتوفر على «الوجوب»، وحيث إنها لا تتوفر على الوجود فسوف لا تتوفر على الوجود، لأن كل معلول يتوفر على الوجود حين يتوفر أولاً - بحسب الرتبة لا الزمان - على الوجود، ويلغي إمكان العدم بأي وجه من الوجوه فيه. وباللغة الاصطلاحية تسد جميع أبواب العدم عليه.

فإذا فرضنا أن لوجود الشيء ألف شرط وشرط، فهو لا يمكن أن يوجد مع انعدام أي شرط من هذه الشروط بلا استثناء. وإذا أخذنا الآن بنظر الاعتبار جميع آحاد السلسلة أو مجموعها نلاحظ أنها لا تتوفر على وجوب الوجود، إذ من البديهي أنها بحكم كونها ممكنة بالذات لا يمكنها أن توجد نفسها، وتسد على نفسها جميع أبواب العدم. والأمر بالنسبة إلى علتها على هذا المنوال أيضاً. إذ لو فرضنا أن علة الفرد من هذه السلسلة أو مجموعها

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص627.

(2) (م. ن.)، ص 628 - 630.



موجودة فهي معلول للوجوب، ثم تتوفر على الوجود، لكن فرض المسألة هنا أن العلة ذاتها ممكنة العدم، وطريق العدم مفتوح على المعلول عن طريق عدم تلك العلة، كما أن طريق العدم على هذه العلة مفتوح عن طريق عدم علتها، وهكذا إلى ما لا نهاية.

أي إننا إذ أخذنا أيًا من المعلولات نجد أن طريق العدم مفتوح أمامه عن طريق عدم جميع العلل السابقة؛ أي إن إمكان العدم لهذا المعلول قائم عن طريق إمكان العدم على جميع الأفراد المتقدمة عليها، إذاً فجميع السلسلة في مرحلة الإمكان لا في مرحلة الوجود، وما لم تصل إلى مرحلة الوجود لا تتوفر على الوجود، وجميع إمكانات العدم في السلسلة إنما تسدّ مع وجود واجب الوجود فقط.

ولكن حيث إن نظام الوجود موجود إذن فهو واجب، وحيث إنه واجب إذاً يقع واجب الوجود على رأس هذا النظام، ويفاض الوجود والوجود على جميع الممكنات من ذات واجب الوجود.

إننا إذا أخذنا أحد المعلولات في سلسلة من العلل المؤلفة من الممكنات فقط ولنفرضه (أ) وتساءلنا، لم تتوفر على الوجود ولم يكن معدوماً؟ سوف نسمع الجواب التالي، بحكم أن علته ولتكن (ب) موجودة، ومن البديهي كون وجود (أ) ضرورياً وحتمياً على افتراض وجود (ب). وإذا تساءلنا لم لم يعدم (أ) رغم أن (ب) معدوم أيضاً؟ سوف نسمع الجواب التالي، لأن (ج) التي هي علة (ب) موجودة. وإذا تساءلنا بشأن (ج) سوف نسمع جواباً مشابهاً.

أما إذا تجرأنا مرة واحدة وقلنا، لم لم يعدم (أ)، وإن كانت (ب) و(ج) وجميع العلل السابقة إلى ما لا نهاية غير معدومة؟ أي لم لم يكن العالم فراغاً في فراغ؟ ما هي الضرورة التي تقف مقابل العدم المطلق للعالم؟ وهنا إذا حصرنا السلسلة في الممكنات سوف لا نسمع جواباً؛ أي ليس هناك في البين ما يفضي إلى سدّ طريق العدم على جميع السلسلة، ويمنع إمكان الفراغ في العالم.

وبعبارة أخرى إننا حينما فرضنا وجود علة أولاً. ثم وجدنا أن وجود معلولها ضرورياً فهذا الفرض ينشأ من أننا قررنا لتلك العلة وجوباً ووجوداً على أساس خاطئ وبلا بصيرة، أما حينما نفتح بصائرنا ونحاول أن نرى من أين اكتسبت هذه العلة وعلتها وعلة تلك العلة إلى ما لا نهاية وجوبها، وبأي وسيلة تم لها ذلك؟ نلاحظ أننا لا نستطيع أن نصل إلى نقطة؛

أي سوف لا يحصل مثل هذا الوجوب من حيث الأساس، وإمكان العدم قائم بالنسبة إلى جميعها. إذاً نلاحظ أنّ إمكان العدم بالنسبة إلى (أ) و(ب) و(ج) وغيرها قائم عن طريق عدم جميع عللها، وإنّ أياً منها مع فرض خلو السلسلة من الواجب ليست بضرورية الوجود. إذاً فلا يصح أن توجد، وحيث أنها موجودة، إذن فواجب الوجود موجود.

إنّ هذا البرهان كما هو واضح يطرح عن طريق «الوجوب والضرورة» التي هي أحد أحكام الوجود بما هو وجود، ومن أحكام العلية والمعلول باعتبار من الاعتبارات؛ أي إنّ المأخوذ في مادة هذا البرهان «الوجوب والضرورة».

## 2. برهان «التقدّم والتأخّر بين العلة والمعلول»<sup>(1)</sup>

هناك برهان آخر يمكن إقامته في هذا المجال، ويستفيد هذا البرهان من مفهوم وحكم آخر من أحكام الوجود، وهو يرتبط بالعلية أيضاً، وهذا المفهوم هو مفهوم «التقدّم» وقد أقام هذا البرهان لإثبات امتناع تسلسل العلل الفيلسوف أبو نصر الفارابي، ومن المؤكد أنّه مفيد لإثبات الواجب أيضاً.

### تقرير البرهان<sup>(2)</sup>

إنّ العلة ذات تقدّم وجودي على المعلول (لا تقدّمًا زمنيًا). فالمعلول رغم أنّه متقارن مع العلة، وليس هناك تقدّم وتأخّر من هذه الناحية في البين، لكنّه لاحق للعلة في المرتبة والمرحلة. وهو مشروط بوجود العلة، خلافاً للعلة أنها ليست مشروطة بوجود المعلول. أي يصدق بشأن المعلول القول «ما لم تتوفر العلة على الوجود فهو لا يتوفّر على الوجود» ولكن لا يصدق بشأن العلة «ما لم يتوفّر المعلول على الوجود فهي لا تتوفّر على الوجود». وكلمة «ما لم» تفيد مفهوم الشرطية والمشروطية.

نذكر مثلاً، افترض أنّ جماعة تريد القيام بعمل كالهجوم على العدو مثلاً، لكن أياً من أفراد هذه الجماعة غير مستعد لأن يكون هو المتقدّم في عملية الهجوم، بل غير مستعد حتى لأن يكون في خط واحد مع الآخرين، فإذا ذهبنا إلى الفرد الثاني يقول ما قاله الأول بالنسبة

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص630.

(2) (م.ن)، ص630 - 631.

إلى الثالث، والثالث يقول ذلك بالنسبة إلى الرابع وهكذا... فلا نجد فرداً واحداً يوافق على الهجوم بلا شرط، فهل ممكن في مثل هذا الوضع أن يحصل الهجوم؟ من المؤكد أن الجواب لا، لأن كل الهجومات مشروطة بهجوم واحد، وليس لدينا هجوم غير مشروط، والهجومات المشروطة التي تشكل سلسلة لا تتوفر على الوجود من دون تحقق الشرط، مما يعني عدم وقوع أي هجوم.

إذا فرضنا سلسلة غير متناهية من العلل والمعلولات، فبحكم كونها بكلّ أحادها ممكنة الوجود فسوف يكون وجود كل واحد من هذه السلسلة مشروطاً بوجود الآخر، وهذا الآخر بدوره مشروط بفرد آخر، وجميع أحاد هذه السلسلة كأنها تقول «ما لم» يتوفر فرد آخر على الوجود فسوف لا تتوفر على الوجوب. وحيث إن لسان الحال هذا هو لسان حال الجميع بلا استثناء، إذاً فجميع هذه الأفراد مشروطة بشرط لا وجود له، إذاً فسوف لا يتوفر أي منها على الوجود.

لكننا نلاحظ من زاوية أخرى أن هناك موجودات قائمة في عالم الوجود، إذاً فمن المحتم وجود واجب بالذات وعلّة غير معلولة وشرط غير مشروط في نظام الوجود، حيث أوجدت سائر الموجودات الأخرى.

## المفاهيم الرئيسية

1. تنطلق في عملية إثبات خالق العالم وعلته من قاعدة بديهية هي ضرورة أن يكون لكل معلول علة. ولا يوجد عاقل في هذا العالم كله ينفي هذه القاعدة. إلا أنهم يختلفون عندما يبحثون في خصائص وصفات علة الكون.
2. سعى الفيلسوف الكبير أبو علي سينا إلى طرح استدلال عقلي لا تكون فيه المخلوقات واسطة في الإثبات. واتكأ في برهانه المشهور إلى تقسيم الموجود إلى واجب وممكن، وإلى حاجة الممكن إلى وجود مرجح، ومسألة امتناع الدور والتسلسل في العلل، وسمّاه برهان «برهان الصديقين».
3. الأصل الموضوعي في برهان ابن سينا والذي اتّخذه كأحد المسلّمات هو مطلق الوجود، في مقابل إنكار الوجود بشكل مطلق. وبعد التسليم بأصل وجود الموجودات وعدم التشكيك في ذلك، استخدم تقسيماً عقلياً للموجود؛ فالموجود إمّا أن يكون واجباً وإمّا أن يكون ممكناً.
4. يستحيل أن يكون الموجود معدوماً لأننا سلّمنا بوجوده وانطلقنا منه، وعند تحليل ماهية العالم نجد أنّ الوجود بالنسبة له غير ممتنع ولا واجب، فهو ممكن الوجود من حيث ماهيته، وبالتالي يحتاج إلى من يخرج به إلى حيز الوجود.
5. بعد الاعتماد على قاعدة بديهية أولية تقرّر حاجة الممكن إلى مرجح، نستنتج النتيجة النهائية بحكم امتناع الدور والتسلسل، وهو قاعدة برهانية. والنتيجة النهائية هي إثبات ضرورة وجود علة يكون الوجود ذاتياً لها، وهي بالتالي غير ممكنة الوجود. وهذا الذي يُعبّر عنه بواجب الوجود.

## الدرس الخامس عشر

# برهان الصديقين

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يعلّل سبب تسمية البرهان ببرهان الصديقين.
2. يشرح كيف استطاع الصديقون أن يعرفوا الله دون الانطلاق من آثاره.
3. يبيّن الصفات التي يثبتها هذا البرهان لله تعالى.



## تمهيد<sup>(1)</sup>

هنا سيتمّ إيضاح البرهان المعروف ببرهان الصديقين وفق اتجاه الفلسفة الصدرائية (لأنّ ابن سينا استعمل هذا العنوان لبرهانه في الإمكان والوجوب). وهذا البرهان يتفاوت عن سائر البراهين الأخرى في أنه لم يستخدم أي واسطة لإثبات ذات الحق.

## الاستدلال على ذات الله بالله<sup>(2)</sup>

وفق القاعدة العامّة للاستدلال، لا بدّ أن يكون لكلّ برهان حدّ أوسط لإثبات مطلوبه. وقد استدلل المتكلّمون عن طريق «حدوث العالم» فاتّخذوا من حدوث العالم واسطة لإثبات وجود الله بوصفه «محدث الأشياء». وورد أرسطو والأرسطيون الميدان عن طريق الحركة، اتكاءً على أن كلّ حركة تتطلّب محرّكاً، وكلّ المحرّكين يجب أن ينتهوا إلى محرّك غير متحرّك، ومن ثمّ أثبتوا وجود الله بوصفه «المحرّك الأول». وهكذا اتّخذ المتكلّمون ظاهرة النّظام في العالم لإثبات المنظّم. وقد اتّخذ عالم المخلوقات في جميع هذه الاستدلالات بوصفه الواسطة، وانتقلوا من الشاهد إلى الغائب ومن العيان إلى الخفاء.

يطرح هنا استفهام، وهو: هل يلزم بالضرورة في البراهين والاستدلالات اتّخاذ العالم والمخلوقات واسطة، والاستدلال من العالم بوصفه الظاهر، والشاهد على الله تعالى بوصفه الباطن والغائب؟ أم لا ضرورة لذلك؟ بل تفيد هذه الاستدلالات بعض الأفراد الذين لا يتمتّعون ببصيرة عقلية كاملة، ولم تتفتح رؤيتهم الباطنية والقلبية؟

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 648.

(2) (م.ن)، ص 648 - 652.

الحقّ أن هناك طريقاً في المعارف الإسلامية يوصل إلى الله تعالى في عين بطونه، فهو ظاهر في عين بطونه وباطن في عين ظهوره، يقول الله: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ (1)، ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (2)، ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ (3).

ذكرت ثلاث دلالات في الآية الأخيرة، والنوع الأول هو أرقى وأشرف الدلالات؛ أي دلالة ذات الحقّ على ذاته وعلى وحدانيته. وسيُتضح لاحقاً أنّ الدليل على ذات الحقّ والدليل على وحدانيته أمر واحد، يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُولُونَ فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ (4).

ويقول الإمام عليّ عليه السلام: «وكلّ ظاهر غيره غير باطن، وكلّ باطن غيره غير ظاهر» (5). وأيضاً: «لا يجنه الباطن عن الظهور، ولا يقطعه الظهور عن الباطن» (6). وأيضاً: «الظاهر لا يقال ممّا والباطن لا يقال فيما» (7).

ثبت في الحكمة المتعالية أنّ جهة الظهور وجهة الباطن في ذات الحقّ أمر واحد؛ أي ليس لله تعالى حيثتان وجهتان، أحدهما ظاهرة والأخرى باطنة، بل حيثية واحدة هي منشأ الظهور، ومنشأ الباطن أيضاً، وهذه حيثية عبارة عن كمال الفعلية ولانهائية الوجود من حيث الشدّة.

يقول السبزواري في منظومته المشهورة:

يا من هو اختفى لفرط نوره      الظاهر الباطن في ظهوره.

ويقول شاعر آخر:

جمالك في كلّ الحقائق سائر      وليس له إلا جلالك ساتر.

(1) سورة الحديد، الآية 3.

(2) سورة النور، الآية 35.

(3) سورة آل عمران، الآية 18.

(4) سورة البقرة، الآية 115.

(5) نهج البلاغة، الخطبة 63.

(6) (م. ن)، الخطبة 193.

(7) (م. ن)، الخطبة 163.



يهاجم العرفاء المسلمون الفلاسفة هجوماً عنيفاً، وينتقدونهم نقداً لاذعاً؛ لأنّ الفلاسفة يستدلّون على ذات الباري من خلال المخلوقات والمصنوعات، ويحسبون العالم عياناً ظاهراً، والله تعالى خفي مستور. قال محي الدين بن عربي: الله تعالى ظاهر ما غاب قط، والعالم غائب ما ظهر قط. يقال إنّ الجنيد البغدادي سئل: ما الدليل على وجود الصانع؟ فقال: أغنى الصباح عن المصباح.

### تقرير البرهان

نقول: إنّ حقيقة الوجود موجودة، أي إنّها عين الوجودية ويستحيل عليها العدم، ثم إنّ حقيقة الوجود في ذاتها، أي في موجوديتها وواقعيتها، ليست مشروطة بأي شرط وليست مقيّدة بأي قيد، فالوجود بحكم كونه وجوداً موجود، وليس لوجوده مناط أو ملاك ما، وليس بفرض وجود شيء آخر أيضاً؛ أي إنّ الوجود في ذاته ليس مشروطاً بشرط، ثمّ إنّ الكمال والعظمة والشدة والاستغناء والجلال والكبرياء والفعلية والإطلاق، هذه الصفات التي تقف مقابل النقص والصغر والإمكان والمحدودية والحاجة، تتبع جميعها من الوجود؛ أي ليس هناك حقيقة غير الوجود، إذ أنّ الوجود في ذاته يساوي اللامشروطية بشيء آخر؛ أي يساوي الوجوب الذاتي الأزلي، ويساوي أيضاً الكمال والعظمة والشدة والفعلية.

نستنتج في ضوء ما تقدّم أنّ حقيقة الوجود في ذاتها ومع قطع النظر عن أيّ تعيّن يلحقها من الخارج تساوي الذات الأزلية، إذ أنّ فإصالة الوجود تقود عقلنا بشكل مباشر إلى ذات الحقّ لا إلى شيء آخر. وما سوى الحقّ لا يتعدّى أفعاله وآثاره وظهوراته وتجليّاته، ومن ثمّ لا بدّ من العثور عليه بدليل آخر<sup>(1)</sup>.

وهذه الواقعيّة التي ندفع بها السفسطة ونجد كلّ ذي شعور مضطراً إلى إثباتها، وهي لا تقبل البطلان والرفع لذاتها، حتّى إنّ فرض بطلانها ورفعها مستلزم لثبوتها ووضعها، فلو فرضنا بطلان كلّ واقعيّة في وقت أو مطلقاً كانت حينئذ كلّ واقعيّة باطلة واقعاً؛ أي الواقعيّة ثابتة. وكذا السوفسطي لورأى الأشياء موهومة أو شكّ في واقعيتها، فعنده الأشياء موهومة واقعاً والواقعيّة مشكوكة واقعاً؛ أي هي ثابتة من حيث هي مرفوعة.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 655 - 656.

وإذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات والأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها، قائمة بالوجود بها<sup>(1)</sup>.

### التأمل في حقيقة العالم وماهيته<sup>(2)</sup>

ثم إذا نظرنا إلى العالم نظرة حسية وعلمية نجد أن العالم يقبل العدم؛ أي إننا نجد الواقع الحسي محدوداً مشروطاً، فتعامل مع وجودات توجد في موقع وتفقده في موقع آخر، أو توجد في حين وتفقده أحياناً أخرى، وهي توأم النقص والجزئية والإمكان والمحدودية والمشروطية والتبعية. ومن ثم نضطر إلى القول «العالم ليس هو عين الواقع الذي لا يقبل النفسي، بل يتوفر على الواقع بواسطة، وبدونها يضحي بلا واقع»؛ أي إننا نحكم بأن العالم ليس هو عين حقيقة الوجود، بل العالم ظل الوجود، إذا فالعالم أثر، وهو ظهور وتجلٍ وشأنٍ واسم.

### طريق الفلسفة وطريق التجربة والحس<sup>(3)</sup>

والخلاصة أن العقل الفلسفي المرتكز على المعرفة الوجودية، انطلاقاً من أن الوجود وجود (وهذا اللون من المعرفة تنحصر صلاحيته بالفلسفة لا العلوم)، يقودنا قبل كل شيء إلى الله، وهو أول موجود نتعرف إليه. أما القراءات التجريبية والحسية فتقودنا إلى الوجودات المحدودة والمقيدة والمشروطة والممكنة التي هي آثاره وأفعاله وتجلياته وشؤونه، وعلى هذا المنوال نكتشف الواجب ونكتشف الممكن أيضاً.

على أن الثابت في أبحاث الإلهيات أن طريق كشف الممكن لا ينحصر في ما تقدم، بل يمكن اكتشاف الممكن بواسطة الواجب، كما أن اكتشاف الواجب لا ينحصر بالطريق المتقدم، بل يمكن اكتشاف الواجب عن طريق الممكن.

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج8، ص15.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص656-657.

(3) (م. ن.)، ص657.

## دفع توهم<sup>(1)</sup>

من الممكن أن ينشأ وهم بشأن استنتاجنا بأن ما هو موجود ينحصر في ذات الواجب وشؤونه وظهوراته وتجلياته، فيقال إن هذا يستلزم نفي العلية والمعلولية أساساً، بل نفي الممكن والإمكان، لأنّ الفرض هو عدم وجود شيء في البين سوى ذات الحق وشؤونه وأسمائه. لكن هذا الوهم باطل؛ إذ ينشأ هذا الوهم من عدم إدراك المفهوم الصحيح للعلية والمعلولية، فيحسب أنّ العلية لون من الولادة تقرض للعلّة، فتفرز من ذاتها شيئاً إلى الخارج، وتكون حاجة المعلول إلى العلة نظير حاجة الولد إلى الأم. لكنّ دراسات صدر المتألهين العميقة في هذا المجال التي تمثل إنجازاته المهمّة، والتي يختصّ بها كأرفع الأفكار الإنسانية، هذه الدراسات أثبتت أنّ المعلول عين الحاجة وعين الارتباط والتعلّق والارتهان بالعلّة، فالعلّة مقومة لوجود المعلول، ومن ثمّ تكون المعلولية مساوية للظهور والشأنية. إذاً، لا منافاة بين هاتين النظريتين.

## الأسس التي قام عليها برهان الصديقيين<sup>(2)</sup>

بالرغم من ادّعاء صدر المتألهين أنّ برهان الصديقيين لا يحتاج إلى أكثر من تعقل الوجود بما هو وجود والالتفات إلى أصل الواقعية، فقد قيل أنّ صدر المتألهين قد أقام برهانه على مجموعة من الأسس، وهي:

1. أصالة الوجود، أي إنّ ما له التحقق هو حقيقة الوجود، والماهيات موجودة بالعرض والمجاز.

2. وحدة الوجود، أي إنّ حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة المتباينة والاختلاف الذي تقبله هو تشكيكي ورتبي، فإمّا أن يكون مرتبطاً بالشدّة والضعف والكمال ونقص الوجود، وإمّا أن يكون مرتبطاً بالامتداد والاتّصال الذي هو نوع من تشابك الوجود والعدم. وعلى كلّ حال فالكثرة المتصورة في الوجود كثرة في توأم الوحدة، وهي عين الوحدة من زاوية من الزوايا (الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة).

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 657 - 658.

(2) (م.ن)، ص 654 - 655.

3. إن حقيقة الوجود لا تقبل العدم، فالموجود من حيث هو موجود لا يعدم، والمعدوم من حيث كونه معدوماً لا يوجد، وحقيقة عدم الموجودات عبارة عن محدودية الموجودات الخاصة، لا أن الوجود يقبل العدم، وبعبارة أخرى العدم نسبي.
4. حقيقة الوجود بما هو؛ تساوي الكمال والإطلاق والغنى والشدة والفعلية والعظمة والجلال والإطلاق والنورية، بصرف النظر عن أيّ حيثية وجهة تنضم إليه؛ أي حقيقة الوجود. أما النقص والتقيّد والفقير والضعف والإمكان والصغر والمحدودية والتعيّن فكلّها من العدم. إذاً، تنشأ كل تلك السمات من العدم، وحقيقة الوجود تقف مقابل العدم، وما هو من شؤون العدم خارج عن حقيقة الوجود؛ أي إنه منفي عن حقيقة الوجود ومسلوب منها.
5. طرّو العدم وشؤونونه والنقص والضعف والمحدودية وغيرها ينشأ من المعلولية، أي إذا كان الوجود معلولاً وفي مرتبة متأخرة من علته، فهو في الطبع ذو مرتبة من النقص والضعف والمحدودية؛ لأنّ المعلول عين الربط والتعلق والإضافة بالعلّة، ولا يمكن أن يكون في مرتبة العلة، والمعلول كونه مفاضاً من العلة فهو عين التأخر عن العلة، وعين النقص والضعف والمحدودية.

### مقارنة مع «برهان القديس أنسلم»<sup>(1)</sup>

طرح حكماء أوروبا منذ القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) برهاناً مشهوراً لإثبات وجود الله تعالى، وهو البرهان المعروف بالبرهان الوجودي. ابتكر هذا البرهان «القديس أنسلم»، والذي يعدونه أحد أولياء الدين المسيحي. وقد دعم هذا البرهان حكماء كثيرون نظير ديكارت وليبنتز وسبينوزا بأساليب مختلفة، لكنّ الفيلسوف «إيمانويل كانت» انتقد هذا البرهان وعدّه برهاناً غير سليم.

من الممكن أن يتشابه برهان أنسلم ببرهان الصديقين، وأن يعتبر برهان صدر المتألهين عين البرهان الوجودي لأنسلم. وبغية أن نقارن بشكل عام بين نسق الفكر الفلسفي الإسلامي وبين نسق الفكر الفلسفي المسيحي، نأتي هنا على نقل برهان «أنسلم» ونقده.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 658 - 663.

البرهان الوجودي أو الذاتي هو البرهان الذي اشتهر وأصبح موضعاً للبحث والجدل بشكل كبير من بين جميع البراهين التي طرحها أسلم لإثبات ذات الباربي، وهو عبارة عن: أن لكل فرد حتى الفرد السفيه تصوّراً عن ذات ليس هناك ذات أكبر منها، وأن هذه الذات موجودة، إذ لو لم تكن موجودة، تكون الذات الأكبر في عالم الوجود أكبر منها، وهذا خلف، إذ من المتيقّن أن هناك ذاتاً في عالم التصوّر في عالم الحقيقة أيضاً وهي أكبر ذات وهي الله.

المرتکز الأساسي في هذا البرهان - كما أكد كولبيه في مدخل الفلسفة - هو أنّ الشيء (وهو وجود الله تعالى هنا) يستنتج من التصوّر. وهذا البرهان من زاوية الصورة والشكل من صنف برهان الخلف المعروف في المنطق.

وبغض النظر عن نقطة الضعف الأساسية في هذا البرهان، التي هي نفس ما يسمونه المرتکز الأساسي لهذا البرهان، فسوف نأتي على تحليل هذا البرهان من زاوية تطابقه مع برهان الخلف.

برهان الخلف استدلال على المطلوب بطريق غير مباشر؛ أي عن طريق إبطال نقيض المطلوب، وحيث إنّ ارتفاع النقيضين محال، إذاً فذات المطلوب حقّ. ومن هنا فامتناع ارتفاع النقيضين أحد الأسس لبرهان الخلف.

والمطلوب إثباته في هذا البرهان يمكن طرحه على نحوين، أحدهما أن يكون المطلوب هو نفس تصوّر الذات الأعلى والأكبر، وعندئذ تكون صورة البرهان كالاتي: «إننا نتصوّر ذاتاً أكبر، نتصوّر الوجود الكامل، وما نتصوّره يجب أن يكون له وجود، إذ لو لم يكن له وجود لم نكن قد تصوّرنا ذاتاً أكبر».

فإذا طرحنا البرهان على هذا النحو تكون الملازمة خاطئة؛ أي لا يلزم من عدم وجود الذات الأعلى والأكمل عدم تصوّرنا لها، وأنّ تصوّرنا للذات الأعلى والأكمل ليس تصوّراً للذات الأعلى والأكمل. ومن هنا لا يلزم من هذه الناحية الخلف، فالذات الأعلى سواء أكان لها وجود أم لم يكن فإنّ تصوّرنا للذات الأعلى هو تصوّرنا للذات الأعلى. إذ لا يمكن أن نستنتج من تصوّر الذات الأعلى الوجود الخارجي للذات الأعلى. إذاً «لا نستنتج وجود الشيء من التصوّر».

النحو الآخر الذي يمكن من خلاله إثبات المطلوب هو واقعية الذات الأكبر، وعندئذٍ يلزمنا أن نأخذ بعين اعتبارنا الذات الأكبر في الخارج، وعندئذٍ نقول: «إن هذه الذات الأكبر الخارجية يلزم أن تكون موجودة أيضاً، وإلا لم تكن ذاتاً أكبر، لأن الذات الأكبر الموجودة سوف تكون أكبر من هذه الذات المفروض أنها أكبر، وعندئذٍ فالذات المفروض كونها أكبر سوف لا تكون ذاتاً أكبر».

من البديهي أن الوجود في هذا النحو من الطرح فرض بمثابة صفة وعارض خارجي على ذات الأشياء؛ أي فرضنا للأشياء (وفي ما نحن فيه للذات الأعلى والأكمل) مع صرف النظر عن الوجود ذاتاً وواقعاً، وعندئذٍ قلنا إن الوجود لازم للذات الأكبر، إذ لو لم يكن وجود للذات الأكبر فسوف لا تكون ذاتاً أكبر، لأن الذات الأكبر الموجودة سوف تكون أكبر من الذات الأكبر غير الموجودة.

إن تفكيك ذات الأشياء عن الوجود في ظرف الخارج، وتوهم أن الوجود بالنسبة إلى الأشياء نظير العارض والمعروض واللازم والملزوم خطأ محض. فالأشياء مع قطع النظر عن الوجود ليس لها ذات. بل الذهن ينتزع ذاتاً وماهية للأشياء، وينسب الوجود إلى تلك الذات ويحمله عليها، وليس ذلك سوى اعتبار من اعتبارات الذهن فحسب.

ومن هنا ينحصر الطريق الصحيح في أن نقول من البديهي أن هناك حقيقة موجودة في ما وراء الذهن؛ أي أن نخالف النظرية السفسطائية في اعتبار الوجود خيالياً في خيال. عندئذٍ نقول إن ما هو موجود وواقعي وأصيل في الحقيقة هو ذات الوجود، وليس أشياء أخرى يفترضها الذهن، وينسب الوجود إليها، فواقعية كل شيء ترتب بمقدار توفره على الوجود. بل واقعية كل شيء عين توفره على الوجود.

عندئذٍ نقول، إن الوجود الذي هو بذاته حقيقة هو عين الكبرياء والجلال والعظمة والكمال والوجوب والاستقلال، لأن هذه الأمور أمور واقعية وحقيقية، وإن لم تكن عين الوجود أو كانت من سنخ العدم فسوف لا يكون لها واقع، وكذلك إذا كانت من سنخ الماهيات فسوف تكون أيضاً اعتبارية وغير واقعية. إذاً، فحينما نلاحظ الوجود ذاته ملاحظة عقلية، فسوف لا نصل إلى شيء سوى ذات واجب الوجود.

ثم إننا نواجه وجودات، وهذه الوجودات بشكل نسبي تفتقد الكبرياء والجلال والعظمة

والكمال والثبات والاستقلال. وعندئذ نفهم أنّ هذه الوجودات تختلف عن الشيء الذي تفرضه حقيقة الوجود، وهي لا يمكن أن تكون وجوداً صرفاً، بل وجودات هي توأم العدم والمحدودية والنقص. والعدم والنقص والمحدودية تنشأ عن المعلولية، أي التأخر عن مرتبة ذات الوجود.

ثمّ نلاحظ من زاوية أخرى أنّ المعلول ليس أمراً خارجاً وليس نظير الوليد الذي تجبّه أمّه لكي يكونا اثنين في الحساب. فالمعلول عين الارتباط والحاجة إلى العلة، وهو عين تجلّي وظهور العلة. ووجوده بعلته إذاً لا يكون ثاني العلة في الحساب.

والنتيجة وفق البرهان المتقدم أنّ ما له الوجود هو الذات الإلهية الأزلية فحسب، بأفعالها التي هي تجلياتها وظهوراتها وشؤوناتها.

اتّضح أنّ مسألة اتحاد الوجود والماهية في الخارج، وباصطلاح آخر عدم زيادة الوجود على الماهية في ظرف الخارج، اتّخذت مسلماً يقينية في برهان الصديقيين الصدرائي، ثمّ بالاعتماد على الأصل الأساسي والعميق في الفلسفة، أي أصالة الوجود وأصول أخرى كوحدة حقيقة الوجود، والوجوب الذاتي للوجود، ومساواة الوجود للفعلية والإطلاق والكمال، أقام البرهان، أم في برهان أنسلم الوجودي فقد أغفلت أولى وأبده مسائل الوجود؛ أي عدم زيادة الوجود على الماهية في ظرف الخارج.

وافق ديكارت وليبنتز واسبينوزا على برهان أنسلم مع تغييرات طفيفة، ويرد على كلماتهم نظير الإشكال الذي سجّلناه على أنسلم.

## المفاهيم الرئيسية

1. وفق القاعدة العامة للاستدلال، لا بدّ أن يكون لكلّ برهان حدّاً أوسطاً لإثبات مطلوبه. وقد استدلل المتكلمون عن طريق «حدوث العالم» فاتخذوا من حدوث العالم واسطة لإثبات وجود الله بوصفه «محدث الأشياء».
2. حقيقة الوجود موجودة، أي إنّها عين الوجودية ويستحيل عليها العدم، وهي ليست مشروطة بأي شرط وليست مقيدة بأي قيد، فالوجود بحكم كونه وجوداً موجود، وليس لوجوده مناط أو ملاك ما، وهو يساوي الوجود الذاتي الأزلي.
3. حقيقة الوجود في ذاتها ومع قطع النظر عن أيّ تعيّن يلحقها من الخارج تساوي الذات الأزلية، إذا فأصالة الوجود تقود عقلنا بشكل مباشر إلى ذات الحقّ لا إلى شيء آخر.
4. إذا كانت أصل الواقعية لا تقبل العدم والبطلان لذاتها فهي واجبة بالذات، فهناك واقعية واجبة بالذات، والأشياء التي لها واقعية مفتقرة إليها في واقعيتها، قائمة الوجود بها.
5. إنّ العقل الفلسفي المرتكز على المعرفة الوجودية، انطلاقاً من أنّ الوجود ووجود، يقودنا قبل كلّ شيء إلى الله، وهو أوّل موجود نتعرّف إليه.
6. أمّا القراءات التجريبية والحسيّة فتقودنا إلى الوجودات المحدودة والمقيدة والمشروطة والممكنة التي هي آثاره وأفعاله وتجلياته وشؤونه، وعلى هذا المنوال نكتشف الواجب ونكتشف الممكن أيضاً.
7. يمكن أن نلخص الأسس التي قام عليها برهان الصديقين بالآتي: إنّ الأصالة في الحقيقة والواقع هي للوجود، وإنّ هذا الوجود واحد، وإنّ حقيقة هذا الوجود لا تقبل العدم، وهو يساوي الإطلاق والغنى ذاتاً، وإنّ كل نقص ومحدودية فمرجه إلى الممكن.



## الدّرس السادس عشر

# برهان حدوث العالم (1)

## والنظريات بشأنه

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى معنى الحدوث والفرق بين الحدوث الدّفعي والدائمي.
- 2 . يشرح العلاقة بين الحركة الجوهرية والحدوث التدريجي للأشياء.
- 3 . يبيّن رأي القرآن ونظرتَه بشأن مسألة حدوث العالم.



## تمهيد

ما نقدّمه هنا مجموعة من الأفكار المهمّة والمدروسة التي ستحملك على المزيد من التفكير والتعمّق بشأن الكون الذي تعيش فيه. فإن كنت قد حللت مشكلة وجود العالم من خلال الاعتقاد بأنّ له بداية (حدوثاً زمنياً)، ربّما ستعيد التفكير مرّة أخرى إذا علمت إنّ هذا العالم هو عبارة عن حدوث دائم.

ففي الصّورة الأولى، الله أوجد العالم وهو ينظر إليه. وفي الصّورة الثانية لا ينفصل العالم عن الله لحظة واحدة. في الصّورة الأولى يصبح الله معزولاً عن خلق، وكأنّ العالم عبارة عن ساعة قد عبّأها صانعها وتركها تعمل الملايين السنين. أمّا في الصّورة الثانية، فإنّ السّاعة لا يمكن أن تعمل إلا على أساس دقات نبض من يحملها.

## كيف نستدلّ على الحدوث؟

إنّنا لو نظرنا إلى صندوق زجاجي مغلق وتأكدنا من فراغه من أيّة ذرّة، ثمّ شاهدنا جهازاً معقّداً يتكوّن فيه بعد مدّة. فإنّنا لا نشكّ لحظةً بأنّ هذا الجهاز هو من صنع صانع، ولا يمكن أن نقول بأنّ الجهاز قد تكوّن من تلقاء نفسه أو جاء من الفراغ والعدم.

ونحن نطبّق هذا المبدأ على العالم. فنراه عبارة عن جهاز واحد مترابط، ونعتقد بأنّ له بداية، سواء كانت هذه البداية كانهجّار كبير ما زالت آثاره هي هذه الحركة المستمرة، أو كانت البداية أمراً متعاقباً كضوء المصباح الكهربائي الذي هو في الواقع إشعاعات مستمرة، لولا المدد الكهربائي لانعدم الضوء.

الحدوث هو هذا، صفة لمن لا يملك ذاتيّة الوجود، صفة لمن نعلم أنّه لم يكن ثمّ كان، وبهذا المعنى لا نشكّ بأنّ هذا العالم الحادث قد وُجد أو حدث بيدٍ موجدٍ ومحدثٍ هو علة وجوده واستمرار فيضانه.

## الحدوث الدفعي والحدوث الدائمي

إن ظاهرة الحدوث قد نوقشت في الفلسفة الإلهية وغيرها، وللملأ صدرا كلامٌ ملفتٌ في هذا المجال، يفتح على أفكارنا الكثير من المعاني.

إن العالم بحكم قانون الحركة العامة، وخصوصاً مع الالتفات إلى الحركة الجوهرية الذاتية، في حال حدوث دائم، وحيث إنه مجموعاً وجود خارجي واحد، إذا فهو حادث واحد (حدوثاً تدريجياً في حالة حدوث وتبدل دائم). وكل واحد حادث يحتاج إلى علة محدثة، إذا فالعالم بوصفه واحداً حادثاً وظاهرة واحدة، فإنه يحتاج إلى خالق موجد (علة الحدوث).

إن العالم بجميع أجزائه وعناصره وحركاته يشكل وحدة طبيعية وشخصية... إذ لو أنكرنا أن العالم بمجموعه واحد خارجي:

فمن الممكن أن تقسّر العلة الإيجابية لأجزاء العالم على أنها من الأجزاء نفسها،... فكلّ حادثه سابقة هي في هذا التفسير موحدة وعلة للحادثة اللاحقة، إذن فلا حاجة لعلة ما وراء أجزاء العالم، ويفسّر الماديون عليّة الأشياء بالنسبة إلى بعضها على هذا المنوال. أما إذا عرفنا العالم بمجموعه كواحد طبيعي وواقعي وشخصي، وقد ثبت حدوثه، فسوف نحكم بأن العالم الواحد يحتاج إلى علة وراءه؛ ومن المحتم أن تكون هناك علة فيما وراءه، وإلا لم يحدث.

ولنر الآن ما هو الطريق الذي يمكننا من خلاله إثبات هذه المقدمة؟

هنا لا بدّ من التذكير بموضوعين<sup>(1)</sup>:

### 1. العلل الطبيعية هي علل إعدادية<sup>(2)</sup>

لو أنّ الوحدة الشخصية للعالم لم تكن، فإن أجزاء العالم ذاتها غير كافية لتفسير علة الأشياء؛ لأنّ أجزاء العالم التي يفترض أن يكون بعضها علة لبعضها الآخر، ذات تقدّم وتأخر زمني فيما بينها، وهي غير متزامنة. لقد ثبت في أبحاث العلة والمعلول والضرورة والإمكان أن العلة الموحدة للأشياء يلزم أن تكون بمعية الأشياء وجوداً، والشيء الذي يقبل الانفكاك

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 663 - 664 (بتصرف).

(2) (م. ن)، ص 664 - 666.

عن المعلول هو علة معدة لا علة موجدة وموجبة. ومن هنا فالحوادث المادية علل إعدادية بعضها لبعض، فهي في الواقع ممر لوجود الأشياء وليست موجدة لها. فالأب مثلاً علة إعدادية للإبن وليس علة إيجابية وموجبة، وتتحصر العلة الإيجابية والإيجابية التي تصدر من الأب في الحركات التي تصدر منه، لكنه ليس علة إيجابية لذات «الإبن» المتكون من النطفة. إذا فالإبن في جميع مراحل وجوده إذا كان حادثاً وممكناً ومعلولاً في الواقع، فهو معلول لحقيقة وواقع يحيط به وبصاحبه في كل حال ولا ينفك وجوده عنه: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ﴾ (1).

أما ما يصطلح عليه في العلوم الطبيعية المعاصرة «علة» فهو لا يتعدى أن يكون مجموعة شروط ومقدمات. ونحن حينما نستخدم في كلماتنا مصطلح العلية بشأن حوادث العالم بعضها بالنسبة إلى بعض نقصد العلية الإعدادية لا العلية الإيجابية. ومن الأفضل أن نستبدل كلمة العلة بكلمة العامل أو الشرط أو المقدمة عند الحديث عن العلة الإعدادية.

## 2. رؤية الحكماء القداماء

نسبت نظرية «الوحدة الشخصية للعالم» هذه في كتب الفلسفة إلى أرسطو، دون أن ينقل عنه برهان، وي طرحها الفلاسفة عادة في الإلهيات تحت عنوان «وحدة إله العالم». والمطروح هنا بحثان:

الأول: هل هناك عالم واحد فقط أم هناك أكثر من عالم؟ ومع الالتفات إلى نظرية القداماء تبعاً لفلكيات بطليموس في أن العالم مؤلف من أرض وتسعة أفلاك، وأن الفلك التاسع محدد الجهات، يصبح هذا الاستفهام واضحاً.

الثاني: هل العالم الموجود ذو وحدة طبيعية وشخصية أم لا؟ يقيم الحكماء على الدعوى الثانية دليلاً يعتمد في جزء منه على النظريات الفلكية القديمة (2).

حدوث العالم ليس أمراً مختلفاً عليه بين المفكرين سواء كانوا يستفيدون من معطيات

(1) سورة الحشر، الآية 24.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 667.

العلوم التجريبية أو غيرها، إنما الاختلاف في كيفية حصول هذا الحدث، فالإلهي يعتقد بضرورة وجود علة أعلى وأسمى وراء هذا الحدث، بينما يصّر المادي على أن الانفجار الكبير قد حدث نتيجة تفاعل المادة الأولى، وأدى إلى سلسلة كبيرة جداً من التفاعلات التي تشكلت بسببها المجرات والكواكب والحياة على الأرض وغيرها من ملايين ومليارات الأشياء. إن المادي يعلم أنه إذا جاء بمادة ووضعها في مختبر معزول عن كل شيء، فإن هذه المادة يستحيل أن تتفاعل وتنتج شيئاً دون تحفيز منه أو تفعيل. لكنه عندما ينظر إلى العالم - ولأجل إنكار الله - فإنه يقول بأن المادة قد تفعّلت من تلقاء نفسها.

يتصور معظم الناس أن الاختلاف النظري بين الموحدين والماديين بشأن حدوث العالم يكمن في كون الموحدين يعتقدون بأن العالم حادث، لأنهم يعتقدون بوجود الله، وأن الماديين يعتبرون العالم قديماً، لأنهم ينكرون وجود الله؛ أي إن هذا التصور يعني وجود تلازم حتمي بين الإيمان بالله والاعتقاد بحدوث العالم، وكذلك بين إنكار وجود الله والاعتقاد بقديم العالم. ثم إذا سألنا أصحاب هذا الاعتقاد: ما هو معنى «حدوث العالم» الذي يجب على الموحدين الاعتقاد به؟ لأجابوا: يجب الاعتقاد بأن ماضي هذا العالم وعمره محدود؛ أي يجب الاعتقاد بأنه وليد زمن معين، ولكن لا يجب الاعتقاد بأن يكون عمره الآن ألف سنة أو عشرة آلاف أو مئة ألف أو ملايين، بل ومليارات السنين؛ فمقدار عمره لا يؤثر على لزوم أن تكون له نقطة بداية لم يكن موجوداً قبلها، وهذا يعني أنه - قبل ملايين السنين أو مليارات السنين - كان عدماً مطلقاً، ثم نقل الله العالم من «كتم العدم» حسب المصطلح الفلسفي إلى حيز الوجود. ويعتقد أصحاب هذا الاعتقاد أن الدليل الوحيد لإثبات وجود الله يستلزم أن نعتقد بوجود نقطة بداية لهذا العالم لم يكن موجوداً قبلها، فيكون الله هو الموجد الأول له.

وينبغي مناقشة هذا الرأي من زاويتين، تتناول الأولى الإجابة عن السؤال الآتي: هل أن التوحيد يستلزم الاعتقاد بوجود بداية للعالم أم لا؟ أما الثانية فهي تتناول الإجابة عن السؤال الآتي: هل أن ما توصل إليه الإنسان في مجالات علم الطبيعة والفلسفة يشتمل على شواهد تؤيد هذا الاعتقاد أم تنفيه؟<sup>(1)</sup>

(1) التوحيد، ص 230.

## استدلال القرآن على التوحيد بخلق الإنسان لا بخلق آدم<sup>(1)</sup>

القرآن لم يستدل بوجود آدم - أبي البشر - على وجود الله بصفته الخالق الذي بدأ خلق البشر، بل لا نجد فيما عرضه من تفصيلات قصة آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ أبسط ما يشير إلى أن في هذه القصة آية تدل على وجود الله وتوحيده، بل نقلها كدروس تستفاد منها عبر أخلاقيّة... أمّا الحديث القرآني عن خلق الإنسان - كنوع آدم الإنسان الأوّل - فهو درس في التوحيد، بمعنى أنه يستدل على وجود الله بخلق الإنسان كموجود حيّ يبدأ من نطفة ثمّ يصير «علقة» ثمّ «مضغة» ثمّ تظهر فيها العظام ثمّ اللحم ثمّ يصير ﴿خَلْقًا آخَرَ﴾<sup>(2)</sup> حسب تعبير القرآن الكريم؛ أي إنّ القرآن يستدل على وجود الله بدليل صيرورة النطفة إنساناً لا بدليل خلقه للإنسان الأوّل آدم أبي البشر، وهذا يعني أنّ القرآن لا يستدل على وجود الله ببداية الخلق، لا بالنسبة للعالم الكونيّ ككلّ ولا بالنسبة لأجزائه.

من هنا يتضح أنّه من غير الصّحيح أن ننطلق في البحث من مسألة وجود أو عدم وجود بداية للعالم الكونيّ ككل. فالفلاسفة يقولون: من المحال أن تكون ثمة بداية للعالم الكونيّ، ولا أعتقد أنّ العلم التجريبيّ قد أثبت خلاف ذلك، أي توصل إلى وجود بداية للعالم كان قبلها عدماً مطلقاً.

## نظريّة الحركة الجوهرية وإثبات حدوث الأشياء<sup>(3)</sup>

جاء الحكيم المعروف صدر المتألّهين بنظريّة عُرِفَتْ باسم نظريّة الحركة الجوهرية، وهي تؤيّد رأي الفلاسفة القائل بعدم محدودية العالم زمانياً لا في ماضيه ولا في مستقبله، كما أنّها تثبت في الوقت نفسه - حدوث العالم - فهو يعتقد - استناداً إلى أدلّة بينها - بأنّ ما نظنه ثابتاً في هذا العالم هو متغيّر في الواقع، فلا يمكن أن يكون أي شيء ثابتاً وهو واقع في عالم الزمان حتّى لو رأيناه نحن ثابتاً؛ أي من الممكن أن نرى الشيء ثابتاً استناداً إلى ما نحسّ به ونعرفه عنه، لكنّه متغيّر في واقعه، بل لا يوجد في العالم شيء ثابت بحيث تكون الحركة أمرّاً طارئاً بالنسبة إليه.

(1) التوحيد، ص 237 - 238.

(2) سورة المؤمنون، الآية 14.

(3) التوحيد، ص 242 - 243.

إن كثيراً من الأشياء تبدو لنا ثابتة، لكنّها متغيّرة في واقعها، فمثلاً عندما ننظر إلى العقارب التي تشير إلى أرقام السّاعة، تبدو لنا ثابتة على خطّ السّاعة الثالثة مثلاً، لكننا عندما ننظر إليها بعد ساعة نجدها قد انتقلت إلى خطّ السّاعة الرّابعة، وواضح أنّ انتقالها لم يحدث فجأة، فهي لم تقفز من الخطّ (3) إلى الخطّ (4)، بل كانت في الواقع في حركة مستمرة، وغاية الأمر أنّ عيوننا عاجزة عن الإحساس بحركتها، فعيوننا قادرة على الشعور بالحركات ضمن حدود معيّنة، ولذلك لا يمكن الاستدلال بعدم شعورها بحركة بعض الأشياء على كون هذه الأشياء ثابتة، فإذا دلّتنا أدلّة أخرى على أنّ كلّ ما في العالم متغيّر ومتحرّك وأنّ الحركة جارية في جميع أجزائه، فإنّ هذا الأمر يؤدّي إلى نتيجة مفادها هو أنّ كلّ شيء عبارة عن حركة دائمة.

### الحركة الجوهرية والحدوث التدريجي للأشياء<sup>(1)</sup>

بعد إثبات كون العالم في جميع أجزائه وشؤونه عبارة عن حركة دائمة، ينتقل صدر المتألّهين لتوضيح مفهوم الحركة، ويصرّح بأنّ دراسة هذه الظاهرة تبين أنّها في حقيقتها عبارة عن الحدوث التدريجي؛ بمعنى أنّ كلّ شيء هو دائماً في حالة حدوث وانتقال من مرتبة وجودية إلى مرتبة وجودية أخرى.

وهذا يعني أنّ العالم مستمرّ الحدوث، ولذلك فلا حاجة إلى البحث عن نقطة البداية في خلقه وحدوثه، لأنّه في حالة خلق وحدوث مستمرّة في كلّ لحظاته، ولا يوجد فيه شيء باقٍ وثابت على حاله، بل لا بقاء ولا ثبات فيه؛ فلا يبقى أيّ شيء فيه على حالة واحدة للحظتين، لأنّ العالم - من أوّله إلى آخره - هو دائماً في حالة حدوث وصورورة مستمرة.

هذه النظرية أقدر - وبطريق أولى - على إثبات وجود الله؛ لأنّ ذلك الرأى غير المعقول يستدلّ على وجود الله بالقول: إنّ العالم كان عدماً مطلقاً ثمّ خلق في لحظة، فيجب أن يكون له محدث وموجد، أمّا كون العالم في حالة مستمرّة من الحدوث والحركة فإنّه يستلزم - بطريق أولى - وجود المحدث والمحرّك؛ لأنّ من المحال وجود هذه الحركة والحدوث ما لم تكن قائمة بالغير، تستمدّ منه الفيض اللازم لحركتها.

(1) التوحيد، ص 243 - 244.



## استمرار حاجة عالم الخلق للخلق<sup>(1)</sup>

من هنا يتّضح أنّ أنصار نظريّة الحركة الجوهرية قد حلّوا مسألة حدوث العالم وخلقها دون الحاجة إلى القول بوجود نقطة بداية للعالم، فقالوا: إنّ العالم في حالة خلق وحدث مستمرّة، ولذلك فهو بحاجة مستمرّة لوجود الخالق والمُحدث. والذين يسلكون هذا المنهج في حلّ المسألة، لا يحلّونها بطرق تتعارض مع النّظرية الحديثة القائلة ببقاء وثبات المادّة والطّاقة، لأنّ مفهوم البقاء والثّبات الذي يقصدونه يختلف عن مفهوم البقاء في النّظرية الحديثة، لكنني شخصياً أرغب في أن يبيّن أنصار النّظرية الحديثة مقصودهم الدّقيق من بقاء المادّة؛ لكي يزيلوا الغموض الذي يكتنف نظريّتهم، ويبينوا لنا حقيقة الأمر، وهل أنّ ما توصل إليه العلم التجريبيّ هو القول بأنّ مقدار مادّة العالم ثابت، أم أنّهم توصلوا إلى اكتشاف شيء اعتبروه ثابتاً بنفسه وموجوداً بذاته دائماً لكنّ أحواله تتغيّر باستمرار؟

## تباين نظريّتيّ الكلاسيكيين والحكماء الإلهيين تجاه بدء الخلق<sup>(2)</sup>

السؤال المطروح هنا هو هل إنّ الحدوث الدفعي يؤدّي إلى الانتقاص من الذات الإلهية، ويوجد في الذهن فكرة مغلوطة عن حضور الله في الوجود وفي الحياة؟

إحدى القضايا المهمّة التي اختلفت بشأنها كلمة الموحّدين منذ القدم، أن المتكلمين عموماً كانوا يرون أنّ الإيمان بالله يستلزم الاعتقاد بوجود نقطة بداية للعالم، كان قبلها عدماً مطلقاً، أي لم يكن قبلها شيء. في حين أنّ الحكماء والفلاسفة الإلهيين يرون العكس ويقولون: إنّ الإيمان بالله يستلزم الاعتقاد بعدم وجود بداية للعالم الكونيّ، بمعنى أنّ وجود الله - بحدّ ذاته - هو دليل عدم وجود بداية للعالم الكونيّ؛ لأنّ ذات الله مطلقة لا حدّ لها، ولذلك لا يمكن أن يكون لخلقها حدود ومنتهى، أي أنّ خالقيته غير محدودة مثلما أنّ ألوهيته غير محدودة فما دام هو «الله» فهو «الخالق» أمّا قول المتكلمين بوجود بداية للعالم الكونيّ، فهو يستلزم أن تكون خالقيته محدودة، في حين أنّ الذات الإلهية لا يمكن أن تكون محدودة لا في ذاتها ولا في أفعالها، ولذلك يجب أن يكون العالم الكونيّ غير محدود من كلا الطرفين أي من البداية وكذلك في النهاية.

(1) التوحيد، ص 245.

(2) (م.ن)، ص 231.

## القرآن ومسألة حدوث العالم الكوني<sup>(1)</sup>

ما هو رأي القرآن بشأن هذه المسألة؟ وهل نجد في منطق وطبيعة كلامه ما يؤيد نظرية الكلاسيين، أم أنه ينسجم مع رأي الحكماء؟

المقدار الثابت هو أن القرآن نسب خلق كل شيء إلى الله: ﴿قُلِ اللَّهُ خَلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(2)</sup>، ولكن دون أن نجد في طبيعة بيانه لهذا الموضوع ما يشير إلى أنه خلق العالم في اليوم الأول. .. هذه النظرية التي يتبناها المتكلمون نحن لا نجد في المنطق القرآني أدنى إشارة تؤيدها، فهل تجدون في آياته أبسط إشارة إلى أن الله هو خالق العالم في يومه الأول؟ إن القرآن يصف الله بأنه هو الخالق، وهذا يعني أنه هو الموجد لجميع ظواهر العالم الكوني الجارية الآن، أي أنه يعرف الله بصفة الخالق أولاً وآخرًا، وليس الخالق في اليوم الأول فقط ولا الخالق الآن فقط، بل هو الخالق الذي يخلق كل شيء دون أن يكون ثمّة فرق. حسب الرؤية القرآنية. بين أن يكون العالم محدودًا في ماضيه أو غير محدود، أي أن تكون له بداية أو لا تكون.

فلو كانت له بداية وكان عمره الآن مليون سنة فرضًا، فالله موجود بعنوان «الخالق» طوال هذه المدّة، كما أنه يبقى هو الخالق على مدى مليارات السنين الآتية من عمر العالم الكوني المستقبلي، أمّا إذا كان العالم الكوني غير محدود في ماضيه فإنّ خالقيّة الله تكون مستمرّة في فاعليتها دون حدود. وهكذا كان الأمر دائمًا، إذ نجد في بعض التعبيرات الواردة في الأدعية المأثورة خاصّة ما يشير إلى هذا المعنى مثل تعبير: «يا قديم الإحسان» فهي تفيد أنّ الإحسان الإلهي موجود دائمًا، وهذا الإحسان يعني الخلق والإيجاد أو إيصال الفيض الإلهي لمخلوقاته، ولذلك فالله هو المحسن دائمًا.

(1) التوحيد، ص 235 - 236.

(2) سورة الرعد، الآية 16.

## المفاهيم الرئيسية

1. الحدوث هو صفةٌ لمن لا يملك ذاتيةً الوجود، صفةٌ لمن نعلم أنه لم يكن ثمَّ كان، وبهذا المعنى لا نشكُّ بأنَّ هذا العالم الحادث.
2. العالم بحكم قانون الحركة العامّة، وخصوصاً مع الالتفات إلى الحركة الجوهرية الذاتية، هو في حال حدوث دائم، وحيث إنّه مجموعاً وجود خارجي واحد، إذاً فهو حادث واحد.
3. إذا عرفنا العالم بمجموعه كواحد طبيعي، وقد ثبت حدوثه، فسوف نحكم بأنَّ العالم الواحد يحتاج إلى علةٍ وراءه؛ وإلا لم يحدث.
4. حدوث العالم ليس أمراً مختلفاً عليه، إنّما الاختلاف في كيفية حصول هذا الحدوث، فالإلهيّ يعتقد بضرورة وجود علةٍ وراء هذا الحدوث، بينما يصرُّ الماديّ على أنّ الانفجار الكبير قد حدث نتيجة تفاعل المادة الأولى.
5. الفلاسفة يقولون إنّه من المحال أن تكون ثمّة بداية للعالم الكونيّ وقالوا بعدم محدودية العالم زمانياً لا في ماضيه ولا في مستقبله.
6. الفلاسفة أثبتوا أنّ العالم في جميع أجزائه وشؤونه عبارة عن حركة دائمة وتدرجية، بمعنى أنّ كلّ شيء هو دائماً في حالة حدوث وانتقال من مرتبة وجودية إلى مرتبة وجودية أخرى. وسَمّوها بالحركة الجوهرية.
7. الحركة الجوهرية تعني أنّ العالم مستمرّ الحدوث، لذا فلا حاجة إلى البحث عن نقطة البداية في خلقه وحدوثه، وكون العالم في حالة مستمرة من الحدوث والحركة فإنّه يستلزم بطريق أولى وجود المحدث والمحرّك.



## الدّرس السابع عشر

# برهان حدوث العالم (2)

## والنظريات بشأنه

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبيّن مناط اختلاف الفلسفة الإلهيّة عن الفلسفة الماديّة في تفسير الحدوث.
- 2 . يذكر كيف تستفيد كلّ مدرسة من معطيات التجربة الحسيّة.
- 3 . يشرح معنى حدوث العالم الزماني في قالب القَدَم.



## تفسير حدوث المخلوقات بين الحسّ والفلسفة<sup>(1)</sup>

إنّ معطيات الحواس ونتائجها يتلقّفها البعض بطريقة تختلف عن البعض الآخر؛ فينطلق الماديّون من أصالة المادّة وأزليّتها لتفسير حدوث العالم، أمّا الذين يُعملون قواعد العقل المنطقي ولا يتعصّبون لفكرة ما، فإنهم يستخدمون معطيات الحواس (ولو كانت عبر أعقد التلسكوبات وأكثرها تطوّراً) ضمن سياق منطقي عقلي لتفسير ظهور العالم أو حركته المتعاقبة بما فيها من تحولات وتبدّلات.

لسنا بصدد البحث في وجود أو عدم وجود بداية للعالم؛ لذلك ننتقل للبحث في الحدوث التدرّجيّ للأشياء، حيث توجد بشأنه رؤيتان، الأولى تنفي هذا الأمر من الأساس، فنقول: لا يصير أيّ موجود معدومًا، ولا ينتقل أيّ معدوم إلى مرتبة الوجود في هذا العالم، والذي يحدث فيه ينحصر في إطار التبدّل والتحوّل وتغيير الشكل والصّورة لا غير، أمّا الرّؤية المقابلة فهي القائلة بأنّ الأمر هو حدوث حقيقيّ، وليس مجرد تبدّل وتحوّل وتغيير.

ولاتباع الرّؤية الأولى فرضيّة قديمة ونظريّة جديدة في تفسيرها. وبيان معنى قولهم بأنّ العناصر الأوّليّة للعالم الكونيّ لا تزيد ولا تنقص فالفرضيّة القديمة هي نظريّة (ديمقراطيس) المعروفة، والتي تقول: إنّ الأجسام تتكوّن من ذرّات صغيرة جدًّا صلبة، لا يمكن تجزئتها حسب تعبير القدماء، وكان ديمقراطيس يعتقد بأنّ من المحال تكسير وتجزئة هذه الذرّات الصّغيرة، ويقول عنها: إنّها مبنوثة في العالم لا تزيد ولا تنقص، ومن جمعها وتوزيعها توجد الأشياء التي تتكوّن في الواقع من هذه الذرّات.

ولذلك فقولنا: «هذه الشجرة لم تكن موجودة، ثم وُجدت» لا يعبر عن الحقيقة بدقة؛ لأن الذرات التي كوَّنت هذه الشجرة كانت موجودة في التراب والهواء والماء، ولكن بأشكال أخرى، ثم تشكلت في صورة جديدة، وأوجدت هذه الشجرة.

وتقول هذه الفرضية القديمة، التي يرجع ظهورها إلى قبل أكثر من ألفي عام: لهذه الذرات الصغيرة أشكال متنوعة، فبعضها كروية، وبعضها منشورية، وبعضها ذات رؤوس مدببة، وأخرى ذات قواعد دائرية أو مثلثة، وغير ذلك، وهذا التنوع في أشكالها يوجد الخصوصيات المعروفة للمواد. فخصوصية الفلفل، مثلاً، في إيجاد حرقة في اللسان ناتجة من كون الذرات المكوَّنة له من النوع المدبب، فرؤوسها المدببة تنغرز في اللسان، وتحرك الأعصاب، وتوجد الطعم اللاذع الذي يميِّز به الفلفل؛ أي إن هذه الخصوصية فيزيائية وليست كيميائية، كما أن خصوصية الانسياب في الماء ناتجة من كونه يتكوَّن من ذرات كروية.

لقد رفضت هذه الفرضية منذ عدة قرون، ثم ظهرت نظرية ثانية تشبه الأولى في جانب، وتمايز عنها في جوانب عدة، فهي تقول: صحيح أن الجسم يتكوَّن من ذرات، لكنها ذرات قابلة للتجزئة. ثم تمَّ تطوير هذه النظرية إلى النظرية المعروفة اليوم بشأن المادة والطاقة. أشرت إلى أن بعض الغموض يكتنف النظريات الحديثة بشأن ظهور الأشياء، وهذا الغموض يشمل بعض هذه النظريات - وهي لا ترتبط بموضوع بحثنا - كما يشمل ما يستنبطونه من نظرية بقاء المادة وبقاء الطاقة، أو من المبدأ القائل بأن مصدرهما - المادة والطاقة - واحد لا أكثر.

فهذا الاستنباط بحاجة إلى مزيد من التوضيح والإجابة عن السؤال الآتي من زاوية التعريف الفلسفي، وليس من زاوية التسمية العلمية التي يكفي فيها مجرد التسمية، في حين أن التعريف الفلسفي يستلزم أن يكون التعريف صحيحاً.

والسؤال المشار هنا هو: هل إن النظرية القائلة ببقاء المادة، أو بقاء الطاقة أو بقائهما معاً، تمثل في واقعها إحياءً لنظرية ديمقراطيس نفسها؟ أي هل إن النظرية الحديثة تعني أن الأشياء الموجودة في العالم باقية أزلاً وأبداً بأعيانها؟

إن نظرية ديمقراطيس تقول: إن مليارات من الذرات التي تكوَّن هذه الشجرة، اليوم



موجودة قبل وجود الشجرة، وستبقى بعدها ودون أن تتغير أشكالها؛ فهل يقرّ العلم التجريبيّ هذا القول؟ وهل يكشف عن وجود أشياء ثابتة لا يطرأ عليها أيّ تغيير؟ أم أنّ النظرية الحديثة القائلة بمبدأ بقاء المادة أو الطاقة، أو ببقاء المصدر الواحد للمادة أو الطاقة، تعني أنّ البقاء هو للنوع لا لأعيان وأفراد المادة أو الطاقة أو مصدرهما؟ فيكون معنى هذه النظرية نظيراً لقولهم: إنّ مقدار المادة ثابت في العالم، وهذا لا يعني ثبات أفراد المادة وأعيانها؟ لتوضيح ما أريد قوله أضرب المثال الآتي: لو كان بالإمكان فرضاً السيطرة على المواليذ والوفيات بين بني البشر بصورة تبقى مجموع نفوسهم ثابتاً، كأن يكون دائماً ثلاثة مليارات نسمة لا يزيد ولا ينقص، أي أن يولد (1560) شخصاً في الساعة نفسها التي يموت فيها هذا العدد من الناس - لو كان بالإمكان القيام بذلك - ففي هذه الحالة يمكننا القول بأنّ مقدار المجموع الكليّ للبشر في هذا العالم ثابت دائماً، وإن كانت أشخاصهم وأعيانهم غير ثابتة؛ لأنّ ثبات مقدار المجموع الكليّ يعني وفاة عدد من البشر مساوٍ لعدد أناس آخرين يولدون في الساعة نفسها.

نحن نقول، في هذا المثال الفرضي، إنّ الإنسان باقٍ في الدنيا، وهذا القول صحيحٌ من وجهة نظر العلم، لكنّه غير صحيح من وجهة نظر الفلسفة؛ لأنّ أحكام الفلسفة ترتبط بالأمر الحقيقية الواقعية، والمجموع الكليّ لا حقيقة له، بل هو أمرٌ اعتباري، فالموجود الحقيقي في الواقع هو الفرد؛ ولذلك تقول الفلسفة: إنّ هذا الفرد يفنى، وذاك الفرد يفنى والمجموع الكليّ ثابت.

إذاً، الأمر الذي أراه غامضاً وأطلب توضيحه لي هو: هل إنّ حكم الثبات والبقاء الذي يقولون اليوم بأنه ملازم للمادة أو للأصل الموجد للعالم الكوني، يتعلّق بالمقدار والمجموع الكليّ، أم إنّ العلم التجريبيّ قد توصل اليوم إلى شيء أو حقيقة واقعية معينة يقول بأنّها ثابتة باقية أبداً بصورتها الشخصية العينية؟

إن كان ما توصلنا إليه هو أنّ ثمة أشياء في العالم موجودة دائماً بصورها الشخصية وأعيانها الواقعية، وأنّها هي التي توجد الأشياء الأخرى في هذا العالم، فهذا القول يعني في واقع الأمر عدم خلق أيّ شيء جديد في العالم، فكل ما يوجد في هذا العالم هو ظهور هذه الأشياء بصور جديدة. وعليه، يكون معنى قولنا: إنّ الله هو الخالق، هو أنّه سبحانه خالق

الصّور الجديدة لمادّة العالم، وليس خالقاً للمادّة نفسها لأنّها موجودة دائماً حسب هذه الفرضيّة.

الحكماء والفلاسفة الإسلاميّون يعتقدون بأنّ هذه الفرضيّة لا تنافي كون الأشياء مخلوقة، لكنّ النظرة السّطحيّة لها تستلزم القول بأنّ ما يظهر في العالم الكونيّ باستمرار ويسمّيه القرآن بالخلق، هو في الحقيقة خلق لأشكال وصور جديدة في هذه الموارد التي لا تتغيّر - وهي لا تتغيّر حقاً - فيكون معنى قوله: ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾<sup>(1)</sup> هو أنّ الله يخلق - بهذا المعنى للخلق - الأشياء كلّ يوم، ثمّ يصيبها الخراب، ثمّ يعيد تكوينها في خلق جديد، كما هو الحال مع الفخار الذي لا يخلق مواد جديدة، بل يصنع الجرار من المواد الموجودة التي قد تتحوّل لاحقاً إلى تراب ليصنع منها جراراً أخرى.

### تعليق بشأن ثبات المادّة وأنواع الحركة<sup>(2)</sup>

الحديث هنا يرتبط بأمرين:

الأوّل: موضوع الحركة، وهذا ما سنتحدّث عنه لاحقاً.

والثّاني: وضع العناصر البسيطة. وهنا ينبغي أن نعرف: هل أنّ ذرّة الأوكسيجن كانت منذ الأزل على هذه الحالة؟ الكتب التي قرأتها - وبصورة عابرة - تنفي ذلك، بل ليس للذرات التي تكوّن الأوكسيجن نفسه وضع ثابت. فهم يقولون: إنّ نواة الذرّة تكوّنت نتيجة لتكاثف الطّاقة، وهذا يعني أنّ نواة الذرّة ليست - في واقع الأمر - طاقة متكاثفة يمكن أن نحرّرها، بل إنّ الطّاقة قد تكاثفت فأوجدت هذه النّواة، وهذا يعني أنّ الطّاقة يمكن أن تتكاثف فتوجد النّواة، كما يمكن أن تبقى حرّة، فلا تتكاثف أو تتحرّر من حالة التّكاثف وتخرج من صورة النّواة والحالة المادّية، فلا نجد حينئذ نواة واحدة في العالم، فلا يمكن حينئذ أن نقول: إنّ هذه النّواة كانت منذ الأزل على هذه الحالة، وستبقى إلى الأبد بصورتها الحاليّة. وإذا كان هذا هو وضع النّواة نفسها، فإنّ الوضع الثّابت سيكون مفقوداً في العناصر التي تتكوّن منها - مثل الأوكسيجن - من باب أولى.

(1) سورة الرحمن، الآية 29.

(2) التوحيد، ص 245 - 248.

أمّا فيما يرتبط بموضوع الحركة، فنشير إلى أنّ الحديث يكون تارةً عن الحركة المكانية وهي نوع خاص يُعنى به علم الفيزياء، وتارةً أخرى يكون الحديث عن نوع الحركة المطلقة أي مطلق التغيّر بصورة عامّة، وقولكم: إنّ الحركة أمرٌ نسبيّ خاصّ بالحركة المكانية؛ لأنّ مفهوم المكان لا يتعدّى معنى موضع الشيء نسبةً إلى ما يحيط به، ولذلك إذا كان كلّ ما يحيط به ثابتاً فلن يحدث تغيير في المكان، وقد ضربوا لذلك مثال الشخص الجالس في سفينة تجري في البحر، أي أنّ مكانها نسبة لما يحيط بها من مياه البحر في حالة تغيّر مستمرّ، ولكنّ الشخص الجالس لا يتحرّك، فهو ساكنٌ حقاً بالنسبة للسفينة وما فيها من أشياء تحيط به، وقد أطلق القدماء اسم «الحركة المجازية» على هذا النوع من الحركة.

وتوجد في المقابل نظرية أخرى تقول بأنّ العالم -وبغضّ النظر عن المواد التي تملأ أرجاءه- فضاء تملؤه جميع الأجسام والفلزات والهواء وغير ذلك؛ وهذا الفضاء ثابت وساكن دائماً. فالفضاء الذي نجلس فيه أنا وأنتم هو بحدّ ذاته ثابت، فإذا تحرّكت أنا فقد غيّرتّه. فإذا أيّدنا وجود هذا الفضاء ونظرنا إلى الأمور نسبةً إليه وإلى أجزائه، ففي هذه الحالة تكون الحركة مطلقة دائماً، أي أنّ الجسم لا يغيّر بحركة محيطة الماديّ، فهو ساكنٌ بالنسبة إليه متحرّكٌ نسبةً إلى فضائه الحقيقيّ.

وثمة نظرية قديمة جداً بشأن المكان، هل هو بعد مجرد أم أنّه عبارة عن السطح المقعّر للجسم المحيطة بالجسم المُحاط، أي أنّه عبارة عن السطح الداخليّ للهواء الذي يحيط بالجسم ويلتصق به؟ وتقول هذه النظرية فيما تقول: إذا كان الهواء ساكناً فهذا يعني أنّ الجسم ثابت لا يتحرّك.

أمّا إذا أخذنا بالمعنى الثاني للحركة أي معنى مطلق التغيّر، فلا تكون هناك ثمة حاجة لأن ننظر للشيء وحركته مقارنةً بشيءٍ آخر، فمثلاً لا توجد ضرورة في التغيرات الكيفيّة للأشياء أن ننظر إليها مقارنةً بالمحيط، بل ننظر إليها مقارنةً بما كانت عليه الأشياء نفسها قبل حدوث التغيرات الكيفية فيها، فنقول -طبقاً للمثال الذي يضربه القدماء- إنّ الشيء قد تغيّر إذا اكتسب درجة أشدّ من اللون الفلانيّ عمّا كان عليه حاله قبل التغيّر، ومثل هذا التغيّر لا يرتبط أساساً بالمحيط، بل يرتبط بالدرجة الوجوديّة للشيء. ولذلك فإنّ الحركة

الجوهريّة ترتبط. وبطريق أولى - بالدرجة الوجوديّة للشيء، فهو ينتقل من درجة وجوديّة ضعيفة إلى درجة أكمل وأقوى.

من هنا يمكننا أن نفترض وجود حركة بملاحظة العالم ككل، ولكن لا يمكن أن تكون هذه الحركة مكانية، وقد قلتم، إن الحركة المكانية لا تكون بالنسبة للعالم، ولكن يمكن وجودها في أجزاء العالم، حيث يتغيّر موضع الشيء نسبة إلى الأشياء الأخرى من أجزاء العالم.

### نظرة جديدة إلى قضية الحدوث والقدم<sup>(1)</sup>

إنّ مسألة حدوث وقدم العالم من المسائل التي وقعت منذ سالف الأيام موضع اختلاف بين الفلاسفة والمتكلمين، ويذهب المتكلمون عادة إلى حدوث العالم زمانياً، ويتبنّى الفلاسفة عادة قديم العالم زمانياً.

يدّعي المتكلمون أنّ القديم ينحصر بذات الواجب، وما سوى ذات الواجب حادث زمانياً، بل يدّعون أنّ القدم يعادل الوجود، والحدوث يعادل الإمكان؛ أي إنّ الموجود يحتاج إلى العلة والفاعل بحكم كونه حادثاً، ون لم يكن حادثاً سوف يكون غنياً عن العلة؛ أي واجب الوجود. ويدّعي المتكلمون إضافة إلى ذلك الإجماع والاتّفاق بين جميع الأديان والمذاهب على حدوث العالم زمانياً، وأنّ الاعتقاد بقدم العالم يخالف إجماع جميع الديان.

أمّا الفلاسفة وأنصارهم فيدّعون أنّ حدوث العالم زمانياً أمر غير معقول، بمعنى أنّ خطّ الزمان يبدأ من الماضي إلى المستقبل، وأنّ هذا الخطّ متناه من نقطة بدايته، وقبل هذه النقطة عدم محض. يرى الفلاسفة أنّ هذا الأمر غير معقول؛ لأنّ ذلك يستلزم انفكاك المعلول عن العلة التامة. وقدم ذات البارئ يستلزم قديم العالم الذي هو فعل البارئ. على أنّ نظرية الفلاسفة تقرّر قديم كليات العالم، أمّا جزئياته فهي حادثه.

### العالم حدوثه ذاتي<sup>(2)</sup>

يدّعي الفلاسفة أنّ ما ينحصر في ذات واجب الوجود هو القدم الذاتي لا القدم الزماني، وإجماع أهل الأديان ينصبّ على حدوث العالم ذاتياً؛ لأنّ ما تعلمه الأديان هو مخلوقية العالم

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 728 - 729.

(2) (م.ن)، ص 729.

وخالقية الباري. وأمّا الباعث على مخلوقية العالم فهو الحدوث الذاتي لا الحدوث الزماني. إنّ ما تطرحه الأديان هو أنّ العالم بواسطة ذات الباري، وصل من كتمان العدم إلى ساحة الظهور. والأمر كذلك؛ أي إنّ العالم بواسطة ذات الباري وصل من مرتبة العدم الذاتي إلى الوجود، فالعالم من ناحية ذاته عدم، ومن ناحية ذات الحقّ وجود.

### مناطق حاجة الممكن إلى العلة<sup>(1)</sup>

يقول الفلاسفة إنّ الموجود على قسمين: واجب وممكن، والواجب قديم ذاتي، والممكن بدوره ينقسم إلى قسمين: قديم زماني وحادث زماني، ومناطق حاجة الشيء إلى العلة هو الإمكان الذاتي لا الحدوث الزماني؛ أي إنّ الشيء يحتاج إلى علة بحكم أنه لا يقتضي الوجود في مرتبة ذاته، لا بحكم كونه لم يكن موجوداً في زمان ثمّ وجد، ويقيم الفلاسفة براهين كثيرة على أنّ الحدوث ليس مناطاً لحاجة المعلول إلى العلة.

يطرح صدر المتألهين، انطلاقاً من أصالة الوجود، أساساً يعمّق نظرية الحكماء، فهو يقول إنّ مناطق حاجة المعلول إلى العلة غير خارج عن نسق وجود المعلول؛ وفي إيضاح هذه الفكرة، يرى الحكماء عامّة (بناءً على أساس أصالة الماهية) أنّ الأشياء (الماهيات) في ذاتها لا تقتضي الوجود ولا العدم، واللاقتضاء يعادل «الإمكان» الذي هو من لوازم ذات الماهيات، وبواسطة هذا اللاقتضاء يضحى الشيء محتاجاً إلى العلة التي تهبه الوجود، فالماهية محتاجة والإمكان مناطق حاجة الماهية إلى الجعل والتأثير والإيجاد.

لكنّ نظرية صدر المتألهين تقوم على أساس أصالة الوجود، والماهية خارج دائرة الجعل والتأثير والتأثر والإيجاد والموجودية. وكلّ هذه السمات من حظّ الوجود، ولكلّ مرتبة من الوجود حكم، وما يحتاج إلى الجعل والإيجاد ذات الوجود، ومناطق الحاجة هو ذات الوجود أيضاً، باعتبار أنّ هويّة وجود المعلول هي: «الفاعل» أو «العمل» وما به الحاجة ليس خارجاً عن ذات الوجود أيضاً.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 729 - 731.

خلاصة الحديث هنا، وفق نظرية صدر المتألهين يكون المعلول بحاجة إلى علّة، بحكم أنّ تمام هويته «الفعل» وفعلية الفعل لا تتحدّد بكونه حادثاً أو قديماً، بل بنفس كونه فعلاً في الفعل؛ فإن كان حادثاً فالمعلول حادث، وإن كان قديماً فالمعلول قديم، وهو فعل على كلّ حال.

### العالم بجملته لا زمان له<sup>(1)</sup>

الحدوث الزماني عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني؛ أي كان هناك زمان لم يكن فيه الشيء موجوداً، والقدم الزماني عبارة عن عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزماني؛ أي لم يكن هناك زمان لم يكن الشيء موجوداً فيه، بل كان موجوداً في جميع الأزمنة، وتعبير أوضح كان الزمان على الدوام، وكان الشيء على الدوام في كلّ الأزمنة. يصدق الحدوث والقدم الزماني على الموجود الذي يقع في ظرف الزمان، أمّا الموجود الذي هو خارج ظرف الزمان فليس حادثاً زمانياً وليس قديماً زمانياً نظير المجردات. وكل العالم الذي يشمل جميع الأزمنة والأمكنة على هذا المنوال أيضاً؛ أي إنه خارج الزمان. والزمان ذاته عبارة عن مقدار الحركة الذاتية للشيء، والظرف الزماني لشيء عبارة عن تطابق هذه الحركة مع حركة أخرى، وفق المقياس المعتبر كحركة الليل والنهار. من هنا، فكلّ العالم ليس له ظرف زماني، لكي يأتي دور البحث عن مسبوقية وجوده؛ أي عن عدمه في زمان سابق أو عدم مسبوقية وجوده بعدمه في ذلك الزمان، فالعالم بجملته ليس له زمان، كما أنه ليس له مكان.

وبعبارة أخرى: ليس لمجموع العالم الذي يشمل الزمان قبل وبعد زمانين، لكي يقال هل كان موجوداً في ذلك الزمان أم لا؟ كما لا يصح الاستفهام عن مكان خلق العالم، ولا يصحّ السؤال: متى خلق العالم؟ لأنّ الأين والتمتى متأخران عن العالم، وفرع على وجود العالم، الأين والتمتى والمكان والزمان يصدقان فقط على أجزاء العالم؛ لأنّ المكان ينتزع عن نسبة إحاطة أجزاء العالم لجزء آخر، والزمان من الحركة الذاتية للأشياء، وتطبيقها على الحركة العامة لليل والنهار.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص731 - 733.

من هنا، يتّضح أنّ البرهان المعروف على قَدَمِ العالم لا أساس له. والبرهان يقرّر أنّ الحدوث الزماني للعالم يستلزم انفكّك المعلول عن العلة التامة.

لكنّ الانفكّك يتفرّع على افتراض وجود امتداد وبعْد قبل حدوث العالم، وحينئذ نقول عن العالم لم يكن موجوداً في هذا الامتداد، ومن ثمّ ينفكّ عن علته التامة، غير أنّ مثل هذا الامتداد لا وجود له إلا في الوهم البشري؛ فكما لا يصحّ القول: ماذا يوجد فيما وراء أبعاد العالم المكانية (على فرض تناهي الأبعاد)؟ كذلك لا يصحّ القول: ماذا كان قبل العالم؟ لأنّ كلمة «في» فرع وجود المكان، وكلمة «قبل» فرع وجود الزمان.

## المفاهيم الرئيسية

1. هناك نظريتان في شأن حدوث العالم، النظرية الأولى تنفي هذا الأمر وتقول إنه لا يصير أيّ موجود معدوماً، ولا ينتقل أيّ معدوم إلى مرتبة الوجود في هذا العالم، والذي يحدث فيه ينحصر في إطار التبدّل والتحوّل وتغيير الشكل والصورة لا غير.
2. النظرية الثانية المقابلة فهي القائلة بأنّ الأمر هو حدوث حقيقيّ، وليس مجرد تبدّل وتحوّل وتغيّر.
3. الحكماء والفلاسفة الإسلاميون يعتقدون بأنّ ما يظهر في العالم الكونيّ باستمرار ويسمّيه القرآن بالخلق، هو في الحقيقة خلق لأشكال وصور جديدة.
4. يدّعي المتكلّمون أنّ القديم ينحصر بذات الواجب، وما سوى ذات الواجب حادث زمني، أمّا الفلاسفة فيدّعون أنّ حدوث العالم زمانياً أمر غير معقول، لأنّ ذلك يستلزم انفكاك المعلول عن العلة التامة. وقدم ذات الباري يستلزم قدّم العالم الذي هو فعل الباري.
5. يقول الفلاسفة أنّ الممكن ينقسم إلى قسمين: قديم زمني وحادث زمني، ومناطق حاجة الشيء إلى العلة هو الإمكان الذاتي لا الحدوث الزمني.
6. الحدوث الزمني عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزمني؛ والقدم الزمني عبارة عن عدم مسبوقية وجود الشيء بالعدم الزمني؛ أي لم يكن هناك زمان لم يكن الشيء موجوداً فيه، بل كان موجوداً في جميع الأزمنة.



## الدّرس الثامن عشر

# برهان المحرّك الأوّل

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى معنى الحركة وتقرير البرهان الخاص بها.
- 2 . يتعرّف إلى الأصول الأساسية لصياغة برهان المحرّك الأوّل.
- 3 . يستدل برهان المحرك الأوّل على اثبات وجود الله وصفاته.



## تمهيد

لا يشكُّ أهل الحواسِّ بحصول الحركة؛ فهي ظاهرةٌ عامَّةٌ لا يخلو منها أيُّ كائنٍ في إطار العالم المحسوس الذي نعرفه. ويوماً بعد يوم يتمُّ التأكد أكثر من أنه ما من ذرَّةٍ أو جُزِيءٍ في الذرَّةِ إلا وهو في حركة دائمة. ويستتبع هذا التحرك تحولات في الأشياء. وبعض هذه التحولات والتبدلات مشهودة لنا بحسب الزمان الذي نعيشه. لكننا نعلم يقيناً أنَّ العالم كله - كما نعرفه - لن يبقى كما هو. فإلى أين يسير هذا الكون؟ وهل هذا السير والتحوُّل جاء من نفسه أم أنَّ له محرِّكاً ليس منه؟ وما هي الصفات التي نستدلُّ عليها من خلال هذه الصور المتعاقبة على الكون؟

## برهان الحركة<sup>(1)</sup>

يمكن تقرير برهان الحركة في مقدمات ثلاث:

المقدِّمة الأولى: الحركة في اصطلاح الفلاسفة ما يعمُّ أنواع الحركة، بل إنَّ كلَّ تغيرٍ وتحوُّلٍ في الشَّيء هو في نظر الفيلسوف حركة، سواء كان ذلك التغيُّر في الكمِّ أو الكيف أو الجوهر، فالفيلسوف عندما يطلق لفظ الحركة يقصد منه التغيُّر، وهو ما يقابل الثبات في الشَّيء.

المقدِّمة الثانية: إنَّ العلة لا تنفك عن معلولها ولو زماناً؛ أي إنها مقارنة له تقارناً زمانياً، فإنَّه يستحيل أن تنفصل عن معلولها وتتقدَّم عليه ولو تقدِّماً زمانياً، فلو انفكت العلة عن معلولها فليست تلك العلة واقعية، بل هي علةٌ وضعيَّة.

المقدِّمة الثالثة: إنَّ الحركة لها وجود، وقد قلنا بأنَّ الحركة تحتاج إلى محرِّك يتقارن معها تقارناً زمانياً، فهل ذلك المحرِّك متحرِّك أم لا؟

(1) التوحيد، ص 285 - 286 (بتصرُّف).

قال أرسطو بأن كل حركة لا بد لها من محرّك؛ لأنّ الحركة أمرٌ حادثٌ، وهذا الحادث لا يمكن أن يوجد بدون علّة ما، فالحركة لا بد لها من محرّك.

فإن كان المحرّك ثابتاً، ثبت مدعى أرسطو، وإن كان متحرّكاً احتاج إلى محرّك آخر، فننقل الكلام إلى ذلك المحرّك وهكذا، إلى أن نقف عند محرّك ثابت وذلك هو «المحرّك الأوّل»، هذا مضافاً إلى أنّ الأجسام على الإطلاق متغيرة ومتحرّكة، فلا شيء في العالم ثابت، فدعوى أرسطو ذات شقين:

الأوّل: إنّ من جهة يريد إثبات الحركة لكل موجود.

الثاني: إنّه يريد - ومن جهة أخرى - إرجاع جميع المتحرّكات إلى محرّك ثابت، وهذا المحرّك الثابت في نظره هو سنخ موجود ما وراء الطبيعة؛ لأنّ كونه ثابتاً يخرجّه عن كونه في عالم الطبيعة التي هي من سنخ الحركة، وهذا هو بيت القصيد في استدلال أرسطو وعمدة استدلاله، وقد نوقش هذا الاستدلال بمناقشات عديدة يمكن دفعها جميعاً.

### تقرير آخر لبرهان المحرّك الأوّل

إنّ البرهان الأرسطي المعروف بـ«برهان المحرّك الأوّل»، قد عالج فيه أرسطو الحركة من خلفيّة العالم الطبيعي لا الفيلسوف الإلهي. ويقوم برهان المحرّك الأوّل على خمسة أصول:

1. الحركة تحتاج إلى محرّك.
  2. الحركة والمحرّك متزامنان؛ أي يستحيل انفكاكهما زمانياً.
  3. كل متحرّك، إمّا أن يكون متحرّكاً، وإمّا أن يكون ثابتاً.
  4. كل موجود جسمانيّ هو متغيّر ومتحرّك.
  5. التسلسل في الأمور المترتبة غير المتناهية محال.
- النتيجة: تنتهي سلسلة الحركات إلى محرّك غير متحرّك.
- على أنّه لا يقصد أنّ الحركات في الزمان الماضي تنتهي إلى محرّك غير متحرّك، بل يقصد أنّ كل حركة في زمان حركتها لا تنفك عن المحرّك، وهذا المحرّك إمّا أن يكون ثابتاً أي ما وراء الطبيعة، وإمّا أن يكون متغيّراً أي طبيعيّ، لكنّها في نهاية الأمر هي متّصلة بمحرّك ما وراء الطبيعة في زمان الحركة.

يمكن أن نتصوّر وجود خلل في بعض مقدّمات هذا البرهان، خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار قانون الجبر في الحركة لدى النظرية الفيزيائية الحديثة<sup>(1)</sup>. وهذا البرهان على فرض كماله لا يثبت «واجب الوجود»، بل يثبت عالم ما وراء الطبيعة فقط باعتباره العالم الثابت المحرّك لعالم الطبيعة المتحرّك. ومن هنا، نمتنع عن الدخول في إيضاح تفاصيل مقدّماته. وهذا البرهان من البراهين التي تقوم على قاعدة امتناع تسلسل العلل<sup>(2)</sup>.

### علة حاجة الحركة إلى محرّك

لوقيل: لماذا تحتاج الحركة إلى محرّك غير المتحرّك؟ فنقول: إنّ النقطة المقابلة لاحتياج الحركة إلى محرّك غير ذاته، هي أمران: الأوّل، أنّ الحركة لا تحتاج إلى محرّك مطلقاً، والأمر الثاني أنّها تحتاج إلى محرّك، ولكن لا ضرورة لأن يكون المحرّك غير المتحرّك. ونحن هنا، نجيب على هذين الأمرين.

أمّا أنّ المتحرّك لا يحتاج إلى محرّك من الأساس فبطلانه واضح جداً؛ لأننا في هذه الحالة ينبغي أن نعتبر الحركة أمراً انتزاعياً واعتبارياً (كالزوجيّة والأربعة التي تكون كثرتهما في وعاء الذهن فقط)، ولا يوجد في الخارج من الحركة سوى المتحرّك، ومعنى هذا الكلام إنكار عينيّة الحركة بالإضافة إلى أنّه ليس لدينا متحرّك تُتنزع الحركة من حاقّ ذاته، كما يكون مثلاً الجسم بما أنّه جسم بحيثيّة تُتنزع الحركة منه كالأربعة بما أنّها أربعة حيث تُتنزع الزوجيّة منها؛ لأنّ معنى هذا الكلام هو أنّ الجسم بذاته ثابتٌ والحركة تُتنزع منه، وهذا الكلام لا معنى له أبداً؛ فالفرض الأوّل بأنّ الحركة لا تحتاج إلى محرّك واضح البطلان.

أمّا القول الثاني، وهو حاجة المتحرّك إلى محرّك، ولكن لا مانع من أن يكون هو نفسه المحرّك، - فإنّه بلا تشبيه - نظير التعبير بشأن واجب الوجود، كأن يُقال: «واجب الوجود بذاته لا موجد له»، (وهو مطابق للفرض الأوّل) وفي المقابل، يتصوّر البعض أنّ «واجب الوجود نفسه موجد ذاته»، (وهو المطابق للفرض الثاني في باب الحركة).

والجواب على هذا الكلام الثاني أيضاً واضح جداً: فأحياناً يكون المتحرّك مركّباً من حيثيّتين: واحدة يكون فيها متحرّكاً والثانية محرّكاً. وهذان شيئان في الحقيقة كالطبيب

(1) عالج الشهيد مطهري هذا الموضوع في «أصول الفلسفة والمنهج الواقعي»، مقالة القوّة والفعل.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 626 - 627.

يعالج نفسه. ولكن لو استعملنا الدقة العقلية، فإن الذي يكون محرّكاً إذا أراد أن يكون متحرّكاً، أو بحسب تعبير المرحوم الآخوند؛ الذي يكون مفيضاً يكون مستفيضاً أيضاً، فيلزم أن يكون الشيء في آن واحد من جهة أنه معطٍ واجدٌ لكمال الشيء، ومن جهة أنه أخذ فاقده له، وبعبارة أخرى الشيء هو من جهة أنه معطٍ بالفعل، ومن جهة أنه أخذ بالقوة. ومن المستحيل أن يكون الشيء في آن واحد واجداً وفاقداً، أو أن يكون بالقوة وبالفعل، أو يكون مفيضاً ومستفيضاً. هذا هو بيان أصل «كل متحرّك يحتاج إلى محرّك غيره».

وببيان آخر (يُجاب فيه أيضاً على إشكال كون الحركة أمراً انتزاعياً): فما هي الحركة سوى الحدوث التدريجي؛ فلو أن الشيء مثلاً تحرّك في المكان، فمعناه أن المكان يصبح بالنسبة له بالتدريج حادثاً وفانياً، وهو يحوز على المكان الذي ليس له أن فأن، ويترك المكان الذي له؛ وكذلك لو أن الشيء تحرّك في الكم أو الكيف، وعندما يبنى على أن الحركة ليست سوى الحديث التدريجي، فمن الواضح أن الحادث يحتاج إلى العلة. وبالطبع، إننا في هذا البيان لا نأتي على الحديث عن الحركة نفسها لكي يرد إشكال كونها أمراً انتزاعياً، بل إننا نتحدّث عمّا فيه الحركة، والتي - طبق الأبحاث التي قمنا بها في دروس الأسفار - يكون وجودها عين الحركة نفسها. فعندما يكون لها الأين، والكيف، والكم، والجوهر، بالوجود التدريجي، فيكون اسم هذا الوجود التدريجي هو الحركة. وهذا الوجود التدريجي يعني أن الفقدان يصبح «وجدان» أنا فأن. وفي هذا لا يوجد أي شك أن هذا الوجدان والتحقّق يحتاج إلى علة، لأنّ مناط الاحتياج إلى العلة إما أن يكون أصل الموجودية، (حيث يتصوّر الماديّون هذا أحياناً)، أو أن نعتبر المناطق هو الحدوث، (كما يتصوّر المتكلّمون)، أو كالفلاسفة يكون المناطق هو الإمكان، وطبق جميع هذه الآراء فإنّ الاحتياج إلى العلة بيّن واضح؛ لأنّ الشيء في الحدوث التدريجي موجودٌ وحادثٌ وممكنٌ أيضاً.

بناءً عليه، ففي مورد الحركة، ومن باب أن وجودها يعني «وجود الحدوث التدريجي»، ووجود الحدوث هو عين وجود الحادث، فلا فرق عندها أن نقول إن الحركة تحتاج إلى محرّك، أو أن نقول إن الحادث يحتاج إلى محدث. ولا يوجد أي ماديّ يقول إن الحادث لا يحتاج إلى محدث؛ لأنّه في هذه الحالة يكون قد أنكر أصل العلية. ففي قولنا أن الشيء المتحرّك - في حال حركته، وتلك الحالة ينال فيها الوجود التدريجي - يحتاج إلى العلة لا شك أبداً. أمّا أنه هل هذه العلة هي المتحرّك نفسه الفاقد لهذه الحالة أو شيء آخر؟ فلو

كانت هي المتحرك نفسه فيكون محالاً، (كما مرّ بيانه)؛ فلا بدّ أن تكون شيء آخر. فنبت أنّ «كل متحرك يحتاج إلى محرك غيرهِ».

## المحرك الأول والحركة الجوهرية

وعندما نذهب إلى الأصول الأخرى، وحيث إنّ أساس اختلافنا معهم حول ذلك الشيء الذي يسمّيه حكماؤنا «المحرك الأول العقلي»، وفي دروس الأسفار قلنا أنّ هذا الأصل مأخوذٌ عن أرسطو، وإن لم يكن في كلمات أرسطو نفسه أيُّ ذكر لمقدماته، ولكنّه على أيِّ حال مبنيٌّ على عدّة مقدمات:

المقدمة الأولى: ما مرّ سابقاً من أنّ كل متحرك يحتاج إلى محرك غيرهِ.

المقدمة الثانية: أينما وجدت الحركة في الطبيعة (أي الحركات الطبيعية العامّة)، فإن سببها المباشر يكون في الطبيعة نفسها، ومن المستحيل أن توجد ما وراء الطبيعة الحركة في الجسم بصورة مباشرة، بدون أن يكون في الجسم نفسه مبدأ الحركة، فمثلاً إنّ الكرة الأرضية التي تتحرك، من المستحيل أن يكون هناك موجود مجرد، محرك لها، بدون وساطة القوى الطبيعية. فكل حركة، سواء كانت طبيعية أو إرادية، فإن فاعلها المباشر ينبغي أن يكون فاعلاً طبيعياً.

المقدمة الثالثة: إنّ كل أمر طبيعي وجسماني في هذا العالم هو متحرك، ولا يخلو من أي نوع من أنواع الحركة.

المقدمة الرابعة: إنّ العلة الموجدة للحركة لا تنفك عنها، وبشكل عام، يكون للعلّة الموجدة لأي شيء معية مع ذلك الشيء ولا تنفك عنه.

المقدمة الخامسة: أنّ جميع المتحرّكات ينبغي أن تنتهي إلى محرك لا يتحرك، والتسلسل محال.

هذه هي الأصول والمقدمات التي أقيم عليها برهان المحرك الأول العقلي.

قضية المحرك الأول الأرسطوي هي في الواقع إثبات ما وراء الطبيعة عن طريق الحركة، وقد كان الهم الأكبر عند الماديين في اعتبار التّضاد علة الحركة، من أجل أن يسقطوا هذا البرهان عن قابلية إثبات ما وراء الطبيعة.

ويمكن تقرير المقدمة الثالثة بشكل آخر، فنحن غير ملزمين بأن نسلك هذا الطريق القائل بأن كل شيء سواء كان جسمًا أو جسمانيًا، ينبغي أن يكون متحركًا؛ لأنّ الجسم متغيّر

ومتحرّك، كلاً، فلسنا بصدد تناول كل شيء، بل إنّنا نأخذ الطّبيعة بعنوان أنّ علة الحركة هي الجسم، ونعرض المطلب بهذه الصّورة:

لو أنّ الشّيء كان علة تغيير شيء آخر، فهل يمكن أن يكون بنفسه ثابتاً؟ أم ينبغي أن يكون متغيّراً؟ وفق برهان «علة المتغيّر» فمن المحال أن تكون علة المتغيّر ثابتة؛ فالشيء الذي يكون علة التغيّر في شيء آخر ينبغي أن يكون بنفسه متغيّراً؛ لأنّ هذه العلة إمّا أن تكون علة تامّة أو لا، فإذا كانت علة تامّة فينبغي أن تحوز على جميع مراتب الحركة، ويجب أن تجتمع كل مراتب الحركة فيها. فطبق برهان أنّ علة المتغيّر متغيّر، فإنّ القوّة الموجودة في الطّبيعة يجب أن تكون متغيّرة، وبعدها ننقل الكلام إلى العلة التي أوجدت التغيّر في تلك القوّة، فإذا كانت تلك العلة هي علة التغيّر أيضاً فيجب أن تكون متغيّرة كذلك، وفي النهاية ينبغي الوصول إلى متغيّر يكون التغيّر في ذاته، إذاً، ينبغي أن يكون في العالم حقيقة يكون التغيّر عين ذاتها، وليست علة تغيّر ذلك الشّيء المتغيّر، بل هي علة ذاته، ويكون جعل ذلك على نحو الجعل البسيط، ويتمّ انتزاع التغيّر منها.

بناءً عليه، يصبح للمحرّك الأوّل مفهوم آخر غير ما يتصوّره الفرنجة؛ فهم يتصوّرون أنّ مفهوم المحرّك الأوّل وحاجة الطّبيعة إلى محرّك ما ورائي، هو على هذا النحو الذي تكون الطّبيعة مثل جهاز أو منظّمة ومثل مصنع جاهز للعمل، وهو ينتظر أن يضغط أحدهم على زرّ لتشغيله، ويكون دور المحرّك الأوّل هو مثل هذا الذي يضغط على الزرّ فيتحرّك المصنع ويعمل ويستمرّ بذاته. ويشبّهون المحرّك الأوّل بذات ساكنة تعطي الحركة والتغيّر، وتكون علة الحركة العارضة هي الطّبيعة.

ولكنّ المحرّك الأوّل بنظر الإلهيين ليس له مثل هذا المفهوم، بل إنّ هذا المعنى محال، ويكون تدخل ما وراء الطّبيعة في الطّبيعة بهذا النحو مستحيلاً، مثل الضغط على ذلك الزرّ. بل إنّ معنى المحرّك الأوّل بنظر الإلهيين هو أنّه يوجد ويخلق ذاتاً في عين التغيّر، وترجع كلّ التغيّرات في الطّبيعة إلى تلك الذات، لا أنّ المحرّك الأوّل يوجد الحركة في تلك الذات؛ ومن هنا يتّضح أنّ برهان المحرّك الأوّل لو طرح بشكل صحيح، لأوصلنا إلى الحركة الجوهرية. فقولهم المفسّر لحركة الطّبيعة بالطّبيعة نفسها، سواءً عن طريق التّضاد الذي نعدّه عاملاً خارجياً بنظرنا أو عن طريق القوى الطّبيعية المتّحدة مع ذلك الشّيء، هو قول غير صحيح ولا يمكن أن يفسّر حركة الطّبيعة.



فنستنتج من هذا الكلام الذي يطلقونه بدون تعقل أن الوجود مساو للحركة، في حين أن مطلق الوجود أولاً لا يساوي الحركة، وإنما فقط الطبيعة هي المتحركة. وثانياً، إن أصل تحرك الطبيعة لا يمكن تفسيره إلا بما وراء الطبيعة، ولا يمكن أن يكون تفسيره وفق فلسفتهم، ولا يصل الدور إلى كون التضاد هو العلة؛ لأن معنى «الطبيعة مساوية للصيرورة»، هو أن كل عالم الطبيعة في حالة حركة وأي شيء نفترضه ثابتاً هو صنعة أذهاننا. ولو قلنا مثلاً إن هذه البرتقالة كانت موجودة قبل لحظة، فذلك من جهة أننا كنا نعلم بها وحيثية ذات العلم هي الثبات، فهي ثابتة في ذهننا، غير أنها في الواقع وبكل وجودها تختلف في كل آن عن الآن السابق. وبالطبع، يوجد بين مراتب وجودها وحدة اتصالية.

بناءً عليه، فإن عالمنا في حالة حدوث دائم، ومن الواضح أنه يحتاج إلى علة ماورائية. ومن أجل المزيد من الإيضاح نفرض أن العالم لم يكن من الأساس وكان عدماً مطلقاً ثم صار دفعة واحدة وفي آن واحد موجوداً، فهل يحتاج إلى العلة أم لا؟ فلا شك أنه يحتاج؛ فما الفرق عندها بين الحدوث في الآن والحدوث الدائم<sup>(1)</sup>؟

### الاعتراض على برهان «المحرك الأول»<sup>(2)</sup>

قيل بأن علم الفيزياء الحديث يرفض احتياج الحركة إلى محرك، فما تعارف عليه الأرسطويون أنه محرك هو غير ما تعارف عليه العلم الحديث أنه محرك. وقد علمنا بأن التجربة العلمية أثبتت بأن علاقة الحركة بالعلة الخارجية تدرك من خلال الحركة في الموجود المتحرك، في حين أن العلة التامة في حركة الجسم من الناحية الفلسفية كامنة في ذات الجسم، وإن العلة الخارجية لها أثر، لكنه غير مباشر. فبرهان أرسطو إن لم يكن تاماً فلا بد أن عدم تمامه بسبب شيء آخر غير ما ثبت في علم الفيزياء. إنني لا أتقبل صدور هذا الكلام من أرسطو من أنه قال بحاجة المتحرك إلى محرك، وأن لهذا المحرك علة خارجية مستقلة عن الجسم، ليأتي ابن سينا ونيوتن فيعترضوا عليه، ونحن نكتفي بهذا المقدار من البيان لأن الدخول في ذكر البراهين الفلسفية يطيل بنا المقام.

(1) نقدي يرماركسيسم، مجموعة آثار استاد شهيد مطهري، ج13، جاب چشم 1480، (فارسي) ترجمة السيد عباس نورالدين.

(2) التوحيد، ص 286 - 287 (بتصرف).

## المفاهيم الرئيسية

1. الحركة؛ هي ظاهرة عامة لا يخلو منها أي كائن في إطار العالم المحسوس الذي نعرفه. ويوماً بعد يوم يتم التأكد أكثر من أنه ما من ذرة أو جزيء في الذرة إلا وهو في حركة دائمة.
2. الحركة في اصطلاح الفلاسفة ما يعم أنواع الحركة، بل إن كل تغير وتحول في الشيء هو في نظر الفيلسوف حركة، سواء كان ذلك التغير في الكم أم الكيف أم الجوهر.
3. هناك صياغة لبرهان المحرك الأول تقوم على خمسة أصول هي:
  - الحركة تحتاج إلى محرك.
  - الحركة والمحرك متزامنان؛ أي يستحيل انفكاكهما زمانياً.
  - كل متحرك، إما أن يكون متحركاً، وإما أن يكون ثابتاً.
  - كل موجود جسماني هو متغير ومتحرك.
  - التسلسل في الأمور المترتبة غير المتناهية محال.
 النتيجة: تنتهي سلسلة الحركات إلى محرك غير متحرك.
4. الحركة ليست سوى الحدوث التدريجي؛ بناءً عليه، ففي مورد الحركة، ومن باب أن وجودها يعني «وجود الحدوث التدريجي»، ووجود الحدوث هو عين وجود الحادث، فلا فرق عندها أن نقول إن الحركة تحتاج إلى محرك، أو أن نقول إن الحادث يحتاج إلى مُحدث.
5. للمحرك الأول مفهوم آخر غير ما يتصوره البعض؛ فهم يشبهون المحرك الأول بذات ساكنة تعطي الحركة والتغيير، وتكون علّة الحركة العارضة هي الطبيعة. ولكنّ المحرك الأول بنظر الإلهيين هو أنه يوجد ويخلق ذاتاً في عين التغيير، وترجع كل التغييرات في الطبيعة إلى تلك الذات.

## الدرس التاسع عشر

# الفطرة تدل على وجود الله

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يبيّن معنى الفطرة وكيف تعد ظاهرة إلهية.
2. يستدل بالفطرة على وجود الله.
3. يعدّد أهم مظاهر وتجليات الفطرة الإنسانية.



## تمهيد

يثبت هذا الطّريق وجود الله تعالى من وجود الإنسان نفسه، ومعنى ذلك ما قيل: إنّ الإحساس بوجود الله موجودٌ في الإنسان وفي فطرته، وهذا الإحساس يجذب الإنسان نحو الله تعالى، ذلك أنّ مثل الله والإنسان مثل المغناطيس والحديد، فإنّ هذه الجاذبة والرّابطة موجودة بين تلك الحقيقة - الله والإنسان - لأنّ الطّريق طريق نفسيّ، فبدليل وجود هذه الجاذبة تكون تلك الحقيقة موجودة، فلنرّ من قال بذلك، وما هو المراد منه<sup>(1)</sup>.

ذكرنا أنّ الظاهرة، حتّى تصلح لتكون ضمن مقدّمات الدليل والبرهان العقليّ الذي يعطي نتائج يقينيّة، ينبغي أن يعتقد المرء بصحّتها وواقعيتها، فكيف نطمئنّ إلى كون مجموعة من الميول الإنسانيّة أصيلة وواقعية، وليست مجرد توهّمات أو اعتبارات اجتماعية، بل تُعدّ مكوّنًا أساسياً في خلقه البشر، فتمثّل بالتالي ظاهرة وجوديّة تستحقّ الدّراسة والتفكّر؟

عندما ندرك أنّ هذه الميول الفطريّة ليست مكتسبة أو مصنّعة من قبل البشر، نتوقّف عندها كظاهرة كونيّة، ونسأل: من الذي أوجدها؟ وما هو سرّ وجودها؟  
فها هنا دلالة على الصّانع والموجد، ودلالة على صفاته. ولنتأمّل أوّلاً في هذه الظاهرة لكي نرى هل تنطبق عليها شروط مقدّمات الدليل؟ أم هل يمكن الخدش فيها؟ ولمن تصلح هذه الظاهرة للدّلالة على القضيّة التي نحن بصدددها؟

(1) التوحيد، ص 42.

## مظاهر الفطرة في حياة البشر

عندما نتأمل في حياة الإنسان وسلوكه، نجد مجموعة من الميول المشتركة بين جميع الناس عبر الأعصار والأمصار، وهذه الميول لا ترتبط بالجغرافية أو العادات أو التقاليد أو الديانات أو اللغات أو أي شيء يميّز الناس؛ فأينما جُلت في الزمان والمكان ستجد:

### البحث عن الحقيقة<sup>(1)</sup>

أن هذه الميول، والتي قلنا أنها تسمى «بالمقدّسات»، هي إجمالاً خمس مقولات، أو على الأقل نحن نعرف إلى الآن خمس مقولات منها. إحدى هذه المقولات هي مقولة «الحقيقة» ونستطيع أن نسمي مقولة الحقيقة بمقولة «المعرفة» أو بمقولة «إدراك واقعية العالم»، والمقصود أن ميلاً كهذا موجود في الإنسان، الميل لكشف الواقعيّات على ما هي عليه، إدراك حقائق الأشياء كما هي. الإنسان يريد أن يفهم العالم والوجود والأشياء كما هي، من الأدعية المنسوبة إلى النبي الأكرم: «اللهم، أرني الأشياء كما هي».

إنّ هدف ما يسمّى باسم «الحكمة» و«الفلسفة» هو في الأساس هذا الأمر. إذا كان الإنسان قد سعى أساساً وراء الفلسفة؛ فذلك لأجل هذا الحسّ، وهو أنّه أراد إدراك الحقيقة ومعرفة حقائق الأشياء. ونحن نستطيع أن نسمي هذا الحسّ أو الميل باسم «الحسّ الفلسفيّ»، وإن شئتُم فسمّوه «البحث عن الحقيقة» أو «مقولة الحقيقة» أو «المقولة الفلسفية» أو «مقولة المعرفة». هناك جملة يعرف من خلالها أبو علي سينا - وهو أقدم من استخدم هذا التعبير- الفلسفة بغايتها ونتيجتها، حيث يقول: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني»؛ أي إنّ النتيجة النهائية للتفلسف هي في أن يصير الإنسان عالماً عقلياً شبيهاً بالعالم العيني؛ أي أن يدرك هذا العالم العيني كما هو عليه، ثمّ أن يصير هو نفسه عالماً؛ أي أن يصبح الصّورة العقلية لذاك العالم. مسألة الحقيقة هذه أو البحث عن الحقيقة هي برأي الفلاسفة ذلك الكمال النظري للإنسان، والإنسان يريد بحسب الجبلة وبالفطرة أن يستحصل على الكمال النظري؛

(1) مطهري، مرتضى، الفطرة، مؤسّسة البعثة، ترجمة جعفر صادق الخليلي، الطبعة الثانية، 1992م. ص 57-61 (بتصرف: تعديل في الترجمة).

أي أن يدرك حقائق العالم، مثل هذا الميل للوصول الى حقائق العالم موجودٌ لدى كلِّ إنسان.

وترون أيضا في علم النفس يطرحون هذا الحسّ باسم «حسّ البحث عن الحقيقة» أو «حسّ البحث»، فعندما يطرحون المسألة على صعيدٍ واسعٍ يسمونها حسّ البحث»، ويقولون إنَّها ذلك الأمر الموجود حتى عند الأطفال.

لعلكم سمعتم القصة المعروفة عن أبي ريحان البيروني حيث كان في مرض موته، وكان له جارٌ فقيه، حضر الجار لعيادة أبي ريحان، فوجده في الفراش، متمدداً باتجاه القبلة، ولم يكن قد بقي من عمره شيء، سأله أبو ريحان عن مسألة في باب الإرث استغرب الفقيه، وقال: أيّ وقت هو هذا للسؤال عن هذه المسألة؟ فأجابه أبو ريحان: أنا أعلم أنّي سأموت، لكنني أسألك: أن أموت وأنا أعلم جواب هذه المسألة خيرٌ، أم أن أموت وأنا أجهلها؟ فقال: بديهيّ أن تموت وأنت تعلمها خير، (وهذا نفسه حقيقة من الحقائق) فقال: إذاً، أجبني، فأجابه. ويقول هذا الفقيه إنني لم أكن قد وصلت إلى المنزل بعد، حتى علا صوت بكاء النساء من دار أبي ريحان.

فهذا بحدّ ذاته إذاً حسّ لدى البشر. الأشخاص الذين استفادوا من هذا الحسّ وحافظوا عليه حياً في نفوسهم، يصلون إلى مرحلة تكون لذّة كشف الحقيقة بالنسبة إليهم أرفع من أيّة لذّة أخرى، وبعبارة أخرى تكون لذّة العلم بالنسبة إليهم أعلى من كلّ لذّة.

وكسائر الإحساسات الأخرى، فإنّ هذا الحسّ يختلف في الأفراد شدةً وضعفاً، ويرجع ذلك إلى مدى تربية الإنسان لهذا الحسّ وتنميته. فالذي يميّز الإنسان عن غير الإنسان هي المعرفة؛ حيث يقول الفيلسوف الإنكليزي المعروف «ستيورات ميل»: «أن يكون الإنسان عالماً وسيئ الحظّ أفضل من أن يكون أبلهاً وسعيداً»؛ أي لودار الأمر بين أن أكون عالماً ولكن سيئ الحظّ، أعيش الفقر والمسكنة والتعاسة، وبين أن أكون أبلهاً، ولكن مسروراً ويتوفّر لي كلّ شيء، فإنّني أرجح ذلك على هذا: «سقراط وحيد خير من خنزير سمين». هذا الكلام كلّ يظهر قيمة الحقيقة بالنسبة للإنسان، فهل أنّ المعرفة في الأساس سوى الوعي والوصول الى العالم وإدراكه؟ هذا ميلٌ، وهو من مقولة الحقيقة.

## الميل الى الخير والفضيلة<sup>(1)</sup>

هناك ميلٌ آخر في الإنسان هو وفق التعبير السائد من مقولة «الخير والفضيلة»؛ وتعبير آخر هو من مقولة الأخلاق... الإنسان يميل إلى كثير من الأمور، فهو يميل إلى المال بحكم المنفعة والربح؛ لأن المال هو وسيلة تستطيع رفع حوائجه المادية. ميل الإنسان إلى المنفعة سببه «محورية النفس»؛ أي إن الإنسان يميل ويجذب إلى نفسه الأشياء التي تحقق له استمرار حياته وبقائها (بالطبع، ميل الموجود الحي إلى حفظ حياته، وأي سرٍّ يحوي هذا الأمر، يمثّل بنفسه إحدى المسائل) ولكن هناك أمور يميل إليها الإنسان لا لوجود منفعة فيها، بل لأنها فضيلة وهو «الخير العقلاني» أما المنفعة فهي الخير الحسيّ. «الفضيلة» هي كميل الإنسان إلى الصدق بما هو صدق، وكميله إلى التقوى والطهارة، وفي المقابل النفور من الكذب.

عموماً، إن الميول التي هي «فضيلة» على نوعان فبعضها فرديّ وبعضها الآخر اجتماعيّ. «الفردية» منها من قبيل الميل إلى النظم والانضباط والميل إلى التسلّط على النفس، وهو ما نسميه «مالكيّة النفس»، وكثير من مفاهيم الأخلاق الفردية الأخرى، كالشجاعة التي هي بمعنى قوة القلب، والتي هي مقابل الجبن، لا قوة العضد التي ليست من مقولة الأخلاق. و«الاجتماعية» من قبيل الميل إلى التعاون، ومساعدة الآخرين، والقيام بعمل اجتماعيّ جماعيّ، والميل إلى الإحسان وعمل الخير، والميل إلى الفداء (الذي لا يتلاءم مطلقاً مع منطق المنفعة؛ لأنّ الفداء يعني التضحية بالنفس، وحتى بالروح)، والميل إلى الإيثار ﴿وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾<sup>(2)</sup> أن يقدم الإنسان شخصاً آخرًا على نفسه بشيء في الوقت الذي يكون في منتهى الحاجة إلى ذلك الشيء ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَىٰ حَيْثُ مَسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾<sup>(3)</sup> إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا<sup>(3)</sup>.

إذا الميل إلى الفضيلة، أو الميول الأخلاقية، أو بتعبير آخر الميول التي هي من مقولة الفضيلة والخير الأخلاقي موجودة في الإنسان عموماً.

(1) الفطرة، ص 61 - 62. (بتصرف: تعديل في الترجمة).

(2) سورة العشر، الآية 9.

(3) سورة الإنسان، الآيتان 8 و 9.



## الميل إلى الجمال والحسن<sup>(1)</sup>

الثالث مقولة الجمال، يوجد في الانسان ميلٌ إلى الجمال والحسن مطلقاً، ولا يوجد شخصٌ خالٍ من الحسن، فعندما يلبس الإنسان الثياب يسعى قدر الإمكان إلى جلب حالة أجمل لنفسه (يجمّل غرفته). لاحظوا معي هذه الصّالة، فما هو الغرض المبدئي الذي بنيت لأجله؟ لأجل اجتماع التلامذة وأولياء أمورهم والإبلاغ عن الإنجازات والخطابة، وخلاصة الأمر للاجتماع العام. فأن تكون الستائر على هذه الشاكلة أو تلك لا ارتباط له بالغرض من بنائها، فهل أنه سيوصل الصوت مثلاً بنحو أفضل؟ كلا، ولكن هذا الأمر بحد ذاته مطلوب للإنسان، فالجمال أساساً له موضوعية بالنسبة له. فعندما يبني بناءً فإنه يبنيه بالدرجة الأولى من أجل حفظ نفسه من الحرّ والبرد واللصوص وأمثال ذلك، لكنّه يخلط ذلك دوماً بحسّ الجمال الموجود لديه؛ أي يريد دائماً أن يكون منظر ذلك المبنى وأثاثه وسجّاده جميلاً. وهو يحبّ مظاهر جمال الطبيعة، فحينما يرى ماءً صافياً رقيقاً فإنه يلتذّ لرؤيته، كما أنه يلتذّ بمنظر السماء والأفق، والجبال... وكذلك الحال بالنسبة لمسألة الفنّ، التي تمثل بذاتها خلق نوع من الجمال، أسموه منذ القدم بـ «الصنائع المستظرفة».

## الميل إلى الخلاقية والإبداع<sup>(2)</sup>

أحد الميول الفطريّة، هو الميل إلى الخلاقية والإبداع، وهو أنّ الإنسان يريد أن يخلق وأن يوجد الشيء الذي لم يكن... صحيح أنّ الانسان قد بادر إلى الصناعة والخلاقية والإبداع من أجل تأمين حاجات حياته، لكن مثلما كان العلم وسيلةً للحياة، وفي آن هدفاً للإنسان، كذلك كانت الخلاقية. هناك مسألة مطروحة اليوم، هل العلم هو لأجل العلم أم لأجل الحياة؟ والجواب: كلا الأمرين معاً؛ فالعلم وفق تعبير طلبة العلوم الدّينية مطلوبٌ بالذات بالنسبة للإنسان؛ ومطلوبٌ بالغير على السواء؛ أي إنّ العلم مطلوب لذاته، وأيضاً لكونه وسيلةً لحلّ مشكلات البشر. فمن حيث إنّه علم وكشفٌ للحقيقة فهو مطلوب بالذات، ومن حيث إنّه يمثل

(1) الفترة، ص 62 - 63. (بتصرف: تعديل في الترجمة).

(2) (م.ن)، ص 63 - 64. (بتصرف: تعديل في الترجمة).

القدرة ووسيلة لحلّ مشكلات الحياة لمن يكون عالمًا فهو مطلوب بالغير. والخلافة هي أيضًا كذلك، لقد خبرتم أنتم هذا الأمر بنحو أفضل في التلامذة، وتعلمون كيف أن الطفل حينما يخلق شيئًا ما ويوجده يشعر بالسّرور والفرح، ويبعث ذلك فيه الثقة بالنفس، فعندما تعطونه «عملًا يدويًا» وينجزه فإنه يُسرّ ويريد أن يكون من الذين أوجدوا شيئًا جديدًا.

بشكل عام، الابتكار من أيّ قسم كان، هو بذاته خلق. أنتم تتحدّثون عن أفراد مبتكرين، تقولون مثلًا في مهنة التدريس الشخص الفلاني مبتكر؛ أيّ إنّه يخلق أسلوبًا. من الممكن أن يملك بعض الأفراد هذه القدرة على خلق الأسلوب. ففي المشاريع الاجتماعية، ومشاريع حفظ الدولة، ومشاريع بناء المدن، وفي الأمور التي ينبغي مثلًا لبلدية أن تصمّمها وتبتكرها، وفي المخطّطات وتأليف الكتب، (البعض يكونون مبتكرون والبعض الآخر مقلّدون)، ترون أنّ كثيرًا من الكتب تتمتع بطبيعة تقليدية صرفة، في المثل المعروف يقولون يستسخون الكتب المطبوعة ثم يعيدون طباعة المستنسخ ثانية؛ أيّ إنهم يكتبون الكلام الذي قد أخذوه من الكتب الواسعة الانتشار، ويرسلون به ثانية للطباعة، من البديهيّ أنّه لا ابتكار في هذا العمل، لكن يوجد أفراد كتبها هي الابتكار، هي الخلق والإيجاد، وهذا الميل للخلافة موجود في كلّ إنسان.

وأرفع من هذا كله ما يتعلّق بالنظريات؛ بيتكر شخصٌ نظريّة وبعد ذلك يثبتها، ثمّ يقبل الآخرون نظريّته، هذا بذاته نوع من القدرة والخلق، كذلك الشخص الذي خلق «الحركة الجوهرية» بعنوانها نظرية، ثمّ أثبتها، والآخرون يقولون بالاتباع... طبعًا أنتم ملتفتون أنّه قد تجتمع بعض الأمور في مقولتين أو ثلاث معًا، فالشخص الذي يبتكر شعرًا - كحافظ مثلًا - يكون قد قام بعملين في آن واحد، أحدهما أنّه قد «خلق» شيئًا، أيّ إنّه قد أرضى حسّ الإبداع لديه، والآخر هو أنّه قد خلق جماليًا، شعرًا جميلًا، فيكون بذلك قد أرضى حسّ الجمال وحسّ البحث عن الحقيقة؛ فلا يوجد منافاة أن يدخل شيء ضمن عدّة مقولات في آن واحد.

## العشق والعبادة<sup>(1)</sup>

المقولة الخامسة هي مقولة نسميها الآن باسم «مقولة العبادة» أو «مقولة العشق والعبادة». نعود إلى كلامنا الأول، وهو أنه لا يوجد في العالم أي موجود يحتاج إلى التفسير والتوضيح كالإنسان؛ لأنه تشاهد فيه أشياء لا تشاهد في غيره، وتشاهد تعقيدات لا يكون توضيحها وتفسيرها سهلاً، بل هي معقدة بشكل استثنائي؛ لهذا فقد سموا الإنسان «بالعالم الصغير» فهو بذاته عالم. العرفاء لا يقبلون أن يكون الإنسان العالم الصغير، بل يقولون إن العالم هو الإنسان الصغير، والإنسان هو العالم الكبير؛ ففي الإنسان أشياء كثيرة تحتاج إلى التفسير، وهذه الافتراضات الساذجة بشأن موضوع الإنسان هي اشتباه كبير. لقد وقع الجميع في هذه الافتراضات الساذجة، الموضوع الذي يحتاج إلى أن نشرحه أكثر هو مسألة «العشق والعبادة» وفي الواقع، هو مسألة «العشق» هذا العشق نفسه هو ظاهرة صعبة وفريدة في الإنسان تحتاج إلى التفسير بكثرة على صعيد العشق. البعض لم ير في العشق أساساً إلا أمراً من مقولة الشهوة، وقالوا إنه هو هيجان الغريزة الجنسية، ولا شيء غير ذلك؛ أي إن مبدأه هو الغريزة الجنسيّة، ومنتهاه كذلك.

هناك نظرية أخرى، ترى أن مشاعر العشق تبدأ من الغريزة الجنسية وتكتسب لنفسها الحالة الروحانيّة.

وتوجد نظرية أخرى تعتقد من الأساس بنوعين من العشق، عشق جسماني له منشأ وغاية جسمانية، وعشق روحاني له من البداية منشأ روحاني، وغايته أيضاً روحانيّة. مسألة العشق خصوصاً حينما تصير توأماً للعبادة، بل وكل عشق عندما يصل إلى مرحلة العشق الواقعي (أي يجب وضع حساب الشهوات جانباً) يصل إلى مرحلة العبادة، أي إن هذين الأمرين لا يقبلان في الواقع التفكيك عن بعضهما بعضاً. على كل حال فإن مسألة العشق والعبادة في الإنسان هي مسألة تحتاج إلى الكثير من التحليل والتفسير والتوضيح والشرح؛ يجب البحث من أين ينشأ في الواقع؟

(1) الفترة، ص 64 - 80. (مختصر وبتصرف).

هل هذا الكلام الذي نسب منذ القدم إلى أفلاطون والذي يسمونه بـ «العشق الأفلاطوني» صحيح؟ هل يوجد حقيقة منشأ غير جسماني وغير مادي للعشق في الإنسان؟ وهل إنَّ العشق الروحاني موجودٌ أيضاً في الانسان؟ وإذا كان موجوداً، فما هو؟

ينبغي أن أوضح مسألة وهي أنه يوجد أرضية لدى الإنسان لشيءٍ نسميه «العشق»، وهو أمرٌ محسوسٌ بكثرة. فالعشق هو أمرٌ أرفع من المحبة؛ المحبة بالمستوى العادي موجودة في كلِّ إنسان، توجد في الناس أنواع من المحبة، كالمحبة التي يجدها كل من الصديقين في نفسه للآخر، والمحبة التي يجدها المرید في نفسه لمراده، والمحبة السائدة الموجودة بين الأزواج، والموجودة بين الوالدين والأولاد. هذه الأرضية، والتي يسمونها عادةً العشق، موجودةٌ أيضاً في الإنسان، وهي حالة كهذه (تظهر في الإنسان) وأثرها أنّها، وخلافاً للمحبة العادية، تُخرج الإنسان من وضعيته المعتادة، تسلبه النوم والطعام، وتحصر اهتمامه بذلك المعشوق؛ أي توجد نوعاً من التوحد والوحدة فيه يقطعُه عن كلِّ شيء، ويلفته إلى شيءٍ واحدٍ فقط، بحيث يصير هذا الشيء كل ما يمت إليه بصلة.

لم تشاهد حالة كهذه في الحيوانات. العلائق لدى الحيوانات في أقصى حدودها هي بمستوى علائق يملكها الناس تجاه أبنائهم، أو الأزواج تجاه أزواجهم في حال الغيرة، حيث ينحازون ويحامون عنهم، وسائر ما يكونونه فهو يظهر بنحو أو بآخر في الحيوانات أيضاً. أمّا هذه الحالة وبهذا الشكل فهي مختصة بالإنسان أساساً. حقيقةً، لقد شكّلت ماهية هذه الحالة بذاتها أحد موضوعات الفلسفة، فلا بُد لي علي سينا رسالة مختصة في «العشق»؛ وكذلك لقد خصص الملا صدرا في كتاب الأسفار، وضمن قسم الإلهيات صفحات عديدة، ما يقارب الأربعين صفحة، لتفسير ماهية العشق؛ كما إنَّ قضية العشق تحلّل اليوم في علم «التحليل النفسي» ويُسأل عن ماهية هذه الحالة لدى الناس.

كانت هذه مجموعة من الميول التي ثبت لدينا أنّها فطرية أصيلة تشكّل شخصية الإنسان الأساسية التي لا تتدخل في بنائها أو إيجادها أيادي البشر مهما تنوّعت أو تطوّرت. فلنا أن نسأل عن هذه الظاهرة الأصيلة التي لا تختلف عن الكثير من الظواهر الوجودية، بل تفوقها أهمية وتأثيراً: من أين جاءت الفطرة؟ ومن الذي أوجدها؟ وكيف تدلّ على وجود الله أو صفاته؟

## المفاهيم الرئيسية

1. طريق الفطرة بخلاف الطرق الأخرى يثبت وجود الله تعالى من وجود الإنسان نفسه، بمعنى أن الإحساس بوجود الله موجود في الإنسان وفي فطرته. وهذا الإحساس يجذب الإنسان نحو الله تعالى.
2. عندما ندرك أن هذه الميول الفطرية ليست مكتسبة أو مصنوعة من قبل البشر، نتوقف عندها كظاهرة كونية، وهنا تكمن الدلالة على الصانع والموجد، ودلالة على صفاته.
3. من الأمور التي تشدها الفطرة هي الحقيقة والمعرفة الواقعية بالعالم والميل لكشف الواقعيّات على ما هي عليه، وإدراك حقائق الأشياء كما هي. وإذا كان في الإنسان سعي وراء الفلسفة؛ فذلك لأجل هذا الحسّ الباطني.
4. هناك ميل آخر في الإنسان هو الميل نحو الخير والفضيلة، وهي على نوعين فردية واجتماعية. الفردي منها من قبيل الميل إلى النظم والانضباط والتسلط على النفس، واجتماعية من قبيل الميل إلى التعاون، ومساعدة الآخرين.
5. مقولة أخرى من مقولات الفطرة الإنسانية هي حبّ الجمال، ففي أعماق كل إنسان ميل نحو الجمال والحسن مطلقاً، ولا يوجد شخص خال منه.
6. أحد الميول الفطرية أيضاً هو الميل إلى الخلاقية والإبداع، فالإنسان يريد أن يخلق وأن يوجد الشيء الذي ليس موجوداً، والإنسان إنما بادر إلى الصناعة والخلاقية والإبداع بفضل هذا الميل.
7. المقولة الأخيرة هي مقولة العشق، وهو أمر محسوس بكثرة. فالعشق هو أمر أرفع من المحبة؛ وهي حالة تُخرج الإنسان من وضعيته المعتادة، وتوجد نوعاً من التوحد والوحدة فيه يقطعه عن كل شيء، ويلفته إلى معشوقه فقط.



## الدّرس العِشرون

# برهان الفطرة

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى العلاقة بين الفطرة وحب الكمال المطلق.
- 2 . يجيب على بعض الإشكالات التي تطرح حول الفطرة.
- 3 . يثبّت ظاهرة الفطرة لكلّ الناس.





## فطرة عشق الكمال المطلق

من أجل صياغة دليل الفطرة صياغةً عقليةً منطقيّةً ينبغي أن نلتفت إلى شكل القياس المنتج. وفي هذا المجال وجدنا الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ أفضل من استطاع أن يعبر عن هذه الظاهرة العظيمة بصورة عقلية تدلّ على أنّ خالق الفطرة وموجودها يتّصف بالكمال المطلق. فالفطرة تدلّ على حيّزة الذات الإلهية على جميع صفات الحسن والبهاء بنحو مطلق.

يقول الإمام الخميني رَحِمَهُ اللهُ في رسالته المشهورة لزعيم الاتحاد السوفياتي السابق ميخائيل غورباتشوف:

«... سيد غورباتشوف، عندما تعالَى نداء (الله أكبر) والشهادة برسالة خاتم الأنبياء ﷺ من مآذن مساجد بعض جمهورياتكم بعد سبعين عاماً، انهمرت دموع الشوق من عيون أنصار الإسلام المحمدي الأصيل كافة، الأمر الذي ألزمني بأن أذكركم بضرورة التفكير ثانية بالرؤيتين الكونيتين المادّية والإلهية. فالمادّيون آمنوا بـ (الحسّ) معياراً للمعرفة في رؤيتهم الكونية، واعتبروا كلّ ما هو غير محسوس خارجاً عن دائرة العلم. وتبعاً لذلك، اعتبروا عالم الغيب نظير وجود الله تبارك وتعالى والوحي والنبوة والمعاد، ضرباً من الأساطير. في حين أنّ معيار المعرفة في الرؤية الكونية الإلهية يشمل (الحسّ والعقل). وإنّ ما يدركه العقل يدخل في دائرة العلم، وإن لم يكن محسوساً. لهذا، فالوجود يشمل عالمي الغيب والشهادة، والذي يفتقد للمادّة من الممكن أن يكون له وجود. ومثلما يستند الوجود المادي إلى (المجرد)، فالمعرفة الحسيّة تستند إلى المعرفة العقلية أيضاً. إنّ القرآن المجيد ينتقد أساس التفكير المادي، ويردّ على الذين يتوهّمون عدم وجود الله

لأنه لا يرى: ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾<sup>(1)</sup>، قائلًا: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾<sup>(2)</sup>.

وإذا تجاوزنا القرآن العزيز والكريم واستدلالاته بشأن الوحي والنبوة والمعاد، إذ تعد من وجهة نظرهم أول البحث، فإنني لا أرغب أصلاً بزجكم في تعقيدات مباحث الفلاسفة، ولا سيما الفلاسفة الإسلاميين، ولكن سأكتفي بذكر مثالين بسيطين من الممكن إدراكهما فطرياً ووجدانياً، وبوسع الساسة الاستفادة منهما أيضاً.

من البديهي أنّ المادّة والجسم مهما كانا فهما يجهلان ذاتهما؛ فالتمثال الحجري أو الجسم المادّي للإنسان، يجهل كلّ طرف منه الطرف الآخر. في حين نشهد عياناً أنّ الإنسان، وكذا الحيوان، يعي كلّ ما حوله؛ يعلم أين هو، وماذا يجري من حوله، والصخب الدائر في العالم. إذاً، فهناك شيء آخر في الإنسان والحيوان فوق المادّة وبمعزل عن عالمها، وهو باق لا يموت بموت المادّة.

إنّ الإنسان في فطرته ينشد الكمال بنحو مطلق، وكما تعلمون؛ إنّ الإنسان يتطلّع لأن يكون القوّة المطلقة في العالم، ولن يعبأ بقوّة ناقصة. ولو أنّه امتلك العالم وقيل له ثمة عالم آخر، لرغب فطرياً في ضمّ ذلك العالم لسلطته أيضاً. ومهما بلغ الإنسان من العلم، وقيل له إنّ هناك علوماً أخرى، فإنّه يرغب فطرياً في تعلّم هذه العلوم أيضاً. إذاً، لا بدّ أن تكون هناك قوّة مطلقة وعلم مطلق كي يتعلّق بهما الإنسان وهذا هو الله تبارك وتعالى، الذي نتوجّه إليه جميعاً، وإن كنا نجهل ذلك... الإنسان يريد أن يصل إلى (الحقّ المطلق) كي يفنى في الله. أصلاً إنّ هذا الشوق إلى الحياة الأبدية المتأصل في وجود كلّ إنسان، دليل على وجود عالم الخلود المنزه من الموت...»<sup>(3)</sup>.

ويقول قُدْسٌ فِيهِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ:

«إنّ من الأمور الفطرية التي جبلت عليها سلسلة بني البشر بأكملها، بحيث إنّك لن تجد فرداً واحداً في كلّ المجموعة البشرية يخالفها، ولن تستطيع العادات والأخلاق والمذاهب

(1) سورة البقرة، الآية 55.

(2) سورة الأنعام، الآية 103.

(3) الخميني القائد، السيّد عبّاس نورالدين، مركز باء للدراسات، الطبعة الأولى، 2012، ص 412 - 413.

والمسالك وغيرها لا يمكن أن تبدلها ولا أن تحدث فيها خلافاً، إنّها «الفطرة التي تعشق الكمال». فأنت، إن تجولت في جميع الأدوار التي مرّ بها الإنسان، واستتطقت كل فرد من الأفراد، وكل طائفة من الطوائف، وكل ملة من الملل، يجد هذا العشق والحبّ قد جبل في طبيئته، فتجد قلبه متوجّهاً نحو الكمال، بل إن ما يحدّد الإنسان ويدفعه في سكناته وتحركاته، وكلّ العناء والجهود المضنية التي يبذلها كل فرد في مجال عمله وتخصّصه، إنّما هو نابع من حبّ الكمال، رغم وجود منتهى الخلاف بين الناس فيما يرونه من الكمال؟ وأين يوجد الحبيب ويشاهد المعشوق.

فكلُّ يجد معشوقه في شيء، ظاناً أنّ ذلك هو الكمال وكعبة الآمال، فيتخيّله في أمر معيّن، فيتوجّه إليه، فيتفانى في سبيله تفاني العاشق. إنّ أهل الدنيا وزخارفها يحسبون الكمال في الثروة، ويجدون معشوقهم فيها، فيبذلون من كلّ وجودهم الجهد والخدمة الخالصة في سبيل تحصيلها، فكلّ شخص، مهما يكن نوع عمله، ومهما يكن موضع حبّه وعشقه، فإنّه لا اعتقاده بأنّ ذلك هو الكمال يتوجّه نحوه. وهكذا حال أهل العلوم والصناعات، كلُّ يرى الكمال في شيء، ويعتقد أنّه معشوقه، بينما يرى أهل الآخرة والذكر والفكر غير ذلك...

وعليه، فجميعهم يسعون نحو الكمال. فإذا ما تصوّروه في شيء موجود أو موهوم تعلقوا به وعشقوه. ولكن لا بُدَّ أن نعرف أنّه رغم هذا الذي قيل، فإنّ حبّ هؤلاء وعشقهم ليس في الحقيقة لهذا الذي ظنّوه بأنّه معشوقهم، وإنّ ما توهموه وتخيّلوه ويبحثون عنه ليس هو كعبة آمالهم؛ إذ لو أنّ كل واحد منهم رجع إلى فطرته لوجد أنّ قلبه في الوقت الذي يظهر العشق لشيء ما، فإنّه يتحوّل عن هذا المعشوق إلى غيره إذا وجد الثاني أكمل من الأول، ثمّ إذا عثر على أكمل من الثاني، ترك الثاني وانتقل بحبّه إلى الأكمل منه، بل إن نيران عشقه لتزداد اشتعالاً حتى لا يعود قلبه يلقي برحاله في أية درجة من الدرجات، ولا يرضى بأيّ حدّ من الحدود. مثلاً، إذا كنتَ تحب جمال القدود ونضارة الوجوه، عثرت على ذلك عند من تراها كذلك، توجّه قلبك نحوها، فإذا لاح لك جمالٌ أجمل، لا شكّ في أنّك سوف تتوجّه إلى الجميل الأجمّل، أو أنّك على الأقلّ تطلب الاثنين معاً، ومع ذلك لا تخمد نار الاشتياق عندك، ولسان حال فطرتك يقول: كيف السبيل إليهما معاً؟ ولكنّ الواقع هو أنّك تطلب كلّ جميل تراه أجمل، بل قد تزداد اشتياقاً بالتخيّل، فقد تتخيّل أنّ هناك جميلاً أجمل من كلّ ما تراه بعينك، في

مكان ما، فيحلّق قلبك طائراً إلى بلد الحبيب، ولسان حالك يقول: أنا بين الجمع وقلبي في مكان آخر.

وقد تعشق ما تتمنى. فأنت، إن سمعت بأوصاف الجنّة وما فيها من الوجوه الساحرة - حتى وإن لم تكن تؤمن بالجنّة لا سمح الله - قالت فطرتك: ليت هذه الجنة موجودة، وليتهنّ كنّ من نصيبي! وهكذا الذين يرون الكمال في السلطان والنفوذ واتّسع الملك، يتّجه حبّهم واشتياقهم إلى ذلك. فهم إذا بسطوا سلطانهم على دولة واحدة، توجّهت أنظارهم إلى دولة أخرى، فإذا دخلت تلك الدولة أيضاً تحت سيطرتهم، تطلّعت أعينهم إلى أكثر من ذلك. فهم كلّما استولوا على قطر، اتّجه حبّهم إلى الاستيلاء على أقطار أخرى، بل تزداد نار تطلّعاتهم لهيباً، وإذا بسطوا سلطانهم على الأرض كلّها، وتخيّلوا إمكان بسط سلطتهم على الكواكب الأخرى، تمنّت قلوبهم لو كان بالإمكان أن يطيروا إلى تلك العوالم كي يخضعوها لسيطرتهم. وقس على ذلك أصحاب الصناعات ورجال العلم، وغيرهم، وكلّ أفراد الجنس البشري، مهما تكن مهنتهم وحرّفهم، فهم كلّما تقدّموا فيها مرحلة متقدّمة، ورغبوا في بلوغ مرحلة أكمل من سابقتها، ولهذا يشدّد شوقهم وتطلّعهم.

إذاً، فنور الفطرة قد هدانا إلى أن نعرف أنّ قلوب جميع أبناء البشر، من أهالي أقصى المعمورة وسكّان البوادي والغابات إلى شعوب الدول المتحضّرة في العالم، ابتداءً بالطبيعيين والمادّيين وانتهاءً بأهل الملل والنحل، تتوجّه قلوبهم بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، فيعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، والعلم الذي لا جهل فيه، والقدرة التي لا تعجز عن شيء، والحياة التي لا موت فيها؛ أي إنّ «الكمال المطلق» هو معشوق الجميع.

إنّ جميع الكائنات والعائلة البشرية، يقولون بلسان فصيح واحد وبقلب واحد: إنّنا نعشق الكمال المطلق، إنّنا نحب الجمال والجلال المطلق، إنّنا نطلب القدرة المطلقة، والعلم المطلق. فهل هناك في جميع سلسلة الكائنات، أو في عالم التصرّو والخيال، وفي كلّ التجويزات العقلية والاعتبارية، كائن مطلق الكمال ومطلق الجمال، سوى الله تقدّست أسماؤه، مبدأ العالم جلّت عظّمته؟ وهل الجميل على الإطلاق الذي لا نقص فيه إلّا ذلك المحبوب المطلق؟

فيا أيّها الهائمون في وادي الحسرات، والضائعون في صحاري الضلالات بل آيتها

الفراشات الهائلة حول شمعة جمال الجميل المطلق، ويا عشاق الحبيب الخالي من العيوب والدائم الأزلي، عودوا قليلاً إلى كتاب الفطرة، وتصفحوا كتاب ذاتكم، لتروا أنّ قلم قدرة الفطرة الإلهية قد كتب فيه: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ (1).

فهل إنّ ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (2) هي فطرة التوجّه نحو المحبوب المطلق؟ وهل إنّ الفطرة التي لا تتبدّل ﴿لَا بُدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ هي فطرة المعرفة؟ فإلى متى توجّه هذه الفطرة التي وهبك الله إياها نحو الخيالات الباطلة، نحو هذا وذلك من المخلوقات لله؟ إذا كان محبوبك هو هذا الجمال الناقص والكمالات المحدودة، فلماذا عندما تصل إليها يبقى اشتياقك ملتهباً لا يخمد، بل يزداد ويشتدّ؟ تيقظ من نوم الغفلة واستبشر فرحاً بأنّ لك محبوباً لا يزول، ومعشوقاً لا نقص فيه، ومطلوباً من دون عيب، وأنّ لك مقصوداً يكون نور طلعتة هو النور ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (3)، وأنّ محبوبك ذو إحاطة واسعة «لو دُئِيتُمْ بِحَبْلِ إِلَى الْأَرْضِينَ السُّفْلَى لَهَبَطْتُمْ عَلَى اللَّهِ». إذاً، يستوجب عشقك الحقيقي معشوقاً حقيقياً، ولا يمكن أن يكون شيئاً متوهماً متخيلاً؛ إذ إنّ كلّ موهوم ناقص، والفطرة إنّما تتوجّه إلى الكمال. فالعاشق الحقيقي والعشق الحقيقي لا يكون من دون معشوق، ولا يكون غير الله الكامل، معشوقاً تتجّه إليه الفطرة. فلازم عشق الكمال المطلق وجود الكمال المطلق، وقد سبق أنّ عرفنا أن أحكام الفطرة ولوازمها أوضح من جميع البديهيات ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ (4) (5).

وعليه، يكون الشيء الأصيل جزءاً من نظام العالم ومكوناته. ونحن نعلم أنّ كلّ ما كان كذلك فهو ذو هدف؛ لأنّه يستحيل أن يوجد شيء في العالم عبثاً، والفطرة هي عشق الكمال المطلق والميل إليه، فلا بدّ أنّه موجود.

(1) سورة الأنعام، الآية 79.

(2) سورة الروم، الآية 30.

(3) سورة النور، الآية 35.

(4) سورة إبراهيم، الآية 10.

(5) الإمام الخميني، الأربعون حديثاً، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف، الطبعة الثانية، 2012، ص 224 - 228.

وكذلك نستدلّ على وجود قدرة حكيمة عظيمة وراء ظاهرة الفطرة، لأنّها لا يمكن أن تكون قد وجدت بنفسها أو أوجدها الناس؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه. والناس لا يمكن أن يجتمعوا على أمر واحد بهذه العظمة مع كلّ هذا الاختلاف في الزمان والمكان والعادات والأفكار.

## أسئلة وإشكالات

**سؤال:** إذا كان البحث عن الله أمراً فطرياً فلما لمن يظهر كل الناس اهتماماً بهذا الأمر؟ لقد أفضى القول بأن البحث عن وجود الله أمر فطري، إلى طرح الاستفهام الآتي: لم لا يُظهِر كلُّ أبناء البشر الاهتمام بهذا البحث؟! لماذا ينحصر الاهتمام بهذا البحث بالمحرومين والعاطلين عن العمل؟! لماذا ينخفض مستوى الاهتمام بهذا البحث كلما تقدّم العلم والتطوّر المدني، وسيطرت اهتمامات جديدة ومعاصرة على بني البشر؟

**الجواب:**

كانت الإلهيات في الماضي من أهمّ اهتمامات البشر، أمّا اليوم فلا نجد موقِعاً في التوجيهات العامّة لقضايا الإلهيات، وإذا كانت موجودة فهي بمقدار ضئيل، ممّا يدلّ على انخفاض مستوى اهتمام البشر بهذه الأبحاث. لقد مثلّ ديكارت نقطة البداية في التحوّل العلمي الحديث، ورغم كونه رجلاً متديّناً، إلّا أنّه أكّد بصراحة أنّه خصّص قسماً ضئيلاً من وقته للإلهيات، وكان أغلب وقته مخصّصاً للرياضيات والطبيعيّات. ثمّ أخذ الاهتمام بعد ديكارت يتضاءل، حتى وصل لدى بعض الشعوب إلى درجة الصفر.

الإجابة على هذا الاستفهام تقع في نقطتين:

**أولاً:** إنّ طريقة أيّ بحث لا يلزم منها أن يستولي الاهتمام به على جميع أوقات كلّ أفراد البشر، كما هو الحال في العلاقات الطبيعيّة الأخرى، فالعلاقة بالفن والجمال علاقة فطرية، لكنّها ليست الاهتمام الوحيد الذي يستولي على البشر. نعم، في مورد كلّ علاقة فطرية عامّة يبرز أفراد خاصّون يزداد اهتمامهم بشكل أكبر، ويتخذون من هذه العلاقة تخصّصاً في حياتهم.

والأمر لا يختلف بالنسبة للإلهيات، حيث يتخصّص جماعة في كلّ عصر بهذا الحقل، بحكم رغبتهم وترجيحهم، فيتمرّغون لدراسة لهذه القضايا، كما يبرز أفراد آخرون يتفرّغون

لدراسة قضايا الفنّ والجمال، انطلاقاً من رغبتهم في هذا الحقل.

ثانياً: تعدّد الميول الفطرية البشرية، فهي ليست محدودة بميل واحد أو اثنين. ومن هنا يفضي الاهتمام ببعض هذه الميول إلى خفض مستوى الاهتمام بالميول الأخرى، بل يؤدّي أحياناً إلى نسيانها، فالطالب يعكف برغبة وشوق إلى التحقيق العلمي حينما يكون في المحيط العلمي، أمّا حينما يخرج من دائرة المحيط العلمي ويعود إلى وطنه، ويهتم بعلاقاته الاجتماعية وغيرها، فسوف ينخفض اهتمامه العلمي، حتى يصل الأمر إلى انعدام رغبته في المطالعة والتحقيق، رغم أنّ الميل إلى التحقيق والبحث ميل فطري ذاتي لدى البشر.

والأمر كذلك بالنسبة إلى كل ميل فطري فهو يتطلّب الحثّ والتعزيز رغم فطريته. ووجود المنبّهات (أي الأمور التي تلفت النظر إلى الله) يلعب دوراً أساسياً في رفع وخفض مستوى هذا الميل. وهل هناك من ميل طبيعي لا يتأثر بوجوده المحفزات أو المثبّطات؟ أفليس الميل إلى الطعام أو الميل الجنسي على هذه الشاكلة؟

من الطبيعي جداً أن يكون الاهتمام المادّي المعاصر للبشر بمشكلاته الكثيرة وجاذبيته المثيرة عاملاً في خفض مستوى الاهتمام بالبحث والتحقيق في الأمور المعنوية. لكنّ هذه الاهتمامات والمشكلات لا تقضي إلى قطع علاقة البشر نهائياً بهذه المسائل؛ فالإنسان يتّجه إلى دراسة هذه القضايا بشوق كبير، وميل كبير حينما يتوفّر على فرصة لذلك. على أنّ التحقيق والتفكير، والتأليف والخطاب بشأن القضايا والأبحاث الإلهية ليس قليلاً في العالم المعاصر، إذ تحرّر في كلّ عام آلاف الكتب والمقالات من قبل مئات الباحثين في العالم، وهذه الكتب والمقالات تجذب نسبة عالية من القراء، إن لم تكن أكبر من نسبة قراء الكتب والمقالات العلمية والأدبية، فهي ليست بأقلّ منها.

سؤال: لماذا يمتنع الماديون ويعزفون عن البحث حول الإلهيات إذا كان البحث فطرياً؟<sup>(1)</sup>

الجواب:

إنّ المادّية على لونين مادّية فلسفية، ومادّية مسلكية. المادّية الفلسفية هي أن تكون رؤية الإنسان للكون رؤية مادّية؛ أي إنه لا يوجد في الواقع سوى المادّة. أما المادّية المسلكية فهي

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 562.

أن يكون الإنسان - عملياً وخلقياً - مادياً؛ أي يعيش اللذات المادية الحيوانية دون غيرها. ويمكن التمييز بين هذين اللونين. إذ من الممكن أن يكون الفرد مادياً من زاوية فلسفية، لكنه ليس مادياً أخلاقياً، بل يلتزم بالفضائل الأخلاقية والإنسانية، وهذا النوع من الأفراد رغم ندرتهم لا يملكون منطقتاً سليماً.

نعم، هناك لون من التضاد بين الالتزام بالتفكير المادي فلسفياً، وبين الالتزام بالفضائل الأخلاقية عملياً، لكن هذا التضاد يتجسد لدى بعض الأفراد، وله أسبابه الخاصة. ومن الممكن أن يكون الفرد غير مادي فلسفياً، مع كونه مادياً من زاوية عملية وأخلاقية.

على أن المادية الأخلاقية تفضي غالباً إلى المادية الفلسفية؛ أي إن المادية الأخلاقية تدفع الإنسان بشكل طبيعي إلى انتخاب المادية الفلسفية، إذ إن الانغماس في الشهوات الحيوانية يؤدي إلى أن يبرر الإنسان أمام وجدانه وأمام الآخرين مخالفاته الأخلاقية، وخصوصاً مخالفة نقطة ارتكاز القيم المعنوية (الله)، حيث يدفع إلى إنكارها.

والأهم من ذلك أن عشق المظاهر المادية يؤثر على نحو تفكير الفرد، بالشكل الذي تلتبس الأمور لديه فيخضع جهازه الإدراكي لأسر الميول النفسية، ويصبح منفذاً أعمى لها، بحيث لا يدرك بعدها أنه فاقد لحرية التفكير.

من هنا نجد أن الإشكالات والانتقادات التي يذكرها الماديون هي أقرب للمعاذير والذرائع منها إلى النقد الفلسفي والعلمي.



## المفاهيم الرئيسية

1. من الأمور الفطرية التي جُبلت عليها سلسلة بني البشر بأكملها، هي فطرة عشق الكمال المطلق.
2. هذا العشق والحبّ قد جُبل في طينة كل إنسان، فتجد قلبه متوجّهاً نحو الكمال دائماً، رغم وجود منتهى الخلاف بين الناس فيما يرونه من الكمال، وأين يوجد الحبيب ويشاهد المعشوق.
3. إنّ كون البحث عن الله أمراً فطرياً لا يعني أنّ كل الناس سوف يهتمون بالبحث عن الكمال المطلق، لأسباب عديدة منها؛ معارضة هذا الاهتمام باهتمامات أخرى تصرف الإنسان عن التطبيقات الصحيحة لهذه الفطرة.
4. الميول الفطرية تتطلّب دائماً الحثّ والتعزيز رغم فطريته. فوجود المنبّهات التي تلفت النظر إلى الله، يلعب دوراً أساسياً في رفع وخفض مستوى هذا الميل.
5. الاهتمام المادّي المعاصر للبشر بمشكلاته الكثيرة وجاذبيته المثيرة، عامل أساسي في خفض مستوى الاهتمام بالبحث والتحقيق في الأمور المعنوية. لكنّ هذه الاهتمامات والمشكلات لا تفضي إلى قطع علاقة البشر نهائياً بهذه المسائل.
6. المادّية على لوتين مادّية فلسفية، ومادّية مسلكية. المادّية الفلسفية هي أن تكون رؤية الإنسان للكون رؤية مادّية؛ أمّا المادّية المسلكية فهي أن يكون الإنسان عملياً وخلقياً مادياً؛ أي يعشق اللذات المادّية الحيوانية دون غيرها.
7. أنّ المادّية الأخلاقية تفضي غالباً إلى المادّية الفلسفية؛ إذ إنّ الانغماس في الشهوات الحيوانية يؤدّي إلى أن يبرّر الإنسان مخالفاته الأخلاقية، وخصوصاً مخالفة نقطة ارتكاز القيم المعنوية (الله)، حيث يندفع إلى إنكارها.



## الدّرس الواحد والعشرون

### برهان نظم العالم (1)

#### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. أن يبيّن معنى النظام وأنواع العلل المتصوّرة في العالم.
2. أن يتعرّف إلى نقاط الاختلاف بين النظرة المادية والنظرة الإلهية.
3. أن يستدل على وجود الله من خلال مظاهر النظام في العالم.



## تمهيد<sup>(1)</sup>

يدلّ نظم العالم ونظامه على وجود الله، وهذا هو المعبر عنه في المصطلح القرآني بتعبير إتيان الصّنع، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(2)</sup>.

كما ورد التعبير عن ذلك في بعض الآيات بالتقدير الذي يعني وجود نوع من المحاسبات في نظم وترتيب المخلوقات، وبعبارة أخرى صدور الخلق على أساس الحكمة. علينا هنا أن نبحت هذا الموضوع ضمن ثلاث مراحل، نلقي في الأولى المزيد من الأضواء على معنى النّظم والنّظام، وما يرتبط به وهو حقيقة المقصود منه؛ لأنّ من المحتمل وقوع بعض أشكال الالتباس في هذا الباب، بل قد وقع بعض الناس في مثل الالتباس بالفعل. أمّا في المرحلة الثانية، فنجيب على السّؤال الآتي: هل أنّ هذا النّظم والنّظام موجودٌ حقاً في عالم الخلق؟

وفي المرحلة الثالثة نتطرّق لكيفية دلالة النظام الكوني على وجود الخالق المدبّر

## معنى النّظم والنّظام<sup>(3)</sup>

نبدأ المرحلة الأولى بالسّؤال الآتي: ما هو معنى النّظم والنّظام الذي نقول إنه موجودٌ في عالم الخلق؟

الجواب هو: إنّ العالم لم يوجد على نحو الصدفة، وكلّ ما هو موجودٌ ليس ناشئاً من

(1) التوحيد، ص 82 - 83.

(2) سورة النمل، الآية 88.

(3) التوحيد، ص 83 - 84.

الصدفة. ويمكننا أن نقول في تعريف الصدفة: إنها تعني عدم وجود العلة، وهذا على نوعين: عدم وجود العلة الفاعلية، وعدم وجود العلة الغائية. ولتوضيح الأمر نذكر مثالاً لا يبيّن المراد بصورة كاملة، لكننا مضطرونّ لذكره لتوضيح المفهوم، وهو مثال عادة ما يذكرونه في هذا الباب على النحو الآتي:

بالإمكان تصوّر أربعة أنواع من العلل عندما تكتبون شيئاً ما على ورقة، وهي:

1. **العلّة المادّية:** التي تعني الموادّ الضروريّة التي يلزم توفرّها لظهور هذه الكتابة؛ أي الورقة الخالية من الكتابة والحبر المخزون منه بضع غرامات في القلم، والقلم الذي تكتبون به، وبفقدان أيّ من هذه الأشياء لا يمكن أن توجد تلك الكتابة تماماً، مثلما لا يمكن وجود الشيء من العدم، فهذه الأمور علل مادّية للكتابة.
2. **العلّة الصّوريّة:** وتعني الشيء الذي يعطي الشّكل المطلوب للمادّة، فصورة خطّ الكتابة لا تتشكّل إلا إذا كتبتها على وفق أشكال وترتيب الحروف المشكّلة لكلماتها، فكلمة «فديتك» لا تظهر إلا إذا رسمت حروفها بأشكالها الصّحيحة وطبقاً لترتيبها في الكلمة، فإذا تغيّر أيّ منها لم تظهر هذه الكلمة.
3. **العلّة الفاعليّة:** أي القوّة التي تقوم بفعل الكتابة وترسم حروفها وكلماتها بالحبر والقلم على الورقة.
4. **العلّة الغائيّة:** وهي العلة الدافعة للقيام بهذا الفعل، أي الهدف الذي تريدون تحقيقه من الكتابة على الورقة، كأن يكون هدفكم إرسالها إلى شخص معيّن؛ لكي يطلع على ما تريدون وينفّذ ما تطلبون؛ هذا إذا كان لديكم هدف معيّن من القيام بهذا العمل طبقاً لهذا المثال بالنسبة لأفعال الإنسان.

### معنى قول المادّيين بوجود العالم صدفة<sup>(1)</sup>

عندما يُقال: إنّ الشيء الفلاني وُجد صدفةً، فقد يكون المقصود عدم وجود العلة الفاعليّة، ولا يوجد في العالم من يؤيّد هذا الفرض لا بين الإلهيين ولا بين المادّيين، بل قد لا تجد في العالم برمته؛ أي عالم، بل وأيّ عاقل يفسّر ما يجري في العالم الكونيّ على أساس

(1) التوحيد، ص 84 - 89.

الصدفة، بمعنى فقدان العلة الفاعلية فمثلاً لا تجد من يقول بأن الأمطار تهطل تلقائياً دون علة، أو أن الشمس أو الأرض تدور تلقائياً دون علة، فكل من له نصيب من العلم، على الأقل، مادياً كان أو إلهياً؛ يعتقد لزوماً بوجود قوّة أو طاقة ما، توجد نظائر هذه الحوادث والظواهر في العالم الكوني؛ ولذلك لا يوجد عاقل واحد ينكر العلة الفاعلية ويقول مثلاً: إن أمور العالم تجري دون علة فاعلية.

وقد يقول بعض الناس أحياناً، وهم يتوهمون أنهم يواجهون بذلك الماديين: إن الماديين يقولون بأن العالم وجد من تلقاء نفسه؛ أما نحن فنقول بأنه لم يوجد من تلقاء نفسه! كلا، هذا القول غير صحيح، فالماديون لا يقولون بذلك، بل هم يقولون لا يوجد أي شيء من تلقاء نفسه، بل هم يعتقدون أيضاً بوجود سلسلة دقيقة ومنظمة للغاية من العلل والمعلولات، ويعتقدون بحتمية وجود علة لكل حادث، ولهذه العلة، علة أخرى وهكذا؛ لكنهم يعتقدون بأن هذه السلسلة من العلل غير متناهية ولا تنتهي إلى علة أولى، ولا توجد ضرورة لأن تنتهي إلى علة أولى، كذلك الحال على الطرف الآخر، فكل معلول سيكون في المستقبل علة لمعلول آخر، وهكذا إلى ما لا نهاية؛ أي إنهم يقولون بأن سلسلة العلل والمعلولات غير متناهية من كلا الطرفين.

إذاً، لن تجدوا مادياً واحداً ينكر وجود العلة الفاعلية؛ أي ينكر النظم الفاعلي للعالم، كما إنكم لن تجدوا إلهياً ينكر ذلك؛ فلا يوجد خلاف بين الماديين والإلهيين فيما يرتبط بضرورة وجود العلة الفاعلية. كما أن القائل بوجود النظم بالعالم لا يريد أن يستدل على وجود الله بالنظم الناشئ من العلة الفاعلية؛ لأن النظم الذي توجده العلة الفاعلية هو بحدود أن يكون كل معلول ناشئاً عن علة، وأن تكون كل علة بدورها منشأً لمعلول؛ أي إن النظم الذي توجده العلة الفاعلية هو عبارة عن إيجاد هذه السلسلة من العلل والمعلولات والارتباط فيما بين حلقاتها، وهذا النوع من النظم لا ينكره أحد بل إن الماديين أكثر تأكيداً عليه من غيرهم.

ولكن يوجد نوع آخر من النظم هو الذي يقع الاختلاف بشأن وجوده أو عدم وجوده، هو الناشئ من العلة الغائية، فالماديين ينكر أصل وجود العلة الغائية، ولذلك ينكر طبعاً وجود النظم الناشئ عنها، أما الإلهيون فهم يعتقدون بأن من المحال تفسير النظم الموجود في العالم إذا لم ندخل فيه أصل العلة الغائية.

## محل الخلاف بين المادي والإلهي

إذاً، محلّ النقاش هوفي هذا النوع من النّظم الناشئ من العلة الغائيّة، وظهور هذا النّظم يكون في الموارد التي لا يكفي فرض وجود العلة الفاعليّة لتفسير وجود النّظم فيها، فنضطرّ إلى فرض وجود العلة الغائيّة أيضاً. ولتوضيح ذلك نستعين مرّةً أخرى بمثال «الكتابة»، وهو مثالٌ بسيطٌ وجيّد، ونقول:

عندما تقرؤون تلك الكتابة تجدونها تشكّل من أولها إلى آخرها رسالةً مفهومةً، وتشتمل على عدّة قضايا واضحة، كطلب شيءٍ معيّن من المرسل إليه ونحو ذلك، ولا نقاش في وجود العلة الفاعليّة لهذا المثال، وهي القوّة التي حوّلت الحبر إلى مجموعة من الخطوط إلى الورقة، وهذه القوّة قد تكون ذات إدراكٍ وشعورٍ وقد لا تكون ذات إدراكٍ وشعورٍ، كأن يكون تحريك القلم على الورقة بفعل قوّة الكهرباء مثلاً، أو قد تكون هذه القوّة ذات شعورٍ وإدراكٍ غير كاملين، كالطفل الذي يأخذ قلم أبيه دون علمه، ويقوم برسم خطوط الورقة؛ لأنّه لا يعرف الكتابة ولا يدري ماذا يكتب، ولكن ما كتبه كان - على نحو الصدفة - عبارة عن خطوط مرتّبة وكتابة مفهومة تشتمل على عدّة موضوعات.

ولا يوجد - في هذا المثال - أيّ فرق بين هذا الطفل أو الأمّي الذي لا يعرف الكتابة والمتعلّم من جهة الفاعليّة، فالقوّة الموجودة في الطفل أو الأمّي القرويّ، وفي المتعلّم كافية لرسم الخطوط بالقلم على الورقة، ولكنّ الفرق يظهر من جهةٍ أخرى، هي أنّ المتعلّم يدرك أنّ كتابة كلمة تعطي مفهوماً معيّنًا تستلزم أن يرسم حروفها المعلومة عنده وبأشكالها الصّحيحة والترتيب الصّحيح الذي تتشكّل منه الكلمة؛ أيّ إنّه يقوم بعملية انتخاب واع لأشكال الخطوط التي يرسمها على الورقة؛ لأنّ تلك القوّة على الفعل بإمكانها أن ترسم خطوطاً بألأف الأشكال، وعليه أن يختار منها ما يناسب شكل الكلمة التي يريد أن يكتبها، وهكذا الحال مع الحروف والكلمات الأخرى، وهذا الأمر يعني أنّ الأمر يستلزم أن يتوفّر فيه المستوى اللازم من الإدراك لمعرفة الارتباط بين الفعل (رسم الخطوط) ونتيجته (أي شكل الخطوط الناتجة)، لكي يتمكّن من اختيار المناسب منها.



ولذلك فنحن نقول: إنَّ فرض وجود العلة الفاعليّة؛ أي القوّة اللازمة للقيام بالعمل، لا يكفي في مثل هذه الموارد، بل يحتاج الأمر إلى نوع من التدبير والتّوجيه لعمل هذه القوّة؛ أي يجب توفّر إرادة واختيار لكي يتحقّق معنى «الغاية» من الفعل؛ أي أن يكون الفعل وسيلة لهدف معيّن. ولذلك نقول بعدم كفاية فرض وجود العلة الفاعليّة - في مثل هذه الموارد - لوجود الشّيء، بل يستلزم الأمر فرض وجود العلة الغائيّة، وبعبارة أخرى يجب حتمًا افتراض أن يكون الفاعل يتحلّى بقوة الإدراك بمعنى معرفة ما يقوم به واستخدام قوّته الفعليّة على أساس الحكمة والتّدبير.

نعم، أن يكون هادفًا من عمله وله قدرة على الاختيار؛ فهو يجد أمامه خيارين دائمًا، بل آلاف الخيارات، وعليه أن يختار منها المناسب لغايته من الفعل، وهذه الحالة في كلّ مرحلة من مراحل العمل حيث يجد أمامه في كلّ خطوة خيارين أو ثلاثة أو عشرة، بل ألف أو مليون خيار، وعليه أن يختار أحدها - وهو المناسب لغايته - في كلّ مرحلة.

هذا الأمر عبارة عن نوع من النّظم يكشف عن وجود العلة الغائيّة، وانطلاقًا منه لا يمكننا أبدًا - وبأيّ ثمن - أن نقنع بوجود الكثير من الظواهر والأشياء - في هذا العالم - بغير وجود العلة الغائيّة، فمثلاً: ألا تقولون، عندما تقرؤون كتاباً أو مقالةً لمؤلف معيّن، وتجدونها جيّدة: إنَّ هذا المؤلّف رجلٌ عالمٌ يحسن الاختيار وهو واسع الاطلاع؟

فإذا سألتكم: ومن أين عرفتم بتحليله بهذه الصّفات؟ وهي من الأمور غير المحسوسة، فلا يمكن رؤيتها بالعين - حتّى بوسيلة التلسكوب مثلاً كما لا يمكن لمسها باليد، ومن المحال إدراكها بالحواس وأدواتها؟ لكان الجواب الواضح هو: لا يمكن معرفة تلك الصّفات بهذه الوسائل الحسيّة، فنحن عندما عرفنا أنّ الشّاعر سعدي هو شاعرٌ مجيد، إنّما أدركنا ذلك من الاطلاع على آثاره، فقد وجدناها آثاراً جميلةً قويّةً لا يمكن أن تصدر عن شاعرٍ بليد الفهم، ضعيف الإحساس، وجلف المشاعر.

## مظاهر النظام في العالم

وهنا ننتقل إلى عالم الخلق، فيجب أن ندرس طبيعة خلق الموجودات: الإنسان، وما حولنا من النباتات، بل وجميع الأشياء الموجودة في الكون بدءاً بمنظومتنا الشمسية وما فوقها في أيّ مكان من هذا الكون؛ ونسأل: هل يكفي لوجود كل هذه الأشياء وجود العلة الفاعلية فقط؟ أي هل يكفي لذلك مجرد وجود القوى الفاعلة، دون اشتراط أن تكون ذات إدراك وشعور وفهم وقدرة على انتخاب الوسيلة المناسبة من بين مئات آلاف الوسائل فيما يرتبط بكل هدف، أو دون اشتراط أن تكون هذه القوى الفاعلة خاضعة لقوة حكيمة مدركة تسيّرهما على وفق إرادتها؟! هل يمكن تفسير إيجاد كل هذه الأشياء في الكون بغير وجود قدرة الإدراك والاختيار<sup>(1)</sup>؟

إنّ مطالعة أحوال الموجودات تدل على أن بناء العالم وبنية الوحدات التي يتشكل منها هي بنية مدروسة. فكل شيء في مكانه المناسب، وكل شيء له هدف من وجوده في هذا الموقع أو ذاك.

إنّ العالم يشبه تماماً الكتاب، الذي كتبه مؤلّف واع، فكل جملة وسطر وفصل يحتوي على مجموعة معان وأفكار ومقاصد، فالكتاب الذي يتوفّر على كلمات وجمل وأسطر إنّما يدلّ على دقّة خاصّة وهدف معيّن لمؤلّفه.

وكلّ فرد يمكنه في حدود معينة أن يقرأ كلمات كتاب الخلق، ويدرك مجموعة معان ويقف على هدفية وإدراك مؤلّفه. إنّ كلّ فرد بإمكانه أن يستنبط النظم الحكيمة ويتعرّف على الآثار والشواهد على التدبير والإرادة في عملية الخلق، مهما كان هذا الفرد أمياً وبدوياً؛ على أن تقدّم معرفة الفرد بالعلوم الطبيعية يزيد من دائرة حجم إدراكه لهذه الظواهر.

والقرآن الكريم شدّد بقوة على أهميّة قراءة ومطالعة عالم الخلق ومكانة الموجودات بغية معرفة الله، كما أولت النصوص الواردة عن أئمة الدين اهتماماً فائقاً بهذا الموضوع. وخطب نهج البلاغة وتوحيد المفضل وبعض الأدعية والاحتجاجات خير شاهد على هذا الامر<sup>(2)</sup>.

(1) التوحيد، ص 89.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 599 (بتصرّف).

لقد طرح الإلهيون منذ زمن بعيد الفكرة التي تقرّ بأنّ كلّ العالم واحد شخصي، فهو واحد في عين كونه مؤلفاً من أعضاء وأجزاء، وأنّه له صورة وفعلية طبيعية واحدة، وأنّ جميع قواه وأجزائه ترتحن بهذه الصورة الواحدة، كما هو الحال في الإنسان.

إذا فرضنا أنّ الخلايا التي تعمل في داخل البدن الإنساني أرادت أن تفكّر بشأن عالمها وهو البدن، فستعتبر أنّ كلّ جهاز من الأجهزة منفصل عن الآخر، بل كلّ عضو من الأعضاء مستقلّ عن الآخر. فهي ترى عالماً ذا أقسام مختلفة، وكلّ قسم من الأقسام منهمك في عمله الخاص، ولا يمكن لهذه الخلايا السجينة في عالم بدن الإنسان أن تتصوّر أنّ جميع هذه الأعضاء والأجزاء والأجهزة تابعة لوجود واحد اسمه الإنسان، وأنّ حياة كلية واحدة تدير وتدير جميع هذه الأقسام.

وفق الفرضية المتقدمة يكون وضعنا داخل عالم الطبيعة نظير وضع هذه الخلايا داخل بدن الإنسان، فالحياة التي تحكم كلّ عالم الطبيعة نظير الحياة التي تحكم كلّ بدن الإنسان، ومن هنا أطلقوا على العالم الإنسان الكبير، وعلى الإنسان العالم الصغير.

... لكن قضية الوحدة الطبيعية والشخصية للعالم لا تبنى على مثل هذه الفرضيات، بل يمكن تعزيزها عن طريق آخر، بل إثباتها. وأحد هذه الطرق فرضية قديمة (تؤكد حديثاً في بعض الأحيان) وهي فرضية الوحدة والاتصال الواقعي للأجسام. فنحن نجد الأجسام منفصلة ومستقلة بحسب الحسّ، ولكن الاحتمال قائم بأنّ جميع أجسام العالم جسم واحد وليس هناك انفصال وخلاّ بينهما. وما نحسبه خلاّ أو انفصلاً بين جسمين ليس كذلك بحسب الواقع. وهذه الفرضية لا تتعدّى الفرض، ولا يخلو إثباتها من إشكال. أمّا الطريق الآخر فهو طريق الارتباط الغائي لنظام العالم<sup>(1)</sup>.

## كيف يدلّ النظام على الله؟

ثبت لدينا أنّ هناك نوعاً من الهدفية تربط بين أجزاء العالم، فعلى سبيل المثال نجد أنّ الدلائل تشير إلى أنّ الأرض والغازات المحيطة بها، ومياه الأرض والنباتات والحيوانات والقمر الذي يدور حول الأرض، والشمس التي تدور حولها الأرض، تتسجم بمجموعها وتسير

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 666 - 667.

نحو هدف أو أهداف مشتركة، وهذا الارتباط الهادف يمكن تفسيره بثلاثة أشكال:  
أحدهما أن يفترض أن العالم صنعه صانع كبير (نظير الآلة)، ونظمه بالشكل الذي  
تتحرك جميع أجزائه نحو هدف واحد بشكل ذاتي.

التفسير الثاني أن نفترض عدم وجود مثل هذا النظام في بنية العالم، بل اليد الغيبية  
تتدخل في نشاط العالم بشكل دائم وتديره، على غرار إدارة الإنسان للمؤسسات، والإرادة  
الغيبية توجه حركات أجزاء العالم بالشكل الذي تبدو من خلاله هذه الأجزاء هادفة.  
التفسير الثالث أن نفترض أن العالم بمجموعه واحد واقعي طبيعي، فالعالم كله ذو صورة  
واحدة ونفس واحدة وحياة واحدة على غرار الفرد الإنساني، وهذه الحياة أو النفس هي التي  
تدير أجزاء بنيته الجسمية، والارتباط الغائي الهادف بين أجزاء هذا البدن تنظمه تلك  
القوة الواحدة. وهذه القوة الحياتية المدبرة تمنح الإنسان وحدة واقعية وتنظم العلاقات  
بين أجزائه أيضاً، وتخضع جميع القوى الموجودة لسلطة تلك القوة.

فماذا نقول الآن؟ هل نقول إن العالم صُمم على شكل آلة منظمة تمارس ردود أفعالها  
ألياً وبدون إرادة، أم نقول إن العالم مجموعة موجودات إرادية تمارس نشاطاتها على رغم  
المسيرة الطبيعية للعالم، أم نقول إن إرادة الباري تخلق مباشرة هذه الحوادث دون ارتباط  
بآلية العالم؟

لقد ثبت بالبرهان أن علاقة أجزاء العالم لا يمكن تشبيهها بمجرد آلة، وأن مخلوقات  
الله تعالى لا يمكن قياسها على مخلوقات البشر، كما لا يمكن أن نوافق على تدخل إرادات  
الموجودات اللامرئية بشكل خارج عن نظام العالم. وثبت في محله أيضاً أن تدخل إرادة  
الباري بشكل مباشر ودون توسط شيء آخر أمر غير معقول.

على ضوء هذا، نحن إذا آمنا بانسجام وانتظام هادف بين أجزاء العالم - ولا أقل على  
مستوى الأرض والكواكب التي نعرفها - فلا محيص من الإيمان بالوحدة الطبيعية للعالم<sup>(1)</sup>.  
من المسلم أن هذا الطريق لمعرفة الله هو أفضل الطرق لعامة الناس. أمّا الآن فنريد  
أن نعرف كيف يدلّ النظم القائم على وجود الله العليم الحكيم؟ الإجابة على هذا الاستفهام

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 668 - 670.

واضحة، فكما أنّ وجود أصل الأثر يدلّ على وجود المؤثر، فإن صفات وخصوصيات هذا الأثر أيضاً يمكن إلى حد بعيد أن تكون مرآة ودليلاً على صفات المؤثر. ونذكر هنا مثالاً:

نحن البشر لا نعرف بشكل مباشر محتويات أفكار وضمائر بعضنا بعضاً. فمن البديهي أنّني لا أستطيع أن أتعرف إلى ضميرك وأقرأ بشكل مباشر نواياك وصفاتك الأخلاقية، كما لا يمكنك أن تتعرف بشكل مباشر على ضميري، ولكن في الوقت نفسه نعرف إلى حد كبير محتويات ضمائر بعضنا، دون أن نشكّ في ذلك!

نؤمن بأن فلاناً عالم، وشاهدنا هو آثاره الخطابية والكتبية، ونعد فلاناً فيلسوفاً والآخر فقيهاً والثالث رياضياً والرابع فيزيائياً... لماذا؟ لأننا وجدنا آثار الأول فلسفية وآثار الثاني فقهية وآثار الثالث رياضية وهكذا. وبحكم السنخية الضرورية بين الأثر والمؤثر لا يمكن أن يصدر من غير العالم كلاماً علمياً، أو أن يصدر من فقيه محض كلاماً منظماً فلسفياً، أو أن يصدر من حكيم محض أثراً فقيهاً أو رياضياً. لا يشك أحدنا بأن صاحب الجواهر هو فقيه كبير، في حين أننا لم نره. وإذا رأيناه لا يمكننا أن نتعرف بشكل مباشر على صفاته وخصائصه، لكن كتاب الجواهر هو دليل يقيني على أن مؤلفه فقيه كبير<sup>(1)</sup>.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 600.

## المفاهيم الرئيسية

1. يدلّ نظم العالم ونظامه على وجود الله، وهذا هو المعبر عنه في المصطلح القرآني بتعبير إتيان الصنع، ﴿صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَنْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾.
2. إنّ العالم لم يوجد على نحو الصدفة، وكلّ ما هو موجودٌ ليس ناشئاً من الصدفة. ويُمكننا أن نقول في تعريف الصدفة: إنّها تعني عدم وجود العلة، وهذا على نوعين: عدم وجود العلة الفاعلية، وعدم وجود العلة الغائية.
3. عندما يُقال إنّ الشيء الفلاني وجد صدفةً، فقد يكون المقصود عدم وجود العلة الفاعلية، ولا يوجد في العالم من يؤيّد هذا الفرض لا بين الإلهيين ولا بين الماديين.
4. النظم الذي يقع الاختلاف بشأنه، هو الناشئ من العلة الغائية، فالمادّي ينكر أصل وجود العلة الغائية، ولذلك ينكر طبعاً وجود النظم الناشئ عنها، أمّا الإلهيون فهم يعتقدون بأنّ من المحال تفسير النظم الموجود في العالم إذا لم ندخل فيه أصل العلة الغائية.
5. إنّ مطالعة أحوال الموجودات تُدلل على أنّ بناء العالم وبنية الوحدات التي يتشكّل منها هي بنية مدروسة. فكلّ شيء في مكانه المناسب، وكلّ شيء له هدف من وجوده في هذا الموقع أو ذاك.
6. لقد طرح الإلهيون منذ زمن بعيد الفكرة التي تُقرّ بأنّ كلّ العالم واحد شخصي، فهو واحد في عين كونه مؤلفاً من أعضاء وأجزاء.
7. على ضوء هذا، نحن إذاً آمنّا بانسجام وانتظام هادف بين أجزاء العالم - ولا أقلّ على مستوى الأرض والكواكب التي نعرفها - فلا محيص من الإيمان بالوحدة الطبيعية للعالم.

## الدّرس الثّاني والعشرون

### برهان نظم العالم (2)

#### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . ينفي بالدليل والبرهان احتمال الصدفة في ظهور النظام في العالم.
- 2 . يبيّن كيف أن العلم الحديث يؤيّد دليل الإلهيين على وجود مننّم ذو علم وشعور.
- 3 . يتمكّن من الإجابة على نظرية التطور العضوي عند الموجودات.





## نفي احتمال الصدفة في ظهور العالم<sup>(1)</sup>

من الممكن أن يقال أن اليقين في هذه الميادين ليس يقيناً ينفي أيّ احتمال مخالف. لكننا نقول إن احتمال الخلاف بحسب قانون الاحتمالات ضعيف لدرجة لا يحسب له أيّ عقل سليم أيّ حساب؛ إن احتمال الخلاف هنا هو احتمال الصدفة.

فبالنسبة إلى كتاب الجواهر، نحن نقطع أن مؤلفه فقيه كبير، لكن هذا القطع واليقين لا يعني عدم وجود أيّ احتمال في أن المؤلف ليس فقيهاً وأن كتاباته جاءت صدفةً واثقافاً. إلا إن هذا الاحتمال ضعيف إلى درجة أنه لا اعتبار له، ومن هنا نقول أن لدينا يقيناً وقطعاً بأن صاحب الجواهر فقيه كبير وليس مجرد ظنّ واحتمال. إن الاحتمال في هذه الموارد ليس من قبيل الأعداد التي نعرفها نظير واحد في المئة أو واحد في الألف أو واحد في المليون، بل هو كسر من عدد لا يدخل حتى في دائرة أوهامنا، كما لو فرضنا عدداً تأخذ الأصفار على يمينه مكاناً يصل إلى القمر. إن احتمال الصدفة في مثل هذه الموارد لا يمكن حتى تصوّره. لكنّه احتمال على كل حال. سنعالج هذا الموضوع لاحقاً، ونكتفي هنا بالقول: إنه لا مانع من وجود هذا النوع من الاحتمال الذي من الصعب تصوّره أو أخذه بعين الاعتبار. وهذه الاحتمالات رغم أنها تكتشف فقط بقوة التحليل الرياضي الدقيقة ولا نحسّها في أعماق وجداننا، لكننا يمكن أن نطرحها بشأن أيّ مؤلّف أو كتاب. فمن الممكن على سبيل المثال أن نطرح هذا اللون من الاحتمال بشأن الشاعر الشهير سعدي الشيرازي، فنحتمل مع كل آثاره الشعرية أنه لم يكن ذا ذوق أدبي، إنما جاء كل هذا الشعر والنثر صدفةً، أو نحتمل بشأن الفيلسوف والطبيب ابن سينا أنه لم يكن على علم بالفلسفة والطب، وأنه خطّ القلم على الورق بالصدفة، فأنتج مجموعة

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 601 - 603.

من المسائل المنظّمة والبحوث المفيدة، واستند إلى المصادر السليمة اتّفاقاً وصدفة، ورغم أنّنا لا نستطيع منطقياً سدّ باب هذا الاحتمال، لكننا لا نشكّ بأنّ سعدي كان شاعراً وأديباً وأن ابن سينا كان فيلسوفاً وطبيباً. إنّ الذين يدعون الإنسان لقراءة كتاب الخلق بغية التعرّف إلى الله يريدون أن يطمئنّ البشر بعلم وحكمة الصانع المتعال، بحجم إيمانهم واطمئنّانهم بأدب وفلسفة وفقه سعدي وابن سينا وصاحب الجواهر انطلاقاً من آثارهم.

يقول كريسي موريسون<sup>(1)</sup>: «خذ عشر قطع من النقد، وعلم هذه القطع من واحد إلى عشرة، وضعها في جعبة، ثمّ اخلطها، ثمّ حاول أن تستخرجها على الترتيب من واحد إلى عشرة، وكلما استخرجت واحدة منها أرجعها إلى الجعبة قبل أن تسحب الثانية، عندئذ يكون احتمال خروج القطعة رقم واحد معادلاً لـ  $1/10$  واحتمال أن تستخرج القطعة رقم 1 ورقم 2 على الترتيب يكون معادلاً لـ  $1/100$ ، واحتمال أن تستخرج القطعة الأولى والثانية والثالثة معادلاً لـ  $1/1000$ ، واحتمال خروج القطع 1 و2 و3 و4 على التوالي يساوي  $1/10000$ ، وعلى هذا المنوال يكون احتمال خروج القطع العشر على الترتيب مساوياً لواحد على عشرة مليارات. ومن ذكر هذا المثال البسيط تتضح حقيقة أنّ الأرقام في مقابل الاحتمالات تسير في قوس تصاعدي. وبغية أن توجد الحياة على الأرض يتطلّب الأمر ظروفًا وأوضاعاً ملائمة، يستحيل أن نتصوّر أنّ هذه الأوضاع والظروف من زاوية الأرقام الرياضية تمّت صدفة واتّفاقاً. ومن هنا نضطرّ إلى الاعتقاد بوجود قوّة مدركة في الطبيعة، تشرف على مسيرة هذه الظواهر، وعندئذ نضطرّ أيضاً إلى الاعتقاد بوجود هدف خاصّ من جمع وتفريق هذه الظواهر، وحصول الحياة على الأرض».

### إشكال: الصدفة والمنطق الرياضي<sup>(2)</sup>

إنّ قبول نظريات العلم الحديث يفنينا عن فرض إرادة حكيمة وراء إيجاد العالم. هناك فرضيات ونظريات خاصّة في عالمنا المعاصر بشأن خلق الكون والحياة والإنسان، وبحسب ظنّ البعض إنّ قبول هذه النظريات والفرضيات يفنينا عن فرض إرادة حكيمة توجد العالم والحياة والإنسان بإرادتها!

(1) سر خلق الإنسان، ترجمة محمد سعدي إلى الفارسية، ص9.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 603 - 607.

فعلى سبيل المثال وفق فرضية «لابلاس» المشهورة بشأن كرات المنظومة الشمسية، يقال إنها قطع منفصلة عن الشمس، ثم انفصالها عن الشمس جراء تصادم الشمس مع كوكب آخر؛ ويقال بشأن الحياة إنها حصلت جرّاء توفر ظروف كيميائية، ثم أخذت وفق ناموس التكامل بالرشد والسعة، وبصدد أجسام النباتات والحيوانات والإنسان قيل إنها ظهرت وفق قانون النشوء والارتقاء بحكم الطبيعة الذاتية. وقيل بشأن العقل والوعي والروح الإنسانية إنها لا تعني سوى سمات التركيبات الكيميائية المادية.

#### الجواب:

ونحن الآن قد نقبل جدلاً بفرضية لابلاس بشأن كون الأرض قطعة منفصلة عن الشمس، وفرضية نشوء الحياة من خلية واحدة، وفرضية أن الإنسان والحيوان والنبات أصل واحد وتطور بالتدرّج، لكننا نريد أن نرى هل يمكن تبرير هذه الفرضيات على أساس الصدفة والاتفاق؛ أي دون تدخل إرادة وعقل أم لا؟

من الأفضل أن نصغي إلى كلام العلماء أنفسهم، فنجد أن كريسي موريسون<sup>(1)</sup> مثلاً يقول: «يعتقد بعض علماء الفلك أن احتمال قرب كوكبين إلى بعضهما في حدود التجاذب وجرّ أحدهما إلى الآخر يساوي واحد إلى عدّة ملايين، أمّا احتمال أن يتصادم كوكبان فيتفتّتان فهو احتمال سقيم إلى الحدّ الذي لا نقدر على حسابه».

يتّضح الآن أنّنا لو سلمنا بهذه الفرضية وأنّ الأرض قطعة من الشمس انفصلت عنها جرّاء اصطدامهما، علينا أن نفرض وجود قصد وهدف في البين، يوجد هذا التصادم والاحتكاك الذي يستهدف بدوره هدفاً خاصاً وهو ظهور الحياة، ثمّ الحيوان، ثمّ الإنسان، بوصفه الهدف الأساسي لخلق الأرض.

أمّا ظهور الحياة، فنفرض أن تجتمع ظروف مادية وكيميائية كافية لظهور الحياة؛ أي نفرض أن الحياة سمة لذات المادة، لا أنّها فعلية جوهرية وإضافية على فعلية المادة، فإنّ تجمع هذه الظروف لا يمكن تفسيره على أساس الصدفة والاتفاق، يقول كريسي موريسون<sup>(2)</sup>:

(1) سر خلق الإنسان، ص 10.

(2) (م.ن)، ص 154.

«لا يمكن أن تظهر جميع الشروط الضرورية لظهور وإدامة الحياة على وجه الأرض بحسب الصدفة والاتفاق المحض».

ويختتم في كتابه<sup>(1)</sup> أيضاً بعد أن يشبع البحث في الفصل الثالث عن الغازات التي نستنشقها والظروف الضرورية لظهور الحياة، بالقول: «إنّ الأوكسيجين والهيدروجين والكاربون سواء تركبت مع بعضها أم كانت مفردة فهي من الأسس الأولية لحياة الكائنات، بل هي من حيث الأساس أصل وجود الحياة على الأرض، وليس هناك احتمال واحد بين ملايين الاحتمالات لصالح تجمع هذه الغازات على أرض الكوكب بالمقدار والكيفية المتعادلة، التي تكفي لإقامة الحياة صدفة واتفاقاً، وإذا أردنا أن نقول إن هذا النظام بأسره حصل صدفة واتفاقاً فسوف نستدلّ بطريقة تتناقض مع منطق الرياضيات».

إذاً، يتضح أن ظهور الحياة على وجه الأرض على أساس الصدفة لا ينسجم مع معطيات العقل السليم.

ووفق النظريات العلمية المعاصرة التي يتحدّد نسل الحيوانات والنباتات من خلية واحدة، انشطرت إلى شعبتين مختلفتين نباتية وحيوانية، نريد أن نرى الآن وفق هذه النظريات هل يمكن أن يحصل هذا الانشطار صدفة واتفاقاً، خصوصاً مع الأخذ بنظر الاعتبار حاجة الشطرين إلى بعضهما، أم سنضطر إلى تفسير هذا الانشطار على أساس القصد والهدف؟ يقول كرسى مورسن<sup>(2)</sup>: «لقد حصل في بداية ظهور الحياة على الأرض أمر عجيب، ترك آثاراً كبيرة على حياة الموجودات الأرضية، لقد توفّرت إحدى الخلايا على سمة عجيبة، تم لها بواسطة نور الشمس تحليل بعض التركيبات الكيميائية، فوفّرت من هذا الطريق لها ولسائر الخلايا المشابهة المواد الغذائية، وقد تغدّى خلف أحد هذه الخلايا الأولية بذلك الغذاء، ومن ثمّ ظهر في الوجود النوع الحيواني، فخلق نسل الحيوانات وأصبحت ذرية الخلايا الأخرى نباتات، وشكّلوا لحمة العالم، وهما بدورهما - الحيوان والنبات - يغذيان جميع الكائنات الأرضية، فهل يمكن الإذعان بأنّ خلية واحدة أضحت منشأً لحياة الحيوانات، وخلية أخرى أضحت أساس وجود النباتات جراء الصدفة والاتفاق؟».

(1) سر خلق الإنسان.

(2) (م. ن.)، ص 58.

والملفت للنظر هنا أنّ النباتات والحيوانات التي ولدت من هاتين الخليّتين يكمل بعضهما الآخر ويحتاج إليه، ولا يمكن أن يديم أيّ منهما حياته دون الآخر، ويوضح كرسي مورسن<sup>(1)</sup>: «إنّ الحيوانات تحتاج في حياتها إلى الأوكسجين، وتحتاج النباتات إلى الكربون، تستنشق الحيوانات الأوكسجين وتلفظ أوكسيد الكربون، وعلى العكس تتنفس الحيوانات أوكسيد الكربون، فتعمل ورقة النبات عمل الرئة الإنسانية تحت حرارة الشمس، فتحلّل أوكسيد الكربون إلى كربون وأوكسجين، فتلفظ الأوكسجين ويبقى الكربون».

ثم يقول<sup>(2)</sup>: «إنّ جميع النباتات والغابات والأنواع، بل الأحياء عامّة تتركّب بنيتها الوجودية من ماء وكربون، فتلفظ الحيوانات الكربون وتلفظ النباتات الأوكسجين، ومن هنا حينما يتوقّف نشاط الموجودات عندئذ، فإنّما أن تستهلك الحيوانات كلّ الأوكسجين، وإنّما أن تستهلك النباتات كلّ الكربون، وحيث يختلّ التعاون ينحدر نسل كلا الصنفين نحو الانقراض والزوال بسرعة».

إحدى العجائب الأخرى لعالم الكائنات الحيّة، التي لا يمكن تفسيرها على أساس الصدفة بأيّ وجه من الوجوه هي أن جنس الذكر والأنثى الذي يمثل ضرورة لإدامة النسل وُجد منذ أوائل نشأة الحياة، إنّ أجهزة التناسل، سواء أكانت في عالم الحيوان أم النبات، وسواء أكانت في جنس الذكر أم الأنثى، مدهشة إلى الدرجة التي لا يمكن معها القول إنّها غير هادفة، وإنّها لم تخلق لإدامة الحياة والنسل.

نتجاوز عمّا تقدّم، ونأتي إلى مطالعة أجسام النباتات والحيوانات في أقسامها المختلفة، عندئذ سنغرق في دهشة وحيرة، لا يستطيع أن يثيرها قراءة كتاب من آلاف الصفحات مليء بالالتفات الدقيقة والمثيرة وعلى حد تعبير سعدي:

- الخلق جميعه تنبيه إلهي للقلب
- ومن لا يقرّ بوجود الله فليس له قلب
- هاهي كل هذه الصور العجيبة على باب وحائط
- فكلّ من لا يتحرّك فكره بها كان صورة لصيقة على الحائط.

(1) سر خلق الإنسان، ص 31.

(2) (م.ن)، ص 32.

## إشكال: النشوء والارتقاء وخلق العالم<sup>(1)</sup>

بعد أن طرح علماء الأحياء نظرية التطور العضوي عند الموجودات، غدا تفسير خلق الأحياء صدفة واتفاقاً أكثر قبولاً من أن وراء خلقها صانع حكيم. لقد ظهر في أوروبا، ولمدة محدودة، اتجاه فكري يقول إن أنظمة خلق النباتات والحيوانات تدل على الحكمة البالغة وعلى صانع العالم. هذا إذا ما افترضنا أنها خلقت دفعة واحدة، أما إذا خلقت بالتدرج فلا مانع من أن تتجمع سلسلة من الصدفة التدريجية فتفضي إلى ما هو حاصل بالفعل. ظهر هذا الاتجاه بعد طرح الداروينية ونظرية التطور العضوي، فحسبوا أن أسس الداروينية كافية لتبرير وجود الكائنات الحية صدفة واتفاقاً.

### الجواب:

من المسلم أن الأسس التي يطرحها علماء الأحياء للتكامل لا تكفي بمفردها، بأي وجه من الوجوه لتفسير وتبرير ظاهرة الخلق، ومن المستحيل تبرير وتفسير عملية الخلق من دون إدخال عنصر القصدية والهدفية للطبيعة. إن نقطة اتكاء الداروينية تعتمد على (الانتخاب الطبيعي وبقاء الأصلح) وهذه حقيقة واقعية في معركة الحياة التي تغربل الكائنات، وإن الكائن الذي يتطابق ويتكيف مع الظروف الموضوعية لدرجة أكبر هو الذي يتوفر على قابلية أكبر للبقاء. لكن حديثنا ينصب على أنه، هل الإمكانيات الضرورية والمفيدة لحياة الكائن الحي يمكن ابتداءً أن تحصل صدفة واتفاقاً، لكي تبقى أو تزول بعد ذلك في غربال الطبيعة؟ إن قراءة عالم الموجودات يدل على قوة خفية مدركة وهادفة تخلق في بنية الأحياء، ما يجعلها متلائمة مع الظروف الموضوعية.

إذا كانت جميع التغييرات الحاصلة في بنية الموجودات الحية على غرار الأغشية التي تربط أصابع بعض الطيور المائية، أمكن القول إن هذا الغشاء ظهر صدفة بين أصابع هذه الطيور، وهو مفيد في سباحة هذه الحيوانات التي استخدمته بالفعل، ثم أخذت هذه الأغشية بالانتقال وراثياً إلى أعقاب هذه الحيوانات (بصرف النظر عن عدم قبول علم الوراثة لهذا

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 607 - 610.

الفرض). لكنّ بعض البنى المفيدة والضرورية للكائنات الحيّة جاءت على صورة أجهزة عظيمة جداً ومعقدة، بالشكل الذي لا يمكن الاستفادة منها إلا حينما يكون الجهاز بكلّ أجزائه قائماً بالفعل، نظير جهاز البصر العظيم، فكيف يمكن القول في مثل هذه الموارد أنّ تغييراً حصل بالصدفة في بدن الكائن الحي وجعله أصحّ للبقاء، وحفظته الطبيعة في غربالها. يقول مؤلّف كتاب «سرّ خلق الإنسان»<sup>(1)</sup>، بعد ذكر إيضاح بشأن بنية العين العجيبة: «إنّ جميع هذه العناصر بدءاً من القرنية وانتهاء بالألياف العصبية يجب أن توجد مع بعضها في آن واحد؛ إذ مع فقد أيّ واحد من هذه العناصر سوف تصبح الرؤية غير ممكنة، ومع ذلك هل يمكن أن نتصوّر اجتماع جميع هذه العوامل بشكل ذاتي، وأنّ كلّ واحد منها ينظّم النور بالطريقة التي يفيد منه الآخر ويسدّ حاجته؟».

ثمّ إنّ هناك أمر آخر يبعث على الدهشة والحيرة، ألا وهو خلايا الجسم البشري، هذه الخلايا التي يصل عددها في بدن الفرد الواحد إلى المليارات والتي تزيد على عدد مجموع سكّان الأرض، ورغم أنّ هذه الخلايا تتبع من أصل واحد، وتتفرّع من جذر واحد، إلا أنّ لكلّ صنف منها عملاً خاصّاً وغذاءً خاصّاً به. فكلّ خلية من أعضاء الجسم المختلفة كالعظم واللحم والظفر والشعر والعين والسنّ وأمثالها تجذب الغذاء الذي يتناسب مع نموّها وحياتها، كما إنّ الخلايا تتمتع بقدرة مذهلة على التكيف مع الظروف والحاجات.

جاء في كتاب «سرّ خلق الإنسان»<sup>(2)</sup> «تحوّل الخلايا بشكل قهري أشكالها وحتى طبيعتها الأصلية وفق مقتضيات المحيط وحاجاتها الحيوية وتتكيف مع الحاجات ومع المحيط التي هي جزء منه. فكلّ خلية في جسم الكائن الحي ينبغي أن تتهيأ لتكون لحماً أحياناً وجلداً أحياناً أخرى، أو تشكّل ميناء السنّ حيناً آخر، وتصبح دمع العين أحياناً ومخاط الأنف حيناً آخر، وتتشكّل أحياناً ضمن هيئة الأذن. وعندئذٍ فكلّ خلية عليها أن تأتي على الشكل والكيفية التي تؤدّي وظيفتها من خلالها».

إنّ عجائب نظام الخلق وتناغماته لا يمكن إحصاؤها، فما من زاوية تبصرها إلا وتشاهد فيها الانسجام والتكامل والنظام وآثار القصد والإرادة في الخلق.

(1) سرّ خلق الإنسان، ص 76.

(2) (م.ن)، ص 61.

يقول كرسى مورسن<sup>(1)</sup>: «إنَّ هناك أدلّة بارزة على أنَّ الإنسان عبر الزمن تكيف مع الطبيعة، وتتكامل هذه النظرية اليوم حيث تتكيف الطبيعة بدورها مع الإنسان». وعنه أيضاً: <sup>(2)</sup> «حينما نأخذ باعتبارنا حجم الأرض ووضعها في الفضاء، والتركيبات المحيِّرة لهذا الوضع نجد أنَّ احتمال حصول بعض هذه التركيبات اتِّفاقاً وصدفة يعادل الواحد من المليون. أمَّا احتمال حصولها بمجموعها صدفة واتِّفاقاً فهو واحد في المليارات. ومن هنا لا يمكن تفسير نشأة الأرض والحياة عليها بالاتِّفاق والصدفة على الإطلاق. والأغرب انسجام وتكيف الإنسان مع الطبيعة، وتكيفها هي مع الإنسان».

### العلم الحديث يؤيد استدلال الإلهيين باتقان الصنعة<sup>(3)</sup>

لنضرب بعض الأمثلة البسيطة للغاية في هذا الباب، كمثال أسنان الإنسان، فعندما ننظر إليها نجدها ذات نظم متناسب بصورة كاملة، فهي مكوّنة من الأسنان الأمامية - التي تُسمّى الثنايا (القواطع) - والأضراس والرّحى، ومرتبّة بصورة تجعلها تؤدّي عملها بكامل صورة، فالقواطع تقطع أوّلاً الطّعام الذي يحتاجه البدن، ثمّ تقوم الأضراس والرّحى بطحنه قبل أن يبتلع الإنسان؛ فهل أنَّ إيجادها بهذا الشكل والترتيب تمّ على أساس اختيار مدروس أم لا؟ لا نقاش في ضرورة وجود القوّة الفاعلة التي أوجدتها، ولكنّ السؤال هو: هل أنَّ وجود هذا الإشكال لها جاء على أساس انتخاب لها من بين الخيارات الأخرى أم لا؟ وهل أنَّ ارتباط إيجادها بهذه الأشكال بطبيعة الهدف والنتيجة التي تؤدّي إليها هو ارتباط جاء على نحو الصدفة؟

مع استقرار الجنين في روح الأم يبدأ الثدي بإنتاج اللبن - والأنثى - في جميع الحيوانات التي يكون لها رحم - لها ثديّ إلى جانب الرّحم، واللبن يترشّح من حلمة الثدي بما يتناسب مع احتياجات الطّفل الخاصّة، فهل وجدت كل مظاهر هذا النّظم الدّقيق على أساس اختيارٍ واعٍ أم لا؟

(1) سر خلق الإنسان، ص 3.

(2) (م. ن)، ص 48.

(3) التوحيد، ص 90 - 91.



وهنا يأتي دور العلم التجريبي لكي يعيننا على الإجابة على هذه الأسئلة من أن العلم التجريبي يبقى عوناً لنا مهما تطور؛ لأنه يتوصل إلى معارف أعمق بدقّة النظم السائد في موجودات عالم الطبيعة كلما ازدادت تجاربه في دراستها، فمثلاً توصل علم التشريح القديم إلى درجة معينة من معرفة طبيعة النظم في مكونات العين وعملها، وقد توصل إلى معرفة الأغشية السبعة أو الثمانية التي تغلفها، والأسماء المعروفة اليوم لهذه الأغشية هي نفسها الأسماء التي وضعها القدماء، ولكن أين هذه الدرجة من المعرفة التي توصل إليها العلم الحديث بدقّة النظم في خلق العين وعملها؟! وهكذا الحال مع أنظمة وطبيعة المخلوقات الأخرى، فكلما تقدّم العلم اكتشف المزيد من دقّة النظم فيها وبما يكشف أكثر وأكثر عن وجود عامل الاختيار والتدبير والإرادة في إيجادها، وهنا يكمن دور العلم المساعد في إثبات المطلوب.

## المفاهيم الرئيسية

1. اليقين في ميادين البراهين العقلية وإن لم يكن يقيناً ينفي أي احتمال مخالف. لكن احتمال الخلاف بحسب قانون الاحتمالات ضعيف لدرجة لا يحسب له أي عقل سليم أي حساب.
2. أشكل البعض على برهان النظام أن هناك فرضيات ونظريات علمية حديثة بشأن خلق الكون والحياة والإنسان، يُغنيها القبول بها عن فرض إرادة حكيمة توجد العالم والحياة والإنسان بإرادتها.
3. قد نقبل جدلاً بفرضية كون الأرض قطعة منفصلة عن الشمس، وفرضية نشوء الحياة من خلية واحدة، لكننا نريد أن نرى هل يمكن تبرير هذه الفرضيات على أساس الصدفة والاتفاق؛ أي دون تدخل إرادة وعقل.
4. ظهور الحياة، لا يكفي فيه أن تجتمع مجموعة ظروف مادية وكيميائية مع بعضها فتنتج حياة؛ فالحياة ليست سمة لذات المادة، وإنّ تجمع هذه الظروف لا يُمكن تفسيره على أساس الصدفة والاتفاق.
5. من المسلم أن الأسس التي يطرحها علماء الأحياء للتكامل لا تكفي بمفردها، بأي وجه من الوجوه لتفسير وتبرير ظاهرة الخلق، ومن المستحيل تبرير وتفسير عملية الخلق من دون إدخال عنصر القصدية والهدفية للطبيعة.
6. العلم الحديث يؤيد استدلال الإلهيين بإتقان الصّنع، الذي من خلاله استدّلوا على وجود الخالق المنظم. فالعلم التجريبي يُعيننا على الإجابة على هذه الأسئلة؛ لأنّه يتوصّل إلى معارف أعمق بدقّة النظم السائد في موجودات عالم الطبيعة.

## الدّرس الثالث والعشرون

# هل الكوارث والشرور تناقض برهان النظم؟

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يتعرّف إلى هوية الشرور وحقيقتها في العالم.
2. يشرح معنى أن الشرور أمور عدمية وغير حقيقية.
3. يبيّن أن العالم يحكمه نظام كلي؛ الخير فيه غالب على الشر.



## نقض الشرور لبرهان النظم

صحيح أننا نرى أشكالاً من النظم في عالم الخلق، لكننا نرى إلى جانبها أشكالاً متنوّعة من انعدام النظم والشرور لا تنسجم مع عقيدة الإلهيين بوجود إله يدبّر شؤون العالم، وأوضح دليل على ذلك أن الجميع - حتى الموحدين وأتباع الأديان الإلهية - يتذمّرون باستمرار من الوضع الموجود ويطالبون بتغييره إما بالعمل أو الدعاء<sup>(1)</sup>.

## المراد من الشرور والأسئلة المثارة بشأن وجودها<sup>(2)</sup>

إننا نرى كثيراً من الشرور وأشكال انعدام النظم والتدبير في العالم، سواء في الشؤون المرتبطة بحياة الإنسان أو غيره من الموجودات، مثل الحيوانات التي لا تقع ضمن دائرة مسؤولية الإنسان، فلماذا تقع الزلازل وغيرها من الكوارث الطبيعية؟ إذا كان ثمة تدبير ونظم يحكم عالم الوجود، فلماذا تقع الزلازل بصورة مفاجئة فتدمّر المدن وتدفن الآلاف من الأبرياء تحت الأنقاض؟ لماذا يتفشى أحد الأوبئة فجأة ويحصد الصغار والكبار والأبرياء والمذنبين دون تمييز؟ بل وكسؤال عام نقول: لماذا خلقت كل هذه الكائنات الحيّة التي تحتاج إلى طعام دون توفير ما تحتاجه من غذاء؟ إن النظام القائم هو نظام شريعة الغاب والتنازع من أجل البقاء، فالحيوانات يأكل بعضها بعضاً بسبب عدم توفر ما يكفيها جميعاً من الغذاء، ولو كان المقدار اللازم من الغذاء متوفراً لكان عدد المخلوقات أكثر بكثير من العدد الفعلي.

(1) التوحيد، ص 422.

(2) (م.ن)، ص 423 - 424.

## الجواب الإجمالي على شبهة الشرور<sup>(1)</sup>

عادة ما يجيب المتدينّ على الأسئلة المتفرّعة من الشبهة المتقدّمة بجواب مجمل: فإذا سألته: لماذا تنزل بنا كل هذه المصائب والشدائد، ولماذا تصيبنا الأمراض؟ ولماذا... ولماذا...؟ تسمع منه هذا الجواب المجمل: توجد - ولا ريب - مصلحة في كل ذلك... فالله أعلم بما يصلح خلقه، ولا بدّ من وجود حكم ومصالح من خلقه للموت والفقر والجهل والمرض.

ولا يخفى أن هذا الجواب المجمل يقنع المؤمنين فقط، ومرادي من وصف المؤمنين هنا ليس المتعبدين، بل الذين بلغ بهم الإيمان بعظمة نظم هذا العالم درجة من الرسوخ والقوّة تجعلهم يشعرون بالجهل - قبل كلّ شيء - عندما يواجهون مثل هذه الأسئلة، وهذه حالة طبيعية في الإنسان؛ إذ إنّ كلّ من يشعر بعظمة شخص معيّن ولا يرى في أفعاله سوى حسن النظم والحكمة والعدالة لا يعترض على ما لا يعرف أو لا يفهم وجه الحكمة فيه من أعماله، بل يقرّ بجهله، ويقول: لا شكّ في وجود حكمة في هذا العمل، وجهلي بها لا ينفي وجودها.

... فحالها هي كحال الذي يدخل في مصنع مبني على درجة عالية للغاية من النظم والترتيب والدقّة، ثمّ يرى في إحدى زواياه أشياء يتصوّر أولاً أنّها زائدة ولا فائدة منها للمصنع، ثمّ يتراجع عن هذا التصوّر، ويقول: إنّ من أنشأ هذا المصنع بكلّ هذه العظمة والدقّة والنظم المتقن لا يمكن أن يغفل عن هذه الأشياء، لا بدّ أنّه قد وضعها هنا لحكمة معيّنة لا ينفي وجودها جهلي أنا بها.

إذاً، مثل هذا الجواب المجمل مقنع لمن بلغوا هذه المرتبة من الإيمان، أمّا الذين لم يبلغوا هذه المرتبة من الإيمان، فهم بحاجة ماسّة الى جواب تفصيلي، وهو الجواب الذي نعرضه فيما يأتي:

(1) التوحيد، ص 427 - 428.

## الجواب التفصيلي؛ تحليل ماهية الشور<sup>(1)</sup>

إنّ جميع الشور أمور عدمية وليست أموراً وجودية؛ فالوجود هو خير محض، وكلّ ما ترونه شراً فهو عدم.

وهذا القول يعني أنّ العالم لا يتكوّن من نوعين من الوجودات: وجودات خير ووجودات شرّ؛ ولذلك فلا يبقى ثمة مجال للاعتراض القائل: لماذا خلق مبدأ الوجود، وجودات الشرّ الى جانب وجودات الخير؟ لأنّ جميع الشور هي عدم وأمور عدمية، فالموت ليس سوى «عدم الحياة»، وخالق الحياة لم يخلق الموت كوجود مستقلّ، بل إنّ خالق الحياة هو خالق الحياة، وغاية الأمر هو أنّ الحياة ما دامت محدودة بحدّ، فإنّ ما بعد هذا الحدّ هو العدم، كما هو الحال إذا خطّط خطأ بطول متر واحد، فأنت هنا خالق لهذا الخطّ، لكنك إذا وضعت هذا الخطّ الى جانب خطّ طوله متران وجدته فاقداً لخطّ طوله متر واحد دون أن يعني ذلك أن خلقت «عدم» وجود هذا المقدار المفقود، بل الصحيح أنّك لم تخلق هذا المقدار من الخطّ.

## الشرّ عدم أو منشأ للعدم<sup>(2)</sup>

وهكذا الحال مع كلّ ما ترونه شراً في هذا العالم، فإذا تتبّعتم ماهيته وجدتموه عدماً وفقداناً بنفسه، أو وجوداً لكنه ليس شراً بما هو وجود، بل بما هو منشأ للعدم والفقدان، وهنا أيضاً يكون شراً من جهة كونه يؤدّي إلى العدم والفقدان.

فالعمى شرٌّ لأنّه عدم وفقدان. أمّا العمل الذي يؤدّي الى العمى، فهو وجود بما هو عمل، لكنه يكتسب صفة الظلم، والظلم شرّ، إذا قام شخص به وسلب بصر شخص آخر. صحيح أنّ الظلم شرٌّ، ولكن لماذا هو شرٌّ؟ هل أن وجود القوّة لدى من يأخذ سكيناً ويقلع بها عين شخص آخر هو شرٌّ بما هي قوّة؟ وهل أن وجود الإرادة فيه شرٌّ؟ وهل أن قدرته على تحريك يده شرٌّ؟ وهل أن وجود صفة القطع في السكين شرٌّ؟ وهل أن كلّ هذه الأمور تكون شراً إذا لم تؤدّ إلى العدم وفقدان البصر؟ وهل سيكون وجودها ظلماً؟ كلا. إنّ كلّ هذه الأمور الوجودية هي خير، ولا تكتسب صفة الشرّ إلا إذا أدّت الى نوع من العدم، وهو العمى.

(1) التوحيد، ص 428 - 429.

(2) (م.ن)، ص 429 - 430.

## معنى عدمية الشرور<sup>(1)</sup>

كذلك الحال مع الفقر والضعف والجهل فهي شرور؛ لأنها مصاديق للعدم والفقدان، كما أن جميع الأمور الوجودية التي تؤدي إلى العدميات تكتسب صفة الشر لا رتباً لها بتلك العدميات؛ أي تكون شروراً بالعرض، أي بواسطة شيء آخر، وليست شروراً بحد ذاتها. ولكن بعض الأشخاص فهموا هذه الحقيقة بصورة مغلوطة، فقالوا: إن قولكم بأن الشرور أمور عدمية يعني عدم وجود العقرب والفقر والظلم التي هي من مصاديق الشرور؟ كلا، هذا الفهم ليس صحيحاً. فالفلاسفة لا يريدون نفي وجود الفقر والفقير أو العقرب، بل إنهم يقولون: إن الشرور الموجودة في العالم، إما أن تكون - بحد ذاتها - أمورا عدمية، وإما أن تكون وجودات فيها صفات عدم شيء ما.

## وجود الشرور اعتباري غير حقيقي<sup>(2)</sup>

من الواضح أن النور موجود والظل موجود أيضاً، وحيثما وجد النور وجد الظل إلى جانبه، ولكن الظل ليس سوى فقدان النور الذي يكون له مبدأ معين مثل الشمس أو المصباح، فإذا سطعت أشعة النور على مكان ما نورته، وإذا لم تسطع على مكان معين كان هناك ظل، فهل توجد هنا حاجة للبحث عن مبدأ الظل؟ الجواب واضح، ولذلك فلا حاجة للبحث عن مصدر وجود الظلال في هذا العالم، ولا معنى للسؤال القائل: إن الشمس هي مبدأ النور، فما هو مبدأ الظلال في هذا العالم؟

وهذا المثال يصدق على عالم الخلق عموماً، فالظلمات والشرور هي عدميات هذا العالم؛ ولذلك فلا حاجة للاعتقاد بوجود مبدأ مستقل لها.

بذلك ينحل الإشكال الذي تثيره عقيدة الثنوية، ولكن يبقى إشكال تعارض وجود الشر مع أصل الحكمة وأصل العدل، إذ يثار هنا الإشكال الآتي: أنتم تقولون: إن مبدأ العالم واحد وهو حكيم وعادل، فلماذا خلق العالم بصورة تظهر كل هذه الظلمات والشرور ولو بشكل أمور عدمية؟ ألم يكن قادراً على خلق العالم بصورة يكون النور فيها مطلقاً؟ لماذا لم يملأ هذه الفراغات العدمية التي تشكلها في الواقع هذه الظلمات والأمور العدمية؟

(1) التوحيد، ص 430.

(2) (م.ن)، ص 432.



## إدارة عالم الخلق وفقاً لقانون كلي<sup>(1)</sup>

إنّ مشاهداتنا لظواهر هذا العالم الدنيوي تدلّنا على حقيقة كونه يدار طبقاً لقانون كليّ، وليس طبقاً لقانون جزئيّ، بل إنّ هذه الفكرة قد انتشرت بين الجميع ويقرّ بها الموحّدون أيضاً، وهي تعني أنّ حياة كلّ إنسان خاضعة لقانون كليّ عام يعبرّ عنه القرآن الكريم بكلمة «السنة»، وهذا ينفي أن أكون أنا محكوماً بقانون جزئيّ خاصّ بي، يختلف عن القانون الجزئيّ الذي يحكمك أنت، أو القانون الذي يحكم الشخص الفلاني؛ أي إنّ الله يدير العالم بإرادة كلية عامّة، وليس بإرادات شخصية وجزئية؛ حسب المصطلح الفلسفي؛ فهذا محال؛ لأنّ الإرادة الجزئية الشخصية من شأن الموجود الحادث الذي يخضع لتأثير عوامل أخرى تجعله يأخذ بهذه الإرادة حيناً وبذلك الإرادة حيناً آخر، أمّا واجب الوجود فذاته عين إرادته، وإرادته عين ذاته، ومحال أن يكون على غير ذلك. ولذلك، فلا يناسب مقام القدوسية سوى أن يدير شؤون العالم طبقاً لنظام كليّ وقانون كليّ مثلما خلق كلّ عالم الوجود بإرادة كلية شاملة.

ويكفينا لفتح باب الجواب عن الشبهة المتقدمة إدراك الحقيقتين المتقدمتين، وهما: الأولى هي أنّ الله يدير شؤون هذا العالم بإرادة كلية وسنة وقانون عام، وليس بإرادات شخصية وجزئية. والثانية هي أنّ التغيّر والتأثر وتبادل التأثير بين علل هذا العالم الدنيوي هي لوازم طبيعية وذاتية فيه. وبعد معرفة هاتين الحقيقتين يفتح باب الجواب الذي نعرضه فيما يأتي:

## غلبة الخير على الشرّ في نظام عالم الخلق<sup>(2)</sup>

لننظر إلى الوضع الموجود فعلاً في عالم الدنيا من زاوية توفّر الحكمة فيه ونحسب مجموع ما فيه من خير وشرّ لنعرف هل أنّ الغالب عليه هو الخير أم الشرّ الملازم لهذا الخير، انطلاقاً من عدم إمكانية الفصل بينهما؟

نحن نصف السنة التي تهطل فيها الأمطار بالمقدار المطلوب، وتشرق الشمس بالمقدار المتناسب، وتعطي جميع الأشجار ثمارها؛ بأنّها سنة خير، فيما نصف السنة التي تشهد

(1) التوحيد، ص 436 - 437.

(2) (م.ن)، ص 437 - 439.

موجة من البرد الشديد تتلف ثمار الأشجار في بداية ظهورها بأنها سنة شرّ، ونحن نعلم أنّ وجود البرد الشديد ضروري في نظام العالم مثلما أنّ وجود دفء الشمس ضروري فيه، فهما متلازمان في هذا النظام، ولكن ما ينبغي لنا أن نعرفه هنا هو: هل أنّ الغلبة في هذا النظام للخير أم للشرّ؟ هل أنّ الأصل فيه: هو خير يطرأ عليه شرّ أم شرّ يطرأ عليه خير؟ إذا كان الخير هو حصيلة مجموع ما في نظام العالم، فلا يمكن الاعتراض على خلقه؛ لأنّ عدم خلقه بسبب وجود هذا الشرّ القليل يعني الحرمان من الخير الكثير، وهذا الحرمان هو - بعد ذاته شرّ كثير. وقد قاموا هنا بعرض تقسيم خاصّ، فقالوا: إنّ الموجودات إمّا أن تكون خيراً مطلقاً - ومثل ذلك غير موجود في هذا العالم الدنيوي-؛ وإمّا أن تكون شرّاً مطلقاً - ومثل هذا غير موجود في أيّ عالم من العوالم -؛ لأنّ الموجود الذي يكون شرّاً إنّما يكون شرّاً لغيره لا لنفسه، فهو خير لذاته؛ ولذلك فلا وجود للشرّ المطلق.

ومع نفي وجود هذين النوعين من الموجودات تبقى ثلاثة أقسام محتملة:

الأول: يشمل الموجودات التي يغلب فيها الخير على الشرّ.

الثاني: ويشمل الموجودات التي يغلب فيها الشرّ على الخير.

الثالث: ويشمل الموجودات التي يتساوى فيها الخير والشرّ.

والموجود في نظام العالم الدنيوي هو القسم الأول، يضاف إلى ذلك أنّ هذا النظام هو نظام التطور والتكامل الوجودي، والشور أقلية فيه.

هذه نظرية فلسفية لرد الشبهة مورد البحث من الأساس، وهي تثبت توفر الحكمة في خلق العالم، وتدحض الأساس الذي تنطلق منه أسئلة، من قبيل: لماذا لم تملأ الفراغات الموجودة في هذا العالم؟ ولماذا توجد هذه الأمور العدمية فيه؟ ونظائر هذه الأسئلة التي ترجع في النهاية إلى سؤال محوري هو: لماذا خلق هذا العالم بهذه الصورة؟ إذ إنّ هذه النظرية تبين أنّ طبيعة هذا العالم تستلزم وجود الشرّ إلى جانب الخير فيه، ولا يمكن تحقّق الهدف من خلقه إلا بخلقه بهذه الصورة؛ ولذلك قال الفلاسفة عن خلقه: (ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)؛ أي إنّ تصوّر إمكانية خلقه بصورة أخرى وطبيعة أخرى وتحقّق الهدف من خلقه، لهو مجرد فرض ووهم، لا واقع له.

## الشرور لازم ذاتي في عالم الطبيعة<sup>(1)</sup>

إنّ الموجودات تشبه بالكامل في مراتبها الوجودية الأعداد في مراتبها، فمرتبة كل عدد هي قوام ذاته، بمعنى أنّ مرتبته ليست حالة عارضة عليه، بحيث إنّ وجوده مستقلّ عنها، كما هو حال المكان بالنسبة للجالس فيه، إذ إنّ وجود الجالس مستقلّ، عن المكان الذي يجلس فيه، فهويّته الوجودية تبقى محفوظة حيثما جلس، في هذا المكان المعين أو غيره؛ أي إنّ هذه الأماكن والمناصب والحالات عارضة علينا مستقلة عن أصل وجوداتنا، ولكنّ الحال مع الأعداد يختلف؛ إذ إنّ مرتبة كل عدد هي قوام وجوده وذاته، فمرتبة العدد 5 تقع بين العددين 4 و 6، وإذا فرضنا انتقاله إلى مرتبة تقع بين العددين 15 و 17 فإنه لن يفقد مرتبته ومكانه فقط، بل سيفقد هويّته أيضاً، بمعنى أنّه لن يكون العدد 5 بل العدد 16، فكون العدد 16 هو العدد 16 ملازم لوقوعه في مرتبة بين العددين 15 و 17، كذلك الحال مع العدد 5 فهويّته ملازمة لمرتبته الواقعة بين العددين 4 و 6، فلا يمكن الفصل بين العدد ومرتبته، ولا يصحّ القول بأنّ علة خارجية معينة - أو توافقات اجتماعية معينة - هي التي جعلت العدد 5 بين العددين 4 و 6 وكان من الممكن وضعه بين العددين 15 و 17 مثلاً، كلا هذا القول ليس صحيحاً، بل الصحيح هو أنّ مرتبة العدد قوام ذاته. كذلك الحال مع جميع موجودات هذا العالم، فمرتبة كل منها قوام ذاته.

وعليه، فإنّ هذه الكيفية من الوجود - أي الوجود المختلط بالعدم - تشكّل المقوم الذاتي لموجودات عالم الطبيعة. فمن اللوازم الذاتية لذلك وجود الشباب والشيخوخة في هذا العالم الدنيوي، وكذلك تحرّك الإنسان من حالة أولية هي - مثلاً - الذرة الأولى التي تكون فيما بعد النطفة ثمّ ظهوره بشكل جنين ثمّ وليد ثمّ شاب ثمّ شيخ ثمّ يتبدّل إلى صورة أخرى، عند انتقاله من هذا العالم إلى عالم آخر.

(1) التوحيد، ص 439 - 440.

## المفاهيم الرئيسية

1. أشكل البعض أن انعدام النظم والشروع في العالم لا تنسجم مع عقيدة الإلهيين بوجود إله منظم.
2. الجواب المجمل على هذه الشبهة أنه حتماً توجد مصلحة في كل ذلك ونحن نجهلها والجواب التفصيلي؛ يكمن في تحليل ماهية الشرور فإن جميع الشرور أمور عدمية وليست أموراً وجودية؛ فلو تتبعنا حال كل ما نراه شرراً في العالم، لوجدنا أن ماهيته ليست سوى عدماً وفقداناً بنفسه.
3. إن مشاهداتنا لظواهر هذا العالم الدنيوي تدلنا على حقيقة كونه يُدار طبقاً لقانون كلي، وليس طبقاً لقانون جزئي، يُعبّر عنه القرآن الكريم بكلمة «السنة».
4. للجواب على شبهة وجود الفراغات عدمية: أولاً: إن الله يُدير العالم بإرادة كلية عامّة، وليس بإرادات شخصية وجزئية، وثانياً: إن التغير والتأثر وتبادل التأثير بين علل هذا العالم الدنيوي هي لوازِم طبيعية وذاتية فيه.
5. طبيعة هذا العالم تستلزم وجود الشرِّ إلى جانب الخير فيه، ولا يمكن تحقُّق الهدف من خلقه إلا بخلقه بهذه الصورة؛ ولذلك قال الفلاسفة عن خلقه: (ليس في الإمكان أبدع ممّا كان)؛ أي إنَّ تصوّر إمكانية خلقه بصورة أخرى وطبيعة أخرى وتحقُّق الهدف من خلقه، لهو مجرد فرض ووهم، لا واقع له.
6. إن هذه الكيفية من الوجود - أي الوجود المختلط بالعدم - تُشكّل المقوم الذاتي لموجودات عالم الطبيعة. فمن اللوازم الذاتية لذلك وجود الشباب والشيوخ في هذا العالم الدنيوي، وكذلك تحرك الإنسان من حالة أولية هي -مثلاً- الذرة الأولى التي تكون فيما بعد النطفة ثمَّ ظهوره بشكل جنين ثمَّ وليد ثمَّ شاب ثمَّ شيخ ثمَّ يتبدّل إلى صورة أخرى، عند انتقاله من هذا العالم إلى عالم آخر.

## الدرس الرابع والعشرون

# نظرية تكامل المخلوقات وبرهان النظام

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى نظرية تطوّر الكائنات.
- 2 . يحدد موقفاً علمياً واضحاً من نظرية التطور.
- 3 . يبيّن أن نظرية تطوّر الكائنات لا تتعارض مع فرض ثبوتها مع التوحيد والإيمان بالله.



## تمهيد

أصبحت النظرية التطورية في الخلق نظرية سائدة في الأوساط العلمية الجامعية، وتوسّعت في تأثيراتها الفلسفية والعلمية والفكرية لتشمل معظم حقول العلوم ومجالاتها، بل نجد مجموعة من العلوم الجديدة والاختصاصات الجامعية تحمل عنوانها، فهناك علم النفس التطوري وعلم الاقتصاد التطوري والإدارة التطورية وغيرها. وهي علوم تبني نظرتها لظواهر الحياة أو الظواهر التي تعنى بدراستها وتحليلها على أساس الرؤية الداروينية - حسب زعمهم - والتي تقول بحدوث التطور والتكامل في الكائنات الحيّة بحسب الظروف البيئية والطبيعية وأمثالها.

من هنا، كان لا بدّ أن نتوقف قليلاً عند التوظيف المنتشر لهذه النظرية، والذي يُراد له أن يمتدّ ليشمل كلّ شيء، بما فيه الدين والفكر والإبداع والحقيقة. نسلطّ الضوء هنا على مجموعة من الأفكار المفيدة في هذا المجال حتى نحرّر أنفسنا من قيود الجدل الذي حدث في الغرب، والذي كان يفتقر إلى العمق الفلسفي والعقلي، الذي كان متوفّراً في بعض مجامعنا العلمية وتراثنا الفكري الفلسفي. وبذلك يُفتح الباب لكي ننظر إلى تراث حكماء المسلمين نظرة جديدة، التي لا شكّ بأنّ من بركاتها حلّ الكثير من الشبهات، ومنها الشبهات المثارة حول هذه القضية.

## تحديد النظريات وتحديد أفق التفكير<sup>(1)</sup>

هل إنَّ نظريَّة التَّكامل وتبدُّل الأنواع تنافي التَّوحيدي أساساً أو تنقض بعض أدلَّته، على الأقل، أم لا؟ إذا كان الجواب بالنفي، يظهر في هذه الحالة احتمالان: الأوَّل: هو أنَّ هذه النُّظريَّة تعزِّز عقيدة التَّوحيدي وأدلَّتها، والثَّاني: هو أنَّ الاعتقاد بها لا يؤثِّر من قريب أو بعيد على الإيمان بالتَّوحيدي. تذكر أغلب الكتب التي تناولت تبدُّل الأنواع نظريَّتين في تفسير تنوع الكائنات الحيَّة في العالم لا ثالث لهما: الأوَّل تقول بثبات الأنواع، ويسمونها «نظريَّة الخلق» في إشارة إلى أنَّ ثبات أنواع الموجودات يعني كونها مخلوقة مباشرةً على هذا التنوع، أمَّا النُّظريَّة الثَّانية فهي القائلة بتبدُّل الأنواع والتي يطلقون عليها «نظريَّة التطوُّر».

## نظريَّة الخلق

ويفسِّر أنصار النُّظريَّة الأولى إطلاق اسم نظريَّة الخلق عليها بالقول: إذا كانت أنواع الموجودات ثابتة فهذا يعني إلزاماً أنَّها ظهرت إلى حيِّز الوجود فجأةً في وقت معيَّن، وخلقت من العدم أو من الطين والتراب وبصورة غير مألوفة وغير طبيعيَّة، نظير ما يُقال بشأن خلق آدم، أو كلِّ زوجين من أنواع الحيوانات، إذ يُقال أنَّ المشيئة الإلهيَّة اقتضت خلق هذا النوع أو ذاك من الموجودات الحيَّة، كالخروف مثلاً، قبل عدَّة آلاف أو ملايين من السنين، فظهر مثلاً فجأةً ودون سابقة زوج من الغنم في العالم، ثمَّ تكاثروا وبقي نسلهما إلى اليوم، وهكذا الحال مع خلق الأنواع الأخرى من الحيوانات، كالحصان والبعير والطيور وغيرها، وقد عرض كثيرون هذه النُّظريَّة بالصَّورة المتقدِّمة.

وقد انبرى بعض النَّاس إلى مكافحة نظريَّة تبدُّل الأنواع بهدف الدِّفاع عن عقيدة التَّوحيدي والإيمان بالله، ولذلك أخذوا بالبحث عن الإشكالات في هذه النُّظريَّة؛ لكي يستدلُّوا بذلك على ثبات أنواع الموجودات وعلى وجود بدايات زمنيَّة لها. وفي المقابل، قال الماديُّون بتبدُّل أنواع الموجودات بهدف إثبات عقيدتهم بعدم وجود الله.

من هنا يتَّضح أنَّ الجهل أو غيره هو الذي جعل كلا الطرفين المذكورين يعمدان إلى إلصاق صفة الماديَّة بنظريَّة داروين، وبدرجة أوجدت بين النَّاس تصوُّراً يقول بأنَّ إثباتها يعني انتصار الماديِّين وهزيمة الإلهيِّين.

(1) التَّوحيدي، ص 333-335.



## نظرية التطور<sup>(1)</sup>

جوهر النظرية أو الفرضية هو أن أنواع الموجودات قد تولدت بعضها من بعض، وأن الأنواع الأولى كانت قليلة أو لم يكن في البداية سوى نوع واحد، بل وقد تحدت البعض عن طبيعة ونوع الكائن الحي الأول الذي وجد في هذا العالم وعرضوا عدة آراء بشأنه، فبعضهم قال: إنه حيوان بحري، وآخرون قالوا: إنه بري، أو إنه عبارة عن ديدان ظهرت في المستنقعات<sup>(2)</sup>.

## الموقف من نظريتي ثبات وتبدل أنواع الكائنات الحيّة<sup>(3)</sup>

نحن لا نريد إثبات أن جميع الموجودات قد ظهرت إلى حيز الوجود فجأة - كما تقول نظرية الخلق - فنحن لا نرى أن الاعتقاد بهذه النظرية ملازم للتوحيد، بل نقول: إننا نؤيد في هذا الباب ما تثبته الدراسات العلمية؛ ولذلك ينبغي أن نتعرف إلى ما تقوله بهذه الموضوع الذي هو من موضوعات علم الأحياء والبيئة، وهل هو ينسجم مع عقيدة التوحيد أم لا؟ وسنثبت هنا أن ثمة خطأين، وقع في الأول أنصار التبدل النوعي في الموجودات، ووقع في الثاني غير العلماء من أتباع عقيدة التوحيد.

(1) النظرية الثالثة: ثبات الأنواع على أساس القدم: لم يكن في الفلسفة الأوروبية غير هاتين النظريتين وقد سعت الكنيسة لتطبيق النظرية الأولى مع ما جاء في الكتاب المقدس. ولكن كانت توجد في الواقع نظرية ثالثة هي الأخرى غير صحيحة ولا تحظى بالتأييد، وهي تقول بثبات أنواع الموجودات أيضاً، ولكن على أساس القدم وليس على أساس حدوث الأنواع، فهي تقول: صحيح أن النوع الإنساني لم يتولد من نوع آخر، لكنه أيضاً ليس حادثاً ظهر للوجود قبل آلاف أو ملايين السنين وبصورة مفاجئة دون سابقة وجودية، بل هو نوع قديم لا بداية له، وكذلك الحال مع جميع أنواع الموجودات الأخرى المعروفة في عالم الوجود، فقد كانت موجودة دائماً في السابق بالصور التي هي عليها اليوم، وهذه النظرية هي التي كان يتبناها فلاسفة من أمثال أرسطو وابن سينا، ولكن انطلاقاً من أصولهم الفلسفية، أي بصفتهم الفلسفية وليس بصفتهم الدينية كأناس يتعبدون بهذا الدين أو ذلك. وكانت هذه النظرية تستند إلى أن علم الطبيعيات والفلكيات القديم كان يقوم على أساسين توحيديين وطبيعيين، فالتوحيدي يتمثل في رفض تلك الطبيقات من الحكماء للفصل بين الخالق وعملية الخلق، كما أشرت لذلك سابقاً، ورأيهم صحيح. ضمن هذه الحدود. فهم كانوا يقولون وانطلاقاً من العلم الإلهي: إن الخلق موجود ما دام الله موجوداً، وحيث أن الذات الإلهية أزلية، لكنها بقيت مدة بغير مخلوقات ثم خلقت الخلق قبل مئة ألف سنة أو مليون أو مليار سنة أو غير ذلك فمهما كبر هذا الرقم يبقى مستلزماً لمحدودية الزمان، في حين أن الزمان غير محدود. وهذه النظرية صحيحة إلى قولها هذا، لكن الإشكال يظهر فيما بعده، فقد كانت توجد عقيدة خاصة. في علم الطبيعيات القديم. بشأن الأفلاك وأخرى بشأن الأرض، فهم كانوا يعتقدون أن الأفلاك ثابتة ولا يمكن أن تتغير أبداً، فهي في المستقبل مثلما هي في الماضي، واستناداً إلى هذه العقيدة قالت النظرية الثالثة هذه بأن أنواع الموجودات كانت موجودة دائماً في الماضي وستبقى إلى الأبد مستقلاً.

(2) التوحيد، ص 336-337.

(3) (م.ن)، ص 340 - 341.

أمّا الخطأ الذي وقع فيه أنصار تبدل الأنواع، فهو أنهم ظنّوا أنّ القوانين المذكورة لهذا التبدل كافية بالكامل في وقوعه، وهذا ما سنثبت هنا عدم صحّته، وسيّضح أنّ أيّاً من هذه القوانين، سواء التي جاء بها لامارك أو داروين أو الذين جاؤوا من بعده، لا يكفي لإيجاد التنوّع في الموجودات، هذا إذا لم نقل ببطئها. وعليه، يصبح لزاماً أن نفسر هذا الوجود التدريجي والتكاملي لأنواع الموجودات على ضوء عقيدة التوحيد والفعل الإلهي. وأمّا خطأ أتباع عقيدة التوحيد - من الأوروبيين بالخصوص - فهو أنهم ظنّوا أنّ الإيمان بالتوحيد يستلزم الاعتقاد بنظريّة ثبات الأنواع وحدوثها الزمانيّ المفاجئ، ولذلك سعوا إلى القول ببطئ الأنواع التي تقوم عليها قوانين لامارك وداروين، في حين أنّ هذه القوانين كانت تقوم في الواقع على أسس واضحة، ولكنّ الإشكال يكمن في عدم كونها كافية لوحدها في تفسير وجود التنوّع في الموجودات.

### نظريّة تبدل الأنواع ومصداقيّة برهان النّظم<sup>(1)</sup>

من هنا يتّضح الارتباط الحتميّ لهذا البحث بأحد الأدلّة التي ذكرناها لإثبات الخالق وهو دليل وجود النّظم الذي ينطلق بالدرجة الأولى من دائرة الموجودات الحيّة، فإنّ هذا الدليل يبطل بصورة ضمنيّة إذا ثبت أنّ القوانين الطبيعيّة التي ذكرها لامارك وداروين كافية لحدوث التنوّع في هذه الموجودات بالكامل، إمّا إذا ثبت عدم كفايتها، فإنّ الاعتقاد بذلك لن يبطل هذا الدليل، بل على العكس سيعزّزه ويقويه. ولتوضيح ذلك نقول:

إنّ أساس برهان النّظم هو الاستدلال بوجود نظم دقيق في تكوين أيّ نبات أو حيوان نخضعه للدراسة، فوجود هذا النّظم يدلّ بصورة واضحة على وجود قوّة مدبّرة تقوم بإيجاده انطلاقاً من أهداف وحكم معيّنّة، فإذا قلنا بأنّ القوانين التي ذكرها لامارك وداروين كافية في إيجاد هذا النّظم، ففي هذه الحالة يبطل هذا الدليل من أدلّة إثبات وجود الله.

نحن نقول مثلاً، إنّ إيجاد الأسنان بهذه التركيبة الجميلة والتناسق الدقيق والنّظم الذي يجعل الموجود الحيّ قادراً على تلبية احتياجاته في هذا الجانب؛ يدلّ على قوّة مدبّرة ومدركة وعاقلة هي التي خطّطت لإيجاد الأسنان بهذه الكيفيّة، فإذا جاء من يثبت أنّ من

(1) التوحيد، ص 341-342.

الممكن تفسير إيجاد هذه الأسنان استناداً إلى القوانين الطبيعية غير المدركة، ودون حاجة إلى افتراض تدخل قوة مدبرة مدركة في هذا الأمر، ففي الحالة يبطل دليلنا المذكور على وجود القوة المدبرة.

### عرض لامارك لنظرية التبدل في العصر الحديث<sup>(1)</sup>

صرح لامارك بأن أنواع الموجودات الحية المعروفة قد تولدت بعضها من بعض، وأن التغييرات التي تحدث في تكوينها، حتى في الأعضاء والجوارح، تتم بفعل مجموعة من القوانين الطبيعية.

يضرب لامارك مثلاً الزرافة المعروفة لتوضيح نظريته، فيقول: نلاحظ أن الجزء الأمامي من بدننا أعلى من الجزء الخلفي، كما أن عنقها طويل للغاية، وعلّة ذلك ترجع إلى كونها قد عاشت في بيئة لم تكن تجد فيها علماً على الأرض تأكل منه؛ ولذلك كانت مضطرة إلى التغذي على أوراق الأشجار، وبالتالي إلى مدّ عنقها وإبقاء جميع الجزء الأمامي من أمامها مرتفعاً، وقد أدى تكرار هذا العمل بكثرة، وجعل بدن الزرافة على هذه الحالة لفترات متكررة إلى إطالة عنقها وارتفاع الجزء الأمامي من بدننا بعض الشيء. ويتابع لامارك بيان هذا المثال فيقول: بسبب هذا التغيير الطفيف في بدني ذكر وأنتى من هذا الحيوان ثم تجاوزهما انتقل هذا التغيير الوراثي إلى أولادهما الذين ولدوا بعنق أطول من المعتاد بسنتيمتر واحد مثلاً، أي بمقدار التغيير الطفيف الذي طرأ على عنقي الوالدين، ثم وبسبب عيش الأولاد في البيئة نفسها واضطرابهم إلى مدّ أعناقهم جرى عليهم ما جرى على الوالدين وازداد طول عنق أولادهم بمقدار سنتيمترين مثلاً، وهكذا... وبكثرة هذه العملية في الأجيال اللاحقة أصبح شكل الزرافة بالصورة التي عليها الآن. وهكذا حاول لامارك تفسير جميع التغييرات والاختلافات في أنواع الكائنات الحية بهذه الطريقة.

... من هنا يمكن القول بأن لامارك يعتقد بوجود نوع من السير الصعودي في تكوين الكائنات الحية، ويعتبر ذلك أمراً لا مجال للشك فيه<sup>(2)</sup>.

(1) التوحيد، ص 342.

(2) (م.ن)، ص 342-344.

وخلاصة البحث أنّ نظرية لامارك تشمل ثلاثة أصول:

الأول: تأثير البيئة وعواملها.

والثاني: ظهور احتياجات جديدة في الكائن الحي، تؤدي إلى ظهور سلوكيات جديدة في حياته،

والثالث: انتقال الصفات الجديدة بالوراثة إلى الأجيال اللاحقة.

ونحن لا ننكر الأصل الأول منها، لكننا نقول: إنه غير كافٍ في إيجاد عضو جديد في الكائن الحي، وإن كنا نؤيد أنّ استفادته أو عدم استفادته من أعضائه تؤثر في إيجاد تغييرات فيها. أمّا بالنسبة للأصل الثالث فهو يشكل في الواقع محوراً لمجموعة من الإشكالات الرئيسية الموجهة لنظريته، وينبغي هنا أن نعرف هل إن علم الوراثة يؤيد إمكانية انتقال الصفات من الكائن الحي إلى أولاده بالوراثة؟ الذين جاؤوا فيما بعد اعتبروا هذا القول باطلاً بالكامل؛ ولذلك فليس له قيمة علمية، أمّا بالنسبة للأصلين الأول والثاني فقد قلنا: إنّنا لا ننكر آثارهما لكننا نعتقد بأنهما غير كافيين لإيجاد عضو جديد في الكائن الحي<sup>(1)</sup>.

### هل تتعارض نظرية تبدل الأنواع مع الإيمان بالله؟

ما هو دليل القائلين بأن هذه النظريات لا تتسجم مع التوحيد؟ وأي شيء فيها ينافي التوحيد بدرجة أوجدت في أوروبا تياراً يقول: إنّها نظريات إلهادية كبرى؟ للإجابة على هذه الأسئلة نقول: توجد عدة أصول في هذه النظريات، وينبغي أن نعرف أيها ينافي التوحيد، فالأصل الأول هو الاعتقاد بوجود قابلية التغير والتبدل النوعي في الكائنات الحية تؤدي إلى حدوث تغييرات في أنواعها، فهل يوجد ثمة تلازم بين هذا الاعتقاد بوجود أو بعدم وجود هذه القابلية، وبين الإيمان بوجود الله؟ الجواب هو: لا يوجد أي شكل من أشكال التلازم بين هذا وذاك، فالإيمان بالله لا يستلزم الاعتقاد بعدم وجود قابلية التبدل النوعي في الكائنات.

قد يظن بعض الناس - وهذا مجرد ظن لا يستند إلى أسس علمية - أنّ الإيمان بوجود الله يستلزم الاعتقاد بأنه تعالى هو المؤثر المطلق، بمعنى نفي تأثير أيّ علة في عالم الوجود

(1) التوحيد، ص 353.

سواه، وليس بمعنى كونه سبحانه هو مسبّب الأسباب وعلّة العلل، فإذا قلت: إنّ الميكروب الفلاني هو الذي سبّب المرض للشخص الفلاني، وإنّ الدّواء الفلاني هو الذي يشفيه، قالوا: لا يمكن أن يكون هذا الميكروب مؤثراً في الإصابة بالمرض، كما لا يمكن أن هذا الدّواء مؤثراً في الشّفاء منه، إذا لا يوجد في الدّنيا مؤثّر سوى الله. واستناداً إلى هذا القول، يقول هؤلاء: إنّ نظريّة تبدّل أنواع الموجودات نظريّة إحدائية؛ لأنّها تتسبب حدوث التبدّل النوعي في الموجود إلى مجموعة من العوامل الطّبيعيّة!

ولا يخفى أنّ هذا القول واضح البطلان وإلى درجة تجعله غير جدير بالمناقشة أساساً، فيكفّ يمكن للإنسان أن يتعلّق أنّ الاعتقاد بالله يستلزم نفي جميع أشكال التأثير عن مخلوقاته، ونفي وجود أيّ نظام يحكم عمليّة الخلق، كما يستلزم الاعتقاد بأنّ أنواع المخلوقات وُجدت فجأة ودون سابقة، وأنّ خلقها بصورة تدريجيّة يعني كونها غير مخلوقة! لا شك أنّ مثل هذا القول هو مثار للسّخرية، فهو يعني أنّ جميع الموحّدين يعتقدون بأنّ ما يرونه من الأجيال البشريّة، بل جميع الحيوانات والنباتات ليست مخلوقة لله؛ إذ إنّ الموحّدين يرون كغيرهم، أنّ هذه الموجودات لا تظهر إلى حيّز الموجود إلاّ بوسيلة تزواج الذكر والأنثى منها، ومن ثمّ تتعقد النّطفة من سائل يشبه الماء، ثمّ ينمو الجنين المتشكّل منها في رحم الأنثى وبصورة تدريجيّة إلى أن يولد، وهذا الوليد، حسب المتقدّم ليس مخلوقاً؛ لأنّه تكون على وفق نظام معيّن وبصورة تدريجيّة، وليس فجأة ودفعة واحدة؛ أيّ إنّ هذا القول يعني أنّ الذي خلقه الله هو آدم الأوّل فقط، الذي وُجد من عدم، أمّا سائر البشر فهو ليس من خلق الله؛ لأنّهم وجدوا بصورة تدريجيّة!

إنّ هذا القول يناقض ولا ريب أصول التّوحيد والإيمان بالله، فنحن نرى في القرآن الكريم أنّه يذكر خلق الإنسان بالصّورة المعروفة ويصرّح، كما في سورة المؤمنون وسورة الحجّ، بتفصيلاتها على النحو المذكور، فيقول في السّورة الأولى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴿١٤﴾﴾ (1)، ونلاحظ أنّ القرآن الكريم يعتبر وبكلّ وضوح هذه الطريقة المعروفة في خلق الإنسان دليلاً

(1) سورة المؤمنون، الآيات 12 - 14.

على التوحيد ووجود الله. لذلك لا يمكن اعتبار هذه النظريّات وبصورة مستقلة منافية لأصول التوحيد، بحيث لا يمكن الإيمان بالله إلا بإنكارها والاعتقاد بنقيضها<sup>(1)</sup>.

وكذلك الحال مع الاعتقاد بنظرية التنازع من أجل البقاء سواء بين أفراد النوع الإنسانيّ أو غيره، فالاعتقاد بذلك لا يعارض العقيدة التوحيدية، فالقرآن الكريم وإن لم يتحدث عن هذه الظاهرة بشأن الأمم الأخرى غير المجتمع البشريّ لكنّه قال بشأن بني آدم: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾<sup>(2)</sup> (3).

وأما إذا كانت هذه العوامل غير كافية لوحدها في إيجاد هذا النظم المتقن، وهذا هو المستفاد من طيّات كلام داروين نفسه، فقد أدرك نفسه، مثلما أدرك لامارك من قبل أنّ العوامل التي ذكرها في نظريّته غير كافية في إيجاد هذا النظم المتقن، ففي هذه الحالة يجب الإقرار بوجود علل أخرى، وهي التي يصفها داروين بأنها علل مجهولة، لكي يكون بالإمكان تفسير وجود أنظمة الخلق المتقنة<sup>(4)</sup>.

### الطبيعة الهادفة

إذا كان المراد من مبدأ العلة الغائيّة هو القول بأنّ حركة الطبيعة هادفة وبوجود نور وعشق للكمال في كلّ ذرّة من ذراتها، بحيث تتخب الخيارات الأصح عند كلّ مفترق للطرق؛ فهذا القول لا مفرّ من الإذعان لصحّته ولا مناص من الاعتراف بوجود عامل فوق الطبيعة حتّى لو صحّت نظرية داروين بالكامل، بل حتّى لو صحّ كلام القائل بالتغيير على نحو الطفرة وليس بصورة تدريجيّة، فلا يمكن تفسير إيجاد الكائنات الحيّة ما لم نأخذ بنظر الاعتبار دور ما يسمّيه أصحاب هذه النظريّات باسم العامل المجهول، وهو نفسه المبدأ الذي يقول الإلهيون بأنّه سرّ إيجاد أنظمة الخلق<sup>(5)</sup>.

(1) التوحيد، ص 359-362

(2) سورة البقرة، الآية 251.

(3) التوحيد، ص 372.

(4) (م.ن)، ص 369.

(5) (م.ن)، ص 375.

من هنا نجد داروين يردّ على الذين انتقدوا تصويره لعامل الانتخاب الطبيعيّ بصورة قوّة فعّالة فوق الطبيعة، ويصرّح بأنّ هذه التعبيرات مجازية وأنّ ليس ثمة ما يمنع من القول بوجود حقيقة شخصيّة للطبيعة، إذ إنّ المقصود هو وجود ميل للتكامل والوصول إلى الهدف في الطبيعة، وإلا فواضح أنّ المراد ليس هو أن تكون للطبيعة نفسها؛ أي طبيعة الكائن الحيّ، دوراً في الأمر، بمعنى أنّ في الكائن الحيّ نفسه ميلاً للتكامل والتوجّه للهدف، فلا ينبغي أن نبحث دائماً عن العوامل الخارجيّة وتأثيرها في الكائن الحيّ<sup>(1)</sup>.

### لب المطلب<sup>(2)</sup>

إنّ لبّ المطلب هو في سرّ التكامل، فقد وصلت هذه الكائنات - طبق ما تقوله نظريّة التبدّل النوعيّ - من أبسط الحالات التكوينيّة إلى أعقدها وأكثرها نظاماً وإتقاناً. وتعلمون أنّ أحد الانتقادات الموجّهة لنظريّات أمثال لامارك وداروين هو: أنّ ثمة أجهزة في تكوين الحيّ لا يمكن الاستفادة منها ما لم تكن متكاملة، وإلا فإنّها لن تنفعه، لتوضيح ذلك نقول:

إنّ المال لا ينفع الإنسان مهما كان ضئيلاً وتزداد فائدته كلّما ازداد ولا يخفى أنّ الإنسان يجمع الأموال بصورة تدريجيّة عادة، ولكن توجد أشياء لا تعطي ثمارها ما لم تكتمل مجموعتها، وتبقى عديمة الفائدة حتّى لو كان الجزء الناقص منها بسيطاً، كما هو الحال مع المصانع، فمصنع السكّر مثلاً لا يكون مفيداً إلا بعد اكتمال نصب جميع مكائنه وتشغيلها، وتعرفون كم هي جسامّة الخسائر التي تتحمّلها بعض المصانع الكبرى نتيجة لتوقفها عن العمل بسبب فقدانها لبعض قطع الغيار البسيطة التي لا يمكن تشغيل المكائن إلا بها. وهذا الأمر يصدق على الكائنات الحيّة، فأنظمتها وأجهزتها التكوينيّة تعمل كجهاز أو مصنع واحد، فالعين مثلاً مفيدة جدّاً للإنسان لكنها مكوّنة من جهاز معقد للغاية لا يمكن للإنسان الاستفادة منه إلا بوجود جميع أجزائه، فإذا نقص منه أحد أعصابه أو أغشيته لا يمكن الاستفادة منه حتّى مع وجود جميع الأجزاء الأخرى.

(1) التوحيد، ص 376.

(2) (م.ن)، ص 377-378.

من هنا، لا يمكن تفسير خلق العين لا على ضوء نظرية لامارك ولا على ضوء نظرية داروين، فالأولى تقول: إنَّ الإنسان يحتاج إلى العين في البيئة التي توجد فيها أشعة الشمس للاستفادة منها، ولكن هل يمكن للكائن الحي الذي لا توجد فيه عين أن يوجد عيناً بواسطة تحريك جزء من بدنه في مثل تلك البيئة؟

لو كان ظهور جزء بسيط من أجزاء العين في مثل هذا الكائن الحيّ - كظهور نتوء صغير مثلاً - ينفعه بمقدار في الجيل الأوّل لقلنا: حسناً يمكن أن يتطوّر ويتكامل في الأجيال اللاحقة وبصورة تدريجيّة وتزداد منفعته واستفادته منه تدريجياً أيضاً حتى تتكوّن فيه العين الكاملة في الإنسان والحيوانات ولو بعد مليارات السنين، ولكن هذا الفرض ليس صحيحاً؛ لأنّ العين هي بمثابة مصنع كبير لا يمكن الاستفادة منه ما لم يكتمل وجود جميع أجزائه.

أنا لا أريد القول: إنَّ العين خلقت دفعةً واحدة، بل أريد أن أقول: إنَّ الأمر لا يخرج عن إحدى حالتين: إمّا أن أقول بأنّها خلقت بطريقة الطفرة حسب مصطلحاتهم، وإمّا أن نقول بأنّها إذا كانت قد تكاملت بصورة تدريجيّة، فإنّ الطبيعة كانت هادفة للوصول إلى المرحلة الأخيرة لتكاملها ومنذ بداية حركة تكاملها التدريجيّة، وفي غير ذلك فلا يمكن تفسير خلق وإيجاد العين، أو أيّ جهاز آخر لا يمكن للكائن الحيّ الاستفادة منه إلا إذا كان متكاملًا، على نحو الصدفة مع الالتزام بقوانين نظرية لامارك في الاستفادة أو عدم الاستفادة من أعضاء البدن، أو قوانين نظرية داروين في التنازع من أجل البقاء أو انتخاب الأصلح.

من هنا يتّضح أنّه لا مناص من الالتفات. في نهاية المطاف فيما يرتبط بسرّ التّكامل وحركة الكائنات نحو الكمال - إلى حقيقة أنّ الطبيعة متنبّهة منذ البداية إلى ذلك الكمال الأخرويّ ومتوجّهة نحوه، وإذا هيأت بعض مقدّماته في إحدى المراحل دون أن تحصل فوراً على الأثر المطلوب منه، فإنّ هدفها من ذلك هو إيجاد الصّورة الكاملة له مستقبلاً، لكي تستفيد منه الأجيال القادمة.



## المفاهيم الرئيسية

1. أصبحت النظرية التطورية في الخلق نظرية سائدة في الأوساط العلمية الجامعية، وتوسّعت في تأثيراتها الفلسفية والعلمية والفكرية لتشمل معظم حقول العلوم ومجالاتها. وهي علوم تبني نظرتها لظواهر الحياة على أساس الرؤية الداروينية.
2. يوجد نظريّتان في تفسير تنوّع الكائنات الحيّة في العالم لا ثالث لهما: الأولى تقول بثبات الأنواع، ويسمونها «نظرية الخلق»، أمّا النظرية الثانية فهي القائلة بتبدّل الأنواع والتي يطلقون عليها «نظرية التطور».
3. نظريّة الخلق تعني ثبات أنواع الموجودات، يعني كونها مخلوقة مباشرةً على هذا التنوع.
4. نظرية التطور تعني أنّ أنواع الموجودات قد تولّدت بعضها من بعض، وأنّ الأنواع الأولى كانت قليلة أو لم يكن في البداية سوى نوع واحد.
5. الإيمان بالله لا يستلزم الاعتقاد بعدم وجود قابليّة التبدّل النوعي في الكائنات.
6. الإيمان بوجود الله لا يستلزم الاعتقاد بأنّه تعالى هو مسبّب الأسباب وعلّة العلل والمؤثّر المطلق، بمعنى نفي تأثير أيّ علّة في عالم الوجود سواه.
7. إن مقولة نفي التأثير للمخلوقات تتناقض ولا ريب أصول التوحيد والإيمان بالله، فنحن نرى في القرآن الكريم أنّه يذكر خلق الإنسان بالصّورة المعروفة ويعتبر هذه الطريقة في خلق الإنسان دليلاً على التوحيد ووجود الله.
8. حتّى لو صحّ كلام القائل بالتغيير على نحو الطفرة وليس بصورة تدريجيّة، فلا يمكن تفسير إيجاد الكائنات الحيّة ما لم نأخذ بنظر الاعتبار دور ما يُسمّيه أصحاب هذه النظريّات باسم العامل المجهول، وهو نفسه المبدأ الذي يقول الإلهيون بأنّه سرّ إيجاد أنظمة الخلق.



## الدّرس الخامس والعشرون

### برهان الهداية التكوينية (1)

#### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى معنى الاستهداء وأنماطه.
- 2 . يستدل على الهداية التكوينية بالوسائل الحسية والتجريبية.
- 3 . يستدل على وجود الله وصفاته من خلال الهداية التكوينية السارية في العالم.



## تمهيد<sup>(1)</sup>

استهداء الأشياء من الآثار والعلامات التي تشاهد في خلق الموجودات، وتدلل على تدخل نوع من القصد والتدبير.

يتمتع كل موجود مضافاً إلى نظامه الداخلي بقوة خفية يهتدي من خلالها إلى طريقته نحو المستقبل. وبعبارة أخرى إن الأشياء غير بصيرة بحسب بنائها الداخلي المادي، لكنها تتمتع في الوقت نفسه ببصيرة خفية تهتدي بها، وهذه البصيرة ينبغي تلمسها فيما وراء البنية المادية للأشياء.

أما ما هي هذه البصيرة الخفية؟ وكيف يمكن أن تكون؟  
فهل هي كامنة في داخل الأشياء أم أنها خارجة تماماً عنها؟  
أم أنها نظير جاذبية قوة أقوى للموجودات صوب الكمال؟ وعلى حدّ تعبير الفلاسفة نظير تحريك المعشوق وتأثيره في العاشق.  
فهذا بحث واسع الأبعاد، لكن وجود هذه القوة على أيّ حال دليل على وجود قدرة مدبرة تسيطر على الموجودات وتديرها.

## الفرق بين النظام والاستهداء<sup>(2)</sup>

إنّ هذا الدليل يختلف عن دليل النظام، فدليل النظام يرتبط بالتشكيلات والتأسيسات المادية والجسمية وبعبارة أخرى (البنية العضوية للأشياء). إنّ جهازاً صناعياً نظير السيارة أو الساعة أو معمل النسيج يتوفّر على أجزاء وأعضاء وبنية. وكلّ جزء من أجزائه

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص610.

(2) (م.ن)، ص613.

يؤكد على أنه مصنوع لغرض ما. لكن السيارة أو الساعة أو المصنع أو معمل النسيج أو أي وحدة صناعية أخرى لا تتمتع بقوة الاستهداء، فليست هناك رابطة سرّية بين الجهاز وهدفه، توجهه وتهديه ذاتياً صوب الهدف، خلافاً للوحدات الطبيعية حيث تتوفر على ذلك، ويتطلب البحث هنا شرحاً وإيضاحاً.

### نمطان للاستهداء<sup>(1)</sup>

إنّ استهداء الأشياء على نوعين:

أحدهما: لازم حتمي لبنائها الداخلي. أي من الممكن أن تنتظم البنية الداخلية لجهاز ما بالشكل الذي تطوي طريقها وتؤدي عملها بشكل ذاتي؛ فجهاز الساعة يصنع بالدقة التي يؤدي من خلالها عمله، دون أي خطأ، والسفينة الفضائية تُصمّم وتُصنع بانتظام ودقة تطوي معهما طريقها دون خلل، وتمارس وظائفها من تصوير وإرسال للمعلومات بإتقان. تتجه الصناعة اليوم صوب إحلال الآلة محل الوعي الإنساني، فألة الحساب تقوم بعمليات الجمع والطرح والقسمة بدقة، والسيارة مجهزة بجهاز يحدّد مجموع المسافة التي طوتها والسرعة التي تتحرّك بها وأجهزة أخرى تؤشّر إلى نفاذ البنزين أو الزيت، جهاز الرادار يكشف الأجسام، والإبرة المغناطيسية البسيطة تحدّد الاتجاه. إنّ هذا اللون من الاستهداء والنظام في العمل يحصل من خلال مجموع الخواص الفيزيائية والكيميائية للأشياء وجرّاء انتظام بنية وحركات وآثار الأشياء.

مما لا شكّ فيه أنّ نتيجة تنظيم وترتيب البنية بشكل مدروس هي عمل منظم ومدروس، إنّ هذا اللون من الاستهداء ينبع من الماضي والعلية الفاعلية؛ أي إنّ مجموع الأشياء ذات الخواص الفيزيائية والكيميائية ينتج بنية، ترتبط بموجبها الأجزاء مع بعضها، وينتج بشكل حتمي من هذا المجموع نشاط معين وحركة منظمة.

النوع الآخر من الاستهداء: حيث يشاهد في الأشياء أمر، لا يكفي فيه الماضي والعلية الفاعلية، أي النظام المادي. إنّ هذا اللون من الاستهداء يحكي عن علاقة خفية بين الشيء ومستقبله، وعن علية غائبة، أي عن لون من الارتباط والاتجاه نحو الغاية والهدف.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 613 - 615 (بتصرّف في بعض الأماكن).

إنَّ حركات ونشاطات جهاز ما يمكن التنبؤ بها، ما دامت ترتبط بالبنية المادية للشيء، فنفس فالبنية المادية نفسها كافية مع الاطلاع عليها للتنبؤ بفعاليتها؛ إذ يمكن، من خلال معرفة العلاقات التركيبية لمجموعة مواد استخدمت في جهاز من الأجهزة، فهم فعاليتها وردود أفعالها الحتمية.

أمَّا حينما يصل الأمر إلى المرحلة التي لا يتحتم فيها على الشيء ممارسة نشاط محدد، بل يقف على مفرق طرق، وفي الوقت نفسه يختار الطريق الذي يوصله إلى الهدف، عندئذ يأتي دور النوع الثاني من الاستهداء. فموجبات ومرجحات الاستهداء في النوع الأول تتقرر في الماضي والعلّة الفاعلية، بينما تتقرر موجبات ومرجحات الاستهداء في النوع الثاني من خلال العلة الغائية ومستقبل الشيء. فالشيء يكتسب وجوبه وضرورته من الفاعل في النوع الأول. ويكتسبها من الغاية في النوع الثاني رغم عدم وجود انفكاك بين الفاعل والغاية من وجهة نظر فلسفية دقيقة.

### كيف نتعرّف إلى ظاهرة الهداية في العالم؟

نأتي الآن لتتعرّف إلى مظاهر وجود هذا النوع من الهداية عند جميع الموجودات أو عند بعضها. إنَّ طريقنا لتتعرّف إلى هذه الظاهرة المدهشة في الكائنات ينبع في الدرجة الأولى من ملاحظتنا الحسيّة العقلية. وسوف نقدّم مجموعة من الملاحظات التي استنتجها متخصصون في مجال الأحياء والكيمياء وغيرها من العلوم الطبيعية. ونعرض هذه الملاحظات التي تعتبر في مجال العلوم نتيجة التتبع والدراسة المباشرة والقريبة للكثير من كائنات العالم، ويوجد مثلها الكثير الكثير.

بعض المتفكرين يستنتجون من هذه الملاحظات والمشاهدات المدوّنة في الكتب والأبحاث الجامعية ظاهرة عامّة تشمل جميع كائنات وموجودات العالم. ويبقى أن نرى العقل المنطقي كيف سيتعامل مع هذه الظاهرة في بحثه المعروف عن العلل والأسباب. فهل سيتوصل إلى اكتشاف صفة أو عدّة صفات لخالق هذه الكائنات؟ أم سيخدش في مدى دقة الملاحظات العلمية المقدّمة؟!

## إشارات القرآن الكريم<sup>(1)</sup>

ولا شكّ بأنّ القرآن الكريم قد ذكر مجموعة كبيرة من الظواهر الكونية، ودعا الناس للتفكير فيها. وفي بعض الآيات نجدها يشير إلى النتائج والحقائق، مستعملاً آلة الاستدلال العقلي بطريقة رائعة.

وينبغي أن نستفيد في البداية من القرآن الكريم. ويبدو أنّ القرآن الكريم هو أول كتاب ميّز بين النظام الداخلي للأشياء والاستهداء، وذكرهما كدليلين مستقلين؛ أي أثبت بالإشارة أنّ استهداء الموجودات لا ينحصر أمره بالنظام الداخلي والمادي.

ينقل القرآن الكريم على لسان النبي موسى عليه السلام: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾<sup>(2)</sup>.

- وأيضاً: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى<sup>(3)</sup> وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾<sup>(3)</sup>.
- وبشأن استهداء الجمادات: ﴿وَأَوْحَى فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا﴾<sup>(4)</sup>.
- وبشأن النباتات: ﴿وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ﴾<sup>(5)</sup>.
- وبشأن الحيوانات: ﴿وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّعْلِ﴾<sup>(6)</sup>.
- وبشأن الإنسان: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾<sup>(7)</sup>.
- ويقول: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ﴾<sup>(8)</sup>.
- وبخصوص الأنبياء: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَائِ حِجَابٍ﴾<sup>(9)</sup>.
- وبشأن خاتم الأنبياء بالخصوص: ﴿فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى﴾<sup>(10)</sup>.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 611.

(2) سورة طه، الآية 50.

(3) سورة الأعلى، الآيتان 2 و3.

(4) سورة فصلت، الآية 12.

(5) سورة الرحمن، الآية 6.

(6) سورة النحل، الآية 68.

(7) سورة الشمس، الآية 8.

(8) سورة الأنبياء، الآية 73.

(9) سورة الشورى، الآية 51.

(10) سورة النجم، الآية 10.



## الملاحظات الحسية لعلماء الطبيعة

أما الآن فنحاول أن نرى الدليل الذي يمكن من خلاله إثبات وجود هذا الاستهداء في سائر الموجودات. وطريق إثبات ذلك هو «الإبداع والابتكار»، فأينما وجدنا لونا من الابتكار دلّ على وجود الهداية. إنَّ اللازم الحتمي لبنية الأشياء المادّية المنظمة هو «العمل المنظم المتوقع»، لكن الإبداع والابتكار لا يمكن أن يكون نتيجة البنية المادّية والحركات المتوقّعة. إنَّ الإبداع والابتكار مؤشّر على الارتباط بالمستقبل دون الماضي.

من الممكن أن نصنع آلة الحساب بطريقة تقوم بها بعمليات الجمع والطرح والتقسيم بشكل دقيق، لكن هذه الآلة لا يمكنها إطلاقاً إبداع وابتكار قاعدة رياضية. كما أنّ آلة الترجمة يمكنها أن تترجم حديث متحدّث ما بشكل دقيق، لكنّها لا تستطيع إطلاقاً بموجب نظامها الآلي تصحيح أخطاء المتحدّث!<sup>(1)</sup>

أمّا في الأحياء فنجد عدّة أنماط للفعاليات الإبداعية في عمل الخلايا الحسيّة التي لا تكفي بنيتها الآلية لتفسيرها!<sup>(2)</sup>

## نموذج للاستدلال بعمل الخلايا الحيّة على الهداية الخفية

فإنّما أن نعتقد بأنّ هذه الخلايا ذات عقل وعلم وإدراك لم يصل إليه الإنسان، ولا يمكن أن يصل... وإنّما أن نذعن بوجود قوّة خفيّة توجه فعاليتها بشكل مباشر بطريق آخر غير العقل والإدراك! وممّا لا شكّ فيه أنّ الخليّة النباتية أو الحيوانية لا تتوفّر على جهاز عقلي على غرار نظام العقل والفكر الإنساني، إذاً يبقى أمامنا طريقتان:

أولهما: أن نؤمن بأنّ البنية الآلية للأشياء تكفي لهدايتها.

والآخر: أن نؤمن بوجود قوّة خفيّة تهدي وتتقود الأشياء.

وتتنوّع الفعاليات التي تعدّ إبداعاً وابتكاراً، والتي لا تكفي في تفسيرها البنية الآلية في

الخلايا الحيّة إلى عدّة أنواع:

- إمكانية التكيف مع المحيط وتغيير الطبيعة.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص611-612.

(2) (م.ن)، ص615.

- تقسيم العمل واختيار الوظيفة.
  - تجديد بنية العضو أو إيجاد عضو جديد تحتاه البنية.
  - اكتشاف الحاجات دون توسّط التعليم والتعلّم<sup>(1)</sup>.
- وتؤكد الملاحظات العلميّة المتاحة أنّ البنية الأولى للخليّة والعوامل الخارجية للمحيط لا تكفي لخلق هذا التنوّع والجمال وإبداعه في العالم، فيثبت لنا ضرورة وجود هذه القوّة الهادية ما وراء البنية المكونة.

### مظاهر الهداية في الكون والكائنات

هناك مجموعة من الملاحظات التجريبية لعلماء وباحثين تبين ظاهرة الهداية الخفيّة التي لا يمكن اكتشافها من دراسة الأجهزة المكوّنة لهذه الأحياء. ولا شك بأنّ الملاحظات التجريبية الحسيّة في زماننا هذا ازدادت بصورة هائلة، وينبغي أن نبني فهمنا وادراكنا لظاهرة الهداية هذه على ضوء آخر مستجدات العلوم الطبيعية.

إنّ إثبات أو نفي هذا اللون من الهداية في الجمادات يواجه بشيء من الصعوبة، لكنّه غير عسير في النباتات والحيوانات والإنسان؛ أي حينما يكون هناك حضور للحياة بمعناها الاصطلاحي. نكتفي في موضوع الجمادات بالقول: إنّ أعمّ قوّة تحكم الأجسام هي قوّة الجاذبية، ولكن ما هي قوّة الجاذبية؟ فهل قوّة الجاذبية خصوصية ذاتية للجسم، كالبعد وسائر الخصوصيات الهندسية الضرورية، التي لا تنفك عن الأجسام والأجرام، أم أنّها قوّة تمنح للموجودات ومن الممكن أن تفتقدها أحياناً؟ لا يمكن إبداء وجهة نظر حول هذا الموضوع سلباً أو إثباتاً، فنيوتن نفسه، الذي اكتشف هذا القانون يقول: «إنّني أعرف أنّ هناك علاقة بين الأجسام يتمّ بموجبها جذب بعضها إلى بعض... وفق نسب وأحجام ومسافات معيّنة، وأطلق على هذه القوّة قوّة الجاذبية، أمّا ما حقيقتها؟ فلا أعرف»<sup>(2)</sup>.

جاء في كتاب سر خلق الإنسان<sup>(3)</sup>: «إنّ المادة لا تتجزّ عملاً إلا وفق قوانينها وأنظمتها، فالذرات ترتهن بقوانين جاذبية الأرض والتفاعلات الكيميائية والتأثيرات الكهربائية...

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص615.

(2) (م.ن)، ص615.

(3) سر خلق الإنسان، ص48.

ليس للمادة بذاتها قوة ابتكار، بل الحياة هي التي تنتج في كل لحظة ألواناً جديدة وموجودات بديعة، وبدون الحياة تصبح الأرض قفاراً غير مزروعة، وتسمي البحار لا فائدة منها»<sup>(1)</sup>.

أمّا بشأن الكائنات الحية فقد جاء في كتاب سرّ خلق الإنسان<sup>(2)</sup>.

«حينما يفقد الكثير من الحيوانات - كالسرطان - عضواً من أعضائها تخبر الخلايا المختصة بشكل فوري عن هذا الفقدان، وتتصدى لجبرانه. وبمجرد انتهاء عملية تجديد العضو المفقود تتقاعد الخلايا عن العمل، وكأنّها تعي بشكل ذاتي وقت نهايته، وإذا شطرت الحيوانات الأميبية إلى شطرين يتكامل كل شطر بشكل مستقل ويعود كأصله. ولو قطعت رأس دودة الأرض فسوف يولد لها رأس عوضاً عما فقدته. إنّ لدينا وسائل لاستخدام الخلايا في معالجة البدن، ولكن هل ستتحقق أمنية أن يتمكن أطباء الجراحة من دفع الخلايا لخلق يد أو لحم أو عظم أو أظفر أو سلسلة عصبية جديدة؟»<sup>(3)</sup>.

تمارس الكائنات الحية عادة مجموعة من الفعاليات لا سابقة لها إطلاقاً ولم تتعلمها من قبل، يصطلح عليها بالإلهامات الغريزية للحيوانات، ومع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ الأنشطة التربوية والتعليمية لا تنتقل بالوراثة لدى الإنسان أو الحيوان، يصبح الأمر أكثر وضوحاً. إنّ إحدى هذه الفعاليات الغريزية هي بناء العشّ والبيت. جاء في «سرّ خلق الإنسان» ص. 48 ما يلي: «إذا نقلنا العصفور من عشّه، وقمنا بتربيته في محيط آخر، فبمجرد أن يبلغ مرحلة الرشد والتكامل يبدأ بنفسه في بناء عشّ على طريقة آبائه».

يذكر أن حشرة تدعى باللاتينية «أموفيل» تصطاد حشرة أرضية بلسعها من قفاها إلى الدرجة التي تخدرها دون أن تميّتها أو تفسد أليافها، ثم تبيض على نقطة ملائمة من جسد هذه الحشرة، ثم تموت حشرة الأموفيل قبل أن تفقس بيوضها، وبعد تفقيس هذه البيوض تأخذ بأكل ألياف الحشرة المخدّرة التي هي ألياف طرية حتى تكبر، المدهش أن فراخ الأم لم تشاهد أمّها إطلاقاً، لكنّها حينما تبيض تكرر العمل نفسه وبنفس الدقة ودون خطأ واشتباه، على غرار ما كانت تعمله الأم عندما تبيض. وحيث إنّ النسل اللاحق لهذه الحشرة

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 612 و616.

(2) سرّ خلق الإنسان، ص 85.

(3) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 616.

لم يشاهد النسل السابق فلا يحتمل إطلاقاً أن يكون عملها ناشئاً من التربية والتعليم<sup>(1)</sup>. وأيضاً فيما يخصّ الحيتان، جاء في «سرخلق الإنسان» ص 81: «حينما تصل هذه الحيوانات إلى مرحلة الرشد تنحدر أينما كانت، وفي أيّ بركة أو نهر، وفي أيّ زاوية من زوايا العالم، نحو نقطة في جنوب جزر برمودا، وتأخذ وتولد هناك في أعماق المحيط، ثم تموت هناك، والحيتان المائية التي تنحدر من أوروبا تطوي آلاف الأميال في البحار لتصل إلى تلك النقطة. وحينما تولد فراخ هذه الحيتان فهي لا تعرف أيّ شيء عن العالم، بل تجد نفسها في عباب لا نهاية له من المياه، ثمّ تأخذ بالرجوع إلى وطنها الأصلي، وبعد أن تتجاوز البحار المتبادية وتقاوم أمواج الجزر والمدّ والطوفان، تعود إلى تلك البركة أو النهر الذي تحدّر منه والداها. رغم أن جميع أنهار وبحيرات العالم مليئة بهذه الحيتان، ترجع إلى وطنها مع كلّ المتاعب لتنمو وترشد هناك، وحين تصل إلى سن الرشد تنحدر وفق القانون السريّ واللغز الذي لا ينحلّ لتقترب من جزر برمودا فتعيد الكرة. من أين ينشأ هذا الاستهزاء والعودة إلى الوطن الأصلي؟ لم يرَ حتى الآن أياً من حيتان سواحل أمريكا في مياه أوروبا، ولم يعثر على أيّ من حيتان أوروبا في سواحل أمريكا أيضاً، وبغية أن تتوفّر حيتان أوروبا على الوقت الكافي لأجل الوصول إلى سواحل جزر برمودا وطى البحار، تمتدّ مرحلة رشدها إلى عام كامل، وأحياناً إلى أكثر من عام»<sup>(2)</sup>.

### التغيّرات الهادفة في تكوين الكائن<sup>(3)</sup>

لقد أثبتت البحوث العلميّة قديماً ما بيّنته البحوث العلميّة الحديثة عن وجود حقيقة أخرى بشأن مبدأ التكيّف مع البيئة. وهذه الحقيقة نجدها في كلمات العلماء والفلاسفة المتقدّمين أمثال ابن سينا، وقد أصبحت اليوم من القضايا التّحقيقيّة الثّابتة، وهي تبين حدوث تغييرات تلقائيّة في الحيوان لا تنشأ من الآثار المباشرة للبيئة، ولا من الإرادة الذاتيّة للحيوان نفسه، وهذه التّغييرات تظهر في داخل الموجود وتكون متناسبة مع مقتضيات البيئة؛ أيّ إنّها تغييرات هادفة، فمثلاً إذا نقل حصان من منطقة باردة إلى منطقة حارّة

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 617.

(2) (م.ن)، ص 617 - 618.

(3) التوحيد، ص 158 - 159.

فإنه سيغيّر تدريجياً طبيعته إلى هيئة تجعله قادراً على العيش في البيئة الجديدة والتكيف معها، وقد يشمل هذا التغيير شعر جلده إلى شعر جديد بمواصفات مناسبة لمقاومة أشعة الشمس القويّة، كما قد يتغيّر - وللهدف نفسه - لون بدنه ذاتياً وليس بتأثير التعرّض لأشعة الشمس بصورة مباشرة، كما تحدث تغييرات أخرى في أعضائه وجوارحه.

يذكر ابن سينا مثلاً عجباً للغاية في هذا الباب هو: لو وضعت دجاجة أليفة في مكان لا يوجد فيه ديك يدافع عنها؛ أي إنها ستكون مضطّرة دائماً للدّفاع عن نفسها والقيام بمهمّة العراك التي يقوم بها الديك عادةً، ففي هذه الحالة سترون أنّ مغلّباً سيظهر تدريجياً خلف قدمها ويشتدّ؛ وهذا يعني أنّ بدنها سيوجد بنفسه عضواً جديداً لنفسه، وعمله هذا يرتبط بتركيبته الداخليّة، وهنا نسأل: هل أنّ قيام الحيوان بمثل هذا العمل يتمّ بمقتضى طبيعة تركيبته وبصورة جبريّة متناسبة مع الهدف المراد منه؟ أم أنّه يقوم بذلك نتيجة لتدبير خفيّ؟ يعتقد الفلاسفة القدامى بأنّ هذا التدبير صادرٌ من الحيوان نفسه، ونحن أيضاً نعتقد بصحّة هذا الرأي، وأنّ الملك المدبّر لهذا الأمر - بالمصطلح القرآنيّ - عبارة عن نفس الحيوان، فهي تقوم بهذا العمل الهادف بنوع من الشّعور غير الإراديّ.

### التّرميم البدنيّ المقنن

وقد لا نكون بحاجة لضرب مثال الدّجاجة المضطّرة للذبّ عن نفسها، بعد أن تمّ في العصر الحاضر الكشف عن ظواهر أخرى أوضح من الحقيقة التي يكشف عنها المثال المتقدّم، فمن هذه الكشوف الخاصويّة الموجودة في جسم الإنسان والتي تجعله يقوم بترميم خلاياه - ضمن حدود معيّنة - عن تعويض أيّ جزء من أجزاء البدن لكسر أو ضرر يلحق به نظير حدوث جروح في جلده أو غير ذلك، فهل أنّ القيام بمثل هذه الأعمال ينسجم مع الاعتقاد بأنّ البدن هم كالمآكنة الكاملة في دقّتها؟ أو أنّه يتشكّل من مجموعة من الأعضاء المرتبة والمنظمة، ولكن دون أن يكون لها شعور؟ هل يمكن أن ينسجم هذا الاعتقاد مع ما يقوم به دم الإنسان مثلاً، عندما ينقص المقدار اللازم من بعض أجزائه، فهو يقوم حينئذٍ بتوليد ما يكمل المقدار اللازم من هذه المادّة، فإذا نقص عدد الكريات البيض مثلاً، قام

في حدود قدرة البدن بتوليد ما يحتاجه منها؟ وهكذا الحال مع كثير من أعضاء البدن، ولكن ضمن حدود معيَّنة، فالبدن مثلاً لا يستطيع بناء ساق جديدة إذا قطعت ساقه. وعلى أي حال، فإنَّ مبدأ تكيف الموجود الحيِّ نفسه لمقتضيات البيئة، أو مبدأ ترميم بدنه، أمرٌ آخر مستقلٌّ عن طبيعة نظم تركيبته الماديَّة، وهو يكشف عن وجود نوع من الهداية الخفيَّة، التي ما زلنا جاهلين بحقيقتها، في الموجودات الحيَّة تقودها نحو أهدافها<sup>(1)</sup>. لقد أُجريت دراسات حول النحل والنمل، إنَّ مطالعة هذه الدراسات توضح عجائب الاستهداء المدهش الذي تتمتع به هذه الحشرات. ونكتفي بهذا القدر من نماذج حياة هذه الكائنات الحيَّة.

(1) التَّوحيد، ص 160.

## المفاهيم الرئيسية

1. إنَّ الأشياء غير بصيرة بحسب بنائها الداخلي المادّي، لكنّها تتمتّع في الوقت نفسه ببصيرة خفية تهدي بها، وهذه البصيرة ينبغي تلمّسها فيما وراء البنية المادّية للأشياء.
2. استهداء الأشياء على نوعين: أحدهما لازم حتمي لبنائها الداخلي.
3. هذا اللون من الاستهداء ينبع من الماضي والعلية الفاعلية؛ أي إنَّ مجموع الأشياء ذات الخواص الفيزيائية والكيميائية تنتج بنية ترتبط بموجبها الأجزاء مع بعضها، وينتج بشكل حتمي من هذا المجموع نشاط معيّن وحركة منظّمة.
4. النوع الآخر من الاستهداء؛ وهو الذي لا يكفي فيه الماضي والعلية الفاعلية، أي النظام المادّي. وهذا اللون من الاستهداء يحكي عن علاقة خفية بين الشيء ومستقبله، وعن لون من الارتباط والاتجاه نحو الغاية والهدف.
5. إنَّ طريقنا للتعرف إلى هذه الظاهرة المدهشة في الكائنات ينبع في الدرجة الأولى من ملاحظتنا الحسيّة العقلية. التي تقول إنَّ اللازم الحتمي لبنية الأشياء المادّية المنظّمة هو «العمل المنظّم المتوقّع».
6. العقل يحكم بأنَّ الإبداع والابتكار لا يمكن أن يكون نتيجة البنية المادّية والحركات المتوقّعة. إنَّ الإبداع والابتكار مؤشّر على الارتباط بالمستقبل دون الماضي.
7. وتؤكد الملاحظات العلميّة أنّ البنية الأولية للخليّة والعوامل الخارجية للمحيط لا تكفي لخلق هذا التنوع والجمال وإبداعه في العالم، فيثبت لنا ضرورة وجود هذه القوّة الهادية ما وراء البنية المكونة.





## الدّرس السادس والعشرون

### برهان الهداية التكوينية (2)

#### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يبيّن معنى وحقيقة الإلهامات والمعارف الوجدانية .
2. يشرح رأي العلوم الطبيعية عن هذه الظاهرة.
3. يبيّن رأي القرآن بالإلهامات الإشرافية وكيف نستدل من خلالها على وجود الله.



## أنواع الهداية في الإنسان<sup>(1)</sup>

ننتقل الآن للحديث عن ظاهرة الهداية والتوجيه في الإنسان، وهي تشتمل على عدّة أنواع، نبينها طبقاً لما ورد في القرآن الكريم، ثم نرى كيف يمكن أن تتسجم مع الأصول العلمية. إنّ من أنواع الهداية التي ذكرها القرآن الكريم هو الإلهام والهداية الأخلاقية، ومعلوم أنّ الأخلاق ترتبط بالفرد والمجتمع، والمراد هنا أفضل الأعمال التي يقوم بها الفرد تجاه باقي أفراد المجتمع، والتي تحقّق مصلحة المجتمع ككلّ وبها يطوي الكمال، فهي أفضل طريق يجب أن يختاره الإنسان لنفسه، لكي يصل إلى الكمال؛ لأنّها - طبقاً للمصطلح العلميّ - عبارة عن الأوامر التي يجب على الإنسان أن يقوم بها، وليست الأفعال التي يقوم بها فعلاً؛ أي إنّ موضوع البحث فيها هو: هل ينبغي للإنسان القيام بهذا العمل أو يجب عليه أن يجتنبه؟

## الإلهامات الأخلاقية الفطرية<sup>(2)</sup>

توجد في فطرة الإنسان مجموعة من هذه الأوامر الأخلاقية التي تدعوه للقيام ببعض الأعمال وتنهاه عن بعضها الآخر، وهي ما نطلق عليها وصف «الإنسانية»، ويشير القرآن الكريم إلى أحد مصاديقها عندما يقول بصيغة السؤال: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَنِ إِلَّا الْإِحْسَنُ﴾<sup>(3)</sup>، وهذا يعني أنّ الإنسان بفطرته يدرك أنّ جزاء الإحسان هو الإحسان. لو وقعت - فرضاً - في محنة شديدة كأن تنقطع بك الحيل وأنت تقطع الصّحراء، ثمّ يأتي - صدفةً - من ينتشلك ممّا أنت فيه ويقدم لك العون بدافع إنسانيّ، فيصلح لك

(1) التوحيد، ص 192 - 193 (بتصرّف).

(2) (م.ن)، ص 193 - 194.

(3) سورة الرحمن، الآية 60.

سيّارتك مثلاً أو يعطيك ما تحتاجه من المال إذا كانت أموالك قد سُرقت، وقد قام بذلك وأنت غريب في ذلك البلد وعابر سبيل لا يحتمل - ولو واحداً بالمئة - أن يراك ثانية، لذلك لا يمكن أن يُقال بأنه قام بمساعدتك رجاء الحصول منك على مكافئة فيما بعد، ولذلك تكون على يقين من أن فعله هذا صدر بدافع الإحسان المحض. ثمّ حدث - صدفةً أيضاً - أن رايت هذا الشخص نفسه في بلدك بعض خمس سنين مثلاً، وقد ابتلي هو - هذه المرّة - بمشكلة صعبة، فما هو الموقف الذي سيمليه عليك وجدانك بعد اطلاعك على ما هو فيه؟ لا شكّ في أن الموقف الذي سيمليه عليك وجدانك هو: يجب عليّ أن أبادر إلى الإحسان إليه وأنقذه من مشكلته، وأنا قادرٌ على ذلك في بلدي ولديّ من الإمكانيات ما يكفي، مثلما أحسن هو إليّ وأنقذني من تلك المشكلة. ومثل هذا الموقف هو ما نسمّيه حكم الوجدان الإنسانيّ الذي لا يستند إلى غير هذا الوجدان.

قد يأتي من ينكر هذه الحقيقة، ولكن تدبّروا فيها لتعرفوا: هل بالإمكان إنكارها؟ إن كلّ أمرٍ ينحصر دليله في قولنا: إن هذا هو مقتضى الوجدان الإنسانيّ السليم يعني أنه أمرٌ تحكم به فطرة الإنسان، وإلى هذا المعنى يشير قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿١﴾﴾<sup>(1)</sup>، وهو يصرّح، مع تقديم القسَم بالنفس، بأنّ النفس الإنسانيّة قد ألهمت وعرفت، بعد خلقها معتدلةً سويّةً، بطبيعة الأعمال القبيحة والأعمال الصّالحة، فهي تميّز مصاديق القبائح والفجور عن مصاديق الطهارة والتّقوى دون حاجة إلى معلّم أو تجربة.

### المعارف القلبية وأحكامها الوجدانية<sup>(2)</sup>

وثمة حديثٌ شريف يناسب هذا الموضوع، وهذا الحديث الشريف مروى عن الإمام الصادق عليه السلام في جواب لسؤال وجه إليه بشأن قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي﴾<sup>(3)</sup>، فقد روي أنّ رجلاً سأل الإمام عليه السلام عن الآية، فقال: إذا كان هؤلاء العوام من اليهود لا يعرفون الكتاب إلا ما يسمعون من علمائهم؟ وهم لا سبيل لهم إلى غيرهم، فكيف ذمّهم بتقليدهم والقبول من علمائهم؟ وهل عوام اليهود إلا كعوامنا؟ يقلّدون

(1) سورة الشمس، الآيتان 7 و8.

(2) التّوحيد، ص 195 - 196.

(3) سورة البقرة، الآية 78.

علماءهم، فإن لم يجز لأولئك القبول من علمائهم، لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم؟ فأجاب الإمام عليه السلام على هذا السؤال بحديث طويل، ملخصه أنه عليه السلام، بين أن تقليد العوام للعلماء على نوعين: جائز وغير جائز، ثم أشار إلى علة الحكم على العوام بالتقصير، فقال: «إن عوام اليهود كانوا قد عرفوا علماءهم بالكذب الصراح، وبأكل الحرام والرّشا، وبتغيير الأحكام عن واجبها بالشفاعات والعنايات والمصانعات، وعرفوهم بالتعصب الشديد الذي يفارقون به أديانهم، وأنهم إذا تعصبوا أزالوا حقوق من تعصبوا عليه، وأعطوا ما لا يستحقّه من تعصبوا له من أموال غيرهم وظلموهم من أجلهم، وعرفوهم يقارفون المحرّمات، واضطروا بمعارف قلوبهم إلى أن من فعل ما يفعلونه فهو فاسق، لا يجوز أن يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله، فلذلك ذمهم لما قلّدوا من قد عرفوا ومن قد علموا أنه لا يجوز قبول خبره...»<sup>(1)</sup>.

فقله عليه السلام: «واضطروا بمعارف قلوبهم...» يشير إلى إلزام جميع البشر بالمعارف التي تضطرهم إليها قلوبهم، وبالتالي فإنّ تقصير العوام يكمن في اتّباعهم للإلهام الإلهي المودع في قلوبهم، والذي يصدر الحكم الوجداني الذي يذكره الإمام عليه السلام في الفقرات اللاحقة من حديثه، حيث يؤكّد أنّ ما عند الإنسان من عارف لا ينحصر بما يتعلّمه في المدرسة أو من خلال التجربة، بل إنّ وجدان الإنسان الأوّلي يكفي في الحكم بعدم صحّة تقليد العالم أو الزعيم الذي يعمل بما يخالف ما يدعو إليه، فإذا اتّبعتم مثل هذا العالم رغم ذلك فأنتم مقصرون ومسؤولون أمام الله، فالإمام يستدلّ هنا بالأحكام الوجدانية الأولى والإلهامية.

## النفس اللوامة والمحاسبة الذاتية<sup>(2)</sup>

ونجد في القرآن الكريم تعبيراً آخر عن هذه الحقيقة حيث يقول: ﴿لَا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَمَةِ﴾<sup>(1)</sup> ولا أقسمُ بالنفس اللوامة<sup>(3)</sup>؛ ومعنى «لا أقسم» هنا هو: أوشك أن أقسم، نظير قولنا: «لا بروحك، لا بروحي»، الذي يفيد معنى العزم على القسم بهما. وقال بعضهم: المراد هو تأكيد القسم. ومهما يكن الحال فليس هنا موضوع بحثنا. والملاحظ هنا ذكر النفس اللوامة

(1) الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج على أهل اللجاج، نشر المرتضى، مشهد، الطبعة الأولى، 1403هـ، ج2، ص457.

(2) التوحيد، ص 196 - 198.

(3) سورة القيامة، الآيتان 1 و2.

إثر ذكر يوم القيامة الذي هو يوم الحساب والمحكمة التي يحاسب فيها الإنسان على أعماله الصالحة والسيئة، فيعرضها الربّ العليم على المعيار الذي يميّز الأعمال ويبين للإنسان حقيقة أعماله ويكشف له صلاحها أو فسادها، أمّا النفس اللوامة فهي النفس الموجودة في داخل الإنسان والتي تلومه على ما يرتكبه من سيئات الأعمال؛ أي إنّ الله قد جعل في وجدان الإنسان وقلبه ونفسه معياراً أو محاسباً يحاسبه ويلومه ويحاكمه عندما يختلي بنفسه بعد ارتكابه عملاً سيئاً، فيفكر فيما جناه ويلوم نفسه بنفسه على ذلك، ولا يخفي أنّه لا يستطيع أن يلومها إلا بعد أن يحاكمها بنفسه ويصدر عليها حكمه ويدينها، ثمّ يلومها بعد ذلك، وهذه المحكمة هي المحكمة الوجدانية.

لقد خلق الله في كيان الإنسان هذه الأحكام الوجدانية الإلهامية التي تجعل الجاني بالتالي يدرك بنفسه أنّه يرتكب الجرائم، فيلوم نفسه على ذلك، وتكشف كثير من التجارب أنّ الجناة يصابون في عاقبة أمرهم بأمراض نفسية وعصبية وأزمات روحية، وسرّ ذلك يكمن في عجزهم عن قتل وجدانهم، ولذلك فهم يتلقون الضربات واللوم منه باستمرار. فمثلاً، كان «بسر بن أرطاة» أحد جلاوزة معاوية، وكان في غاية الإجرام ولا يتورّع عن أية جريمة، وكان معاوية يرسله لبثّ الرعب في قلوب الناس في المناطق التي كانت خاضعة لحكم أمير المؤمنين عليه السلام، وكان «بسر» ينفذ أوامر معاوية بأقصى ما يمكن، فكان يذبح حتّى الطفل الصّغير عندما يتمكّن منه، فقد قطع رأسي ابني عبيد الله بن عباس - وكان حاكماً على اليمن - بمرأى من والدتهما! ثمّ كانت عاقبته أن أصيب بالجنون!

### العلم أو الإلهام الإشراقي<sup>(1)</sup>

بقي أمامنا نوعان من أنواع الهداية الموجودة في السلوك البشريّ ينبغي أن نتحدّث عنها هنا، فقد ذكرنا نوعاً واحداً منها، ونبدأ بالنوع الثاني وهو «العلم الإشراقي»، والسؤال المثار هنا هو فيما يرتبط بمصدر العلوم التي يحصل عليها الإنسان، والمراد هنا العلوم البشرية، وليس العلوم التي تقرّ بكون مصدرها الوحي والإلهام، كعلوم ومعارف الكتب السماوية، فهذه المعارف خارجة عن إطار بحثنا الذي ينحصر في دائرة العلوم التي يكتسبها الإنسان، فهل

(1) التّوحيد، ص 201 - 202.

مصدر العلوم البشريّة هو الفكر البشريّ بنوعيه - الاستدلال العقليّ والتّجريبيّ - ولا غير، أم يوجد مصدر آخر لها؟

الجواب الذي تنتجه النظرة الأوّليّة لهذا السّؤال واضح ونقول فيه: إنّ الإنسان يحصل على المعلومات في الفنون العلميّة المتنوّعة إمّا بواسطة التجربة والاختبارات التي تثمر كشف الحقائق بصورة تدريجيّة، وإمّا بواسطة التّفكير والاستدلال الذي يوصل إلى نتائج لم يكن يعرفها من قبل استناداً إلى مقدّمات يعرفها مسبقاً نظير ما هو الحال في الاستدلال الرّياضيّ المألوف.

ولكن إذا كان مصدر المعرفة البشريّة منحصرًا بهذين الطّريقين، فيجب علينا أن نقول: لا يوجد أيّ دور في حصول المعرفة البشريّة لغير دور العلة الفاعليّة حسب المصطلح الفلسفيّ؛ لأننا عندما نجري تجربة على شيء ما يكون دور العليّة للتجربة ذاتها، فهي التي توجد في أذهاننا صورة معيّنة، وهذا يعني أننا حصلنا منها على المعلومة المتولّدة في أذهاننا، فهي العلة الفاعليّة، وما في أذهاننا من علم معلول لها. وهكذا هو حال أشكال الاستدلال البشريّ، وهذا شكل بسيط لمعياريّة العلة والمعلول.

### دور «الحدّ الوسط» في الاستدلال المنطقي<sup>(1)</sup>

يوجد رأي لعلماء المنطق منذ القدم؛ وهو رأي جيّد حقّاً، يقول: توجد لدينا ثلاثة عناصر أصليّة في أشكال الاستدلال المتنوّعة، وهي: الحدّ الأصغر، والحدّ الأكبر، والحدّ الأوسط. فمثلاً يشتمل الاستدلال التّالي: «سقراط إنسان، وكلّ إنسان فان، فسقراط فان»، على العناصر الآتية: الإنسان الفاني، وهدفنا وهو معرفة هل أنّ سقراط يفنى أم لا؟ فالحدّ الوسط «الإنسان» هو الذي يتكرّر في كلا الحدّين الأصغر والأكبر ويربط بينهما، ولولاه لما استطعنا أن نعرف بأنّ سقراط يفنى فهو الذي يؤدّي إلى استنتاج النتيجة المستفادّة من هاتين المقدّمتين من خلال الرّبط بينهما. ولأضرب لكم مثلاً توضيحياً قديماً جدّاً رأيتُه أيضاً في كتب علم النفس الحديثّة، وهو:

(1) التوحيد، ص 202 - 204.

إنّ على من يريد الانتقال من طرف ترعة ماء إلى طرفها الثاني دون أن يضطرّ إلى خلع حذائه وجواربه، ودون أن يضطرّ إلى دخول الماء فتبتل رجلاه؛ أن يبحث عمّا يربط بين طرفي التّرعة، فيأخذ مثلاً صخرةً مناسبةً ويلقيها في وسط التّرعة لكي تربط بين طرفيها، وبذلك تصبح هذه الصّخرة الوسيلة الرّابطة التي تمكّنه من الانتقال دون أن يضطرّ إلى دخول ترعة الماء.

ولكن أتباع المنهج التجريبي المحض يناقشون في صحّة هذا النّحو من الاستدلال (على لزوم الحدّ الوسط الرّابط) ولن نخوض هنا في ردّ مناقشاتهم، لأننا لسنا بصدد إثبات ذلك، فنكتفي بالاستناد إلى رأي المؤيدين لهذا الطّريق الاستدلالي، ونضرب مثلاً توضيحياً آخر، وهو مثال بسيط يقول: افرض أنّك واجهت مشكلة معيّنة تعلم أنّ مفتاح حلّها بيد المسؤول الفلاني، فإنّه يكونوا قد وجّهوا إليك تهمةً معيّنة، وزوروا أدلةً لإثباتها، ثمّ رفعوا ملفّ هذه التّهمة للمدعي العام، فأعدّ بدوره تقريره المطالب بمعاقبك، وهنا تأخذ بالتّفكير في الطّريق الذي يمكنك سلوكه، لكي تثبت للمدعي العام براءتك وعدم صحّة الأدلة التي تستند إليها هذه التّهمة، فتجد أنّ من غير المجدي أن تتصل مباشرةً به؛ لأنك متهمّ في نظره ولا توجد معرفة سابقة بينكما، ثمّ تواصل التّفكير للعثور على حلّ لهذه المشكلة، فتتذكّر أنّ لك صديقاً يعرفك ويعرف المدعي العام، وتقول في نفسك: إنّ صديق للمدعي العام، فإذا طلب منه شيء فإنّه سيستجيب له بلا شك، وبذلك يعثر ذهنك على هذا الوسيط، فتذهب إليه وتعرض عليه مشكلتك وتطلب منه أن يتصل بالمدعي العام - وهو صديقه - لكي يوضح له حقيقة الأمر، وتبيّن له قدرته على القيام بذلك، فيتصل صديقك بالمدعي العام ويحلّ المشكلة، فهذا هو معنى دور الوساطة وإدراكه أمرٌ عاديٌّ للذهن البشريّ في أمثال هذه الحالات.

والأمر نفسه مفهومٌ من التعريف الذي يذكره العلماء لعملية التّفكير و«الفكر»، فهم يعرفونه بأنّه: عبارة عن تنظيم مجموعة من معلومات الذّهن بهدف كشف أمر مجهول، ولا يخفى أنّ الذّهن لا يمكنه أن يكتشف النتيجة المجهولة ما لم يرتّب بين المقدمتين المعلومتين المنتجتين لها ويربط بينهما؛ لأنّ من غير الممكن أن ينتقل إلى النتيجة المستفادة منها ما دامتا منفصلتين عن بعضهما، أمّا إذا ربط بينهما - على وفق نظم خاصّ - تيسّر له الانتقال



إلى النتيجة، فالنتيجة هي في الواقع وليدة مقدّمتين تولد عند ارتباطهما أو قل تزواجهما، وهذا أمرٌ واضحٌ بسيط.

يقول المولى السبزواري: «الفكر حركة إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المراد»؛ أي إنه عبارة عن حركة الذهن من مراده المجهول، نحو المقدمات الموصلة له، فإذا حصل عليها ونظّمها وربط بينهما انطلق منها لمعرفة مراده وكشفه.

نرجع الآن إلى السؤال المحوريّ في هذا البحث وهو: هل أن جميع العلوم البشريّة هي نتيجة مباشرة الطرق التّفكير والاستدلال القياسي أو التجريبي أو الاستقرائي التي يقوم بها الإنسان؟ أم يوجد عامل آخر مؤثّر في حصول الإنسان على المعارف يظهر إذا توفّر فيه التطلّع والشّوق والطلب الحثيث للمعرفة المقصودة رغم عجزه عن كشفها من طريق التجربة والقياسات المنطقيّة، فننقدح في ذهنه فكرة لن تولدها التجارب أو قياسات المنطق أرسطي؟ إذا كان مثل هذا العامل موجوداً بالفعل، فعلياً أن نقرّ بأنّ مصادر المعرفة البشريّة لا تحصر بطريقيّ التجربة والقياسات، بل يُضاف إليها طريقٌ آخر لا يشبهها، لأنّه طريق ليس معلولاً لحوادث الماضي ولا نتيجة مباشرة لها، لا هو ثمرة لاستعداد ذهن الإنسان لتلقّي النفس لنوع من الإيحاء والإلهام، ولا غير. ولهذا يمكنكم أن تسمّوه عامل الإلهام أو الحدس أو الإشراف أو غير ذلك ممّا تشاؤون من أسماء المعاني المشابهة.

### القرآن يؤيّد حصول الإلهام بواسطة الرؤيا<sup>(1)</sup>

يؤيّد القرآن الكريم وجود مثل تلك الإيحاءات مثلما يؤيّد وجود الإشراف والإلهام، وهو يصف الرّؤى المناميّة التي لا تشتمل على مثل هذه الإيحاءات بأنّها «أضغاث أحلام»، لكنّه يؤيّد وجود تلك الإيحاءات في رؤى منامية أخرى مثل رؤيا يوسف النبيّ في طفولته والتي يحكي القرآن إخباره لأبيه بها في قوله: ﴿إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾<sup>(2)</sup>. وقد فسّرها أبوه له بأنّها تعني أنّه سيصل إلى مقامٍ سامٍ لا

(1) التّوحيد، ص 224 - 226.

(2) سورة يوسف، الآية 4.

يصله إخوته ووالداه، كما ينقل القرآن رؤيا فرعون مصر: ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ يَأْكُلُهُنَّ سَبْعٌ عِجَافٌ وَسَبْعٌ سُنبُلَاتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَاتٍ﴾ (1) ولم يستطع تفسير هذه الرؤيات سوى نبي الله يوسف عليه السلام الذي سبق أن فسّر رؤى صاحبيه في السجن، ففسرها لهم: ﴿قَالَ تَزْرَعُونَ سَبْعَ سِنِينَ دَابًّا فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا نَأْكُلُونَ﴾ (٤٧) ثم يأتي من بعد ذلك سبع شداديا كُنْ مَا قَدَّمْتُمْ لهنَّ إِلَّا قَلِيلًا مِمَّا تُحْصِنُونَ﴾ (2) ، وكذلك نقل القرآن الكريم ما رآه صاحبا يوسف عليه السلام في السجن، فكانت رؤيا الأول: ﴿إِنِّي أَرِنِي أَعِصْرُ خَمْرٍ﴾ ، ففسرها له يوسف عليه السلام بأنه سيخرج من السجن ويصبح ساقيا للملك، أما رؤيا الثاني فكانت: ﴿وَقَالَ الْآخَرُ إِنِّي أَرِنِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْرًا تَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْهُ﴾ (3) ، وقد فسرها يوسف له بأنها تعني أنه سيصلب فداخله الرعب وأنكر الأمر وزعم أنه كذب، ولم ير هذه الرؤيا، فأجابه يوسف عليه السلام: ﴿قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ (4) .

كما تحدّث القرآن عن رؤيا النبي الأكرم عليه السلام: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ﴾ ، وكذلك أشار في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا الرُّؤْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ وَالشَّجَرَةَ الْمَلْعُونَةَ فِي الْقُرْآنِ﴾ (5) ، إلى رؤياه عليه السلام لعدد من القردة يرتقون المنبر، والناس يرجعون وأخبره بأن بني أمية سيحكمون المسلمين ويجلسون على منبره عليه السلام ويبعدون الناس عن الإسلام الحق رغم كونهم مسلمين ظاهرياً ويتسلطون على منبر الإسلام. وقد رويت من طرفنا وكذلك من طرق أهل السنة عدّة روايات تتحدّث أنّ النبي عليه السلام كان يرى قبل البعثة رؤى عجيبة وواضحة للغاية (مثل فلق الصبح) كما ورد في الروايات، ثم يأتي الواقع مصداقاً لها.

(1) سورة يوسف، الآية 43.

(2) سورة يوسف، الأيتان 47 و 48.

(3) سورة يوسف، الآية 36.

(4) سورة يوسف، الآية 41.

(5) سورة الإسراء، الآية 60.

## العلماء المعاصرون يؤكّدون أهمية المعارف الإلهامية<sup>(1)</sup>

لقد ازداد تعجّبنا ، بل تعزّز إيماننا ، بصحّة هذه النظريّة عندما اطّلعنا على كلمات العلماء المعاصرين بشأنها، فمثلاً نجد أنّ أينشتاين يصرّح - كما في مقدّمة كتاب (خلاصه فلسفي نظريه أينشتاين) - ليست التجارب من يولد الفرضيات، بل إنّ الفرضيات هي التي تدفع إلى إجراء التجارب، وإنّ النظريات المهمة الكبرى في العالم هي التي تنقح - على نحو الإلهام - فجأة وفي حالة معيّنة في أذهان العلماء، بل ونلاحظ هنا أنّ أينشتاين يستخدم تعبيرات الإلهام والإشراق في حديثه هذا، ويصرّح بأنّ العالم وبعد أن يلهم النظرية يتوجّه لإجراء التجارب، فيرى أنّ النظرية التي استلهمها صحيحة. وبذلك يصرّح بأنّ الإلهامات التي تحدث - أحياناً - للعلماء هي العامل الأصلي لظهور النظريات.

أمّا الأستاذ «ألكسيس كارل» - وهو من مشاهير علماء الطبقة الأولى في العالم - فقد عقد فصلاً تحت عنوان «الإشراق والإلهام»، في كتابه التّحقيقيّ القيم «الإنسان ذلك المجهول»، وقد نقلت مقطعاً من هذا الفصل، وهو قوله: «لا ريب أنّ الاكتشافات العلميّة ليست ثمرة الفكر البشريّ وحده، فإنّ العباقره يتميّزون بخصائص أخرى مثل الإشراق والتصوّر الإبداعيّ الخلاق، إضافة إلى الدّراسة وفهم القضايا، فالإشراق يوصل الإنسان إلى معرفة الحقائق الخفيّة على الآخرين، وإلى كشف العلاقات المجهولة بين قضايا تبدو ظاهرياً، وكأنّ الارتباط معدوم فيما بينها، وإلى العثور على كنوز الحقائق بالفراسة، فالعباقره هم الذين يتوصّلون إلى معرفة الحقائق المهمّة دون استناد إلى أدلّة أو دراسة... ويمكن تقسيم العلماء إلى طائفتين: المنطقيين والإشراقيين... وتطوّر العلوم مرهونٌ بنشاط هاتين الطائفتين من المفكرين، فرغم أنّ العلوم الرّياضيّة تستند بالكامل إلى الأسس المنطقيّة إلا أنّ للإشراق دوراً في تطوّرهما».

ويقول العالم الرّياضيّ الفرنسيّ المرموق (جاك هادامار): «من المحال أن نتمكّن من تجاهل دور الإدراكات الذاتيّة التي تنقح في الأذهان عندما نريد معرفة العوامل المنتجة للاكتشافات والاختراعات العلميّة، وقد شعر كلّ عالم محقّق بأنّ حياته العلميّة تشتمل على

(1) التوحيد، ص 206 - 211.

مجموعة من نشاطات متناوبة، بعضها ثمرة للإرادة والشعور والفهم، وبعضها الآخر وليد مجموعة من الإلهامات الباطنية».

ويقول بوان كواه: «حدث لي مراراً أنني كنت أعرض عن متابعة دراسات وبحوث علمية بعد استمراري فيها مدة طويلة دون الوصول إلى النتيجة، ثم تنقح في ذهني فجأة - أثناء الاستراحة أو التجوّل - ودون مقدمات فكرة تتميز بقوة الفكرية، فيسكن لها فكري وأجد فيها طريق الحل المطلوب للمعضلة العلمية التي تركتها بعد اليأس من حلها».

ويقول السيد جاك هادامار: «وقد حدث لي أنا أيضاً أنني كنت أبحث مدة طويلة بشأن موضوع معين دون أن أتوصل إلى النتيجة المطلوبة، ثم ينقح في ذهني فجأة. وفي لحظة انتباه أثناء إدارة عجلات السيارة. تصوّر دقيق للحل، وأحصل على النتيجة، والعجيب أنّ الحل الذي كان ينقح في ذهني يختلف بالكامل في مسيره عن المسار الذي كنت أتابعه في البحث!».

ولم يقتصر حدوث هذه الأمور على علماء الرياضيات، إذ إنّ شروط الاختراعات والاكتشافات في علم الرياضيات خاضعة للشروط العامة لأيّ اختراع أو اكتشاف علمي؛ ولذلك نجد العالم الفيزيائي الفرنسي الشهير (لاجوين) ملتفتاً إلى هذه الأمور بالكامل، فهو يخاطب (كان فاليري) بالقول: تقولون بأنكم تشعرون، في بعض الأحيان، بشيء باطني يهدي تحرككم؟ وأنا أقول لكم: إنني أشعر في تجربتي الشخصية بمثل هذه الحالات وباستمرار، وقد قال لي «جوليو كوري»: حدثت لي كثير من الإلهامات المفاجئة، وجميعها كانت تهديني إلى استخدام أسير وسيلة تجريبية لدراسة الظاهرة التي كنت أعزم على إجراء الاختبارات بشأنها، وأتذكر جيداً شعوري بهذه الإلهامات في حالتين إحداهما عند قيامي بتجربة تفجير ذرة اليورانيوم.

ويقول بوان كواه: «إنّ الاختراع عبارة عن التحرر من مجموعة من التركيبات والمحاسبات الذهنية التي لا فائدة منها، فهو يعني التمييز والانتخاب وهذا العامل هو العنصر المحوري الذي لا يمكن حصول الاختراع إلاّ به ويجب أن يتمّ التمييز والانتخاب بصورة كاملة في عالم اللاشعور الباطني؛ لأنّ عالم الشعور أو الضمير الواعي يعرفنا بالأمر بصورة مجملة، أمّا مهمة التمييز والانتخاب فهي مسؤولية اللاشعور أو ضمير اللاوعي، فمهمة الانتخاب تستلزم

توفّر قوّة الإدراك والدّوق والتمييز، وهذه من مختصّات عالم اللاشعور، أمّا المسار الذي ينبغي سلوكه عندما نحتاج للقواعد والقوانين المألوفة بهدف شرح وتوضيح تلك المدركات الباطنيّة، فهو المسار المعاكس للمسار الأوّل، فالدور فيه يكون لعالم الشّعور وضميرنا الواعي».

وعلى أيّ حال، فموضوع الإشراق والإلهام يحتاج بحدّ ذاته إلى بحث مستقلّ، ولا يخفى عليكم وجود اتجاهين فلسفيين منذ القدم هما: المدرسة المشائيّة والمدرسة الإشراقيّة، وهما ليستا على طرفي نقيض في أصل تسميتهما، ولكن ثمة اختلاف منهجيّ بينهما، فأرسطو المشائيّ كان يعتمد - بالدرجة الأولى - على طريقي القياسات المنطقيّة والمنهج التجريبيّ، أمّا أفلاطون فكان يهتمّ - بالدرجة الأولى - بالإلهامات والإشراقات، ويدعو إلى تهذيب الذّهن والنفس بهذا الاستعداد لتلقّي هذه الإلهامات والإشراقات، ولذلك سُمّي أتباعه بالإشراقيين.

## المفاهيم الرئيسية

1. من أنواع الهداية التكوينية ظاهرة الهداية والتوجيه في الإنسان، من قبيل الهداية التي ذكرها القرآن الكريم من الإلهامات والهداية الأخلاقية.
2. توجد في فطرة الإنسان مجموعة من هذه الأوامر الأخلاقية التي تدعوه للقيام ببعض الأعمال وتنهاه عن بعضها الآخر.
3. مصدر العلوم البشرية ليس هو فقط الفكر البشري بنوعيه الاستدلال العقلي والتجريبي، بل يوجد نوع آخر من الهداية الموجودة في السلوك البشري وهي التي يصطلح عليها بـ «العلم الإشراقي».
4. يوجد عامل آخر مؤثر في حصول الإنسان على المعارف يظهر إذا توفر فيه التطلّع والشوق والطلب الحثيث للمعرفة المقصودة رغم عجزه عن كشفها من طريق التجربة والقياسات المنطقية، فتتدح في ذهنه فكرة لن تولدها التجارب أو قياسات المنطق الأرسطي.
5. إذا كان مثل هذا العامل موجوداً بالفعل، فعلى أن نقر بأن مصادر المعرفة البشرية لا تنحصر بطريقتي التجربة والقياسات، بل يُضاف إليها طريق آخر لا يشبهها، لأنه طريق ليس معلولاً لحوادث الماضي ولا نتيجة مباشرة لها، ولا هو ثمرة لاستعداد ذهن الإنسان لتلقي النفس لنوع من الإيحاء والإلهام ولا غير. لهذا يُسمى عامل الإلهام أو الحدس أو الإشراق.
6. يؤيد القرآن الكريم وجود مثل تلك الإيحاءات مثلما يؤيد وجود الإشراق والإلهام، وهو يصف الرؤى المنامية التي لا تشتمل على مثل هذه الإيحاءات بأنها «أضغاث أحلام»، لكنه يؤيد وجود تلك الإيحاءات في رؤى منامية أخرى مثل رؤيا يوسف النبي في طفولته.

## الدرس السابع والعشرون

# الحياة تدلّ على وجود الله

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى ظاهرة الحياة ومظاهرها الكبرى في الوجود.
- 2 . يستدل على الحياة الغيبية من خلال الكون والمادة؟
- 3 . يبيّن منهج القرآن في الاستدلال على الله من خلال مظاهر الحياة.





## تمهيد<sup>(1)</sup>

إن موضوع الحياة والموت من الموضوعات التي ما برحت تدفع الناس إلى التفكير والتأمل. والقرآن يتناول هذا الموضوع على أنه آية من آيات الله العظيمة وترد هذه السنة الجارية في بعض الآيات على أنها آية للذات المقدسة كما في الآية 164 من سورة البقرة، وترد في آيات أخرى على أنها مثال لتبدل النشآت أو على أنها انبعاث صغير يمكن أن يمثل البعث الأكبر، يوم القيامة، كما جاء في سورة فاطر، حيث يقول: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ

فَتُفِيْرُ سَحَابًا فُسْفَنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾<sup>(2)</sup>.

أو كما جاء في سورة ق، حيث يقول: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُّبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ

وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿١٠﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ﴾<sup>(3)</sup>. وفي بعض الآيات إشارة إلى حالتَي الموت والحياة، كما في سورة الحج:

﴿...وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ

زَوْجٍ بَهِيْجٍ ﴿٥﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾<sup>(4)</sup>، وفي عدد

من آيات أخرى.

يُعْنَى القرآن كثيراً بأن يصف الله بالمحيي والمميت، وبأن يجعل الإحياء صفةً يختص

بها الله تعالى، وهناك الكثير من الآيات القرآنية بهذا الشأن.

إن مما يلفت النظر هو أن ما قيل من آيات عن التوحيد وعن القدرة الإلهية الأزلية هو

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، استدلال القرآن على التوحيد بالحياة، ص 459 - 460.

(2) سورة فاطر، الآية 9.

(3) سورة ق، الآيات 9 - 11.

(4) سورة الحج، الآيتان 5 - 6.

سنة الإحياء والإماتة هذه التي نراها؛ أي إن هذا الذي يقع أمام أعين الناس إنما هو مظهر من مظاهر ملكوت الله.

## ظاهرة الحياة

وعلى الرغم من أن كثيراً من المسائل التي تتعلق بالحياة والموت ما زال مجهولاً وسراً من الأسرار عند البشر، هذا البشر الذي نفذ إلى قلب الذرة، وجاب الفضاء، ولعله سوف يسخر قريباً النجوم والكواكب والشمس، هذا الإنسان نفسه يقف حائراً أمام الأسرار المعقدة الغامضة في ذرة حياتية واحدة!!

يقول أحد العلماء المعاصرين: أتعلمون ما هو أهم وأعلى من خلق الأرض والسيارات، بل وحتى الكون برمته؟ إنه هذه الذرة الصغيرة التي هي مادة الحياة، هي (البروتوبلازم) أو نواة الحياة.

إن المقدر الذي نستطيع أن نفهمه هو أن الحياة نور يسطع من أفق أعلى وأرفع على المادة المظلمة، إن المادة بذاتها لا حياة فيها، ميتة، ولكنها في ظروف معينة تكون على استعداد لتقبل ضوء أفق أعلى وأرفع من أفق المادة وخواصها، وأن تكون تحت تصرف قوانينه الخاصة وتأثيراته، وتصبح مغلوبة على أمرها تجاهه.

إن الذين يحصرون أفكارهم بالمادة ويحدّدونها بالجسم، يجدون في هذا دليلاً واضحاً على وجود أفق أعلى وأرفع تتجلى مظاهره على هذه المادة التي لا روح فيها، ثم تسترجع هذه المظاهر منها، يبسط ويقبض، يحيي ويميت.

أما من حيث وجهة نظر التوحيد ومعرفة الله، فإن المادة والحياة لا يختلفان من حيث كونهما كلاهما من مخلوقات الله، ومن صنع يده، ودلائل على ذاته، ولكن من حيث وجهة نظر الذين اقتصروا وحدّدوا أنفسهم بحيث لا يتعدى شعاع نظرهم إلى ما وراء جدار المادة وخصائصها، عليهم أن يدركوا أن الوجود لا ينحصر بالجسم وخواصه، وأن هناك أفقاً أعلى من الأجسام وأرفع، وأن تأثيره يبلغ الأجسام نفسها.

إن عالم الوجود لا ينحصر بقشر هذا الجسم، بل هناك عوالم في بطن هذا العالم، وتحيط به، وما ظهور الحياة إلا مظهر من مظاهر تلك العوالم، وهي تلك المواد التي لها

القابلية على الحياة. إنكم تشاهدون في جسم المادة الميِّت ضوء الحياة، ترون في جوهر المادة السيال والمتحرك الذي يموت ويعود إلى الحياة خيطاً ثابتاً من الحياة. فعليه، هناك شيء ميِّت في ذاته، وشيء حي في ذاته، وشيء متغير وغير ثابت في ذاته، وشيء باقٍ وثابت في ذاته، وشيء لا هيئة ولا صورة له في ذاته، وشيء هو ذاته هيئة وصورة فعلاً: «المخلوقات ككأس من الماء الصافي الزلال تسطع فيها صفات ذي الجلال».

### دلالة الحياة على الحي الأعظم<sup>(1)</sup>

قد يتصور بعضهم أنّ الحياة جزء من خصائص المادة وإنها ليست إضافة مكمّلة للمادة. إنّ الجواب بالمقدار الذي نستطيع أن ندركه:

1. إنّ أي عنصر مادي لا حياة له بحد ذاته، وليست له صفة الحياة.
2. وإنه إذا ما أُضيف عنصر إلى عنصر أو أكثر، فأكثر ما يحصل هو أنّ كلّ عنصر يعطي بعض ما عنده إلى العنصر الآخر، ولكنه لا يستطيع أن يعطي ما ليس عنده للآخر. وعليه، فإن أكثر ما ينتجه التفاعل بين العناصر هو أنّ المجموع يتسم بخصائص عامّة مشتركة لا تخرج عن خصائص كلّ عنصر، فإذا لم يكن لأحدهما صفة الحياة لا يمكن أن ينشأ من تفاعلها الحياة. لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه.

ولذلك فإنّ العلماء، وعلى الأخصّ العلماء المعاصرين، قد وجدوا من تحقيقاتهم أنّ الحياة بخصائصها العجيبة لا تحمل أيّ وجه شبه بخصائص المادة مطلقاً. فإذا كانت الحياة شيئاً إضافياً على المادة فهذا يعني أن مصدرها ليس من تفاعل المادة، بل من محل آخر. وما التفاعل إلا من أجل تهيئة الارضية لانبعاث الحياة من مصدرها الحقيقي. يقول أحد العلماء: «إنّ المادة لا تؤدي عملاً إلا وفق ما ركب فيها من قانون ونظام. وليس لها قوّة ابتكار، ولكن للحياة قوّة ابتكار، إذ إنّها في كلّ لحظة تكشف عن أشياء جديدة وموجودات بديعة».

فالحياة هي الحاكمة على المادة وقاهرة لها، وليست محكومة أو تابعة لخصائص المادة. يقول العالم المذكور أيضاً: «إنّ الحياة في صورها العديدة، في الخليّة الواحدة، حتى في

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، استدلال القرآن على التوحيد بالحياة، ص 462-463.

الحشرات، والأسماك، والثدييات، والطيور، والإنسان وبأي صورة أخرى، فإنها تهيمن على عناصر الطبيعة، وتخرجها من تركيبها الأصلي وتحولها إلى تراكيب جديدة».

يؤكد علماء اليوم عمومًا إنه إذا كان جوهر الحياة من حيث القالب تابعًا لظروف المادة، فإنه من جهات عديدة أخرى يسيطر على المادة ويحكمها، إنه ليس تابعًا كليًا للمادة، ولا خاصية من خواصها، إن للحياة تجلياتها الخاصة التي تقتصر إليها المادة بالمرّة. فما أن تبدأ الحياة بالظهور حتى تظهر تحرّكات وتطوّرات لم تكن موجودة من قبل، تظهر الخطط، ويظهر التنظيم الهندسي، وتظهر مظاهر الجمال، ويظهر الشّعور والإدراك، ويظهر الشوق والرغبة والعشق، ويظهر التدبير والتخطيط، وتظهر أشياء ما كانت موجودة في المادة الميتة، إن العالم كله مرآة جمال الباري وكماله، وحتى تلك المادة التي لا روح فيها، مجرد وجودها مرآة تعكس قدرة الحقّ الأبدية.

العوالم مرآة لنا تطالعنا فشاهدوا وجهه في كل مرآة  
وبقدر ما تكون الحياة أكمل من المادة، فإنّ شهادتها وحكايتها عن الخالق العليم الحكيم، أكثر وأبلغ.

### استدلال القرآن ومنهجه<sup>(1)</sup>

إنّ النقطة التي أريد تكرار ذكرها، هي أنّ القرآن أيضًا يستدلّ بهذا النظام الثابت الجاري على الحياة والممات ويستشهد به، إنه لا يترك هذه السنة الثابتة الجارية جانبًا ليستشهد بحوادث غريبة نادرة الوقوع، بل إنّ هذا النظام الثابت، السنة السنوية لبعض الحياة في الأرض، النظام الثابت لظهور الجنين في النطفة وتكامله، كلّ هذه تخلّقات جديدة تحدث في كلّ لحظة، كلّ هذه إفاضات تصل من الغيب أنا فأنا، فما حاجتنا للذهاب بعيدًا، بل علينا أن نتفكر في كنه هذا التخلّق، ونتعمّق فيه حتى نرى الله في مظاهره الخلاقة الدائمة، وإيجاده الاكتمال الدائم.

يقول تعالى في سورة المؤمن: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلْطَانٍ مِّنْ طِينٍ ۝١٣ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝١٤ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، استدلال القرآن على التوحيد، ص 463-464.

فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١﴾.

وعليه، فالقرآن نفسه يستشهد بهذا النظام الثابت السائر، هذا النظام المألوف الطبيعي، إنه نظام الخلق والإيجاد والتكوين، نظام لو تعمقنا فيه لأوصلنا إلى أفق من المعرفة أرفع من أفق المادة؛ أي إن القرآن يتخذ من معلومات الإنسان الثابتة واسطة لتعريفه بالله، وهي معلومات إيجابية، لا سلبية. وهذا ما ينبغي توضيحه حتى تتبين أهمية تعليمات القرآن بهذا الشأن تبيناً كاملاً.

### منهج خاطئ في الاستدلال<sup>(2)</sup>

بعض الناس اعتاد على البحث عن الله في مجهولاته؛ أي إنه كلما صادف لغزاً لم يستطع حله أرجعه إلى ما رواء الطبيعة.

إذا سألت أحدهم:

- كيف حصل هذا الخبز الذي تأكله؟ لقال: كان دقيقاً عجنه الخباز وخبزه في التّور.

- كيف أصبح دقيقاً؟ كان حنطة فطحناها في الطاحونة.

- وكيف وجدت الحنطة؟ زرعها الفلاح، فنبتت، فتمت، فحصدها، فدرسها.

- وكيف نبتت؟ نزل المطر، وأشرقت الشمس، فاخضرت.

- كيف نزل المطر؟ هذا ما جاء به الله.

فكأن الله لم يكن له حضور قبل هذه المرحلة، وأنه تدخل في هذه المرحلة فقط.

إن هذا الضرب من تصوّر الله خطأ مضملاً، بل كفر وإلحاد، فالمرء في تصوّر كهذا يضع

الله في مستوى أحد مخلوقاته ويعتبره ندّاً له، فيراه علّة من بين العلل والأسباب في هذه

الدنيا، وهو الذي فوق كلّ علّة وسبب، وهو منبع كلّ العلل والأسباب.

في مثل هذا التصوّر يبدو الأمر وكأنّ العمل قد قسّم بين الله والأسباب المادية، قسم

(1) سورة المؤمنون، الآيات 12 - 14.

(2) أنسنة الحياة في الإسلام، استدلال القرآن على التوحيد، ص 464-466.

يقوم به الله، وقسمٌ يقوم به غير الله، كأن لا يكون لله يد في الأعمال الأخرى، وإنه لم يتدخل في سائر الأمور الأخرى كما تدخل في الإتيان بالسحاب وإنزال المطر، ولم يكن سوى سبب من الأسباب. أما إذا قال إن لتحرك السحاب ونزول المطر سبباً مثل الأسباب الأخرى، فإنه لا يكون قد أبقى مكاناً لله.

طالما أنه يرى أسباباً ظاهريّة طبيعيّة لخبز وطحن الحنطة وبذر الحبّ وحث الأرض ونزول المطر فلا يرى لله دخلاً في الموضوع، وعندما لا يعود يلحظ سبباً ظاهراً طبيعياً ولا يعرفه، يدخل الله في القضية؛ أي إنه يأخذ بالبحث عن الله ضمن مجهولاته، كما لو كان ما وراء الطبيعة مخزناً تصفّ فيه المجهولات كلّها.

إنّ الله الذي يوضع في مصاف العلل الماديّة الطبيعيّة ليس حقيقةً. إنّ الله الذي يصفه القرآن ليس هكذا. إنّ هذا الطراز من التفكير، في عرف توحيد القرآن، شرك وكفر والحاد. إنّ الله الذي يصفه القرآن موجود في كلّ مكان، حاضر مع كلّ شيء، لا يخلو منه مكان، ونسبته إلى كل الموجودات والعلل والأسباب متساوية فجميع سلسلة العلل والأسباب قائمة بذات الله.

إنّ هذا الطراز من التفكير يتبعه الذين لا حظّ لهم من عمق التفكير، حيث يفتشون عن الله بين المجهولات والأمور التي لا يعرفون لها علّة ظاهرة. ولكن القرآن يأخذ بيدنا ويسير بنا خلال طريق الحياة والموت ونظام الوجود المتقن، الطريق الذي فيه أفق الحياة أرفع من أفق المادّة، النور الذي يشعّ على جسد المادّة الميتة، الكمال الذي يفيض عليها، الحقيقة التي تتقبلها المادّة تقبلاً دون فاعليّة وعطاء، هنالك يقترب بنا القرآن إلى أفق الملكوت وباطن العالم.

فبموجب هذا البيان وطراز التفكير، تكون الحياة حيثما وجدت، وفي أي مادّة حلّت، ووفق أي قانون أو ظرف ظهرت، سواء أظهرت منذ البدء في خلق السّاعة، أم في ظروف التدرج التكاملي، وسواء أكان ظهورها في حي عن حي، أم أنها ظهرت تحت ظروف أخرى، وسواء أكان الإنسان هو الذي هيأ الظروف لها - فيما إذا استطاع البشر في يوم ما أن يحقّق ذلك - أم لم يكن، ففي كلّ هذه الحالات وغيرها تكون الحياة فيضاً من نوره وعطائه. فالحياة نورٌ يفيض على المادّة ضمن توافر الظروف والاستعداد.

## قضية بدء الحياة<sup>(1)</sup>

بعض الناس يريد دائماً العثور على الله في مجهولاته، لا في معلوماته، وليس شيء أخطر من هذا المنحى في التفكير يتعامل به مع قضية التوحيد، فإن بعضاً آخر من غير المتشككين الذين لا علم لهم يحاولون، فيما يتعلق بالحياة ومعرفة الله، البحث في مسألة بدء الحياة، ويتساءلون عن كيفية ظهور الحياة على الأرض بادئ ذي بدء، فمن جهة أخرى يقول أهل العلم التجريبي إنه مضى على أرضنا هذه زمان لم يكن فيها أي شيء حي، وما كان يمكن أن يكون؛ لأن درجة الحرارة قبل ملايين ملايين السنين لم تكن تسمح، كما يقولون، أن يبقى كائن حي حياً، ثم حتى بعد ذلك عندما برد سطح الأرض خلال ملايين السنين لم يكن هناك سوى المواد غير العضوية، فكيف ظهرت الحياة إذاً؟ وكأن هذا مجهولٌ آخر يُضاف إلى مجهولات الإنسان. أما الذين يبحثون عن الله في مجهولاتهم، فيقولون: بما أن ذلك غير ممكن بالطرق العادية المألوفة، فإن يد قدرة الله قد ظهرت من كمها فأوجدت الحياة للمرة الأولى.

## داروين والنفخة الإلهية<sup>(2)</sup>

على الرغم من أن داروين، العالم الحياتي المعروف وصاحب فلسفة «النشوء والارتقاء»، كان شخصاً متديناً يدعي المسيحية، فقد أساء الناس تفسير فلسفته، وأظهروه على أنه ينكر وجود الخالق. إنه عندما يسرد تسلسل نشوء الأحياء يصل إلى حيث يقول إنه لم يكن على الأرض سوى عدد قليل من الأحياء، أو في الأقل نوع واحد من الأحياء لم يخرج من حي آخر. وهنا يقول: أما هذا النوع البدائي فقد خلقه الله بنفخة من عنده. ما من شك في أن الحياة الأولى قد ظهرت بنفخة إلهية، مثل جميع سلاسل الأحياء، إلا أن الأمر ليس كما ظن هذا الرجل في مقولته بأن النفخة الإلهية قد أوجدت الحي الأول فحسب، وإن البدء كان من الله؛ أي إن وظيفة الله كانت الشروع بالأمر، ومن ثم أصبحت المادة قادرة بذاتها على نقل الحياة إلى الأجيال القادمة. في حين أن بدء العمل ووسطه

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، استدلال القرآن على التوحيد، ص 466.

(2) (م.ن)، ص 466 - 467.

ونهايته لا يختلف، فالحياة دائماً وفي كل الأحوال سواء في البدء أم خلال التَّكامل، نفخة إلهية.

وفي سورة السَّجدة آية تفيد بأنه مثلما خلق آدم أبو البشر بنفخة إلهية، فإن جميع أفراد البشر يخلقون بالإفاضة الإلهية ذاتها التي اسمها النَّفخة في تفسير القرآن:

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ، وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُؤْلَةٍ مِنْ مَاءٍ مَّهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿١﴾﴾ .

وفي آية أخرى من سورة الأعراف يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ ﴿٢﴾﴾ . هنالك أيضاً آيات أخرى في القرآن يستدل منها على أن آدم ليس هو أوّل من خلق بالنفخة الإلهية.

### قصة آدم في القرآن<sup>(3)</sup>

من العجيب أنّ قصة آدم أبي البشر قد وردت في القرآن على أنّها درس آخر، لا على أنّها دليل على التوحيد، ولا لكون حياة البشرية الأولى قد بدأت هكذا، فتعالوا واعترفوا بربوبيّة الله. إنّ القرآن الكريم يورد قصة خلق آدم بصورة خاصّة نعرفها جميعاً بشكل من الأشكال. وإذا اعتبرنا علوم الحياة قد بلغت مرحلة متقدّمة، وإنّ قوانين تسلسل الأنواع صحيحة، فليس ثمة دليل يؤكد استحالة حدوث طفرة عظيمة بحيث تُخلّق حفنة من التراب في مدّة وجيزة وأصبحت إنساناً؛ أي إنّ المراحل التي كان ينبغي أن تطوى في قرون طويلة، وأن تتوالد الأجيال وتدخل ضمن ظروف مساعدة يمكن أن تنهياً ظروف أخرى تعجل بالتطور. وليس في هذا ما يخالف السنن الطبيعيّة السائدة في الكون. فالسرعة تتغيّر في الكون باختلاف الظروف والأحوال، كما أنّه لا يوجد ما يمنع من تقليل تلك السرعة. فقد يمكن في ظروف خاصّة أن نزيد من طول فترة الطفولة والشباب والكهولة فترات طويلة.

على كلّ حال، كان القصد توضيح أسلوب القرآن في أنّه في مسألة التوحيد لا يتمسك

(1) سورة السجدة، الآيات 7 - 9.

(2) سورة الاعراف، الآية 11.

(3) أسننة الحياة في الإسلام، استدلال القرآن على التوحيد، ص 467 - 469.



بموضوع بدء الحياة، ولا يقول إنه بما أن للحياة بدءاً، سواء بدأت في خلية واحدة أو من كائن عمره ملايين السنين، فتجب لذلك معرفة الله. إن قصة آدم أبي البشر قد وردت بقصد آخر، وقلما نجد قصة مثل قصة آدم ذات مغزى كبير. لقد وردت هذه القصة لإعلاء شأن الإنسان، وإن الإنسان إذا تعلم الأسماء الإلهية يكون أعلى مرتبة من الملائكة، وإن الملائكة تخضع له وتسجد، وكذلك للتحذير من عداوة الشيطان، ولتوعية البشر إلى ما توسوسه لهم أهواؤهم الداخلية لكيلا تتحرف بهم عن طريق الصواب. والقصة تكشف عن مهوى عاقبة التكبر، ذلك التكبر الذي هوى بالشيطان من قرب الله، وعن أخطار الطمع والسقوط التي تحيق بالإنسان فتزله درجات بسبب تهاونه في إطاعة أوامر الله، وعن المقام الرفيع الذي يتسمنه الإنسان، مقام خلافة الله.

إن القصة مجموعة من الدروس الأخلاقية والتعليمات العرفانية:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿١﴾

إن في هذه القصة مغازي أخرى كثيرة، لا مجال لشرحها هنا، إلا أن ما لم يرد في هذه الآية والآيات الأخرى الخاصة بقصة آدم هو اعتبار خلق آدم دليلاً على التوحيد.

## المفاهيم الرئيسية

1. موضوع الحياة والموت من الموضوعات التي ما برحت تدفع الناس إلى التفكير والتأمل. والقرآن يتناول هذا الموضوع على أنه آية من آيات الله العظيمة؛ أي إن هذا الذي يقع أمام أعين الناس إنما هو مظهر من مظاهر ملكوت الله.
2. إن عالم الوجود لا ينحصر بقشر هذا الجسم، بل هناك عوالم في بطن هذا العالم، وتحيط به، وما ظهور الحياة إلا مظهر من مظاهر تلك العوالم، وهي تلك المواد التي لها القابلية على الحياة.
3. إن أي عنصر مادي لا حياة له بحد ذاته، وليست له صفة الحياة. وإذا ما أضيف عنصر إلى عنصر أو أكثر، فأكثر ما يحصل هو أن كل عنصر يُعطي بعض ما عنده إلى العنصر الآخر، ولكنه لا يستطيع أن يُعطي ما ليس عنده للآخر.
4. إن أكثر ما يُنتج التفاعل بين العناصر هو أن المجموع يتسم بخصائص عامة مشتركة لا تخرج عن خصائص كل عنصر، فإذا لم يكن لأحدهما صفة الحياة لا يمكن أن ينشأ من تفاعلها الحياة. لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه.
5. بعض الناس يريد دائماً العثور على الله في مجهولاته، لا في معلوماته، وليس شيء أخطر من هذا المنحى في التفكير يتعامل به مع قضية التوحيد.
6. هؤلاء كلما صادف أحدهم لغزاً لم يستطع حلّه أرجعه إلى ما وراء الطبيعة. فكأنّ الله لم يكن له حضور قبل هذه المرحلة..
7. إن الله الذي يوضع في مصاف العلل المادية الطبيعية ليس حقيقةً. إن هذا الطراز من التفكير، في عرف توحيد القرآن، شرك. إن الله الذي يصفه القرآن موجود في كل مكان، حاضر مع كل شيء، لا يخلو منه مكان، ونسبته إلى كل الموجودات متساوية فجميع سلسلة العلل والأسباب قائمة بذات الله.

## أدلة التوحيد

وفي كل شيء له آية تدلّ على أنه واحد إن كل ما في الوجود يدل على أن خالق الكون ومدبره ورب العالم ومصوره هو واحد لا شريك له. فكيف يستدلّ العقل على هذه القضية بأسلوبه القياسي المنطقي. وما هي الظواهر التي ينطلق منها للوصول إلى هذه الحقيقة؟

ما بين أيدينا مجموعة من الأدلة التي يعتمد بعضها على معرفة الألوهية للدلالة على التوحيد كما في قوله تعالى « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ »<sup>(1)</sup>، سواء كانت هذه الحقيقة متجلية بوجوبها أو إطلاقها، وبعضها يستند إلى ظاهرة عظيمة في الحياة البشرية هي ظاهرة بعث الأنبياء، وبعضها الآخر انطلق من

(1) سورة آل عمران، الآية 18.

وحدة العالم أو الكون الذي هو كل ما سوى الله عزّ وجلّ. فهل بقي للعقل البشري فرصة أن يكتشف المزيد من الظواهر للاستدلال على وحدانية الله تعالى؟

هذا ما نتوقعه من قرائنا الأعزاء وهم يدرسون هذه الأبحاث التي جاد بها العلامة الشهيد مرتضى المطهري من خلال سعة مطالعته وعمق غوره في التراث الفلسفي والعرفاني الإسلامي العابق بالتوحيد والمعارف الإلهية.

## الدرس الثامن والعشرون

### برهاننا الإِطلاق والتمايز

#### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى معنى الإِطلاق وكيفية الاستدلال على التوحيد من خلاله.
- 2 . يستدل على إستمالة فرض موجودين اثنين، ولا يكون بينهما أيّ تمايز ولو بالمكان.
- 3 . يعلّل حاجة التمايز إلى علّة توجده وأنه لا يمكن أن يكون هناك موجود دون علّة.



## برهان الإطلاق

### 1. تمهيد

الإطلاق والمطلق واللامتناهي واللامحدود تسميات لمفهوم واحد يدركه الإنسان، وإن لم يسعه بخياله. وغالباً ما نتعلّق بالإطلاق من خلال نزع القيود والحدود عن الشيء الذي نعرفه. فإذا كان الشيء مادياً جسمانياً، وقلنا إنّ من خصائص المادّي الحدود الزمانية والمكانية، فإنّ المطلق أو المجرّد من المادّة هو الذي لا يكون له مثل تلك القيود الزمانية والمكانية. والله تعالى بذاته الواجبة للوجود لا يمكن أن يكون محدوداً، وإلا صار مخلوقاً؛ وقد ثبت لدينا أنّه تعالى خالق كلّ مخلوق ولا يندرج ضمن المخلوقين، فلا بدّ أن يكون مطلقاً. وهنا، إذا تأملنا في هذا المفهوم أو الصفة الإلهية، فسوف نصل إلى توحيد الذات المتّصفة بها لا محالة.

### 2. الوجود المحض واللامتناهي لا يقبل التعدد<sup>(1)</sup>

أقام هذا البرهان صدر المتألهين، ويمكن إقامة مثل هذا البرهان وفق أصول ومبادئ فلسفته فقط؛ وخلاصة هذا البرهان:

1. الكثرة فرع المحدودية، فحيث لا تكون هناك محدودية ويكون هناك إطلاق ولا حدّية، فلا تتعلّق الكثرة.

2. وواجب الوجود وجود مطلق وغير متناه.

إذاً، حيث إنّ ذات البارئ تعالى وجود محض ومحض وجود، يستحيل أن يكون له ثانٍ.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 688-689 (بتصرّف).

3. مزيد توضيح<sup>(1)</sup>

واجب الوجود له الوجود بالذات، ولأن حقيقة الوجود بذاتها لا تقبل الحدّ والقيود والمحدودية، فالحدّ والقيود والمحدودية تساوي المعلولية. وبعبارة أخرى: كل قيد وحدّ في واقع الوجود يأتي من جهة خارجة عن ذات الوجود، أي بضمّ العدم إليه. ولا طريق للعدم بأي وجه من الوجوه إلى حقيقة الوجود؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتى يجتمع مع غيره. فالموجود لا من حيث كونه وجوداً، بل من حيث كونه معلولاً ومتأخراً وعبارة عن حيثية صدورية من الغير يكون محدوداً ومتعدداً. لشيخ الإشراق نصّ يقول فيه: «صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر»؛ أي إنّ كل شيء حينما يؤخذ بذاته فقط دون ضمّ شيء آخر إليه، لا يكون اثنين ولا يقبل التعدد.

إذا أخذنا الإنسان مثلاً، ونظرنا إليه دون أخذ أي شيء آخر بنظر الاعتبار، فهو لا يتعدى حقيقة واحدة، ولا يمكن أن يكون له أكثر من وجود واحد، حتى لو كان المفروض إنساناً ثانياً هو صرف الإنسان أيضاً فهو سوف يكون عين ذلك. إنّما يقبل الإنسان التكرار بواسطة المادة والزمان والمكان، فيقبل الضمائم والقيود، ويضحي أحدهما إنسان هذا الزمان وهذا المكان وحاصل من مادة ما، والآخر إنسان ذلك الزمان وذلك المكان وحاصل من مادة أخرى وفي شروط أخرى.

4. لا تنتهي العالم المادي يمنع تصوّر عالم آخر<sup>(2)</sup>

ما تقدّم طرحه في البرهان الأول بشأن عدم إمكان وجود عالمين جسميين غير متناهيين، يمكننا أن نطرحه هنا كمثال:

إنّ وجود عالمين ماديين غير متناهيين من حيث الأبعاد أمر غير متصوّر؛ لأننا إذا لم نفترض حداً للعالم المادي فأيّ عالم آخر نرضه سوف يكون عين هذا العالم، وليس عالماً آخر غيره؛ أي إن عدم تناهي العالم المادي يفضي إلى عدم إمكان تصوّر ثان له، والأمر كذلك إذا قررنا أنّ الوجود مطلق وغير متناه، فسوف لا يمكن فرض وجود مطلق آخر، بل لا يمكن فرض وجود آخر مستقلّ عنه وفي عرضه ليكون ثانياً له. وما نرضه غيره ليس إلا

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 689 - 690. (بتصرف)

(2) (م. ن)، ج2، ص 690 - 691.



ظهوره وتجليه وشأنه واسمه، لا ثان له، فإذا قيل «ليس في الدار غيره ديار» يعني نفي حقيقة غير ذاته وصفاته وشؤونه وأسمائه وظهوراته وتجلياته التي هي ذاته بنحو من الأنحاء ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾<sup>(1)</sup>.

على أي حال، فكما أن فرض لا تنتهي العالم المادي ينفي إمكان الكثرة والتعدد، فكذا هو الحال في فرض الوجود المطلق غير المتناهي أيضاً، حيث ينتفي إمكان وجود مطلق آخر. لكن مع اختلاف هو أن وجود عالم متناه إلى جانب العالم غير المتناهي أمر غير متصور في مورد العالمين الماديين. أمّا في مورد الوجود غير المتناهي، فيتصور فرض وجود متناه في مرتبة متأخرة عن الوجود غير المتناهي، على أن الوجود المتناهي لا يعدّ ثانياً للوجود غير المتناهي، بل هو شأن من شؤونه.

### 5. خلاصة البرهان<sup>(2)</sup>

إذا يقوم هذا البرهان على أساس مقدمتين:

1. واجب الوجود وجود غير متناه؛ وبعبارة أخرى. وجوب الوجود يعادل لا تنتهي الوجود، وبتعبير أكمل: حقيقة الوجود تساوي اللاحدية والوجوب والخلوص والصرافية.
2. لا يتصور التعدد والتكثّر في الوجود الصرف والواقع المحض واللامتناهي.

### 6. ما هو الحدّ الأوسط في البرهان؟<sup>(3)</sup>

على أن نؤكد أن الحدّ الأوسط في هذا البرهان، يكون أحياناً «الصرافية والمحضية»، ويكون أحياناً أخرى «اللاحدية وعدم التناهي». فيمكن أن نقول إن الواجب تعالى غير متناه، وكل ما هو غير متناه لا يقبل التعدد.

و«الصرافية والمحضية» تلازم «عدم التناهي»، وهما أمر واحد في عالم الخارج، لكنهما شيئان بحسب المفهوم، وهذه الجهة وحدها كافية لتغيير وضع البرهان؛ لأنّ كلّاً من هذين الحدّين الوسطيين، ذو ملاك خاصّ؛ ومن هنا يمكن تقرير هذا البرهان بنحوين من التقرير، وهو في الواقع برهانان لا برهان واحد.

(1) سورة الحديد، الآية 3.

(2) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص691.

(3) (م.ن)، ص691.

## برهان التمايز

### 1. تمهيد<sup>(1)</sup>

ورد هذا البرهان في الحديث عن هشام بن الحكم، أنه قال من سؤال الزنديق، عن الصادق عليه السلام أنه قال: لم لا يجوز أن يكون صانع العالم أكثر من واحد؟ قال أبو عبد الله عليه السلام: «لا يخلو قولك إنهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين أو يكون أحدهما قويا والآخر ضعيفا، فإن كانا قويين، فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرد بالربوبية؟ وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف، ثبت أنه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني، وإن قلت إنهما اثنان لم يخل من أن يكونا متفقيين من كل جهة أو متفريقيين من كل جهة، فلما رأينا الخلق منتظما والفلك جاريا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دل صحة الأمر والتدبير واقتلاف الأمر على أن المدبر واحد»<sup>(2)</sup>.

عن هشام بن الحكم مثله، وزاد فيه: «ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فلا بد من فرجة بينهما حتى يكونا اثنين، فصارت الفرجة ثالثا بينهما، قديما معهما، فيلزمك ثلاثة، وإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلنا في الاثنين، حتى يكون بينهم فرجتان، فيكونوا خمسة، ثم يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية له في الكثرة»<sup>(3)</sup>.

ومحل الشاهد في الحديث هو القسم الأخير منه. وقد طرح الفلاسفة هذا البرهان بشكل آخر، وسوف نقرر هذا البرهان بشكل أقرب إلى النص الحديثي.

### 2. معنى الاثنينية والتعدد<sup>(4)</sup>

إذا فرضنا وجود واجبين للوجود، يلزم أن يكون هناك امتياز بينهما؛ لأن التكثر والاثنينية فرع حصول التمايز، أو بسبب توفر أحدهما على الأقل على ما يفترقه الآخر، وإذا توفر كل منهما على كل ما يتوفر عليه الآخر فلا يفرض التعدد.

إذاً، يلزم أن يكون هناك أمر ثالث بين ذاتي الواجبين، وهو ما يتميزان به.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 697.

(2) بحار الأنوار، ج3، ص230.

(3) (م. ن)، ص230.

(4) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص697.

### 3. المميّز لا بدّ أن يكون واجب الوجود<sup>(1)</sup>

وهذا الأمر الثالث (أي المميّز الموجود) بدوره لا بدّ وأن يكون واجب الوجود، إذ لو كان ممكن الوجود، ثمّ وُجد، يلزم أن يحصل أو يوجد بفعل أحدهما، ومن ثمّ يلزم أن يكون كلا الواجبين الأولين في مرتبة ذاته غير متمايز عن الآخر، ويحصلان على الكثرة والتعدّد في مرتبة لاحقة، ممّا يعني أنّهما في مرتبة ذاتيهما غير متمايزين فلا يكونان اثنين، وهذا خلاف الفرض. كما أنّ وجود أحدهما متمايزاً يعني أنّ الآخر الذي أوجد التمايز بينهما قد أوجد الواجب الآخر؛ لأنّ وجود الواجب الآخر هو فرغ التمايز بين الواجبين. وبالتالي، لم يعد الواجب واجباً، بل صار ممكناً، وصار الواحد ممكناً والآخر واجباً.

### 4. التعدّد في الواجب يؤدي إلى عدد لا متناه من المميّزين

إذاً، فالأمر الثالث واجب الوجود أيضاً، إذا فُوجِدَ واجبين يستلزم وجود واجب ثالث، وحيث إنّ كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة واجب، وحيث هناك ضرورة لوجود ميزة بين كلّ واجب وجود وبين الآخر، يلزم أن يتمايز الواجب الثالث عن كلا الواجبين (لأنّه لولا وجود المائر لا يكون هناك تعدّد أصلاً)، إذاً، يلزم أن يكون هناك ميزتان في البين لكي يتميّز الواجب الثالث عن كلا الواجبين، إذاً فُوجِدَ ثلاثة واجبي الوجود يستلزم وجود خمسة.

وحيث يلزم حسب الفرض أن يتمايز هذان الواجبان عن الثلاثة السابقين، يستلزم أن توجد ثلاث مزايا أخرى، أي ثلاثة واجبي الوجود، وهذا يستلزم بذاته وجود ثمانية واجبي الوجود، وثمانية واجبي الوجود يستلزم وجود أحد عشر واجباً، وأحد عشر واجباً يستلزم واحداً وعشرين، والواحد والعشرون يستلزم أربعة وثلاثين واجباً، وهكذا إلى ما لا نهاية.

إذاً، وجود واجبي وجود يستلزم عدم تناهي واجبي الوجود (ويعني هذا عدم وجود أيّ واجب، لأنّ وجود أيّ واحد متوقّف على وجود عدد لا متناه من واجبي الوجود)، كما أنّه يستلزم أن يتركّب واجب واحد ممّا لا نهاية من واجبي الوجود، وهذا محال. وبالتالي يثبت ضرورة وحدة واجب الوجود. وبصرف النظر عن تعارض التركيب مع الوجوب، فهذا النوع الخاصّ من التركيب، أي التركيب من أجزاء يستلزم احتياج كلّ جزء منها إلى الجزء الآخر، مضافاً إلى الأجزاء المفروضة أولاً، وهذا التركيب محال.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص697. 698 (بتصرّف).

## المفاهيم الرئيسية

1. الإطلاق والمطلق واللامتناهي واللامحدود تسميات لمفهوم واحد يُدركه الإنسان، وإن لم يسعه بخياله. وغالباً ما نتعلّق بالإطلاق من خلال نزع القيود والحدود عن الشيء الذي نعرفه.
2. الوجود المحض واللامتناهي لا يقبل التعدّد، وبرهانه أولاً أنّ الكثرة فرع المحدودية، فحيث لا تكون هناك محدودية ويكون هناك إطلاق ولا حدّية، فلا نتعلّق الكثرة. وثانياً واجب الوجود وجود مطلق وغير متناه. إذاً، حيث إنّ ذات الباربي تعالى وجود محض ومحض وجود، يستحيل أن يكون له ثان.
3. واجب الوجود له الوجود بالذات، ولأنّ حقيقة الوجود بذاتها لا تقبل الحدّ والقيود والمحدودية، فالحدّ والقيود والمحدودية تساوي المعلولية.
4. الحدّ الوسط في هذا البرهان، يكون أحياناً «الصرفية والمحضية»، ويكون أحياناً أخرى «اللاحدية وعدم التناهي». فيمكن أن نقول إنّ الواجب تعالى غير متناه، وكلّ ما هو غير متناه لا يقبل التعدّد. و«الصرفية والمحضية» تلازم «عدم التناهي».
5. إذا فرضنا وجود واجبين للوجود، يلزم أن يكون هناك امتياز بينهما؛ لأنّ التكثر والاثنية فرع حصول التمايز، أو بسبب توفّر أحدهما على الأقلّ على ما يفترقه الآخر، وإذا توفّر كلّ منهما على كلّ ما يتوفّر عليه الآخر فلا يفرض التعدّد.
6. وجود واجبي وجود يستلزم عدم تهاوي واجبي الوجود، ويعني هذا عدم وجود أيّ واجب، لأنّ وجود أيّ واحد متوقّف على وجود عدد لا متناه من واجبي الوجود، كما أنّه يستلزم أن يتركّب واجب واحد ممّا لا نهاية من واجبي الوجود، وهذا محال. وبالتالي يثبت ضرورة وحدة واجب الوجود.

## الدرس التاسع والعشرون

# برهان وحدة العالم

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبيّن المعنى الحقيقي للعالم وأنه واحد .
- 2 . يستدل على أن الإله يجب أن يكون جامعاً لكل صفات الكمال .
- 3 . يشرح لماذا يستحيل أن يتطرّق النقص إلى الساحة الإلهية المقدّسة ويبقى إلهاً .



## تمهيد

بعد إثبات ضرورة أن يكون للعالم إله واجب الوجود، نتساءل حول إمكانية أن يكون معه آلهة أخرى، فما المانع من أن يشترك مجموعة من الآلهة في خلقه، ويكون كل واحد منهم متّصفاً بوجوب الوجود لكنّ النظر الدقيق في معنى الألوهية والتعرّف إلى ماهية العالم المخلوق تدلّنا على ضرورة وحدة الإله من خلال وحدة العالم.

## معنى العالم<sup>(1)</sup>

عوالم الوجود الكلية إحدى أبحاث موضوع فعل الباري، والمقصود من «العالم» عبارة عن الموجود أو الموجودات التي تشغل مرتبة خاصّة من مجموع الوجود، بحيث تحيط بما دونها وتحاط بما فوقها.

ليس هناك مانع من زاوية لغوية من إطلاق كلمة «العالم» على نوع خاص أو على أنواع تتع تحت جنس خاص، بحكم الأنظمة الخاصّة التي تحكم وضعها وحالتها وحياتها. فنقول مثلاً، عالم النمل أو عالم النحل أو عالم الحشرات أو عالم الحيوان أو عالم النبات أو عالم الأرض أو عالم السماوات وأمثال ذلك. ولعلّ تعبير «ربّ العالمين» في القرآن الكريم ينظر إلى هذا اللون من الاستعمال، كما قرّر بعض المفسرين.

لكن كلمة «عالم» في الاصطلاح الفلسفي تطلق على الموجود أو الموجودات، التي تحتلّ مرتبة خاصّة من مراتب الوجود الكلية، بحيث تحيط بجميع ما دونها، وتحاط بما فوقها، وعلى أساس هذا الاصطلاح تكون جميع الأجسام والجسمانيات عالماً واحداً رغم تعدد أجناسها وأنواعها؛ لأنّ أيّ نوع من هذه الأنواع، وأيّ جنس من هذه الأجناس ليس له إحاطة وجودية بالأنواع والأجناس الأخرى.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 735 - 736.

ومن هنا تكون جميع الموجودات الطبيعية - من وجهة نظر الفلسفة - في عرض بعضها البعض، لا في طول بعضها. على أن هناك لوناً من الطولية في البين، وهي الطولية والترتيب القائم بين الجماد والنبات والحيوان والإنسان. ولكن بحكم كون هذه الطولية في قوس الصعود لا في قوس النزول، وبحكم أن هذه الطولية لا تستلزم الإحاطة الوجودية فهي خارجة عن دائرة بحثنا.

### وحدة العالم دليل على وحدة مبدئه<sup>(1)</sup>

يتألف هذا البرهان من أربع مقدمات:

1. واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات.
  2. وحدة العالم وحدة واقعية وطبيعية.
  3. ليس هناك عالم آخر سوى هذا العالم.
  4. المعلول الواحد لا يصدر إلا من علة واحدة.
- واليك تفصيل المقدمات، وبعدها يأتي الدور لاستنباط النتيجة التي هي عبارة عن ضرورة وجود الإله الواحد.

### جامعية الكمال ومانع النقص

إن قولنا «واجب الوجود بالذات» واجب من جميع الجهات والحيثيات، ولا يوجد أية حيثية إمكانية وبالقوة في ذات الواجب، فهذا يعني أنه إذا كان عالماً فهو عالم بالوجوب لا بالإمكان، وإذا كان قادراً فهو قادر بالوجوب لا بالإمكان، ويستحيل أن يكون هناك موجود ممكن، ولا يفيض عليه واجب الوجود بالوجود<sup>(2)</sup>.

إذا ثبت لنا ضرورة وجود إله للعالم من خلال الأدلة المختلفة، وعلمنا أن الوجود يكون له بالذات، بحيث لا نتصور الألوهية إلا ونتصور الوجود ذاتياً لها، وبعبارة أخرى يستحيل انفكاك وجود الإله عن الضرورة والوجوب، بخلاف غيره الذي يمكن تصوّر ماهيته بمعزل عن الوجود، فإننا عندئذٍ سنتساءل فيما إذا كان من الممكن أن يتطرق إلى ذاته أي نقص سواء

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 687 - 686.

(2) (م.ن)، ص 693 - 694 (بتصرف).



كان جهلاً أو ضعفاً أو غيرهما. ولا شك بأن جميع الكمالات المتصورة نابعة من الوجود، فلمّا كان وجود الإله واجباً ووجب له جميع الكمالات، واستحال أن يتّصف بأيّ نقص. يقول العلامة الطباطبائي في الجزء الخامس من أصول الفلسفة: «إن نظرة بسيطة في البراهين المتقدمة تكفي لإثبات وحدة إله الوجود وتقرّده (نفي الكثرة ونفي الشريك)، وكذلك تثبت من خلال تأمل جزئي للنظرية التي تقول إله العالم جامع لكل كمالات الوجود؛ لأننا إذا نظرنا إلى إله العالم من تلك الزاوية من البرهان، أي من زاوية كونه معطي الوجود ومناح الوجود للعالم، ونضيف إلى ذلك ما أثبتناه من أنّ العلة الفاعلية يجب أن تتوفر على الكمال الذي تعطيه لمعلولها، عندئذ نضطر إلى الحكم بأن معطي الوجود متوفّر على جميع كمالات الوجود.

وإذا نظرنا إلى إله العالم من زاوية أخرى من البرهان، حيث الواقعية المطلقة له، فمن المحتم أن يكون له كل كمال وفعلية واقعية أيضاً.

مثلاً، لكل واحد من موجودات العالم فعالية بحسب قدره، وفي الحد الذي تتيحه ظروفه المكانية والزمانية، وهذه الفعالية تتبع من القدرة التي يتوفّر عليها الموجود. وحيث إنّ هذه القدرة كمال وواقع، إذاً لا تسلب من الواقع المطلق (وجود الله)، وهذه القدرة ظاهرة تنشأ من العلة، إذاً لا بدّ أن تتوفر العلة الفاعلية على هذه القدرة.

وهناك مثلاً في كثير من الموجودات صفة كمال تسمّى العلم كما هي ظاهرة لدى الإنسان وسائر الكائنات الحيّة، والكلام الذي تقدّم في القدرة يجري في العلم أيضاً، فهو واقع ومعلول إذاً سوف يثبت لإله العالم.

مضافاً إلى وضوح آثار الوعي وعلامات القدرة (علم دقيق ونافذ وقدرة لا متناهية مدهشة) في مسيرة نظام الوجود (التي لا يمكن أن نعدّها مرتبطة بالعلل الجزئية) وضوحاً لا يمكن حجبها بأيّ ستار وغطاء.

ويمكن الحديث بشأن الحياة على غرار القدرة والعلم وإثبات الحياة لإله العالم.

نستنتج في ضوء ما تقدّم ما يأتي:

1. إنّ الكمالات والصفات التي ترجع بحسب التحليل إلى الوجود، أي يكون لها وجود

خارجي واقعاً، تثبت أيضاً لإله العالم بشكل مطلق. إذاً إله العالم عالم وقادر

وحيّ، وهكذا...

2. إن الصفات التي ترجع بحسب التحليل إلى العدم، أي التي لا وجود لها واقعاً نظير الجهل والعجز والفناء والفقر والحاجة والمعلولية والاضطرار منفية عن الإله المنزه.
3. حيث إن الحاجة والقيود منفيان عن الله، فمن المحتم أن كل صفة كمالية سوف تكون عين ذاته، وليست خارجة عنه، لأن الكمال الخارج عن الذات لا يحصل بدون قيد وحاجة<sup>(1)</sup>.

### إشكال<sup>(2)</sup>

إذا كانت القاعدة التي تقرّر «أن إله العالم يجب أن يتوفّر على كل أمر وجودي يخلقه ويجب أن يقبل الاتّصاف بصفاته»، قاعدة كليّة يلزم أن تصدق في مورد الجسم وخواصّه أيضاً؛ ومن ثمّ يلزم أن يكون الله جسماً، وأن يتوفّر على خواص الجسم كالبعد والعدد واللون والرائحة وأمثالها.

#### والجواب:

أنّه ينبغي أن نعرف أنّ الموجودات الممكنة في عالم الخارج مركّبة من الوجود والماهية «حدّ الوجود». مثلاً الجسم الموجود، إذا لم يكن وجوده محدوداً بالجسمية كان وجوداً مطلقاً، لكنّ الجسمية - أي الجوهر المادّي ذا الحجم - يحدّد هذا الوجود المطلق ويضعه في قيود الزمان والمكان.

إنّ العلة الفاعلية بحسب حالها تعطي دائماً أثراً مطلقاً، لكنّ المادّة القابلة بشروطها الزمانية والمكانية تحدّد إطلاق فعلها. نظير الشخص الذي يريد أن يأخذ ماء من البحر فهو لا يحدّد الماء، لكنّ قصر اليد والقدرة وحدود وشكل الإناء الذي بيده، وبعده وقربه من ماء البحر تقيّد فعله.

بعد هذه المقدّمة سوف يتّضح أن وجود إله العالم منزّه من كل حدّ وقيد، ولا يتّصف بالماهيات التي هي حدود وقيود ومقاييس للوجود، ويمكن أن نصفه فقط بالصفات الوجودية

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 703 - 712.

(2) (م. ن.)، ص 713 - 716.

الخالية من الحدّ، كالعلم والقدرة. وكلّ قيد يرجع في التحليل إلى العدم في الحقيقة، والوجود المطلق الإلهي لا يقبل العدم.

## وحدة العالم<sup>(1)</sup>

تناولنا المقدّمة الأولى بالبحث فيما تقدّم، ونأتي هنا على إيضاحها ببيان آخر، بحيث يمكن أن نطرح ثلاثة اتجاهات بشأن ارتباط أجزاء العالم.

### 1. الاتجاه الأول

ليس هناك أيّ ارتباط بين أجزاء العالم، والعالم عبارة عن مجموعة من الأجزاء والذرات المتفرّقة التي لا ارتباط بينها، نظير المخزن الذي يملأ بأشياء متفرّقة، فوجود أيّ جزء لا علاقة له بالجزء الآخر. وبعبارة أخرى: إنّ الارتباط في العالم يتمّ بين بعض الحوادث، التي يكون بعضها علّة للآخر والتي تتعاقب زمانياً. أمّا أجزاء العالم التي نشاهدها، كأجسام وأجرام خاصّة فليس بينها أيّ شكل من أشكال الارتباط. ومن هنا إذا فرضنا عدم بعض أجزاء العالم بشكل تام، أو تغيّر وضعها ومحلّها بفعل عامل خارجي من عوامل العالم، فسوف لا يحصل أيّ تغيير في الأجزاء الأخرى، وفي العالم بشكل مباشر.

### 2. الاتجاه الثاني

إنّ الأجسام والأجرام ترتبط بعضها ببعض، إلاّ أنّه ارتباط صناعي على غرار الارتباط الحاصل بين أجزاء الآلة والمعمل. فأجزاء الآلة والمعمل تأتي على نظام خاص، ولكلّ منها فعاليته الخاصّة، التي تلعب دوراً ضرورياً في فعالية المجموع. وكلّ تغيير أو نقص أو زيادة في الأجزاء يؤثّر على وضع المجموع، ويربكه في بعض الأحيان. من هنا، إذا فرضنا عدم بعض أجزاء العالم بشكل تام، أو تغيير وضعها ومحلّها بفعل خارجي، فسوف يتأثر الوضع الكلي للعالم، ومن الممكن أحياناً أن يرتبك ويختلّ نظام آلة العالم.

الثابت واليقيني هو أنّ وضع كوكب من الكواكب يؤثّر على وضع جميع المنظومة التي ينتمي إليها، فإذا انفجرت الشمس وتناثرت فمن المتوقّع أنّ المنظومة الشمسية سوف تتلاشى، ومن الممكن أن تتلاشى هذه المنظومة جرّاء تلاشي المنظومات التي تنتمي إليها، وجرّاء

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص 686-688

وضع الكواكب التي تنتمي إليها، بل سوف تتأثر كل الكواكب وكل العالم، وقوة الجاذبية العامة ذات أثر عظيم على مكنة العالم.

### 3. الاتجاه الثالث

إن ارتباط أجزاء العالم أعمق من ارتباط أجزاء آلة من الآلات، بل هو من سنخ ارتباط أعضاء البدن الواحد؛ أي إن هناك حياة وشخصية واحدة تحكم العالم، ومجموع العالم واحد شخصي على غرار الحال في الإنسان، فهو ذو شخصية وروح واحدة لا شخصيات وأرواح متعددة، رغم تألفه وتركيبه من مجموعة أعضاء وأجزاء تبلغ مليارات الخلايا، وكلّ خلية بدورها تتألف من أقسام، وكلّ قسم يخلق من ذرات كثيرة. وهذا اللون من الوحدة تأيد وتعزز في أبحاث العلة والمعلول والقوة والفعل، وفي مطلع هذا الكتاب تناولنا الحديث عنه، والبرهان الأول الذي نتحدث عنه يتكئ على هذا اللون من الوحدة.

### ليس هناك عالم سوى هذا العالم<sup>(1)</sup>

إذا اعترفنا بعدم تناهي عالم المادة من حيث الأبعاد، وآمناً - على حدّ تعبير باسكال - بأنّ العالم كرة مركزها في كلّ مكان ومحيطها ليس في أيّ مكان، فعندئذ لا مجال لتصور عالم آخر غير العالم المشهود، أمّا إذا آمنا بأنّ هذا العالم محدود ومتناه، كما قرّر السلف، وكما يناصر هذا التصوّر رجال كبار في عصرنا، فسوف نتصور عالماً آخر، سواء آمنا بوجود جسم يحيط بجميع الأجسام محدّدة الجهات أم لم نؤمن بذلك، لكنّ الحكماء المتقدّمين طرحوا براهين على استحالة وجود عالمين جسميين منفكين عن بعضيهما، وحرّروا هذا الموضوع في أبحاث الإلهيات، تحت عنوان «في وحدة إله العالم».

### المعلول الواحد لا يصدر إلا من علة واحدة<sup>(2)</sup>

لقانون العلية فروع كثيرة؛ وهنا نحتاج إلى فرعين من هذه الفروع، هما قانون السنخية وقانون الحتمية.

إذا أردنا تعريف قانون السنخية بشكل بسيط نقول: «يصدر معلول معيّن عن علة معيّنّة،

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 688.

(2) شرح هذه المقدّمة بأكمله مقتطع من كتاب «أسس الفلسفة والمنهج الواقعي» للشهيد مطهري، ج2، ص 258. 264. (بتصرف)

وصدور المعلول المعين يصحّ عن علة معينة». ويضع الحكماء هذا القانون في الصيغة الآتية: «يستحيل صدور الواحد عن الكثير وصدور الكثير عن الواحد»: أي إنّ العلة الواحدة ترتبط بمعلول واحد والمعلول الواحد يرتبط بعلة واحدة. وإذا تصوّرنا أحياناً في بعض المواضع علة واحدة لمعلولات كثيرة أو معلولاً واحداً لعلل متعددة فهذه العلة الواحدة والمعلول الواحد المفترضين ليسا واحداً، بل مجموعة من الأحاد.

إنّ قانون السخية بين العلة والمعلول هو قانون عقلي يمكن الاستدلال عليه بسهولة، فنقول لو وجدنا في المعلول خاصية كمالية وجودية هي ليست في العلة نتساءل من أين له هذه الخاصية الكمالية؟ فلا يمكن أن تكون قد وجدت من العدم؛ لأنّ العدم ليس بشيء حتى يكون مانحاً، ولا يمكن أن يكون المعلول علة هذا الشيء لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، فلا بدّ أن تكون من علته، ويستحيل أن تكون العلة فاقدة لها كما فرضنا. ففرض وجود كمال ما في المعلول دون علته هو فرض المحال، وهكذا يتبيّن لنا ضرورة المسانحة بين المعلول وعلته، فكلّ ما في المعلول ينبغي أن يكون في علته ومن علته وبعلته.

وبغية إثبات قانون السخية يمكننا إقامة لونين من الدليل: الدليل الحسي والاستقرائي، والدليل العقلي والقياسي.

### 1. الدليل الحسي والاستقرائي

كلّما تنوّعت معلومات الإنسان الاستقرائية يلاحظ أنّ الأشياء ذات خواصّ معيّنة ثابتة، وأنّ الظروف والعلل المعيّنة تنتج معلولات معيّنة باستمرار ولا يشاهد خرقاً لهذه القاعدة، ومن هنا يحصل اليقين لديه أنّ لكلّ شيء سمات واستعدادات خاصّة تختلف عن سمات واستعدادات سائر الأشياء. لقد توفّر الإنسان جرّاء التجربة والاستقراء على يقين بأنّ كلّ واحد من المواد المعدنية والآلية ذو سمات خاصّة به، فالإحراق سمة النار، وإخماد النار سمة الماء، والهواء قابل للتنفس، وقد تعلّم الإنسان جرّاء التجربة أنّ الحنطة تنتج حنطة والشعير ينتج شعيراً والإنسان ينجب إنساناً والفرس يولد فرساً والخروف ينجب خروفاً، ولا يمكن إطلاقاً أن يزرع الزارع حنطة فتنتج شعيراً، أو ينجب الفرس حماراً، إذا فالإنسان يستنتج حكماً ألياً من استقراء هذه الجزئيات، وهذا الحكم الكلي عبارة عن أنّ العلل والمقدّمات المعينة تعطي على الدوام معلولات ونتائج معيّنة.

هذا الاستدلال ضعيف ما لم يشفع بمقدّمة قياسية؛ لأنّ الذهن غير قادر على اكتشاف القانون الكلي بمجرد استقراء الجزئيات، بل تتدخّل بعض الأصول العقلية غير التجريبية في جميع المواضع التي يكتشف الذهن عبر الاستقراء والتجربة قانوناً كلياً، فإنّ هناك مجموعة قوانين وأصول تتكئ عليها القواعد التجريبية، وقانون السنخية بين العلة والمعلول أحد هذه القوانين والمسلمات الأساسية، ومن الواضح إذا أردنا أن نثبت هذا القانون ذاته بالتجربة فهذا يستلزم الدور.

ثمّ إنّ القوانين التجريبية بشكل عام ليست يقينية؛ لأنّ النطاق الكامل للتجربة التي يستطيع الإنسان من خلاله إحصاء جميع العوامل ذات العلاقة بموضوع التجربة أمر غير ممكن تقريباً، ولهذا يتوالى نقض القوانين التجريبية، والتجارب اللاحقة تنقض التجارب السابقة، وإذا أخذنا من التجارب الماضية قاعدة لإثبات قانون السنخية فإنّ التجارب العلمية الحديثة في عالم الذرّة، التي تظهر الطبيعة وكأنّها تسير سيراً عشوائياً غير متجانس تنقض هذا القانون.

## 2. الدليل العقلي والقياسي

يعتمد هذا الطريق على تحليل عقلي لحقيقة العلية والمعلولية، فينتقل من الأفكار الآتية: أولاً: إنّ العلية والمعلولية تستلزم ارتباط شيئين، نسمي أحدهما علة والآخر معلولاً، وإذا كان هناك أمران متباينان فلا معنى لإطلاق العلة على أحدهما والمعلول على الآخر.

ثانياً: إنّ علاقة العلة بالمعلول هي من نسق إعطاء الوجود والتوفّر على الوجود؛ أي إنّنا ننتزع مفهوم العلية والمعلولية من موجودين أحدهما يعطي الوجود، والآخر يتوفّر على الوجود من قبل الأول.

ثالثاً: إنّ ارتباط وتلاحم المعلول بالعلة لا يباين واقع المعلول فهو عين الارتباط والإضافة، وليس أمراً له الإضافة والارتباط.

وبغية أن يتضح الموضوع بشكل كامل نضيف إلى الأفكار المتقدمة فكرة أخرى وهي: إنّ حقائق المعلولات عين الإضافة والارتباط؛ أي إنّ كلّ معلول عين الإضافة إلى علة خاصّة، وإلا فالإضافة المطلقة والارتباط بدون المضاف إليه أمر لا معنى له، والمعلولات تختلف عن

بعضها - رغم اشتراكها في أنها إضافية وارتباطية - وذلك أنّ هوية كل معلول هي النسبة والارتباط بعلة خاصّة، وهذه العلة الخاصّة مقوِّمة لذلك المعلول؛ أي إذا فرضنا بدل هذه العلة علةً أخرى فسوف لا ينحصر الأمر بتغيير الإضافة، بل سوف لا تكون الإضافة هي هي، وذلك المعلول هو ذلك المعلول.

ومن هنا نقول إنّ مرتبة كلّ موجود في نظام الوجود تقوِّم ذات ذلك الموجود؛ أي إنّ هوية وموجودية ذلك الموجود تكمن في كونه بتلك المرتبة الخاصّة. وإذا فرضناه في مرتبة أخرى فسوف لا يكون هو هو بمعنى أنّه لم يتغيّر سوى موقعه، بل لا يكون هو هو، بمعنى أنّ ذاته تتوقّف على وجوده في مرتبة خاصّة، إنّ مراتب الموجودات في سلسلة الزمان أو في مراتب العلية والمعلولية ونظام الأسباب والمسببات لا ينبغي أن نتصوّرهما على هيئة سلسلة وطابور من الجند، يحتلّ كل واحد منها مكاناً معيناً، ولا مانع من تغيير وضع ومحلّ كل عنصر من هذه العناصر، بل ينبغي تشبيهها وتنظيرها بمراتب الأعداد، لماذا كان العدد واحداً ولم يكن اثنين، ولما كان العدد اثنين ولم يكن خمسة، كذلك لا معنى لأن نتساءل في نظام الموجودات لم أضحى (أ) علة للمعلول (ب) ولم أضحى المعلول (ب) معلولاً للعلّة (أ). ولا يصحّ أن نتساءل أيضاً لماذا لا يصبح هذا المعلول بدل علته وتحلّ علته موضعه، أو لم لم أكن معلولاً أولاً أو علةً أولى؟

بعد أن اتّضح أنّ واقع نسبة كلّ معلول إلى علته الخاصّة هو عين واقع المعلول ومقوِّم لذات المعلول، يمكننا أن نعرف أن واقع النسبة لعلتين مختلفتين ومتغايرتين مختلف ومتغاير. وإذا صدر من علتين مختلفتين معلول واحد يلزم أن يكون المعلول الواحد بحسب الفرض كثيراً، وفي الوقت نفسه الذي تكون هويته عين النسبة لعلّة معينة ومقوِّمة بتلك العلة فهي عين الانتساب لعلّة أخرى ومقوِّمة بتلك العلة. وإذا صدر عن علة واحدة معلولان متغايران يلزم أن يكونا هذان المعلولان متكثران حسب الفرض ليس لهما إلا هوية واحدة.

## المفاهيم الرئيسية

1. العالم في الاصطلاح الفلسفي تُطلق على الموجود أو الموجودات، التي تحتل مرتبة خاصة من مراتب الوجود الكلية.
2. وحدة العالم دليل على وحدة مبدئه والدليل عليه: أن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات. ثانياً، وحدة العالم وحدة واقعية وطبيعية. ثالثاً، ليس هناك عالم آخر سوى هذا العالم. رابعاً، المعلول الواحد لا يصدر إلا من علة واحدة.
3. إن قولنا «واجب الوجود بالذات» واجب من جميع الجهات والحيثيات، يعني أنه إذا كان عالماً فهو عالم بالوجوب لا بالإمكان، وإذا كان قادراً فهو قادر بالوجوب لا بالإمكان، وأنه يستحيل أن يكون هناك موجود ممكن، ولا يفيض عليه واجب الوجود بالوجود.
4. إن الكمالات والصفات التي ترجع بحسب التحليل إلى الوجود، أي التي يكون لها وجود خارجي واقعي، هي ثابتة لإله العالم أيضاً ولكن بشكل مطلق.
5. إذا اعترفنا بعدم تناهي عالم المادة من حيث الأبعاد فعندئذ لا مجال لتصور عالم آخر غير العالم المشهود، أما إذا آمنّا بأن هذا العالم محدود ومتناه، فسوف نتصور عالماً آخر.
6. مصاد قانون السنخية بين العلة والمعلول أنه لو وجدنا في المعلول خاصية كمالية وجودية فلا يمكن أن تكون قد وجدت من العدم؛ لأن العدم ليس بشيء حتى يكون مانحاً، ولا يمكن أن يكون المعلول علة هذا الشيء لأن فاقد الشيء لا يُعطيه، فلا بد أن تكون من علته.
7. بغية إثبات قانون السنخية يُمكننا إقامة لوتين من الدليل: الدليل الحسي والاستقرائي، والدليل العقلي والقياسي.



## الدرس الثالثون

# برهاني التمانع وظاهرة النبوة

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبرهن على امتناع صدور الأرض والسماء عن إرادات متعدّدة.
- 2 . يستدل أن العالم ليس له حيثية سوى حيثية الإنتساب إلى علته وخالقه.
- 3 . يبيّن كيف تدلّ ظاهرة النبوة على وجود الله تعالى.



## تعارض إرادات واجبي الوجود<sup>(1)</sup>

جاء في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(2)</sup>.

يقرر هذا البرهان عادة بشكل سطحي، وخلاصة هذا التقرير:

إذا كان المبدأ وواجب الوجود متعدداً فسوف يقع التضاحم بينهما، أي تتعارض وتتزاحم ميول واجبي الوجود ومبادئ الوجود. فكلما أراد أي واحد منهم إرادة ما فهي سوف تزاحم إرادة الآخر؛ وعندئذ فإما أن تغلب إرادة وقدرة الإرادة والقدرة الأخرى، وإما أن لا تنتصر أي إرادة وقدرة على إرادة وقدرة أخرى، وهنا نقول إنه يستحيل أن تغلب إرادة وقدرة أحدهم على الإرادة والقدرة الأخرى؛ لأن الانكسار والخسران يتنافى مع الكمال ووجوب الوجود، وإذا لم تغلب أي إرادة، فسوف يتدمر العالم؛ لأن أي إرادة سوف لا تكون مؤثرة، وحينما لا تكون هناك أي إرادة مؤثرة تنقطع علاقة العالم بواجب الوجود التي هي علاقة ضرورية ويقينية، أي سوف لا تقع أي حادثة، بل لا يوجد أي موجود ولا يبقى أي موجود، وهذا هو معنى الفساد. لكن هذا التقرير غير صحيح؛ إذ ما هو المسوّغ لافتراض أن إرادات واجبي الوجود تتعارض بعضها مع بعض وتتزاحم؟ بل يلزمنا أن نفترض أن إراداتهم منسجمة مع بعضها؛ لأنّ الفرض أنّهم واجبو الوجود وحكماء وعلماء ويعملون وفق المصلحة والحكمة، وحيث إنّ الحكمة والمصلحة واحدة، إذا فإرادة واجبي الوجود - مهما فرضنا عددهم - تتوافق وتتسجم بعضها مع بعض.

إنّ تزاحم الإرادات، إمّا أن ينشأ من الأنانية والمصلحة، وأنّ كلّ فرد يسعى إلى تحصيل

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 692 - 693.

(2) سورة الأنبياء، الآية 22.

منافعه الشخصية فقط، وإمّا أن ينشأ من الجهل وعدم المعرفة، ولا يمكن تصوّر أيّ من هذين المنشأين في واجب الوجود.

إنّ برهان التمانع لا يقوم على أساس تعارض وتضادّ الإرادات، بل يقوم على أساس امتناع وجود الممكن من ارادات متعدّدة، أي إذا كان واجب الوجود متعدّداً فالتمانع قائم حتى مع فرض انسجام وتوافق الإرادات.

### تقرير البرهان<sup>(1)</sup>

يقوم هذا البرهان على ثلاث مقدّمات:

#### 1. المقدّمة الأولى

واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات، ولا يوجد أيّة حيثية إمكانية وبالقوّة في ذات الواجب، فإذا كان عالماً فهو عالم بالوجود لا بالإمكان، وإذا كان قادراً فهو قادر بالوجود لا بالإمكان، ويستحيل أن يكون هناك موجود ممكن ولا يفيض عليه واجب الوجود بالوجود.

#### 2. المقدّمة الثانية

حيثية وجود المعلول، وحيثية نسبهته إلى العلة الموجدة أمر واحد؛ أي ليس هناك حيثيتان يكون بأحدهما منتسباً إلى الفاعل والعلة، ويكون بالأخرى موجوداً، وهذه الفكرة هي عين الفكرة التي طرحها صدر المتألهين، وعلى حدّ تعبيره إنّ وجود المعلول وبقاءه وقيامه عين الربط والنسبة إلى العلة؛ ومن هنا فالوجود والإيجاد أمر واحد لا أمرين.

#### 3. المقدّمة الثالثة

الترجيح بلا مرجّح محال، وهذه المقدّمة لا تحتاج إلى مزيد من التوضيح. فإذا كانت نسبة الشيء إلى أمرين متساوية، يستحيل أن يختلّ هذا التوازن وأن تتغيّر النسبة بدون تدخل عامل خارجي. ويستخدم «الترجيح بلا مرجّح» في مورد الفاعل، ويستخدم «الترجيح بلا مرجّح» في مورد الأثر عادة، وكلاهما محال.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 692-697 (بتصرّف).

الترجيح بلا مرجح يعني أنّ الفاعل نسبته إلى أمرين مختلفين ومتغايرين متساوية، وكلاهما ممكن بالنسبة له بنحو من الأنحاء، فينتسب إلى أحدهما ويوجده. الفاعل في مثل هذا المورد فاعل بالقوة وبالطبع، وليس بالفعل، فالفاعلية بالنسبة إلى كلا الأمرين متساوية. ومثل هذا الفاعل، إمّا أن لا ينتقل من القوة إلى الفعل وإمّا أن ينتقل وتتحقق فعلية أحدهما، وعندئذ يكون بتدخّل عامل خارجي ومرجّح خارج عن ذات الفاعل حتماً.

أمّا الترجّح بلا مرجّح فهو يعني أن يكون الفعل والأثر في حدّ القوة والإمكان، ودون تدخّل علّة أو عامل خارجي ينتقل بذاته من العدم إلى الوجود، ومن القوة إلى الفعلية.

إنّ كلّ ترجيح بلا مرجّح يستلزم الترجّح بلا مرجّح؛ لأنّ الفاعل حسب الفرض تتساوى نسبته إلى كلا الفعلين، ففاعليته بالنسبة إليهما معاً فاعلية بالقوة، فإذا أراد أن تكون نسبته إلى أحدهما أشدّ وأقوى يستلزم أن يخرج بذاته من القوة إلى الفعلية. إذاً، فترجيح أحد الفعلين من قبل الفاعل يستلزم ترجّحاً قليلاً في وجود الفاعل ذاته، وهو محال بدون تدخّل عامل خارجي.

أراد بعض المتكلمين الاستدلال على إمكان الترجيح بلا مرجّح من طريق أنّ الوقوع أفضل من الإمكان، فطرحوا قضية «رغيفي الجائع وطريقي الهارب». وقد غفل هؤلاء عن أنّ هذه الأمثلة تكون دليلاً حينما نكون على معرفة تامّة بجميع العوامل التي يمكن أن تتدخّل في التأثير. وفي هذا اللون من الأمثلة هناك عوامل كثيرة ظاهرة وخفية في الشعور وفي اللاشعور تتدخّل في خلق الظاهرة، ولا نستطيع الإحاطة بها، ولا يمكن نقض البرهان العقلي بهذه الأمثلة الساذجة.

## النتيجة

بعد أن اتّضحت المقدمات الثلاث المتقدّمة، نقول:

إذا كان هناك واجب وجود أو أكثر، فبحكم المقدّمة الأولى التي تقرّر «كلّ موجود يتوفّر على إمكان الوجود وشروطه يفاض عليه الوجود من قبل الواجب» يلزم أن يفاض على الممكن الوجود من قبل جميع واجبي الوجود؛ لأنّهم على نسبة واحدة معه، وإرادة جميعهم لوجوده على السواء. إذاً، يلزم أن يفاض عليه الوجود من قبل جميع واجبي الوجود.

وبحكم المقدّمة الثانية التي تقرّر «وجود كلّ معلول ونسبته إلى علته أمر واحد» يكون

الإيجاد ان مستلزمين لوجودين، وحيث إن المعلول في مثالنا ليس لديه سوى وجود واحد، إذاً ليس لديه سوى نسبة إلى واحد، وعندئذ فنسبة المعلول تكون متعلقة بأحد الواجبين لا بغيره، بينما ليس هناك امتياز ورجحان على الفرض بين الواجبين، وهذا ترجيح بلا مرجح. أمّا انتسابه إلى الجميع، فيعادل تعدّد وجود هذا المعلول بعدد واجبي الوجود، وهذا محال أيضاً. إنّ الشيء الذي توفّر على إمكان الوجود وشروطه لا يتعدّى أمراً واحداً، وإذا فرضنا تعدّد إمكان الوجود فسوف يرد الإشكال بشأن كلّ واحد منها؛ أي إنّ كلّ واحد من هذه الإمكانيات المتعدّدة يلزم أن يتعدّد، وكلّ واحد من هذه المتكثّرات يلزم أن يتكثّر ويتعدّد أيضاً، وهكذا إلى ما لا نهاية، وسوف لا نقف أبداً على آحاد غير متعددة، ومن ثمّ تكون النتيجة عدم توفّر أي شيء على الوجود.

إذا، على فرض تعدّد وجود واجبي الوجود يلزم عدم توفّر أي شيء على الوجود، لأنّ وجود ذلك الموجود أمر محال، إذاً يصح القول:

إنّ واجب الوجود إذا تعدّد يضحّي العالم عدماً، ولا وجود له. ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾<sup>(1)</sup>.

### مزید توضیح

إنّ وجود العالم عبارة عن إشعاع وجود الواجب وفيضه، وليس للعالم حيثية أخرى. وإنّ وجود الواجب يعني الإشعاع والإفاضة، أمّا العالم فإنّه القابل للوجود والإفاضة، بل هو عين القابلية. وفي هذه الصورة يستحيل أن يكون شيء قابلاً للوجود والفيض، ولا يفيض الواجب عليه الوجود، وإلا لم يكن واجباً. وفي مثل هذه الحالة، لو فرضنا تعدّد الواجب، للزم أن يوجد العالم بإفاضتين أو أكثر بحسب عدد الواجب. وهذا يعني أنّ العالم لن يكون إشعاع وجود الواجب وفيضه، وهو محال.

### برهان ظاهرة النبوة

يطرح هذا البرهان عن طريق تعريف الله بنفسه، والنبوة هي أساس هذا البرهان، النبوة كظاهرة إلهية في حياة البشر؛ أي وجود النبي نفسه بمعزل عن أقوالهم وأحاديثهم. فهل إنّ

(1) سورة الأنبياء، الآية 22.

إرسال الرسل وبعث الأنبياء يدلّ على وحدانية الله تعالى؟ وهل يمكن أن يكون هناك إله آخر، ولا يرسل للناس رسولاً يدلّهم عليه؟

يبدو للوهلة الأولى غرابة أن تكون النبوة التي هي في مرتبة لاحقة لوجود الله، أساساً لإثبات وحدانية الله. ويبدو أن هذا الدليل الذي جاء في كلمات أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في وصيته لولده الإمام الحسن عليه السلام دليل إقناعي لا برهاني، لكن الحق أن هذا الدليل دليل برهاني وليس إقناعياً<sup>(1)</sup>.

### أساس برهان ظاهرة النبوة<sup>(2)</sup>

إنّ قضية عدم صحّة أن تكون النبوة أساساً لإثبات وجود الله قضية صحيحة، ونعني بها عدم صحّة اتّخاذ نصّ النبي دليلاً على وجود الله. إنّ إثبات وجود الله استناداً إلى نصّ النبي يستلزم الدور؛ لأنّ نصّ النبي يكون سنداً وحجّة لدينا حينما نؤمن بأنّه نبي من قبل الله تعالى. إذ لا بدّ أن نكون مؤمنين بالله قبل ذلك لكي ندعن ونؤمن بنص نبيه، وعلى هذا الأساس كيف يمكن لنا أن نثبت وجود الله تعبداً واستناداً إلى نص النبي؟!

### الفرق بين إثبات وجود الله ووحدانيته<sup>(3)</sup>

هذا وإنّ «وجود الله ووحدانيته» ليسا على حد سواء، فكلّ منهما ملاك مستقل، فعدم صحّة إثبات وجود الله تعالى استناداً إلى نص النبي ينطلق من ملاك وأساس، في حين أنّ عدم إمكان الاستناد إلى نص النبي لإثبات وحدانية الله له ملاك وأساس آخر.

... أما إثبات وحدانية الله استناداً إلى نص النبي فلا يستلزم الدور؛ لأنّنا نكون قد أثبتنا واجب الوجود بحكم البرهان في مرحلة سابقة حسب الفرض، رغم أنّنا لم نثبت حتى الآن وحدة واجب الوجود، ولا مانع من أن يعتقد الفرد بأن شخصاً معيناً مبعوث من الغيب وهو رسول هذا الواجب الذي ثبت وجوده قبل ثبوت النبوة، وفق الآيات والمعجزات التي يطرحها،

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 698-699.

(2) (م.ن)، ص 699 (بتصرف).

(3) (م.ن)، ص 699-701 (بتصرف).

وهو نبي وصادق القول، وحيث إنّه يقول بوحدة واجب الوجود، إذاً سوف يكون كلامه بالنسبة لمن يؤمن به حجة.

لكن هذا اللون من الاعتقاد بالوحدانية لا يعدّ «معرفة» بل هو «تقليد وتعبّد»؛ أي لا يكون مبنياً على أسس برهانية، ومن الطبيعي أن لا ينتقل الذهن إلى المطلوب، ولا يقف على الحقيقة وقفة العارف والعالم بها. وبمعنى آخر: إنّه لن يتفطن إلى معنى وحدة الواجب من خلال الوقوف عند نص النبي، وإن كان قد ثبت له بالدليل كونه واحداً لا شريك له على الشكل الآتي:

أ. النبي معصوم، وكلّ ما يقوله فهو صادق.

ب. النبي، يقول إنّ الله واحد.

ج. فالله واحد قضية صادقة وحقة.

د. وهو دليل نقلي مبنيّ على الدليل العقلي

إنّ الفرق كبير بين الشخص الذي يدرك مقدار مساحة معينة مثلاً على أساس التحقيق ويحكم باستحالة أن لا تكون غير ذلك، وبين الشخص الذي يؤمن بمقدار هذه المساحة استناداً إلى مقولة هذا الشخص.

على كلّ حال، إثبات وجود الله تعالى استناداً إلى نص النبي يستلزم الدور، والاستناد إلى نص النبي في إثبات التوحيد يعتبر تقليداً وتعبداً، وليس معرفة وإدراكاً لحقيقة التوحيد. لكن هذا لا يعني أنّ الأنبياء والأولياء ليس لهم دور في رفع مستوى معرفة أتباعهم، فالأنبياء والأولياء وخصوصاً في الإسلام يؤدّون دوراً كبيراً ومؤثراً في هذا المجال بحكم سمو وعلو معرفتهم بالله؛ فيحرّكون الناس نحو التفكير في قضايا الألوهية والتوحيد من خلال طرحها والإكثار من ذكرها والحديث عنها.

إنّ التعاليم الإسلامية هي أكبر مصدر لاستلهاام المعارف الإلهية. لكنّ هناك فرقاً بين الشخص الذي يريد أن يستلهم من هذه التعاليم ويحرّك قدرته الفكرية والعقلية للاهتداء بهذه التعاليم الملهمة؛ أي أن يهضم الأفكار بشكل علمي، من خلال العبور من المقدمات إلى النتائج واستنتاج النظريات من البديهيات، وبين الشخص الذي يقبل ويدعن بالفكرة على أساس التعبّد الصرف والاعتماد على قائلها.



إن كثيراً من المعارف الإلهية في الفلسفة الإسلامية، بل أساسيات هذه المعارف خصوصاً في الحكمة المتعالية، التي أضحت من المسلمات اليقينية المبرهنة، وفي قمة المعارف الإلهية، هي أفكار بدأت على أشكال إلهامات استوحتها القلوب المستتيرة من مضمون آيات وروايات ونصوص أهل البيت عليهم السلام.

### ظاهرة النبوة ماذا تعني؟

إن النبوة ظاهرة إلهية تحكي عن عناية الله بالخلق ورحمته بهم. فالأنبياء هم أساس تكميل الناس وهدايتهم، ولا يمكن للبشر أن يستغنوا عن هذا الاتصال بمنبع الوحي ومصدر الإرادة الإلهية. وعدم إمكانية استغناء الناس عن الأنبياء تحتم إرسال الأنبياء من قبل الله تعالى، وإلا كان الحق عز وجلّ بخيلاً وغير رحيم بخلقه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً. إن النبوة جاءت في هذا البرهان أساساً ومنطقاً، ولا نقصد بذلك أن نص النبي اتّخذ مستنداً، وتمّ الاعتقاد والإيمان بالفكرة اعتماداً على قوله، بل قصدنا أن النبوة ذاتها بوصفها ظاهرة من ظواهر العالم تدلّ على وحدانية الله تعالى. نأتي أولاً على نقل نص العبارة، التي وردت عن الإمام علي عليه السلام في هذا المجال، ثمّ نقوم بإيضاحها وتفصيلها.<sup>(1)</sup>

### تقرير البرهان<sup>(2)</sup>

يقول الإمام علي عليه السلام في خطابه لولده الامام الحسن عليه السلام :  
«واعلم يا بني، أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله، ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه، لا يضافه في ملكه أحد»<sup>(3)</sup>.  
الجملة الأولى من النص المتقدم هي شاهد بحثنا، وهي دليل من نوع القياس الاستثنائي، بحيث تقوم الملازمة بين مقدّمه وتاليه، ويستنتج نفي المقدّم من خلال نفي التالي.  
والملازمة هي على الشكل الآتي: لو كان هناك إله آخر لكانت له رسل، ولأوحى إلى أنبيائه ورسله، وهنا احتمالان:

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 701.

(2) (م. ن)، ص 701 - 702.

(3) بحار الأنوار، ج3، ص 234.

أ. فإمّا أن نقول: لأوحى إلى الأنبياء والرسل الذين جاءوا من قبل الإله الأول، ولأحسّ هؤلاء بالوحي الذي يأتيهم أنّه من منبعين، ومصدرين مختلفين.  
 ب. وأمّا أن نقول: لو كان الإله الآخر أو الآلهة الآخرون موجودين لأوحوا إلى أفراد آخرين؛ لأنّ الوحي وإرسال الأنبياء لهداية البشر لازم الالوهية ووجوب الوجود. أما نفي التالي فهو بديهي، فالأنبياء الذين جاؤوا بالآيات والبيانات لم يتحدّث أيّ منهم إلا عن الله الواحد، ولم يأت غيرهم من قبل إله آخر، فالجميع يتحدّثون عن إله واحد لا شريك له.

### أحقية الوحي والإيحاء من قبل الواجب<sup>(1)</sup>

يتكئ هذا البرهان على أحقّية الوحي من ناحية، أي يمكن إقامة هذا البرهان للشخص الذي يدرك صدق وأحقّية ما أوحى به الله بشكل تام. ويتكئ من ناحية أخرى على أصل كليّ، سبقت الإشارة إليه، وهو أنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات، أي لا يمكن أن يكون هناك موجود متوفّر على قابلية خاصّة، ولا يفاض عليه من قبل ذات الواجب. إذاً فلا يمكن أن يكون هناك إنسان مؤهّل لتلقي الوحي، ولا يوحى إليه من قبل واجب الوجود. على هذا الأساس يصبح من السذاجة القول: إنّ الغرض من إرسال الرسل هو هداية الناس، وحينما يبعث الرسل من قبل أحد الآلهة فلا ضرورة لتدخل الآخرين. فهو واجب كفاً يسقط بإنجازه من قبل أحدهم!

### خلاصة البرهان<sup>(2)</sup>

من البديهي أنّ هذا البرهان لم يستند إلى نصوص الأنبياء؛ أي لم يقل إنّنا نؤمن بوحدانية الله تعبدًا لأنّ الأنبياء قالوا بوحدانيته. بل يقول إنّ النبوات بوصفها ظواهر خاصّة تحمل مؤشّرات على كونها من عالم الغيب، فهي بعثت وأرسلت ممّا وراء أفق الطبيعة، وأنّها جميعاً تخضع لتأثير عامل واحد غير محسوس، ولو كان هناك عامل آخر في البين لظهرت آثاره.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج2، ص 702.

(2) (م.ن).

## المفاهيم الرئيسية

1. لبرهان التمانع تقريران؛ الأول سطحي. والثاني أعمق يرفض فكرة التزاحم لأنّ تزاحم الإرادات، إمّا أن ينشأ من الأنانية والمصلحة، أو الجهل وعدم المعرفة، ولا يمكن تصوّر أيّ من هذين المنشأين في واجب الوجود.
2. التقرير الثاني لبرهان التمانع لا يقوم على أساس تعارض وتضادّ الإرادات، بل يقوم على أساس امتناع وجود الممكن من إرادات متعدّدة.
3. إذا كان هناك واجب وجود أو أكثر، فيلزم أن يُفاض على الممكن الوجود من قبل جميع واجبي الوجود؛ وينبغي أن يكون الإيجادان مستلزمين لوجودين، وحيث إنّ المعلول في مثالنا ليس لديه سوى وجود واحد، إذاً ليس لديه سوى نسبة إلى واحد، وعندئذٍ فنسبة المعلول تكون متعلّقة بأحد الواجبين لا بغيره، بينما ليس هناك امتياز ورجحان على الفرض بين الواجبين، وهذا ترجيح بلا مرجّح. أمّا انتسابه إلى الجميع، فيعادل تعدّد وجود هذا المعلول بعدد واجبي الوجود، وهذا محال أيضاً.
4. النبوة كظاهرة إلهية في حياة البشر؛ أي وجود النبي نفسه بمعزل عن أقوالهم وأحاديثهم. بمعنى إرسال الرسل وبعث الأنبياء هي برهان يدلّ على وحدانية الله تعالى.
5. تقرير برهان النبوة أنّ واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات، أي لا يُمكن أن يكون هناك موجود متوفّر على قابلية خاصّة، ولا يُفاض عليه من قبل ذات الواجب. إذاً فلا يمكن أن يكون هناك إنسان مؤهّل لتلقّي الوحي، ولا يوحى إليه من قبل واجب الوجود.



## الفصل الخامس

# العدل الإلهي

في هذه الدروس نسافر مع العلامة الشهيد المطهري في رحلة البحث عن جانب مهمّ من أسرار الكون والعالم. هذه الأسرار التي شغلت أذهان الناس عبر العصور وحيرت المفكرين وأدّت إلى نشوء العديد من المذاهب الدينية والعقائدية في العالم.

لطالما كان الإنسان يتوقّف عند ظواهر العالم المختلفة ويسعى للتعرف إلى سرّ هذه الاختلافات والكوارث والفجائع والتحوّلات العجيبة في المجتمعات ووجود الشرور والشیطان وطبيعة الحساب الأخرى.

فلماذا لم يهتد الكثيرون إلى معرفة هذه الأسرار والحقائق؟ وما هي الأصول التي تمكّنا من حلّ تلك الألغاز المدهشة؟ وكيف نبني قاعدة متينة للوصول إلى معرفة الله بوصفه الخالق المنظّم المبدع لهذا العالم الذي ينبغي أن يعكس جماله وعدله وحكمته.



## الدرس الواحد والثلاثون

# العدل الإلهي

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبيّن العلة في كون العدل من الأصول العقائدية، والفرق بينه وبين باقي الصفات.
- 2 . يشرح العلاقة الحاكمة بين صفة العدل والتوحيد.
- 3 . يتعرّف إلى أهمّ الإشكالات المطروحة حول العدل والإجابة عليها.





## تمهيد

كلّ من سمع عن أصول الدّين يعرف أنّ العدل الإلهي من الصّفات التي يُعتبر الاعتقاد بها شرطاً لصحة الإيمان. لكننا لا نسمع عن الرّحمة أو القدرة أو العلم كشرط للإيمان، رغم أنّ هذه الصّفات من الصّفات الذاتيّة والتي يتفرّع عنها العدل، فلماذا هذا التّمييز والتّقديم؟ ولأجل تبیین الأمر ينبغي أن نتعرّف إلى أهمّ الآراء بشأن هذه القضية الإلهية المهمّة، والتي تشعبت بسببها الفرق والمذاهب الإسلاميّة، ونتج عنها ثقافات وسلوكيات مختلفة، وأشهر هذه الفرق العقائديّة: الأشاعرة والمعتزلة والإماميّة، فماذا تقول هذه المذاهب بشأن العدل الإلهي؟ وكيف نتعرّف إلى القول الحقّ؟

## مفهوم العدل وحدوده<sup>(1)</sup>

نرى - نحن بني آدم - أنّ من الكمال أن يتّصف أحدنا بعدم إضرار السّوء للآخرين واجتناب التعرّض لحقوقهم، والتّعامل معهم بالسّوية والمساواة دون تمييز، والتّعامل بحياد كامل مع من يخضع لحكمه وأمره، ويلتزم بمناصرة المظلوم ومعاداة الظّالم في أيّ نزاع يقع، ونحن نمدح صاحب هذا السّلوک، ونصفه بأنّه «عادل» ونصف عمله بأنّه «حسن».

أمّا من نراه يعتدي على حقوق الآخرين، ويتعامل بالتمييز بين الخاضعين لحكمه وأمره، ويناصر الظّالم ويعادي الضّعاف، أو على الأقلّ يتّخذ موقف اللامبالاة تجاه النزاع بين الظّالمين والمظلومين، فإنّنا نعتبره مصاباً بنقص اسمه «الظّلم»، فنصفه بأنّه «ظالم»، ونرى عمله «قبيحاً».

(1) مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، سلسلة أصول الدّين، دار الحوراء للطباعة والنشر، ترجمة عرفان محمود، ص

هذا هو الحال مع بني الإنسان، فكيف هو الحال مع الله سبحانه؟ فهل يصدق عليه عزّ وجلّ ما يصدق على البشر من كون العدالة كمالاً والظلم نقصاً فيهم؟ أم أنّ مفهومي العدالة والظلم - بالمعنى المعروف عنهما - هما من المفاهيم الأخلاقية الخاصة بالمجتمع البشري؛ أي إنّهما من من شؤون الحكمة العملية، وليس من شؤون الحكمة النظرية؛ ولذا فهما لا يشملان ما يخرج عن دائرة شؤون الإنسان وأعماله الطوعية؟ هذه أوّلاً.

وثانياً: لو فرضنا أنّ العدالة والظلم - بمفهوميهما الأخلاقيين المألوفين بين بني الإنسان - يصدقان أيضاً على ما يرتبط بشؤون الله سبحانه؛ أي تكون العدالة الأخلاقية صفة كمال له سبحانه، والظلم الأخلاقي صفة نقص بالنسبة إليه عزّ وجلّ، ففي هذه الحالة هل يمكن أن يجد هذا الظلم مصداقه في الله سبحانه وتعالى؟

هذا السؤال لا ينظر إلى الموضوع من زاوية كون صدور الظلم من الله سبحانه وتعالى أمراً محالاً، ولا من زاوية اعتبار «الحسن والقبح والعدل والظلم من المفاهيم الشرعية لا من المفاهيم العقلية» كما يقول الأشاعرة، فنحن هنا نعرض هذا السؤال بصرف النظر عما إذا كان صدور الظلم من الله سبحانه محالاً أو غير محال، ومع فرض القبول بأنّ الحسن والقبح أمران ذاتيان في الأفعال، وبأنّ العدل والظلم من الأمور الواقعية، بل البحث هنا من زاوية أنّ العدل يعني رعاية حقّ الآخر، والظلم والعدوان على هذا الحقّ، أي عندما يكون ثمة حقّ تكون الأولوية فيه لموجود معيّن، فإنّ التّعدي على هذا الحقّ من أيّ طرف آخر هو نوع من الظلم لصاحب هذا الحقّ، أي الأولى لهذا الحقّ.

إنّ من الأمور البديهية أنّ للعلاقة بين المخلوقات معنى الأولوية وعدمها والمالكية وعدمها تجاه بعض الأمور، فمثلاً إنّ لزيد حقّ الأولوية والمالكية تجاه حياته وحرّيته والثروة التي ينتجها بنفسه، وكذلك الحال مع عمرو تجاه حياته وحرّيته وما ينتجها بنفسه، فمن الظلم أن يتجاوز زيد على دائرة ما يكون عمرو أولى به، كما أنّ تجاوز عمرو على دائرة ما يكون زيد أولى به هو ظلم أيضاً، فهل يصدق هذا الحكم فيما يرتبط بعلاقة المخلوق بالخالق؟

إنّ كل ما لدى المخلوق هو من الخالق، ولذلك فإنّ كونه أولى بما لديه، بل ومالكيته له في طول أولوية خالقه به ومالكيته له؛ أي إنّهُ ليس للمخلوق أولوية ولا مالكية في عرض أولوية الخالق ومالكيته، فيمكن القول - من باب التمثيل وبهدف التّفهيم - إنّ النسبة بين مالكية

الله ومالكيّة الإنسان هي كالتسبة بين مالكيّة الأب ومالكيّة ولده الطّفّل، فالأب يشتري لأولاده وسائل للعب، فيشعر كلّ منهم بحقّ الأولويّة والمالكيّة تجاه وسيلة اللعب التي تخصّه، ويرى تصرّف باقي إخوته بها تصرّفًا عدوانيًا وتجاوزًا لحدود حقوقه الخاصّة، ولكن هل يمكن لمالكيّة الطّفّل لوسيلة اللعب الخاصّة به وألويّته بها أن تنفي مالكيّة أبيه لها وألويّته بها؟ أم أنّ مالكيّة الطّفّل لها هي في طول مالكيّة الأب لها، فلا يوجد أيّ تنافٍ بين المالكيّتين فلا يُعدّ تصرّف الأب تصرّفًا فيما لا يملك؟

لا ريب في أنّ الله سبحانه وتعالى هو مالك الملك على الإطلاق، ولا شريك له في الملك، وحرّي أن يُقال بشأنه، وعلى نحو المعنى الحقيقيّ دون أدنى أشكال المعاني المجازيّة: ﴿لَهُ الْمَلِكُ وَلَهُ الْحَمْدُ﴾<sup>(1)</sup>، ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ﴾<sup>(2)</sup>. وعليه، فإنّ جميع أشكال تصرّفه سبحانه وتعالى في عالم الوجود هو تصرّف المالك في ملكه، وليس لأحد من المخلوقات حقّ أو مالكيّة أو أولويّة في مقابله عزّ وجلّ، ولذلك فلا مصداق للظلم - بالمعنى المتقدّم - بالنسبة لله سبحانه، ولكن ليس من جهة كون الظلم عملاً قبيحاً لا يصدر عنه تعالى، ولا بدليل أنّ الحسن والقبح لا معنى لهما بالنسبة إليه جلّ جلاله، بل حتّى على فرض القول بقبح الظلم وأنّه ذاتيّ في الفعل والأخذ بالرأي القائل: إنّ حاكميّة الحسن والقبح الذاتيين على أفعال الإنسان تجري على أفعال الله سبحانه وتعالى أيضاً، فحتّى مع هذا الفرض لا يكون للظلم مصداق عمليّ فيما يرتبط بالله سبحانه؛ لأنّه ليس لأحد حقّ ولا مالكيّة في مقابل الله سبحانه، فلا يبقى موضوع لتحقّق الظلم أصلاً.

يُحكى أنّ سيف الدولة الحمداني - وهو من ملوك بني حمدان، وكان أديباً متضلّعاً، ومجلسه كان مجمّعاً لأدباء عصره - تحدّى يوماً الحاضرين في مجلسه - وكان حافلاً بالشعراء وبينهم الشاعر الشيعيّ المطلق أبو فراس الحمداني - بأن يأتوا ببيت ثانٍ من الشعر لبيت قاله هو:

لُكْ جِسْمِي تَعَلَّه فِدْمِي لَا تَطَّلَه

(1) سورة التغابن، الآية 1.

(2) سورة هود، الآية 123.

فأجابه أبو فراس مرتجلاً:

قل إن كنت مالكا فلي الأمر كله

والمعنى الذي تضمّنه بيت سيف الدولة هو مخاطبة الحبيب: بأنّ جسمي كله ملك لك تعذّب به بما شئت، لكن لا تسفك دمي، فأجابه أبو فراس وعلى لسان المحبوب بما مضمونه: ما دمت أنا المالك المطلق لوجودك، فلا معنى أن تناقشني وتساءلني عمّا أفعله.

## الآراء والمنهج حول مفهوم العدل

### 1. قول الأشاعرة<sup>(1)</sup>

يقول الأشاعرة بأنّ أصل العدل (بمفهومه الشامل للقول بأنّ الإنسان مختارٌ في أفعاله، وبأنّ الحسّن والقبح عقليّان، وبأنّ الأفعال الإلهية تصدر على وفق مقتضيات الحكمة) يتعارض مع التوحيد الأفعاليّ، بل لعله يتعارض مع التوحيد الذاتيّ أيضاً؛ لأنّ الاختيار الذي تؤمن به المعتزلة هو نوعٌ من التفويض الذي يستلزم سلب الاختيار من الله سبحانه، وهذا يعارض التوحيد الأفعاليّ الذي دلّت عليه البراهين العقلية، وصرّح به القرآن الكريم في عموم آياته.

وإنّ الحكمة والمصالح التي افترض المعتزلة صدور الأفعال الإلهية على أساسها تنافي التوحيد الذاتيّ والغنى الذاتيّ وتنزيه الحقّ جلّ جلاله عن أن يكون له نظيرٌ أو شبيهٌ وعن أن يكون معلولاً لعلّة معيّنة؛ لأنّ الإنسان يخضع لتأثير ودوافع الغايات التي جعلها أهدافاً لأعماله، يقوم بالأعمال لتحقيقها، فتكون «العلّة الغائية» علّة للعلّة الفاعلية، أي تكون موجبة لفاعلية الفاعل، فلا يكون الفاعل فاعلاً إلاّ بوجودها. والإنسان الذي تكون له غاية وهدف من أعماله يكون في الواقع محكوماً بنوع من الجبر تفرضه عليه تلك الغاية، والله سبحانه منزّه ومتحرّر من كلّ أشكال الخضوع للجبر، حتّى لو كان من نوع جبر الغاية والهدف.

(1) العدل الإلهي، ص 34-35.

2. قول المعتزلة<sup>(1)</sup>

أمّا المعتزلة فقد اعتبروا عقائد الأشاعرة معارضة لأصل التنزيه الذي صرّح به القرآن الكريم مراراً، وقالوا: إنّ مقتضى عقائد الأشاعرة هو أنّنا ننسب لله سبحانه أشياء يتنزّه عنها، وقد صرّح القرآن الكريم بتنزيهه جلّ وعلا عنها مثل الظلم والعبث والفواحش. وقالوا: إذا لم نقل بالعدل والاختيار فلا مفرّ من أن نعتبر الله سبحانه ظالماً؛ لأنّه خلق عبداً مجبرين على أفعالهم، ثمّ أمرهم بالقيام بتكاليف معيّنة، ثمّ يعاقبهم على المعاصي التي يرتكبونها، رغم أنّهم مكرهون على ارتكابها. إنّ مقتضى عقائد الأشاعرة هو أنّ كل عمل يقوم به العبد إنّما يكون الفاعل الحقيقيّ له هو الله سبحانه، وهذا يعني أنّ الله سبحانه وتعالى هو الذي يرتكب الفواحش والقبائح في الواقع وليس العبد. كما أنّ مقتضى اعتقاد الأشاعرة بخلوّ أفعال الله سبحانه من الغايات والأهداف هو أنّ الله سبحانه عبثيّ في أفعاله. وعليه، فإنّ خلاصة الانتقاد الذي يوجّهه المعتزلة للأشاعرة هي: إنّ مقتضى عقائد الأشاعرة هو أنّ ننسب إلى الله تبارك وتعالى أموراً يحكم البرهان العقليّ والنصّ القرآنيّ بتنزيه الله سبحانه عنها، وهي: الظلم والعبث والفحشاء.

## 3. مذهب الشيعة

لقد تمّ في المذهب الشيعي إثبات أصالة العدل وحرمة الظلم، وأنّ للإنسان شخصيّة حرّة مختارة، وأنّ نظام الوجود قائم على أساس الحكمة، دون أن يلحق إثبات ذلك أدنى ضرر بأصول التوحيد الذاتي أو الأفعاليّ، لقد أيد المذهب الشيعي أنّ الإنسان مختار في أفعاله دون أن يصوره بصورة الشريك في الملك الإلهي، أو يصوّر الإرادة الإلهية بصورة الإرادة المقهورة المغلوبة أمام إرادة الإنسان، كما أثبت جريان حكم القضاء والقدر الإلهي في جميع أنحاء عالم الوجود دون أن يفضي ذلك إلى القول بأنّ الإنسان مجبور أمام حكم القضاء والقدر الإلهي.

كما أنّ جميع الآراء الكلامية في المذهب الشيعي تميّزت برسوخ الأصالة التوحيدية فيها، وهي تتناول مسائل التوحيد، بمعنى أنّها تبنت التوحيد الصفاتي في مبحث التوحيد وتكثّر

(1) العدل الإلهي، ص 35-36.

الصِّفَات، فأيدت عقيدة المعتزلة ورفضت عقيدة الأشاعرة، لكنّها تميّزت عن المعتزلة بفارق مهمّ هو أنّ عقيدة المعتزلة بشأن الصِّفَات الإلهية أوقعتهم في مطبّ نفي الصِّفَات والقول بنباية الذات عن الصِّفَات، أمّا الاتجاهات الكلامية الشيعية فقد آمنت بوحدة الصِّفَات والذّات، وأنّ الصِّفَات هي عين الذات، وأنّ الذات هي عين الصِّفَات، وهذه العقيدة هي من أعمق المعارف الإلهية. أمّا في التوحيد الأفعالي فقد أيد الكلاميون الشيعة عقيدة الأشاعرة، ولكن مع فارق أساسي هو أنّهم لم ينفوا نظام العلل والمعلولات والأسباب والمسببات. وبالتالي، فقد عرض المذهب الكلامي الشيعي مسائل التوحيد الذاتي والصِّفاتي والأفعالي ببيان عميق، لم تسبقه إليه أي من مدارس الفلسفة في العالم كافة<sup>(1)</sup>.

### مناقشة مقولة الأشاعرة

الأشاعرة الذي قادتهم أفكارهم إلى استنتاج أنّ العدل صفة منتزعة من فعل الله بما هو فعل الله، فهم يرون أنّ الفعل، بحدّ ذاته، ليس عدلاً ولا ظلماً، بل هو عدلٌ إذا صدر من الله سبحانه. إضافةً لذلك لا يوجد ثمة فاعل لا على نحو الاستقلال، ولا بغير استقلال سوى الله، وهاتان المقدمتان تؤدّيان إلى نتيجة مفادها عدم وجود مصداق حقيقي للظلم. ولا يقدم الأشاعرة تعريفاً للعدل سوى أنّه فعل الله، وعليه يكون كلّ فعل عدلاً؛ لأنّ كلّ فعل هو فعل الله لا أنّ الله يفعل ما هو عدل؛ ولذلك فهم لا يقيمون وزناً لأيّ ضابطة أو معيار للفعل الإلهي، فمثلاً نحن لا نستطيع - طبقاً لمذهبهم - أن ندّعي جزماً بأن أصل العدل يقتضي بأن يثيب الله المحسن ويعاقب المسيء، أو أن ندّعي بأنّ الله سيفي حتماً بما وعد به في القرآن الكريم بهذا الخصوص، بل إنّ فعله هو عدل سواء أثناب المحسن وعاقب المسيء أو عاقب المحسن وأثناب المسيء، وسواء وفى بوعدّه أو لم يف، وسواء أفاض الوجود على من هو مستعدّ له أو لم يفعل ذلك؛ لأنّ العدل هو ما يفعله، ولأنّ «كلّ ما يأتي من خسرو فهو حلو».

إنّ الأشاعرة لم ينكروا أصل العدل صراحةً، لكنّ التفسير الذي يقدمونه له هو إنكار عمليّ له، ولهذا السبب عُرف معارضوهم باسم «العدلية» إشارةً إلى أنّ ما يعرضه الأشاعرة للعدل ليس تفسيراً، بل إنكاراً له، ومن الطبيعي أن يكون الأشاعرة - استناداً إلى موقفهم

(1) العدل الإلهي، ص 44-45.

الفكريّ هذا من العدل - أكثر حرّيةً من الفرقة الأولى - أي أهل الحديث - في عدم إلزام أنفسهم بالبحث في مسألة العدل الإلهي، والإجابة عن الشبهات المثارة بشأنها. لقد توهم الأشاعرة أنّهم يسلكون طريق (التنزيه) لله سبحانه عن الشريك في الخالقية وعن الظلم، فنفوا الفاعلية عن غيره من جهة، ومن جهة ثانية جعلوا صفة العدل متأخرة في الرتبة عن فعله عزّ وجلّ بصورة أنكروا ذاتية الحسن والقبح العقليين في الأفعال من الأساس، وقالوا: لا يوجد مفهوم مستقلّ لعدالة أيّ فعل سوى أنّه صادر عن الله تعالى، وقالوا - استناداً إلى هذه المقدمات -: إنّ الله لا يظلم، وليس له شريك في الفاعلية.

ولكن واقع الحال، إنّ الأشاعرة لم ينزّهوا الله عن الظلم، بل نزّهوا الظالمين من بني الإنسان عنه وبرؤوهم منه؛ لأنّ أولى نتائج هذا الرأي وأوضحها هو أنّ ما يرتكبه الإنسان الظالم لا يفعله هو، بل الفاعل هو الله، وحيث إنّ ما يفعله الله ليس ظلماً، بل هو العدل بعينه؛ لذا فإنّ ما يرتكبه الظالم هو عين العدل! لأنّ الأشاعرة لا يرون للعدل مفهوماً سوى أنّه فعل الله، كما لا يرون ثمة فاعلاً سوى الله، ولذلك فلا يوجد مصداق للظلم في قاموس الوجود! ولعلّ سرّ دعم الحكّام الظالمين للأشاعرة يكمن في هذه النتيجة التي يؤدّي إليها مذهبهم في تسويغ ظلم الظالمين، كما أنّ الإجابة التي يقدمها هذا المذهب للتساؤل عن طبيعة دور المظلوم في الدفاع عن حقوقه والواجب الشرعيّ الملقى على عاتقه واضحة المعالم تخدم بالكامل مصالح الظالمين.

لقد سفّه باقي أهل الكلام رأي الأشاعرة هذا ورفضوه، فهم لم ينفوا الفاعلية عن غير الله كما لم ينفوا الظلم البشريّ استناداً إلى التوحيد الأفعالي، وهم - أعني المتكلمين من غير الأشاعرة، أي الشيعة والمعتزلة - أقرّوا بأنّ العدل هو حقيقة واقعية في حوادث عالم الوجود بصرف النظر عن نسبة هذه الحوادث لله أو عدم نسبتها إليه جلّ وعلا، وتبنّوا القول بذاتية الحسن والقبح العقليين في الأفعال، وأنّهما يمكن أن يكونا معياراً للأفعال الإلهية مثلما هما معيار للأفعال البشرية؛ ولذلك فقد استندوا دائماً إلى هذا الأصل في بحوثهم في مسائل الإلهيات، وهم ينطلقون من بديهية حسن العدل وقبح الظلم لعرض أصل العدل كأصل أخلاقيّ في مجال الأفعال الإلهية، ويقولون: إنّ العدل حسنٌ بذاته والظلم قبيحٌ بذاته، والله سبحانه هو العقل المطلق، بل هو الخالق بفيضه لكلّ العقول؛ لذلك لا يمكن أن يترك

فعلًا يراه العقل حسنًا، ولا يفعل فعلًا يعدّه العقل قبيحًا.

أمّا الحكماء المتألهون فهم لم يحصروا الفاعلية في الله سبحانه رغم أنهم نفوا عنه الشرك في الخالقية استناداً إلى التوحيد الأفعالي؛ ونزّهوه سبحانه عن الظلم إلى جانب تبيينهم لكون الحسن والقبح متأخرين مرتبةً عن فعل الحق سبحانه ومنترعين من نظام الوجود. لقد رفضوا رأي الأشاعرة ولم ينكروا عقلانية الحسن والقبح، لكنهم حصروا هذه المفاهيم في دائرة شؤون الإنسان، وقالوا: إن مفاهيم الحسن والقبح لا يمكن أن تشكل معياراً فيما يرتبط بساحة الكبرياء الإلهي، فلا يمكن تفسير أفعال الباري عز وجل بهذه المعايير التي هي وليدة العقل البشري بالكامل.

الحكماء الإلهيون يقولون: إن الله عادل، ولكن ليس لأن العدل حسن والإرادة الإلهية قائمة على مبدأ ثابت هو القيام بالأفعال الحسنة وترك القبيحة، كما أنهم يقولون: إن الله لا يظلم، ولكن ليس لأن الظلم قبيح والله لا يريد فعل القبيح، بل إن المعيار في العدل الإلهي هو شيء آخر<sup>(1)</sup>، وهو رعاية الاستحقاقات والأهلية في إفاضة الوجود، وعدم الامتناع عن الإفاضة وإنزال الرحمة على من يتوفّر فيه إمكان إيجادها أو كمال إيجادها فيه<sup>(2)</sup>.

والعدل الإلهي في نظام التكوين يعني - طبق هذه النظرية - أن كل موجود يتلقّى ما يستحقّه ويقدر على تلقيه - حسب مرتبته - من الوجود وكمال الوجود، ويكون الظلم في هذا المجال هو منع الفيض والوجود عن الوجود الذي يستحقّه. ويرى الحكماء الإلهيون أن هذا المعنى هو الذي يصدق على صفة العدل اللاتئة برب العالمين والثابتة له كإحدى الصفات الكمالية لذاته الأحديّة، كما أن صفة الظلم هي نقص، والمنفية عنه سبحانه هي بمعنى الظلم المشار إليه.

ويعتقد هؤلاء الحكماء بأن من المحال أن يكون لأيّ موجود حق على الله يجعل من الواجب عليه سبحانه أن يؤدّيه لهذا الموجود أداءً لدينه، بحيث يعدّ الله سبحانه عادلاً لأنه يقوم بواجباته هذه تجاه الآخرين بكلّ دقة؛ بل إن عدل الله هو عين فضله وجوده؛ أي إن عدله سبحانه وتعالى هو عبارة عن أنه لا يمنع فضله عن أيّ موجود - في أيّ مرتبة كان - ما

(1) العدل الإلهي، ص 78-80.

(2) (م.ن)، ص 89.



دام إمكان التفضل الإلهي عليه قائماً، وهذا هو معنى كلام الإمام عليّ عليه السلام في الخطبة (216) من نهج البلاغة:

«فَالْحَقُّ... لَا يَجْرِي لِأَحَدٍ إِلَّا جَرَى عَلَيْهِ، وَلَا يَجْرِي عَلَيْهِ إِلَّا جَرَى لَهُ، وَلَوْ كَانَ لِأَحَدٍ أَنْ يَجْرِيَ لَهُ وَلَا يَجْرِيَ عَلَيْهِ، لَكَانَ ذَلِكَ خَالِصًا لِلَّهِ سُبْحَانَهُ دُونَ خَلْقِهِ... جَعَلَ حَقَّهُ عَلَى الْعِبَادِ أَنْ يُطِيعُوهُ، وَجَعَلَ جَزَاءَهُمْ عَلَيْهِ مُضَاعَفَةَ الثَّوَابِ تَفَضُّلاً مِنْهُ، وَتَوَسُّعاً بِمَا هُوَ مِنَ الْمَزِيدِ أَهْلُهُ»<sup>(1)</sup>.

(1) العدل الإلهي، ص 90.

## المفاهيم الرئيسية

1. إنَّ الله هو مالك الملك على الإطلاق، ولا شريك له في الملك، وليس لأحد من المخلوقات حقّ أو مالكيّة أو أولويّة في مقابله عزّ وجلّ، ولذلك فلا مصداق للظلم بالنسبة لله سبحانه، لأنّه ليس لأحد حقّ ولا مالكيّة في مقابل الله.
2. يعتقد الأشاعرة بأنّ أصل العدل يتعارض مع التّوحيد الأفعاليّ، لأنّ الاختيار الذي تؤمن به المعتزلة هو نوعٌ من التّفويض الذي يستلزم سلب الاختيار من الله سبحانه، وهذا يعارض التّوحيد الأفعاليّ.
3. المعتزلة اعتبروا عقائد الأشاعرة معارضة لأصل التّنزيه الذي صرّح به القرآن الكريم مراراً، لأننا ننسب لله سبحانه أشياء يتنزّه عنها، وقد صرّح القرآن الكريم بتنزيهه عنها.
4. لقد تمّ في المذهب الشيعي إثبات أصالة العدل وحرمة الظلم، وأنّ للإنسان شخصيّة حرّة مختارة، وأنّ نظام الوجود قائم على أساس الحكمة، دون أن يلحق إثبات ذلك أدنى ضرر بأصول التّوحيد الذاتيّ أو الأفعاليّ.
5. لقد توهم الأشاعرة أنّهم يسلكون طريق تنزيه لله سبحانه عن الشّريك في الخالقيّة وعن الظلم، فنّفوا الفاعليّة عن غيره من جهة، ومن جهة ثانية جعلوا صفة العدل متأخّرة في الرّتبة عن فعله عزّ وجلّ بصورة أنكروا ذاتيّة الحسن والقبح العقليين في الأفعال من الأساس.
6. الحكماء المتألّهون لم يحصروا الفاعليّة في الله سبحانه رغم أنّهم نفوا عنه الشّرك في الخالقيّة استناداً إلى التّوحيد الأفعاليّ؛ ونزّهوه سبحانه عن الظلم إلى جانب تبنيهم لكون الحسن والقبح متأخّرين مرتبةً عن فعل الحقّ سبحانه ومنتزعين من نظام الوجود.

## الدرس الثاني والثلاثون

# المشيئة الإلهية والقضاء والقدر

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبين معنى المشيئة وارتباطها بالقضاء والقدر.
- 2 . يتعرف إلى حقيقة القضاء والقدر وأنهما لا يتعارضان مع إرادة الإنسان واختياره.
- 3 . يشرح علاقة القضاء والقدر بنظام السببية العامة.



## تمهيد

يطرح الناس قضية مهمة في حياتهم ترتبط بحدود اختيارهم مقابل إرادة الله تعالى، فبعضهم لا يتصورون أنّ للإنسان أية إمكانيّة لمواجهة القضاء والقدر الإلهي، فيختارون القعود وعدم السعي تحت عناوين مختلفة، وبعضهم يسعى لتفسير القضاء والقدر بطريقة تُبقي للإنسان الحرّيّة التامة لكي يفعل ما يشاء.

إنّ طريقة الدخول على هذه القضية من الأساس هي التي جعلت السير فيها أمراً معقداً. أمّا لو علم الإنسان أنّه لا يمكن لأيّ مخلوق أن يكون في قبال الخالق، سواء من ناحية الإرادة والاختيار أو من ناحية الاستسلام والقعود، لما اتّجه نحو تلك الآراء الخاطئة.

فإنّ إرادة الله في حكمه وقضائه وفعله وتنفيذه، وكذلك في تقدير الأشياء في مقادير محدّدة ليست ولا يمكن أن يكون في مقابلها أية إرادة حتّى نقول بالحرّيّة أو الجبريّة. وعلينا أن نفهم كيف تتجلّى الإرادة الإلهيّة في عالم الوجود في الوقت الذي تكون المشيئة للإنسان. وحاصل القضية أنّ الإنسان مهما كانت اختياراته، فإنّه لن يغيّر شيئاً في المشيئة الإلهيّة التي اقتضت أن يسير العالم نحو هدف محدّد ومقصد معيّن.

## القضاء والقدر يعبران عن المشيئة

إنّ معنى القضاء الإلهي بشأن حوادث العالم هو أنّ هذه الحوادث توفّرت على الحتميّة والقطعيّة من قبل ذات الحقّ، فحكم الحقّ القطعيّ بشأنها هو كذا وكذا. ومعنى التقدير الإلهي هو أنّ الأشياء اكتسبت مقدارها ومقياسها من قبل الحقّ، وحيث إنّ الله تعالى فاعل بالعلم والمشيئة والإرادة فيرجع القضاء والقدر إلى علمه وإرادته ومشيئته<sup>(1)</sup>.

(1) أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج2، ص745.

لقد أثارَت هذه القضية مشكلة بين الفلاسفة الإلهيين والمتكلمين عندما لاحظوا قانون العلة والمعلول وانتهاء الحوادث والممكنات إلى الذات الواجبة الوجود، وأنه من المستحيل أن تلبس أية حادثة ثوب الوجود دون استنادها لإرادة الله؛ وبعبارة أخرى: إنهم توجهوا إلى التوحيد في الأفعال، وأنه لا يمكن أن يكون هناك شريك في ملك الوجود لله تعالى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد تبهوا إلى أمر يدركه حتى العوام من الناس، وهو أن المساوي والفحشاء والذنوب لا يمكن نسبتها لله؛ لذا تحيروا بين التنزيه والتوحيد، فتصور بعضهم في ظل (التنزيه) أن إرادة الله ومشيبته لا تتعلقان بأفعال العباد وأعمالهم المتصفة أحياناً بالسوء والفحشاء، في حين تصور بعضهم الآخر في ظل (التوحيد) وأنه «لا مؤثر في الوجود إلا لله» أن كل شيء يستند إلى إرادة الله<sup>(1)</sup>. هذه المسألة كانت مشكلة ومجهولاً علمياً قبل أن تثيرها دوافع سياسية واجتماعية، وتتدخل فيها.

فلم يكن مقبولاً لدى بعضهم أن يكون كل شيء حتى السيئات منتسباً إلى الله، فكانوا ينزّهون الله عن تلك السيئات في حين كان الذين يقولون أن العالم قائم بالذات الإلهية، وأن كل موجود يستمد المدد منه تعالى، كان هؤلاء يرفضون أن يكون هناك موجود مستقل في فعله، وأن يريد الله شيئاً ثم يريد ذلك الموجود شيئاً بخلافه، ثم يتحقق ما أراده ذلك المخلوق خلافاً لما أراده الله... ومن هنا نشأ الاختلاف<sup>(2)</sup>.

### تفسير الحوادث الكونية<sup>(3)</sup>

الحوادث الكونية من زاوية كونها تحت علم الله ومشيبته الحتمية تدرج تحت القضاء الإلهي، ومن زاوية كونها محددة بمقدار معين من حيث الموقع الزماني والمكاني تدرج في التقدير الإلهي.

إن الحوادث الكونية عموماً لا بد وأن تنطوي تحت واحد من ثلاثة فروض:

1. إنها لا ترتبط بالماضي المتقدم عليها تقدماً زمنياً أو غير زمني، فلا يرتبط وجودها

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والقضاء والقدر، ص. 342.

(2) (م.ن)، ص 343.

(3) (م.ن)، ص 244-247.

بسوابقه ولا ترتبط خصوصياتها بذلك أيضاً. ومع هذا الفرض لا معنى للقضاء والقدر بعد إنكار الترابط بين وجودها أو خصوصياتها الزمانية والمكانية وبين الماضي والتعيين المسبق. وعلى هذه النظرة يجب إنكار مبدأ العلية، وقبول الصدفة كمفسر لوجود الأشياء. في حين أن مبدأ (العلية العامة) والترابط الضروري القطعي بين الحوادث بمعنى أن كل حادثة تستمد حتميتها وقطعيتها وقدرها وخصوصياتها الوجودية من أمر أو أمور أخرى مقدّمة عليها، أمر مسلم لا يقبل الرد.

2. أن يقال بأن كل حادثة لها علّة متقدّمة عليها مع إنكار نظام الأسباب والمسببات القائم بين الحوادث، والقول بأنها كلها معلولة مباشرة لعلّة واحدة هي الله تعالى، فليس في العالم إلا علّة وفاعل واحد وهو الذات الإلهية، ومنها تصدر كل الموجودات مباشرة، وإن إرادته تتعلّق بكل حادثة بشكل مستقل عن إرادته الأخرى، كأن نفرض الأمر هكذا: القضاء يعني العلم والإرادة الإلهية بوجود أي موجود، وهو مستقل عن أي علم وقضاء آخر. وهنا يجب أن نسلم أن ليس هناك فاعل إلا الله، فقد تعلّق علم الله في الأزل بأن تقع الحادثة الفلانية في الوقت الفلاني، ولا بد من أن تقع تلك الحادثة، مع عدم تدخل أي شيء في وجودها. وأفعال الإنسان وأعماله من هذا القبيل، فإن الذي يوجد هذه الأفعال والأعمال مباشرة وبلا واسطة هو القضاء والقدر الإلهي، أي العلم والإرادة الإلهيين. أمّا الإنسان نفسه وطاقته وقوّته فليس لها دخل في الأمر مطلقاً، وإن كان لطاقته وقوّته دور ظاهري وتمثيل خيالي لا أكثر. وهذا هو بعينه مفهوم الجبر والمصير المحتّم، وهذا هو الاعتقاد الذي لو حل في مجتمع أو فرد فإنه يحطم الحياة ويجرّها إلى الفناء. وهذه الفكرة - بالإضافة إلى مفاسدها العملية والاجتماعية - مردودة منطقياً، فلا تردّد من زاوية البراهين العقلية والفلسفية في بطلان هذه الفكرة... وإن الترابط العليّ والمعلوليّ بين الحوادث ممّا لا يقبل الإنكار، وليست العلوم الطبيعيّة والمشاهدات الحسيّة والتجريبية وحدها الدليل على نظام الأسباب والمسببات، بل إن المعارف الإلهية أقامت أتقن البراهين على هذا الأمر، علاوة على أن القرآن الكريم قد أيد نظام الأسباب والمسببات كذلك.

3. القول بأن مبدأ العلية ونظام الأسباب والمسببات حاكمٌ على العالم وجميع الحوادث والوقائع فيه، فكلُّ حادث فيه يكتسب ضرورة وجوده وشكله وخصوصياته الزمانية والمكانية وسائر الخصوصيات الوجودية من علله المتقدمة عليه، وأنَّ هناك رابطة قوية لا تنفصم بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين كلِّ موجود وعلله المتقدمة عليه. وعلى هذا الأساس فإنَّ مصير كلِّ موجود بيد موجود آخر هو علته التي أوجبت وجوده وأعطته الحتمية والضرورة، ومنحته خصوصياته الوجودية، وإنَّ تلك العلة بدورها معلولة لعلَّة أخرى، وهكذا. وعليه، فإنَّ لازم قبول مبدأ العلية العامة قبول أن كلَّ حادثة تستمد حتمية وجودها وخصوصياتها وشكلها ومقدارها وكيفيتها من علتها... ولا يختلف الأمر هنا بين ما لو كنَّا إلهيين مسلِكاً، ونؤمن بأنَّ أصل كلِّ الإيجابيات (القضاءات) وأصل كلِّ التعيّنات (أنواع القدر) هي علة اللعل وبين ما لو كنَّا لا نعتقد بذلك ولا نعرف مثل هذه العلة الأولى. ولهذا فمن الزاوية العملية والاجتماعية لا فرق في هذه المسألة بين الإلهي والماديّ، ذلك لأنَّ الاعتقاد بالقضاء والقدر يستمد مبرراته من الاعتقاد بمبدأ العلية العام ونظام الأسباب والمسببات، سواء أكان ممَّن يعتقدون بهذين المبدأين من الإلهيين أم من الماديّين. نعم، الفرق بينهما أن القضاء والقدر في نظر الماديّ أمرٌ عينيّ خارجيّ صرف، في حين أن القضاء في نظر الإلهي عينيّ وعلميّ، بمعنى أن الماديّ يرى أن مصير أيِّ موجود يعيّن لدى علله الماضية دون أن تعلم هذه اللعل بما لديها من دور وخاصية، في حين يرى الإلهي أن سلسلة اللعل الطولية (أي اللعل التي هي فوق الزمان) تعلم بعملها وخواصها. ومن هنا فإنَّ هذه اللعل تسمى في المدرسة الإلهية بأسماء (الكتاب) (اللوح) (القلم) وأمثال ذلك، مع أنه ليس هناك شيء في المدرسة المادية يستحقّ هذه الأسماء.

إنَّ القضاء والقدر لا يعنيان إلا ابتناء نظام السببية العامة على أساس العلم والإرادة الإلهيين. ومن لوازم قبول مبدأ العلية وضرورة حصول المعلول، عند حصول علته والسّخية بينهما، أن نقول إنَّ مصير أيِّ موجود مرتبط بالعلل السابقة والمرتبطة به، سواء وُجد مبدأ إلهي أم لم يوجد، أي سواء أكان نظام



السببية نظاماً مستقلاً وقائماً بذاته، أم كان قائماً بغيره ومستنداً للمشيئة الإلهية. ذلك أن كون النظام السببي مستقلاً وقائماً بذاته أو غير مستقل لا تأثير له في مسألة المصير والحرية الإنسانية.

### هل القضاء والقدر قابلان للتغيير؟<sup>(1)</sup>

إذا كان المقصود من التغيير والتبديل في القضاء والقدر غير الحتميين من الجانب الإلهي هو أن العلم والإرادة الإلهية توجب شيئاً، ثم يقوم عامل آخر مستقل لم ينشأ من القضاء والقدر بإيجاده بالشكل المخالف للمشيئة والإرادة والعلم الإلهي، أو يقوم ذلك العامل المستقل الخارجي بتبديل العلم والمشيئة الإلهية، فإن هذا محال. وكذلك من زاوية العلية العامة إذا كان المقصود أن العلية العامة توجب شيئاً ثم توجد عامل في قبالة هذه العلية يمنعها من التأثير فهذا محال أيضاً.

ذلك أن كل العوامل في الوجود تنشأ من علم الله وإرادته، وأن كل عامل يبدو في العالم ما هو إلا مظهر لعلم الله وإرادته، وآلة لتنفيذ قضائه وقدره. وكذلك فإن كل عامل نأخذه بعين الاعتبار هو محكوم بقانون العلية ومظهر من مظاهره، ولا معنى لتصور قيام عامل ليس مظهرًا لتجلي الإرادة الإلهية وآلة لتنفيذ قضائها وقدرها، أو تصور عامل خارج عن قانون العلية ومقابل في التأثير له.

فالتغيير والتبديل في المصير بمعنى قيام عامل في قبالة القضاء والقدر أو في قانون العلية، أمر محال.

أما تغيير المصير بمعنى أن يكون سبب التغيير هو بنفسه مظاهر القضاء والقدر وحلقة من حلقات العلية، أي تغيير المصير وتبديل القضاء والقدر بحكم القضاء والقدر، فرغم أنه أمر يبدو غريباً شكلاً إلا أنه حقيقة واقعة.

إن لله علماً يقبل التغيير، وإن حكم الله قابلٌ للنقض بمعنى أن لله أحكاماً قابلة للنقض، وإن الداني يمكنه أن يؤثر في العالي، وإن النظام السفلي وخصوصاً الإرادة والعمل الإنساني بل الإرادة الإنسانية لا غير يمكنها أن تهز العالم العلوي وتسبب

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والقضاء والقدر، ص 352 - 354.

تغييرات فيه، ويمثّل هذا أسْمى سلطة للإنسان على مصيره. أنا أعترف بأن ذلك أمرٌ يبعث على العجب، ولكنّه حقيقة، وهذه المسألة الرائعة السامية هي مسألة (البداء) التي تحدّث عنها القرآن الكريم لأول مرة في تاريخ المعرفة الإنسانية فقال:

﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ (1).

## مثال المرض (2)

لعلّة خاصّة يمرض شخص ويحدث الألم، وبعلّة الدّواء تنتفي تلك العلة فيتغيّر المصير. ولو أعطى طبيبان نسختين إحداهما مضرّة والأخرى نافعة، ففي انتظار المريض حالتان مختلفتان وبيده اختيار إحداهما، وهذا الاختيار مرتبطٌ أيضاً بسلسلة من العلل بشكل لا يسلب الإنسان اختياره. بمعنى أنّه رغم حصول انتخاب إحدى النّسختين يكون بالتالي إمكان عدم انتخابها. وما يُقال من الإمكان الاستعدادي لانتخاب النسخة الأخرى موجودٌ محفوظ. وعليه، فهناك أنواع متعدّدة من القضاء والقدر، وكلٌّ منها يمكن أن يحلّ محلّ الآخر، وحلول أحدها محلّ الآخر هو بحكم القضاء والقدر أيضاً. وعلى هذا فلو أنّ مريضاً شرب دواءً ونجا فذلك بموجب القضاء والقدر، وإن لم يشرب الدّواء وبقي متألماً أو شرب دواءً مضرّاً فمات بذلك أيضاً من القضاء والقدر. وبالتالي فكلّ ما يفعله ويبتلى به هو نوع من القضاء والقدر، ولا يمكنه أن يكون خارجاً عن حوزة القضاء والقدر.

وسرّ الأمر أن القضاء ليس عاملاً مؤثراً إلى جانب العوامل الأخرى، بل هو المبدأ والمشكّل لكلّ العوامل الكونية، وكلّها مظاهر له ومندرجة تحت مبدأ العليّة العامّة، وإذا استحال أن يكون إلى جنب العوامل المؤثّرة، استحال أن يمنع من تأثير أيّ منهما، وكيف يتصوّر ذلك في الوقت الذي هو منبع العامل نفسه الذي يريد هو أن يمنع من تأثيره.

فالجبر محالٌ بالمعنى الذي ينتهي إلى إجبار الإنسان بالقضاء والقدر، فإنّ إعطاء القضاء والقدر هذا التّأثير - مع أنّه مبدأ العوامل في الوجود وليس عاملاً في عرض سائر العوامل - أمرٌ ممتع.

(1) سورة الرعد، الآية 39.

(2) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والقضاء والقدر، ص. 355-357.

## المفاهيم الرئيسية

1. يطرح الناس قضية مهمّة وهي حدود اختيارهم مقابل إرادة الله تعالى، فالبعض لا يتصوّر أنّ للإنسان أية إمكانيّة لمواجهة القضاء والقدر الإلهيّ، فيختاروا القعود وعدم السّعي، والبعض يسعى لتفسير القضاء والقدر بحيث يكون للإنسان الحرّيّة التّامّة ليفعل ما يشاء.
2. إنّ طريقة الدّخول على هذه القضية من الأساس هي التي جعلت السّير فيها أمراً معقّداً. أمّا لو علم الإنسان أنّه لا يُمكن لأيّ مخلوق أن يكون في قبّال الخالق، سواء من ناحية الإرادة والاختيار أو من ناحية الاستسلام والقعود، لما اتّجه نحو تلك الآراء الخاطئة.
3. معنى القضاء الإلهيّ هو أنّ هذه الحوادث توفّرت على الحتميّة والقطعيّة من قبل ذات الحقّ، فحكم الحقّ القطعيّ بشأنها. ومعنى التّقدير الإلهي هو أنّ الأشياء اكتسبت مقدارها ومقياسها من قبل الحقّ، وحيث إنّ الله تعالى فاعلٌ بالعلم والمشية والإرادة فيرجع القضاء والقدر إلى علمه وإرادته ومشيّته.
4. الحوادث الكونيّة من زاوية كونها تحت علم الله ومشيّته الحتميّة تدرج تحت القضاء الإلهي، ومن زاوية كونها محدّدة بمقدار معيّن من حيث الموقع الزماني والمكانيّ تدرج في التّقدير الإلهيّ.
5. إنّ القضاء والقدر لا يعنيان إلا ابتداء نظام السببية العامّة على أساس العلم والإرادة الإلهييين. ومن لوازم قبول مبدأ العلية وضرورة حصول المعلول عند حصول علته، أن نقول إنّ مصير أيّ موجود مرتبط بالعلل السّابقة والمرتبطة به.
6. التّغيير والتّبديل في المصير بمعنى قيام عامل في قبّال القضاء والقدر أو في قانون العلية، أمرٌ محال. أمّا تغيير المصير بمعنى أن يكون سبب التّغيير هو بنفسه مظاهر القضاء والقدر، فرغم أنّه أمرٌ يبدو غريباً شكلاً.



## الدرس الثالث والثلاثون

# علاقة الإنسان بالقضاء الإلهي

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى علاقة القضاء والقدر الإلهي بعالم الطبيعة.
- 2 . يبيّن أن السنن والقوانين الطبيعية لا تنافي مبدأ التقدير الربّاني.
- 3 . يشرح حدود الحرّية الإنسانية ونطاق قدرة الإنسان في تعديل القضاء.



## ميزة الإنسان<sup>(1)</sup>

إن الأعمال والأفعال الإنسانية هي من تلك الحوادث والأفعال التي ليس لها قضاء وقدر حتمي؛ لأنها ترتبط بآلاف العلل والأسباب، ومنها أنواع الإرادات والاختيارات التي تحصل للإنسان. وإن كلّ الإمكانات المتوافرة في مجال الجمادات والنباتات والأفعال الغريزية للحيوان موجودة في أفعال الإنسان، إذ توجد في نمو شجرة ما، أو حصول عمل غريزي لحيوان ما آلاف من الشرائط الطبيعية الممكن لها أن تحصل، وهذه الشرائط كلها موجودة في أفعال الإنسان وأعماله بالإضافة إلى كون الإنسان قد منح عقلاً وشعوراً وإرادة أخلاقية وقوة اختيار. ويكون الإنسان قادراً على عمل ما، وهو يوافق غريزته الطبيعية والحيوانية مئة بالمئة، ولا يوجد أي رادع أو مانع خارجي فيه، لكنه يتركه بعد تفكير وموازنة للمصلحة في الأمر. كما أنه قادر على القيام بأعمال يعلم أنها مخالفة لطبيعته تماماً، ولا يوجد في البين أي عامل خارجي يجبره عليها، وذلك لأنه فكر ورأى المصلحة في ذلك.

وهكذا، فإن حصول هذا العمل مشروط بموافقة العقل كسلطة تشريعية عليا والإرادة كقوة تنفيذية... ومن هنا يعلم أن الإنسان مؤثر في مصيره كعامل مختار، بمعنى أنه بعد أن تتوافر كل الشرائط الطبيعية المؤثرة يبقى له اختياره وحريته في الفعل أو الترك.

وليس معنى حرية الإنسان أن يكون متحرراً من قانون العلية؛ إذ لا يرتبط هذا بالاختيار، بالإضافة إلى استحالة الخلاص من قانون العلية في حد ذاته، بل إن مثل هذه الحرية هي عين الجبر؛ فما الفرق بين أن يكون الإنسان مجبراً من قبل عامل خاص يجبره على ما يخالف طبعه وميله، أو أن يكون العمل نفسه متحرراً من قانون العلية ومن أي ارتباط بعلة،

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والقضاء والقدر، ص 357 - 359.

ومن جملة ذلك ارتباطه بالإنسان نفسه، فيقع وحده ومن دون أي تأثير. إننا إذا قلنا بحرية الإنسان قصدنا أن العمل ناشئ منه وإرادة ورضاً كامل منه، وبتشخيص من قواه الإدراكية، وأن ليس هناك أي عامل يجبره على القيام بما لا يرضى به ولا يرغب فيه، لا القضاء والقدر، ولا أي عامل آخر.

والخلاصة: إن كل العلل والأسباب هي مظاهر للقضاء والقدر الإلهي؛ فكلما تكثرت العلل والأسباب المختلفة والوقائع المتباينة الممكن وقوعها بالنسبة إلى حادثة ما، تكثرت أنواع القضاء والقدر المختلفة بالنسبة إليها أيضاً، فما وقع من الأحوال هو بالقضاء والقدر الإلهيين، وما لم يقع هو بالقضاء والقدر الإلهيين أيضاً.

### الطبيعة التي لا تقبل التغيير<sup>(1)</sup>

يجب أن نضيف هنا أنه توجد في الطبيعة أيضاً أمور حتمية؛ أي يوجد قضاء وقدر محتمان، لا يقبلان التغيير. فإن كل موجود في الطبيعة مسبوق بالعدم، ولا بد أن يكون معلولاً لموجود آخر، وهذا قضاء حتمي. ثم إنه لا بد لكل موجود طبيعي أن يتخذ سبيله للفناء والزوال ما لم يتبدل إلى موجود غير مادي، وهذا أيضاً قضاء وقدر حتمي. وإن الموجودات الطبيعية تصل إلى مرحلة لا يمكنها فيها أن تتغير مسارها، فإما أن تنعدم أو تطوي المسار نفسه؛ ومعنى ذلك أنها تحت تقدير حتمي. فمثلاً الحيوان المنوي للرجل عندما يتصل ببويضة المرأة ويكون الخلية الملقحة (الزايكوت) فإنه يحدد الطينة والخميرة لمستقبل الطفل، ويؤدي إلى تحقق صفات موروثه خاصة في المولود تؤثر - لا ريب - في مصيره ومستقبله. ومن الواضح أن الحيوان المنوي للرجل لو كان قد خصب ببويضة امرأة أخرى لتشكلت طينة وخميرة أخرى، وبعد تشكيل الطينة لا يمكن تبديلها إلى طينة مغايرة. ومعنى ذلك أن القضاء والقدر في هذه المرحلة محتمان، وكذلك فإن الكثير من الكيفيات التالية للرحم قطعية وحتمية. ومن هنا نجد الرحم قد جعل في بعض الروايات لوحاً من ألواح القدر.

(1) أسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والقضاء والقدر، ص 361-362.



## النظم الثابتة<sup>(1)</sup>

كما أنّ القوانين والنظم الحاكمة في هذا العالم أيضاً لا تقبل التغيير والتبديل، فإنّ الموجودات الطبيعية متغيرة متبدّلة، ولكنّ النظم الطبيعية ثابتة لا تتغيّر.

والموجودات الطبيعية متغيّرة متكاملة، وتتخذ لها مسارات مختلفة، فتارة تصل إلى حدّ الكمال، وأخرى تتوقّف، وتارة تسرع وأخرى تبطئ، حيث تغيّر مصيرها العوامل المختلفة، ولكنّ النظم الطبيعية ليست متغيّرة ولا متكاملة، بل هي ثابتة على منوال واحد، يقول القرآن الكريم متحدثاً عن النظم الثابتة ومعبراً عنها بتعبير «سنة الله»: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الذِّنَنِ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾<sup>(2)</sup>.

فمثلاً إن كون العاقبة للمتقين، وإن الأرض لعباد الله الصالحين في النهاية هي سنة إلهية لا تتغير: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرَاتِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾<sup>(3)</sup>. ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾<sup>(4)</sup>.

ومن السنن الحتمية أنه ما لم يغير الناس أنفسهم وأوضاعهم وأحوالهم فإنّ الله لن يغير أوضاعهم العامّة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾<sup>(5)</sup>.

## إشكال: علم الله بالأشياء قبل وقوعها يستلزم الجبر<sup>(6)</sup>

لا بأس في التعرّض هنا إلى أشهر إشكالات الجبريين، ونقوم بتحليله لتتضح الإجابة عليه. إنّ الله عالم من الأزل بما وقع وما يقع، ولا تخفى على الله وعلمه الأزلي خافية. ومن جهة أخرى فإنّ العلم الإلهي لا يقبل التغيير ولا يتبدّل ولا المخالفة للواقع؛ ذلك لأنّ التغيير منافي لتمامية ذات واجب الوجود وكمالها، ولا يمكن مخالفة ما يعلمه من الأزل لما يقع؛ لأنّه يلزم أن لا يكون علمه علماً بل جهلاً، وهذا أيضاً يتنافى مع تمامية الوجود المطلق وكمالها وعليه، وبحكم المقدمتين الآتيتين:

(1) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والقضاء والقدر، ص 362.

(2) سورة الأحزاب، الآية 62.

(3) سورة الأنبياء، الآية 105.

(4) سورة الأعراف، الآية 128.

(5) سورة الرعد، الآية 11.

(6) أنسنة الحياة في الإسلام، الإنسان والقضاء والقدر، ص 392-397.

أ. إنَّ الله عالم بكلِّ شيء.

ب. إنَّ العلم لا يقبل التغيير ولا الخلاف.

لا بدَّ أن نستنتج: إنَّ الحوادث والكائنات يجب أن تجري بنحو ينطبق مع علم الله قهراً وجبراً. وخصوصاً، إذا أضفنا إلى ذلك أنَّ العلم الإلهي علم فعلي إيجابي؛ أي هو علم يكون المعلوم فيه نابعاً من العلم، وليس علماً انفعالياً يتحقَّق العلم فيه من وجود المعلوم، نظير علم الإنسان بحوادث العالم.

وعلى هذا، لو كان الأمر في العلم الأزلي أنَّ الشخص المعين سوف يرتكب المعصية المعينة في الساعة المعينة، فإنَّه لا بدَّ أن تقع تلك المعصية جبراً وقهراً بالكيفية نفسها، ولا يمكن للشخص المرتكب أن يغيِّر ذلك إلى شكل آخر، بل لا يمكن لأيِّ قدرة في الوجود أن تغيِّرها، وإلاَّ فإنَّ علم الله سيتحول إلى جهل!

#### الجواب:

الردُّ على هذه الشُّبهة بعد معرفة مفهوم القضاء والقدر معرفة صحيحة أمرٌ سهل. فإنَّ الشُّبهة إنما حصلت بعد أن أُعطي لكلِّ من العلم الإلهي من جهة، ونظام الأسباب والمسبِّبات في العالم من جهة أخرى حسابٌ مستقلٌّ، بمعنى أنه فرض أن العلم الإلهي في الأزل تعلق صدفة بوقوع الحوادث والكائنات، ولأجل أن يكون هذا العلم علماً، ولئلا يقع خلافه فقد لزم أن يسيطر على النظام العالمي، ويخضع للمراقبة الشديدة ليكون مطابقاً للتصوُّر والتخطيط المسبقين له. وبعبارة أخرى: إنَّه يفترض أنَّ العلم الإلهي، بصرف النظر عن نظام الأسباب والمسبِّبات، قد تعلق بوقوع الحوادث وعدم وقوعها، وأنَّ من اللازم أن يجعل هذا العلم مطابقاً للمعلوم الواقع بأيِّ وسيلة، وعليه فلا بدَّ من ضبط نظام الأسباب والمسبِّبات في العالم، ففي بعض الموارد يعمل على منع ما من شأنه أن يؤثِّر، وإبطال عمل الإرادة والاختيار لمن يعمل بهما، لكي يكون ما سبق في علم الله الأزلي مطابقاً لما يقع ولا يغيِّره. ومن هنا، فيجب سلب الاختيار والحرية والقدرة والإرادة من الإنسان لتكون أعماله تحت السيطرة الإلهية، ولئلا يتحوَّل علم الله إلى جهل.

إنَّ العلم الأزلي الإلهي ليس منفصلاً عن النظام السببي والمسببي في العالم، إنَّ العلم

الإلهي علم بالنظام وما يقتضيه العلم الإلهي هو هذا العالم مع هذه الأنظمة، فالعلم الإلهي مباشرة ومن دون واسطة لا يتعلّق بوقوع حادثة ولا بعدم وقوعها، وإنما يتعلّق العلم الإلهي بالحادثة من خلال علّتها وفاعلها الخاصّ وليس تعلّقه بها بشكل مطلق غير مرتبط بأسبابها وعللها. وإنّ العلل والأسباب متفاوتة، فبعضها عليّته وفاعلّته طبيعية، وبعضها عليّته شعورية، وبعضها مجبور، والآخر مختار.

وما يوجبه العلم 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، ولا يقتضي العلم الإلهي أن يصدر أثر الفاعل المختار من ذلك الفاعل قهراً وجبراً.

والإنسان في نظام الوجود كما قلنا مسبقاً يملك نوعاً من الحرّية والاختيار، وله إمكانيات في فاعليّته، وتلك الإمكانيات ليست متوافرة للموجودات الأخرى حتى للحيوانات. ولأنّ النظام العيني يستمدّ وجوده من النظام العلمي، وأنّ منبع العالم الكوني هو العالم الربّاني، فإنّ العلم الأزلي المتعلّق بأفعال الإنسان وأعماله هو بمعنى أنّه يعلم من الأزل من هو الذي سوف يطيع باختياره وحرّيته، ومن هو الذي سوف يعصي بحرّيته واختياره كذلك. والذي يوجبه ذلك العلم ويقتضيه هو أن يطيع ذلك المطيع بإرادته وأن يعصي ذلك العاصي بإرادته، وهذا هو معنى قول أولئك القائلين بأنّ «الإنسان مختار بالإجبار» فلا يمكنه أن لا يكون مختاراً. فليس للعلم الأزلي أيّ دخل في سلب الحرّية والاختيار ممّن قرّر له في النظام العلمي والنظام العيني أن يكون مختاراً، وليس له أيّ دخل في سلب الاختيار والحرّية الإنسانية، بأنّ يجبره على الطاعة أو المعصية.

وعلى هذا فكلتا المقدمتين المذكورتين في الإشكال صحيحتان ولا شكّ فيهما، وكذلك صحيح ما قلناه في تلك النقطة الإضافية من أنّ علم الله فعلي وإيجابي لا انفعالي وتبعي... ولكنّه لا يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً ومسلوب الاختيار، وأنّه عندما يعصي يكون قد أجبر على العصيان من طرف قوّة أعلى منه، بل إنّ الموجود الذي خلّق مختاراً في النظام التكويني هو في النظام العلمي أيضاً حرّ مختار، فإذا فعل فعلاً يجبر عليه كان علم الله جهلاً.

- فالنتيجة على هذا هي أنّ العلم الأزلي بأفعال الموجودات ذات الإرادة والاختيار ليس جبراً، بل هو نقيض للجبر، فإنّ لازم العلم الأزلي هو أن يكون المختار مختاراً حتماً. وهكذا يمكن أن نستنتج ما الآتي:
1. إنّ مشيئة الله ماضية، ولا يمكن لأيّ شيء أن يغلبها.
  2. إنّ هذه المشيئة تظهر في عالم القضاء والقدر (نظام العلل).
  3. إنّ مشيئة الله قضت أن يكون الإنسان مختاراً.
  4. وهذه المشيئة جعلت العالم متّسعاً لخيارات لا متناهية.
  5. الإنسان لا يمكنه أن يعرف حقيقة المشيئة.
  6. عندما يعرف الإنسان أحد القوانين والسنن الحاكمة يظنّ أنّه عرف المشيئة.
  7. لكنّه سرعان ما يكتشف أن هناك قوانين أخرى كان يجهلها عندما شاهد القضاء لا يجري وفق القوانين الأولى.

### عندما يحلّ القضاء<sup>(1)</sup>

يلوح في الأخبار عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار عليهم السلام أمرٌ هو: إنّ القضاء والقدر عندما يحلّان تسقط الأسباب والعلل وخصوصاً العقل وقوّة التدبير لدى الإنسان، عن التأثير.

وقد ذكر كتاب (الجامع الصغير) بعض الأحاديث في هذا المعنى عن الرسول ﷺ ومنها: «إنّ الله إذا أراد إمضاء أمر نزع عقول الرجال حتى يمضي أمره، فإذا أمضاه ردّ إليهم عقولهم، ووقعت الندامة»<sup>(2)</sup>.

والإشكال الذي يبدو هنا هو أنّ هذه النصوص تؤكّد على كون القضاء والقدر ناقضاً ومبطلاً لقانون العلية العامّة، وتجعله عاملاً في قبيل سائر العوامل في العالم، إلاّ أنّه أقوى منها، وهذا الأمر ينافي ما مرّ ذكره وما أيّدته الروايات من أنّ القضاء والقدر لا يوجب شيئاً إلاّ من خلال مجرى العلل والأسباب. فقد جاء في الخبر: «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ

(1) أسنة الحياة في الإسلام، ص 369 - 379.

(2) السيوطي، جلال الدين، الجامع الصغير، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1981م، ج1، ص253.

بأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، ولكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً...» (1).

والإشكال الآخر في مثل هذه الروايات: إن ما جاء فيها يتنافى مع عمومية القضاء والقدر، مع أنه ليس هناك شيء خارج عن القضاء والقدر، وذلك ما أكده القرآن بصراحة، فإذا كان كل شيء بيد القضاء والقدر الإلهي ولم تكن هناك لحظة ليس فيها قضاء وقدر فما معنى «إذا حل القضاء»؟

أعتقد أن هذه الروايات تنظر إلى موضوع صحيح لا ينافي عمومية مبدأ العلية ولا عمومية القضاء والقدر، فهي تلاحظ النظام الكلي للعالم، ومجموع العلل والأسباب الأعم من المادية والمعنوية؛ إذ تنظر إلى الموارد التي تتغلب فيها العلل والأسباب المعنوية على العلل المادية. إن العلل لا تنحصر في المجال المادي؛ إذ إن النظام الأكمل مكون من مجموع العلل والأسباب الظاهرة والخفية. وكما أن العلل المادية المحسوسة يؤثر بعضها في بعض، ويشل بعضها البعض الآخر عن التأثير، فإنه في بعض الموارد تكف العلل المادية عن العمل بتأثير العوامل المعنوية، وقد جاء هذا المعنى في القرآن ببيان أبلغ وأركز مما جاء في الأحاديث، حيث قال تعالى معبراً عن لحظات معركة بدر:

﴿وَأَذِيرُكُمُوهُمْ إِذِ اتَّقَبْتُمْ فِي أَعْيُنِكُمْ قَيْلًا وَيُقَلِّلُكُمْ فِي أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (2).

وهذا يعني ذكراً لمورد من موارد تقدم العلل المعنوية على العلل المادية، فعندما تستحق أمة ما النصر والتأييد الإلهيين، إثر سيرها في طريق الحق والعدل، وتستحق أمة أخرى الخذلان والفناء، فإن النظام المتقن الكامل للعالم يقف في صف الأمة الأولى مع قلة عددها وعددها المادية، ويحكم على الأمة الأخرى مع ما لديها من وسائل وأسباب مادية بالفناء والزوال.

يكون الاعتقاد بالقضاء والقدر من وجهة النظر الإلهية عاملاً مؤثراً خارقاً في إيجاد الأمل والنشاط والفاعلية، وضمنان النتيجة من السعي والعمل.

(1) الكافي، ج 1، ص 183.

(2) سورة الأنفال، الآية 44.

وواقع الأمر - كما أشرنا إليه من قبل - هو أنّ القضاء والقدر والمشية الإلهية والعلم الإلهي والعناية الربانية علة في طول العلة الطبيعية لا في عرضها، فإنّ كلّ النظام اللانهائي للعلل والأسباب مبني على الإرادة والمشية والقضاء والقدر الإلهي ومنبعث منها، وأنّ تأثير هذه العلة والأسباب وعليتها هو بنفسه بنظر معين عين تأثير القضاء والقدر وعليته.

من هنا، فإنّه من الباطل حقاً أن يقال: ما الشيء الذي هو من فعل الله؟ وما الشيء الذي هو ليس من فعله؟ ومن الخطأ أن يقال للشيء إنه ليس من فعل المخلوق بعد أن نسب إلى الله، أو يقال: إنّ هذا الشيء من فعل المخلوقات، بعد أن نسب إليها، وليس من فعل الله، إنّ تقسيم العمل بين الخالق والمخلوق أمر باطل<sup>(1)</sup>، وإنّ كل شيء هو فعل الله في الوقت نفسه الذي هو فعل الفاعل والسبب القريب له.

كلّ أثر ينسب فيه إلى مؤثره في الوقت نفسه إلى الله ويستند إليه، فإذا نسبناه إلى الفاعل والمؤثر العادي الطبيعي فقد نسبناه إلى فاعله غير القائم بالذات، وإن نسبناه إلى الله فقد نسبناه إلى الفاعل القائم بالذات.

(1) من المستحسن مراجعة مقال «القرآن ومسألة الحياة» للمؤلف في النشرة الفصلية، «مكتب تشيع» الصادرة في قم، إيران.

## المفاهيم الرئيسية

1. إن الأعمال والأفعال الإنسانية هي من تلك الحوادث والأفعال التي ليس لها قضاء وقدر حتمي؛ لأنها ترتبط بآلاف العلل والأسباب، ومنها أنواع الإرادات والاختيارات التي تحصل للإنسان.
2. ليس معنى حرية الإنسان أن يكون متحرراً من قانون العلية؛ إذ لا يرتبط هذا بالاختيار، بالإضافة إلى استحالة الخلاص من قانون العلية في حد ذاته.
3. كلّ العلل والأسباب هي مظاهر للقضاء والقدر الإلهي؛ فكلّما تكثرت العلل والأسباب تكثرت أنواع القضاء والقدر المختلفة.
4. يوجد في الطبيعة أيضاً أمور حتمية؛ أي يوجد قضاء وقدر محتمان، لا يقبلان التغيير. فإنّ كلّ موجود في الطبيعة مسبوق بالعدم. وكما أنّ القوانين والنظم الحاكمة في هذا العالم لا تقبل التغيير والتبديل.
5. الموجودات الطبيعية متغيرة متكاملة، وتتخذ لها مسارات مختلفة، لكنّ النظم الطبيعية ليست متغيرة ولا متكاملة، بل هي ثابتة على منوال واحد.
6. إنّ العلم الأزلي الإلهي ليس منفصلاً عن النظام السببي والمسببي العلم يتعلق الإلهي بالحادثة من خلال علته وفاعلها الخاص وليس تعلقه بها بشكل مطلق غير مرتبط بأسبابها وعللها.
8. إنّ العلة لا تنحصر في المجال المادي؛ إذ إنّ النظام الأكمل مكوّن من مجموع العلل والأسباب الظاهرة والخفية.
9. إنّ القضاء والقدر والمشية الإلهية والعلم الإلهي والعناية الربّانية علة في طول العلة الطبيعية لا في عرضها، فإنّ كلّ النظام اللانهائي للعلل والأسباب مبنيٌّ على الإرادة والمشية والقضاء والقدر الإلهي ومنبعث منها.





## الدرس الرابع و الثلاثون

# الله هو الرزاق

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى المعنى الحقيقي للرازقية والصفات الإلهية التي تنفرع عنها.
- 2 . يفهم الرازقية الإلهية على ضوء التوحيد وانحصار التأثير بالله تعالى.
- 3 . يتعرّف إلى حقيقة التوكل وأنه ليس مناقضاً للسعي وبذل الجهد.



## تمهيد

شغلت قضية - الرزق وما زالت - اهتمامات الناس، وهيمنت بصورة لا مثيل لها على تفكيرهم وتوجهاتهم وتحديد خياراتهم في هذا الحياة. وبالنظر لما لهذه القضية من تأثير على مصير الإنسان، وبالنظر إلى أنها تُعدّ من ظواهر الحياة الكبرى، فإنّ طرحها ومناقشتها في الأبحاث العقائدية يُعدّ مسألة ضرورية. وصحيح أنّ لهذه القضية أبعاداً مهمّة على صعيد السلوك الأخلاقي، إلاّ أنّها في الواقع قضية ترتبط بصورة أساسية بنظرة الإنسان واعتقاده باللّهُ تعالى.

إنّ الأبحاث العقائدية هي التي تدور حول معرفة اللّهُ تعالى وصفاته وشؤونهِ، ومنها تتفرّع كلّ القضايا الأخرى. ففهمنا للحياة والمجتمع والعالم والمصير، كلّ هذا ينبع من نظرتنا وفهمنا لقضية الألوهية وقضية حضور اللّهُ تعالى في الحياة وتديره للعالم والأمور.

## التوحيد والرازقية<sup>(1)</sup>

قد يخطر في الذهن أنّ ما دمنا موحدّين، ونعتقد أنّ اللّهُ هو الخالق الرزاق، وما دام قرآننا السماوي الكريم يقول صراحة: ﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾<sup>(2)</sup>، ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾<sup>(3)</sup>، وإنّهُ مادام البقاء في الحياة، وإنّ ذلك يشمل حقوق الناس، كلّ الحقوق، فإنّه لا لزوم للتفكير في مسائل تتعلّق بأرزاق الناس ونصيبيهم ممّا هو بعهدة اللّهُ تعالى، بل قد يرى بعضهم أنّهُ لا يحقّ لنا أن نفكّر في ذلك، على اعتبار أنّهُ نوع من

(1) مطهري، مرتضى، الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم، دار الارشاد، بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص 239 - 240.

(2) سورة الذاريات، الآية 58.

(3) سورة هود، الآية 6.

التدخل في شؤون الله ويتناهى مع أحد أصول الدين، وهو التوحيد، فأعمال الله لله، وما علينا إلا أن نتوكل عليه وعلى رزاقيته. إن عمل الله هو خلق الرزق وإيصاله. في الرد على هذا الكلام نقول: إننا إذا عرفنا الله كما يليق بقدسيته وكبريائه، وأدركنا بمقدار قدرتنا أسماءه الحسنى وصفاته العلى، لا أن نصفه مثلما نصف مخلوقاً عاجزاً من أمثالنا، عندئذ نفهم أن رزاقيته وتكفله بأرزاق الناس لا يتناهى مع واجبنا في التفكير في حقوقنا وواجباتنا وفي العدالة ومقتضياتها. ولا يمنع هذا من أن تكون لنا وظائف وواجبات، وأن يكون علينا أن نسعى لإحقاق الحق. والخطوة الأولى في هذا المسعى هو معرفة معنى الحق والعدالة، ولو كان هناك أي تناقض لما حث القرآن - وهو الذي يصف الله بالرزاق - على السعي والعمل، ولما ضحى أولياء الحق، الذين تربوا في ظل القرآن، بأنفسهم في سبيل الحق، ولما شرع الدين قوانين لحقوق الناس ووسائل لبلوغها، ولما أمرنا بالإنفاق. أليس الإنفاق وبذل الصدقات عوناً في رزق الناس؟ أهذه مشاركة مع الله في رزاقيته وفي عمله الذي تعهد به؟

### رازقية الإنسان ورازقية الله<sup>(1)</sup>

إن من طبائع الإنسان أن يجعل من نفسه مركزاً للمقارنة، ويفترض أن تكون صفاته وحالاته التي يراها في نفسه موجودة بالكيفية نفسها في الآخرين، والأطفال في سنواتهم الأولى يحسبون أن جميع مشاعرهم موجودة في الكائنات الأخرى، سواء الأدنى منهم أو الأعلى، بل إن الطفل يعتقد أن ألعابه تحمل مثل ما يحمل من أحاسيس، وأنها تتألم بالضرب مثلاً؛ لذلك فإنه يضربها إذا ما غضب، وكذلك حاله بالنسبة للأرفع منه.

التنزيه أحد أركان التوحيد، والتنزيه يعني نفي التشبيه، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾<sup>(2)</sup> فعلى أن ندرك أننا إن كنا نصف الله بالعليم والحي والقدير والسميع والبصير والمريد والرزاق وغير ذلك، فإننا لا نشبهه في أية صفة منها بأي مخلوق يمكن تصوّره، فإذا كان عالماً فإنه يختلف عنا في علمه، وليس ثمّة وجه للتشبيه، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالقدرة والحياة والإرادة والمشية وسائر الصفات الأخرى، وكذلك رزاقيته.

(1) الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم، ص 240.

(2) سورة الشورى، الآية 11.

## ما هو دور الإنسان في الرزق؟<sup>(1)</sup>

ينبغي أن نعلم أنّ الضمانة والتعهد بالرازقية التي ننسبها إلى الله تعالى لا تشبه ما نقوم به نحن من ضمان وتكفلّ وتعهد، فإذا تكفلّ إنسان برزق أحدهم وتعهد بدفع مصاريفه، فإنه يفعل ذلك بصورة معينة، ولكنّ الله يتكفلّ بالرزق ويضمنه بصورة أخرى تليق مع ذاته الكاملة، فعندما نقرأ في القرآن الكريم: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ ينبغي أن نتذكّر أنّ هذا المتكفلّ هو «الله» لا المخلوق؛ أيّ إنه الخالق الذي خلق الأنظمة والمخلوقات. إذاً فما يتكفله يختلف عما يتكفلّ به مخلوق هو جزء من هذا النظام، وواقع تحت تأثير كائناته، ويكافح في نطاق حدوده، فهناك اختلاف بين طراز عمل من يعيش داخل هذه الأنظمة كجزء منها ومحكوم بقوانينها وطراز عملها، وذلك الذي خلق تلك الأنظمة ووضع قوانينها، فإنّ عمله لا بدّ أن يكون مختلفاً عن صورة هذه النظم، وعلينا أن نعرف نظام العالم العام وأساسه وكيف يكون، إنّ معرفة فعل الله ورزاقيته هي معرفة أنظمة العالم. نحن جزء من العالم ومن هذا النظام، ولنا وظائفنا مثل باقي أجزاء العالم، وإنّ واجباتنا في العالم فيما يتعلّق بالرزق والحقوق والتي أكلها إلينا قانون الخلقة أو قانون الشريعة، إنّما هي من شؤون رزاقية الله.

إنّ قوّة التغذيّ الكامنة في النباتات، وأجهزة التغذية في النبات والحيوان والإنسان، والغرائز والميول الموجودة في الأحياء والتي تدفعها نحو الغذاء، كلّها من شؤون رزاقية الله. إنّ الله هو الذي جهّزها بكلّ تلك الأجهزة المحييرة وبشتّى أنواعها، لكي تستطع الاستفادة من الهواء والماء والمواد الغذائية، والله هو الذي جهّز تلك الكائنات بمجموعة من الميول والغرائز تدفعها للبحث عمّا يشبع حاجاتها بغير هوادة ولا كلل، وبغير أن تكون هي مدركة بما تفعل، ولماذا تفعل، وما فلسفة ذلك.

إنّ عقل الإنسان وإرادته وأحاسيسه التي تدفعه لكي يقوم بنفسه بحفظ حقوقه، والواجبات التي عهدت الشريعة إليه بالقيام بها لاستيفاء حقوقه واحترام حقوق غيره، والمسائل التي يبذلها الإنسان لبلوغ ما يريد من أهداف ومنافع، والمقاومة التي يبديها ضدّ الذين يريدون

(1) الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم، ص 240 - 243.

الاعتداء على حقوقه، والأفكار التي يؤلّفها بهذا الشأن، ومحاولاته الفكرية، والفلسفات التي يضعها، كل ذلك من مظاهر رزاقية الله ومن شؤونها، ومن مظاهر ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾<sup>(1)</sup>.

ولولا هذه الحقيقة من أنّ ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ ولولا هذه الكفالة والضمانة، لما كان ميل، ولا غريزة، ولا قوة دافعة، ولا هضم، ولا لذة، ولا حلو، ولا مرّ، ولما كان للنبات جذور تمتدّ الى باطن الأرض، ولما كان للحيوان والانسان أجهزة للهضم، وقوى جاذبة نحو التغذي ودافعة إليه، ولما كانت هناك ضرورة لوجود تشريعات ودساتير بهذا الشأن، ولما قام الإنسان بالتفكير في ذلك وبحثه، وبكتابة الكتب حوله، وبايجاد الفلسفات له. إنّ كل هذه الفعاليات والنشاطات والتحركات قد ظهرت من «يا مدبر» و«يا رزاق» «يا الله»، الذي أوجد هذا النظام بهذا الترتيب، فلولا رزاقية الله ما كان لأيّ من تلك الأمور وجود، ولولا تلك الأمور، ما كان وجود لنبات ولا حيوان ولا إنسان، بل ما كان وجود لأيّ موجود؛ وذلك لأنّ الرزق بمعناه الأعمّ، ليس غير أن يستعين كائن بكائن آخر، ومن ثمّ يستعين الجميع بالله. فكل كائن، مهما كان مقامه ومركزه، هو في كلّ أن محتاج إلى الاستعانة بغيره.

وعلى ذلك فلا ينبغي القول بأنّه ما دام الله هو المتكفّل بالرزق فلا يجوز التفكير في هذه المسائل، وذلك لأنّ تفكيرنا في الرزق وسعيينا إليه يدخل ضمن رزاقية الله، كما سبق تفصيل ذلك. إنّ رزاقيته هي التي جعلت الرزق والمرزوق عاشقين لا يكلّ أحدهما من البحث عن الآخر.

لا ينبغي القول بأنّ بحث هذه المواضيع تدخّل في شؤون الله، بزعم أنّنا لا نستطيع أن نتدخّل في شؤون الله إلا إذا استطعنا أن نقوم مقامه في خلق هذه الأنظمة وهذا العالم، أو أن نستطيع تغيير نظام العالم وأن نضع قواعد وسنناً جديدة؛ أي أن نفعل ما يستحيل فعله عقلاً. أمّا نحن الذين خلقنا وفيينا علاقة برزقه، وفيينا خلق أجهزة تحتاج الى الرزق، ووجدت فينا بأوامره عقول وأفكار ورغبة في التفكير، كذلك يأمرنا دينه أن نحافظ على حقوقنا وأن نحترم حقوق غيرنا، ونحن بهذا لا نتدخّل في شؤون الله، وإنّما نحن نسير وفق مشيئته ونطيع

(1) سورة هود، الآية 6.

وأوامره، فإذا لم نسع، وإذا لم نتفكر، بل اتخذنا حالة من الركود والسكون والموت، نكون قد ابتعدنا عن إطاعة أوامر الله.

إن الله تعالى خالق ورزاق، فهو خالق لأنه أوجد المخلوقات، ولولا إرادته ومشيئته لما وجد شيء، وهو رزاق، بمعنى أنه أوجد الكائنات بحيث إنها تحتاج الى الرزق، وهو الذي يرزقها. إن الكائنات التي تحتاج الى الرزق قد خلقت بحيث إنها تحتاج الى مخلوق آخر تتغذى عليه للبقاء في الحياة، أي أن تجعل ذلك المخلوق الآخر جزءاً منها بشكل ما، كما يمكن أن يجعل مخلوق آخر هذا المخلوق المرزوق رزقاً لنفسه فيعيش عليه. هناك تداخل وترابط بين الرزق والمرزوق، ولذا فهما لا ينفصلان، إن كل مرزوق هو في الوقت نفسه رزق لمرزوق آخر، فهو أكل ومأكول.

### نظام الرزق الإلهي<sup>(1)</sup>

ثمّة مسألة أخرى، وهي التطابق بين الرزق والمرزوق... إن مبدأ الخلق يقول: إن كل شيء قد وُجد من أجل شيء آخر وله. فأنت مثلاً ترى أنك صاحب حق في الدار، لأنك قد بنيتها بنفسك، ومرة أخرى تراها ملكك لأن الذي بناها أول الأمر قد فعل ذلك لك ومن أجلك، وفي حالة إقامة الدعوى تقول: إن هذه الدار لي لأن فلاناً قد شيدها لي.

إن البحث في آثار الخلق بهذا النظام والترتيب العجيب يكشف أن بعض الأشياء في بدء الخلق قد وجد من أجل شيء آخر، فالمولود الجديد وجهاز صنع اللبن في الأم شيئان مختلفان لا يرتبطان بعضهما ببعض، ولكن التدقيق في أجهزة الوليد وحاجاته، وفي أجهزة صنع اللبن وتطابقهما مع بعض، هذا التطابق الخارق للعادة، أي كمال التناسب بين لبن الأم وجهاز الهضم عند المولود، يؤكد أن كليهما في منشأ الخلق كانا مرتبطين، فذاك الجهاز المعقد قد وُجد لصنع اللبن لذاك الطفل، ولا يمكن القول بعدم وجود أي هدف خاص بين خلق الثدي وصناعة اللبن، فمن المسلم به أن هذا اللبن قد خلق لذلك الطفل. كانت في البدء ولا شك علاقة خاصة بين أجزاء الخليقة بحيث يتطابق بعضهم مع بعض، فما دام الطفل طفلاً غير قادر على الحصول على رزقه وإعداده، فقد أوجد له رزقه جاهزاً بالقرب منه

(1) الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم، ص 243 - 245.

من ثدي أمه، ثم عندما يتدرّج الطّفل في النموّ، ويتعوّد على يديه ورجليه، يقوى على المزيد من الحركة والتعلّل والتمييز، بحيث إنه يستطيع أن يسعى للحصول على رزقه؛ إذ إن رزقه لم يعد في متناول فمه كالسابق، وكأنهم يبعدونه عنه ليحثّوه على السّعي في طلبه والعثور عليه، وهناك على العموم تناسب بين تهيؤ الرّزق ومقدار قدرة المرزوق على الاستفادة من الهداية التي هيئت له للوصول إلى رزقه. هناك نوع من الارتباط والتّجاذب بين الاثنين، فمرة يكون من واجب الرّزق أن يسعى نحو المرزوق، كالمطر الذي يساق إلى الأرض العطشى **﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ﴾** (1).

ومرة يكون من واجب المرزوق أن يتحرّك نحو الرّزق ليصل إليه، فالنباتات تتغذى من الأرض وينحصر رزقها في المواد الأوّلية كالماء والهواء والنور والأملاح، فوضع تحت تصرفها من الأجهزة ما يمكنها من تحصيل رزقها، وأتيح لها من الهداية ما يكفي لكي يصل بها إلى حيث رزقها؛ أي إن الحلقة قد أكلت إليها واجب التحرك نحو المواد الغذائيّة، ومنحتها ما يكفيها من الوسائل والأرشاد.

أمّا الحيوانات التي جاء خلقها في طرزاً آخر، بحيث لا تكفيها المواد الأوّلية الموجودة في كل مكان، فقد وهبت وسيلة للتنقل لكي تنتقل من مكان إلى آخر، فهي ليست مزروعة في الطين كالنباتات، ولذلك قويت وسائل الاهتداء عندها، وهُبت الحواس والميول والرغبات؛ فهي تتحرّك اهتداءً بحواسها مدفوعةً بميولها ورغباتها الداخليّة وتنتقل من مكان إلى مكان للحصول على المواد الثانويّة التي لا توجد في كل مكان، والمواد الثانويّة هي النباتات والحيوانات الأخرى. إن الحيوانات التي تحتاج إلى الماء لا يكفيها رطوبة الأرض إنّها تحتاج إلى ماء وافر للشرب، وهذا لا يتوفّر في كل الأنحاء، فعليها أن تنتقل بحثاً عنه، والحيوانات لا تستطيع مقاومة برد الشتاء وحر الصيف كالنباتات، فلا بدّ لها من مأوى يقيها ذلك، فكانت حواس الرؤية والشمّ والسمع والدّوق واللمس بشكل يتناسب وتلك الحاجات، كما وهبت الغرائز هاديات عجيبات.

(1) سورة الأعراف، الآية 57.



فبعض الحشرات، كالنمل، ذوات غرائز عجيبة جداً يقول الإمام عليّ عليه السلام في النمل: «انظروا إلى النملة في صغر جنتها، ولطافة هيئتها، لا تكاد تُنال بلحظ البصر، ولا بمستدرك الفكر، كيف دبت على أرضها، وصبت على رزقها، تنقل الحبة إلى جحرها، وتعدّها في مستقرّها. تجمع في حرّها لبردها، وفي ورودها لصدورها، مكفول برزقها، مرزوقة بوفقها، لا يغفلها المنان، ولا يحرمها الديان، ولو في الصفا اليابس، والحجر الجامس!»

ولو فكرت في مجاري أكلها، وفي علوها وسفلها، وما في الجوف من شراسيف بطنها، وما في الرأس من عينها وأذنها، لقضيت من خلقها عجباً<sup>(1)</sup>.

## الإنسان ورازقه<sup>(2)</sup>

هذا مثال الحيوان الذي يسعى بحثاً عن رزقه، أمّا الإنسان، هذا الموجود الأعلى والأرقى، والذي لا يكتفي بما يكفي الحيوانات الأخرى للعيش، فمسألة تحصيله الرزق مختلفة. إنّ المسافة هنا بين الرزق والمرزوق أبعد، ولذلك فقد أتاحت له وسائل أكثر، وقويت فيه أجهزة الاستهزاء، فأعطي العقل والعلم والفكر، وأرسل إليه الوحي والأنبياء لإعانتته وتحديد تكاليفه وواجباته، وكل هذا من شؤون رازقية الله.

فالقول بأنّ «من وهب الأسنان وهب الخبز» ليس غلطاً، بل إنّه كلامٌ صحيحٌ ولكن ليس بمعنى أنّ وجود الأسنان يستدعي وجود الخبز الجاهز على مائدة الإنسان، إنّما بمعنى أنّ بين الأسنان والخبز في نظام الخلقة علاقة؛ فلولا الخبز ما كانت الأسنان، ولولا الأسنان وصاحب الأسنان ما كان الخبز، إنّ العلاقة موجودة في بدء الخلقة بين الرزق والمرزوق ووسائل الحصول على الرزق ووسائل أكل الرزق وهضمه واجتذابه والاستهزاء إليه، فالذي خلق الإنسان في الطبيعة وأعطاه الأسنان، خلق أيضاً الخبز أو المواد القابلة للتغذي والعيش في الطبيعة، ومعها التفكير والقدرة على العمل والحصول على المطلوب بأداء حسن مقبول.

(1) نهج البلاغة، خطبة 185 .

(2) الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم، ص 245 - 246 .

## بعد الاعتقاد الصحيح، ما العمل؟<sup>(1)</sup>

إذاً، فالقول بأن الله قد أعطى الأسنان وأعطى الخبز لا يعني أن رازقية الله تنفي ضرورة العمل والسعي والكسب، وإنه لا تستدعي التفكير في استنباط أفضل الطرق للحصول على الرزق، وإنه لا حاجة للدفاع عن الحقوق، ما دام الخبز والأسنان وقوة الكسب والعمل والفكر والعقل والدين والسعي للحصول على الرزق كلها جزء من جهاز واحد، هذه كلها معاً من مظاهر رازقية الله.

وعليه، وبعد أن عرفنا العلاقة بين الرزق والمرزوق، وعرفنا أن هناك وسائل خلقت لإيصال الرزق إلى المرزوق وبالعكس، وإن علينا واجبات في السعي، يلزمنا أن نحاول التعرف على أفضل الطرق وأسلمها للوصول إلى الرزق، لكي نبذل قوانا في ذلك الطريق، فتوكل على الله الذي خلق ذلك الطريق أيضاً.

## التوكل على الله<sup>(2)</sup>

ما معنى التوكل؟ التوكل ليس مناقضاً للسعي وبذل الجهد بحيث نقول: هل نسعى ونكد أم نتوكل على الله؟ إن معنى التوكل هو أن يعمل الإنسان دائماً بمقتضى الحق فيعتمد على الله في هذا السبيل، لأن الله يحمي الذين يحمون الحق ويؤيد الذين يؤيدونه. وكمثال: أنت تدخل محلاً لتشتري منه متاعاً، فيضمن لك صاحب المحل جودة المتاع ويطمئنك إليه، فتصدقته وتثق بأن المتاع هو كما يقول صاحبه. وطريق الحق قام الأنبياء بتعريفه لنا وتعهدوا بأن السائر فيه واصل إلى نتيجة. إن الله بنى هذا العالم بحيث إنه يحامي دائماً عن الذين يحامون عن الحق والحقيقة، إن في الحق ينطوي دائماً تأكيداً معنوي.

يقول الأنبياء: توكّلوا على الله وجاهدوا في سبيله. توكّلوا على الله واعتمدوا عليه في طلب الرزق والزموا الطريق السليم المشروع ولا تتحرفوا عنه؛ أي إنكم إذا لزمتم طريق الله فستكونون في حمايته وعنايته.

(1) الفكر الإسلامي وعلوم القرآن الكريم، ص 246.

(2) (م. ن)، ص 246 - 247.

ليس معنى التَّوَكَّلِ ألا تفعل شيئاً فتعطل قواك ووجودك وتظلّ في مكانك، معتمداً على أنّ الله هو الذي يقوم عنك بواجباتك، إنّ البطالة والقفود دون حركة لا حجّة بهما إلى ضمان وتعهد، إنّ السّكون والتوقّف لا يحتاجان إلى التأييد، إنّ السّكون والتوقّف وتعطيل القوى لا أثر له كي يضمّنه الله أو غير الله.

لو استقصينا القرآن الكريم وجدنا أنّه يتناول التَّوَكَّلِ على الله بهذا المعنى، فالقرآن يقول: لا تخشوا السّير في طريق الحقّ وتوكلوا على الله. ثمّة آية وردت في القرآن على لسان جميع الأنبياء الذين جاؤوا بعد نوح، كانوا يخاطبون مخالفيهم الذين يقفون في طريقهم: ﴿وَمَا لَنَا إِلَّا نُنَوِّكَلُ عَلَى اللَّهِ وَقَدْ هَدَانَا سُبُلَنَا وَلَنْصَبِرَكَ عَلَى مَا أَذَيْتُمُونَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

من الواضح أنّ هذه الآية تذكر التَّوَكَّلِ كأمر مثبت، فهناك طريق سالك، وهناك صعاب ومعاناة في السّير، فيه تضعف الإرادة، ولكنّ الأنبياء يقولون إنّهم لن يخافوا من قوى الباطل، بل سيتوكلون على الله ويسيروا في طريق الحقّ.

وآية أخرى نزلت في شخص الرسول الكريم، وهي أيضاً تتناول التَّوَكَّلِ بمعناه الإيجابي، فتقول ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾<sup>(2)</sup>، إنّها لا تقول: أيّها النبيّ اقعد واضعاً يداً على يد، وتوكل على الله، بل تقول: اعمل متوكلاً على الله. هذا هو معنى التَّوَكَّلِ، وذلك هو معنى الرّازقيّة الإلهيّة.

(1) سورة إبراهيم، الآية 12.

(2) سورة آل عمران، الآية 159.

## المفاهيم الرئيسية

1. إننا إذا عرفنا الله كما يليق بقدسيّته وكبريائه، عندئذ نفهم أنّ رزاقيته وتكفّله بأرزاق الناس لا يتنافى مع واجبنا في التفكير في حقوقنا وواجباتنا وفي العدالة ومقتضياتها.
2. ينبغي أن نعلم أنّ الضمانة والتعهد بالرازقية التي ننسبها إلى الله تعالى لا تشبه ما نقوم به نحن من ضمان وتكفل وتعهد.
3. إنّ عقل الإنسان وإرادته وأحاسيسه، والواجبات التي عهدت الشريعة إليه بالقيام بها، والمسائل التي يبذلها لبلوغ ما يريد من أهداف ومنافع، والأفكار التي يؤلّفها، كلّ ذلك من مظاهر رزاقية الله ومن شؤونها.
4. لا ينبغي القول بأنّ بحث هذه المواضيع تدخل في شؤون الله، فالله الذي خلقنا وخلق فينا أجهزة تحتاج إلى الرزق، وأوجد فينا تعالى عقولاً وأفكاراً ورغبة في التفكير، ونحن بهذا لا ندخل في شؤون الله، وإنما نحن نسير وفق مشيئته.
5. هناك علاقة خاصّة بين أجزاء الخليقة بحيث يتطابق بعضهم مع بعض. هناك نوع من الارتباط والتجاذب بين الاثنين، فمرة يكون من واجب الرزق أن يسعى نحو المرزوق، ومرة يكون من واجب المرزوق أن يتحرّك نحو الرزق ليصل إليه.
6. عند الإنسان المسافة بين الرزق والمرزوق أبعد، ولذلك فقد أتيحت له وسائل أكثر، وقويت فيه أجهزة الاستهداء، فأعطى العقل والعلم والفكر، وأرسل إليه الوحي والأنبياء لإعانتة وتحديد تكاليفه وواجباته، وكل هذا من شؤون رازقية الله.
7. والتوكّل ليس مناقضاً للسعي وبذل الجهد. إنّ معنى التوكّل هو أن يعمل الإنسان دائماً بمقتضى الحقّ ثم يعتمد على الله في هذا السبيل.

## الدّرس الخامس والثلاثون

# الإشكالات الأساسيّة حول العدل الإلهيّ

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى أسباب الاختلاف والتميّز الموجود في هذا العالم.
- 2 . يحلّل ويرى النظام الكوني بشكل صحيح.
- 3 . يبيّن أنه لا استثناءات في نظام الخلق.



## تمهيد<sup>(1)</sup>

إذا أردنا أن ندخل في بحث العدل الإلهي استناداً إلى المعيار الصحيح ، فيجب أن نعرف حقيقة جميع تلك الأمور التي توهموا أنها مصاديق للشرّ والتّمييز غير المسوّغ والظلم، ونرى هل يوجد موجودٌ تتوفّر فيه حقاً إمكانيّة الوجود في نظام الوجود العام، ثمّ لم يوجد رغم ذلك، أو منع عنه أحد الكمالات الوجوديّة الذي كان مؤهلاً له في النظام الوجودي العام؟ وهل أُعطي لموجود شيءٌ لا ينبغي أن يُعطى له؟ بمعنى هل يفيض من الله سبحانه - بدلاً من الخير والرّحمة - شيء هو نقيض الخير والرّحمة، بل هو مصادق الشرّ والنّقمة، ونقيض الكمال، بل عين النّقص؟

## الإشكالات الأساسيّة<sup>(2)</sup>

لماذا يوجد تمييز واختلاف في هذا العالم؟ لماذا يكون هذا أبيض وذاك أسود، وهذا قبيح وذاك جميل، وهذا سالم معافى وذاك مريض؟ بل لماذا هذا إنسانٌ وذاك خروف أو دودة الأرض، وهذا جماد وذاك نبات، وهذا شيطان وذاك ملاك؟ لماذا لا يكون الجميع بصورة واحدة؟ لماذا لا يكونون جميعاً بيضاً أو سوداً؟ لماذا لا يكونون جميعاً بصورة جميلة؟ وإذا كان من المقرّر لزاماً وجود هذا التّمايز، فلماذا لم يُخلق الأبيض أسود والأسود أبيض أو القبيح جميلاً أو الجميل قبيحاً؟

ولماذا يتمّ إيجاد الأشياء ثمّ إعدامها؟ ولماذا كتب الموت على المخلوقات؟ ولماذا يؤتى بالإنسان إلى هذه الدّنيا، ثمّ يرسل إلى ديار الفناء بعد أن يذوق لذّة الحياة، ويتمنّى الخلود والبقاء في الدّنيا؟

(1) العدل الإلهي، ص 91-92.

(2) (م.ن)، ص 95 - 97 (بتصرف).

ويرتبط هذا النوع من الأسئلة بمسألة العدل والظلم على النحو الآتي، إذ يُقال: إنَّ العدم المحض أفضل من الوجود الناقص، وليس لأيِّ شيء أو أيِّ أحد حقَّ قبل وجوده، ولكنه إذا وُجد صار له حقُّ البقاء، ولذلك فإنَّ سعادة الأشياء وراحتها قبل وجودها تكون أكبر من حالها بعد إيجادها ثمَّ إخراجها من دار الحياة دون أن تتحقق أمانيتها، وعليه فإنَّ الإتيان بها إلى هذه الدار ظلَّم لها.

وكيف يمكن تفسير وجود أشكال النقص، كالجهل والعجز والضعف والفقر؟ ويقوم ارتباط هذا السؤال بمسألة العدل والظلم على تصوُّر هو: أنَّ من الظلم منع فيض العلم والقدرة والقوَّة والثروة على الموجود المحتاج إليها، وحيث إنَّه لا حقَّ للموجود قبل وجوده، ولكنه يمتلك حقَّ الحصول على ضروريَّات الحياة فور وجوده - حسب ما يفترضه هذا التصوُّر - لذلك فإنَّ الجهل والعجز والضعف والفقر والجوع ونظائرها هي نوع من منع الحقِّ. وإنَّ وجود الآفات والبلايا والمصائب يسوق الموجود إلى دار الفناء، وهو في نصف الطَّريق أو ينغص عليه حياته فيقاسي الألم والأذى، وهو يقضي مدَّة وجوده المحدودة، فكيف يمكن تسويغ كلِّ ذلك؟ وكيف يمكن تسويغ وجود الميكروبات والأمراض وأشكال الظلم والقمع والسَّرقات والحوادث الطَّبيعيَّة مثل السيول المدمِّرة والعواصف المخرِّبة والزلازل، ومصائب الفراق وغيره، والحروب والتناقضات ووجود الشيطان والنفس الأمَّارة بالسوء؟ إنَّ قضية النظام الأحسن، وحلَّ إشكاليَّة وجود الشرور فيه، تُعدُّ من أهمِّ مباحث الفلسفة، وقد أدَّت هذه المعضلة الفلسفيَّة إلى ظهور العديد من الاتجاهات فلسفيَّة في الشرق والغرب.

## الجواب الإجمالي

الإجابة على هذه التساؤلات على نحوين: مجملية وتفصيلية؛ الإجابة المجملية هي حيث قلنا: إنَّ المؤمنين يقنعون أنفسهم بجواب إجمالي على هذه الإشكالات فيقولون: إنَّ هذه الأسئلة تثير مجموعة من المجهولات والاستفهامات ولا تشكِّل نواقض لأصل العدل الإلهي، والحدِّ الأقصى هو أن نقول: لا علم لنا بالأسرار. لقد عرفنا الله بأنه عليمٌ حكيمٌ غنيٌّ كاملٌ عادلٌ وجوادٌ؛ ولذلك فنحن نعتقد أنَّ كلَّ ما هو كائن قائمٌ على أساس الحكمة والمصلحة، وإن لم نعرف تفصيلاً جميع الحُكم والمصالح، فلا علم لنا بأسرار التقدير الإلهي<sup>(1)</sup>.

(1) العدل الإلهي، ص151-152.



ولكن يوجد هنا موضوع آخر هو أن أغلب الناس يعرفون الله بأثاره، أي بواسطة نظام الخلق، فهو مصدر معرفتهم له سبحانه، وهذه المعرفة ستكون ناقصة، وسيقع أصحابها في الاضطراب الاعتقادي - بدرجة أو بأخرى - عندما يجدون مجهولات في مصدرهم المعرفي ولا يمكن حل إشكالاتهم إلا بالدراسة التفصيلية لموارد الإشكال، فهم لم يعرفوا الله مستقلاً عن عالم الخلق؛ ولذلك لا يمكن أن تهديهم معرفتهم لله بصفات الكمال المطلق والغنى المطلق والجمال المطلق إلى التعرف على حقيقة أن نظام الخلق هو أجمل وأكمل أثر لأجمل وأكمل مؤثر. فطريتهم الوحيد للتعرف على عالم الخلق هو الطريق الحسي العادي والمألوف، وهم يرون الله في مرآة العالم؛ ولذلك إذا رأوا على هذه المرآة بقعة تؤثر على صفاتها تأثرت بها الصورة التي تعكسها المرآة لله عز وجل في أذهانهم<sup>(1)</sup>.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن هذه الإشكالات والشبهات تثار بكثرة في المحاضرات والكتابات في عصرنا الحاضر، خاصة من قبل ذوي النزعات المادية<sup>(2)</sup>.

### بين الاختلاف والترجيح

قيل إن الاختلاف هو التفرقة بين الأشياء غير المتساوية في الاستحقاق، والترجيح هو التفرقة بين الأشياء المتساوية في الاستحقاق.

والمثال الذي يوضح الفرق بين الأمرين هو أننا لو أخذنا إناءين يسع كل واحد منهما عشرة لترات، وملأنا أحدهما عشرة لترات ماءً والآخر خمسة فهذا هو الترجيح، لأن سعة كل واحد منهما واحدة، لأننا متى وضعنا في الأول ماءً أزيد فقد رجحناه على الثاني. وكذلك الحال في معلم المدرسة إذا كان لديه تلميذان متفوقان فأعطى أحدهما مكافأة دون الآخر فإنه قد رجحه عليه. وأما لو كان لدينا إناءان يسع أحدهما عشرة لترات والآخر خمسة، وملأنا العشرة عشرة، والخمسة خمسة، فهذا هو الاختلاف، ولا يوجد أي ترجيح فيه، لأن قابلية واستعداد أحدهما غير قابلية واستعداد الآخر، وكذلك لو كافأ معلم المدرسة المتفوق دون الضعيف، فهو لم يرجح بينهما<sup>(3)</sup>.

(1) العدل الإلهي، ص 153.

(2) (م.ن)، ص 154.

(3) (م.ن)، ص 166 (بتصرف).

والله عزَّ وجلَّ تصرَّف مع الخلق على أساس اختلافهم فأعطى كلَّ واحد ما يستحقُّه، ولم يرجِّح أحدًا على أحد. فالله عزَّ وجلَّ لم يحرم أحدًا من خلقه أمرًا كان يستحقُّه وأعطاه للآخرين، وإذا منع إنسانًا ما من بعض الفيوضات الإلهية فإنما هو نتيجة عدم استحقاقه وعدم قابليته واستعداده لهذه الرحمة.

## تحليل النظام الكوني

إنَّ الباحث في مجال الرَّد على هذا الاعتراض في مسألة العدل الإلهي يجد نفسه لا محالة واقفًا في أحضان بحث فلسفي عميق مهما حاول الابتعاد عنه، ويرى عبارة عميقة للفلاسفة (إنَّ اختلاف الموجودات ذاتيٌّ من ذاتياتها، ولازمٌ لنظام العلة والمعلول). وهذه العبارة تصلح جوابًا، لكنَّها معقَّدة وبجاجة إلى شرح وتوضيح ضمن مقدمات ترتبط بتحليل النظام الكوني، والإرادة الإلهية في بداية خلقه الكون، وبالنظام الذي اقتضته هذه الإرادة، وهل تعرَّض القرآن الكريم لهذا النظام أم لا.

### 1 . الإرادة الإلهية واحدة<sup>(1)</sup>

إنَّ الإرادة الإلهية لم تتعلَّق بكلِّ موجود على حدة، فلم تتعدَّد إرادته بتعدُّد الموجودات، فهو سبحانه لم يخلق الموجود الأوَّل، ثمَّ تعلَّقت إرادته بالموجود الثاني فخلقه، ثمَّ بالتالي وهكذا، وإنما الكون بأسره من بدايته إلى نهايته تعلَّقت به إرادة إلهية بسيطة واحدة، قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ<sup>(١)</sup> وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ<sup>(٢)</sup>﴾، وإرادته لوجود الأشياء عين إرادته لوجود نظامها.

### 2. النظام الطولي

يوجد في الكون نظامٌ يسمَّى بالنظام الطولي بين العلة والمعلول؛ أي إنَّ إرادة الله اقتضت أن تكون الأشياء رتبةً بعد أخرى، وأن تكون كلُّ سابقة علةً للاحقة، والترتيب هنا ليس بحسب الزَّمان؛ لأنَّ الزَّمان أحد المخلوقات، بل ترتيب الأسبق رتبةً وأنَّ وجود الأولى هو علة لوجود الثانية<sup>(3)</sup>.

(1) العدل الإلهي، ص 168 (بتصرَّف).

(2) سورة القمر، الآيتان 49 و 50.

(3) العدل الإلهي، ص 169- 170 (بتصرف).

فإن الله عزَّ وجلَّ له صدرٌ قائمة الوجود، والملائكة هم المنفذون للأوامر الإلهية، وبين الملائكة أيضاً توجد سلسلة من المراتب، فبعضٌ له مقام الرئاسة والأمر، وبعضٌ يعدُّ من الأعوان وآخر من الأنصار كملك الموت عزرائيل عَلَيْهِ السَّلَامُ وأعوانه الموكلين بقبض الأرواح، ولكلُّ منصبٍ معيَّن ووظيفة خاصة ﴿وَمَا مِنَّا إِلَهٌ مَّقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ (1) (2).

ولذا ينسب القرآن الكريم تدبير الكون تارةً إلى الله، قال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ الْأُمُورَ﴾ (3) **السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ** (4)، وأخرى إلى الملائكة، قال تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ (5) (4).

وعليه إذا كانت (الف) علةً لـ (باء) فلاجل خصوصية موجودة فيها، لا أنها أمرٌ اعتباريٌّ، ولا يمكن أن تنعكس المسألة بأن تصبح (باء) علةً لـ (الف)، فوجود كل رتبة هو عين حقيقتها، فلم يوكل ملك الموت بقبض الأرواح اعتباراً، بل لخصوصية فيه، ولقابلية عنده، وكذلك جبرائيل فيه خصوصية غير موجودة في غيره وهكذا، لا يمكن أن يقوم ملك بوظيفة الآخر، ولا أن يحلَّ أحدٌ مكان الآخر. والإنسان لأنه لا يدرك الخصائص الذاتية للأشياء ولا يعرف مراتبها الوجودية ولا علاقتها الواقعية في ما بينها، يسأل لماذا لا يكون الإنسان بدل الحيوان أو العكس؟ وليس هذا إقليساً للنظام الذاتي للعالم على النظام الاعتباري الجعلي للإنسان، وتعبير آخر إن هذه الأسئلة تنشأ من قياس الحقائق الذاتية على الاعتبارية الاجتماعية<sup>(6)</sup>.

### 3. النظام العرضي

يوجد في الكون نظامٌ آخر وهو النظام العرضي، وهو يعني أن وجود آية ظاهرة معيَّنة خاضعٌ لمجموعة من الشروط المادية<sup>(7)</sup>، وليست هي منفردة ومستقلة عن بقية الحوادث.

(1) سورة الصافات، الآية 164.

(2) العدل الإلهي، ص 171.

(3) سورة السجدة، الآية 5.

(4) سورة النازعات، الآية 5.

(5) العدل الإلهي، ص 172.

(6) ففي عالم الاعتبار يرى أنه لا مانع من أن يصبح الرئيس مرؤوساً والمرؤوس رئيساً، بينما في عالم الذاتيات لا بد من تقدّم الرئيس مثلاً على المرؤوس، لخصوصية في الرئيس جعلته رئيساً مقدّماً، ولو تغيرت لما كان كذلك.

(7) العلة المادية والزمانية مثل علية الأب والأم للولد، فهما بنظر الفلاسفة علل إعدادية لا إبداعية؛ لأن هذه العلة لا توجد المعلول، وإنما تشكل الأرضية والشروط الإمكانية للوجود من قبل الفاعل الإيجادي؛ ولذلك قد يطلق عليها العلة العرضية بخلاف العلة الإبداعية الفاعلية، فلكونها أعلى رتبة ومحيطة ومسلطة على هذا العالم تسمى بالعلل الطولية.

والحكمة الإلهية إنّما تظهر إذا نظر الإنسان إلى الأشياء مع ما ترتبط به، لا إذا ما نظر إليها منفردةً ومستقلةً<sup>(1)</sup>.

فلو نظرنا إلى رفاء يرفو سجادةً، ثمّ لاحظنا طبيباً يعالج حروق مريض، فسوف لن نجد - لأول وهلة - أي ارتباط بين هذين العاملين، ولكننا لو فحصنا جيّداً لوجدنا مثلاً أنّ حريقاً كان السبب في إحراق السجادة والمريض معاً، فعملهما إذاً منبعث من مصدر واحد. والنظرة الدقيقة إلى الكون تقنع المرء بأنّ النظام العرضي هو المسيطر في الكون؛ لأنّ كلّ الحوادث تعود إلى علّةٍ أساسيةٍ،... ولما كانت الضّرورة حاکمة بين العلّة والمعلول لا بدّ أن تكون الضّرورة حاکمة بين جميع الحوادث، وهذا الارتباط الضّروريّ العام نشأ من أصول أربعة:

أ- إنّ قانون العلّية والمعلوليّة هو الحاكم، والدليل عليه البدهة، وهو الأساس لكلّ العلوم.

ب- وهذا القانون ضروريّ، فإذا وجد المعلول فلا يعني أنّ العلّة موجودةً فقط، بل إنّما اكتسب المعلول ضرورته من ناحية وجود العلّة، فوجود العلّة ضروريّ.

ج- ولا بدّ من وجود تناسب وانسجام تامّ (سنخية) بين العلّة والمعلول، فلا يصدر المعلول من أيّ علّة، ولا أيّ علّة يمكن أن يصدر منها أيّ معلول، وإلاّ لصدر أيّ شيء من أيّ شيء.

د- لا بدّ أن ينتهي الكون إلى علّة العلل، وهذا هو أصل التوحيد في مبدأ الوجود. ومن الأصول الثلاثة الأولى نصل إلى أنّ في الكون نظاماً قطعياً لا يقبل التبدّل، وبضمّ الأصل الرابع نستنتج أنّه لا يمكن أن نفصل أيّة ظاهرة تجري في الكون عن سائر الظواهر المحيطة بها، بل جميعها مرتبطة بشكل يقيني فيما بينها.<sup>(2)</sup>

إنّ الكون هو ظلّ الحقّ تبارك وتعالى، والحقّ عزّ وجلّ هو الجميل المطلق والكامل على الإطلاق، وظلّ الجميل جميل بلا ريب ومحال أن لا يكون جميلاً. أجل، إذا نظرنا إلى كلّ جزء من أجزاء الجسم المتناسق الجميل بصورة مستقلة عن تناسقه مع باقي الأجزاء التي تشكّل مجموعها ويتناسق مواقعها الجسم الجميل، فإنّنا لن نشعر بجمال هذا العضو وكماله!

(1) العدل الإلهي، ص176.

(2) (م.ن)، ص177 - 179 (بتصرف).

فنتوهم أنه لو كان بصورة أخرى لكان أكمل وأجمل، ولكن عندما ننظر إلى هذا العضو نفسه بنظرة شمولية لكل الجسم نرى هذا العضو كجزء ضمن مجموع الأجزاء المشكلة - بتناسق - لهذا الجسم الجميل، عندها ندرك بطلان ما توهمناه من وجود النقص في هذا الجزء، فيزول هذا الوهم من نظرتنا.

## السنة الإلهية

نحن نشكو ونتساءل: لماذا سلط الله حفنة من اليهود هم شرطة لأمريكا على (700) مليون مسلم وبمختلف أشكال التسلط العسكري والسياسي والفكري والاقتصادي؟ ولماذا انهزم مئة مليون عربي في حرب الخامس من حزيران؟ لماذا لا يعز الله المسلمين ولا يغير قوانين الطبيعة بما يخدم مصالحهم؟ نحن نسخط بسبب هذا الحال ونتألم ويحرمنا الألم من لذة النوم، فنئن وندعو ونستغيث ولكن لا نجد إجابة لدعائنا.

أما الجواب الذي يقدمه القرآن الكريم على كل هذه الأسئلة فهو كلمة واحدة لا غير: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بَقِيَ حَتَّىٰ يَغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾**<sup>(1)</sup>. وهذا الجواب يعني أن الله لا يغير قانونه وسنته، بل علينا نحن أن نغير ما بأنفسنا، فنحن غرقى في الجهالات والفساد الأخلاقي، بعيدون عن جميع أشكال الوحدة والوفاق، ورغم ذلك نتوقع النصر من الله نصنع ألف شائعة من كل نوع إثر وقوع حادث بسيط، ونتخذ الكذب والافتراء منهجاً في تحركنا متخلين عن كل فضيلة، ورغم ذلك نريد أن نكون سادة العالم، وهذا محال.

لقد أخبرت الكتب السماوية السابقة عن وقوع تحركين اجتماعيين، وثورتين وتحولين في الشعب اليهودي الذي بعث له من الأنبياء أكثر مما بعث إلى أي شعب آخر؛ وذلك بسبب كثرة وجود المفسد والمفسدين فيه، الأمر الذي يضاعف من حاجته إلى المرابين الإلهيين، وقد تحقق بالفعل ما أخبرت عنه الكتب السماوية وشهد التاريخ اليهودي وقوع التحركين الاجتماعيين والثورتين، وقد تحدت القرآن الكريم في الآيات الأولى من سورة الإسراء عن ذلك، وعن تحققه وعن أن اليهود سيفسدون في الأرض مرتين وسينتقم الله منهم إثر ذلك، ثم ذكر بسنة ومعادلة عامة شاملة هي أن كل فساد يستتبع الهزيمة والشقاء، وأن

(1) سورة الرعد، الآية 11.

كُلَّ إِنَابَةِ وَإِصْلَاحٍ يَسْتَتَبِعَانِ عَوْدَةَ الرَّحْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ، وَهَذِهِ الْآيَاتُ هِيَ: ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لِنُفْسِدَنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنٍ وَلِنَعْلَنَ عُلُوقًا كَبِيرًا ۖ﴾ (٤) فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولَى بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ۗ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ۗ (٥) إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْسُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبَرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا ۗ (٦) عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يَرْحَمَكُمُ ۚ وَإِنْ عُثِرْتُمْ مَدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا ۗ﴾ (٧) (١).

وهذه الآيات هي - في الحقيقة - شرح وتوضيح للسنة الإلهية العامة والمذكورة في قوله تعالى: ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ (٢) (٣).

## لا استثناء في القانون الإلهي

هل يمكن أن توجد استثناءات لقوانين عالم الخلق؟ وهل أن المعجزات والأمور الخارقة للعادة تمثل نقضاً لسنة الله؟

الجواب عن كلا السؤالين: هو بالنفي، فلا قوانين الخلق تقبل الاستثناء، ولا المعجزات تمثل استثناءً في قوانين الخلق. والتغيرات التي تشاهد في سنن الخلق ناتجة من التغيرات الحاصلة في شروط جريان السنن، وليس في أصل السنن، إذ إن جريان أي سنة مرهون بتحقق شروطها، فإذا حدث تغيير في الشروط جرت سنة أخرى، وهذه السنة تكون فاعلة في توفر شروطها الخاصة أيضاً.

من هنا يتضح أن تغيير القانون والسنة لا يكون إلا بحكم القانون والسنة دون أن يعني ذلك نسخ قانون بحكم قانون آخر، بل بمعنى أن شروط جريان قانون ثابت تتغير وتصبح شروطاً لجريان قانون آخر، فيكون القانون الجديد هو الحاكم فيها.

(1) سورة الإسراء، الآيات 4 - 8.

(2) العدل الإلهي، ص 181 - 182.

(3) سورة الرعد، الآية 11.

أجل، إنَّ الإنسان ليس مطَّلعاً على جميع سنن عالم الخلق وقوانينه، فإذا رأى ظاهرةً خلاف ما يعرفه من هذه القوانين والسنن توهم أنَّها تشكّل نقضاً لجميع القوانين والسنن، ووصفها بأنَّها استثناء لهذه القوانين ونقض لقانون العليّة.

... المعجزة لا تعني تعطيل القانون أو التّعالى عنه، فهذا هو الوهم الذي وقع فيه الماديّون بعد اكتشاف قسماً من قوانين الطبيعة بالأدوات العلميّة، فافترضوا أنَّ هذه القوانين هي وحدها القوانين الحقيقيّة، ثم تصوّروا أنَّ المعجزات تشكّل نقضاً للقوانين. أمّا نحن فنقول: إنَّ ما كشفت عنه العلوم يصدق في ظلّ أوضاع خاصّة ومحدودة هي شروط له، وعندما تشاء إرادة نبيّ أو وليّ لله القيام بعملٍ إجازيّ فإنَّ هذه الشّروط تتغيّر، بمعنى أنَّ روحاً قويّة وزكيّة متّصلة بالقوّة الإلهيّة المطلقة تغيّر هذه الشّروط، وبعبارة أخرى فإنَّ عاملاً وعنصراً خاصّاً يتدخّل في الأمر، ويوجد وضعاً جديداً له شروط جديدة تظهر بتأثير العالم الجديد؛ أي الإرادة القويّة والملكوّية لوليّ الله، ومع إيجاد هذه الشّروط الجديدة تكون الفاعليّة لقانونٍ آخر خاصّ بها.

## المفاهيم الرئيسية

1. إن قضية النظام الأحسن، وحل إشكالية وجود الشرور فيه، تُعدّ من أهمّ مباحث الفلسفة، وقد أدّت هذه المعضلة إلى ظهور العديد من الاتجاهات الفلسفية.
2. البعض يُجيب على إشكالية الشرور والاختلاف في العالم بجواب عام؛ وهو أنّ كلّ ما هو كائن قائمٌ على أساس الحكمة والمصلحة، وإن لم نعرف تفصيلياً جميع الحكم والمصالح، فلا علم لنا بأسرار التقدير الإلهي.
3. الله عزّ وجلّ تصرف مع الخلق على أساس اختلافهم فأعطى كلّ واحد ما يستحقّه، ولم يرجح أحداً على أحد. فالله عزّ وجلّ لم يحرم أحداً من خلقه أمراً كان يستحقّه وأعطاه للآخرين، وإذا منع إنساناً ما من بعض الفيوضات الإلهية فإنما هو نتيجة عدم استحقاقه وعدم قابليته واستعداده لهذه الرحمة.
4. إن الإرادة الإلهية لم تتعلّق بكلّ موجود على حدة، فلم تتعدّد إرادته بتعدّد الموجودات، فهو سبحانه لم يخلق الموجود الأوّل، ثمّ تعلّقت إرادته بالموجود الثاني فخلقه، ثمّ بالثالث وهكذا، وإنما الكون بأسره من بدايته إلى نهايته تعلّقت به إرادة إلهية بسيطة واحدة، وإرادته لوجود الأشياء عين إرادته لوجود نظامها.
5. يوجد في الكون نظامٌ يُسمّى بالنظام الطولي بين العلة والمعلول؛ أي إنّ إرادة الله اقتضت أن تكون الأشياء رتبةً بعد أخرى، وأن تكون كلُّ سابقة علةً للاحقة، والترتيب هنا ليس بحسب الزمان؛ بل ترتيب الأسبق رتبةً.
6. يوجد في الكون نظامٌ آخر وهو النظام العرضي، وهو يعني أنّ وجود أية ظاهرة معينة خاضعٌ لمجموعة من الشروط المادية، وليست هي منفردةً ومستقلةً عن بقية الحوادث. والحكمة الإلهية إنّما تظهر إذا نظر الإنسان إلى الأشياء مع ما ترتبط به، لا إذا ما نظر إليها منفردةً ومستقلةً.



## الدرس السادس والثلاثون

# إشكاليّة وجود الموت والفناء

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى حقيقة الموت وأنه لا يخالف العدل الإلهي.
- 2 . يشرح العلاقة الحاكمة بين الموت ومبدأ الخلود.
- 3 . يبيّن منشأ النزعة التشاؤمية عند الناس من الموت.



## فلسفة الموت

التفكير بالموت وانتهاء الحياة من الهواجس التي أفضت مضاجع الإنسان طوال تاريخه، وجعلته يسائل نفسه باستمرار: لماذا وُلدنا؟ ولماذا نموت؟ ما الهدف من هذا البناء ثم الهدم؟ أليس هذا هو العبث بعينه؟

وقد شكّل هذا القلق المؤذي أحد الأسباب التي أدت إلى ظهور التيارات التشاؤميّة في الفلسفة، والفلاسفة المتشائمون يتوهمون خلوّ الحياة والوجود من الغاية والحكمة، وقد أوقعهم ويوقعهم هذا التوهم في حالة من الإحباط والحيرة والتفكير بالانتحار، هؤلاء يقولون لأنفسهم: إذا كان قدرنا الموت والفناء فما كان ينبغي أن نولد أساساً، وإذا كان مجيئنا إلى هذا العالم بغير اختيار منا، فنحن قادرون، كحدّ أدنى، أن نضع حدًّا لهذا العبث، وإنهاء العبث هو، بحدّ ذاته، عملٌ حكيم<sup>(1)</sup>.

فما هي النظرة الإسلامية للموت؟ وما هو سرّ خلق الموت؟ وكيف يمكن للإنسان أن يتجاوز كلّ الأفكار التي تحيط به والنفوس التي تنظر إلى الموت نظرة تشاؤمية بغيضة؟!

## القلق من الموت دليل الخلود<sup>(2)</sup>

من الضروريّ أن ننتبه إلى قضية مهمّة قبل أن نناقش هذا الإشكال الموجّه لعدالة النظام الوجوديّ، وهذه القضية هي أن هاجس الخوف من الموت خاصّ بالإنسان، فباقي الحيوانات لا تفكر بالموت والوجود فيها غريزة الفرار من الخطر ونزعة حفظ حياتها، وهذه النزعة من لوازم الحياة عمومًا، ولكن وجودها في الإنسان مقرونّ بالاهتمام بالمستقبل والبقاء فيه؛ أي

(1) العدل الإلهي، ص 280.

(2) (م.ن)، ص 280-282.

يوجد فيه بعبارة أخرى الأمل بالخلود، هذا الأمل من مختصاته. والأمل فرعٌ لتصور المستقبل، والأمل بالخلود فرع لتصور الأبدية، وهذا التصور هو من الأفكار الخاصة بالإنسان، ولذلك شغل هاجس الخوف من الموت فكره باستمرار، وهذا الهاجس شيء آخر غير غريزة الفرار من الخطر التي تتمظهر في كل حيوان بشكل ردة فعل مؤقتة وغير محسوبة تجاه الأخطار، وهذا ما يظهر أيضاً في الإنسان وهو طفل قبل أن تتبلور فيه نزعة الأمل بالبقاء كفكرة.

وهاجس الخوف من الموت، وليد الميل للخلود، وحيث لا يوجد في نظام عالم الطبيعة أي ميل لا يستند إلى قاعدة تسوّغه، لذلك يمكن اعتبار وجود هذا الميل دليلاً على بقاء الإنسان بعد الموت؛ أي إن كونه التفكير بالفناء يؤذينا هو، بحد ذاته، دليل على أننا لا نفنى، ولو كانت حياتنا محدودة ومؤقتة - كما هو حال الورد والنباتات لما كان الأمل بالخلود نزعة متأصلة وميلاً أصيلاً في وجودنا.

إن وجود العطش دليل على وجود الماء، وكذلك الحال مع وجود أي ميل واستعداد أصيل، فهو يدل على وجود كمال يتوجه إليه ذلك الميل والاستعداد، وكأن كل استعداد وميل يمثل السابقة الذهنية والتذكرة التي تذكر بالكمال الذي يجب السعي إليه.

وانشغال ذهن الإنسان باستمرار بالأمل بالخلود وهو هاجس الخشية من عدم تحققه هو من تجليات فطرة رفض الفناء والعدم في الإنسان، فهو دليل على أنه لا يفنى، وهذه الهواجس هي كالأحلام التي تعبّر عن تجليات في المنام لملكات الإنسان ومشهوداته في عالم اليقظة، فما يظهر في عالم الرؤيا هو تجليات أحوال طرأت على أرواحنا في عالم اليقظة أو ترسخت فيها أحياناً، وما يتجلى في أرواحنا في عالم اليقظة من نزوع وأمل بالخلود. وهو نزوع لا يتجانس أصلاً مع الحياة الدنيوية المؤقتة، إنما هو تعبير عن حقيقتنا الوجودية الخالدة التي ستتحرّر، شاءت أم أبت، «من وحشة سجن الإسكندر»، «ستجتمع رجالها وستصل إلى ملك سليمان». إن أمثال هذه التصورات والأفكار والآمال تعبّر عن تلك الحقيقة التي يسميها الفلاسفة والعرفاء «غربة» الإنسان أو «عدم تجانسه» مع هذا العالم الترابي.

## الموت فناء نسبي<sup>(1)</sup>

لقد نشأ إشكال وجود الموت من توهم أنه يعني الفناء، في حين أن الموت لا يعني فناء الإنسان، بل هو تحوّل وتطوّر، وغروبٌ لنشأة وجودية وشروقٌ لنشأة وجودية أخرى، فهو فناءٌ، ولكن ليس مطلقاً، بل هو فناءٌ نسبيٌّ؛ أي إنه عدمٌ لنشأة ووجود لنشأة أخرى. ليس موت الإنسان موتاً مطلقاً، بل إنه التراب الذي يفقد شكله وخواصه السابقة، وتجليه وظهوره القبلي بصورة الجماد، أي أنه مات في حالٍ ووضعٍ معيّن واكتسب حياة أخرى في وضعٍ جديدٍ.

## الدنيا رحم الروح الإنسانية<sup>(2)</sup>

ثمّة أوجه للشبه وأخرى للتمايز بين انتقال الإنسان من هذا العالم إلى عالم آخر، وولادة الطفل من رحم أمه، فأوجه التمايز بينهما تكمن في أن الاختلاف بين الدنيا والآخرة أعمق وأكثر جوهرية من الاختلاف بين عالم رحم الأم وخارجها؛ فعالم الرحم وخارجها كلاهما من عالم الطبيعة والحياة الدنيا، أمّا عالمي الدنيا والآخرة فهما نشأتان متميزتان ونمطان مختلفان من أنماط الحياة بينهما فروق جوهرية.

أمّا أوجه الشبه بين هذه الولادة وذاك الانتقال فهي تكمن في بيان طبيعة اختلاف الأوضاع الحياتية، فالطفل يتغذى بواسطة حبل المشيمة وهو جنين في رحم أمه، لكن هذا الحبل يُقطع عندما يولد لتصبح تغذيته عن طريق الفم وقتوات الجهاز الهضمي، وتخلق فيه الرئتان وهو في الرحم، لكنه لا يستفيد منهما إلا بعد خروجه من الرحم، بل إن أبسط استفادة منهما وهو في الرحم تؤدي إلى موته، ويستمرّ حاله على هذا المنوال إلى اللحظة الأخيرة من إقامته في الرحم، فإذا خرج منه بدأت الرئتان والجهاز التنفسي بالعمل فوراً وبصورة متواصلة؛ لأن أبسط توقف فيها يعرّضه لخطر الموت!

أجل، فالتغيير في النظام الحياتي للطفل يتغيّر بهذه الحدة، فهو يعيش قبل الولادة بنظام حياتي متميز بالكامل عن نظام حياته بعدها، والجهاز التنفسي يُخلق فيه وهو مقيم في

(1) العدل الإلهي، ص 282 - 283.

(2) (م.ن)، ص 283 - 286.

رحم أمه، ولكن ليس من أجل أن يستفيد منه أثناء إقامته بالرحم، بل بهدف إعداده مسبقاً للحياة بعد مرحلة الرحم وهكذا الحال مع أجهزة البصر والسمع والذوق والشم، فهي تخلق فيه بكل تعقيدها أثناء مدة إقامته في رحم أمه، لكي يستفيد منها في المرحلة اللاحقة من حياته، لا أثناء مدة إقامته في الرحم.

وهكذا هو حال الدنيا مقارنةً بعالم الآخرة، فالدنيا هي بمثابة الرحم الذي يقيم فيه الإنسان لإعداده لحياة الآخرة؛ لأن في هذه الدنيا تصنع الصورة والأجهزة المعنوية التي يستفيد منها الإنسان ويعيش بها في حياته الأخرى. والأجهزة الإعدادية المعنوية للإنسان هي: البساطة والتجرد ورفض التجزؤ والتشتت الذاتي والثبات النسبي لـ «أنا» الإنسان وهويته الإنسانية.

إن آمال الإنسان العريضة غير المحدودة، وأفكاره بأفاقها الواسعة التي لا حد لها، هي أدوات تناسب حياة أوسع نطاقاً من حياته الدنيا، بل هي حياة خالدة أبدية، وهذه الأدوات هي التي تجعل الإنسان «غريباً» عن هذا العالم الترابي والفاني وغير متجانس معه، وهي التي جعلت حاله حال قسبة الناي التي قطعوها عن إخوتها ونقلوها بعيداً عن وطنها، فأخذت تنن في غربتها أنيناً مفاجئاً يبكي النساء والرجال على حد سواء، وتبحث باستمرار عن صدر غريب مثلها تبت إليه شكوى الفراق وألم الاشتياق. وهذا هو السبب الذي جعل الإنسان يرى نفسه «ملك سدرة المنتهى والأفق المبين»، ويرى العالم «سجن المحنة» بالنسبة إليه ويرى نفسه «طائر روضة القدس»، ويرى الدنيا «شبكة الحوادث».

يخاطب الله تبارك وتعالى عباده الذين جهّزهم بهذه الأدوات؛ منبهاً إلى الغاية من خلقهم وتجهيزهم: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (1).

لقد خلق الإنسان مجهّزاً بكل هذه الأدوات المناسبة لعالم أوسع أفقاً من عالم الدنيا، ولولم تكن له رجعة إلى هذا العالم الأوسع، فإن حاله سيكون بالضبط كحال الجنين الذي لا يكون له عالم أوسع من عالم الرحم، وهذا يعني موت جميع الأجنة فور انتهاء مدة الإقامة في الرحم، فتكون النتيجة أن خلق جميع أجهزة البصر والسمع والشم والدماغ والأعصاب

(1) سورة المؤمنون، الآية 115.

وأجهزة التنفس والهضم وغيرها من الأجهزة التي لا يستفيد منها الجنين في رحم أمه حيث تكون حياته فيه نباتية، هو خلق عبثي؛ لأن الجنين لن يستفيد منها أبداً!

### الدنيا مدرسة لاعداد الإنسان<sup>(1)</sup>

يقول تبارك وتعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾<sup>(2)</sup>. وهذه الآية تبين أن عالم الدنيا مركب من الموت والحياة، فهو دار لاختبار صلاح الإنسان وحسن عمله، وينبغي الالتفات هنا إلى أن معنى البلاء الإلهي هو إظهار طاقات الإنسان واستعداداته، أي تنمية هذه الاستعدادات وإيصالها إلى مرتبة الكمال.

وبعبارة أخرى فإن هدف الابتلاء الإلهي هذا ليس كشف الأسرار الموجودة بل نقل الاستعدادات الكامنة الخفية، كالأسرار من مرحلة القوة إلى مرحلة الفعل، فالمقصود بالكشف هنا هو «الإيجاد»، إذ إن البلاء ينقل الصفات الإنسانية من كمون القوة والاستعداد إلى ميدان الفعلية ومرتبة الكمال، فهو لا يكشف عن وزنها وقيمتها بل يزيد في وزنها وقيمتها. وبهذا البيان يتضح أن الآية المتقدمة تشير إلى حقيقة أن الدنيا محل تنمية الطاقات والاستعدادات، فهي «دار التربية».

### جذور الاعتراض على وجود الموت<sup>(3)</sup>

على ضوء التوضيح الذي عرضناه آنفاً لحقيقة الموت يتضح عدم استناد الاعتراضات المثارة بشأنه إلى أي أساس قويم، وهذه الاعتراضات ناشئة في الواقع من الجهل بحقيقة الإنسان وحقيقة عالم الدنيا، أو أنها ناشئة من معرفة بترأ لحقيقة الكون والحياة. وحقيق بالنزوع للحياة الخالدة أن يكون مؤلماً للغاية وتكون صورة الموت مرعبة للغاية بالنسبة للإنسان الذي يرى الموت نهاية للحياة حقاً. وهذا هو سرّ توهم بعض الأشخاص أن الحياة عبث لا جدوى منه، فهم يجدون في أنفسهم نزوعاً وميلاً للحياة الخالدة، لكنهم يتوهمون استحالة تحقق ما يميلون إليه بقوة، ولولا وجود هذا الميل فيهم لما اعتبروا الحياة

(1) العدل الإلهي، ص 286 - 290.

(2) سورة الملك، الآية 2.

(3) العدل الإلهي، ص 290 - 192.

عبثاً لا طائل منه، فهم كانوا سيرونها فرصة محدودة للتمتع بالنعم والسعادة وإن كانت ستنتهي إلى العدم المطلق، ولن يفكروا أبداً بأن العدم أفضل من وجود مثل هذه الحياة المحدودة؛ أي إن عيوبها ناشئة - حسب هذا الفرض - من العدم اللاحق لها وقصر أمدها، فكيف يكون العدم أفضل من هذا المقدار المحدود من الوجود؟!

ولكننا عندما نجد أملاً ونزوعاً وطلباً للخلود في نفوسنا، فهو فرع لتصور وإدراك جماله وجاذبيته التي تبعث فينا الأمل الكبير بالخلود والفوز بالحياة الأبدية، أجل إذا هجمت علينا مجموعة من الأفكار المادية التي تقول لنا: إن هذه الآمال لا مصداق لها، فلا وجود للحياة الخالدة؛ فمن الطبيعي حينئذ أن نقع في الاضطراب والأذى والعذاب الخائق الذي يدفعنا إلى تمني عدم المجيء إلى هذه الدنيا لكي لا نواجه كل هذا العذاب والأذى.

من هنا يتضح أن تصور عبثية الوجود ناشئ عن عدم الانسجام بين غريزة ذاتية في الإنسان، وتلقينات اكتسابية، ولذلك لم يكن لمثل هذا التصور ليتولد فينا لولا تلك الغريزة الذاتية، وكذلك لولا هجوم تلك الأفكار المادية الخاطئة.

لقد خلق الإنسان بصورة غرست معها في فطرته هذه النزعة القوية للخلود؛ لكي تكون وسيلة لوصوله إلى الكمال اللائق به، والذي فيه الاستعداد اللازم بلوغه، والاستعدادات الكامنة في فطرة الإنسان وتركيبته أوسع من أن تستوعبها الحياة الدنيا بأيامه المعدودات؛ ولذلك فلو كانت حياته محدودة بهذه الحياة الدنيوية فإن خلق تلك الاستعدادات فيه هو أمر عبثي حقاً. والذي لا يؤمن بالحياة الخالدة يجد حالة من عدم الانسجام بين تركيبته الوجودية من جهة، وأفكاره الإلحادية وآماله المحدودة من جهة أخرى، ولذلك فهو يقول بلسان أفكاره الإلحادية: إن العدم هو نهاية الوجود، وكل الطرق تنتهي إلى العدم، ولذلك فالحياة عبث لا طائل منها، لكنه يقول بلسان استعداداته الفطرية - وهو اللسان البليغ ذو الفطرة الجامعة - لا محل للعدم، وأمامي طريق لا نهاية له، ولو كانت حياتي محددة لما خلق في الاستعداد للخلود والنزوع إليه.

من هنا اعتبر القرآن الكريم، إنكار المعاد مرادفاً للاعتقاد بعبثية الخلق:



﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾<sup>(1)</sup>.

أجل، إن من يعتقد أن الدنيا مدرسة ودار للتكامل ويؤمن بالحياة الأخرى ونشأة الآخرة، لا يمكن أن تصدر منه اعتراضات من قبيل: ما كان ينبغي أن نخلق في هذه الدنيا، وإذا خُلقنا فلا ينبغي أن يُكتب علينا الموت، فمثل هذا الاعتراض لا يختلف في درجة ابتعاده عن المعايير العقلية، عن القول: إمّا أن لا يدخل الطفل المدرسة، وإذا دخلها فلا ينبغي أن يغادرها!

(1) سورة المؤمنون، الآية 115.

## المفاهيم الرئيسية

1. إن هاجس الخوف من الموت خاصّ بالإنسان، أما باقي الموجودات فلا تُفكّر بالموت، وما هو الموجود فيها غريزة الفرار من الخطر ونزعة حفظ حياتها.
2. هاجس الخوف من الموت، وليد الميل للخلود، وحيث لا يوجد في نظام عالم الطبيعة أيّ ميل لا يستند إلى قاعدة تسوّغه، لذلك يمكن اعتبار وجود هذا الميل دليلاً على بقاء الإنسان بعد الموت.
3. انشغال ذهن الإنسان باستمرار بالأمل بالخلود وهو هاجس الخشية من عدم تحقّقه هو من تجلّيات فطرة رفض الفناء والعدم في الإنسان، فهو دليل على أنّه لا يفنى، وهو نزوعٌ لا يتجانس أصلاً مع الحياة الدنيويّة المؤقتة.
4. ليس موت الإنسان موتاً مطلقاً، بل إنّ التراب الذي يفقد شكله وخواصه السابقة، وتجلّيه وظهوره القبلي بصورة الجماد، أي أنّه مات في حالٍ ووضعٍ معيّن واكتسب حياة أخرى في وضعٍ آخر جديد.
5. إنّ هدف الابتلاء الإلهيّ ليس كشف الأسرار الموجودة، بل نقل الاستعدادات الكامنة الخفيّة، كالأسرار من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعل، إذ إنّ البلاء ينقل الصّفات الإنسانيّة من كمون القوّة والاستعداد إلى ميدان الفعلية ومرتبة الكمال، فهو لا يكشف عن وزنها وقيمتها بل يزيد في وزنها وقيمتها.
6. على ضوء معرفتنا بحقيقة الموت يتّضح عدم استناد الاعتراضات المثارة بشأنه إلى أيّ أساس قويم، وهذه الاعتراضات ناشئة في الواقع من الجهل بحقيقة الإنسان وحقيقة عالم الدنّيا، أو أنّها ناشئة من معرفة بترأ لحقيقة الكون والحياة.

## الدرس السابع والثلاثون

# هل من العدل إخلاد المعاندين في النار؟

### أهداف الدرس

على المتعلّم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبرهن أن قانون الثواب والعقاب الإلهي لا يتعارض مع العدل.
- 2 . يعلّل التباين الذي يمكن أن يظن بين الذنب وعقوبته مع القول بالعدل الإلهي.
- 3 . يتعرّف إلى أهم علامات التمايز بين الدنيا والآخرة.



## جزاء الأعمال<sup>(1)</sup>

إننا نتناول هنا الاعتراض المثار تجاه العدل الإلهي فيما يرتبط بكيفية أنواع الجزاء والعقوبات الأخروية، إذ يقال إن هذه العقوبات تناقض العدل الإلهي بسبب عدم تناسبها مع طبيعة الجرائم؛ ولذلك لا تكون العقوبة عادلة. والأساس الذي يستند إليه هذا الاعتراض هو القول بلزوم رعاية التناسب بين الجريمة والعقاب، في وضع القوانين الجزائية، مثلاً فرض عقوبة على من يلقي القمامة في الشارع، ولكن هذه العقوبة لا ينبغي أن تكون شديدة كالإعدام أو السجن المؤبد، وهذا من الواضحات، ويكفي لمثل هذه المخالفة فرض عقوبة بسيطة مثل السجن لمدة أسبوع، أمّا إذا حوكم من ألقى القمامة بالشارع في محكمة ميدانية وأعدم رمياً بالرصاص، فإن هذه المحاكمة ستكون ظالمة.

إذاً، مقتضى العدل أن تفرض عقوبات على الجرائم ولكن شريطة أن تكون متناسبة لها، وإلا كانت نوعاً من الظلم. والذنوب - مثل الغيبة، الكذب، الزنا، والقتل - هي جرائم ولا ريب، ويجب فرض عقوبات عليها ولكن أليست العقوبات الأخروية المحددة لها تتجاوز الحدود المناسبة لتلك الذنوب؟ لقد حدّد القرآن أنّ عقوبة قتل النفس الخلود في النار، كما رُوي بشأن الغيبة: «يَاكُمْ وَالغَيْبَةَ فَإِنَّهَا إِدَامُ كِلَابِ النَّارِ»<sup>(2)</sup>، كما ذُكرت عقوبات مماثلة للذنوب الأخرى، وهي عقوبات شديدة للغاية ولا تطاق، هذا في كیفيتها، أما فيما يرتبط بمددها فهي طويلة جداً. فكيف ينسجم هذا التباين الكبير بين الذنب وعقوبته مع القول بالعدل الإلهي؟

(1) العدل الإلهي، ص308-309.

(2) بحار الأنوار، ج72، ص256.

لهذا من أجل الإجابة عن الاعتراض، لابد من التّعرف إلى طبيعة الحياة الأخرى، لكي نتعرّف من خلال ذلك إلى الفروق بين نظامي الحياة في عالمي الدنيا والآخرة.

### التمايز بين عالمي الدنيا والآخرة<sup>(1)</sup>

هل إن القوانين الطبيعيّة والأصول والنواميس التي تحكم عالم الآخرة هي نفسها التي تحكم عالم الدنيا؟ وهل يوجد فرق أو فروق بين الحياة في هذين العالمين؟ وهل إنّ النشأة الآخرة لا تختلف عن النشأة الدنيى سوى في كونها تأتي بعدها زمنياً؟ لا ريب في وجود عدّة فروق بين هذين العالمين، رغم وجود مجموعة من أوجه التشابه بينهما، فهما نشأتان وعالمان متمايزان ونوعان مختلفان من أنماط الحياة، ولكلّ منهما قوانينه الخاصّة به والتي تختلف عن قوانين العالم الآخر.

يمكن تشبيه الدنيا والآخرة بعالمي حياة الطفل في رحم أمّه وما بعد ذلك، وفي هذا التشبيه بعض المسامحة، ولكننا نلجأ إليه لتقريب الأمر إلى الأذهان. لا يخفى أنّ للطفل نوعاً من الحياة وهو في رحم أمّه، ونوعاً آخر من الحياة بعد ولادته، وبين النوعين وجه مشترك هو توفّر التغذية للطفل فيهما، ولكن بطريقة خاصّة في كلّ منهما، فهو يتغذى في رحم أمّه بواسطة حبل المشيمة في طريقة تشبه تغذية النباتات بواسطة عروق جذورها، ويعيش مثلها معتمداً على دم الأم الذي يصله عبر حبل المشيمة، دون أن يستفيد من رثتيه للتنفّس ولا من معدته لهضم الطّعام. لكن - وبمجرّد خروجه من الرّحم - يتغيّر نظامه الحياتي ويُدخل في نشأة أخرى يحكمها نظامٌ آخر، فيتغيّر بالتالي عالمه وبصورة تجعله عاجزاً عن الاستمرار في الحياة لحظة واحدة طبق نظامه الحياتي السابق وهو رحم أمّه، فيجب عليه أن يتنفّس برثتيه ويتناول طعامه عبر فمه، في حين أنّ دخول الهواء رثتيه ودخول الطّعام معدته وهو في رحم أمّه كان سيؤدّي إلى موته، على العكس تماماً ممّا هو عليه حاله بعد خروجه من الرّحم؛ أي إنّ عدم دخول الهواء رثتيه للحظات وعدم دخول الطّعام إلى معدته لساعات يؤدّيان إلى موته، ولا يمكن لأحد أن يحفظ حياة الطفل بعد ولادته بأسلوب معيشته في الرّحم، كأن يضعه في محفظة ويوصل أنبوباً بسرّته يضحّ إليه الدّم عبره ويسدّ

(1) العدل الإلهي، ص 309 - 317.

في المقابل فمه ومجره التّنسّي، والسّبب هو أنّ نظام حياة الطّفّل قد تغيّر بصورة توجب الاستفادة من النظام الجديد.

وهكذا هو حال عالم الآخرة مقارنةً بعالم الدنيا، فتمط الحياة الأخرية يختلف عن الحياة في عالم الدنيا، فالحياة موجودة في كلا العالمين، ولكن ليست بكيفية واحدة، بل لها في كلّ منهما قوانينها وأحكامها الخاصّة؛ لهذا يجب الرجوع إلى النصوص الدّينيّة الواردة بهذا الشأن لمعرفة الفروق بينهما، وها نحن نبيّن عدداً منها هنا:

### 1 . الثّبات والتغيّر

توجد في هذا العالم حركة وتغيّر، فالطّفّل يصبح شاباً ويتكامل نموّه، ثمّ يشيخ، ثمّ يموت، كما أنّ الأشياء الجديدة تبلى هنا، والأشياء القديمة تتفسّخ وتزول. أمّا عالم الآخرة فلا وجود للشّيخوخة والموت والبلى فيه، فهو عالم البقاء والخلود والثّبات والقرار، أمّا الدّنيا فهي دار الفناء والزوال.

### 2 . خلوص الحياة وعدم خلوصها

وهذا هو الفارق الثّاني، فالموت ممتزجٌ بالحياة في عالم الدّنيا. أمّا الأمر في الآخرة فالحال مختلفٌ بالكامل فهي حياة كلّها، بل حتّى ناره تكون مدرّكة وفعّالة، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ (1). الآخرة موجودٌ حيٌّ بالكامل، فالأبدان وأعضاؤها فاقدةٌ للفهم والإدراك هنا، لكنّها هناك تحظى بالفهم والنطق: ﴿الْيَوْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (2)، أي إنّ السّؤال في الحساب لن يوجّه إلى اللسان لكي يغطّي على جناباته بالكذب، كلا، بل إنّ كل عضو ينطق ويبيّن ما فعله، والقرآن الكريم ينقل في آية أخرى: ﴿وَقَالُوا لَجُلُودِهِمْ لِمَ شَهِدْتُمْ عَلَيْنَا قَالُوا أَنطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ (3). إذاً، فحياة عالم الآخرة خالصةٌ لا يخالطها موت ولا أثر فيه لعنصر البلى والتّفسّخ والموت والفناء؛ لأنّ الحاكم فيه هو قانون الخلود.

(1) سورة العنكبوت، الآية 64.

(2) سورة يس، الآية 65.

(3) سورة فصّلت، الآية 21.

### 3 . موسما الزراعة والحصاد

الفرق الثالث بين الدنيا والآخرة هو أن الأولى هي محلّ الزراعة وبذر البذور، والثانية دار الانتفاع من المحصولات وحصدها، فليس فيها عمل ولا تمهيد. لذلك فإن دعوات الأنبياء ﷺ تتمحور حول مبادرة الناس للعمل الصالح هنا، وإعداد مقومات حياتهم في الدار الآخرة. يقول أمير المؤمنين ﷺ: «فإن اليوم عملٌ ولا حساب، وإن غدًا حسابٌ ولا عمل»<sup>(1)</sup>، «عباد الله، الآن فاعملوا والألسن مُطلقةٌ والأبدان صحيحة، والأعضاء لدنةٌ والمُنقلبُ فسيحٌ»<sup>(2)</sup>. وفحوى هذا الخطاب هو: أن البدن وسيلة تحرّك وعملك، فبادر للاستفادة منه قبل أن يُنتزع منك، واعمل العمل الذي ينفعك لاحقًا، فإذا انقضت فرصة العمر، ونزعت روحك عن البدن بأمر الله القادر؛ حينئذ لن ينفعك صراخك ومهما صرخت: ﴿ارْجِعُونِ ۖ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا﴾<sup>(3)</sup>، فالجواب الذي ستسمعه هو ﴿كَلَّا﴾<sup>(4)</sup>، لأنّ هذا الأمر غير ممكن مثلما أنّ من غير الممكن إعادة وصل الثمرة غير الناضجة بشجرتها بعد قطعها منها، فلا يمكن أن تتضح هذه الثمرة بعد أن تنفصل عن شجرتها قبل نضوجها، وهذا هو قانون الخلق. وما أجمل قول رسول الله ﷺ: «الدنيا مزرعة الآخرة»<sup>(5)</sup>، فهو يشبه مجموع الدورة الوجودية للإنسان بدورة سنة زراعية، تكون فيها الدنيا بمثابة فصل الزراعة وبذر البذور، فيما تمثّل الآخرة فصل الحصاد وجني الثمار والمحاصيل.

### 4 . وحدة المصير واستقلاله

الفرق الرابع الذي نجده بين الدنيا والآخرة هو أنّ مصائر الناس مشتركة في الدنيا بدرجة معيّنة، أمّا في الآخرة فلكلّ مصيره الخاصّ به؛ لأنّ الحياة في الدنيا اجتماعية يحكمها الترابط والوحدة، فأعمال المحسنين الصالحة تؤثر في إيجاد السعادة للآخرين، كما أنّ أعمال المسيئين تضرّ المجتمع برمّته، ولذلك توجد مسؤوليات اجتماعية مشتركة

(1) الكافي، ج8، ص58.

(2) نهج البلاغة، الخطبة 196.

(3) سورة المؤمنون، الآيتان 99 و 100.

(4) سورة المؤمنون، الآية 100.

(5) ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي، تحقيق مجتبي العراقي، دار سيد الشهداء للنشر، قم، الطبعة الأولى، 1405هـ، ج1، ص267.



بين جميع أفرادهم، فهم كأعضاء الجسد الواحد، فإذا أصيب أحدها تركت إصابته آثارها على الأعضاء الأخرى، كما إذا اختلَّ عمل الكبد أضربَّ بالأعضاء الأخرى. من هنا يجب عليهم نهي من يرتكب الذنب وصدّه عنه، يُروى أن رسول الله ﷺ ضرب مثلاً لبيان تأثير معصية الفرد على المجتمع، وهو: أن جماعة ركبوا سفينة جرت بهم في البحر، فكان أحد المسافرين يتقّب السفينة في المكان الذي جلس فيه، فلم يتعرّض إليه أحد بحجة أنه إنما يخرق المكان الخاصّ به! ولكنَّ الثقب الذي أحدثه أدى إلى غرق السفينة! ولكن لو كان باقي المسافرين ردعوا هذا المسافر عن فعله لخصّوه وخلصوا أنفسهم من الموت، لكنهم لم ينهوه عن ذلك فأدّى فعل إلى غرقه هو وغرقهم.

في عالم الدنّيا يحترق الأخضر واليابس أو يأمنان معاً من الاحتراق، وفي المجتمع الذي يضمّ الصّالحين والمنحرفين، ينتفع المنحرفون من الأعمال الصّالحة للمحسنين، كما أن الأبرياء يتضرّرون من فساد المنحرفين، وهذا ما لا تجده في عالم الآخرة، فلا ينتفع أحد من ثمار صالحات أعمال غيره، ولا يتضرّر أحد من العذاب الذي ينزل بالمسيئين، ﴿هَذَا يَوْمُ الْفَصْلِ﴾<sup>(1)</sup>، يفصل بين الخير والشرّ، وبين الأبرار والأشرار، ويتوجّه فيه الخطاب للعاصين،

﴿وَأَمْتَرُوا الْيَوْمَ أَيُّهَا الْمُجْرِمُونَ﴾<sup>(2)</sup>، بل ويفصل بين الابن وأبيه، يتلقّى كلّ فرد جزاء أعماله: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾<sup>(3)</sup>.

وسرّ هذا الفرق هو أنّ الآخرة عالم الفعلية المحضة، أمّا الدنّيا فهي عالم الحركة، أي عالم امتزاج الاستعداد ومرتبة القوّة بمرتبة الفعل، والأمور الفعلية المحضة لا تتقبّل تأثير بعضها في بعضها الآخر، ولا التركيب فيما بينها، على خلاف مما هو الحال في الأمور التي تمتزج بها الفعلية بالاستعدادات الكامنة. وبناء على هذا تتشكّل في عالم الدنيا المجتمعات، وهي عبارة عن نوع من التركيب والوحدة بين أفراد البشر، في حين لا وجود للمجتمعات في عالم الآخرة، كما يشهد عالم الدنيا، التأثير، والتأثير التدريجي والفعل والتفاعل، وهذا

(1) سورة الصافات، الآية 21.

(2) سورة يس، الآية 59.

(3) سورة الأنعام، الآية 164.

ما لا تجده في عالم الآخرة... وينبغي هنا الإشارة إلى أن قولنا بأن الحياة الآخروية ليست اجتماعية؛ لا يعني أن يعيش كل شخص وحيداً منعزلاً لا يرى أحداً ولا شأن له بغيره، بل المقصود هو عدم وجود الترابط المصيري بين الأفراد والتأثير المتبادل فيما بينهم وتبادل المنافع المعنوية والأخلاقية ونظائرها من الظواهر الاجتماعية المألوفة في عالم الدنيا، والتي تكون نتيجتها تشكيل المجتمع الذي هو عبارة عن تركيب حقيقي بين الأفراد الذين يشتركون في وحدة المصير. هذا هو ما لا نجده في عالم الآخرة، أما الحياة الجماعية فهي موجودة في الجنة وفي النار أيضاً مع فارق مهم هو أن مجتمع الصالحين في الجنة مفعم بأجواء الإلفة والأنس والمودة يكونون ﴿إِخْوَانًا عَلَى سُرُرٍ مُنْقَلَبِينَ﴾<sup>(1)</sup>، أما مجتمع الأشرار فهو موبوء بالكراهية، وتبراً بعضهم من بعضهم الآخر: ﴿كَلِمَاتٍ خَلَّتْ أُمَّةٌ لَعْنَتُ أَخْنَهَاتٍ﴾<sup>(2)</sup>، ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾<sup>(3)</sup>.

### الترابط بين عالمي الدنيا والآخرة وأنواع العقوبات<sup>(4)</sup>

إن الترابط موجود، بل وقوي بين (الدنيا والآخرة) إلى درجة وكأنهما يمثلان مرحلتين من عمر واحد، فمن عالم الدنيا يكون نشوء الجنة والنار، ورد في الحديث الشريف: «إن الجنة قيعان، وإن غراسها سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، ولا حول ولا قوة إلا بالله»، وجاء في حديث آخر: «إن الحسد لياكل الإيمان كما تأكل النار الحطب»<sup>(5)</sup>. من هنا يتضح أن جهنم أيضاً هي أرض خالية مثل الجنة، ونيرانها وأنواع عذابها هي تجسّمات لذنوب الناس، فالإنسان العاصي يوقد تلك النيران ويعدّ لنفسه بذنوبه أشكال العذاب... يقول الله تبارك وتعالى عن أهل النار مشيراً إلى أن عذابهم ناتج من رجز أعمالهم الخبيثة: ﴿أُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مِّن رَّجْزِ أَلِيمٍ﴾<sup>(6)</sup>.

(1) سورة الحجر، الآية 47.

(2) سورة الأعراف، الآية 38.

(3) سورة ص، الآية 64.

(4) العدل الإلهي، ص 317.

(5) أصول الكافي، م 2، ص 306، باب الحسد.

(6) سورة سبأ، الآية 5.

## أنواع الجزاء

حديثنا المتقدم عن موضوعي الفروق بين عالمي الدنيا والآخرة والترايط فيما بينهما هو بمثابة مقدمة لفهم البحث الآتي بشأن أنواع الجزاء، وفيه سنثبت وجود فرق بين نمط العقوبات الأخروية ونمط العقوبات الدنيوية، ومعرفة هذا الفرق ضرورية للإجابة عن الاعتراض السالف القائل بعدم مناسبة العقوبات الأخروية للذنوب والمعاصي.<sup>(1)</sup> والعقوبات ثلاثة أنواع:

### 1 . العقوبات التأديبية والردعية<sup>(2)</sup>

والتي يتم وضع قوانينها من قبل المشرعين الإلهيين أو غير الإلهيين، وتكمن فائدة هذه العقوبات في أمرين:

- أ. منع تكرار الجريمة من قبل المجرم نفسه أو من قبل غيره، بسبب الرهبة التي توجد في النفوس، ولذلك يمكن أن توصف بالتأديبية.
- ب. إشفاء صدر المظلوم وإذهاب غيظه، وهذا في العقوبات المفروضة على جرائم فيها عدوان على الآخرين... فإن الإنسان المظلوم يُصاب بتأزم نفسي بسبب ظلامته، وإذا لم يتم التنفيس عن هذا التأزم اندفع المظلوم إلى ارتكاب جناية - عن وعي أو غيره - يوماً، إذا تم معاقبة الظالم أمامه زال عنه ذلك التأزم وتطهر قلبه من الحقد والأذى.

أما القضية الجديرة بالملاحظة هنا، هي أن مثل هذه القوانين الردعية لا معنى لوجودها في عالم الآخرة؛ لأنه ليس محلاً للردع عن تكرار الجريمة ولا للتشفي والتأثر، فهو ليس دار العمل، ولذلك لا حاجة فيه لفرض عقوبات على الإنسان لكي لا يعاود ارتكاب الجريمة، كما أن الله سبحانه وتعالى منزّه عن نزعة التشفي والتأثر، ولا توجد في ذلك العالم مشكلة التأزم النفسي لدى المظلومين... يضاف إلى كل ما تقدم، أن القسم الأكبر من العذاب الأخروي لا علاقة له بحقوق الناس، لذلك لا يمكن القول بأن العدل الإلهي يستلزم الانتقام من الظالمين

(1) العدل الإلهي، ص 317 - 318

(2) (م.ن)، ص 320 - 322.

لكي تشفى صدور المظلومين، فأكثر العقوبات الأخروية هي جزاء للشرك والرياء والإعراض عن عبادة الله تعالى وتعالى ونظائرها من الذنوب التي ترتبط بحق الله لا بحق الناس.

## 2 . عقوبات الآثار الطبيعية للذنوب

النوع الثاني من العقوبات يشمل العقوبات التي تربطها بالجرائم علاقة العلية والمعلوية، بمعنى أن هذه العقوبات معلولة للجرائم والذنوب ونتيجة طبيعية لها؛ لذلك يُطلق عليها اسم جزاء الأعمال وآثارها الوضعية الطبيعية.

وتوجد للكثير من المعاصي آثار وضعية سيئة تنزل بمرتكبها في هذا العالم، فمثلاً من يشرب الخمر، تحصل لديه أضرار روحية وبدنية كثيرة، إضافة إلى أضراره الاجتماعية، فهو يصيب شارب الخمر بضعف الأعصاب وتصلب الشرايين وآلام الكبد... وهذه آثار ذاتية للمعاصي وليست عقوبات قانونية موضوعة، ولذلك لا يمكن الاعتراض عليها استناداً إلى مبدأ لزوم رعاية التناسب بين الجريمة وعقوبتها... وغالباً ما يظهر في هذه الدنيا جزاء الأعمال المرتبطة بالخلق سواء كانت خدمة لهم أم إساءة، ولكن دون أن ينقص هذا الجزاء الدنيوي شيئاً من الجزاء الأخروي. فمثلاً نجد لعقوب الوالدين جزاءً دنيوياً خاصة إذا بلغ العقوق قتلها والعياذ بالله حتى لو كانا كافرين أو فاسقين<sup>(1)</sup>.

ولكن لا ينبغي أن نظن بأن كل مصيبة تنزل بالفرد أو المجتمع جزاء عقوبة على أعمال ارتكبوها، إذ توجد علل وحكم آخر في المصائب التي تنزل على الناس في حياتهم الدنيا، ولكن ما نعتقد به هو وجود جزاء للأعمال في هذه الدنيا.

## 3 . العقوبات الأخروية وتجسم الأعمال<sup>(2)</sup>

للعقوبات الأخروية ارتباط أوثق بالذنوب؛ لأن العلاقة بين العمل وجزائه في الآخرة ليست من سنخ العلاقة العقدية الموضوعة، كما هو الحال في النوع الأول، ولا من سنخ علاقة العلة بالمعلول، كما هو الحال في النوع الثاني، بل هي على درجة أعلى من هذين النوعين، إنها علاقة «العينية» و«الاتحاد» بين العمل وجزائه بمعنى أن ما يُعطى في الآخرة للمحسنين والمسيئين

(1) العدل الإلهي، ص 323 - 325.

(2) (م.ن)، ص 328 - 331.

من ثواب وعقاب هو تجسّم لأعمالهم ذاتها. قال الله تبارك وتعالى: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحَضَّرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا﴾ (1)، ﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظِلُّمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ (2)، ﴿يَوْمَ يَمِيزُ بَصْدُرُ النَّاسِ أَشْنَانًا لِّمَرُوا أَعْمَلَهُمْ﴾ (3) ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ (4) ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ (5) ... فكل ما يلقاه الإنسان في عالم الآخرة - من نعيم الجنة أو عذاب الجحيم - هو ما أحضره بنفسه وأعدّه لها... إذاً، فالجزاء الأخروي هو تجسّم الأعمال ذاتها، وعندما تزول الحجب تتجسّم الأعمال الصالحة نفسها وتتمثل بصور النعيم فيما تتجسّم وتتمثل الأعمال السيئة بأشكال العذاب.

... وبعبارة أخرى إن الأعمالنا صوراً ملكية فانية ومؤقتة، وهي نفسها التي تظهر على شكل أقوال وأفعال تصدر عنا، كما أن لها صوراً ملكوتية لا تفتنى أبداً، بعد صدورها عنا، فهي تبقى ملازمة وتابعة لنا، وهي الوليدة المتولدة عنا، ولكنها لا تنفصل عنا بحال من الأحوال؛ أي إن الصور الملكوتية والوجهة الغيبية لأعمالنا باقية وسنراها يوماً كما هي عليه، إما جميلة تبعث البهجة والسرور، فتكون نعيماً لنا، وإما قبيحة كريهة تشكل ناراً وجحيماً نتلظى فيها.

### ملخص الجواب عن شبهة عدم التناسب في الجزاء الأخروي<sup>(4)</sup>

يمكن تلخيص الإجابة على النحو الآتي: إن هذا الاعتراض يمكن أن يتوجه إلى القوانين الجزائية الاجتماعية العقديّة، فيجب على المشرّع لهذه القوانين رعاية الأصل المذكور، أمّا في العقوبات التي تكون علاقتها بالعمل الجنائي علاقة تكوينية بمعنى أن العقوبة والجزاء يكون معلولاً حقيقياً وأثراً ملازمًا للعمل الجنائي، فلا مجال للحديث عن التناسب أو عدم التناسب بين الجزاء والعمل، وكذلك الحال في الجزاء الذي يكون ارتباطه بالذنب على نحو الارتباط العيني والاتحاد، بمعنى أن يكون الجزاء في الحقيقة هو العمل نفسه.

ولم يدرك برتراند رسل أن علاقة الدنيا بالآخرة ليست من سنخ العلاقات العقديّة

(1) سورة آل عمران، الآية 30.

(2) سورة الكهف، الآية 49.

(3) سورة الزلزلة، الآيات 6 - 8.

(4) العدل الإلهي، ص 337 - 338.

الاعتباريّة المألوفة في المجتمعات البشريّة، ولذلك نجده يقول: كيف يمكن أن يكون الإله إلهاً وهو يفرض علينا عقوبات شديدة بسبب جنایات صغيرة جدّاً! وواضح من هذا القول أنّ «رسل» وأمثاله بعيدون كلّ البعد عن أبسط المعارف الإلهية الحقّة، وذلك بسبب عدم تعرّفهم إلى المعارف الإسلاميّة، فقد انحصرت معرفتهم الدنيويّة في إطار العالم المسيحيّ، ولم يشمّوا رائحة الحكمة والفلسفة والعرفان وعموم المعارف الإسلاميّة السّامية، ومن يمتلك أبسط اطلاع على المعارف الإسلاميّة يدرك جيّداً أنّ رسل أقلّ من أن يُعدّ تلميذاً في المرحلة الابتدائيّة من مراحل دراسة الفلسفة بمفهومها الإسلاميّ والشرقيّ. لقد ربّى الإسلام في أحضانه رجالاً عظماء تعرّفوا على عالم الآخرة قبل أن يرحلوا عن عالم الدنيا، وشاهدوا عياناً من حقائق الآخرة ما يعجز (العالم الأجنبي - رسل) وأمثاله عن مجرد تصوّره. فقد أدرك خريجو مدرسة القرآن جيّداً حقيقة أنّ الجزء الأخرويّ هو العمل الدنيويّ نفسه، وليس شيئاً منفصلاً عنه.

## المفاهيم الرئيسية

1. اعتراض البعض على العدل بالقول بلزوم رعاية التّناسب بين الجريمة والعقاب في وضع القوانين الجزائية، فمقتضى العدل أن تفرض عقوبات على الجرائم ولكن شريطة أن تكون متناسبة لها، وإلا كانت نوعاً من الظلم.
2. للإجابة على هذا الاعتراض، لا بدّ من التّعريف إلى طبيعة الحياة الأخرى، لكي نتعرّف إلى الفروق بين نظامي الحياة في عالمي الدنيا والآخرة.
3. الدنيا عالم الحركة والتغيير، أمّا عالم الآخرة فلا وجود للشّيخوخة والموت والبلى فيه، فهو عالم البقاء والخلود والثبات والقرار.
4. في الدنيا الموت ممتزج بالحياة أمّا في الآخرة فالحياة فيها خالصة لا يُخالطها موت والفناء؛ لأنّ الحاكم فيه هو قانون الخلود.
5. الفارق الآخر بين الدنيا والآخرة هو أنّ الأولى هي محلّ الزراعة وبذر البذور، والثانية دار الانتفاع من المحصولات وحصدها، فليس فيها عمل ولا تمهيد.
6. الفرق الرابع الذي نجده بين الدنيا والآخرة هو أنّ مصائر الناس مشتركة في الدنيا بدرجة معيّنة، أمّا في الآخرة فلكلّ مصيره الخاصّ به؛ لأنّ الحياة في الدنيا اجتماعية يحكمها الترابط والوحدة.
7. إنّ الترابط موجود، بل وقوي بين الدنيا والآخرة إلى درجة وكأنّهما يُمثّلان مرحلتين من عمر واحد، فمن عالم الدنيا يكون نشوء الجنّة والنار، فجَهَنَّم أرض خالية مثل الجنّة، ونيرانها وأنواع عذابها في الحقيقة هي تجسيم لذنوب الناس.
8. العقوبات الإلهية ليست على نوع واحد وسبب واحد، يمكن أن تُقسّمها إلى ثلاثة أنواع، العقوبات التي هي تأديبية وردعية، العقوبات التي هي بسبب الذنوب والمعاصي، والعقوبات الناتجة عن قانون تجسّم الأعمال.





## الدرس الثامن والثلاثون

# هل تتعارض الشفاعة مع العدل الإلهي

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يتعرّف إلى حقيقة الشفاعة، وعلة عدها مخالفة للعدل عند البعض.
- 2 . يبيّن كيف تكون الشفاعة مظهراً لرحمة الله المطلقة.
- 3 . يتعرّف إلى موارد كل من الشفاعة الجائزة والمرفوضة.



## تمهيد<sup>(1)</sup>

يعتبر موضوع الشفاعة من الموضوعات التي يجب تناولها بالبحث والتحقيق ضمن مباحث العدل الإلهي؛ فقد احتدم الجدل والنقاش بشأنها منذ أمد واشتد، خاصة بعد ظهور المذهب الوهابي وهو مذهب يرفع شعار التوحيد الخالص، لكنه يفتقد للعمق ويتميز بالسطحية في أدنى مراتبها؛ ولذلك فقد أنكر الكثير من المعارف الإسلامية الدقيقة والسامية، ومفهوم التوحيد الذي يعرضه الوهابيون يتعارض مع الكثير من الأصول الإسلامية الثابتة.

## الشبهات المثارة ضد الشفاعة<sup>(2)</sup>

- إن ما قيل وما يمكن أن يقال تحت عنوان الاعتراض على الاعتقاد بالشفاعة هو:
1. إن الاعتقاد بالشفاعة ينافي التوحيد في العبادة، فهو من مصاديق الشرك، وهذا هو الإشكال الذي يروجه الوهابيون ومن انخدع بأفكارهم.
  2. وأنه ينافي التوحيد الذاتي لأنه يستلزم اعتبار رحمة الشفيع ورأفته أوسع من رحمة الله ورأفته؛ لأن الاعتقاد بالشفاعة يفترض أن الله سبحانه يعذب العاصي إذا لم يستشفع إليه بالشفيع.
  3. وأن الاعتقاد بالشفاعة يجريّ النفوس الميالة لارتكاب المعاصي على ارتكابها.
  4. وأن القرآن الكريم أبطل الشفاعة ورفضها، فهو يقول عن يوم البعث، ﴿وَأَنْتَقُوا يَوْمَ لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ﴾<sup>(3)</sup>.

(1) العدل الإلهي، ص 345 - 346.

(2) (م. ن)، ص 346 - 348.

(3) سورة البقرة، الآية 48.

5. وإنَّ الشَّفاعة تتعارض مع مبدأ أسسه القرآن الكريم، واعتبر فيه أن سعادة كل إنسان مرهونة بعمله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلإِنْسَانِ إِلاَّ مَا سَعَى﴾ (1).
6. إنَّ الاعتقاد بصحة الشَّفاعة يستلزم أن نعتقد بأنَّ الله تبارك وتعالى يتأثر بالشَّفيع، فيتحوّل غضبه إلى رحمة، في حين أنَّ الله سبحانه لا يفعل ولا يمكن أن تتغيّر حالته ولا يمكن أن يؤثّر عليه شيء.
7. إنَّ الشَّفاعة تمثّل نوعاً من الظلم والتمييز غير المسوّغ، وهذا ما تنزّه عنه السّاحة الإلهية، وبعبارة أخرى: إنَّ الشَّفاعة استثناء في القوانين والسّنن الإلهية التي هي عامّة شاملة لا تتغيّر فيها ولا استثناء ﴿وَلَنْ نَجِدَ لِسِنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ (2).
- وهذا الإشكال يجعل موضوع الشَّفاعة مرتبطاً بمبحث العدل الإلهي، وتوضيحه نقول: إنَّ من الثابت كون الشَّفاعة لا تشمل جميع المجرمين، وإلا لما كان لها معنى ولا لوجود القانون والجزاء معنى، فالشَّفاعة بطبيعتها تستلزم التمييز والاستثناء، وهذا هو مكنم الإشكال المثار ضدّها، وهو أنَّ الشَّفاعة تعني تقسيم المجرمين إلى طائفتين، تتخلّص طائفة من العقاب بسبب وجود واسطة تستشفع بها، وتعال الأخرى عقابها؛ لأنّها ليس لديها من يشفع لها، فكيف يصحّ أن ننسب ذلك إلى جهاز العدل الإلهي، في حين نعتقد بفساد الأجهزة القضائيّة البشريّة التي تؤثّر فيها تدخلات الوسائط والمتنفّذين، ونصفها بأنّها ظالمة؟! إذاً، تكون النتيجة: حيثما حلّت الشَّفاعة ضاعت العدالة.

### أنواع الشَّفاعة (3)

حقيقة الأمر هي أنَّ للشَّفاعة عدّة أنواع، بعضها غير سليم ومن مصاديق الظلم، فلا وجود لها في نظام العدل الإلهي، وبعضها الآخر سليم ومن مصاديق العدل، فهو موجود في نظام العدل الإلهي. فالأنواع غير السليمة هي التي تشتمل على نقض للقانون، أمّا الشَّفاعة الصّحيحة فهي حافظة للقانون مؤيِّدة له.

في الشَّفاعة المضادّة لحكم القانون يسعى المجرم إلى منع تنفيذ القانون عبر اللجوء

(1) سورة النجم، الآية 39.

(2) سورة الفتح، الآية 23.

(3) العدل الإلهي، ص 350 - 351.

إلى الوساطات؛ أي إنه يسعى إلى القيام بما يناقض إرادة مشرّع القوانين، وبما يلغي أهداف القوانين ويتوسّل بشفاعة الشافعين من أجل ذلك، ومثل هذه الشفاعة مصداق للظلم في الدنيا، ولا يمكن أن تقع في عالم الآخرة، وهي التي رفضها القرآن الكريم، وإليها بالذات تتوجّه الإشكالات المثارة ضدّ الشفاعة.

أمّا الشفاعة الصّحيحة فليس فيه استثناء ولا تمييز ظالم ولا نقض للقوانين ومصادرة لأهدافها، كما أنّها لا تستلزم قهر إرادة مشرّع القوانين؛ لأنّه هو الذي وعد بها وجعلها ضمن قانون الجزاء، وقد أيّد القرآن الكريم هذا النوع من الشفاعة بكلّ صراحة.

### الشفاعة الناقضة للقانون مرفوضة<sup>(1)</sup>

الشفاعة غير الصّحيحة مرفوضة ولا شكّ، استناداً للأدلة العقليّة والنقلية، وفيها يسعى المذنب إلى التوسّل بواسطة ما من أجل منع تطبيق الحكم الإلهي، مثلما يسعى المجرمون في المجتمعات البشريّة الفاسدة إلى الاستعانة بالوساطات للتملّص من الخضوع لحكم القانون. ويتوهّم كثير من عوام الناس أنّ شفاعة الأنبياء والأئمّة عليهم السلام هي على هذا النحو، فيتوهّمون أنّ النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام والصّديقة الزهراء عليها السلام، هم أصحاب نفوذ، يسخّرون نفوذهم في الحضرة الإلهية، ويغيّرون إرادة الله سبحانه ويعطلون تنفيذ قوانينه.

وكان عرب عهد الجاهليّة يعتقدون بمثل هذا الاعتقاد، بشأن أصنامهم التي جعلوها شركاء لله سبحانه، وقالوا: إنّ الخلق بيد الله وحده لا شريك له في ذلك، لكنّ الأصنام تشاركه في إدارة شؤون العالم، ولذلك فإنّ عرب الجاهليّة كانوا مشركين في الربوبية وليس في الخالقية؛ أي إنّهم كانوا يعتقدون بأنّ الله قد أشرك بعض خلقه في تدبير شؤون العالم والمخلوقات مثلما يحدث بين البشر، حيث يمكن أن يؤسّس أحدهم مؤسّسة معيّنة ثمّ يفوض أمر إدارتها إلى بعض الأشخاص أو يشركهم في إدارتها.

وقد كافح القرآن الكريم هذه العقيدة الشريكية بكلّ حزم وصرامة، وأعلن مراراً نفي الشريك عن الله سبحانه وتعالى في الخالقية وفي الربوبية، فهو وحده خالق الكون ومدبّره،

(1) العدل الإلهي، ص 351 - 355.

وله الملك والحاكمية عليه وحده لا شريك له في ذلك، وهو رب العالمين.

لم يرَ المشركون أنفسهم ملزمين بالسعي للحصول على رضا «الله» وحده؛ لأنهم كانوا يعتقدون بتقسيم ربوبية العالم بينه تعالى وبين آخرين، هم الذين اتخذوهم أرباباً لهم، ولذلك كانوا يقولون: المهم أن نستجلب رضا أربابنا عنا بتقديم القرابين لهم وعبادتنا لهم حتى لو لم نحصل على رضا «الله»، فلو أرضينا الأرباب تكفلوا هم بحل مشكلتنا مع «الله» بطريقة أو بأخرى!

من هنا يتضح أنه إذا اعتقد أحد المسلمين بأن لأحد السلطنة الربوبية إلى جانب سلطنة رب العالمين وفي مقابلها، فقد وقع في الشرك. كما أن من يتوهم بأن للحصول على رضا الله طريقاً وللحصول على رضا غيره - كالإمام الحسين عليه السلام - مثلاً - طريقاً مستقلاً عن الأول، وإن كلاً من هذين الطريقين يمكن أن يوصل الإنسان للسعادة، فقد وقع في ضلال خطير؛ لأن هذا الوهم يفضي إلى القول بأن رضا الله هو في أداء الواجبات وما أمر به سبحانه مثل الصلاة والصوم والحج والجهاد والزكاة والصدق والإخلاص وخدمة الخلق وبرّ الوالدين وأمثالها، وفي ترك الذنوب مثل الكذب والظلم والغيبة وشرب الخمر والزنا. أما رضا الإمام الحسين عليه السلام فلا شأن له بمثل هذه الأمور، بل إن الذي يرضيه عليه السلام البكاء أو التباكي على مصاب ولده الشاب علي الأكبر عليه السلام، وفي ذلك فصل بين رضا الله ورضا الإمام الحسين عليه السلام، والنتيجة التي يؤدي إليها هذا الفصل هي أن الحصول على رضا الإمام الحسين عليه السلام أمرٌ يسير، إذ يكفي فيه البكاء ولطم الصدور، فإذا تم الحصول على رضاه عليه السلام استثمر هو نفوده ووجاهته عند الله، وشفع لنا وأصلح أمرنا وتدارك تقصيرنا في عدم إقامة الفرائض من الصلاة والصوم والحج والجهاد والإنفاق في سبيل الله، ومحا من صحائفنا كل الذنوب بنفخة واحدة! ومثل هذا الفهم للشفاعاة ليس منحرفاً وباطلاً وحسب، بل هو أيضاً شرك في الربوبية وإهانة للإمام الحسين عليه السلام الذي يكمن عزه الأكبر وفخره الأعظم في عبوديته الخالصة لله سبحانه.

إن الإمام الحسين عليه السلام لم يقدم نفسه على مذبح الشهادة في سبيل الله من أجل أن يبنى لنفسه كياناً في مقابل الله، أو لكي يدل على طريق التملص من العمل بشريعة جدّه رسول الله ﷺ، إن الهدف من استشهاده عليه السلام لم يكن أبداً لأجل إضعاف مناهج الإسلام

وقوانين القرآن، بل على العكس، فقد تقدّم ﷺ إلى ميادين الشهادة وأعرض عن الحياة وضجى بنفسه من أجل إقامة الصلاة والزكاة وباقي القوانين الإسلامية، يقول ﷺ مبيناً هدف ثورته: «وإني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً، وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي، أريد أن أمر بالمعروف وأنهى عن المنكر»<sup>(1)</sup>. كما أننا نخاطبه ﷺ في زيارته: «أشهد أنك قد أقمّت الصلاة وآتيت الزكاة، وأمرت بالمعروف، ونهيت عن المنكر، واتبعت الرسول، ونصحت للأمة، وتلوت الكتاب حق تلاوته، وجاهدت في الله حق جهاده»<sup>(2)</sup>.

## الشفاعة الصحيحة حافظة للقانون

فالشفاعة الصحيحة هي التي تعزز القانون وتحفظ النظام، وهي التي تقرّها كثير من الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة المروية من طرق الفريقين، وهي على نوعين<sup>(3)</sup>:

### 1. شفاعة القيادة أو العمل

إن الأعمال التي يقوم بها الإنسان في الدنيا تتجسّم في الآخرة، وتظهر بحقيقتها العينية. ونضيف هنا أن هذا التجسّم والتمثّل لا ينحصر بالأعمال، وإنما يشمل «العلاقات» أيضاً؛ بمعنى أن العلاقات المعنوية التي تربط بين الناس في الدنيا تظهر في الآخرة بصورها العينية الملكوتية، فعندما يصير إنسان سبباً لهداية إنسان آخر في الدنيا، تظهر علاقة الهداية والاتباع هذه بصورتها العينية يوم القيامة، فيظهر الهادي بصورة إمام، والمهدي بصورة مأموم وتابع. وكذلك الحال مع الإضلال والغواية، يقول تبارك وتعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا

كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْثِمٍ﴾<sup>(4)</sup>.

وهذا يعني حشر كل شخص مع مقتداه العملي الذي كان يتبعه في الدنيا، ويقول عز وجل عن تجسّم إمامة فرعون لقومه يوم القيامة: ﴿يَقْدُمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ

(1) بحار الأنوار، ج 44، ص 329.

(2) الكافي، ج 4، ص 574.

(3) العدل الإلهي، ص 355.

(4) سورة الإسراء، الآية 71.

**النَّارُ** (1)، وقد كان فرعون إماماً ضالاً مضلاً للذين اتبعوه في الحياة الدنيا، وهذه العلاقة تتجسّم بصورتها الملكوتية يوم القيامة؛ أي إن فرعون هو شفيعٌ ووساطة لقومه في الدنيا وفي الآخرة، فهو شفيع يوقعهم في الذنوب والضلالات في الدنيا، ويكون وسيلة إدخالهم إلى النار في الآخرة؛ أي إن شفاعته التي تسوق قومه إلى جهنم في عالم الآخرة هي تجسّم وتمثّل لدوره الإضلائي لهم في الدنيا.

وفي نسبة القرآن الكريم إدخال قوم فرعون النار إلى فرعون نفسه **فَأُورِدَهُمْ**، إشارة لطيفة إلى تجسّم دوره في إضلالهم، فيكون المعنى هو: أن فرعون يورد قومه نار جهنم مثلما أوردهم مستنقع الضلالات في الدنيا، بل إن إدخالهم النار من قبل فرعون هو الظهور والتجسيم العيني لإدخاله لهم بحر الضلالات في الدنيا.

ولا يخفى أن التقسيمات والمراتب المألوفة للقيادة - الهادية أو المضلة - المألوفة في هذه الدنيا تبقى على حالها في صورها الملكوتية في عالم الآخرة، فمثلاً سيتبع رسول الله ﷺ جميع الذين اهتدوا بنوره وحظوا بالعمل بشريعته، فهو حامل لواء الصالحين، وسيحمل يوم القيامة «لواء الحمد».

وبهذا المعنى للشفاعة يكون رسول الله ﷺ شفيعاً لأمير المؤمنين والصديقة الزهراء عليهما السلام، ويكونان شفيعين للحسين عليه السلام، ويكون كل إمام شفيعاً للإمام اللاحق وأصحابه وتلامذته وشيعته. فسلسلة المراتب محفوظة، ومن رسول الله ﷺ يحصل باقي المعصومين عليهم السلام على كل ما عندهم. وعلى هذا الأساس يكون العلماء أيضاً شفعاء للذين علموهم وهدوهم، فتظهر سلسلة مترابطة كثيرة الأطراف تتصل فيها المجاميع الصغيرة بالمجاميع الأكبر، ويقف على رأس هذه السلسلة المباركة الرسول الأكرم عليه السلام إماماً للجميع (2).

وروي عن الرسول ﷺ أنه قال: «إن القرآن شافعٌ مشفعٌ وماحلٌ مصدقٌ» (3)، وهذا تعبيرٌ دقيق للغاية يشير إلى حقيقة أنه القرآن الكريم شفيعٌ للمؤمنين والصالحين يقودهم إلى جنة

(1) سورة هود، الآية 98.

(2) العدل الإلهي، ص 356-357.

(3) المجازات النبوية، ص 307.



السَّعادة، كما أنه خصمٌ ماحلٌ للكافرين والمجرمين يسوقهم إلى الجحيم، فهو وسيلة توصل أولئك إلى خير الجنان ويسوق هؤلاء إلى النار. من هنا يتضح أن هذا النوع من الشفاعة جديرٌ بأن تسميه شفاعة القيادة والإمامة، كما يمكن إطلاق اسم «شفاعة العمل» عليه؛ لأن العامل الأساسي الذي يوجب النجاة والسعادة أو البؤس هو العمل الصالح أو المسيء<sup>(1)</sup>.

## 2. شفاعة المغفرة<sup>(2)</sup>

النوع الثاني من الشفاعة هو التوسط بهدف غفران الذنوب والعضو عنها، وهو الذي أثبتت ضده الشبهات وهجمات المنتقدين والمنكرين، ولكن سيتبين عدم صحة جميع هذه الشبهات والإشكالات المثارة ضده، بل وكونه يستند إلى معارف سامية دقيقة تكشف عمق التعاليم والمعارف الإسلامية.

## سابقية الرحمة<sup>(3)</sup>

ينبغي أولاً أن نلتفت إلى حقيقة أن سعادة الإنسان ليست مرهونة بأعماله فقط، بل ثمة عامل آخر في عالم الوجود هو عامل سابقية الرحمة الإلهية، جاء في النصوص الدينية: «يا من سبقت رحمته غضبه»... مما لا شك فيه أن الأصالة في نظام عالم الوجود هي للرحمة والسعادة والفلاح، أما أنواع الكفر والفسوق والشُرور فهي أمورٌ عارضة غير أصيلة، ودائماً ما يزال الأمر العارض بفعل جاذبية الرحمة. ووجود الإمدادات الغيبية والتأييدات الرحمانية من الشواهد الواضحة الدالة على أن الرحمة غالبية للغضب، كما أن المغفرة الإلهية وإزالة عوارض الذنب شاهد آخر على تقدّم الرأفة والرحمة على الغضب والسخط.

## قانون التطهير<sup>(4)</sup>

التطهير هو أحد مظاهر الرحمة الإلهية وتجلياتها في نظام عالم الوجود... غفران الذنوب ومحو عوارض تبعاتها السيئة عبارة عن تطهير القلوب والأرواح. ولكن بعض القلوب

(1) العدل الإلهي، ص 361.

(2) (م.ن)، ص 362.

(3) (م.ن)، ص 362 - 363.

(4) (م.ن)، ص 363 - 364.

تفقد الأهلِيَّة للتطهَّر بدرجة يستحيل تطهيرها بأي وسيلة، وكأنَّها تحوَّلت إلى «نجاسة» بحدِّ ذاتها. وإذا استحوذ الكفر بالله والشرك به على القلب سلبه قابليَّة التَّطهير، وهذه الحالة هي التي يعبر عنها بقوله: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾<sup>(1)</sup> و﴿وَطَعَّ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾<sup>(2)</sup>.

### شموليَّة الرَّحمة أصل عام<sup>(3)</sup>

ليست المغفرة ظاهرة استثنائية، بل هي ثمرة لأصل عام شموليّ في عالم الوجود هو قانون غلبة الرَّحمة، من هنا يتّضح أنّ المغفرة الإلهيَّة عامَّة تشمل جميع الموجودات في حدود أهليَّة وقابليَّة كلّ منها لتلقّي رحمه المغفرة، وهذا قانون عام مؤثّر في فوز جميع المفلحين بالسَّعادة والنَّجاة من العذاب، ولهذا يقول عزّ وجلّ: ﴿مَنْ يُصِرْفَ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ﴾<sup>(4)</sup>؛ أي إنّ العذاب لم يكن ليرفع عن أحد لولا الرَّحمة.

وبملاحظة عموميَّة قانون المغفرة وشموليّته يتّضح سرّ استغفار الرّسول الأكرم ﷺ وباقي الأنبياء والأئمّة المعصومين ﷺ وباقي الأنبياء والأئمّة المعصومين ﷺ، بل يمكن القول إنّ كلّما كان الإنسان أقرب إلى الله كان أكثر استفادة من هذا القانون، وبصورة عامَّة يمكن القول: إنّ الأكثر قرباً من الله هو الأكثر تنوّراً بأسمائه الحسنی وصفات كماله جلّ وعلا، يقول الرّسول الأكرم ﷺ: «إنّه ليغان على قلبي، وإنّي لأستغفر الله كلّ يوم سبعين مرّة».

### علاقة المغفرة بالشفاعة<sup>(5)</sup>

وهنا يثار السّؤال الآتي: ما هي علاقة المغفرة الإلهيَّة بالشفاعة؟ من غير الممكن نزول أيّ من الرّحمات الإلهيَّة إلّا من خلال أنظمة خاصّة بها؛ ولذلك وجب أن تصل المغفرة الإلهيَّة للمذنبين عن طريق نفوس الكاملين والأرواح القويّة للأنبياء والأئمّة، وهذا من مقتضيات وجود النّظام في عالم الوجود، ولذلك لا تنزل رحمة الوحي بغير

(1) سورة البقرة، الآية 7.

(2) سورة التوبة، الآية 87.

(3) العدل الإلهي، ص 366-367.

(4) سورة الأنعام، الآية 16.

(5) العدل الإلهي، ص 369-371.

واسطة، ولا يبعث جميع البشر بالنبوة من قبل الله، وهكذا الحال مع نزول جميع الرّحمات الإلهية ومنها المغفرة، فلا يمكن أن تتحقّق بغير واسطة. وبناءً على ذلك، نحن مضطّرون للإقرار بلزوم الشّفاعة، حتّى إذا لم تتوفّر لدينا أدلّة نقلية، وذلك استناداً إلى حكم العقل وبراهينه القطعية الثابتة، مثل برهان «الإمكان الأشرف»، وبرهان لزوم وجود النظام في عالم الوجود، فإنّ من أقرّ بوجود المغفرة الإلهية لا بدّ له، بحكم البراهين العقلية القويّة، الإقرار بوجود أن يكون نزولها عبر عقل كليّ أو نفس كليّة، أي العقل والنفس الحائزة لمقام الولاية الإلهية الكلية؛ ولا يمكن وصول الفيض الإلهي إلى الموجودات إلا على وفق الأنظمة والحسابات الخاصّة بذلك.

ولكنّ القرآن الكريم قد هدانا فيما يرتبط بهذا المجال ولله الحمد، ولو ضمّمنا إلى ما جاء فيه الأحاديث الشريفة، والروايات السامية والمعتبرة المروية ومراتب الولاية اللاحقة في طبقات المؤمنين التالية، يمكننا أن نستنبط أنّ قنوات نزول المغفرة الإلهية لا تنحصر بالأرواح الكلية، بل إنّ للنفوس الإنسانية الكلية والجزئية أيضاً، وكلّ حسب مرتبته، نصيباً في هذه الوساطة والشفاعة، وتعدّ هذه الحقيقة من أهمّ المعارف الإسلامية والقرآنية، ولم يتمّ توضيحها بالصورة المطلوبة إلا في المذهب الشيعي المقدّس، ومن قبل الأئمة الأطهار عليهم السلام وخريجي مدرستهم، وهذه من مفاخر مذهب الإمامية.

### شروط تحقّق الشّفاعة

إنّ الشّفاعة هي الوجه الآخر للمغفرة الإلهية، بمعنى أنّها تُسمّى «المغفرة الإلهية» عندما تُسبب إلى الله تبارك وتعالى، وهو مصدر كلّ خير وكلّ رحمة، أمّا إذا نُسبت إلى وسائط الرّحمة ومجاريها وقنواتها سُمّيت الشّفاعة. وبملاحظة اتّحاد حقيقة الشّفاعة والمغفرة يتّضح أنّ جميع شروط تحقّق المغفرة جارية على الشّفاعة أيضاً. والعقل لا يشترط لنزول المغفرة سوى تأهل الشخص لها بتوفّر قابليّة التلقّي لها، وعلّة حرمان أيّ شخص من رحمة الله تكمن فقط في عدم استعداده لتلقّيها، فرحمة الله واسعة منزّهة عن المحدودية والضيق، وهي ليست محدودة مثل الاعتبار المصرفي لأحد التّجار والعياذ بالله، بل إنّ اعتبارها غير محدود، لكن قابليّات التلقّي لها متباينة، وقد يوجد من يفقد بالكامل

لهذه القابلية، ولذلك لا يستطيع التعمُّ برحمة المغفرة الإلهية. والمقدار المتيقن - استناداً للنصوص الدينية - إنَّ الكفر بالله والشرك به يمنعان تحقُّق المغفرة، يقول تبارك وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾<sup>(1)</sup>. وهذا يعني أنَّ فقدان الإنسان للإيمان يقطع عنه فيض المغفرة بالكامل، فلا يمكنه عندها الاستفادة من هذا اللطف بالرباني العظيم.

﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَحْمَةً وَعِلْمًا فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ وَقِهِمْ عَذَابَ الْحَجِيمِ﴾<sup>(2)</sup>.

ويستفاد من الآيات الكريمة أنَّ الإيمان شرط لازم وضروري للفرز بالشفاعة والمغفرة، لكنَّه لا يكفي وحده، كما لا يمكن لأحد بيان جميع الشروط اللازمة لذلك على نحو القطع واليقين، والله وحده العالم بذلك ففي الآية التي تبشر بمغفرة ما دون الشرك من الذنوب تقييد ذلك بقيد ﴿لِمَنْ يَشَاءُ﴾ كما أنَّ آيات الشفاعة تصرِّح بقيد ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾<sup>(3)</sup>، وكلا القيدين بمعنى واحد، وكأنَّ القرآن تعمَّد أن لا يبيِّن بصراحة جميع الشروط بصورة صريحة، بل أراد أن يبقي القلوب وسط الخوف الرجاء. ومن هنا، يتضح بطلان الشبهة القائلة بأنَّ الاعتقاد بالشفاعة يؤدي إلى التجرؤ على ارتكاب المعاصي.

### الشفاعة لله<sup>(4)</sup>

يكمن الفرق الجوهرية بين الشفاعة الحقيقية والشفاعة الباطلة، في كون الأولى تبدأ من الله وتنتهي بالمذنب، أمَّا المسار المفروض في الثانية فهو على العكس من ذلك؛ أي إنَّ المستشفع إليه - وهو الله سبحانه وتعالى - هو الذي يدفع وسيلة الشفاعة. أي الشفيع لكي يقوم بالشفاعة في النوع الأول، أمَّا النوع الثاني أي الشفاعة الباطلة فالمذنب هو الذي يدفع الشفيع للقيام بها وهذا ما نلاحظ مصاديقه في الشفاعات الدنيوية؛ لأنَّ الشفيع يكتسب

(1) سورة النساء، الآية 116.

(2) سورة غافر، الآية 7.

(3) سورة الأنبياء، الآية 28.

(4) العدل الإلهي، ص 371-374.

صفة الوساطة بفعل طلب وتحريض المجرم منه القيام بها، أمّا في الشفاعة يكتسب صفة الوساطة بفعل طلب وتحريض المجرم منه القيام بها، أمّا في الشفاعة الحقّة التي تصحّ نسبتها إلى الأنبياء والأولياء والمقرّبين من الله سبحانه، فإنّ الله تبارك وتعالى هو الذي يضي على الشفيع صفة الوساطة؛ أي إنّهُ هو سبحانه الذي يجعل الشفيع شفيعاً.

والآيات الكريمة التي تصرّح بنفي الشفاعة ما لم تكن بإذن الله إنّما تشير إلى هذه الحقيقة، كما هو واضح في التعبير الدقيق الذي اشتمل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ الشَّفَعَةُ جَمِيعاً﴾<sup>(1)</sup>... ومهما يكن الحال، ففي الشفاعة الأخرويّة لا يمكن للمذنب أن يؤثّر على الشفيع لكي يتشفّع له إلا بإذن الله، كما لا يمكن للشفيع أن يستشفع له إلا بإذن الله، والدليل العقليّ على ذلك هو أنّ الثابت في الفلسفة الإلهيّة أنّ «واجب الوجود بالذات واجب من جميع الحيثيات»؛ أي إنّهُ منزّه عن أن يكون معلولاً لعلّة في أصل وجوده، وكذلك في صفاته وأفعاله، فلا يمكن أن يتأثّر بأيّ علّة؛ لأنّهُ هو سبحانه المؤثّر المحض فلا ينفعل ولا يتأثّر بأيّ شيء.

(1) سورة الزمر، الآية 44.

## المفاهيم الرئيسية

1. الشفاعة لا تنافي التوحيد في العبادة ولا التوحيد الذاتي؛ لأن رحمة شفاعة الشفيع ليست سوى شعاع لرحمة الله سبحانه، وهو تبارك وتعالى مبدأ تحقيق الشفاعة ونزول الرحمة.
2. مثلما أن الاعتقاد بمغفرة الله ينفي اليأس من رحمته ويبعث الرجاء وليس علة للتجرؤ على المعاصي، كذلك الحال مع الاعتقاد بالشفاعة فهو لا يشكّل عاملاً مشجّعاً على ارتكاب المعاصي، وبملاحظة كون شمول المغفرة للعبد مشروطاً بإذن الله ورضاه، يتضح أن أثر الاعتقاد بالشفاعة الحقّة هو إنقاذ القلوب من اليأس والقنوط مع إبقائها في حالة من الخوف والرجاء.
3. إن الشفاعة على نوعين: باطل وصحيح؛ ولذلك نجد بعض الآيات الكريمة تنفي الشفاعة وبعضها الآخر تثبتها، فهدف القرآن الكريم هو تطهير الأذهان من الاعتقاد بالشفاعة الباطلة وتوجيهها نحو الشفاعة الحقّة.
4. لا تنافي الشفاعة مبدأ لزوم العمل؛ لأن العمل هو بمثابة علة التأهل لتقبّل الرحمة، والرحمة الإلهية هي بمنزلة العلة الفاعلية لتحقيق الشفاعة.
5. إن الشفاعة الحقّة الصحيحة هي التي يكون فيها مبدأ الحركة لتحقيقها من الأعلى (أي الله تبارك وتعالى) إلى الأسفل (أي المذنب المستشفع)؛ ولذلك فلا مجال فيها للتصور القائل بأن الشفاعة تعني أن الله يتأثر وينفعل.

## الدرس التاسع والثلاثون

# العدل الإلهي وعمل الخير من غير المسلم

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

- 1 . يبيّن إن كانت الأعمال من غير المسلمين مقبولة عند الله أم لا.
- 2 . يذكر الآراء والاتجاهات المختلفة في هذه المسألة.
- 3 . يبيّن الرأي القرآني الصحيح في المسألة.





## تمهيد<sup>(1)</sup>

من القضايا التي يجري النقاش بشأنها ضمن مباحث العدل الإلهي، هي قضية حكم الأعمال الخيرة التي يقوم بها غير المسلمين، فثار بشأنها اليوم بين مختلف الفئات من المثقفين وغيرهم السؤال الآتي: هل هذه الأعمال مقبولة أم لا؟ فإن كانت مقبولة عند الله فما هو الفرق بين المسلم وغيره، إذا كان المهم هو أن يقوم الإنسان بأعمال الخير في هذه الدنيا دون أن ينقص من عمله أن لا يكون مسلماً، بل وغير ملتزم بأي دين؟ وإذا لم يكن عمل غير المسلم مقبولاً، بل محكوماً بالبطلان بالكامل ولا أجر له ولا ثواب عند الله عليه، فكيف ينسجم هذا الحكم مع العدل الإلهي؟ ويمكن إثارة هذه الأسئلة ذاتها فيما يرتبط بالمذهب الشيعي داخل الدائرة الإسلامية، وذلك على النحو الآتي: هل إن عمل المسلم غير الشيعي مقبول عند الله أم إنه عمل باطل؟ إذا كان مقبولاً، فما الفرق بين المسلم الشيعي والمسلم غير الشيعي إذا كان المهم أن يكون الإنسان مسلماً دون أن ينقص من عمله أن لا يكون شيعياً مالياً لأهل البيت عليهم السلام؟ وإذا لم يكن عمله مقبولاً، فكيف ينسجم ذلك مع العدل الإلهي؟

## اتجاهان متنافران يصدران أحكاماً متضادة<sup>(2)</sup>

عادةً ما يجيب أدعياء الثقافة والتنوير والانفتاح الفكري وبضرس قاطع عن الأسئلة المتقدمة بالقول: لا فرق بين المسلم وغيره، بل وبين الموحد وغيره، فكل من يقوم بخدمة معينة عن طريق إنشاء مؤسسة خيرية أو القيام بأحد الكشوف والاختراعات العلمية أو غير ذلك، فهو مستحق للثواب من الله.

(1) العدل الإلهي، ص 381.

(2) (م.ن)، ص 394-395.

وهؤلاء يستدلون على ذلك بالقول: إنَّ الله عادل، والرَّبُّ العادل لا يميّز بين عباده، فما الفرق بالنسبة إليه بين أن يكون العبد يعرفه أو لا يعرفه، ويؤمن به أو لا يؤمن به؟ حاشا لله أن يتجاهل عمل الخير الصادر من عبده ويحرمه أجره؛ لأنَّه لا يعرفه ولا يحبه، وحاشا لله، من باب أولى، أن يبطل عمل الخير من عبده الذي عرفه وأحبه، ولكنَّه لم يعرف أنبياءه وأولياءه، ولم يوالهم.

وعلى الجانب المقابل، يقف آخرون يرون جميع النَّاس تقريباً مستحقين للعذاب، ولا يعتقدون بقبول الله لأعمال النَّاس سوى عدد قليل منهم يرون أنَّ العاقبة الحسنى مختصة بهم، وهم يستدلون على قولهم بعملية حسابية ساذجة، فهم يقولون:

إنَّ النَّاس منقسمون إلى مسلمين وغير مسلمين يشكلون ثلاثة أرباع سكَّان العالم تقريباً، وهم من أهل النَّار؛ لأنَّهم غير مسلمين! والمسلمون أيضاً هم من الشيعة وغير الشيعة، وغير الشيعة يشكلون ثلاثة أرباع المسلمين تقريباً وهم من أهل النَّار؛ لأنَّهم ليسوا شيعة! وأكثر الشيعة - بحدود ثلاثة أرباعهم - هم شيعة بالاسم فتبقى أقلية قليلة منهم يعرفون أنَّ واجبهم الأوَّل تقليد المجتهد، والأكثرية من الشيعة لا يعرفون هذا الواجب الأوَّل فضلاً عن باقي الواجبات التي لا تصح ولا تتم إلاَّ بمعرفة هذا الواجب الأوَّل! والمقلدون أيضاً على الأغلب لا يلتزمون بالواجبات العملية؛ ولذلك فإنَّ المفلحين ثلَّة قليلة جداً.

هذه أقوال الطرفين، ويتضح منها أنَّ الأوَّل يبشِّر النَّاس بالأمن المطلق تقريباً، والثاني ينذر بالغضب المطلق تقريباً، وكأنَّ غضب الله تعالى سابق لرحمته!

## أدلة أدعياء الانفتاح الفكري<sup>(1)</sup>

يستند هذا الفريق على قوله بنوعين من الأدلة: عقلية ونقلية:

### 1. الدليل العقلي

وهو البرهان المنطقي القائل: بأنَّ لكلَّ عمل صالح أجرًا أيًّا كان العامل، وهذا الدليل يستند إلى مقدمتين:

أ. إنَّ نسبة جميع الموجودات إلى الله واحدة متساوية، ونسبته سبحانه إلى الأزمنة

(1) العدل الإلهي، ص 395 - 398.

والأمكنة متساوية أيضاً، فهو في الشرق مثلما هو في الغرب، وهو في السماء العلى مثلما هو في الأرض السفلى وهو في الماضي والمستقبل مثلما هو في الزمن الحاضر، فالماضي والحاضر والمستقبل كلها سواء بالنسبة إليه، كذلك الحال مع الشرق والغرب والسماء والأرض؛ والحكم نفسه يصدق على نسبته تجاه عباده ومخلوقاته، فلا توجد علاقة خاصة تربطه بأيّ منهم، ولذلك فنظرته إليهم - باللطف أو السخط - متساوية لا تمييز فيها إلا أن يكون منشأ التمييز ذاتياً في العباد أنفسهم.

من هنا، لا يكون أيّ من العباد عزيزاً عند الله دون مسوِّغ، كما لا يكون أيّ منهم ذليلاً مطروداً من حضرته دون مسوِّغ، فلا تربطه عزّ وجلّ مع أحد منهم رابطة قرابة أو وطن، ولذلك لا يوجد عنده شخصٌ له حظوة وعزّة يما هو مخلوق له سبحانه، وبناءً على ذلك فلا يوجد مسوِّغ لقبوله سبحانه العمل الصالح من أحد العباد وعدم قبوله من آخر، فإذا كانت الأعمال متماثلة فجزاؤها جميعاً متماثل أيضاً؛ لأنّ الثابت أن نسبته تعالى تجاه العباد كافة متساوية، والعدالة توجب المساواة بينهم في جزاء من يعمل منهم صالحاً، سواء كان مسلماً أو غير مسلم.

ب. أمّا المقدّمة الثانية فهي: أنّ صلاح الأعمال وفسادها ليسا من الأمور الاعتبارية، بل هما أمران حقيقيّان، أي - وحسب اصطلاح علماء الكلام وعلماء أصول الفقه - إنّ الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال؛ وهذا يعني أيّ الأعمال الحسنة والصالحة متميزة بذاتها عن الأعمال القبيحة، فاعلم الحسن حسن بذاته، وكذلك حال العمل السيئ؛ أي إنّ الصّدق والاستقامة والإحسان وخدمة الخلق ونظائرها هي بذاتها أعمال صالحة، في حين أنّ الكذب والسّرقة ونظائرها أعمال سيئة بذاتها. والصّدق لم يكن عملاً صالحاً لأنّ الله أمر به، كما أنّ الكذب لم يكن عملاً سيئاً؛ لأنّ الله نهى عنه، بل العكس هو الصحيح؛ أي إنّ الله أمر بالصّدق، لأنّه بذاته عمل صالح، كما أنّه عن الكذب لأنّه بذاته عمل قبيح؛ أي وبعبارة موجزة، إنّ الأوامر والنواهي الإلهية تابعة للحسن والقبح الذاتيين في الأفعال، وليس العكس. والنتيجة المستفادة من هاتين المقدّمتين هي: أنّ كل من يعمل عملاً صالحاً

يحصل - على نحو الحتم والضرورة - على أجره من الله سبحانه؛ لأن الله لا يميز بعض عباده على بعضهم الآخر، ولأن العمل الصالح صالح بذاته، ولذلك فهو صالح من أي شخص صدر، كما لا يوجد أي فرق بين المذنبين في ارتكابهم للأعمال السيئة؛ وذلك للاستدلال نفسه.

## 2. الدليل النقلى

يؤيد القرآن الكريم في كثير من آياته المضمون السابق للدليل العقلي، وهو أنه لا ترجيح بين أبناء البشر في جزاء الخير بالخير، وجزاء الشر بالشر. فاليهود مثلاً، باعتبار كونهم داعين إلى الترحيح فقد قاومهم القرآن وحرّض عليهم، وهم يقولون - ولا يزالون - إنّ الدماء الإسرائيلىة محبوبه لدى الله، ونحن أبناء الله وأحبّاءه، فلو فرضنا أنّ الله يدخلنا النار فإنّ تلك المدّة لن تطول حتّى يعفونا ويخرجنا منها. أمّا القرآن فهو يعدّ هذه أمانى وخیالات باطلة ويحاربها بكلّ ما أوتي من قوّة. وقد خطأ القرآن الكريم بعض المسلمين الذين وقعوا في حبال مثل هذا الغرور<sup>(1)</sup>.

وقد ذهب بعض أدياء الثقافة إلى أبعد من القول المتقدم، فقالوا: إنّ هدف الأنبياء دعوة الناس للعدالة والعمل الصالح، لذلك يمكن القول، واستناداً إلى مبدأ «خذ الغايات واترك المبادئ»، إنّ العدالة والأعمال الصالحة مقبولة حتّى من الكافرين بالله والمعاد؛ أي إنّ الأجر العظيم والثواب الجزيل ينتظر حتّى المنكرين لوجود الله ويوم القيامة إذا قدّموا خدمات كبرى للبشرية في المجالات الثقافية والصحيّة والاقتصادية والسياسية والاجتماعية<sup>(2)</sup>!

## أدلة المتشددين

في مقابل المتقّفين المفرطين في التسامح الذين يزعمون أنّ الله يقبل عمل الخير من كلّ شخص مهما كان، يقف المتشدّدون من ذوي التّقّدس القشري، وهم يتّخذون موقفاً مضاداً بالكامل لموقف الفريق الأوّل، فيقولون: من المحال أن يقبل الله عمل غير المسلم، ولا قيمة لأعمال الكافرين بل والمسلمين من غير الشيعة، فهم مدحورون مذمومون، ولذلك فعملهم

(1) العدل الإلهي، ص 98 - 99.

(2) (م.ن)، ص 401.

أولى بالردِّ. ويستدلُّ هؤلاء أيضاً على قولهم بنوعين من الأدلّة: الدليل العقليّ والأدلّة النقلية.

### 1. الدليل العقليّ

ويقولون فيه: ما الفرق بين المسلم والكافر والشيعي وغير الشيعي إذا قلنا بأن أعمالهم جميعاً مقبولة عند الله تبارك وتعالى؟ إنَّ الفرق بينهم يجب أن يكون إما في قبول الأعمال الصالحة من المسلم أو الشيعي وعدم قبولها من الكافر أو غير الشيعي، وإما في عدم تعريض المسلم أو الشيعي للعذاب على ارتكابهم للذنوب والأعمال السيئة ومعاقبة غيرهما على ذلك.

أمّا إذا قلنا بأنَّ لهم جميعاً ثواباً على صالح الأعمال وعقاباً على سيئاتها، فما فائدة الإسلام والتشيع حينئذٍ؟ إنَّ المساواة بين المسلم والكافر والشيعي وغير الشيعي في محاسبتهم على أعمالهم لا تعني سوى كون الإسلام والتشيع أمرين غير ضروريين، ولا جدوى منهما.

### 2. الدليل النقلية

إضافة للاستدلال العقليّ المتقدم يستدلُّ أصحاب هذا القول بأيتين من القرآن الكريم ومجموعة من الأحاديث الشريفة، فقد صرّحت بعض الآيات بعدم قبول عمل الكافر، كما صرّحت كثير من الأحاديث الشريفة بعدم قبول أعمال غير الشيعة أي الذين لا يوالون أهل البيت عليهم السلام: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ اشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ لَا يَقْدِرُونَ مِمَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ ذَلِكَ هُوَ الضَّلَالُ الْبَعِيدُ﴾ (1)، ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِنْدَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ (2) (3).

هذه هي أدلة القائلين بأنَّ الإيمان هو أساس السعادة، وقد بلغ الإفراط ببعضهم إلى حدِّ القبول بمجرد ادعاء الإيمان والانتماء الشكلي لأهله كما كان عليه المرجئة الذين كانوا يروجون لذلك على عهد حكم بني أمية، وقد انقضوا ولله الحمد بزوال الحكم الأمويّ،

(1) سورة إبراهيم، الآية 18.

(2) سورة النور، الآية 39.

(3) العدل الإلهي، ص 402 - 403.

وقد كان الفكر الشيعيّ المستلهم من أئمة أهل البيت عليهم السلام يمثّل الطرف المقابل لعقيدة المرجئة في العصر الأمويّ، ولكن، وممّا يؤسف له، أنّ أفكار المرجئة قد تسلّلت في العصور الأخيرة إلى أوساط عوام الشيعة مستترةً بلباس آخر، فاعتبرت طائفة من عوام الشيعة أنّ مجرد الانتماء الشكليّ لشيعة أمير المؤمنين يكفي للنّجاة، وهذه العقيدة هي العامل الأساس لتأخر الشيعة في العصور المتأخّرة والتي شهدت ظهور اتجاه آخر في التقليل من قيمة العمل تمثّل في مسلك الدراويش والمتصوّفة الذين زعموا أنّ المطلوب ليس العمل، بل صفاء القلب في حين أنّ صفاء القلب الحقيقيّ باعث للعمل الصّالح وليس مثبّطاً عنه.

وقد ظهر - في مقابل هذه الاتجاهات - اتجاه بالغ في الاهتمام بقيمة العمل إلى درجة حكم معها بكفر مرتكب كبائر الذنوب، وهذه هي عقيدة الخوارج، في حين اعتبرت طائفة من أهل الكلام أنّ مرتكب الكبائر ليس مؤمناً ولا كافراً، بل إنّ منزلته هي «منزلة بين المنزلتين». من هنا ينبغي أن نبحث عن الصّحيح من هذه الأقوال وهل أنّ الأصالة هي للعمل أم للإيمان؟ أم يوجد خيار آخر غير هذين الخيارين؟<sup>(1)</sup>.

### المنطق القرآني<sup>(2)</sup>

ولكن ثمّة اتجاه آخر يمثّله القرآن الكريم الذي بيّين لنا منهجاً مغايراً للمنهجين السابقين يمكن القول بأنّه منهج خاصّ به، لا ينسجم مع إفراط أديعاء الثقافة والانفتاح الفكريّ ورؤيتهم الجوفاء، ولا مع تعريض المتحدّجرين بقشور التقدّس في نظرتهم الضيقة. إنّ الرؤية القرآنيّة في هذا المجال تقوم على أساس منطق يقرّ كلّ من عرفه بصحة هذه الرؤية القويمة، بل وبكونها وحدها الرؤية السليمة في هذا المجال، وهذا الأمر يضاعف من إيماننا بإعجاز هذا الكتاب العظيم لأنّه يثبت أنّ معارفه السامية نابعة من السّماء ومطهّرة من الأفكار البشريّة الأرضيّة.

وللاقترب من هذه الرؤية العميقة - وبصورة تدريجيّة - نعرض أوّلاً لأدلة الفريقين المتخاصمين - أي أديعاء الثقافة والمتحدّجرين بقشور التقدّس - مع مناقشة كلّ منها.

(1) العدل الإلهي، ص 405 - 406.

(2) (م.ن)، ص 395.

## المنهج القرآني<sup>(1)</sup>

[نقول] بشأن الأعمال الصالحة والسيئة الصادرة عن المسلمين وغيرهم؛ الحقائق الآتية:

1. للسعادة، كما للشقاء، درجات ومراتب، فليس جميع السعداء مرتبة واحدة، كما أن الأشقياء أيضاً ليسوا في درجة واحدة، وقد ورد التعبير عن هذه الحقيقة بدرجات الجنان، ودركات الجحيم.
2. لا يدخل الجنة جميع أهل الجنة منذ البداية، كما لا يخلد جميع أهل النار فيها، فكثير من أهل الجنة لا يدخلونها إلا بعد تحمّل أحقاب طويلة من الشدائد والعذاب في عالم البرزخ أو في الآخرة أيضاً؛ ولذلك يجب على المسلم أو الشيعي أن يعلم أن أمامه - حتى لو خرج من الدنيا وهو مؤمن - منازل سيقاسي فيها عذاباً شديداً إذا ارتكب في الدنيا، لا سمح الله، معاصي الفسوق والفجور والظلم وغيرها من بعضها شديدة العواقب، وقد توجب الخلود في النار.
3. أما الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر، والذين لا يقومون بالتالي بأي عمل بهدف التقرب منه سبحانه وتعالى، فمن الطبيعي أن لا يكون سيرهم وسلوكهم إلى الله وجواره في عالم الآخرة، وبالتالي فلن يصعدوا إلى ملكوت الله عز وجل ولن يدخلوا الجنة؛ لأنهم لم يتحركوا نحوها.
4. والذين يؤمنون بالله واليوم الآخر، ويقومون بالأعمال الصالحة قرباً إليه عز وجل وبنية خالصة، يتقبّل الله أعمالهم ويستحقّون ثوابه ودخول الجنة، سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين<sup>(2)</sup>.
5. لكن غير المسلمين من المؤمنين بالله واليوم الآخر والمخلصين في نية التقرب منه تبارك وتعالى، محرومون من آثار وبركات العمل بالمناهج العملية الإلهية التي يشتمل عليه الإسلام، وذلك بحكم عدم فوزهم بنعمة معرفة هذا الدين الحق؛ ولذلك فإن

(1) العدل الإلهي، ص 482-485.

(2) تجدر الإشارة إلى أنه يوجد قول آخر يعتقد أن الإيمان والولاية شرط في قبول الأعمال واستحقاق الثواب، بل بعض الفقهاء يرى أن الإيمان شرط في صحة العمل أيضاً.

ما يتقبله الله منهم هو أعمال الخير التي أقرتها ودعت إليها شريعة الإسلام، مثل الإحسان للخلق وخدمتهم، أما العبادات المبتدعة التي لا أصل لها فلن تقبل منهم طبعاً، كما أن مجموعة من أشكال الحرمان تشملهم بسبب عدم معرفتهم بالشريعة الإلهية الكاملة.

6. توجد مجموعة من الآفات المفسدة لأعمال الخير الصادرة من المسلمين أو من غيرهم، وقد تطرأ هذه الآفات على الأعمال الصالحة بعد قبولها فتحبطها وتفسدها، وأهم هذه الآفات: الجحود والكفر عن عناد وعمد؛ ولذلك إذا قام أفراد من غير المسلمين بأعمال خيرية كثيرة وبنية التقرب من الله تبارك وتعالى، ولكنهم جحدوا حقائق الإسلام - عناداً وتعصباً - بعد أن عرضت عليهم وعرفوا أنها حق لا ريب فيه، فإن هذا الجحود سيفسد أعمالهم السابقة ويجعلها **«كِرْمَادٍ أَشْتَدَّتْ بِهِ الرِّيحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ»** (1).

7. إذا ارتكب المسلمون باقي الموحدين الفسق والفجور وخانوا بذلك الدين الإلهي، فهم مستحقون لأنواع من العذاب الإلهي الطويل في عالم البرزخ وفي القيامة، بل سيخلدون في العذاب بسبب بعض الذنوب، مثل قتل المؤمن البريء ظلماً وعمداً.

8. أعمال الخير الصادرة من الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وكذلك من المشركين، تشكل سبباً لتخفيف العذاب عنهم في بعض الأحيان.

9. السعادة والشقاء يخضعان للأحكام والقوانين والأوضاع الحقيقية والتكوينية لا للأوضاع والقوانين الاعتبارية.

10. الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تصرح بأن الله سبحانه يتقبل العمل الصالح، لا تقصد العمل الذي يتوفر فيه عامل «الحسن الفعلي» فقط، بل إن الإسلام يعتبر العمل صالحاً إذا توفر فيه «الحسن الفعلي» و«الحسن الفاعلي» أيضاً.

11. الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة التي تصرح بعدم قبول أعمال منكري النبوة المحمدية والإمامة المعصومة، إنما تقصد مصاديق الإنكار الناتجة من العناد

(1) سورة إبراهيم، الآية 18.



والجحود والتعصب، أمّا إذا كان الإنكار مجرد عدم معرفة وكان ناتجاً من القصور لا من التقصير، فهو خارج عن الحكم الذي تذكره هذه الآيات والأحاديث الشريفة، وأصحاب هذا النوع من الإنكار يصفهم القرآن الكريم بأنهم مستضعفون ومرجون لأمر الله.

12. يعتقد فلاسفة الإسلام - أمثال ابن سينا وصدر المتألهين - أن أغلب الذين لا يعرفون بالحقّ والحقيقة هم قاصرون وليسوا مقصّرين، فلن ينالوا العذاب إذا لم يعرفوا الله وإن لم يدخلوا الجنّة، أمّا الذين يعرفون الله ويؤمنون بالمعاد ويعملون الصّالحات قربةً إلى الله فيحصلون على الثّواب الإلهي، في حين أنّ الشّقاء والعذاب هو مصير المقصّرين فقط لا القاصرين.

## المفاهيم الرئيسية

1. ما هو حكم الأعمال الخيرة التي يقوم بها غير المسلمين، فهل هذه الأعمال مقبولة أم لا؟ فإن كانت مقبولة عند الله فما هو الفرق بين المسلم وغيره؟
2. يُجيب البعض أنه لا فرق بين المسلم وغيره، فكلّ من يقوم به من عمل خير فهو مستحقّ للثواب من الله.
3. وفي الجانب المقابل، يرى آخرون جميع الناس تقريباً مستحقّين للعذاب، ولا يعتقدون بقبول الله لأعمال الناس سوى عدد قليل منهم.
4. يوجد اتجاه آخر يمثله القرآن الكريم يمكن القول بأنّه منهج خاصّ به، لا ينسجم مع إفراط أدعياء الثقافة والانفتاح الفكريّ ورؤيتهم الجوفاء، ولا مع تفريط المتحجّرين.
5. للسعادة، كما للشقاء، درجات ومراتب، فليس جميع السعداء في مرتبة واحدة، كما أنّ الأشقياء أيضاً ليسوا في درجة واحدة.
6. لا يدخل الجنة جميع أهل الجنة منذ البداية، كما لا يخلد جميع أهل النار فيها، فكثير من أهل الجنة لا يدخلونها إلا بعد تحمّل أحقاب طويلة من الشدائد والعذاب في عالم البرزخ أو في الآخرة أيضاً.
7. غير المسلمين من المؤمنين بالله واليوم الآخر، محرومون من آثار وبركات العمل بالمنهج العمليّة الإلهية التي يشتمل عليه الإسلام، لذلك فإنّ ما يتقبّله الله منهم هو أعمال الخير التي أقرتها ودعت إليها شريعة الإسلام.
8. أعمال الخير الصّادرة من الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وكذلك من المشركين، تُشكّل سبباً لتخفيف العذاب عنهم في بعض الأحيان.
9. السعادة والشقاء يخضعان للأحكام والقوانين والأوضاع الحقيقيّة والتكوينيّة لا للأوضاع والقوانين الاعتباريّة.

## الدرس الأربعون

# ماهية الشيطان ودوره

### أهداف الدرس

على المتعلم مع نهاية هذا الدرس أن:

1. يبيّن أن القدرة الممنوحة للشيطان على إغواء الإنسان لا تنافي العدالة الإلهية.
2. يتعرّف إلى حدود سلطة الشيطان على الإنسان.
3. يبيّن أن الشيطان ليس شراً مطلقاً بل له دور في استخراج الشر الكامن في صدورنا.



## تمهيد

تطرح قضية الشيطان إشكالاً واضحاً حول العدل الإلهي، مفاده أنّ الشيطان هو قوّة خارجة عن إرادة الإنسان، وهي تجبره على فعل المعاصي أو تحمله على ارتكاب الذنوب والخطايا، فيصبح بذلك مستحقاً للعقاب. ويسأل بعض الناس عن العدل في أن نحرك الإنسان ونحرّضه على أفعال سيعاقب عليها.

هناك من يتصوّر أنّ الإنسان بدون الشيطان ما كان ليعصي ربّه فيستحق بذلك العقاب، وكأنّ الشيطان من أدوات الجبر الإلهي، ونقرأ في دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام: «فلولا أن يختدعهم الشيطان عن طاعتك ما عصاك عاص»<sup>(1)</sup>. فكيف نفهم حقيقة الشيطان ودوره؟ وهل يتنافى ذلك مع العدل الإلهي؟

## محدودية دور وسلطة الشيطان

توجد عدّة نقاط فيما يرتبط بمسألة الشيطان، أولاًها: أنّ المستفاد من القرآن الكريم هو أنّه كان قبل خلق الإنسان ضمن صفوف الملائكة، ثمّ طرد وأخرج من صفوفهم بعد ذلك. والثانية: أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّه يوسوس في صدر الإنسان، فقد حكى قوله: ﴿بِمَا أَغْوَيْنِي لَا أَزِينَنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾<sup>(2)</sup>، ويستفاد من هذه الآية أنّ الشيطان يغوي الناس بتزيين القبائح لهم؛ أي إنّ طريقه الوحيد للنفوذ إلى قلوبهم هو طريق الإدراكات والعواطف.

كما يستفاد من الآيات الكريمة أنّ سلطة الشيطان على الناس محدودة كما يصرح بذلك الشيطان نفسه طبق ما حكاه القرآن من قوله: ﴿وَلَا أُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾<sup>(3)</sup> **إِلَّا عِبَادَكَ**

(1) الصحيفة السجادية.

(2) سورة الحجر، الآية 39.

مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ ﴿١﴾ ، وهذا ما تصرّح به آية أخرى، بل وتحدد أكثر قدرته على التأثير على الناس بالطائفة التي تخضع طوعياً لسلطته وولايته، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا سُلْطَنُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ﴾ (2)، فالمستفاد من هذه الآية أنه عاجز عن التسلّط على الذين لا يخضعون لولايته أو يتقرّبون منه. وأوضح منها الآية الكريمة التي تتحدّث عن التنازع الذي سيقع بين الشيطان والمذنبين في يوم القيامة، وهي تنقله بصيغة الماضي في إشارة إلى حتمية وقوعه: ﴿وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُمُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتَ بِمُصْرِخِي إِي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِنْ قَبْلُ﴾ (3). الآية الكريمة تبيّن أن الشيطان يلقي المسؤولية في ذلك الموقف، وبعد انقضاء الأمر، على الإنسان الذي أضلّه، مستنداً إلى أنه لم يقدم له سوى وعوداً كاذبة: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقِّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ﴾ ، ومعنى قوله هو: إنّ سلطتي عليكم لم تتجاوز حدود سلطة الله، فالله وعدكم الخير والثواب إن عملتم صالحاً، دون أن يجبر أحداً منكم على ذلك، وأنا أيضاً وعدتكم فقط، وما كان لي على أحد منكم سلطان أجبره به على ارتكاب ما دعوتكم إليه، بل أنتم الذين سارعتم إلى الاستجابة لي.

وتشير آية أخرى إلى أنّ سرعة مبادرة الضالين في الاستجابة للشيطان، إذ تصرّح بأنهم يسارعون إلى الالتفاف حوله بمجرد سماع صوته الذي يستفزهم به: ﴿وَأَسْتَفْزِرُ مِنْ أُسْتَطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبُ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكُهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ﴾ (4).

فالشيطان ينفي أن تكون أزمته التي يلجم بها الناس تجبر الناس على ارتكاب المعاصي، فهي لا تعدو في دورها دور الدعوة والتزيين، ولذلك فمسؤولية الوقوع في المعاصي تقع على الذين سارعوا إلى الاستجابة لدعوته: ﴿إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي﴾ ؛ ولذلك فهو يلقي اللوم في وصول الذين اتبعوه إلى هذا المصير عليهم أنفسهم، فيخطبهم بالقول: ﴿فَلَا

(1) سورة الحجر، الآيتان 39-40.

(2) سورة النحل، الآية 100.

(3) سورة إبراهيم، الآية 22.

(4) سورة الإسراء، الآية 64.

تَلُوْمُوْنِيْ وَلُوْمُوْا اَنْفُسَكُمْ ﴿١﴾.

ثمَّ يبيِّن لهم - بعد إلقاء اللوم عليهم - عجزه عن نفعهم بشيء، وإنقاذهم ممَّا هو فيه يوم القيامة، وعجزهم هم أيضاً عن تقديم أي نفع أو عون له: ﴿مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ﴾.

ويختم الشيطان احتجاجه على أتباعه بالتبرُّؤ ممَّا وقعوا فيه، وينزّه نفسه عنهم، ويعرض نفسه كمصداق للموحد، فيقول لهم: إنني أكفر باتخاذكم لي شريكاً في مقابل الله، وأنا بريء من المشركين: ﴿إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُون﴾ (1).

من هنا، يتضح أن الشيطان - في الرؤية القرآنية - عبارة عن وجود باطني معنوي ينحصر نشاطه في دائرة دعوة الناس إلى الشرِّ وارتكاب المعاصي، وهذه مجرد دعوة خالية من الإجبار (2).

ولا شكَّ بأنَّه ينطلق في هذه العملية الإغوائية من عداً شديداً لله أولاً وللإنسان ثانياً، باعتبار دور الخلافة الإلهية الذي ينبغي أن ينهض به في عالم الوجود، بل لكونه خليفة الله في معنى التحقق بأسمائه وصفاته العليا، وكونه مظهراً لجماله وعظمته.

### وجود الشيطان ضرورة لتحقيق الخير للإنسان

لا تخلو الدنيا أبداً من دعوتين، الأولى للخير والصلاح، والثانية للشرِّ والفساد، وعلى الإنسان أن يختار بإرادته الاستجابة للدعوة الأولى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾ (3)، ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (4). ويقال إنه لولا وجود النفس الأمارة بالسوء في داخل الإنسان، ولولا الشيطان الذي يوسوس لها من الخارج، ولولا وجود هذه الدعوات للشرِّ والفساد، ولولا وجود القدرة على الشرِّ والفساد في الإنسان، لولا كل ذلك لما كان للخير من معنى بالنسبة للإنسان؛ لأنَّ وجود الخير للإنسان مرهون بأن يختاره الإنسان، وهو قادر على اختيار الشرِّ.

(1) العدل الإلهي، ص 505 - 506

(2) (م. ن.)، ص 506.

(3) سورة البلد، الآية 10.

(4) سورة الإنسان، الآية 3.

أمّا إذا كان الخير هو خياره الوحيد، وإذا كان ميله إلى التقوى فقط، ولم يكن ألهم بالفجور والتقوى معاً حسب التعبير القرآني: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾<sup>(1)</sup>، فلن تكون تقواه في هذه الحالة حقيقية؛ لأنّ مفهوم التقوى والعدالة لا يتحقّق إلا إذا كان في الإنسان ميل للفجور، لكنّه يرتدع عنه ويتمسك بعُرى التقوى والعدالة، ولا يمكننا أن نقول: إنّ الله أمرنا وقد سمعنا وأطعنا، إذا كنّا مجبرين على الطاعة. فلا معنى للطاعة هنا ولا تكون سبباً للمدح أو الذم، والثواب والعقاب، ولا يكون في هذه الحالة وجود للتكليف ولا للقانون ولا للمجتمع الإنساني ولا للإنسان نفسه!

من هنا يتّضح أنّ مفهوم العمل الصالح وصدوره من الإنسان لا يتحقّق بغير وجود الشيطان ودعوته للشر؛ لأنّ صلاح العمل مرهون بأن يختار الإنسان سبيل الخير، وهو قادر على اختيار نقيضه، والأمثلة التوضيحية لذلك كثيرة؛ فمثلاً إذا كان أحد الأشخاص يخضع لمراقبة مشدّدة تسلبه أيّ إمكانية لسرقه شيء، وبقي على هذه الحالة عشرين سنة ولم يسرق شيئاً، فهل يمكن مقارنته بشخص آخر بإمكانه سرقة الملايين من الأموال العامّة، لكنّه لم يسرق شيئاً؟ وأيّ منهما هو الأمين الذي تحلّى بكمالات الأمانة والعفة؟ لا يخفى أنّ عدم وقوع الأول في السرقة لعدم تمكّنه من ذلك لا يشكّل فضيلة له.

وبناءً على ما تقدّم، يمكن القول بأنّ وجود الشيطان ضروري في النظام الكلي. ونحن عندما نتحدّث عن النفس الأمّارة بالسوء والشيطان، وكذلك الفطرة والملك الداعي للخير، فإنّ مرادنا هو مصادر الإلهام والدعوة للخير وللشر. وقد ورد في الأحاديث الشريفة «إنّ للقلب أذنين»، يدعو عبر الأولى الملك للخير والعمل الصالح، فيما يدعو عبر الثانية الشيطان للشرّ والعمل السيئ، والإنسان مخيّر بين الاستجابة لهذه الدعوة أو تلك؛ وهذا يعني عدم وجود مصداق للعمل الصالح، وبالتالي للسعادة الناشئة عنه لولا وجود الشيطان والنفس الأمّارة بالسوء<sup>(2)</sup>.

وبعبارة ثانية يكون للشيطان دور استخراج الشرّ الكامن في نفس الإنسان من خلال تزيين مقتضياته من الأعمال السيئة. فمن كان يعيش سوء الظن بالله في قلبه، فإنّ الشيطان

(1) سورة الشمس، الآية 8.

(2) العدل الإلهي، ص 506 - 508.



يُزَيِّن له البخل والجبن والحرص، وهي غرائز شتى يجمعها سوء الظن بالله تعالى كما قال أمير المؤمنين ونقل عنه في نهج البلاغة؛ لأنَّ من ساء ظنُّه بالله تعالى، ولم يعرف أنَّ الله تعالى نِعَم المولى ونِعَم النصير وأنَّه خير وكيل، فسوف يجبن عن لقاء الأعداء ومواجهتهم، وسوف يمتنع عن الإنفاق والبذل، ويصبح حريصاً على الجمع والتكديس. فالشيطان يصور له هذه الأخلاق والحالات النفسية بصورة جميلة لتخرج من كمونه وخفائه واستتارها في الباطن الإنساني إلى العلن.

وهنا نجد فائدة عظيمة لمثل هذه العملية، حيث يتمكن الإنسان من اكتشاف حقيقة ما تضره نفسه، لعله ينهض لمعالجتها وإصلاحها.

إنَّ الشيطان لا يمكن أن يجبر إنساناً واحداً على أيِّ فعل فيما إذا كان هذا الإنسان يستعيد بالله ويلجأ إليه. وهذه الاستعاذة ليست بالأمر الصعب أو المستحيل على الإنسان، وإنما عليه أن يعرف مدى عداوة إبليس له ولربِّه، وأن يعلم أنَّه لو حده لا يمكنه أن ينتصر عليه، وأن نفسه أمارة بالسوء بطبيعته غير المهذَّبة. فلولا تيقن بذلك كله، واستعاذ بالله تعالى بقلب منيب، فلن يكون لغواية الشيطان من أثر عليه سوى الآثار الإيجابية التي تشبه الآثار الطيبة التي تحصل للمجاهد في سبيل الله تعالى في ساحة الجهاد والمواجهة مع أعداء الله تعالى. إنَّ إبليس وجنوده يريدون للإنسان أن يكون معهم من أهل النار، لكنَّ الله ضمن لمن لجأ إليه واستعاذ به أن يجعل هذه العداوة لمصلحته. كما حصل لأبينا آدم عليه السلام الذي أخرجه الشيطان من تلك الجنة، فلما تلقى من ربِّه تلك الكلمات الوسيلة وتاب إليه، رفعه الله تعالى إلى فوق ما كان فيه من جنة عالية.

## المفاهيم الرئيسية

1. تطرح قضية الشيطان إشكالاً واضحاً حول العدل الإلهي، فهناك من يتصور أنّ الإنسان بدون الشيطان ما كان ليعصي ربّه فيستحقّ بذلك العقاب، وكأنّ الشيطان من أدوات الجبر الإلهي.
2. يستفاد من الآيات الكريمة أنّ سلطة الشيطان على الناس محدودة كما يُصرّح بذلك الشيطان نفسه، وأنّه عاجز عن التسلّط على الذين لا يخضعون لولايته أو يتقربون منه.
3. الشيطان لا يجبر الناس على ارتكاب المعاصي، ودوره دور الدعوة والتزيين، ولذلك فمسؤولية الوقوع في المعاصي تقع على الذين سارعوا إلى الاستجابة لدعوته.
4. الشيطان في الرؤية القرآنية عبارة عن وجود باطني معنوي ينحصر نشاطه في دائرة دعوة الناس إلى الشرّ وارتكاب المعاصي، وهذه مجرد دعوة خالية من الإيجاب.
5. الشيطان ينطلق في هذه العملية الإغوائية من عداً شديداً لله أولاً وللإنسان ثانياً، لكونه خليفة الله، بمعنى التحقّق بأسمائه وصفاته العليا، وكونه مظهرًا لجماله وعظمته.
6. إذا كان الخير هو خيار الإنسان الوحيد، وإذا كان ميله إلى التقوى فقط، ولم يكن ألهم بالفجور والتقوى معاً حسب التعبير القرآني: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ ، فلن تكون تقواه في هذه الحالة حقيقية؛ لأنّ مفهوم التقوى والعدالة لا يتحقّق إلا إذا كان في الإنسان ميل للفجور، لكنّه يرتدع عنه ويتمسّك بعُرى التقوى والعدالة.





مركز نون، من مؤسسات جمعية المعارف الإسلامية،  
يختص بتخطيط البرامج والامتون التعليمية والثقافية،  
وتأليف وإعداد الامتون التعليمية والثقافية العامة،  
مراعيا القواعد المنهجية والبحئية والتربوية، وحفظ الأصالة الإسلامية.



جمعية المعارف الإسلامية الثقافية

AL - MAAREF ISLAMIC CULTURAL ASSOCIATION

بيروت - لبنان - المعمورة - الشارع العام

تلفون: 01/471070 فاكس: 01/476142

[www.almaaref.org](http://www.almaaref.org)

Email: [info@almaaref.org](mailto:info@almaaref.org)



1040002