

# معارف القرآن

الجزء الأول

في معرفة الله

تأليف: الأستاذ محمد تقي المصباح

تقريب: محمد عبد المنعم الحنقاني







32101 057499343

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

---





# معارف القرآن

## الجزء الاول

في معرفة الله

تأليف: الاستاذ محمد تقي مصباح  
تعريب: محمد عبدالمنعم الخاقاني

(RECAP)

BPI30

.4

. M573125

1984

جزء 1

الكتاب : معارف القرآن (الجزء الاول) في معرفة الله

المؤلف : الأستاذ محمد تقى مصباح

المترجم : محمد عبدالمنعم الخاقاني

الناشر : دارالهادى للمطبوعات ايران - قم

المطبعة : نمونه - قم - رجب ١٤٠٤

المكتب : ايران - قم - شارع شهداء - تلفون ٢٧٨٤٨

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف والناشر



## بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة المؤلف

قال امير المؤمنين (ع) : « وان القرآن ظاهره اتيق و باطنه عميق لاتفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه » (نهج البلاغة - شرح الدكتور صبحي الصالح ص ٤١)، وقال ايضا : « ثم انزل عليه الكتاب نوراً لاتطفأ مصابيحہ ، وسراجاً لا يخبو توقده ، وبحراً لا يدرك قعره » (نفس المصدر السابق - ص ٣١٥) ، نعم ، صحيح ان القرآن بحر لا يدرك قعره ولكنه في نفس الوقت نجد القرآن الكريم يؤكد والمعصومين (ع) يحثون على التدبر في آيات القرآن ، قال الله تعالى في كتابه العزيز :

« كتاب انزلنا اليك مبارك ليدبروا آياته » (١) .

ولم يكتف القرآن الكريم بهذا المقدار ، بل وبخ الذين لا يتدبرون هذا الكتاب العزيز ، يقول الله تعالى في القرآن :

« افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها » (٢) .

ونجد في احاديث النبي (ص) والائمة الاطهار (ع) تأكيدات متضاربة تحت على الرجوع الى القرآن وتدبر آياته ، وخصوصاً عندما تتأزم وتضطرب الاجواء

١- سورة ص - الآية ٢٩ .

٢- سورة محمد - الآية ٢٣ .

الفكرية في المجتمع فتظهر الشبهات بين المسلمين وتؤدي الى انحرافات فكرية وعقائدية ، ففي مثل هذه الظروف ورد الحث الاكيد في الروايات على الرجوع الى القرآن :

« اذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن » (١) .

ومع انه لدينا كثير من الروايات يصرح بان العلم التام بالقرآن هو عند الرسول الكريم (ص) والائمة الاطهار (ع) ، فهو المعلم الحقيقي والمفسر الاصيل للقرآن ، كما يقول القرآن بالنسبة للنبي (ص) : ان المعلم والمبين للقرآن هو الرسول الكريم (ص) (٢) ، ولكنه في الوقت نفسه نلاحظ ان النبي (ص)

١- اصول الكافي ج ٢ ص ٤٣٨ ، طبعة المكتبة الاسلامية .

٢- من جملة اوصاف النبي الكريم (ص) في القرآن : « يعلمهم الكتاب والحكمة » وقد جاء هذا الوصف بعد قوله تعالى : « يتلوا عليهم آياته ويزكيهم » ، اي انه بعد التلاوة وتزكية الناس يصل الدور الى تعليم الكتاب . اذن من هنا يعلم ان تعليم القرآن غير تلاوة آياته ، و ان من واجبات النبي (ص) عندما تنزل عليه الايات القرآنية ان يتلو الايات للناس لكي يتقنوا الفاظها و من ثم يحاول تزكيهم ، وهناك واجب آخر من واجبات النبي (ص) وهو ان يعلم الناس القرآن . اذن فالتعليم ليس هو صرف قراءة الالفاظ لانه يصبح حينئذ نفس التلاوة ، و انما المقصود منه تعليم الناس معاني القرآن ، اي انه يعلم الناس ما لا يفهمون ، قال تعالى : « ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون » (سورة البقره - الاية ١٥١) ، ويقول تعالى في آية اخرى : « و انزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم » (سورة النحل . الاية ٤٤) .

اذن يعرف من هذا ان آيات القرآن تحتاج الى تبين ، ومن واجبات النبي الكريم (ص) تبينها ، و من الواضح ان التبين غير التلاوة ، ونعتقد - نحن الشيعة - ان منصب النبي (ص) هذا من جملة المناصب الثابتة للائمة المعصومين (ع) ، وتوجد أدلة اخرى لسنا هنا بصدد ذكرها تثبت ان منصب تعليم القرآن مختص بالرسول الاكرم (ص) و الائمة الاطهار (ع) .



ذاته والائمة الاطهار (ع) يؤكدون على الرجوع الى القرآن الكريم ، وحتى اذا شككنا في صحة الروايات المنقولة عنهم فقد امرونا بعرضها على القرآن .

ويعقد باب في كتب الروايات عنوانه «العرض على الكتاب» و يذكر في كتب اصول الفقه في باب التعادل و الترجيح ، وفيه تعتبر موافقة الرواية للقرآن وعدم مخالفتها ايساه مسن جملة المرجحات للرواية و من الشروط التي ترفع قيمة سندها .

اذن عندما نريد ان نعرف قيمة رواية ما اوعلى الاقل نريد ترجيحها على رواية اخرى فلا بد مسن عرضها على القرآن ، ويستلزم هذا ان يكون مفهوم الاية واضحاً لدينا حتى نستطيع عرض الرواية عليه ، و اما اذا كان مفهوم الاية محتاجا الى الرواية لكي يتضح فانه يلزم من ذلك الدور ، وهذه الشبهة القائلة لا يحق لاحد - من دون الرجوع الى الروايات - ان يتدبر في القرآن و ان يستفيد من مفاهيمه انما هي شبهة واهية ، ونحن مأمورون من قبل الله في القرآن ومن قبل الرسول (ص) والائمة الاطهار (ع) فيما ورد عنهم ان نتدبر في آيات القرآن ، ومع الاسف الشديد فان هناك تقصيراً مخجلاً في هذا المجال ، وحتى ان درس القرآن وتفسيره كان ضعيفاً بل ملحقاً بالعدم في الحوزات العلمية الى ان قيض الله له المرحوم الاستاذ العلامة الطباطبائي رضوان الله عليه الذي نعيش في هذه الايام ماتم الحزن على فقدانه فمنحه التوفيق لاحياء تفسير القرآن في الحوزة العلمية في مدينة قم ، و يعد هذا الانجاز من اكبر مفاخره ، وكلنا قد استفاد منه ، ويعتبر اليوم كتابه (تفسير الميزان) من اكبر المراجع الاسلامية و افضلها لكسب معارف الاسلام ، نسأل الله تعالى ان يحشره مع اجداده الطاهرين و ان يمنحنا التوفيق لمتابعة مسيرته وتقدير جهوده وجهود امثاله مسن المؤمنين المخلصين .

وعلى اي حال فان من واجباتنا المعينة لنا من قبل الله والمبلغة لنا مسن

قبل رسول الله (ص) هو التفكير في اطراف القرآن والتدبر في آياته لنستفيد من الكنوز القيمة التي اودعها الله سبحانه للناس في هذا الكتاب العزيز .

وقد اتضحت اليوم - بحمد الله - اهمية تعليم القرآن وتفسيره لعامة الناس الى حد بعيد ، ونلاحظ اقبالا منقطع النظير على تفسير القرآن ، ولكنه في نفس الوقت الذي نكون فيه مسرورين لهذا الاقبال الشديد من الناس يجب ان نكون خائفين من حصول انحرافات في تفسير القرآن ، ولا يقتصر هذا على انه لا يقرب المجتمع من حقائق الاسلام ، و انما يفتح ابواب الضلال المؤدية الى مقاصد الشيطان ، و نحن على علم - مع الاسف الشديد - بان مثل هذه الامور قد حصلت بالفعل ، و توجد اليوم فئات و منظمات تحت عناوين مختلفة تزعم انها تستفيد من القرآن و تثبت افكارها بآيات القرآن ، و بعضها قد انفضح امره تماماً ، و لكن بعضها الاخر لم يعرف كما ينبغي ولا يزال له نشاط قوي و يجب علينا ان نكون يقظين في هذا المجال ، و من المؤكد اننا فرحون باقبال الناس الشديد ولا سيما الشباب على فهم القرآن ، ولكن يجب ان نحذر الاساليب المنحرفة في تفسير القرآن فهي تؤدي - لا قدر الله - الى تغيير اتجاه المجتمع .

ومن الطبيعي ان يقع عبء المسؤولية في هذا المجال ايضاً على عاتق علماء الدين فيجب عليهم المبادرة لملء هذا الفراغ ويتحتم عليهم ان يعرضوا الطريق الصحيح على الذين يحبون ان يتعلموا القرآن ، ويحسن ان لا يغيب عن اذهاننا ان جميع المنحرفين لم يصبخوا اعداء الاسلام و الدولة الاسلامية عامدين مغرضين ، و انما جرّ كثير منهم - ولعله اكثرهم - الى هذا الانحراف بسبب الاشتباهات و التعليمات و التلقينات المخطئة ، و نأسف الف مرة على أن بعض هؤلاء قد نال الدعم والتأييد من بعض علماء الدين .

على اي حال يتحتم علينا ان نتعامل مع هذه الامور بوعى و يقظة و يجب ان نحرص على السير في الطريق السليم الذي دلّ عليه القرآن و اوصى به الرسول

الاكريم (ص) و الائمة الاطهار (ع) ، و ان نحاول بكل نزاهة لنجعل افكارنا متلائمة مع القرآن لأن نجعل القرآن متلائماً مع افكارنا ، فهذه مأساة محزنة كانت موجودة ايام امير المؤمنين (ع) ، وهي من جملة الالام التي كان يشكو منها في نهج البلاغة و يهاجم اولئك الذين يحاولون جرّ القرآن ليوافق آراءهم ولا يحاولون عرض افكارهم على القرآن ليختاروا منها ما يتفق معه .

فاذا كانت مثل هذه الانحرافات تظهر في ذلك الزمان مع قرب العهد بالرسول الكريم (ص) ومع وجود اشخاص من قبيل امير المؤمنين (ع) فلا يبعد ان تحدث الانحرافات في هذا الزمان على مستوى اوسع بسبب مانعائه من ضعف علمي . اذن لاشك بان من اهم الواجبات على علماء الدين هو ان يحاولوا توضيح مفاهيم القرآن الكريم بشكل صحيح و متقن و على مختلف المستويات (العالي ، المتوسط ، البسيط) ، و ان يجعلوها تحت تصرف ابناء المجتمع ، و يعدّ هذا من الواجبات الاجتماعية ، و اذا لم يتمّ هذا العمل فلا بد ان نتظر انحرافات اخرى كما نشاهد بعضها اليوم في حياتنا الاجتماعية .

ونشاهد اليوم اغلب الشباب المسلم يحاول بشوق و يريد ان يتعلم مفاهيم القرآن ، وحتى انه يتخيل احياناً انه بالاستعانة بالمعاجم يستطيع القيام بتحقيق علمي و يظنّ انه عمل سهل يسير، و لعلهم معذورون في ظنهم ، ولكن الذين عاشوا سنين متطاولة في الحوزات العلمية و شاهدوا الدقة في الايات و الروايات التي يتخذها العلماء في هذا المجال لن يكونوا معذورين ابدا اذا ما فكروا على هذا النحو .

ومن السواجب علينا ان نستغل التراث الذي انحدر اليه من العلماء و المفسرين رحمهم الله و ان ننظم سعينا لكي نظفر بمفاهيم واضحة مشرقة للقرآن الكريم ، ثم نقدمها للمجتمع لنؤديّ ما على عاتقنا من دين للقرآن و الاسلام .

اجل ، ان تفسير القرآن و فهم معانيه ليس ميسراً بسهولة ، ولكننا اذا



الزمن من يريد ان يفهم القرآن بدراسته ثلاثين عاماً حتى يتمكن من فهمه فمعنى ذلك اننا ندخل اليأس الى قلبه من استيعاب المعنى الصحيح للقرآن ، او نقذف به في احضان المنحرفين . من المسلم ان فهم القرآن يحتاج الى جهود خاصة و الى تعمق وتخصص ، ولكنه بالتالي يجب ان يتحمل هذا العناء مجموعة من الناس ثم يتحتم عليهم ان يتركوا ثمار أتعابهم تحت تصرف الاخرين لينتفعوا و يستمتعوا بها .

ان ما نحتاج اليه هو تقديم مواضيع لا يرقى اليها الشك في انتسابها للقرآن ، ولا تكون في نفس الوقت مبعثرة لانظام يسودها ولا رابط يجمعها ، و ذلك لاننا اذا قدمنا مواضيع مبعثرة فهي علاوة على ان تعلمها يصبح امرا مشكلا وصعبا فانها تفتقد تلك الفائدة الحاصلة من نظام فكري صحيح منسجم يواجه تيارات فكرية خاطئة .

نحن نلاحظ أن جميع المذاهب المنحرفة تحاول اضعاف النظام والانسجام على افكارها ، اي انهم يعرضون لمواضيعهم قاعدة وأساسا ثم يوجدون من مجموعة من المسائل المرتبطة المنسجمة كلا واحداً منظماً مترابطاً ، لذا يجب علينا - و نحن سائرون في الاتجاه الصحيح المستقيم - ان نقوم بنفس الشيء في مقابلهم، اي اننا نقوم بعرض معارف القرآن بشكل نظام فكري منسجم ومترابط، بحيث يستطيع الباحث ان يبدأ من نقطة معينة ثم يسير بشكل متسلسل فيربط حلقات معارف الاسلام ببعضها ويصل في خاتمة المطاف الى هدف الاسلام والقرآن .

اذن نحن مضطرون لتبويب المعارف القرآنية و اضعاف شكل منظم عليها ليغدو تعلمها سهلاً للشباب الذين لا يملكون الا وقتاً قصيراً لانفاقه في هذه المجالات، وليمكن عرضها في مقابل المذاهب الفكرية الاخرى .

ولانشك في ضرورة تبويب معارف القرآن الذي سيرافقه التفسير الموضوعي



- اي تبويب الايات حسب الموضوعات للحصول على المفاهيم و ايجاد الترابط والانسجام بينها - ولكن توجد في هذا السبيل صعوبات واشكالات .  
 فلنكي نبوب معارف القرآن لابد ان نأخذ بعين الاعتبار نظاماً خاصاً للموضوعات ثم نفتش عن مجموعة من الايات لكل موضوع ونجعلها الى جانب بعضها ثم نتعمق في فهمها ، و اذا صادفنا نقاطاً مبهمه غامضة في احداها فعلياً ان نستعين بالايات الاخرى لتوضيح الغامض و تبين المبهم ، و يسمى هذا الاسلوب بـ « تفسير القرآن بالقرآن » وهو نفس الطريق الذي سار عليه العلامة الكبير المرحوم الطباطبائي في تفسير الميزان ، ولكنه يجب الالتفات الى اننا عندما ننتزع الاية و نخرجها من سياقها من دون ان نهتم بما قبلها وما بعدها فلعل ذلك يؤدي بنا الى الحرمان من معناها الواقعي . وبعبارة اخرى: فان لايات القرآن قرائن كلامية قد تذكر في الاية السابقة أو في الاية اللاحقة و قد تثبت احياناً في سورة اخرى ، ولا يمكن الوصول الى المعنى الواقعي للايات من دون الالتفات الى هذه القرائن .

يجب علينا ان ندقق كثيراً لثلاث نفع في هذا المحذور فنقطع الايات و نمثل بها ونبعدها عن مفادها الحقيقي ، فنكون كمن قال «لااله» من دون ان يلحق بها «الا الله» .

فاذا اردنا ان ندرج آية ما تحت موضوع و عنوان خاص فلا بد من ملاحظة الايات التي قبلها وبعدها فان وجدنا ما يصلح ان يكون قرينة لها فلا بد من ذكرها .

و عندما نحتاج الى ذكر آية ما فلا مانع من اضافة آية قبلها وبعدها وجعل تينك الايتين بين قوسين لثلاث يغفل عن القرائن الكلامية اثناء المراجعة .

ونعود لنؤكد مرة أخرى على الاهتمام بالقرائن المذكورة قبل وبعده الاية المطلوبة ، و يتفق لسي احياناً ان استظهر شيئاً من آية ما ثم التفت بعد فترة من

الزمن الى ان هناك قرينة في الاية السابقة عليها وقد غفلت عنها ولا-وأني اخذتها بعين الاعتبار لتكامل استظهاره أو لاستظهرت شيئاً آخر ، لذا ينبغي علينا ان لانغفل عن هذه الملاحظة.

الى هنا عرفنا ان علينا تبويب مفاهيم القرآن ومعارفه ، و من الطبيعي ان يتبع ذلك تبويب للايات نفسها ، اي لابد ان نذكر لكل باب مجموعة من الايات، وهنا يطرح هذا السؤال :

على اي اساس وحسب اي نظام يتم هذا التبويب ؟

نحن نعلم ان القرآن الكريم لم يلتزم بالتبويب المتعارف في الكتب التي ألفها الانسان ، فقد لانجد سورة - وحتى من السور القصار ذات السطر الواحد - تتحدث عن موضوع واحد، بل غالباً ما نجد الاية الواحدة قد ضمنت عدة معان، وللآية أبعاد مختلفة ووجوه متنوعة ، فمثلاً يوجد لآية واحدة بعد عقائدي وبعد اخلاقي وبعد تاريخي و بعد تشريعي و ... وهذه ايضا مشكلة تواجه موضوع تحليل الايات ، ولكنها مشكلة يمكن حلها بتكرار الاية في المناسبات المختلفة .

### المناهج في تبويب الايات

ليس من العسير ان نجد عنواناً كلياً لمفهوم آية أو عدة آيات ، مثلاً الايات الواردة في الصلاة أو في الجهاد أو في الامر بالمعروف و النهي عن المنكر ، و لكنه ليس من اليسير جمع هذه العناوين في نظام واحد و ايجاد الترابط والانسجام بينها . افترضوا أننا قمنا بدراسة للقرآن بأكمله و استخراجنا مفاهيمه و ادخلناها تحت مئة عنوان ، فكيف ننظم الان هذه العناوين لنحصل على نظام واحد منسجم ؟ مثلاً الاية الاولى من القرآن تتضمن الحمد لله ، اذن اول عنوان هو «حمدالله» ، و الاية الاولى من سورة البقرة تتعلق بالذين تشملهم هداية القرآن ، وكذا سائر العناوين ، فهل نبوب العناوين

بهذا الشكل ؟ ام نستطيع ان نوجد بينها نظاماً يتمتع بنقطة بدء طبيعية ومنطقية ؟  
 ان هذه العناوين يمكن ادراجها تحت عناوين اعم واشمل ، مثلا الصلاة  
 والصيام والخمس والزكاة ... ندرجها تحت عنوان العبادات ، و البيع والاجارة  
 والقرض ... تحت عنوان المعاملات ، وكذا سائر العناوين . والان كيف ننظم  
 هذه العناوين الاعم والاشمل ؟ وكيف نوجد بينها الانسجام والارتباط ؟

### المناهج

يمكننا في هذا المجال ان نذكر ثلاثة مناهج ، و هناك مناهج اخرى ،  
 ولكننا نطرح هذه المناهج الثلاثة في تبويب معارف القرآن باعتبار أنها نموذج  
 لأفضل الاقتراحات المقدمة في هذا المضممار لكي نختار من بينها افضلها و  
 اسلمها :

١- لعلّ الذهن يألف هذا التبويب اكثر من غيره وهو أنّ مضمون الدين  
 ينقسم الى ثلاثة اقسام (١- العقائد ، ٢- الاخلاق ، ٣- الاحكام) ، وقد نبه على  
 هذا التقسيم في موارد كثيرة من تفسير الميزان ، اذن هذا لون من ألوان التبويب  
 يقسم معارف القرآن الى ثلاثة اقسام : احدها في اصول العقائد (التوحيد، النبوة،  
 المعاد ، العدل والامامة) وما يتبع هذه الاصول كتفاصيل عالم البرزخ ، الثاني  
 في موضوع الاخلاق ، والثالث في موضوع الاحكام ، ومن المعلوم ان فقهاءنا  
 قاموا بهذه المهمة في موضوع الاحكام فألفوا كتباً تدور حول آيات الاحكام من  
 قبيل (كنز العرفان) و (زبدة البيان) .

ولعل كثيراً من الناس يعجبهم هذا التقسيم - وهو تقسيم جيد - ولكن  
 عليه بعض الاشكالات : منها ان ادراج جميع مفاهيم القرآن في هذه الاقسام  
 الثلاثة امر صعب ومشكل ، لانه مثلا هناك قسم مهم من آيات القرآن يدور حول  
 تاريخ الانبياء وقصصهم ، وصحيح انه توجد في القصة جوانب تمس التوحيد و



التشريع والاخلاق، ولكنّ القصة بأجمعها ليست هذا ولا ذاك، وانما هي قسم قائم بذاته، و اذا قمنا بتقطيع القصة جملة جملة فانها لن تبقى تلك القصة، و اذا اراد الانسان ان يعرف رأي القرآن بالنسبة الى اصحاب الكهف فلا يعرف السى ايّ باب يجب ان يرجع، وفي هذه الصورة لا يكون لدينا باب واضح معين يتناول قصص القرآن و يعالج مشاكلها .

ويوجد اشكال جزئي آخر وهو انه ليس بين هذه الاقسام الثلاثة أيّ علاقة واضحة ولا بد من تكلف العلاقة بينها .

ونحن نعترف بان هذه الاشكالات ليست مهمة جدا و اذا لم نظفر بتبويب افضل من هذا فلا بأس علينا من تبنيه .

٢- الاقتراح الثاني مبني على ان القرآن جاء لهداية الناس، كما قال تعالى: «هدى للناس»، وللانسان أبعاد مختلفة: مادية، معنوية، فردية، اجتماعية، دنيوية، اخروية، ولهذا فنحن نبوب معارف القرآن حسب ابعاد وجود الانسان، وعلى هذا فان «الانسان» يصبح محورا لهذا التبويب .

ومن الواضح انّ هذا الامر عملي وليس فيه اشكال اساسي، ولكن يبدو لنا أنّ الاشكال الفني فيه أقوى من الاشكال في الاقتراح الاول، لاننا عندما نتعمق في مفاهيم القرآن نجد ان اعتبار الانسان محورا هو أمر غير مرغوب فيه من وجهة نظر القرآن، وهو تيار شائع في زماننا يسمى بالاتجاه الانساني «هيومانيسم» يعتبر الانسان هو الاصل ثم يقاس كل شيء بالنسبة للانسان! ولا يتفق القرآن مع هذا الاتجاه، لاننا نلاحظ ان جميع مفاهيم القرآن وفي أيّ باب كان، من عقائد و اخلاق و مواضع و قصص و تشريعات و احكام فردية و اجتماعية و... لها جميعا محور واحد وهو «الله» تبارك و تعالی .

فهو عندما يبين لنا قانوناً او حكماً يقول: الله السذي انزل عليكم هذا

الحكم ، وحينما يريد الحث على خلق معين يقول ان الله يحبه : «ان الله يحب المقسطين» ، «والله يحب الصابرين» «ان الله لا يحب المفسدين» ، لهذا فان محور الاخلاق ايضاً هو «الله» تبارك وتعالى . وبناء على هذا نستطيع ان نقول ان المحور في آيات القرآن الكريم هو «الله» تعالى ، وليس المحور هو الانسان ، اذن من الانحراف أن نعتبر الانسان هو المحور في معارف القرآن ، بل لا بدّ من اعتبار «الله» هو المحور لها ولا بدّ من الاصرار على ذلك .

الاشكال الاخر الذي يورد هنا هو انّ الابعاد الوجودية للانسان كانت مبهمة ولم يكن احد يعرف ما هو عدد ابعاد الانسان حتى نقوم بتبويب الايات حسب تقسيمنا للابعاد الوجودية للانسان . ويبدولنا انه لا يوجد ارتباط واضح بين الابعاد الوجودية للانسان. (١)

الاشكال الثالث هو أن تقسيم معارف القرآن حسب الابعاد الوجودية للانسان ايضاً امر عقيم لاننا نجد احياناً ان حكماً الهياً أو خلقاً ممدوحاً في الانسان لا يتعلق ببعد خاص من أبعاد الانسان و انما يرتبط بعدة ابعاد منه بحيث لا يمكن القول بان هذا البيان القرآني يتعلق فقط بهذا البعد الخاص من الانسان .

٣- المنهج الاخر وهو الذي يعتبر «الله» هو المحور ، ثم يقوم بالتقسيم ولا يجعل الاقسام في عرض بعضها بل يجعلها في طول بعضها . اي ان معارف القرآن مثل نهر جبار أو عين متدفقة تنحدر من منبع الفيض الالهي فتروي و تطفىء ظمأ كل شيء تصادفه :

«أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها...» (٢)

١- قد نفهم من القرآن فيما بعد الارتباط بينها ، ولكنه بالنظر الابتدائي لا يمكن

ادعاء ارتباط واضح بين الابعاد الوجودية للانسان .

٢- سورة الرعد - الآية ١٧ ،

اذن لابد ان ننظر الى معارف القرآن كعين متدفقة تملأ مرحلة بعد اخرى ، وهذا التقسيم للمراحل طولي وليس عرضياً .

وفي هذه الصورة تكون لها نقطة بدء تبدأ منها وعندما ترتوي تفيض الى المرحلة الثانية ، فالمرحلة الثانية فرع للمرحلة الاولى و ليست في عرضها ولا قسيمة لها . وصحيح ان التقسيمات الطولية تنتشر شيئاً فشيئاً وتفرع ، ولكن الاساس الذي نسير عليه هو ان نأخذ بعين الاعتبار المعارف القرآنية حسب المراتب الطولية .

ونحن نرجح هذا المنهج لعدة اسباب :

أولاً : لان المحور فيه هو «الله» تبارك وتعالى ، ولم نجعل بازائه أي شيء آخر : «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» ، وهذا بعكس التقسيمات التي اما أن تضطرنا لاعتبار الانسان محوراً واما أن تدفعنا لتناول موضوع العقائد والتوحيد في عرض الاخلاق و الاحكام ، اي انها قسيمة لها ، بينما في منهجنا لا يوجد في البدء الاموضوع واحد وليس الى جانبه اي شيء آخر ، ومالم نفرغ من هذا البحث ونحل مشكلاته فاننا لن نتقل الى البحث الثاني .

اذن الميزة الأولى لهذا المنهج ان محور التقسيمات فيه هو «الله» ، و الثانية ان بين المسائل و التقسيمات يوجد ترتيب منطقي . ومن الطبيعي ان يكون للموضوع السابق لون من التقدم على الموضوع اللاحق وهو تقدم واضح ومقبول ، على العكس من التقسيمات التي كانت في عرض بعضها فان تقديم موضوع على آخر يحتاج الى تبين ، و احياناً يحتاج الى تكلف . لو فرضنا ان الشؤون الفردية و الاجتماعية بعدان لوجود الانسان ، فمن منهما الذي يقدم ؟ ام نقدمها معا ؟ ام نقوم بتقسيم آخر على اساس الشؤون المادية والمعنوية ؟ و لكنه اذا كان بين العناوين ترتيب طبيعي وقمنا بالتبويب على اساس ذلك الترتيب



الطبيعي والمنطقي فانه يصبح للتقديم و التأخير سبب واضح ، ونظفر حينئذ بنظام منسجم خال من الاشكالات التي أوردت على المناهج الأخرى .

وبناء على هذا فمن الأفضل ان نجعل محور جميع المعارف القرآنية «الله» حيث ينسجم ذلك تماماً مع روح التعاليم القرآنية ، ونبدأ اولاً بمسائل معرفة الله ثم نصل من طريق البحث في الأفعال الالهية الى مسائل معرفة العالم و معرفة الانسان ثم نتناول سائر المواضيع الانسانية عن طريق التدبير والتربية الالهية بالنسبة للانسان . وبهذا نحصل على نظام منسجم من المعارف تتميز مسائله بمحور له أصالة حقيقية ، و تتمتع حلقاته برابطة منطقية وترتيب واضح .

وعلى هذا الاساس نستطيع ان نقترح النظام الاتي للمعارف القرآنية :

#### ١- معرفة الله :

و تشمل هذه المواضيع : معرفة الله و التوحيد وصفات الله و كليات الأفعال الالهية .

#### ٢- معرفة العالم :

وتشمل هذه المواضيع : خلق العالم (الارض والسموات والنجوم) والظواهر الجوية (الرعد والبرق والرياح والمطر...) والظواهر الارضية (الجبال، البحار و...) و نتعرض اثناء ذلك للعرش والكرسي والملائكة والجن والشيطان .

من الواضح انه بعد البحث عن كليات الأفعال الالهية - التي تدرس في القسم الاول - يصل الدور الى تفاصيل الأفعال (من خلق وتدبير) ، ومن الطبيعي ان يتقدم البحث عن خلق العالم البحث عن خلق الانسان .

### ٣- معرفة الانسان :

وتشمل هذه المواضيع : خلق الانسان ، خواص الروح ، كرامة الانسان ومنزلته الرفيعة ، مسؤوليته وشروط هذه المسؤولية (الوعي - القدرة على العمل - الاختيار)، الابعاد المختلفة لوجود الانسان، السنن الالهية في التدبيرات الفردية والاجتماعية ، المعاد والمصير النهائي للبشرية .

ويتضمن هذا الفصل بيان ان الحياة الدنيا مقدمة للاخرة ومرحلة يتحتم على الانسان ان يختار فيها بارادته طريق السعادة و ان يصوغ اثناءها مصيره النهائي، وتدور التدبيرات الالهية في هذا العالم حول محور تأمين مقدمات الاختيار (الابتلاء و الامتحان) .

### ٤- معرفة الطريق :

وتشمل هذه المواضيع :

العلوم العادية (ألوان العلم الحضورى والحصولى المتعارفة) وغير العادية (الالهام والوحي) ومسألة النبوة وضرورة بعثة الانبياء و الهدف منها ، و المناصب المسندة اليهم ايضاً (النبوة ، الرسالة ، الامامة) ، وتتناول بالبحث ايضا مسائل الاعجاز و العصمة ، و في خاتمة المطاف نبحت عن خلف الانبياء (الامامة بمعناها الخاص) .

وارتباط هذا الفصل بالفصل السابق عليه واضح لانه بعد ان عرفنا ان الانسان موجود حرّ مختار يجب عليه ان يصطفي طريقه بحرية تامة فنحن نواجه هذا السؤال : ما هو الطريق الى ذلك ؟ وهذا الفصل يتولى الجواب عليه .

### ٥- معرفة الدليل على الطريق :

وتشمل هذه المواضيع :



تاريخ الانبياء ، ميزات كل واحد منهم والكتاب المنزل عليه ومحتوياته ، و بالتالي تاريخ نبي الاسلام (ص) و الحوادث الواقعة في عصره ، وتناول ضمناً تاريخ الامم والشعوب الوارد ذكرها في القرآن وسائر قصص القرآن الكريم . وترتب هذا الفصل على الفصل المتقدم عليه واضح ايضاً لانه بعد أن عرفنا ان هناك وحياً ونبوة فإن الدور يصل الى معرفة الذين تسلموا الوحي وأوصلوه الى الناس .

#### ٤- معرفة القرآن :

وتشمل هذه المواضيع: الدراسات العامة حول القرآن وخصائصه، الهدف من نزوله ، كيفية نزوله ، اعجازه ، عالميته ، ابديته ، اسلوب بيانه (الاستدلال العقلي ، الموعظة ، الجدل ، التمثيل ، القصص و...) و مواضيع المحكم والمتشابه والتأويل .

وترتب هذا الفصل على سابقه واضح ايضاً لانه بعد البحث عن الكتب السماوية السابقة يصل الدور الى معرفة آخر كتاب منزل وهو الذي سوف يظل خالداً .

#### ٥- الاخلاق او صياغة الانسان في القرآن :

ويشمل هذه المواضيع : معرفة الذات وصياغتها، الخير والشرف في الافعال الاختيارية وعلاقة ذلك بالكمال والسعادة النهائية ، اسلوب التربية والتزكية في القرآن (يقاظ الدوافع الباعثة على الخير بوساطة الانذار و التبشير) ، دور الايمان والعمل وبيان علاقة احدهما بالآخر وعلاقة كل منهما بالعلم ونختم بذكر تفاصيل الاخلاق الفاضلة والرذيلة .

ويجيء هذا الفصل بعد «معرفة القرآن» بهذه المناسبة وهي أننا في ذلك الفصل انتهينا الى هذه النتيجة وهي ان هدف القرآن هو التزكية والتعليم ،

فالتزكية تؤدي بنا الى بحث الاخلاق وصياغة الذات ، و التعليم يؤدي بنا الى البحوث اللاحقة .

#### ٨- البرامج العبادية في القرآن :

و يشمل هذه المواضيع : الصلاة والصيام والحج والتضحية والدعاء و امثالها من الاعمال التي يقصد منها أساساً توثيق علاقة الانسان بالله ولو أنها تتضمن مصالح اجتماعية كثيرة .

#### ٩- الاحكام الفردية في القرآن :

وتشمل مواضيع من قبيل الحلال والحرام من المأكولات والمشروبات (الاطعمة والاشربة والصيد والذباحة) والتجمل والزينة .

#### ١٠- الاحكام الاجتماعية في القرآن :

وتشمل المواضيع الاجتماعية والقانونية والسياسية والاقتصادية ، وتنقسم الى الابواب الفرعية الآتية :

أ - الاحكام المدنية

ب - الاحكام الاقتصادية

ج - الاحكام القضائية

د - الاحكام الجزائية

هـ - الاحكام السياسية

و - الاحكام الدولية

ونتناول بالبحث في مقدمة هذا الفصل موضوع : المجتمع من وجهة نظر

وتدرس في هذه الفصول الثلاثة الاخيرة (٨ و ٩ و ١٠) البرامج العملية للقرآن في علاقة الانسان بالله ، وعلاقته بنفسه ، وعلاقته بالناس الاخرين ، و تذكر فيها تعاليم هذا الكتاب السماوي حول كل واحد منها بشكل مستقل .

وبهذا الترتيب تكون معارف القرآن قد بدأت من نقطة مبدء الوجود و تدرجت الى مراحل الخلق والتدبير الالهي ثم اختتمت ببيان خصائص المجتمع المثالي للانسان ، وقد حوفظ خلال جميع هذه المراحل على الارتباط بالمحور الاصلي وهو «الله» سبحانه وتعالى .



## معرفة الله

قبل الدخول في صميم الموضوع تحسن الإشارة الى بعض الملاحظات :

١- ان معرفة اي موجود تتم باحدى صورتين: احدهما المعرفة الشخصية والآخرى المعرفة الكلية، فالمعرفة الشخصية بالنسبة للمحسوسات تتم بشكل ادراك حسي وبوساطة الحواس . أما في غير المحسوسات فهي ممكنة فقط بصورة العلم الحضوري والشهودي . و المعرفة الكلية تحصل بوساطة المفاهيم العقلية بالنسبة لجميع الموجودات، وتتعلق هذه المعرفة في الواقع بالماهيات والعناوين الكلية للموجودات، وتنسب بالعرض للأفراد والأشخاص .

فمثلا وعي الانسان بنفسه (= انا المدرك) و بطاقاته الداخلية و افعاله و انفعالاته النفسية كرادته و حبه - كل هذه تعدّ من المعرفة الشخصية الحضورية ، أما علمه بالالوان التي يراها و الاصوات التي يسمعها فهو معرفة شخصية حسية ، و تبقى معرفته لحسن و علي و ابراهيم و حمزة بعنوان «انسان» اي موجود حسي يتمتع بالقدرة على التعقل و سائر الخصائص الانسانية ، فهذه معرفة كلية لانها تتعلق اصالة بماهية «الانسان» ثم تنسب بالعرض لحسن و علي و ... و كذا معرفة «الكهرباء» بعنوان انها طاقة تتبدّل الى نور و حرارة و تكون علة لوجود كثير



من الظواهر المادية، فهي معرفة كلية ايضاً لانها تتعلق أصالة بعنوان كلي ثم تنسب بالعرض لكهرباء معينة .

وفي مورد الله جلّ وعلا يتصور ايضاً لوان من المعرفة :

احدهما المعرفة الحضورية التي تتم بدون وساطة المفاهيم الذهنية ، والاخرى المعرفة الكلية التي تحصل بوساطة المفاهيم العقلية وهي لاتتعلق مباشرة بالذات الالهية. وكل العلوم الحاصلة بوساطة البراهين العقلية هي معارف كلية وحسولية وبوساطة المفاهيم الذهنية ، ولكنه اذا حصلت المعرفة الحضورية الشهودية لشخص فانه يصل الى المعلوم بدون وساطة المفاهيم الذهنية ، ولعلّ المقصود من «الرؤية القلبية» المشار اليها في بعض الايات والروايات هو المعرفة الشهودية ، ولعلّ المراد من ان «الله لا بدّ ان يعرف بنفسه لآبمخلوقاته» (١) هو مثل هذه المعرفة، وكذا كثير من الاشارات الاخرى الواردة في بعض الروايات (٢).

ان الالتفات الى هذه الملاحظة يصوننا من الاحكام المسبقة بالنسبة للايات الواردة في معرفة الله ، فيمنعنا من حملها جميعاً و من دون تثبت على المعرفة الكلية العقلية ، ويدفعنا للتعلم في مضمونها لعلّ بعضها ناظر الى علاقة القلب الشهودية بالله والموجودة بصورة واعية أونصف واعية وهي من السوان المعرفة الشهودية والحضورية الشخصية .

ومن المسلم ان المعرفة الحضورية ليست قابلة للتعليم والتعلم لان التعليم

١- ليرجع من شاء الى اصول الكافي ، ج ١ ، باب انه لا يعرف الا به .

٢- من قبيل ما ينقل عن الامام الباقر (ع) : «كل ما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم» (المحجة البيضاء ، ج ١ ، ص ٢١٩ ، ط مكتبة الصدوق) ، و ما يروى عن الامام الصادق (ع) : «ومن زعم انه يعبد بالصفة لبالادراك فقد أحال على غائب... ان معرفة عين الشاهد قبل صفته ومعرفة صفة الغائب قبل عينه» (تحف العقول - كلامه (ع) في وصف المحبة لاهل البيت (ع) ) .

والتعلم يحصلان بوساطة الالفاظ و المفاهيم ويقدمان معاني خاصة لذهن السامع والمفكر ، بينما العلم الحضورى ليس من قبيل المعاني الذهنية وليس قابلا للنقل والانتقال للاخرين . وحتى البيان القرآنى ايضا لا يستطيع بذاته ان يمنحنا العلم الحضورى والشهودى ولكنه يستطيع ان يدلنا على الطريق الذى نصل منه الى العلم الشهودى بالله تعالى أو نرفع بفضل معرفتنا اللاواعية أو نصف الواعية الى منزلة الوعى التام .

اذن لابد من استعمال الدقة في هذا المجال لمعرفة: هل ان هدف القرآن هو ان يعلمنا المعرفة الكلية بالله تعالى واسمائه وصفاته فقط ، كما يقوم بذلك الفلاسفة والمتكلمون ؟

ام للقرآن هدف ارفع من ذلك ايضا وهو انه يريد ان يعرف قلوبنا بالله ويهدينا الى المعرفة الحضورية والشهودية ؟

٢- الاسماء الالهية والالفاظ المستعملة في اللغات المختلفة في موردالله تعالى على قسمين :

بعضها بعنوان انه « اسم خاص » وحسب الاصطلاح « علم شخصي » ، وبعضها بعنوان انه اسم عام أو صفة عامة ، وقد يستعمل لفظ واحد بشكليين : احيانا بشكل « اسم خاص » و احيانا بشكل « اسم عام » اي ان فيه لسونا من « الاشتراك اللفظي » .

ولفظ « خدا » في اللغة الفارسية (اي لفظ الجلالة) ومايشبهه في اللغات الاخرى (مثل GOD (١) في اللغة الانجليزية) هو من هذا القبيل .

وفي اللغة العربية يستعمل اسم الجلالة (الله) بصورة اسم خاص وعلم شخصي ، ويستعمل « الرحمن » بصورة صفة خاصة بالله ، اما سائر أسماء الله وصفاته

١- عندما يستعمل GOD بعنوان انه اسم خاص فان الحرف الاول منه يكتب كبيراً (G) ، وعندما يستعمل بعنوان انه اسم عام يكتب الحرف الاول منه صغيراً (g).

فهي ليست كذلك ، و من هنا فهي تجمع و تطلق على غير الله ايضاً مثل «رب ← ارباب» ، «اله ← آلهة» ، «خالق ← خالقين» ، «رحيم ← رحماء و راحمين» و... كما جاء في الاية (١٢٨) من سورة التوبة حيث استعملت صفتا «رؤوف» و «رحيم» للنبي الاكرم (ص) :

«لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم ، بالمؤمنين رؤوف رحيم» .

٣- قد يوضع الاسم الخاص منذ البدء لموجود معين فلا تكون له سابقة في المعنى العام ، وقد يستعمل بصورة اسم أوصفة عامة قبل ان يصبح «علماً شخصياً» مثل محمد وعلي حيث ان لهما سابقة في الوصفية . مثل هذه الاسماء عندما توضع وضعاً جديداً بعنوان انها «علم شخصي» فان لها حكم الفئة انوني .

وبناءً على هذا فان لفظ الجلالة (الله) سواء أ كان جامداً ام مشتقاً يستعمل الان بصورة «علم شخصي» وليس له من معنى سوى الذات الالهية المقدسة ، و لكن لما كانت الذات الالهية غير قابلة للمشاهدة فلمعرفة معنى «الله» يقدمون عنواناً يختص بالله تعالى مثل : «الذات الجامعة لكل الصفات الكمالية» ، لأن اسم الجلالة موضوع لمجموع هذه المفاهيم . اذن البحث حول مادة هذه الكلمة وهيئتها لا يمكن ان يساعدنا على فهم معناها بعنوان انها علم شخصي .

٤- لفظ «خدا» في اللغة الفارسية و ان كان مخفف «خودآ» كما يقولون وهو مرادف تقريباً لـ «واجب الوجود» ولكن بالرجوع الى مشابهاته من قبيل «خداوند» و «كدخدا» يمكن القول ان معناه اللغوي يشبه معنى «الصاحب» و «المالك» ، و المعنى الذي يفهم منه عرفاً يشبه معنى الخالق والمبدع .

اما في القرآن الكريم فان اكثر التعبيرات شيوعاً في مورد الله تعالى هي «اله» و «رب» ، و قد استعملت كلمة «اله» في شعار التوحيد (لا اله الا الله) ،



ومن هنا فإنّ من المناسب ان نتناول هاتين الكلمتين بالتوضيح :

«اله» على وزن «فعال» بمعنى «فعلول» ، مثل «كتاب» بمعنى «مكتوب» ، ومعناها اللغوي هو «المعبود» ، ولكنه يمكن ان يقال ان «اله» قد لوحظ فيها معنى الشأنية واللباقة مثل كثير من المشتقات ، فيكون معناها «المؤهل او اللائق للعبادة» ، وبناء على هذا فلا نحتاج الى تقدير صفة أو متعلق في جملة «لاله الاله» .

بينما اذا كان معنى «الاله» هو المعبود فان معنى كلمة التوحيد حيثئذ هو «لا يوجد معبود سوى الله» ، وهذا مخالف للواقع لان اشخاصاً واشياء كثيرة قد عبدت في هذا العالم ، ولهذا فقد اضطروا لتقدير صفة او متعلق و قالوا لم يوجد ولا يوجد معبود بحق سوى الله . واما اذا كان معنى «الاله» هو المستحق للعبادة اي انه لوحظ فيه معنى الشأنية فلسنا بحاجة حيثئذ الى اي تقدير .

وقد يثار هنا سؤال آخر وهو : اذا كان معنى الاله هو اللائق للعبادة فكيف جمع في القرآن نفسه واطلق على المعبودات بغير حق ، كماورد تعبير «الهك» بالنسبة لعجل السامري ، وتعبير «الهتك» بالنسبة لسعبدات فرعون ؟

والجواب على هذا السؤال هو ان مثل هذه الاطلاقات تكون حسب عقيدة المخاطبين او نقلا عن لسان المشركين ، ويصبح معناها في الواقع : ذلك الشخص او الشيء اللائق للعبادة حسب ظن القائل او السامع . اذن حتى في مثل هذه الموارد ايضاً يمكن القول ان معنى الشأنية ملحوظ فيها و لكن حسب عقيدة القائل او السامع لايحسب الواقع .

واما «رب» التي تترجم في اللغة الفارسية الى «پروردگار» فلها في الاصل معنى يشبه «صاحب الاختيار» كما يفهم من موارد استعمالها مثل «ربّ الابل» و«ربة الدار» . وهذه الكلمة و ان كانت لها مناسبة مع مادة «رسي» بحسب الاشتقاق الكبير ولكن معناها ليس هو عين معنى «المربي» ، و

على هذا فلا تصبح ترجمتها الى «بروردگار» دقيقة ، و هي تطلق على الباري جلّ وعلا بلحاظ انه صاحب الاختيار بالنسبة لمخلوقاته ، وهو في التصرف وتدبير امورهم ليس بحاجة الى اذن او اجازة أحد لا تكويناً ولا تشريعاً .

اذن معنى الاعتقاد بربوبية احد هو أنه يستطيع مستقلاً ومن دون حاجة الى اذن ايّ احد آخر أن يتصرف في ايّ شأن من شؤون مربوبه ، والاعتقاد بالتوحيد الربوبي يعني الاعتقاد بان الله وحده الذي يستطيع بصورة مستقلة و من دون حاجة الى أيّ اذن او اجازة ان يتصرف في جميع شؤون مخلوقاته (كل العالم) و ان يديرها ويديرها.

وبالتأمل في معنى «الاله» و «الرب» يتضح لنا انّ الالهية تستلزم الربوبية لانّ العبادة لا تكون الا لمن هو صاحب الاختيار ويتصف بالربوبية والمالكية و يستطيع ان يتصرف في شؤون مربوبه مستقلاً و أن يمنحه خيراً أو يثلبه بضر .

**الدليل العقلي على وجود الله في القرآن :**

انّ اولّ مسألة تطرح للبحث في باب معرفة الله في القرآن هي :

هل استدلّ القرآن الكريم على اثبات وجود الله أم لا ؟

كثير من المفسرين ولاسيما من كانت له يد في علم الكلام منهم عدّة آيات كثيرة من القرآن هادفة الى اثبات وجود الله ، و أخرجوها بصورة براهين يمكن إعادة أغلبها الى «برهان النظام» .

ووقفت فئة اخرى من المفسرين في مقابل هؤلاء معتقدة انّ القرآن الكريم يعتبر وجود الله مستغنياً عن الاستدلال ، وهو لم يحاول اثبات ذلك على الاطلاق، وجميع البراهين التي تدعيها الفئة الاولى فهي اما ان تكون في مقام اثبات التوحيد ونفي الشرك واما ان لا تكون موجودة في القرآن بصورة برهان ، و انما المفسرون هم الذين اخذوا بعض الايات القرآنية وضموا اليها مقدمات اخرى

ثم أخرجوها بصورة برهان .

ومحاكمة هذه الآراء لاختيار الصحيح الدقيق منها تحتاج الى دراسة مفصلة وشاملة لاتتناسب مع هذا البحث المضغوط ، ولكن السذي يمكن ذكره بعنوان وجه للجمع او للتقريب بين هذين القولين هو: لعل القرآن الكريم لم يحاول اثبات وجود الله بصورة مباشرة اما لانه يعتبر وجود الله أمراً يقرب الى البديهي وليس بحاجة الى استدلال واما لانه لم يواجه منكرأ ذا بال وقد يؤدي طرح هذا الموضوع الى الوسوسة وهو خلاف الحكمة ، ولكنه على اي حال يمكن استخراج بعض الاستدلالات على هذا الموضوع من البيانات القرآنية، ولايبعد ان يكون القرآن نفسه قاصداً لهذه الاستدلالات عن طريق غير مباشر. مثلاً لامانع من ان تكون هناك آية واردة لاثبات وحدانية الله بصورة مباشرة ، ولكنها تثبت بشكل غير مباشر اصل وجود الله ايضاً ، او آية واردة في مقام الاحتجاج على المشركين والمنكرين لنبوة رسول الاسلام (ص) وهي تبين في اثناء ذلك موضوعاً يثبت وجود الله ايضاً .

وللمثال نذكر الآية (٣٥) من سورة «الطور» فهي في مقام الاحتجاج على الكفار الممتنعين عن الايمان بالرسول الاكرم(ص) ، وهي تطرح سؤالات بصورة «الاستفهام الانكاري» ، ومن جملتها قوله تعالى .

«أم خلقوا من غير شيء ام هم الخالقون» .

لاشك ان هذه الآية ليست في مقام اثبات وجود الله صراحة ولكن يمكن استنباط برهان لهذا الموضوع من مضمونها بهذا الشكل : ان الانسان اما ان يكون قد جاء بذاته ومن دون خالق واما ان يكون هو السذي خلق نفسه واما ان يكون له خالق آخر ، ومن الواضح جداً بطلان الفرضين الأول والثاني فالعقل لا يستطيع ان يقبل شيئاً منهما ، اذن لابد ان يكون الفرض الثالث هو الصحيح وهو أن له خالقاً .



ويتوقف هذا الاستنباط على ان يكون مصداق «شيء» المذكور في الآية الشريفة هو «الخالق» ، فيصبح معنى الآية : ام خلق الكافرون من دون خالق أم هم الخالقون لانفسهم ؟ وبديهي ان الفرضين غير صحيحين و الجواب على كلا السؤالين بالنفي ، اذن لا بد ان نعتقد بوجود الخالق .

ولكنه يوجد احتمالان آخران حول مصداق «شيء» السوارد في الآية : احدهما ان المقصود من «شيء» هو المادة القبلية ، فيصبح معنى الآية : ام خلقوا من دون مادة قبلية ؟

الاحتمال الثاني هو ان يكون المراد من شيء هو الهدف والغاية ، وعليه يصبح معنى الآية : أم خلقوا من دون هدف ؟

والظاهر ان هذين الاحتمالين لا ينسجمان مع ذيل الآية ، فقولنا : «أم خلقوا من دون مادة قبلية أو من دون هدف» لا يناسبه ان نسأل بعده «أم هم الخالقون» ، و انما ينسجم الذيل مع الصدر اذا قلنا «أم خلقوا من دون خالق ام هم الخالقون» لانفسهم . اما لماذا لم يقل «أليس لهم خالق ام هم الخالقون» فلعل المقصود هو التأكيد على صيغة «خلقوا» ليكون بطلان الفرضين اوضح .

وعلى هذا فاذا رأينا القرآن الكريم لا يطرح مسألة وجود الله بصورة مسألة مستقلة ولم يحاول الاستدلال عليها بشكل مباشر فليس معنى ذلك انه لم يشر بصورة غير مباشرة الى دليل ذلك أو انه لا يمكن استخراج مقدمات الاستدلال من المواضيع القرآنية .

والملاحظة التي يجب الالتفات اليها هي ان البراهين العقلية - سواء أكانت في القرآن ام في دراسات الفلاسفة والمتكلمين - تثبت وجود الله بوساطة المفاهيم الذهنية ، ونحصل نتيجة لذلك على معرفة حصولية و كلية . مثلا برهان الحركة يثبت وجود «محرك» للعالم ، وبرهان النظام يثبت وجود الله بعنوان انه «المنظم للعالم» ، وبراهين اخرى تثبت لنا وجوده جلّ وعلا بعنوان انه «الخالق» او «الصانع»

او «واجب الوجود» او «الكامل المطلق» . ثم براهين التوحيد هي التي تثبت ان هذه «العناوين الكلية» ليس لها سوى «مصدق واحد» ، اي ان «الله واحد» . و براهين الصفات تثبت له الصفات الكمالية وتنفي عنه صفات النقص ، وحصيلة هذه جميعا ان هناك موجوداً يتمتع بالعلم والقدرة والحياة وليس له زمان ولا مكان ولا يتصف بأية صفة محدودة ، وهو الخالق للعالم وللانسان ، وهذه معرفة بعنوان كلي ولكنه منحصر في فرد واحد ، وهي معرفة غيبية حيث نقول «هناك موجود» او «هو» (١) .

ويطرح أمامنا في هذا المجال سؤال يقول :

هل للقرآن حديث حول المعرفة اليهودية والشخصية بالنسبة لله سبحانه

وتعالى ام لا ؟

لعلنا نستطيع الجواب عليه بالايجاب من خلال استعراضنا لآية الفطرة

وآية الميثاق .

### معرفة الله الفطرية :

قبل الدخول في صميم البحث حول آيتي الفطرة والميثاق نرى من الافضل

ان نتناول بالتوضيح كلمة «الفطرة» :

ترجم هذه الكلمة في اللغة الفارسية الى «سرشت» ، وهي «مصدر نوعي» تدل على نوع الخلقة ، ولكنها تستعمل عادة في مورد الانسان ، فيقال لشيء ما انه «فطري» اذا كان يقتضيه نوع خلقة الانسان وهو منحة الله وغير اكتسابي و مشترك الى حد ما بين جميع افراد الانسان ، ولهذا فهو يشمل جميع الرؤى والاتجاهات الممنوحة للانسان من قبل الله .

١- يحسن التعمق في الرواية التي نقلناها عن تحف العقول في ص ٢٢ ( ... و

معرفة صفة الغائب قبل عينه) .

ولهذه الكلمة (الفطري) اصطلاحات متعددة في المنطق والفلسفة ولكن الذي يناسب ما نحن فيه ثلاثة اصطلاحات :

١- ان «البحث عن الله» من «الرغبات الفطرية» للانسان ، والشاهد على ذلك ان افراد الانسان على طول مر التاريخ وعلى الرغم من اختلافهم في القومية والثقافة و الجغرافيا كانوا باحثين عن الله ، وكانت البشرية دائما تتمتع بلسون من الدين والايمان برب خالق للكون .

٢- ان «معرفة الله» «معرفة فطرية» . و المقصود من قولنا «معرفة الله فطرية» انها احد لونين من المعرفة : اما الحصولية و اما الحضورية :

أ - فمعنى المعرفة الفطرية الحصولية لله هو أن العقل الانساني ليس بحاجة الى بذل الجهد للتصديق بوجود الله سبحانه ، بل هو يدرك بسهولة ان وجود الانسان وجميع ظواهر العالم «محتاجة» الى «خالق غير محتاج» يرفع حاجتهم الوجودية .

ب - ومعنى المعرفة الفطرية الحضورية هو ان لقلب الانسان ارتباطاً عميقاً بخالقه ، وعندما يغور الانسان الى اعماق قلبه فانه يجد مثل هذا الارتباط ، ولكن اكثر الناس لا يلتفتون الى هذه العلاقة القلبية ولاسيما اثناء الحياة الاعتيادية حيث يكون الناس غارقين في امور دنياهم ، ولكنهم يستطيعون الانتباه الى وجود هذه العلاقة القلبية وذلك عندما يصرفون اهتمامهم عن كل شيء عداها ويقطعون املهم بكل الاسباب .

٣- ان «عبادة الله» «رغبة فطرية» ، والانسان بحسب فطرته طالب لعبادة الله والخضوع والتسليم له .

ومن الواضح ان «الفطري» بالاصطلاح الاول و الثالث هو لكون من «الرغبة والاتجاه الباطني» ولا علاقة له بـ «المعرفة» بصورة مباشرة، ولكنه بالمعنى الثاني هو لكون من «المعرفة»: اما المعرفة الحصولية العقلية واما المعرفة الحضورية



الشهودية . فالمعرفة العقلية تحصل في الواقع عن طريق الدليل و البرهان، واقصى ما في الامر أنه لما كان دليلها واضحاً جداً فهي تسمى «فطرية» .  
وأما المعرفة الفطرية الحضورية فهي تلك المعرفة التي نحن بصدد بيانها الان ، وتناول أولاً آية الفطرة ثم نعقبها بآية الميثاق :

### آية الفطرة :

يقول الله تعالى في الاية (٣٠) من سورة الروم :

«فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون» .

في هذه الاية نواجه أولاً الامر بالاهتمام الشديد بـ «الدين» ثم تشير الى ان هذا الشيء أمر يوافق الطبيعة التي فطر الله الناس عليها ، وتتميز هذه الفطرة بانها ليست قابلة للتغيير ولا للتبديل ، ويضاف اليه ان هذا هو الدين القيم ، و في الختام تذكر الاية بان اكثر الناس غافلون عن هذا الموضوع .

ويقع الخلاف في ان هذا «الامر الفطري» ماهو ؟

أ هو معرفة الله ام عبادته ام شيء آخر؟

اذا كان المقصود من هذا «الامر الفطري» هو المعرفة الحضورية القلبية اللاشعورية فهو ينطبق تماماً على ذلك الموضوع السني اشرنا اليه فيما سبق و تؤيده تلك الروايات (١) الواردة ، و يغدو مفاد هذه الاية نفس مفاد آية الميثاق التي سوف يأتي توضيحها . و أما اذا كان المقصود منه هو «المعرفة العقلية» فلا يكون لها عندئذ ارتباط وثيق بهذا البحث ، ولكن هذا الاحتمال ليس في ايدينا ما يؤيده .

ويذكر لهذه الاية الشريفة تفسيران آخران : احدهما ان المقصود منها

هو كون كليات عقائد الدين واحكامه من قبيل التوحيد وعبادة الله وصلة المحرومين واقامة العدل والقسط في المجتمع والمواضيع الاساسية الاخرى في الاسلام موافقة لفطرة الناس ومنسجمة مع رغباتهم وتصوراتهم ودوافعهم الانسانية . و حسب هذا التفسير تكون معرفة الله وعبادته جزءاً من الفطرة المذكورة في الاية الكريمة .

وهناك تفسير آخر قريب من هذا التفسير يقول ان حقيقة الدين عبارة عن التسليم والخضوع أمام الخالق جلّ وعلا ، ويتجلى هذا التسليم في أشكال مختلفة من العبادات والطاعات والامور والقوانين الالهية كما يدّل عليه لفظ «الاسلام» ان الدين عند الله الاسلام ، والمقصود من قولنا (الدين فطري) هو أن «الاندفاع» الى عبادة الله والخضوع أمامه أمر له جذور عميقة في فطرة الانسان ، وكل انسان بفطرته يحب التعلق والتقرب الى «الكامل المطلق» ، والعبادات المنحرفة والمزوجة بالشرك قد جاءت نتيجة للتلقينات الخاطئة والتربية السيئة أو نتيجة للجهل والخطأ في التطبيق: «كل مولود يولد على الفطرة ....» .

وحسب هذا التفسير لا تكون هذه الاية الكريمة ناظرة الى «معرفة الله» بصورة مباشرة ، ولكنه يمكن القول بانه اذا كانت «عبادة الله» فطرية فيلزم من ذلك وجود لون من المعرفة الفطرية بالنسبة الى الله تعالى لانه لا بد أن يعرف الانسان ربه حتى يعبده ، و عندما يكون الاتجاه الى عبادة الله أمراً فطرياً فان معرفته لله تعالى ستكون فطرية لامحالة .

وروي في الكافي عن الامام الباقر «ع» انه قال في تفسير هذه الاية الشريفة:

«فطرهم على المعرفة به» (١) .

### آية الميثاق :

يقول الله تعالى في هاتين الايتين (١٧٢-١٧٣) من سورة الاعراف :



«و إذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم و أشهدهم على أنفسهم  
أأست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . أو  
تقولوا انما أشرك آبائنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون».

تعتبر هذه الآية من الايات القرآنية المشكلة من حيث التفسير ، و يتسع  
البحث فيها من جهات متعددة ، ولكن الالمام بكل ذلك يبعدنا عن هدفنا من هذا  
البحث . والذي يستفاد بوضوح من هذه الآية هو أن كل فرد من افراد الانسان  
يتمتع بلون من المعرفة بالله و وحدانيته بحيث يمكن التعبير عن كيفية حصول  
ذلك بان الله قال لهم «أأست بربكم» فأجابوا «بلى شهدنا» ، وقد جرى تبادل هذا  
الحديث بشكل لا يترك مجالاً للعدر أو ادعاء الخطأ في التطبيق ، وعلى هذا فانه  
لا يستطيع أحد أن يدعي يوم القيامة انه كان جاهلاً برؤية الله ، ولا يستطيع ان  
يجعل التبعية للاباء والسابقين عذراً لشركه وانحرافه .

ويبدو لنا ان مثل هذه المكالمة و المشافهة المسقطة للاعذار و النافية للخطأ  
في التطبيق لا تحصل الاً بالعلم الحضورى و الشهود القلبى ، و تؤيد ذلك روايات  
عديدة تشتمل على التعبير بـ «الرؤية» و «المعانية» ، فقد روي في الكافي عن الامام  
الباقر (ع) انه قال معلقاً على آية الفطرة :

«فعرّفهم و أراهم نفسه و لولا ذلك لم يعرف احد ربه» (١)

و في تفسير علي بن ابراهيم القمي نقلاً عن ابن مسكان انه قلت للامام  
الصادق (ع) : «معانية كان هذا ؟ قال : نعم» . (٢)

و في كتاب المحاسن للبرقي ينقل زيارة عن الامام الصادق (ع) انه قال :

«ولولا ذلك لم يدر أحد من خالقه و رازقه» . (٣)

١- الكافي ، ج ٢ ، ص ١٣ .

٢- تفسير الميزان ، ج ٨ ، ص ٣ .

٣- تفسير الميزان ، ج ٨ ، ص ٣ .

يستفاد من هذه العبارة ان المعرفة المشار اليها في الاية الكريمة هي معرفة شخصية لا كلية حاصلة عن طريق المفاهيم الانتزاعية والعناوين العقلية ، والمعرفة الشخصية بالله جلّ وعلا غير ممكنة الا عن طريق العلم الحضورى والشهودى . ولو كان المقصود منها المعرفة الكلية الناتجة من الاستدلال العقلي للزم ان يقول :

«ولولا ذلك لم يعلم أحد ان له خالقاً» .

ومن يتأمل في هذين التعبيرين يعلم الفرق بينهما .

والحاصل انه يستفاد من هذه الاية ان جميع افراد الانسان يتمتعون بمعرفة فطرية لله تعالى وهي من لون العلم الحضورى والشهودى بالخالق جلّ وعلا ، الا ان هذه المعرفة نصف واعية بالنسبة لعامة الناس فهم غير ملتفتين اليها في حياتهم الاعتيادية ، وهذه المعرفة نصف الواعية هي التي تصل الى حدّ الوعي التام نتيجة لقطع التعلقات المادية وتقوية التوجهات القلبية ، فتستحكم في اولياء الله الى حدّ انهم يقولون :

«أغريك من الظهور ما ليس لك» . (١)

«لم اعبد رباً لم أراه» . (٢)

ولعل هدف كثير من آيات القرآن هو الفات الناس الى هذه المعرفة الفطرية وتنوير القلب بمعرفة الله بشكل أعمق . مثلاً في الاية (٩٥) من سورة الانعام يقول تعالى بعد الاشارة الى ظاهرة الحياة :

«ذلکم الله فأنى تؤفکون» .

كأنّ التأمل في الظواهر الحية يعدّ القلب ليرى يدالله في الطبيعة وليدرك حضوره . وكذا في الاية (١٠٢) من نفس السورة السابقة فإله تعالى يقول بعد

١- انظر دعاء عرفة لسيد الشهداء الامام الحسين (ع) .

٢- راجع نهج البلاغة في كلامه (ع) لمن سأله «هل رأيت ربك؟» .

التذكير بعدد من الايات الالهية :

«ذلكم الله ربكم لا اله الا هو».

### التوحيد الفطري :

ان المعنى الذي بيناه لفطرية معرفة الله يحكي في الواقع عن رابطة وجودية بين الانسان والخالق الذي يمنح الوجود ، ومثل هذه المعرفة لايمكن ان تنفصل عن المخلوق الذي يتمتع بالاستعداد لادراك ذلك ، ولهذا كان التعبير بانها «فطرية» في هذا المورد صادقاً تمام الصدق . ومثل هذا الشهود لايتعلق فقط بأصل «وجود» الخالق ، وانما يشمل جميع شؤون العلاقة المذكورة ، ومن جملة ذلك فانه يتعلق بـ «الربوبية» ايضاً ، و يشهد لذلك استعمال كلمة «رب» في آية الميثاق ، اي في هذا الشهود يثبت وجود الله وربوبيته ايضاً ، ولو كانت هناك مثل هذه الرابطة الوجودية بين انسان وموجود آخر لتعلق بها الشهود ، اذن هذه المعرفة تتعلق ايضاً بـ «وحدانية الله» ، ولهذا السبب فانه لايبقى عذر للشرك «او تقولوا انما اشرك ...» .

ولما كانت الالوهية والمعبودية لاتليق الا لمن هو خالق و ربّ اذن يثبت انّ ماسوى الله - الذي يعرف بالشهود الفطري - ليس لائقاً للعبادة والخضوع ، ونستخلص من هذا انّ التوحيد في الخالقية والربوبية والالوهية امر فطري .

يقول الامام الصادق (ع) حسب عدة روايات نقلت عنه في الكافي في تفسير آية الفطرة :

«فطرهم على التوحيد» (١) .

ولعلّ في هاتين الايتين (٦٠-٦١) من سورة «يس» اشارة الى هذا المعنى

حيث يقول تعالى :

«ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لاتعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين. وان  
اعبدوني هذا صراط مستقيم» .

اي ان الطريق المستقيم هو ذلك الذي تدل عليه الفطرة الانسانية وهو عبادة  
الله الواحد ، وعبادة اي معبود آخر انما هي انحراف عن المسير الصحيح  
للفطرة .



## معرفة الله فطرية

مرّ علينا ان الفطرة في اللغة العربية تعني نوع الخالقة فيقال لشيء ما انه فطري اذا كان يقتضيه نوع خلقه ذلك الموجود. وحسب الاصطلاح تكون الفطرة في مورد الانسان عبارة عن الرؤى والاتجاهات المغروسة في أعماق الانسان وهو يتمتع بها بشكل ذاتي ، لأنه قد اكتسبها وحصل عليها .

وبعبارة اخرى: الرؤى الفطرية عبارة عن الرؤى غيرالاكتسابية، والاتجاهات الفطرية هي الاتجاهات غيرالاكتسابية . ومن الطبيعي ان يكون هذا الشيء غير الاكتسابي موجوداً في جميع افراد الانسان لانه يقتضيه نوع خلقتهم . اذن ميزة الامور الفطرية هي: اولاً ليست مكتسبة ، ثانياً موجودة في جميع الافراد ، وان كانت تختلف من حيث الشدة والضعف . وعرفنا مما سبق اننا نستعمل «الفطري» في موردين : احدهما في الادراك والرؤية، ثانيهما في الاتجاه والرغبة والميول. فالفطرة لها مورد استعمال في مجال جهاز الادراك وذلك فيما يتعلق بالمعرفة والوعي ، ولها مورد استعمال في الرغبة والارادة ، فالرغبة الفطرية والاتجاه الفطري عبارة عن تلك الميول والرغبات الموجودة في اعماق الانسان دون ان يحتاج الى كسبها ، والذي يجمع هذه جميعاً هو أنها ليست مكتسبة وانما هي

مما تقتضيه الفطرة وكيفية خلقه الانسان .

أما في مورد معرفة الله وعبادته وتوحيده فلكلمة «الفطري» أبعاد متنوعة ، فنقول أحياناً معرفة الله فطرية ونقصد منه انّ للانسان بحسب خلقته لوناً من المعرفة بالله تعالى . ونقول أحياناً: البحث عن الله فطري، اي ان للانسان - بحسب فطرته - اتجاهاً نحو الله يحمله على البحث عنه لمعرفة وعبادته . وعندما نقول انّ البحث عن الله فطري فهو ليس من باب المعرفة وانما هو من باب الرغبة، اي انّ هناك رغبة قلبية وانجذاباً روحياً نحو الله يدفع الانسان لكي يبحث عن الله . ويقال أحياناً: عبادة الله فطرية، اي توجد في اعماق الانسان رغبة في الخضوع والخشوع أمام الخالق جلّ وعلا ، ولا يشبع هذه الرغبة شيء سوى عبادة الله سبحانه . نعم قد تشبع ببديل عنها كما يحدث في سائر الرغبات الفطرية التي تشبع أحياناً ببديلها ، ويؤكد علم النفس انّ الانسان اذا لم يشبع رغبة طبيعية فيه بصورة صحيحة وسليمة فانه يندفع لاشباعها بالبديل .

وكون عبادة الله فطرية يعني انّ في فطرة الانسان رغبة في عبادة الله بحيث اذا كانت هذه الرغبة يقظة حية فانها لا يمكن اشباعها الا بعبادة الله ، ولما كان هذا المعنى أبعد عن الذهن من سائر المعاني لذا نوضحه بعض الشيء لنتنقل الى صميم الموضوع .

لعلّ كلّ من يحس بحب في قلبه لشخص ما ولاسيما اذا كان هذا الاحساس شديداً يدرك انه عندما يصل الى محبوبه فهو يريد ان يظهر لوناً من الخضوع أمامه . وهذه رغبة لا يمكن الاتيان بدليل عقلي عليها ، وليس من الصحيح ان نطلب دليلاً يثبت لنا لماذا يقف المحب خاضعاً امام محبوبه . وهو مثلاً ينحني ليقبل يده أو رجله، وقلبه يحب ان يتصاغر أمامه ، انها رغبة لا يوجد تفسير عقلي لها، لكنها رغبة فطرية يتم اشباعها بهذه الطريقة، وكلما كانت المحبة اشدّ واكثر خلوصاً كانت هذه الرغبة اقوى حتى كأن المحب يرغب في أن يضحى به أمام محبوبه . انها رغبة

فطرية يمكننا تسمية الدرجة العالية الشديدة منها بالعبادة .

ان مقتضى العشق ، العشق الخالص النظيف ، ان ينتهي السى ان العاشق يحب ان يفنى امام معشوقه ، يريد ان يتصاغر ازاءه حتى كأنه قد اصبح لاشيء . وفي مورد الخالق تعالى توجد مثل هذه الرغبة ، فالذين عرفوا الله واستيقظت في قلوبهم محبة الله تتدفق في وجودهم مثل هذه الرغبة فهم يحبون ان يخضعوا أمام الله ، لأنهم يطلبون أجراً لهذا الخضوع ، بل مقتضى هذا الحب هو أنهم يريدون التصاغر أمامه والعبودية له . ان رغبتهم هذه تشبع بالعبادة فقط ، وليست العبادة عندهم وسيلة للوصول الى أهداف اخرى ، وانما هي بنفسها هدف ، ولهذا فهم يحيون الليالي الى الصباح بالمناجاة دون ان يتسلل اليهم الملل أو التعب ، وتتمنى قلوبهم ان يطول هذا الليل سنوات لكي ينفقوه في بث محبوبهم ما في قلوبهم . انظروا الى العاشق الذي انتظر وصال معشوقه مدة طويلة وبعد الانتظار الصعب وصل اليه في لحظة ما ، أهو يحب وصال معشوقه لكي يأخذ منه مالا أم ليطلب منه منصباً ؟ !! أم هو يريد هذا الوصال لانه يرغب فيه؟ وهو يضحي بكل غال في سبيل تحقيق هذا الهدف . ان الذي عرف الله واستيقظ في قلبه حب الله ليعشق مناجاة الله وهو لا يرتوي منها . وهو يلتذ بالعبادة الى الحد الذي ينسى فيه اثناءها كل شيء . على اي حال المقصود من كون عبادة الله فطرية هو أن مثل هذه الرغبة غائرة في اعماق وجود الانسان فهو يحب الخضوع لمحبوبه ويريد أن يعبده .

وموضوع بحثنا هو فطرية معرفة الله، ولا يتعلق أصالة بفطرية البحث عن الله وعبادته ، أما بالنسبة لمعرفة الله الفطرية فاننا نستطيع ان نطرح لونين من المعرفة - كما اشرنا الى ذلك في محاضرات سابقة - أحدهما المعرفة الحضورية وهي تعني ارتباط القلب بالله، والثاني المعرفة الحسولية العقلية وهي تعني معرفة العقل لله . والمقصود من معرفة الله الفطرية بمعنى المعرفة الحضورية هو أن



الانسان قد خلق بشكل قد غرست في اعماق قلبه رابطة وجودية بالله فاذا فتمش في جنبات قلبه والتفت بجد الى اعماقه فانه سيجد تلك الرابطة . لأنه يعلم كون الله موجوداً بل هو يدرك علاقته بالله ، وبعبارة اخرى فانه يرى ويشاهد ويجد ، ان هذا هو العلم الحضورى . اما المقصود من معرفة الله الفطرية بالمعنى الثاني فهو ان الانسان يستطيع ان يعرف وجود الله بسهولة من دون حاجة الى بذل جهد في هذا السبيل ، بل يكفي في هذا المضمار عقله الفطري الذي من الله به عليه . ان المعرفة العقلية الفطرية عبارة عن المعلومات البديهية او القريبة من البداهة و التي لا يحتاج الانسان فيها الى جهد وكسب ، وهو يستطيع ان يدركها من دون ان يسعى لتحصيل العلم ، بل يغنيه استعداده الفطري الذي منحه الله اياه .

فالمعرفة الفطرية في كل واحد من هذين المعنيين قد اعتبرت فطرية من جهة انها ليست مكتسبة ، ولا يضطر الانسان فيها لبذل جهداً من اجل ان يظفر بما ليس عنده .

اما معرفة الله الفطرية بمعنى المعرفة العقلية الفطرية فهي تلك المعرفة المحتاجة الى لون من الدليل ولكنه دليل لا يحتاج الى بذل جهد من قبل العقل ، و المطلعون على المنطق يعلمون ان البديهيات الثانوية في المنطق تقسم الى عدة اقسام منها قسم يسمى بالفطريات ، وهي القضايا البديهية من الناحية القياسية اي ان بين موضوعها ومحمولها توجد واسطة لا تحتاج الى اكتشاف بل هي واضحة ، و بفضل هذه الواسطة يثبت المحمول للموضوع ، وهذه الواسطة موجودة في العقل بشكل دائم ولا تحتاج الى كسب ، ونحن عندما نقول معرفة الله فطرية بمعنى العلم الحسولي والعقلي فمعناه ان العقل يصل الى وجود الله من طريق مفتوح امامه دائماً وهو لا يحتاج فيه الى كسب وتعلم ، ولهذا السبب كان من السهل تفهيم مسألة وجود الله للناس و ان كانوا أميين أو في مطلع بلوغهم ، و اما من كان منهم يتمتع بذهن وقاد فهو سيلتفت اليها ذاتياً ويلتم بها مستقلاً .



والأهمّ من هذا هو معرفة الله بمعنى العلم الحضوري ، اي هل للانسان لون من المعرفة القلبية بالله بحيث اذا رجع الى اعماق قلبه فسوف يجدها؟ اذا كان لدينا مثل هذا الشيء فقد ثبت وجود معرفة الله بمعنى العلم الحضوري ، و تختلف هذه المعرفة كثيراً عن المعرفة الحسولية العقلية كما قدمنا ذلك فيما مضى من بحوث وقلنا انّ المعرفة العقلية تؤدي الى معرفة كلية ، ونتيجتها انّ هناك موجوداً قد خلق العالم ولكنه غائب لم يتعرف عليه قلب الانسان ولم يدركه وانما يحسّ انّ هناك موجوداً قد خلق العالم وهو يدبره ، وهذه معرفة غيبية . أما اذا كان علمنا حضورياً فلا بد ان لانقول هناك موجود قد خلق العالم بل كل واحد منا يعرفه معرفة شخصية ، معرفة حضورية لابعنوان كلي وانما يدرك القلب علاقته بالله ، و اذا قدر لاولئك الغارقين في عالم المادة والمتعلقين بظواهر هذا العالم من زينة وتجميل ان يصرفوا اهتمامهم عنها أو أن يتورطوا في حالة استثنائية تضطربهم للانصراف عنها فسوف يجدون في اعماق قلوبهم تلك العلاقة الحية الموجودة في جميع الناس الا ان اكثرهم غير ملتفتين اليها ، فنحن نركز انتباهنا على ما هو خارج عنا ، على الاشياء المادية وزينة هذه الدنيا ، بينما نحن غافلون عن تلك العلاقة القلبية ، و اذا استطعنا ان نصرف انتباهنا عما سوى الله وانفسنا و نلتفت الى اعماقنا فسوف نجد تلك العلاقة ، وهذا هو السبيل الذي يقترحه العرفاء بشكل عام ، فالسلوك العرفاني وسبيل الوصول الى المعرفة الشهودية القلبية مبني على تركيز الانسان انتباهه الى اعماقه لكي يدرك هناك علاقته بالله . ولدينا قصة لعلها غير خافية على احد ، توجد رواية تنقل عن الامام الصادق (ع) انه جاء اليه شخص وطلب منه ان يعرف له الله كأنه يراه ، فسأله الامام: هل سافرت في البحر؟ وكان الامام (ع) يعلم بانّ هذه القصة قد جرت له . قال : نعم . قال الامام : هل حدث ان تحطمت سفينتكم في البحر؟ قال : نعم لقد حدث هذا في سفرنا . قال الامام : هل وصلت الى حد انقطع فيه أملك بكل شيء ورأيت نفسك مشرفاً على الموت؟ قال نعم لقد جرى هذا الامر . قال الامام : أكان لك أمل في النجاة؟ قال : نعم كان لي أمل .

قال الامام : لم تكن هناك وسيلة للنجاة فبمن تعلق أملك ؟ وعندئذ عرف السائل وتذكر تلك الحال التي كان فيها وكأنه يرى شخصاً قد تعلق به قلبه . هذه هي الحالة التي بينتها من قبل ، فأحياناً ينصرف انتباه الانسان عما سواه اضطراراً فتعرض له هذه الحالة ويدرك علاقته القلبية بالله ، ويستطيع الانسان ان يقوم بهذا الشيء اختياراً ، وحينئذ تصبح له قيمة . فالاتجاه والسلوك العرفاني الذي ترضاه الاديان الحقة قائم على هذا الاساس وهو ان الانسان يقطع تعلقه تدريجياً بما سوى الله ولا يكون معتمداً على غيره ، ولكن هذا لا يعني انه يختار العزلة ويسكن في غار وانما يقطع تعلق القلب بالاشياء ، فليكن بين افراد المجتمع وليعيش مثل سائر الناس ولكن قلبه يجب ان يكون مع الله دائماً . اذا استطاع الانسان ان يروض نفسه على مثل هذه الحالة فانه سيصبح من شيعة امير المؤمنين (ع) القائل : لم اعبد رباً لم اراه . وهو اثناء العبادة يدرك علاقة قلبه بالله . ومثل هذا الشخص لا توجد مسألة وجود الله مشكلة أمامه ، وهو لا يفتش عن دليل على وجوده تعالى ، فهل رأيتم شخصاً يبحث عن دليل على وجوده هو ؟ ان هذا الشخص الذي يفكر ويدرس الاشياء ويقيم الدليل على المسائل العلمية والفلسفية أهو يحتاج الى دليل يقيمه على وجوده هو بنفسه ؟ لماذا لا يريد دليلاً ؟ لانه يدرك ذاته بالعلم الحضوري ، وكذا من يجد الله ويدرك علاقته الوجودية به سبحانه بالعلم الحضوري فانه لا يبقى مجال للسؤال بان الله موجود أم لا ، بل هو يرى وجود كل شيء آخر من خلال الاشعة المنبعثة من نور الله جلّ وعلا ، وعندئذ يحق لهذا الشخص ان يقول : بك عرفتك ، ونحن نقرأ في دعاء ابي حمزة الثمالي ان الامام السجاد (ع) يناجي الله عزوجل قائلاً : بك عرفتك وانت دللتني عليك . ان الشمس ترى بواسطة ذاتها والنور يشاهد بنفسه ، اما الاشياء الاخرى فهي ترى بواسطة النور . ويقول الامام الحسين (ع) في دعاء عرفة : ألتفرك من الظهور ما ليس لك ، اي هل هناك ما هو اظهر منك حتى ترى انت من خلال اشعته ؟ حاشا بل انت اظهر من كل شيء ، والاشياء الاخرى لا بد ان ترى من خلال

نورك . ولهذا فان اولياء الله يعرفون وجود الخلق بوساطة الله ، اما الله سبحانه فانهم يعرفونه بنفسه . ولما كانت دراستنا قرآنية فنحن نتساءل : هل ورد في القرآن ما يشير الى هذه المعرفة الشهودية الفطرية ؟

هل هناك آيات قرآنية يستفاد منها هذا الامر أم لا ؟

من المؤكد ان لدينا آيات متظافرة تدل على ان الانسان يستطيع ان يصل الى منزلة يشاهد فيها الله ، فالمؤمنون سيصلون الى هذه المنزلة في يوم القيامة ، اي ان جزاء أعمالهم سيكون رؤية الله ولقاءه والنظر اليه :

«وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة» سورة القيامة ، ٢٢-٢٣

فهي مسرورة وتنتظر الى ربها . وهذا التعبير (الى ربها ناظرة) ونظائره كثير في الايات القرآنية والروايات والادعية والمناجاة . ولكن بحثنا عن ان هذه الرؤية تتم بصورة فطرية لجميع الناس ، أما هذه المنزلة من العلم الحضورى التي يظفر بها اولياء الله فهي مكتسبة وتنال بالرياضة والطاعة وعبادة الله. وبحثنا يدور حول هذا السؤال : هل يوجد لون من الشهود الفطري للانسان بحيث يكون جميع افراده متمتعين به ؟ وجوابنا عليه بالاجاب فنحن نرى أن القرآن يثبت هذا الامر ونستدل على ذلك بآيتين كريمتين ، نتناول بالبحث كلا منهما على حدة :

الاية الاولى هي (٣٠) من سورة الروم :

«فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن اكثر الناس لا يعلمون» .

في هذه الاية يخاطب الله سبحانه الرسول الكريم (ص) : فأقم وجهك للدين حنيفاً ، وهو تعبير شائع في اللغة العربية فعندما يراد الامر بالتركيز على شيء وحصر الانتباه فيه يقال أقم وجهك اليه اي اجعل وجهك مقابلاً له كناية عن الاهتمام الشديد به، ويصبح معنى الاية : ركز انتباهك بدقة على الدين ،



ثم يتلوها قوله تعالى: فطرة الله التي فطر الناس عليها، والفطرة هي نوع الخلقة التي خلق الله الناس عليها. وهذا ايضاً لون من التعبير الشائع في اللغة العربية وفي الادب الفارسي حيث تذكر في وسط الكلام جملة يظهر انها غير تامة. يقول المفسرون ان هذا التعبير «فطرة الله» من باب الاعراء وهي تعتبر تفسيراً وتحليلاً للجملة المتقدمة عليها، اي قلت لك ركز انتباهك على الدين معناه تمسك بما تقتضيه فطرتك ولا تقدم على ما يخالف رغبتك الفطرية بل اتجه نحو الدين وحافظ على الفطرة التي خلقتك الله عليها. وحسب قول بعض المفسرين انها تعني: الزم فطرة الله التي فطر الناس عليها. وهناك اقوال اخرى لأريد ان استعرضها في هذا المجال وانما اردت ان ألفت القارى الى موقع هذه الجملة. وبعد هذا يقول تعالى: لا تبديل لخلق الله، أي ان هذا لون من الفطرة التي فطر الله الناس عليها فمقتضى فطرتهم الاتجاه نحو الدين ثم يؤكد على انه لا تظنوا بان هذا شامل لبعض الناس فقط او ان فطرة الانسان كانت هكذا في احد الازمنة، كلاً، لا تبديل لخلق الله، ان الله خلق الانسان على هذا الشكل بحيث ان مقتضى فطرته الاتجاه نحو الدين، ولكن اكثر الناس لا يعلمون.

وقدم بعض المفسرين تفاسير اخرى لهذه الآية وحاولوا ان يستنتجوا منها بعض النتائج. قال بعضهم مفاد الآية الشريفة هو ان احكام الدين ولاسيما الجذري منها والاساسي منسجمة مع الفطرة الانسانية. فالكليات الموجودة في الدين اشياء تطلبها فطرة الانسان وليست هي مما ترفضها فطرته، اذن عندما تقول الآية: فطرة الله التي فطر الناس عليها، فالمقصود هو ان احكام الدين وقواعده الاساسية موافقة لنوع خلقة الانسان. فاذا وجدنا في الدين الامر بعبادة الله فان عبادته لا تخالف الفطرة بل هي رغبة في نفس الانسان لا يشبعها الا العبادة. واذا رأينا الدين يوصي بمساعدة الآخرين واقامة



العدل والبعد عن الظلم فإنّ في اعماق الانسان شيئاً يطلب هذه الامور . وكذا الاشياء المتعلقة بحياة الانسان الاعتيادية كتجويز الطيبات وتحريم الخبائث ، انه شيء تقتضيه فطرة الانسان : «يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث» سورة الاعراف - ١٥٧ .

قانون الزواج مثلاً شيء موافق للفطرة فاذا قام دين ما بتحريم الزواج مطلقاً فقد جاء بما يخالف الفطرة ، والاسلام لا يخالف الفطرة في جميع قوانينه . انّ هذا تفسير لهذه الاية ، وحسب هذا التفسير تصبح عبادة الله - التي هي من احكام الدين الاسلامي بل اساس جميع الاحكام - موافقة للفطرة . وحسب هذا التفسير تعتبر العبادة أحد الامور الفطرية المشار اليها في الاية ، ويكون معنى الاية : ركز اهتمامك على الدين الذي هو مجموعة من الاحكام والقوانين الموافقة للفطرة الالهية التي فطر الله الناس عليها و من جعلتها عبادة الله . اذن عبادة الله أمر موافق للفطرة .

التفسير الاخر للاية هو انّ المقصود من الدين الموافق للفطرة هو التسليم في مقابل الله : «ان الدين عند الله الاسلام» والاسلام يعني الطاعة والانقياد ، الاسلام هو التسليم : فالانقياد لله تعالى امر فطري ، ولا تريد الاية ان تقول ان جزئيات الاحكام او اشياء اخرى موافقة للفطرة . كل ما يقوله الله فنحن مطيعون ، فنحن عبيد امام المولى ومنقادون لأوامره : «ان الدين عند الله الاسلام» فالدين عبارة عن انك تصبح مطيعاً لله «اذ قال له اسلم قال اسلمت لرب العالمين» «ومن يسلم وجهه لله» أسلم نفسك لله ، هذا هو الدين وهو أمر فطري ، اذن يصبح معنى موافقة الدين للفطرة هو أنّ في اعماق الانسان اتجاهاً نحو عبادة الله .

وفي هذين التفسيرين يكون المقصود من الفطرية هو الاتجاه الفطري ، فكلاهما رغبة في عبادة الله والانقياد له ، اما ما نحن فيه فهو الرؤية الفطرية ، أي

نحن نسأل . هل للانسان معرفة فطرية بالله تعالى ؟ و هل هي معرفة حضورية ؟ و هل تستفاد هذه المعرفة من تلك الاية ؟

أقول اذا كانت هناك في فطرة الانسان رغبة في عبادة الله ، أيمن أن لا تشير هذه الرغبة الى متعلقها ؟ فاذا قلنا توجد رغبة فسي عبادة الله اذن لا يسد ان تكون في فطرته معرفة له . ونحن عندما نقول : في فطرة الانسان - بمعناها العام الشامل للغرائز ايضا - رغبة في الزواج فان الفطرة تشير الى متعلقها ، فعندما يشعر الانسان بالحاجة الى الزوج فهو يفهم ماذا يريد ومع من يحب المعاشرة والحياة . ولا يصح لنا ان نقبل الرغبة الجنسية على انها امر غريزي فطري بحيث يكون متعلقها شيئاً غير معلوم ، اي ان الانسان عندما يحس بالحاجة الى الزوج ليس هو بحيث لا يفهم انه هل يريد الصعود على الشجرة ام النزول على كرة القمر أم انه يريد ان يتزوج امرأة . ان هذه الرغبة عندما تظهر في الانسان فهو يفهم ماذا يريد ، اذن ترافق هذه الرغبة معرفة ، وكذا عبادة الله عندما تصبح فطرية اي عندما توجد رغبة في اعماقنا تدفعنا للخضوع أمام أحد فلا بد ان تكون لنا معرفة بذلك الشخص ، ولا يجوز ان نخضع أمام شيء لانعرف عنه شيئاً . ان الفطرة تشير لنا ان الخضوع أمام الكامل المطلق .

وأرجو من القراء ان لا يشكوا علي بالنسبة للتعبير بالغريزة والفطرة فأننا اعتبرهما اصطلاحين متضادين اي اني اطلقهما على شيء واحد ، و ان كانت بعض الاصطلاحات تستعمل الفطرة في مقابل الغريزة .

اذن عندما نقول توجد في اعماق كل منا رغبة في الخضوع أمام الله و العبادة له فمعناها ان هذه الرغبة تبحث عن موجود يتصف بالكمال المطلق ، واما اذا خضعت انفسنا لغيره فلانها لم تجد مطلوبها ، لم تظهر بضائتها فتبحث عن بديل للمطلوب . اذا لقي العاشق معشوقه فهو يحب ان يتمرغ أمامه في التراب ، ولكنه لم يلق معشوقه الحقيقي ، ولهذا فهو اذا وجد من هو أفضل واكمل منه

فانه سوف ينسى معشوقه الاولي . اذا كان ملاك العشق عنده الجمال فاذا رأى معشوقاً اجمل فانه سيفقد الأنس بالاول ويرتمي في احضان الثاني. وكذا اذا ظفراً كمل منه فانه يتركه الى الثالث . اذن ليس هذا هو مطلوبه الحقيقي ، وهذه جميعاً بدائل عنه ، أما ما تطلبه فطرته فهو الكامل المطلق الذي لا عيب ولا نقص فيه ولا يتصور كمال ارفع منه . فاذا ظفر بهذا فهو لن يتخلى عنه لانه مطلوبه الحقيقي ، وسائر الاشياء بدائل لاتشبع - حقيقة - هذه الرغبة ، ويتم اشباعها بعبادة الله فحسب .

اذن في اعماق فطرتنا توجد معرفة بالله و ان كانت معرفة ضعيفة ، و نحن بسبب هذا الضعف نشبهه في التطبيق .





## التوحيد الفطري

قلنا اننا نستطيع ان نفهم المعرفة الفطرية بالله تعالى من مكانين في سورتين، وقد تناولنا الاية (٣٠) من سورة الروم، ونتحدث الان عن آيتين من سورة الاعراف وهما الايتان ١٧٢-١٧٣ :

« واذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون» .

مضمون هاتين الايتين هو أن الله سبحانه قد جعل بني آدم شهداء على انفسهم فشهدوا بانّ الله ربهم . والمكالمة والمواجهة التي جرت بينهم وبين الله حيث قال لهم تعالى: ألست بربكم؟ وهم أجابوه : بلى، لم تترك لهم عذراً للشرك، فهم لا يستطيعون ان يدعوا اننا كنا غافلين عن هذه الحقيقة، ولا يستطيعون ان يزعموا اننا كنا تابعين لابائنا فهم أشركوا ونحن اتبعناهم من دون وعي، ولهذا فلا ينبغي ان نؤاخذ ونعاقب . ان هذه الاعذار ليست مقبولة لانّ الله سبحانه قد كانت له تلك المحادثة والمواجهة مع ابناء آدم وسمع منهم ذلك الجواب ،

هذا ما يفهم من الايتين .

وتعتبر هاتان الايتان من اشد الايات القرآنية تعقيداً في التفسير ، اي ان المفسرين يختلفون في توضيح معاني جمل الايتين وارتباطها ببعضها وبيان المقصود النهائي منهما ، وتطرح بشأنهما اسئلة كثيرة ، حتى قال بعضهم اني عاجز عن فهم شيء منهما ، وهما من الايات المتشابهة التي لا بد من تركها لأهلها .

والانصاف هو أن نقول ان هذه الايات و ان كان الابهام يغلفها وهي حقاً من المتشابهات ولكن كون آية من المتشابهات لا يعني أنها لا يستفاد منها شيء ولا يمكن رفع التشابه عنها . وبالتأمل في الايتين نستفيد شيئاً بوضوح تام ، و اذا كان هناك اشكال فهو من ناحيتنا وليس راجعاً الى مفاد الاية، فالإيتان تدلان على ان الله سبحانه كانت له مواجهة مع كل فرد من افراد الانسان ، قال لهم فيها : ألسنت بربكم ؟ قالوا : بلى ، ولم تبق هذه المواجهة عنذراً لاي مشرك ، فليس له ان يقول اني كنت غافلاً عن هذا التوحيد وعن عبادة الرب الخالق ، ولا يستطيع ان يقول اني كنت تابعاً للاباء وقد حملوني على الشرك فمسؤولية الذنب تقع على عاتقهم و انا لا ذنب لي . كلا ، ان كل واحد من هذه الاعذار لا يقبل ، وقد كان عليكم ان تلتفتوا الى هذه الحقيقة ولستم معذورين من الغفلة عنها ، والتبعية للاباء ليست عنذراً موجهاً لان لديكم من المعرفة ما يضمن لكم تشخيص الحق فكيف تفتنون آثار الاباء وتشيحون بوجوهكم عن طاقات الادراك التي منحتم اياها .

اذن لاشك في كون الاية الكريمة تقصد الى هذا الموضوع والابهام واقع في شيء آخر وهو أننا لانتذكر مثل هذا الموقف مع الباري جلّ وعلا حيث قال لنا : ألسنت بربكم ؟ وأجبناه : بلى ، ولما كنا لانتذكر هذا الشيء فانه يصعب علينا قبوله ، و الا فانه لاشك ان الاية صريحة في هذا الامر ، أجل هناك بعض الاسئلة : في أي عالم حدث هذا ؟ وماهي الظروف التي وقع فيها ؟ هل جرى

هذا بشكل جماعي أم فرداً فرداً ؟

وامثالها . وكل تفسير نتصوره لهذه المواجهة لا يمكن ان يخرج الاية عن دلالتها على ان هذه المواجهة عبارة عن العلم الحضورى للانسان بالله تعالى ، انها ليست مكالمة من وراء ستار ولا غيائية ، فمن الممكن ان يصبح شخص من وراء حجاب : ألسنت فلاناً ؟ وانت تجيبه : بلى انت فلان ، ولكن هذا ليس له قيمة ، لابد أن يكون السؤال بشكل لايقبل الخطأ والآن فان لك عذراً في الاشتباه، فلو فرضنا ان الشيطان نادى : ألسنت بربكم ؟ وظن بعضهم انه كلام الله فقال : بلى ، انه يقبل الخطأ، اي ان مجرد سماعنا لصوت لا يصلح دليلاً على ان المتكلم من هو ، ولا تقطع هذه المكالمة الاعذار، نعم تنفي المحادثة الاعذار عندما لاتبقي مجالاً للاشتباه بحيث يرى الطرف الاخر ، فاذا جاء السؤال : ألسنت أباك ؟ ينظر فيراه ثم يقول : بلى . أما صرف الصوت الذي يطرق السمع غيباً ومن وراء ستار فانه لايقطع الاعذار، اذن تتضمن الاية الحديث عن مكالمة جرت بين الله والانسان لم تبق عذراً للانسان في الخطأ في التطبيق، فكل عذر يتوسل به الانسان يوم القيامة قائلاً لله : أنا لم أعرفك أو لم اعبدك لهذا السبب ، فانه عذر غير مقبول بسبب هذه المواجهة التي تمت بين الله والانسان . هذا هو مفاد الاية . وكل انسان تكون له مواجهة مع الله بحيث يقول له : ألسنت بربك ؟ وهو يجيب : بلى ، فهي لاتقطع الاعذار الا اذا كانت بالشهود والعلم الحضورى ، حيث يعرف فيها ذات الله ، ويكسب معرفة بربه لاتقبل الخطأ في التطبيق .

ويؤيد هذا الاستظهار روايات متعددة منقولة عن الائمة الاطهار (ع) في ذيل هذه الاية الكريمة ، وجميع هذه الروايات متقاربة من حيث المضمون و معتبرة من حيث السند ، وهي مدرجة في التفاسير او الكتب الروائية مثل اصول الكافي وتفسير علي بن ابراهيم - تفسير البرهان - تفسير نور الثقلين ، ومضمون هذه الروايات ان الراوي يسأل الامام الباقر (ع) او الامام الصادق (ع) - اغلب



الروايات عن هذين الامامين الكريمين - «معانية كان هذا؟ قال: نعم» (١) المعانية مصدر من عاين - يعاين - معاينة، اي النظر الى الشيء، فعندما نقول: معاينة الطبيب، نقصد انه لم يكتف بالمعلومات المنقولة له عن المريض بل رآه بعينه وسأله، «معانية كان هذا؟ قال: نعم» اي انهم رأوا الله عيانا .

«فبقيت المعرفة ونسوا الموقف» .

أما البحث عن كيفية هذه المعاينة والعالم الذي حدثت فيه هذه المواجهة وتفاصيل الموقف فهي جزئيات لاعلاقة لها بأصل البحث، ونحن نعتز بانّ الابهام يكتنف هذه الامور، ولكنه لا يبهام في أصل الموضوع الذي تقصده الآية و هو صالح للانطباق على العلم الحضوري الذي ندعيه ونعتقد به، فحسب الشواهد التي ذكرناها يريد القرآن ان يقول انّ للانسان شهوداً بالنسبة لله، لأنه قد سمع صوتاً فقط يقول: ألسنت بربكم؟ بل كانت هناك مكالمة حضورية . ولا يغيب عن القراء الكرام اننا عندما نستعمل هذه الكلمات «الرؤية»، «المعاينة»، «الشهود» فنحن لانقصد اطلاقاً الرؤية بالعين والوسائل الحسية، وهذا يشبه قلبي: اني ارى نفسي أنا المتحدث والمدرك والمفكر، فالروح هو الموجود المفكر وهو لا يرى بالعين، والمقصود هنا هو الشهود القلبي والعلم الحضوري، وما يشبه هذه من تعبيرات تستعمل لتدل على انّ الادراك لم يكن بالعين ولا بالحواس، و انما هو ادراك باطني نفسي .

وفي الروايات الواردة في هذا الباب ملاحظات دقيقة بودّي أن أشير الى طرف منها :

«ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه ورازقه» (٢)

١- تفسير الميزان - ج ٨، ص ٣٤٠ .

٢- تفسير الميزان : ج ٨، ص ٣٤٥ . و مثله ايضا في ص ٣٤٠ .

ولو كان الانسان غير مزود بالعلم الحضورى لاستطاع فقط أن يفهم هذه الحقيقة وهي ان هناك موجوداً يقوم بهذا العمل الخاص . ونقرب هذا للذهن فنقول: اذا كنتم لم تشاهدوا البناء وهو يبني عمارة ما ، أولم تشاهدوا صاحب الصنعة وهو يصنع ما تخصص في صناعته ثم رأيتم العمارة أو ذلك الشيء المصنوع فانكم تستطيعون ان تفهموا ان هناك شخصاً بنى العمارة أو صنع هذا الشيء ، وتستطيعون ايضاً الالمام بصفات الصانع من صفات المصنوع ، فكلما كانت الدقة والمهارة في المصنوع أكثر كانت دلالته اعظم على فن ونشاط ومهارة الصانع . فأنتم الى هذا الحد تستطيعون معرفة المؤثر من معرفة الاثر ، ولكنه بالتالي لا تستطيعون ان تعرفوا الصانع بشخصه من هذه الاستدلالات ، نعم تفيدكم هذه المعرفة ان هناك صانعاً ماهراً صاحب ذوق ، ولكنه من هو ؟ لا يستطيعون ان تعرفوه من هذه الاستدلالات ، وهي لا تؤدي بنا الى ادراك شخصه . الأدلة العقلية تبيننا ان للكون خالقاً حكيماً ومبدعاً قديراً لا يغلب، ولكن هذه مفاهيم كلية، هناك موجود خالق قدير عليم حكيم، ولكن من هو؟ وأين هو؟ الاستدلال العقلي عاجز عن الجواب .

لو كانت تلك العلاقة القلبية الباطنية بيننا وبين الله مقطوعة لما استطعنا معرفة ذات الله . نعم كنا نستطيع معرفة ان للعالم خالقاً ، ولكنه من هو ؟ لسنا ندري . ومعرفة الخالق بشخصه لا تيسر الا اذا حصلنا على لون من الشهود بالنسبة اليه و الا كانت معرفتنا له كلية .

وفي هذه الرواية تعبير دقيق فهي لم تقل : لم يدرا احد أن له خالقاً ورازقاً، لاننا نعلم ان هذا الشهود حتى اذا لم يكن فان عقل الانسان يفهم ان للعالم خالقاً ويفهم ايضاً صفاته ولكنه عندئذ لا يعرف شخصه، ونتيجة لهذه المواجهة الحضورية فقد انعقدت علاقة وثيقة بين قلوبنا وذات الله جل جلاله، وعندما نغور الى أعماق قلوبنا فسوف نصل الى ذات الله تعالى ، لا أننا نعرف ان هناك خالقاً فقط ، ولهذا

تقول الرواية : «لم يدر أحد من خالقه ورازقه» ، نسأل الله ان تكون افكارنا و ارواحنا حاضرة في الدعاء والمناجاة حتى ندرك هذه العلاقة القلبية بالله ، فالانسان اذا صرف انتباهه عن كل شيء وركزه تماماً واتجه نحو الله فانه سوف يرتفع الى آفاق شاهقة يدرك فيها ذات الله تعالى ، لأنه يكلمه من وراء حجاب : ايها الموجود فوق السماوات والارض وتدبر شؤون الكون ، كلا ، وانما كأنه يسمع حديثه ، يقول الامام امير المؤمنين (ع) معلقاً على الآية الكريمة :

«رجال لاتلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله»

«ألا ان للذكر أهلاً اتخذه من الدنيا بدلاً»

والامام (ع) يصف اهل الذكر الذين ينفقون حياتهم في ذكر الله قائلاً : «فناجهم في سرهم» اي ان الله يناجيهم في الخفاء ، فهو (ع) لا يقول ان العبد يناجي ربه ، بل يقول ان الله يناجي عبده ، فالعبد يسمع أسرار الرب .

ما اعظم الانسان فهو يستطيع ان يصل الى مثل هذه الدرجات العالية ، ولا يقتصر هذا الامر على الانبياء والاولياء المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بل يشمل التابعين بصدق ووفاء للانبياء والاصياء المعصومين ، فهؤلاء قد جاءوا لينتشلوا الاخرين و يجروهم نحوهم وليقرّبوهم من تلك الافاق الرفيعة التي انتهوا اليها .

ونلخص ما أردنا قوله في ان هذه الآية تدل على ان للانسان لونا من العلم الحضوري بالله سبحانه يصل فيه الى ذات البارئ تعالى ، ولكي نقرب ذلك الى الذهن نذكر هذا المثال : قد تشاهدون احياناً بناءً وهو يبني وتلاحظون دقته في العمل وتلمسون مهارته ، ثم تصادفون في مكان آخر بناءً يتميز بنفس الصفات فتتذكرون عندئذ ذلك البناء وتقولون انه هو الذي قام بهذا البناء ، هذا مثلما لو كانت للانسان معرفة لذات الله وعندما يشاهد آثار حكمته فان قلبه يستيقظ و



يدرك ان الخالق هو نفس ذلك الذي يعرفه من قبل ، وبالسنتفات قلبه يستطيع ان يؤدّي عبادة واقعية ، والرواية التي مرّ ذكرها تقول «ومعرفة صفة الغائب قبل عينه» فالحاضر يعرف هو أولاً ثم تعرف اوصافه ، اما اذا اراد الانسان ان يعرف موجوداً غائباً فهو لا بدّ ان يعرف اوصافه أولاً . وتريد هذه الاية ان تقول ان لكل انسان معرفة بذات الله غائرة في اعماق قلبه وعندما يصادف آثاره فان تلك المعرفة تستيقظ ، وهي معرفة فطرية غير مكتسبة ولكننا عادة غير ملتفتين اليها و عندما نلتفت اليها تنتقل الى الوعي . وتقول هذه الرواية : لولا تلك المواجهة لم يعرف أحد من خالقه بالذات، وهو قد يدرك أن له خالقاً، ولكن من هو ؟ لا يدري لانه لم يشاهد شخصه ، ولكنه لما كانت هذه المعرفة الشهودية حاصلة له فعندما ينبئه عقله ان للعالم خالقاً فهو يعرف من هو هذا الخالق لانه قد تعرف عليه من قبل .

اذن حسب هذا الفهم الذي تؤيده الروايات والذي لأدعي ابتكاره يصبح القرآن مؤيداً ان للانسان معرفة حضورية وشهودية بالنسبة لله تعالى .

ولا يفوتنا ان ننبه في هذه المناسبة على ان الانسان بفضل هذه المعرفة الحضورية علاوة على ادراكه لاصل وجود الله فهو يدرك اموراً اخرى من جملتها صفات الله عز وجل ، ومن أهمها الربوبية ، اي ان هذا الشهود كان بشكل بحيث لا يدرك فيه ان الله خالقه فحسب وانما يدرك بالاضافة الى ذلك انه ربه وصاحب الاختيار والمدبر للعالم ، ولهذا لم يقل في الاية الكريمة : ألسنت بخالفكم ؟ وانما قال : ألسنت بربكم ؟ وكأنه يقول أليس وجودكم تحت تصرفي ؟ قالوا : بلى اذن لا تثبت هذه الاية الخالقية فقط بل ومعها الربوبية ، وعلاوة على ذلك يثبت التوحيد ايضا ، اي يثبت انه لا احد غيره خالق أو رب. ومن اين جاءنا هذا ؟

لقد جاءنا من تلك العلاقة الحضورية بالله ولم يأت جزافاً ولا من دون قاعدة ، فالمعرفة الحضورية لون من المعرفة بين الانسان و ربه او العلة المانحة

للوجود والمفيدة له بالاصطلاح الفلسفي ، وهو ارتباط وجودي ، فمعنى العلم الحضورى هو ان بين وجودنا وخالفنا رابطة تكوينية نراها . ونواجه أمامنا هذا السؤال : بالنسبة لمن يحصل لي هذا الشهود ؟ انه يحصل لي بالنسبة لكل أحد يرتبط معي بهذه الرابطة الوجودية ، فهذا الارتباط يكون مورد الشهود ، فاذا كان هذا الارتباط موجوداً فهو يرى وان لم يكن موجوداً فان العلم الحضورى لا يتعلق بشيء غير موجود .

وعندما يصبح هذا الارتباط مشهوداً ، فمع اي احد يكون هذا الارتباط فانه سيرى . وفي هذه المكالمة شاهدوا ارتباطهم بالله فقط ، ولو كان لهم ارتباط بغيره لشاهدوه ايضا لان هذا الشهود لم يكن بلاضابطة وانما كان لوجود الرابطة التكوينية بين الانسان وربيه ، ولكسي تقرب الموضوع للذهن افترضوا ان هذا المصباح مربوط الى السقف بسلك وبالتالي فهو مرتبط بالسقف والرابط بينهما هو السلك ، فاذا حضر شخص يتمتع بقوة الابصار وتوفرت له شروط الرؤية فهو عندما ينظر يرى ما هو موجود ، فاذا كان هناك سلك واحد يربط بين المصباح والسقف فانه سيرى سلكاً واحداً ، و اذا كان هناك سلكان فهو سيرى اثنين ، و اذا كان ثلاثة فهو سيرى ثلاثة . وكذا الرابطة بيننا وبين الله فهي رابطة تكوينية حقيقية اي ان وجودنا مرتبط به ، ولتقريب هذا للذهن نذكر مثالا وهو افعال و احوال انفسنا فهي مرتبطة بأنفسنا ، لو فرضنا انك أوجدت صورة في ذهنك ، فهل يمكن ان تكون هذه الصورة الذهنية موجودة دون ان يكون ذهنك موجوداً؟ تصور الان في ذهنك شجرة تفاح ، هل تتصور شجرة التفاح هذه التي في ذهنك بدون ذهنك ؟

كلا ، ان حقيقتها هي ارتباطها بالذهن ، والعالم بالنسبة الى الله تبارك وتعالى له مثل هذا الارتباط ، بل فوق هذا الارتباط ، ونحن نذكر هذا للتقريب

للذهن والافاننا لانستطيع ادراك حقيقة العلاقة بين الانسان وربه أو بين العالم وخالقه .

اذن اذا كانت هناك علاقة تكوينية بين الله والانسان ، فانه في الشهود سوف ترى نفس تلك العلاقة، فان كانت للانسان مثل هذه العلاقة مع ربهين - والعباد بالله- اي كان لنا خالقان، فعند حصول المعرفة اليهودية لابد ان ندرك ارتباطنا الوجودي برهين ، لان الشهود ينصب على حقيقة الارتباط ، ولكنه لما كنا لم ندرك في هذا الارتباط الآرباً واحداً فهذا دليل على انه لارب غيره. اذن كما تثبت هذه المكاملة وجود الله فهي تثبت ايضاً ربوبيته، اي ان الانسان من خلال هذا الشهود يرى نفسه بالنسبة الى الله كالصورة الذهنية بالنسبة الى الذهن السذي يتصورها ، انها معلقة تماما على التفاته فمادام الذهن ملتفتاً فالصورة الذهنية لشجرة التفاح موجودة ، اما اذا نصرّف الذهن فلن تكون هناك صورة ذهنية بل تنعدم . قوام وجودها بارادتنا والتفاتنا . وكذا يكون العالم كله بالنسبة لله ، فاذا اراد الله فالعالم موجود و اذا انقطعت ارادته فانّ العالم ينعدم ولا يبقى منه شيء .

اذا شعر الانسان بهذه الحالة ، بانّ وجوده مرتبط بالله ، كل وجوده بيد القدرة الالهية ، ان شاء الله فهو موجود و ان لم يشأ فهو لاشيء فقد ادرك حقيقة الربوبية الالهية ، اي ان وجودنا تحت تصرفه ان شاء كنا و ان لم يشأ لم نكن :

«انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون».

هكذا يكون وجود العالم بالنسبة الى الله ، فان ادركنا هذه الحالة التي يقول القرآن الكريم اننا شاهدناها من قبل ونسيناها الان ، واوصلناها - بتوفيق الله- الى حد الكمال وهي المعرفة التي نالها اولياء الله فسوف نجد ان وجودنا بالنسبة الى الله ليس له اي استقلال، وجميع ما سوى الله فهو تبلور ارادته ، كانت ارادته فكان العالم، و ان لم تكن ارادته لم يكن شيء . يستطيع الانسان ان يرى هذا بالعلم الحضوري في عالم يسميه بعض العلماء بعالم الذر أو عالم الميثاق حيث قال الله :



ألسن بربكم؟ وعقد مع خلقه ميثاق العبودية، اما ماهي كفيته؟ و اي عالم هو؟ فنحن لانعرف شيئا عن هذه العوالم، لانعرف الا العالم الطبيعي، ولهذا لانستطيع ان نفهم كفيته ولا بأي شكل تحققت هذه المكالمة . وهذه الجهات هي المهيمة في الاية الكريمة ، وعللة الابهام هي النقص في أفهامنا حيث لاعلم لها بما وراء الطبيعة .

وعلى اساس هذه المشاهدة فان لنا معرفة بذات الله و ربوبيته و وحدانيته ، وقد جاء في بعض الروايات :

«فطرهم على التوحيد» .

وقد ورد هذا التعبير في ذيل آية الفطرة في سورة الروم وفي ذيل آية الميثاق في سورة الاعراف ، ويلزم من كون الله قد فطر الناس على التوحيد ان يكونوا عارفين لربوبيته و وحدانيته و اهليته للعبادة ، وجاء في بعض الروايات :

«فطرهم على المعرفة بانه لارب سواه»

نستخلص من هذا ان الاية تدل على ان لنا معرفة فطرية ، و للمعرفة الفطرية معنيان : احدهما معرفة الله الفطرية العقلية التي تحصل بوساطة المفاهيم الكلية ، و الثاني معرفة الله الحضورية الشهودية التي تحصل بوساطة الرؤية القلبية . وحسب هذا البيان الذي مر علينا فقد كانت للانسان بالنسبة لله مثل هذه المعرفة الحضورية ، و في انفسنا الان بقايا منها تقطع علينا الاعذار ، اي اذا اتجهنا الى معرفة الله فسيكون حالنا حال من يشاهد آثار بناء لبناء ماهر كان يعرفه من قبل و تذكره هذه الاثار به فلا يحق له ان يقول انه لبناء آخر لعله يعود للاصنام ، كلا ، ان قلبه يعرف من هو الذي بيد عالم الوجود ، صحيح انه غافل الان وقد أضعف معرفته الفطرية هذه اهتمامه الشديد بعالم المادة ، ولكنه عندما يتجه الى العادة و يستخدم الدليل العقلي و يستنير بما جاء به الانبياء من بشارة و انذار فلا يحق له عندئذ ان يقول انني ظننت

ان الخالق للسماء والارض هو الصنم المنحوت من الصخر، لانك اذا التفت الى هذه الحقيقة وهي اننا لابد ان نعبد من بيده نظام العالم ومنه وجوده ، وانت تعرفه من قبل فلا يحق لك ان تطبقه على غيره ، فالاعذار غير مقبولة ، و اذا قلت :

«انما اشرك آباؤنا من قبل و كنا ذرية من بعدهم»

فسيقولون لك انّ لديك شعوراً وقد عرفت الله من قبل وراه قلبك فليس من حقل ان تعبد صنماً مصنوعاً من تمرأو من طين، وانت تعرف من هو المؤهل للعبادة وقلبك قدرآه من قبل، لهذا لا يقبل منك عذر .





## نصاب التوحيد فى القرآن

«التوحيد» مصدر من «وحدّ» «يوحدّ» ومعناه اعتبار الشيء واحداً مثل التعظيم والتكفير والتفسيق اى اعتباره عظيماً أو كافراً أو فاسقاً ، وقد يأتي بمعنى ايجاد الوحدة مثل «توحيد الامة» .

وحاولت بعض الفئات والمنظمات تطعيم روح الثقافة الاسلامية بالافكار الاوربية الغربية عنها ، ومن جملة ذلك مافسرّوا به التوحيد الاسلامي ، فهم اخذوا المعنى الثانى للتوحيد (وهو ايجاد الوحدة) وقالوا لامعنى لايجاد الوحدة بالنسبة لله اذن لا بدّ ان يكون معنى التوحيد فى الاسلام هو ايجاد الوحدة فى المجتمع ، فأول أصل يجب ان نسعى لتحقيقه هو ايجاد المجتمع اللاطبقي ، لا بد ان تتحد جميع الطبقات ، ولا علاقة لهذا التوحيد بالله . وزعم بعضهم : انه فى الرؤية الاسلامية تنجّه الاشياء نحو الوحدة وهذا هو التوحيد، واخترعوا لسائر الاصول الاسلامية مثل هذه المعانسي التي تضحك الثكلى ، واذا لم يكن الانسان مقيدا بضابطة فهو يكتب أو يقول كل شيء يدور فى خياله ويتلاعب بالفاظ القرآن او اى نصّ أدبي آخر ، ولكننا نتساءل :

ماهو معنى التوحيد الذي هو أول اصل من اصول الرؤية الكونية  
الاسلامية ؟

هل معناه توحيد المجتمع والاتجاه الموحد أم معناه اعتبار الله واحداً و  
اظهار الوجدانية له ؟

لم تستعمل في القرآن الكريم كلمة التوحيد ولامشتقاتها (وحد - يوحد -  
فهو موحد) ، اذن بأي أسلوب طرح القرآن الكريم هذا الاصل الاساسي ؟  
انه لم يستعمل كلمة التوحيد حتى نتصارح على ان التوحيد في القرآن  
ماهو معناه ، وانما هو يطرح هذا الموضوع وهو :

لابد ان نعتقد انه لاله سوى اله واحد ، ويبينه بمثل هذه الاساليب :  
«قل هو الله احد» ، «انما الهكم اله واحد» ، «لاله الا الله» ، «لاله الا هو» . ولا بد  
ايضاً ألا نعبد الا الله ، قال تعالى : «اعبدوا الله مالكم من اله غيره» ، «ولقد بعثنا  
في كل امة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت» (١) فعبادة الله واجتناب  
الطاغوت على رأس دعوة جميع الانبياء اذن لايعني التوحيد الاسلامي شيئاً سوى  
توحيد الله وهو بمعنى عدّ الله واحداً واظهار الوجدانية له . وهو بهذا المعنى في  
اي نص اسلامي ورد سواء أكان نهج البلاغة أم الاحاديث الاسلامية أم اي مصدر  
اسلامي معتبر آخر . وتفسير التوحيد باي معنى آخر انما هو جهل أو انحراف  
مغرض . وهو لايعني سوى اعتبار الله واحداً ، ولا علاقة له بالأمور الاخرى  
سواء أكانت على حق أم على باطل . وحتى لو فرضنا ان الاسلام يدعو الى المجتمع  
ذي الطبقة الواحدة فان ذلك لاعلاقة له بالتوحيد الذي هو أصل من الاصول  
العقائدية للاسلام . وحتى اذا أثبتنا كسور الاسلام داعيا الى اتجاه المجتمع نحو  
المجتمع اللاطبقي فلن يكون لذلك علاقة بالتوحيد الذي معناه اعتبار الله وعدّه  
واحداً .

اما كيف نعتبر الله واحداً فذلك في ان نعتبر وجود جميع الموجودات ماعدا الله ليس من ذاتها، ونعبر عن هذا فلسفياً فنقول التوحيد في وجوب الوجود، اي وجود الله تبارك وتعالى فقط ضروري بصورة ذاتية، و اما سائر الموجودات فوجودها مكتسب منه. وهذه هي المسألة الاولى من التوحيد (التوحيد في وجوب الوجود) .

المسألة الثانية منه هي انه لا وجود لخالق سوى الله وهي نتيجة طبيعية للمسألة السابقة، ويطلق عليها (التوحيد في الخالقية) .

المسألة الثالثة هي (التوحيد في التدبير والربوبية التكوينية) اي بعد التسليم بان المدبّر للعالم هو الله فهل يوجد غيره بحيث يكون له دخل في تدبير العالم من دون اذن الله و ارادته ؟

اذا قال احد بان الله خلق العالم ثم ترك امر تدبيره الى آخرين أو ان الله لا دخل له في ادارة العالم ، أو انه يتدخل ولكن له شركاء في ذلك فان هذا يعتبر شركاً في الربوبية أو في التدبير . اما الموحّد بهذا المعنى فهو يطلق على من يعتقد بان الله غير محتاج الى احد في تدبير العالم و ادارته كما لم يكن محتاجاً الى احد في خلقه ، و ربوبيته التكوينية منحصرة به تعالى .

المسألة الاخرى هي (التوحيد في الربوبية التشريعية) اي بعد ان اعتقدنا بان الله هو خالقنا ، ووجودنا بيده ، و تدبير حياتنا منه لا بد ان نعتقد بانه لا يحق لاحد غيره وضع القوانين و اصدار الاوامر لنا ، وكل من يريد أن يأمر احداً فلا بد ان يكون ذلك باذن الله ، فشرعية اي قانون تتوقف على الامضاء الالهي ، وليس لاي انسان ان يضع قانونا للناس وليس له ان يأمر أو ينهى ، ان الوجود كله منه تعالى وهو الذي يضع القوانين ، هذا هو التوحيد في الربوبية التشريعية .

وهناك مرحلة اخرى من مراتب التوحيد وهي (التوحيد في الالهية و



المعبودية) اي ليس لدينا معبود سوى الله ، وهذا ايضا نتيجة طبيعية للمعتقدات السابقة وهو مفاد «لا اله الا الله» فعندما نعتقد بان وجودنا من الله واختيار وجودنا بيده ، ولا يؤثر في العالم شيء بصورة مستقلة الا هو ، وحسب وضع القوانين منحصر به فانه لا يبقى حينئذ مجال لعبادة غيره ولا بد ان نعبد هو فقط لان العبادة في الواقع اظهار للعبودية وجعل النفس تحت تصرف المعبود من دون شرط واظهار أنني ملك لك ، ولا يليق هذا الا اذا كان هذا مالكا حقا . و بعبارة اخرى : التوحيد في الالهية هو نتيجة التوحيد في الربوبية فالانسان يعبد من يعتقد بان له سيادة عليه وقد عرفنا معنى الربوبية التكوينية والتشريعية، والنتيجة الطبيعية لها هي ان لا يعبد أحد سواه ، فمن مظاهر التوحيد أن الانسان عمليا لا يعبد سوى الله .

فهناك امران : احدهما يرجع الى القلب وهو الاعتقاد بان الله تعالى هو اللائق للعبادة وحده ، وثانيهما يعود الى العمل وهو أن لا يعبد عمليا غير الله سبحانه ، والثاني من مظاهر الاول ويسمى بـ «التوحيد في العبادة» .

و انتم تلاحظون ان الايات تعتبر الشرك في العبادة من الذنوب ، و عندما يعدون الذنوب الكبيرة فهم يقولون اولها الشرك بالله ، ويقصدون الشرك في العبادة ، اي ان يقوم الانسان بعبادة غير الله في مقام العمل حتى ولو لم يكن معتقدا بأهليته للعبادة ولكنه يقوم بهذا الامر من اجل مصالحه ، هذا هو الشرك في العبادة .

ويوجد بعد آخر من التوحيد هو التوحيد في الاستعانة ، ومعناه ان لا يطلب الانسان مساعدة من اي احد سوى الله ، فنحن عندما نعتبر الله هو المؤثر الحقيقي في الوجود ، ومعنى هذا انه لا ينالنا خير ولا يصيبنا ضرر الا بارادته فلا معنى لان نطلب المساعدة من اي احد غيره ، هو المالك لكل شيء ، وغيره محتاج اليه مثلنا ، وكل مسلم يقول : «اياك نعبد واياك نستعين» ،

و اذا تكامل هذا الامر لدى الانسان فانه يتحول الى صفة نفسية يسمى في الاخلاق الاسلامية بالتوكل على الله وهو الاعتماد عليه . وكثير من الآيات بعد الامر بعبادة الله تأمر بالتوكل عليه :

«وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين» ٢٣ - المائدة .

ومن مظاهر التوحيد ان لا يخاف الانسان الا من الله ، فلماذا نخشى احداً غيره مادام هو المؤثر الحقيقي في الوجود ، كل من عداه لا قدرة له حتى يخشى جانبه ، وكل تأثير فهو بالاصالة منه ، والآخرين وسائل للتنفيذ ، ولا يصل الانسان الى التوحيد الخالص الا اذا لم يخش غير الله ، ولدينا آيات كثيرة تدعو الناس الى الخوف من الله وعدم الخوف من غيره :

«الذين يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون احداً الا الله وكفى بالله

حسيباً» ٣٩ - الاحزاب .

«فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين» ١٧٥ - آل عمران :

ومن مظاهر التوحيد ايضا ان لا يكون لنا أمل الا بالله ، وهذا ايضا من النتائج الطبيعية للاعتقاد بالربوبية التكوينية ، فاذا كنا معتقدين بان المؤثر الحقيقي في العالم هو الله فحسب فلا معنى لان يكون أملنا متعلقاً بغيره ، لان ما سواه لا تأثير له بالاصالة ، اذن لا بد ان ينحصر الامل به .

واخيراً فان من مظاهر التوحيد ايضا التوحيد في المحبة ، فكل من يعتقد ان الجمال والكمال كله لله بالاصالة ، فهو لا بد ان يعتبر المحبة متعلقة به بالاصالة ايضا ، اما محبتنا لاي شخص اولاي شيء آخر فهي للكمال او الجمال الكامن فيه ، وكمال وجمال هذه الاشياء مستعار لان الكمال والجمال الذاتسي لله فقط ، لهذا لا ينبغي ان نحب شيئاً أو احداً غيره بالاصالة ، والموحد الخالص هو الذي لا يتعلق قلبه الا بالله ، واذا أحب شخصاً آخر فذلك من خلال حبه لله ومن اجل الله ، وهذا أمر طبيعي فعندما يحب الانسان احداً فان ذلك الحب يسري الى متعلقاته،

انظر الى نفسك اذا أحببت صديقاً فانك ستحب كتابه وبيته وملابسه ، وكذا الحب لله فهو يلزم منه الحب لما ينتسب اليه من ناحية انه منتسب اليه . وفي النتيجة يصل الانسان في التوحيد الى حد يرى فيه عياناً أن الوجود وجميع شؤونه محتاجة الى الله ، بل لا وجود لشيء غير الاحتياج ، ويعبر عن هذا باللغة الفلسفية فيقال «عالم الوجود هو عين الربط أو عين التعلق لأنه شيء مرتبط او متعلق» ، قد يعتقد الانسان بهذا الموضوع عن طريق البرهان ، ولكنه احياناً تتكامل معرفته و يتوَقَد ايمانه فتصل هذه الحقيقة الى درجة «الشهود» وهذه ايضا من مراتب التوحيد .

والآن نتساءل : هل يجب على من يريد أن يصبح موحداً من وجهة نظر الاسلام ويعد من جملة المسلمين لينال السعادة في الآخرة ويدخل الجنة - هل يجب عليه ان يظفر بجميع هذه المراتب من التوحيد أم تكفيه المرتبة الاولى منه ام لذلك نصاب آخر يعتبر الحد الأدنى لقبوله ضمن المسلمين ولفوزه بالسعادة الابدية في الآخرة ؟

اذا كانت هذه الدرجة الاخيرة من التوحيد هي المطلوبة ولا بد ان يصل الى هذه المنزلة التي يشاهد فيها هذا الامر بالعلم الحضوري فلن يكون لدينا الأفراد معدودون جداً على مر التاريخ قد ظفروا بهذه المنزلة، ولا بد عندئذ من اسقاط البقية من الحساب . من البديهي ان هذا لا يحكي الحقيقة .

ومن ناحية اخرى اذا كانت المرتبة الاولى من التوحيد كافية ، اي يكفي الانسان ليصبح موحداً ان يعتقد بان واجب الوجود واحد، اما الخالقية والربوبية والمعبودية فقد تكون للاخرين فسيصبح من الموحدين من يعتقد بان الموجود الذي وجوده من ذاته هو الله واما العالم فهو من خلق آخرين ، وصحيح ان هذا الاعتقاد متناقض ولكن هذا شيء آخر فكثير من العقائد يلزم منها التناقض ولكن الشخص المعتقد غير ملتفت الى كون هذين الاعتقادين غير منسجمين ولهذا فهو



يعتقد بهما معاً نتيجة لنقص معرفته ولعدم وضوح رؤيته . وسيكون من الموحدين بطريق اولى من يعتقد بانه لخالق للعالم سوى الله ولكنه بعد أن خلقه الله فقد ترك امر تدبيره الى بعض مخلوقاته ، أو ان ذلك لا يحتاج الى اذن فعندما جاءت هذه الموجودات الى هذا العالم تولت امر تدبيره بصورة ذاتية وانتزعت ذلك من يدالله . ومن الملاحظ ان عقائد الشرك على طول مسيرة التاريخ تتعلق بهذا الموضوع، وحتى المشركون في عصر صدر الاسلام الذين يقول القرآن بشأنهم:

«انما المشركون نجس» ٢٨ - التوبة

«واقتلوهم حيث ثقتموهم» ١٩١ - البقرة

لانهم قد اخرجوا المسلمين من ديارهم - حتى هؤلاء المشركون لم يكونوا يعتقدون ان للعالم اكثر من خالق ، و انما هم يقولون للعالم عدد من المديرين ، وهم الملائكة الذين يعتبرونهم بنات الله ، وتقدير عددهم يعتمد على مدى كرم هؤلاء ، ولا يصنعون الاصنام ولا يعبدونها الا من اجل ان تقربهم الى هذه الملائكة لان كل واحد منها تمثال لملك ، ولما كانت بنات الله عزيزات لديه فهو لا يريد لهن رغبة واذا اردن منه شيئاً فانه لا يخيب لهن أملاً ، وعلى هذا فستصبح الملائكة شفيعاً لهم عندالله :

«ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» ٣- الزمر ، و «هؤلاء شفعاؤنا

عندالله».

اي ان المشركين من العرب كانوا مؤمنين بوجود الله :

«ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله» ٢٥ - لقمان

فكان شركهم اذن في العبادة و السربوبية ، وكذا حال المشركين في عصر يوسف (ع) ، وهو لم يقل : أخالقون متعددون خير أم خالق واحد ، بل قال (ع) حسب ما ينقل القرآن :

«أرباب متفرون خير أم الله الواحد القهار» ٣٩ - يوسف

ويظهر من هذا انهم كانوا مشركين في الربوبية .

أ هؤلاء موحّدون أم مشركون من وجهة نظر الاسلام ؟

من يعتقد بان الخالق واحد والارباب متعددون، اصحاب الاختيار متعددون، للارض رب ، وللحيوانات رب ، لليابسة رب وللبحار رب، ولكن هذه جميعا قد خلقها الله ، أ يكون هذا موحداً أم مشركا حسب المقاييس الاسلامية ؟  
لاشك انه مشرك ولا يكفي التوحيد في الخالقية .

اما اذا اعتقد الانسان بان المدبر التكويني للعالم واحد ، فالله الخالق للعالم هو المدبر له تكوينياً ولكنه يعتقد الى جانب ذلك بان لبعض الافراد الحق في وضع القوانين للناس وتجب عليهم الطاعة لها فهي مثل الطاعة لله ، أحياناً ينزل الله قانونا ويضع بعض الاشخاص قانوناً في عرض قوانين الله و يلزمون الناس بتنفيذه ، ولا بدّ عندئذ من الطاعة لله ولهم فهما واجبتان . هذا هو الشرك في الربوبية التشريعية :

«اتخذوا أحبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله» ٣١ - التوبة

لقد كان اليهود والنصارى معتقدين بانّ مسؤولي الاديرة والكنائس يتمتعون بحقّ التشريع وسنّ القوانين أو تغيير الاحكام الالهية والتصرف فيها ، ولا يزال هذا الحق حتى الان ممنوحاً لهم ، فللشورى المسيطرة على الكنيسة الكاثوليكية الحق في ان تحلّ شيئاً أو تحرمه ، مثلاً كان الطلاق الى ما قبل فترة غير طويلة محرماً في المذهب الكاثوليكي فاذا تزوج رجل وامرأة فيسطلان زوجين الى الابد ولا سبيل لهم الى الطلاق ، ولكنّ الطلاق أجزأ أخيراً فسي بعض الموارد من قبل تلك الشورى الكنسية . وضع القانون تحت تصرفهم ، ما هو رأي الدين المسيحي ؟ ما قائلته الشورى الكنسية هو الدين المسيحي .

وهؤلاء أنفسهم تتغير غداً آراؤهم فيتغير معها الدين ايضا ، وهو نفسه ذلك الدين القديم ولكنه يصبح بهذا الشكل في هذا الزمان . ان هذه العقيدة شرك في الربوبية التشريعية ، والظاهر أن القرآن ينظر الى هذا الموضوع عندما ينعى على اليهود والنصارى اتخاذهم الاحبار والرهبان ارباباً من دون الله ، ولا ينصرف ظاهر الاية الى انهم يعتقدون مثلاً بان البابا هو الخالق للعالم لانه لم يكن بين اليهود والمسيحيين مثل هذه العقيدة ، بل ينصرف الى حق التقنين الاصيل الذي كانوا يعتقدون به ويقولون ان طاعتهم واجبة ، و يؤدي بهم هذا الى الاعتقاد بان هناك من يستحق العبادة غير الله ، وهو اعتراف بألهة غير الله .

اما اذا رجعنا الى القرآن الكريم وتأملنا فيه واستفتيناه عن النصاب اللازم ليصبح الانسان موحداً فسيكون الجواب : ان الموحداً من وجهة نظر القرآن هو كل من يعترف بان واجب الوجود منحصر بالله ، وهو تعالى وحده الخالق و الرب التكويني والرب التشريعي والاله المعبود ، ولما كان الاعتقاد بالالوهية واقعاً في الاخير لذا أصبح شعار الاسلام «لا اله الا الله» اي اذا تم لنا الاعتقاد بالالوهية فمن المؤكد أن ما قبله تام وهو من باب «اذا حصلنا على المئة فالتسعون قطعاً في ايدينا» .

اذن نصاب التوحيد في القرآن هو الاعتقاد بهذه الامور مجتمعة ومنتهية بالتوحيد في الالوهية ، فمن توفرت فيه كان موحداً ومسلماً وله السعادة في الآخرة ، أما ما دون ذلك فهو ليس بمقبول ، يبقى علينا ان نعرف حكم ما فوق ذلك ، وللجواب نقول : انه ممتاز جداً ، وعلى الانسان ان يكسح ليصل اليه فترفع درجة تكامله ، وكلما ارتقى الانسان في سلم التكامل ارتفعت درجة توحده ، و نحن نعلم ان درجة التوحيد هي معيار الفضيلة عند التقييم حسب المقاييس الاسلامية .



وهنا قد يطرح هذا السؤال :

درجات التوحيد السابقة للتوحيد في الألوهية أيكون كل واحد منها بمفرده مؤمناً لنا بعض السعادة ومحققاً لنا بعض الكمال والفضيلة ، ام ان مجموع هذه المفاهيم التوحيدية يشكل تركيباً واحداً يؤثر أثره اذا اجتمعت جميع اجزائه و اما اذا فقد جزء منها فكانت الاجزاء الاخرى ايضاً غير موجودة ؟

وبعبارة اوضح : اذا اعترف شخص بالتوحيد في الخالقية ولكنه انكر التوحيد في الربوبية ، ثم وجدنا شخصاً آخر ينكرهما معا ، أيحق لنا ان نقارن بينهما ونقول ان كل واحد منهما في مرتبة من الكمال والفضيلة تختلف عن مرتبة الاخر فلا أحدهما مثلاً عشر درجات من الفضيلة وللآخر عشرون ، ام ان مجموع مراتب التوحيد اذا انضمت الى بعضها وحقت النصاب فعند ذلك تصبح منشأ للآثر واما اذا لم تصل الى هذا الحد فليس لها اي أثر ؟

قد يبدو أن هذه سلسلة مراتب وكل واحد منها يحقق أثره ، فالمنكر لله حتى بعنوان انه واجب الوجود يحتل منزلة دانية جداً ، اما الذي يعترف به تعالى بعنوان انه واجب الوجود فهو قد ظفر بجانب من الحقيقة وله شيء من الكمال وهو أحسن حالا من سابقه ، وهكذا نتصاعد حتى نصل الى المعتقد بالتوحيد في الألوهية .

ولكن هل تؤيد النصوص القرآنية هذا الجواب السطحي ؟

كلا ، لا يستفاد من القرآن ان من نال بعض مراتب التوحيد فهو أحسن حالا ممن يفقدها جميعاً ، فلعلّ موجوداً قد نال اربع مراتب من التوحيد دون المرحلة الخامسة وهو أسوأ حالا حتى من المحروم من المرحلة الاولى للتوحيد ، وقد يتناوب العجب لاول وهلة من هذا الامر ولكن هذا العجب سرعان ما يتبدد اذا استعرضنا ما يؤيد هذه الدعوى من نصوص القرآن الكريم ، و أوضح مصاديق هذا الموضوع في القرآن هو قصة ابليس ، ونحن لانبثح هنا هل ان

ابليس موجود حقيقي أم هو أسطورة؟ هل هو مستقل عن الانسان ام هو بعد وجزء من الانسان ؟

بل نعتقد ان لابليس وجوداً مستقلاً ، وقد كان له وجود حقيقي وخارجي قبل ان يوجد الانسان ، ويتميز بعمر طويل ، ولا نريد ان نطيل البحث في هذه الامور الخارجة عن صميم الموضوع لأن لها مجالاً خاصاً بها ولكنها لم يكن بد من الاشارة اليها لوجود بعض الاقوال في هذا المضمار . وعلى اي حال فقصة ابليس التي تكرر ذكرها في القرآن الكريم وأوليت اهتماماً خاصاً فيه ليست اسطورة لائمة فيها وانما القرآن يهتم بها لأنها شيء مهم جداً ولا بد ان نستفيد منها . لقد كان ابليس معتقداً بخالقية الله بدليل ان الله لما سأله بنص القرآن :

«قال يا ابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت؟» ٧٥ - ص

اجاب ابليس :

«قال أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين» ٧٦ - ص

ففي هذه المكالمة لا ينكر ابليس خالقية الله و انما هو يعترف بان الله موجود وهو خالق العالم ومن ضمنه الشيطان والانسان.

وهل هو معتقد بربوبية الله ؟

نعم ، لانه يقول :

«قال رب بما اغويتني لازينن لهم في الارض» ٣٩ - الحجر

بل هو يعتقد ايضاً بالمعاد ، لانه عندما قال الله له :

«فاخرج منها فانك رجيم . و ان عليك اللعنة الى يوم الدين» ٣٤-٣٥ ،

الحجر ، فقد اجاب ابليس :

«قال رب فانظرني الى يوم يبعثون» ٣٦ - الحجر

اذن كان ابليس معتقداً بخالقية الله وربوبيته ومعتقداً بيوم القيامة ، ولو كان

كل واحد من هذه المعتقدات كافياً لتحقيق درجة من الكمال والفضيلة لأصبح ابليس متمتعاً بدرجات من الفضيلة والكمال ، ويتحدث الامام علي (ع) في نهج البلاغة عن ابليس قائلاً :

«وكان قد عبد الله ستة الاف سنة، لا يدري أمن سني الدنيا ام من سني الاخرة» . (١)

ولنفرضها من سني الدنيا فعبادة ابليس لله قبل خلق آدم ستة الاف سنة ليس بالشيء القليل ، اذن ماذا كان ينقصه ؟ كان ينقصه هذا الامر : وهو أن ما يقوله الله لا بد من قبوله ، فالطاعة لله ترفض النقاش ، لأنه هو الله وجميع الوجود له فأوامره تنفذ من دون سؤال ، ولامعنى اطلاقاً لان يقوم مخلوق باثبات وجوده أمام الله، والايمان بالربوبية التشريعية يفرض على الانسان وكل مخاطب ان يستسلم للأوامر الالهية من دون سؤال ، ولا يحق لأي احد ان يناقش الله ويقول له : أمرك هذا - والعياذ بالله - ليس في محله ، لأنه اذا كان لموجود أن يخضع لموجود آخر ويسجد له فالخاضع لا بد ان يكون اخفض منزلة ، وانا افضل من آدم فلا بد ان يسجد هو لي ، لأننا أسجد له ، ومعنى هذا الكلام انك يارب قد اصدرت امرأ في غير محله وليس من حقت ان تأمرني بالسجود لادم ، وأنا اطالبك بالدليل فلائي سبب انا اسجد له ؟

لا يوجد في القرآن ولا في أي كتاب سماوي ولا في الروايات شيء يذكر بعنوان انه السبب في سقوط ابليس سوى هذا الذنب وجذوره النفسية ، فمنشأ سقوطه هو تمرده على امر الله، ومن الطبيعي ان يكون لهذا التمرد جذور نفسية تعتبر المنشأ له وهي التكبر والحسد لادم ، و انتهى به الامر الى هذا المصير :

«وان عليك لعنتي الى يوم الدين» ٧٨ - ص



وفي يوم القيامة يتوعدّه الله :

«لأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنْهُمْ أَجْمَعِينَ» ٨٥ - ص

اما اذا قلنا بان من يظفر بمرتبة من مراتب التوحيد فهو اشرف ممن يفتقدّها فانه يلزم منه ان يصبح ابليس ارفع بكثير ممن لا يؤمن بالله اساسا ، بينما الامر ليس كذلك فالشخص الذي لم يؤمن بالله وعاش في هذا العالم فترة قصيرة من الزمن وقد لا يكون غارقا خلالها في الاعمال السيئة الاخرى لا يصبح رئيس اهل جهنم ، ويتسلم زمام الرئاسة فيها ابليس الذي عبد الله ستة الاف سنة واعتقد بعدد من مراتب التوحيد ومعه اتباعه ، يجدون امامهم احطّ درجات جهنم ، ولا تقصد ان هذه المنزلة مقصورة عليه ، فلعلّ له شركاء من شياطين وأبالسة الانس الذين لا يقلون عن اولئك ، ولكنه على اي حال لم ينفع ابليس ايمانه بخالقية الله وربوبيته التكوينية ولم ترفعه عبادته الطويلة الماضية ، لماذا ؟ لان توحيدّه لم يصل الى حدّ النصاب فهو كالمركب الذي يفتقر الى عنصر اصلي من عناصره المساهمة في تركيبه وهو لافائدة منه مالم تتوفر فيه كل اجزائه الاساسية ، ولعلّ مركباً يؤثر أثراً مضرّاً اذا فقد جزءاً منه ، فهناك بعض الادوية التي اذا لم تضاف مادة معينة الى تركيبها فأنها ليست غير مفيدة فحسب وانما هي قد تكون ضارة . اذن هذه المجموعة من عقائد التوحيد التي تبدأ من التوحيد في الخالقية وتنتهي بالتوحيد في الالهية تشكل مركباً واحداً يستطيع ان يؤثر في سعادة الانسان حيث يؤدي الى دخوله في دار الرحمة الالهية وتمتعه بالجنة ، اما اذا فقد اي جزء من اجزائه فلن يكون له ذلك الاثر .

بعد أن عرفنا نصاب التوحيد الذي يضمن للانسان الدخول ضمن المسلمين ويؤمّن له السعادة الابدية يلزمنا ان نعرف لماذا نهتمّ بهذه المسائل البعيدة عن الازهان ؟

نحن نهتمّ بهذه الامور لان من ينكر حكماً ضرورياً منصوصاً في القرآن

فهو مرتدّ اي انه خارج من الدين ، ولعلكم تذكرون ان الامام الخميني قبل مدة من الزمن اعلن ان من يعتبر لائحة القصاص غير انسانية فهو مرتدّ تحرم عليه زوجه ، ودمه مهذور وتنتقل امواله الى وارثه المسلم، لماذا؟ هل أنكر وجود الله؟ هل انكر رسالة النبي (ص)؟ هل كذب بيوم القيامة؟

كلا، لم يقدم على شيء من هذه، وانما كان معتقداً بها وهو يصلي ويصوم ولكنه قال فقط (لائحة القصاص لانسانية) أو ليس فيها انصاف .

لماذا خرج من الدين ؟

لماذا يلقي في جهنم من كانت له تلك العقائد وقد أتعب نفسه في العبادة ستة آلاف سنة؟ ولماذا يصبح اسوأ حالا من منكر وجود الله أساسا؟ لانه لم يصل في توحيده الى حد النصاب .

وكذا الحال بالنسبة لمنكر لائحة القصاص لان معنى الاعتراض عليها هو ان جانباً من رسالة النبي (ص) غير مستقيم، ويعود هذا - والعياذ بالله - اما الى سوء نقل حكم الله الى الناس من قبل النبي (ص) و اما الى سوء بيانه أو وضعه من قبل الله تعالى ، والاول انكار للرسالة والثاني انكار للتوحيد ، فمن يعتقد برسالة النبي (ص) ويعتقد انه :

«ما ينطق عن الهوى . ان هو الا وحي يسوحى» ٣-٤ ، النجم، ثم يؤججه اشكالا الى كلام النبي (ص) فهو يوجه اشكاله في الواقع الى الله جلّ وعلا لان النبي لا ينطق بشيء من نفسه ، اذن يتجه الاشكال الى الله تعالى بانه : لماذا وضعت قانون القصاص ؟ «فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون» ٣٣ - الانعام.

وهل يختلف هذا عن ابليس في هذا المجال!؟

والحاصل انّ التأكيد الشديد على قصة ابليس ليس عبثاً وانما هو من أجل ان نفهم اننا لانصبح مسلمين الا اذا استسلمنا أمام أوامر الله . فاذا قلنا : نحن لانقبل

شيئاً إلا إذا عرفنا دليله العقلي ، و أما إذا لم نعرف ذلك فسيكون موقفنا ازاءه  
الاهمال لاننا تابعون للعقل ، فهو موقف غير اسلامي ، لاننا نسلم بان الاحكام الاسلامية  
دليلاً عقلياً فهي تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية ، ولكن هناك فرقاً كبيراً بين ان  
نقول : لانقبل الحكم ما لم نفهم مصلحته ، و ان نقول : لوجود لحكم اسلامي  
من دون مصلحة وان كنت أنا لم افهمها . الاسلام يعني «الاستسلام» لكل ما يقوله  
الله . هو الله وكل ما لدينا فهو منه ، فكيف تواجهه الله بهذا القول : انت واحد  
وانا واحد ، انت تريد وانا اريد .

انت ! من انت ؟ هل عندك شيء من ذات نفسك ؟

وتقول: قال الله كذا في القرآن ووضع هذا القانون ولكنني أرى من الافضل  
ان يكون بهذا الشكل .

عجيب ! هذا يعني ان لديك شعوراً ليس موجوداً عند الله ، وهو جل شأنه  
لا يفهم كيف يجب ان يكون ، وما دام شعورك هذا ليس من الله فقد أصبحت تحتل  
مكان الله في هذا الشعور ، وأما اذا كان من الله فله تعالى ما هو أرفع منه . اذا كنت  
تفهم شيئاً لا يفهمه الله سبحانه فقد غدوت انت أولى بمقام الالهية منه !!

اما اذا اردنا ان نبقي مسلمين فليس أمامنا سوى الانقياد والاستسلام لأوامر الله ،  
وتنفيذها من دون مناقشة ومن دون ابداء الرأي الشخصي بان هذا الحكم - مثلاً -  
اهانة لمكانة المرأة ، او ذاك الحكم غير انساني ، واشياء من هذا القبيل . ولهذا  
السبب بالذات حكم الامام الخميني بان دماء هؤلاء مهدورة لان المسألة تمس  
اساس الاسلام .

ومن الواضح ان هذا حكم فقهي له ادلته الخاصة به ، ولكن تفسير هذا  
الحكم حسب الرؤية الاسلامية هو ما قدمته قبل قليل وهو ان هذا الانكار لحكم  
ضروري من احكام الاسلام يعود الى انكار الربوبية التشريعية لله سبحانه ، فيكون  
هذا الشخص مثل ابليس ، حتى اذا عبد الله الف سنة وجاهد في سبيل الله الف



عام ولكنه يرفض حكماً اسلامياً منصوصاً في القرآن فان دمه مهدور و زوجه عليه محرمة و امواله تنتقل الى و ارثه المسلم .

اذن لا ينسجم مع الاسلام الاعتراض والاشكال ، والتحرر والديمقراطية - حسنة كانت أم سيئة - ليست من الاسلام في شيء ، لان الاسلام هو التسليم ، و اذا كان التمرّد واثبات الشخصية حسناً في اي مكان فانّ المطلوب أمام الله هو اظهار العجز والتذلل والعبودية ، وليس للانسان ان يتفاخر امام الله قائلاً «أنا كذا!» .

بعض الناس تصوّر انّ الاسلام لا يريد من الانسان حتى ان يتذلل أمام الله، ولكن هؤلاء لم يفهموا الاسلام ، فالانسان امام الله يتميز بأرفع مراتب الذلة و لا بدّ له من اظهارها ازاء خالقه ، وكمال الانسان في ان يكون ذليلاً أمام بارئه ، أيقن لنا ان نتعالى بأنفسنا في مقابل الله تعالى ؟ وماهو معنى العبادة ؟ أليست العبادة اظهاراً للتذلل ؟ و هل يوجد لدينا اسلام بلاعبادة ؟ وحينئذ كيف نسمح لأنفسنا ان نقول : ان الاسلام لم يشأ للانسان التذلل حتى امام الله ، اذن ماذا يريد الاسلام ؟ ليس الاسلام الاّ هذا ، انه الاستسلام والانقياد ، واذنا أردنا ان نعرفه جيداً فلننصت الى ابن الاسلام :

« كفى بي عزاً ان أكون لك عبداً »

« كفى بي فخراً ان تكون لي رباً »

الاسلام يقول : ضع جبهتك في مقابل الله على التراب ، مرّغ وجهك في التراب ، وحسب نص القرآن :

« ويخرون للاذقان يبكون ويزيدهم خشوعاً » ١٠٩ - الاسراء

اذا كان الاسلام لا يريد من الانسان التذلل امام الله ، فلاي شيء كان بكاء رسول الله (ص) وعلي (ع) وتذللها !!

وعلى أي حال فإنه يستفاد من القرآن الكريم أن الحد الأدنى الذي يقبله من الإنسان من الناحية العقائدية هو اعتناقنا للتوحيد بهذه المفاهيم وهذه المظاهر، وأي تقصير في أي واحد من هذه فإنه يوجب سقوط الإنسان من أدنى مراتب الإسلام، ولا يعترف بالإسلام للإنسان بأي تكامل أو فضيلة أو نصح مالم يتوفر فيه هذا الحد الأدنى. أما الدرجات الرفيعة للتكامل الإنساني فهي تأتي بعد هذه الدرجة. فالأساس هو التوحيد، والفضائل الأخرى تعتبر عوامل مساعدة لرفي الإنسان وصعوده، والشيء الأصيل في هذا الشأن هو علاقة القلب بالله التي تتجلى في هذه العقائد.

ونستطيع أن نلخص مامر في: أن التوحيد في الإسلام يعني إظهار الوجدانية لله، وهو يتمثل في شؤون متعددة:

- ١- في وجوب الوجود: أي أن واجب الوجود منحصر بالله.
  - ٢- في الخالقية.
  - ٣- في الربوبية التكوينية أي إدارة العالم.
  - ٤- في الربوبية التشريعية: أي أن التقنين والأمر والنهي ووجوب الطاعة بلا مناقشة يقتصر على الله.
  - ٥- في المعبودية والالوهية: أي لا يوجد أهل للعبادة سوى الله.
- فالذي تتمثل فيه هذه الأمور يصبح مصداقاً للمعترف بـ «لا اله الا الله»، وهي أول رتبة من مراتب الإسلام، وبدونها لا ينطبق عليه الإسلام، وتوجد بعدهذه المنزلة مراحل أرفع للتوحيد يستطيع الإنسان أن يظفر بها خلال مسيره التكاملي في العلم والعمل، منها التوحيد في الاستعانة والتوكل، التوحيد في الخوف والرجاء، التوحيد في المحبة، حتى يصل إلى أرفع منازل التوحيد التي هي «التوحيد في الوجود المستقل» أي أن الوجود المستقل مختص به تعالى، وجميع شؤون الوجود منه، على أن يدرك هذا شهوداً وبالعلم الحضوري، ولا يكفي اكتسابه

عن طريق المفاهيم الذهنية الحاصلة عن طريق البرهان العقلي والفلسفي ، و من يصل الى هذه المنزلة فيصبح موحدًا كاملاً ، ان مثل هذا الشخص لا تكون له علاقة مستقلة بغير الله ، ولنستمع الى الامام الحسين (ع) كيف يناجي ربه في دعاء يوم عرفة :

«انت الذي أشرقت الانوار في قلوب اوليائك حتى عرفوك و وحدثوك ، و انت الذي ازلت الاغيار عن قلوب احبائك حتى لم يحبوا سواك» .

هذا هو الانسان المثالي الذي يربيه الاسلام والقرآن فيتغلغل النور الالهي الى اعماق قلبه فيرى وحدانية الله ويجتث كل تعلق لقلبه بغير الله و يحب الله أصالة ويعشقه و يحب كل ما ينتسب اليه من ناحية انه منتسب اليه . نسأل الله تعالى ببركة اوليائه ان يمنحنا نفحة من هذه الحقائق الرفيعة انه سميع مجيب .

ويواجهنا عندئذ هذا السؤال :

ماهو المقصود من توحيد الله في وجوب الوجود والخالقية والربوبية ؟ هل المقصود انكار أي تأثير لكل موجود سوى الله في ايجاد وتدبير العالم ؟ و اذا قلنا بتأثير لموجود ما فهل نصبح مشركين ؟ ام ان المقصود من التوحيد شيء آخر ؟

عندما نرجع الى القرآن نستفتيه نجد انه ينسب حتى الخلق والتدبير و احياء الموتى لغير الله ولكنها جميعاً متوقفة على اذنه تعالى وسوف نوضح هذا بشكل اكبر فيما بعد ، ونذكر هنا نموذجاً لهذا وهي الايات الواردة بحق عيسى (ع) و قد نسبت اليه بعض هذه الامور ، يقول الله تعالى في الاية (١١٠) من سورة المائدة:

«واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني ، فتنفخ فيها فتكون طيراً باذني ، وتبرئ الاكمه والابرص باذني ، واذ تخرج الموتى باذني» .

فالخطاب في هذه الاية الكريمة لعيسى (ع) بانك تخلق الطير وتحويه ، و تشفي عمى من ولد أعمى وترفع المرض من الابرص (كان مرض البرص مستعصياً



على العلاج في تلك الازمنة ، ولست ادري اليوم موقف الطب منه) ، والاهم من ذلك كله أنك تحيي الموتى وتخرجهم من قبورهم . هذه معجزات عرضها عيسى (ع) على الناس لاثبات نبوته ، وقد كانت لكل نبي معجزات ، ومعجزات عيسى (ع) هي هذه ، وجاء في الآية (٤٩) من سورة آل عمران :

«ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم بآية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله وأبرىء الاكمه والابرص وأحيي الموتى باذن الله ...» .

وهناك فئة من الناس تنكر وجود المعجزات وتحاول تأويل هذه الايات و تفسيرها حسب القوانين الطبيعية فيقولون بالنسبة لشفاء المرضى مثلاً انه كان لونا من النبوغ في الطبابة اي ان عيسى (ع) كان طبيبا حاذقا يسهل عليه علاج المرضى ، ولكن أهل ذلك الزمان كانوا يعتبرون هذا لونا من الاعجاز ، وفي الواقع فانه لم يتم بعمل مخالف للقوانين الطبيعية، وعندما يصلون الى هذه الفقرة من الآية الكريمة : «واذ تخرج الموتى» فانهم يفسرونها بان عيسى (ع) كان ينش القبور ويخرج الموتى من قبورهم !!

انه حقاً لأمر مضحك جداً لا يتفوه به الا من ابتلي بمرض قلبي (من الواضح اننا لانقصد بالقلب هنا ذلك العضو المادي المغروس في الجانب الايسر من صدر الانسان ، بل نقصد الكيان الروحي ، كماورد في القرآن الكريم : «في قلوبهم مرض») . هل هذا كلام معقول ، وهو ان يمن الله على عيسى (ع) بانك تنش القبور وتخرج الموتى منها؟!

أيعتبر هذا فنا ؟

وعلاوة على هذا فبم يفسرون الآية الاخرى القائلة عن لسان عيسى :

«وأحيي الموتى» ؟

ان هذا لون من الامراض التي اصاب بعض منتحلي الاسلام والمنتسبين

اليه بعنوان التمسك بالعلم او التبعية للغرب او أي شيء تسمونه ، وهو في الحقيقة ناتج عن ضعف الايمان حيث يتصورون ان جميع قوانين العالم منحصرة في القوانين الطبيعية ولا وجود لشيء فيما وراء الطبيعة و حاكم عليها ، وبناء على هذا فكل ما يقع في هذا العالم لا بد ان يكون من خلال القوانين الطبيعية ، وينفون وقوع المعجزات والكرامات ، وعندما يحاولون الجمع بين عقائدهم الفاسدة والايات التي قبلوها وآمنوا بها في الظاهر فانهم يتورطون في هذه الاقوال المتناقضة ، واذا ضاق بهم المجال انطلقت السنتهم بهذا العبث من الكلام الطفولي .

وعلى اي حال فالقرآن يصرح بان عيسى (ع) يخلق : «واذ تخلق من الطين كهيثة الطير» ، وهو يحيي الموتى ويشفي المرضى مع انه كان عبداً من عباد الله ، وهذا الامر هو الذي دفع بعض اصدقائه واتباعه للغوفيه واعتباره ابن الله ، بل قالوا عنه : انه هو الله بنفسه ، والقرآن الكريم يقاوم - من ناحية - هذه العقائد مقاومة شديدة : «فالهمك اله واحد» ٣٤ - الحج

«ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له ولد» ١٧١ - النساء

«لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم» ٧٢ - المائدة

ومن ناحية اخرى فهو يثبت ويؤكد ان عيسى (ع) كان يؤدّي مثل هذه الاعمال ، ولكنكم تلاحظون انه يضيف الى الجملة كلمة «بإذني» ، ويكرر هذه الكلمة مع كل جملة ولا يكتفي باضافتها في آخر الاية ، وهذا يعني ان الاعتقاد بصدور مثل هذه الامور من الانسان أو من أي مخلوق آخر لا يؤدّي الى الشرك مالم يعتقد بان المخلوق يقوم بهذه الاعمال «مستقلاً» غير محتاج فيها الى اذن احد ، واما اذا اعتقد بان الله سبحانه يمنح المخلوق مثل هذه القدرة بحيث يستطيع التصرف في العالم الطبيعي ويوجد بعض الظواهر عن

غير طريق القوانين الطبيعية فان هذا الاعتقاد ليس غير شرك فحسب وانما هو عين التوحيد ، وحتى ان انكاره يصبح انكاراً للقرآن ولرسالة النبي (ص) و للتوحيد بمعناه الكامل .

اذن لا بد لنا ان نعتقد ان مثل هذه الامور تصدر من غير الله ، ولكن باذن الله ، أما ماهي حقيقة هذا الاذن ؟ فسوف يأتي توضيحه - ان شاء الله - في البحوث القادمة ، وهذا هو ما نسميه في عرفنا بـ «الولاية التكوينية» ونواجه هذا السؤال :

هل للنبي الكريم (ص) و الائمة الطاهرين (ع) ولاية تكوينية ام لا ؟

وظن بعض الاخوة من اهل السنة ان مثل هذا الاعتقاد شرك بالله ، فاذا اعتقد شخص بان للنبي (ص) ولاية تكوينية اي انه هو يستطيع احياء الموتى أو شفاء المرضى فهو قد أشرك ، لان هذه الامور من شأن الله فقط . وتعد هذه الفئة سائر الطوائف الاسلامية التي تشكل اكثر من ٩٥% من المسلمين - تعدها مشركة، ومن جملتها الشيعة الذين يعتقدون بالولاية التكوينية للنبي الاكرم (ص) والائمة الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين .

وتعود هذه الاتهامات في الواقع الى الجهل (هذا اذا لم تكن مغرضة وذات دوافع سياسية) ، فمن يقرأ القرآن و يفهم هذه الايات كيف يسمح لنفسه أن يعد هذه العقائد من الشرك ؟

ان القرآن نفسه يقول كان عيسى (ع) يخلق ويحيي الموتى ويشفي المرضى ، فكيف يصبح هذا القول شركاً ؟!

واحيانا يضمون الى اقوالهم شيئاً طفولياً آخر فيقولون : في المجالات التي يذكرها القرآن ليست شركاً و أما اذا نسبناها الى شخص آخر لم ينص عليه القرآن فهنا يتحقق الشرك .

ومن الواضح ضحالة هذا القول ، فأى شيء اذا كان شركاً فهو شرك



حتى اذا لم يذكره القرآن نفسه . لو فرضنا ان القرآن قال يوجد الهان أو ان  
هناك خالقين للعالم ، أيصبح هذا توحيداً؟!

وهل حقيقة التوحيد يمكن تغييرها بالقول والكلام؟

الامر الذي هو شرك يبقى شركاً سواء أذكر ذلك القرآن أم لم يذكره ،  
والشيء الذي هو توحيد يظل توحيداً تعرض له القرآن أم لم يتعرض له .

كيف يصح لنا ان نتصور انه مصادم القرآن يقول لعيسى (ع) انت تخلق  
وتحيي الموتى وتشفي المرضى فهذا «توحيد» ، لكنه في الوقت الذي لم يقل فيه  
ذلك فهو «شرك» ثم تحوّل الى التوحيد بعد القول بان عيسى (ع) يفعل هذا؟!

ومن الغريب ان تشيع هذه الرؤية الساذجة بين كثير من المسلمين نتيجة  
لعوامل اقتصادية وسياسية ، اي ان المدارس الوهابية تفرض على المستضعفين في  
الدول الفقيرة بقوة المال، وتمارس هذا العمل اليوم بعض الدول العربية في الهندو  
الباكستان فتفرض هذه الافكار والتصورات بين اهلها البائسين بوساطة المال.

ونظير هذا يقال بالنسبة للربوبية التشريعية، يعني عندما نقول لا يحق لاحد  
سوى الله تعالى وضع القوانين واصدار الاوامر والطاعة من دون سؤال فليس  
معنى هذا أننا لا يجوز لنا ان نطيع اي احد آخر بأي شكل من الاشكال ، أو لا يحق  
لاي احد اصدار الاوامر ، كلاً ، ليس هذا معناه ، بل المقصود هنا ايضاً أن اي  
شخص لا يحق له ان يصدر الاوامر «مستقلاً» من ذات نفسه ، الا اذا كان الله  
تعالى قد منحه هذا الحق ، وتعود الطاعة لهذا الشخص في الواقع الى طاعة الله،  
وجاء في القرآن الكريم :

«وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله» ٦٤ - النساء

اذن فالطاعة التي تكون باذن الله لا تتنافى مع التوحيد بل هي من شؤون  
التوحيد . أما ما يتنافى مع الربوبية التشريعية فهو الاعتقاد بان لاحد غير الله وفي  
عرضه حق التقنين ، بحيث يضع القوانين من دون اعتماد عليه تعالى وتكون

طاعته واجبة مثل طاعة الله . هذا شرك لاشك فيه . أما اذا قال احد بان الله سبحانه قد عين اشخاصاً لهم الحق في التدخل في شؤون الناس ، يسوسون امورهم ، يأمرون وينهون ، وتجب على الناس الطاعة لهم ، فهو ليس بشرك اطلاقاً ، وجاء تصريح في الآية (٥) من سورة النازعات :

«فالمدبرات امرا»

مع ان التدبير مقصور على الله تعالى حسب هذه الآية الكريمة :

«ألا له الخلق والامر» ٥٤ - الاعراف

اي ان الخلق والتدبير مختصان بالله ، ويقول تعالى في آية اخرى :

«يدبر الامر من السماء الى الارض» ٥ - السجدة

فالقرآن اذن يعتبر تدبير شؤون العالم مختصاً بالله سبحانه ، ولكنه في نفس الوقت يقول : «فالمدبرات امرا» أياً كانت هذه المدبرات (يعتقد اكثر المفسرين انها من الملائكة) فان هناك افراداً يدبرون باذن الله ، ويعترف القرآن بصحة هذا الامر .

يقول الله تعالى في كتابه الكريم : «يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا

الرسول» ٥٩ - النساء

فهو يأمر بطاعة الرسول ، ولا يكتفي بهذا الحد بل يوجب طاعة خلفاء

الرسول من المعصومين :

«اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم»

حسب ما نقل من تفسير عن الرسول الاكرم (ص) ان «اولي الامر»

هم المعصومون الاثنا عشر (ع) ، ومن الطبيعي ان تكون طاعة الرسول واولي الامر

شاملة للمنصوبين من قبل النبي ووالاهم بصورة خاصة او بشكل عام . عندما كان

النبي (ص) يبعث والياً الى منطقة معينة فانه يجب على الناس طاعة هذا الوالى ،

لانها في الحقيقة طاعة للنبي (ص) . وكذا الطاعة للولي الفقيه المنصوب من قبل الامام المهدي (عجل الله تعالى فرجه) لتسيير شؤون الناس في عصر الغيبة، وهذه في الواقع طاعة لامام العصر التي هي طاعة لله: «فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله». اذن الاعتقاد بالولاية التشريعية للنبي (ص) والامام (ع) ومن ينصبه هذان ، ومن جملتهم الفقهاء الكبار في عصر غيبة الامام المهدي (عج) ليس فقط لا يتنافى مع التوحيد ، بل هو من شؤون التوحيد ، وهذا يعني ان الطاعة لله تشمل الطاعة لرسول الله (ص) لانه تعالى هو الذي أمر بطاعة الرسول ، وهكذا ... حتى نصل الى الفقهاء .

ونحن انما تعرّضنا لهذه المسألة بعد موضوع التوحيد لكي نرفع بعض الشبهات التي تشيع على ألسنة الجهلاء او المغرضين في هذا المضمار .

ومثل هذا يقال في موضوع الشفاعة ، وقد اشرنا من قبل الى ان مشركي مكة كانوا يعتقدون بان الملائكة بنات الله والعياذ بالله، والله لا يردّ لهن رغبة فكلما أردن شيئاً فرضنه على الله ولو كان مخالفاً لارادة الله ، ويقولون نحن نعبد هذه الملائكة ، لكن لما كنا لانراها فنحن نصنع لها تماثيل ، وهم يصنعون الاصنام و يعبدونها من اجل ان تلتفت ارواح هذه الاصنام التي هي بنات الله و تعطف على هؤلاء «العباد» وتشفع لهم عندالله ليرحمهم ، وعندما يسألون : لماذا تعبدون هذه الاصنام ؟ يجيبون :

«ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» ٣ - الزمر

واحيانا يقولون :

«هؤلاء شفعاؤنا عندالله» ١٨ - يونس

وقد أدى هذا الامر بالوهابيين ومن جرى على مسلكهم ليقولوا ان من يعتقد بالشفاعة فهو مشرك .

ولا يفوتنا هنا أن نشير الى ان زعيم السوهايين يعترف بشفاعة الرسول



الكريم (ص) في يوم القيامة ، ولكنه يعتبر من الشرك الاعتقاد بشفاعة الاخرين و من جملتهم ائمة الشيعة سلام الله عليهم ولاسيما اذا اتسعت لتشمل الامور الدنيوية . وهناك بعض آخر أراد ان يكون «ملكياً اكثر من الملك» فأنكر الشفاعة مطلقاً وقال عنها انها مرفوضة ، ومعنى الشفاعة هو القيادة والدلالة على الطريق و التعليم وليس شيئاً اكثر من ذلك . هؤلاء سبقوا السوهايين وتقدموا عليهم ! و يقولون ان الاعتقاد بالشفاعة شرك وهو نفس ما كان يعتقد المشركون بالنسبة للاصنام .

وجوابنا على هذا يتلخص في ان القرآن يصرح بوجود الشفاعة للملائكة والانبياء واولياء الله ، ولكنها شفاعة مقيدة باذن الله من ناحية ، ومن ناحية اخرى فانها لاتشمل الا اشخاصا يتمتعون بميزات خاصة ، وليست هي بلاضابطة ، ولاهي من قبيل تلاعب الوساطات في حياتنا الاجتماعية ، وانما للشفاعة قانون الهي خاص سوف يشرح في موقعه باذن الله . يقول الله تعالى :

«من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه» ٢٥٥ - البقرة

اذن اي شفاعة يحاربها القرآن الكريم ؟

انها الشفاعة المستقلة التي يعتقد بها المشركون: وهي ان يفرض أحد ارادته على الله ويقول له : انت تريد ان تدخل هذا جهنم ولكني اريد ان يذهب الى الجنة لقربه مني وعلاقته بي ، ولما كانت لله علاقة خاصة بهذا الوسيط فهو لايرد له هذا الطلب ويدخل هذا الشخص الجنة .

لاشك ان هذا شرك لانها شفاعة مستقلة .

اما اذا كان الله قد وضع قانوناً وعين اشخاصاً ليتوسطوا لاشخاص معينين في موارد خاصة من اجل ان يستفيدوا من رحمة الله مع انهم غير مستحقين لها ابتداءً فهذا هو مورد تأييد القرآن ، لان رحمة الله تفضل منه وهو تعالى يستطيع ان يرحم بعض عباده أو جميعهم بما يفوق استحقاقتهم ، و لكنه تعالى جعل لهذه

الرحمة قناة تمرّ من خلالها ، ولها ضوابط . فهناك اشخاص ينالون جزاءهم عن طريق الاعمال التي يؤدّونها بصورة مباشرة ، هؤلاء لهم حساب على حدة، ولكنه يوجد لدينا اشخاص يستحقون - بوساطة بعض الاعمال - نيل رحمة الله بشكل غير مباشر (اكثر مما يستفيدونه بصورة مباشرة) ، وللتشبيه نضرب مثلاً : يوجد افراد لاياً كلون الاخبز أنفسهم، وهناك اشخاص مؤهلون ليكونوا ضيوفاً ايضاً، و لكنهم لا يبدون ان يكسبوا مؤهلات الضيافة ، فلا يقبل اي شخص ضيفاً هكذا اعتباراً ومن دون علة ، وكذا حلول الانسان ضيفاً يوم القيامة عند الرسول الاكرم (ص) والائمة الطاهرين (ع) واولياء الله المقربين فهو أمر لا شك فيه ولكن هذه الضيافة لا ينالها كل احد ، يقول القرآن الكريم :

«ولا يشفعون الا لمن ارتضى» ٢٨ - الانبياء

اي لا تشفع الملائكة الا لمن يرتضيه الله ، وهذا يعني ان تتوفر في ذلك الشخص الشروط التي يريدتها الله ثم يظفر بالشفاعة . ونظير هذا كثير في القرآن حيث تكون الشفاعة منوطة باذن الله من جهة ، ومحدودة بالذين يرضاهم الله من جهة اخرى .

وبهذا نعرف ان الشفاعة ايضاً لا تتنافى مع التوحيد بل هي من شؤونه و نتائجها .

والسبب الذي دعاني لاؤكده على هذه الملاحظات هو ما يثار حولها - في العقود الاخيرة من عصرنا - من شبهات و دعايات ، ومن البديهي ان يكون لهذا النشاط الدعائي عوامل كامنة وراءه منها ما بقي خافياً علينا ومنها ما استطعنا اكتشافه، فمن العوامل التي افترض امرها اخيراً هو ما تنفقه المملكة العربية السعودية بسخاء لاشاعة مثل هذه الامور ، ولعل بعضها ناشىء من جهل و حماقة الناشرين لهذه الافكار .

وهم يصرون على ان من الشرك الاعتقاد بان النبي (ص) والامام (ع)

يشفي المرضى أويحيي الموتى او يشفع ، وهم في الواقع يخططون لكي يفصلوا الناس عن عقيدتهم في الامور المعنوية والغيبية وبالتالي تنقطع عنهم الامدادات الغيبية . ولكن من حسن الحظ ان تقوم الثورة الاسلامية في ايران بتجسيم هذه الامور بحيث أغنتنا عن الجلوس في قاعات الدرس لكي نبحث عن الايات و الروايات التي تثبت هذا الموضوع . ان امتنا ومقاتلينا يشاهدون هذه الامور بأم أعينهم في ساحات القتال ، وهي تتكرر بكثرة تدعو كل من تطأ قدماه جبهات القتال الى الاطمئنان بوقوع مثل هذه الحوادث ووجود هذه الحقائق وراء ستار الطبيعة ، فهناك امدادات غيبية وأيد تعمل فوق العوامل الطبيعية في العالم ، وهذه الادعية والتوسلات والبكاء مؤثرة بشكل عجيب في جذب الرحمة والامدادات الغيبية . والحمد لله فمن انجازات هذه الثورة الاسلامية ان تشيع هذه العقيدة في نفوس شبابنا بعد انتصارها ولاسيما بعدشن الحرب المفروضة علينا من قبل الاستعمار والتي ينفذها النظام العراقي الضالع في معاداته للاسلام .



مذكرة عن تاريخ مصر القديمة

تعتبر مصر من أقدم الحضارات في العالم، وقد شهدت تطوراً كبيراً في مختلف المجالات العلمية والثقافية والفنية. يرجع تاريخ مصر القديمة إلى ما يقرب من 3500 سنة قبل الميلاد، حيث بدأ الإنسان في الاستقرار في وادي النيل وتربية الماشية وزراعة القمح. ازدهرت الحضارة المصرية القديمة في عهد الفراعنة، الذين بنوا عظمة الأهرامات والمعابد الضخمة، وابتكروا الكتابة الهيروغليفية. شهدت مصر القديمة أيضاً تطوراً في الفنون والعمارة، حيث اشتهرت بالتمائم والطقوس الدينية المعقدة. لعبت مصر دوراً مهماً في التاريخ العالمي، حيث كانت جسرًا بين الشرق والغرب، وساهمت في الحضارة الإنسانية بأكملها.

## الاستدلال العقلي على التوحيد

هل القرآن يستدل على التوحيد الذي مرّ علينا حدّ نصابه أم انه يكل  
أمر الاستدلال الى عقول الناس أنفسهم ؟

وجوابنا على هذا السؤال يتلخص في ان القرآن قد ذكر أدلة على  
التوحيد وتميز هذه الأدلة بأسلوب منطقي يعتمد على الطريقة القياسية .

منها ما جاء في الآية (٢٢) من سورة الانبياء :

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا . »

«فيهما» اشارة الى السماء والارض . ومن الواضح كون هذا لونا من الوان  
الاستدلال ، ومعناه : انتم تشاهدون أن السماء والارض لم تفسدا اذن لا وجود لآلهة  
سوى الله ، ويسمى هذا في العرف المنطقي بالقياس الاستثنائي ، فالقياس في علم  
المنطق على قسمين : استثنائي و اقتراني ، في القياس الاستثنائي تبين أولا  
الملازمة بين شيئين ثم يتم اثبات احدهما ، وله أشكال معينة تذكر في الكتب  
المنطقية ، مثلا يقال :

اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

ولكنّ النهار موجود

اذن الشمس طالعة

أو يقولون :

إذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

ولكنّ النهار غير موجود

اذن الشمس ليست طالعة

وكذا بالنسبة للاية المذكورة فهي تبين ملازمة بين تعدّد الالهة وفساد السماء والارض مثل الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار ، ثم لا يذكر شيء بعد ذلك عن مصير السماء والارض وعن وجود آلهة متعددين ، ويسمى هذا في المنطق بانّ جانباً من القياس مضمّر أو مطوّى . ونحن نعلم ان الاستدلال يتكوّن من مقدّمتين ولكنه أحياناً عندما تذكر احدى المقدّمتين فان الاخرى تأتي الى ذهن المخاطب دون حاجة الى بيان ، لهذا فهم يهملون ذكرها ، ويقال تلك المقدّمة مطوّية او مضمّرة ، وفي موضوع حديثنا كان لا بدّ ان نقول :

ولكنهما لم تفسدا

اذن ليس فيهما من اله الا الله

ولما كانت هذه من الامور الواضحة حيث يشاهد كل واحد منا انّ السماء والارض باقيتان في مكانهما ولا حاجة لذكر هذا ، ثم تؤخذ النتيجة المذكورة من قبل بصورة مدعى . اذن يصبح هذا استدلالاً منطقياً تاماً ومبنيّاً على اساس الاسلوب القياسي في المنطق .

والشيء المهمّ في هذا المجال هو توضيح الملازمة ، فما هو المقصود من قولنا لو كانت هناك عدّة آلهة لفسدت السماء والارض ؟ ماهي الملازمة بينهما ؟ و



الى اي شيء يهدف القائل من ذكر هذه الملازمة؟

روح الحديث هنا، والآ فانه من الواضح جداً ان العالم لم يفسد، و اذا ثبتت هذه الملازمة فنتيجتها ان العالم ليس له الا اله واحد، فالكلام كله في ان هذه الملازمة على اي اساس قائمة؟ وكيف يفسد العالم اذا كان لدينا عدة آلهة؟

للمفسرين بيانات مختلفة في توضيح هذه الملازمة، ويمكن القول بان هذه البيانات تنقسم في مستوياتها الى ثلاث درجات: احدها سازج وعامي، والاخران فنيان دقيقان.

اما السازج فيمكن توضيحه بهذا الشكل:

نحن محتاجون الى نظام واحد في ادارة اي جهاز او مجتمع أوفئة أوهيئة و الا فان ذلك الجهاز يتبعثر، وحتى في العائلة الواحدة اذا حاول شخصان الحكم فيها مستقلين كل واحد منهما على حدة فان وحدة تلك العائلة سوف تتبدد، و اذا أراد «مختاران» تسيير أمور قرية واحدة فان اوضاع تلك القرية سوف تندهور.

اذا كانت هذه الامور البسيطة بهذه الصورة فكيف يمكن ان يكون لهذا العالم العظيم عدة آلهة تحكمه وتسير اموره؟

هذا البيان لا يتمتع بدقة منطقية ويمكن ان يناقش فيه من الناحية الفنية، ولكن البيانين الاخرين فنيان ومبنيان على اساس فلسفية دقيقة:

احدهما يتبناه بعض المفسرين ذوي الاذواق الفلسفية الذين ألفوا برهان التمانع الذي يقام على التوحيد في كتبهم الفلسفية، وحاولوا ان يطبقوا هذه الاية على برهان التمانع، ولما كان هذا البرهان مبني على ذكر مقدمات تحتوي بعض الاسس الفلسفية، وذكرها جميعاً يؤدي الى التطويل لذلك اعرضت عن

## تفصيلها (١).

والنتيجة التي تؤخذ من برهان التمانع بشكل مختصر هي ان علتين لا يمكن ان تؤثرا بصورة مستقلة في وجود معلول ما ، واذا كانتا مشتركتين بحيث ان كلا منهما يوجد سهماً من ذلك المعلوم فان ذلك المعلوم - في الواقع - مركب من جزءين احدهما توجده احدى علتين ، والثاني توجده العلة الاخرى . وهناك مقدمات اخرى لايسعنا ذكرها في هذا المجال ونتيجتها ان العالم لايمكن ان يكون له الهان .

ويوجد في هذا البرهان تال فاسد ، وقلنا في المثال المشهور :

اذا كانت الشمس طالعة فالنهار موجود

واحياناً نقول :

ولكن الشمس ليست طالعة

اذن النهار ليس موجوداً

واحياناً اخرى نقول :

ولكن النهار ليس موجوداً

اذن الشمس ليست طالعة

في هذا الشق الثاني يقال التالي فاسد ، اي ان القضية الاولى مركبة من جزءين احدهما يسمى بـ «المقدم» و الثاني بـ «التالي» ، المقدم هو (اذا كانت الشمس طالعة) و التالي هو (فالنهار موجود) ، فاذا كان التالي فاسدا فالمقدم فاسد ايضاً ، اي اذا لم يكن النهار موجوداً فانه يعلم ان الشمس غير طالعة . وفي هذا البرهان يكون التالي فاسداً أي انه فرض كاذب والتالي هو

١- من يجب التفصيل فليرجع الى الجزء الخامس من كتاب «اسس الفلسفة والمذهب الواقعي» ، فصل التوحيد ، تعليقة الاستاذ الشهيد مرتضى المطهرى .

عبارة عن فساد العالم ، ويستنتج من فساد التالي ان المقدم فاسد ايضا اي ان تعدد الالهة كاذب ايضا كما فصل في برهان التمانع ، فالعالم الواحد لا يمكن ان يوجد من علتين لان من المستحيل ان يوجد معلول واحد من علتين ، فلو كان هناك الهان لم يوجد هذا العالم ، فالتالي الفاسد في برهان التمانع هو عدم العالم ، بينما التالي الفاسد في الاية الشريفة ليس هو عدم العالم بل هو فساد : «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» ولم يقل «لو كان فيهما آلهة الا الله لم توجدا» ، ولا يذكّر الفساد الا اذا كان لدينا شيء ثم يطرأ عليه الفساد ، فهل يصحّ مثلا ان نقول : فسد اللبن ، والحال انه لا يوجد لبن في هذا العالم؟ كلا ، لا بد ان يكون اللبن موجوداً ثم يعرض له الفساد ، عندئذ فقط يقال فسد اللبن . اذن ما تذكره الاية يختلف عما ينتج من برهان التمانع . وقد ذكروا بعض التبريرات والتفسيرات ولكنها لا تنسجم مع ظاهر الاية .

ويبدو لنا - وهذا هو البيان الفني الثاني لمحتوى الاية - ان هذا برهان آخر يختلف عن برهان التمانع الذي يقيمه الفلاسفة على التوحيد، ويحتاج بيان هذا البرهان الى ذكر بعض المقدمات : فالمقدمة الاولى التي نعتد عليها في هذا المجال هي ان لهذا العالم - بأرضه وسماؤه وجميع ظواهره - نظاماً واحداً، وسوف نشرح فيما بعد معنى النظام الواحد ، ويؤكد الفلاسفة في برهان التمانع على اثبات الوحدة للعالم ، اي ان العالم موجود واحد ، أما برهاننا فهو يعتمد على اثبات نظام واحد للعالم ، ومعنى هذا ان وحدة النظام لا يلزم منها وحدة الوجود للعالم بل قد تعدد الموجودات ولكن النظام المسيطر عليها نظام واحد ، ونحن نكتفي باثبات النظام الواحد للعالم ولسنا بحاجة الى اثبات الوحدة للعالم فحتى اذا كان العالم مجموعة هائلة من الموجودات الكثيرة فان البرهان لا يتزلزل موقفه ، والان نتساءل : ما هو المقصود من النظام الواحد؟

مقصودنا منه أن اجزاء هذا العالم - اذا اعتبرناه عالماً واحداً وله اجزاء -



يسيطر عليها نظام واحد ، وحتى اذا اعتبرنا العالم متعددأ - اي مركبا مسن انظمة مستقلة بحيث يتميز كل منها بوجود مستقل ولا تربطها رابطة عضوية - فانه لا يمكن انكار الوحدة في نظامه ، وهذا يعني ان العالم الذي نعرفه مخلوق بشكل لا تكون فيه موجوداته مستقلة ومنعزلة عن بعضها ، فالواقع - مثلا - يكذب ان يكون لي أنا في هذا العالم وجود مستقل لاعلاقة له بأي ظاهرة سابقة ، أو ان الموجودات المتعاصرة لاعلاقة لها بموجودات المستقبل ، ان العالم ليس مثل حبات الرز المرصوفة السى جانب بعضها في اناء واحد مسن دون ان تكون لاي منها علاقة بالاخرى ، انظروا الى اجزاء هذا العالم - ولا نحتاج هنا السى دراسة علمية دقيقة بل تكفينا النظرة السطحية - انظروا الى شجيرة الورد هذه المغروسة في المزهرية ، والى تلك الشجرة الباسقة في البستان ، و الى ذلك الطفل الوداع في مهده ، و الى كل الاشياء المتناثرة فيما حولكم ، انظروا اليها كيف تجيء الى الوجود ؟ هل تبقى شجيرة الورد هذه خضراء اذا لم تمدّ بالماء ؟ اذن بقاؤها منوط بما تعطاه من ماء ، وبدون الماء لاتستمرّ خضرتها ، ولا يمكن ان توجد هذه الوردة اذا لم توضع في الارض بذرتها او يغرس فسيلها . اذن لا بد ان يكون لسدينا قبل ذلك فسيل أو بذور نزرعها حتى تتفتح لنا هذه الوردة ، ومعنى هذا انها مرتبطة بالظاهرة المتقدمة عليها وليست منعزلة عنها . وتستفيد هذه الوردة من الهواء المحيط بها فتتنفس الأوكسجين أو تأخذ ثاني او كسيد الكاربون الموجود في الجو ، ولولم تكن هذه لما استطاعت هذه الوردة أن تواصل حياتها ، وهي بدورها تؤثر في تغيير الهواء ، اي انها تعدل نسبة الغازات ، فان اخذت الاوكسجين فان نسبته سوف تقل وان اخذت غازات اخرى فسوف ترتفع نسبة الاوكسجين . اذن هي مرتبطة بالهواء المحيط بها فلا الهواء مستقل عن شجيرة الورد ولا هذه مستقلة عن الهواء .

ولنتجه نحو الحيوانات ، فهذا الفرخ الذي فقس البيضة وخرج منها هل جاء الى الوجود من دون أم ومن دون بيضتها ؟ وهل له في حياته وحركته علاقة

الفعل والانفعال والتفاعل مع ما يحيط به من اشياء أم لا ؟ انه يتنفس ايضاً من الهواء وبأكل الطعام وهو بدوره يؤثر في بيئته ، ويؤدي هذا بالتالي الى ان يضع البيض لتخرج منه افراخ المستقبل ، اذن له علاقة الفعل والانفعال بالموجودات المعاصرة له والمتقدمة عليه واللاحقة له .

وحتى اذا يمينا وجوهنا نحو الموجودات غير الحية فسوف نلاحظ حصول الفعل و الانفعالات الفيزيائية والكيميائية فيها ، فنحن اذا تأملنا في اي ظاهرة سوف نجد انها قد وجدت نتيجة لما جرى في الظاهرة المتقدمة عليها من فعل و انفعالات ، وهي بدورها تؤثر في الظواهر المعاصرة لها ، وتكون مادة لوجود الظواهر اللاحقة لها . ان هذا النظام يسيطر على العالم كله ، وهو نظام الارتباط والتفاعل ، التأثير والتأثر ، وهذا أمر لا يحتاج الى برهان فلسفي ليثبت لنا ان نظام العالم واحد، فكل واحد منا - وبمقدار ما يملك من معلومات - يستطيع ان يدرك هذا اللون من وحدة النظام والارتباط والتعلق ، ومن البديهي فانه كلما ازدادت معلوماتنا دقة فنحن سوف ندرك عمق هذا الارتباط بشكل أعظم ، والا فان النظرة السطحية تؤدي بنا الى ادراكه الى حد بعيد.

أما اذا قال أحد بان في هذا العالم أنظمة مختلفة ، وكل واحد منها يتميز بارتباط عضوي داخل دائرته ولكنه لا يوجد مثل هذا الارتباط بين نظام و آخر ، فنحن نقول انها فرضية من جملة الفرضيات في الانظمة ولا نريد ان نناقش فيها هنا ، ولكننا حتى اذا اعتبرنا هذه الانظمة مستقلة عن بعضها فنحن نلاحظ بينها مثل هذه العلاقات بحيث يمكن ادراجها في نظام أشمل، اي ان فرض الانظمة الجزئية لا ينافي ان تكون جميعها اعضاء في نظام كلي ، وذلك النظام الكلي هو الذي يجعل كل ظواهر هذا العالم مشمولة لقانون التأثير والتأثير ببعضها، وهذا أمر واضح يستطيع كل واحد منا ان يتقبله ببساطة بمقدار ما عنده من ذكاء ومعلومات .

والان اذا كان لكل واحد من هذه الانظمة الموجودة في عالمنا اله ، فماذا

يعني الاله ؟ انه يعني ذلك الموجود الذي أخذ هذا المخلوق وجوده منه ، و جميع حاجات هذا المخلوق تؤمن بوساطة ذلك الاله . هذا هو معنى الاله لاسيما اذا التفتنا الى معناه في التوحيد الاسلامي حيث لا يكفي التوحيد في الخالق بل لابد من التوحيد في الربوبية، اذن الاله الذي يتجه اليه المسلم هو ذلك الموجود الموجد للمخلوق والذي يكون وجود المخلوق بيده وهو الذي يوفر لهذا المخلوق حاجاته ، و اما اذا كان غير ذلك بحيث احتاج المخلوق في تأمين ما يحتاج الى ان يمد يده الى غيره فهو اذن ليس الهاً ولو كان الها حقاً لو فر للمخلوق كل ما يحتاج ، لان وجوده بيد ذلك الاله ، وهذا المخلوق قائم به ، و لو كان لكل واحد من هذه الانظمة الموجودة في العالم اله على حدة فان ذلك يعني ان هذا الاله هو الذي يوجد ذلك النظام من دون حاجة الى شيء آخر لانه اله ذلك المخلوق ، و كونه الهه يعني انه اوجد و خلقه . ان هذا النظام الذي هو بيد هذا الاله كل اشياؤه تكون من هذا الاله ، اي هو نظام مكتف ذاتياً ، لا يحتاج الى ماعده ولا يحتاج الى غير الهه . ولا يعني فرض الاله و المخلوق الا هذا ، فاذا خلق الاله موجوداً فان جميع شؤون وجود هذا المخلوق تكون بيد الهه ، و تؤمن جميع حاجاته بوساطة ذلك الاله أو بوساطة المخلوقات التي يبدعها .

أما اذا فرضنا ان للعالم عدداً من الالهة فلا بد ان تكون له عدة انظمة كل واحد منها مكتف بذاته لا يحتاج الى ماسواه ، فاذا كان لعالم الانسان اله ولعالم الحيوانات اله آخر ولعالم النباتات اله ثالث ولعالم الجمادات اله رابع ، فانه يلزم منه ان يكون العالم الانساني محتاجاً فقط الى الهه و ما تنتجه يده ، و يجب ان لا تكون له اية علاقة بمخلوقات اي اله آخر ، فذلك نظام مستقل و منفصل ، اي لابد ان لا يستفيد من الهواء الذي خلقه اله آخر وهو تحت تصرفه وملك لذلك الاله ، و لابد ان لا يكون هذا العالم الانساني محتاجاً الى ما وراء ذاته و نظامه ، و كل ارتباطات وجوده لابد ان تكون مع الهه و مع الاشياء التي جعلها الهه



واسطة بينه وبينه ، ويجب ان يكون مستغنياً عن الانظمة الاخرى . لو فرضنا عالماً له مثل هذه الانظمة أيكون مؤهلاً للاستمرار ؟ افرضوا اننا خلقنا بشكل مستقل من قبل اله معين لاعلاقة له باله الارض او السماء او الهواء ، أيمكننا ان نواصل الحياة من دون ماء أو من دون هواء وقد فرضنا ان هذه الموجودات من اله آخر وجزء نظام آخر منفصل عنا ؟ نعم لو كنا نستطيع الحياة مستقلين من دون ان نحتاج لذلك الاله الاخر ومخلوقاته لا يمكن القول ان لنا الهات تتبعه مخلوقاته وان لتلك الموجودات الهأ آخريسيطرعلى مخلوقاته، ولكن العالم ليس بهذا النحو فنحن نرى ان اي موجود واي نظام لا يمكن ان يوجد من دون ارتباط بالموجودات الاخرى ، وحتى اذا وجد فانه لا يستطيع ان يستمر . وحتى اذا فرضنا ان هذا الاله قد أوجد الانسان من دون مادة ترابية و من دون نقطة فان هذا الانسان لا بد ان يتنفس ويتغذى ولا بد ان يستفيد من الماء والنبات ولحم الحيوانات ، و ان لم يفعل فالموت ينتظره :

«لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا»

لو فرضنا ان لهذا العالم أنظمة متعددة وكان لكل واحد منها اله مستقل لانفرد نظام هذا العالم ولما استطاع الاستمرار ، ولكننا نلاحظ ان هذه الموجودات لا يمكن ان تتحقق بدون احتياج للموجودات الاخرى ولا تستطيع الاستمرار في وجودها مستقلة لانها تفسد عندئذ وتتبعثر ، اذن وحدة النظام هذه المنبثقة في العالم واضحة يستطيع الجميع ادراكها ، وصحيح ان مستوى الادراك يختلف ولكن الجميع يدرك ان اجزاء هذا العالم مرتبطة ببعضها وليست منعزلة عنها ، وان هناك نظاماً واحداً يحكم العالم كله ، وهذا يعني ان اليد التي تدير العالم هي يد واحدة تربط هذه جميعاً ببعضها وتديرها. ولو كانت هناك أيد مستقلة بحيث نريد كل واحدة منها ان تدير العالم - كما هو مقتضى الربوبية فرب اي شيء هو الذي يربي مربوبه بيده ويدير شؤونه مستقلاً - لتبعثر هذا العالم و انفرد

نظامه ، ولكننا نلاحظ ان النظام الواحد مستقر والفساد فيه غير موجود اي انه لايفنى ، لا أنه لا يوجد أساساً ، فنحن الذين لم نكن كيف وجدنا ، وبعد أن وجدنا كيف لانفنى ، اذن يعرف من هذا أن من بيده شؤون هذا العالم وهو يدبره ويرببه ويربط اجزائه ببعضها انما هو اله واحد لكسي يوجد نظاما واحدا .

هذا التقريب هو الذي نراه منسجماً مع الاية الكريمة، ولست أنا المبتدع له وانما المبتكر له هو العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي - صاحب كتاب تفسير الميزان - رضوان الله عليه ، ولعلّ اسلوب بيانه يختلف قليلا ، اما أصل الموضوع فانه عائد اليه ، وهو اكثر ملاءمة للاية الكريمة لأن التالي الفاسد في الاية هو الفساد وليس العدم كما مرّ علينا . ويتميز هذا التقريب بشيء آخر وهو أن اقصى ما يثبت برهان التمانع الذي يقيمه الفلاسفة هو انه ليس لدينا خالقان وموجدان ولا اكثر من ذلك ، اي انه يستطيع فقط اثبات التوحيد في وجوب الوجود ، والحد الاقصى في الخالقية ، فهو يقول لو كان للعالم الهان ، و بالتعبير الفلسفي علتان مانحتان للوجود فهو لا يوجد ، اي ان الهين لا يمكن ان يوجد عالمأ واحداً ، فالعالم الواحد يحتاج الى اله واحد ، ولو كان هناك الهان للزم ان يصبح لدينا عالمان .

اذن ثمره برهان التمانع هي اثبات وحدة الخالق ، أما برهاننا فهو علاوة على اثباته الوحدة في الخالقية فانه يثبت الوحدة في الربوبية ، فليس فقط اصل الوجود لم يأت من الهين وانما تدبير شؤون هذا العالم ايضاً ليس في يد الهين .

ويكون التأكيد في هذا التقريب على تدبير العالم ونظامه ، اي انه علاوة على التوحيد في وجوب الوجود والخالقية يثبت ايضا التوحيد في الربوبية و الالهية ، ومعنى اثبات الاله الواحد هو انه لا يوجد خالق ولا رب ولا معبود

سوى الله ، ولهذا قال تعالى :

«لو كان فيهما آلهة الا الله»

ولم يقل : «لو كان فيهما خالقون الا الله»

ولا قال : «لو كان فيهما ارباب الا الله»

لان هذه لا ترتفع الى حد نصاب التوحيد الاسلامي ، أما تقريبنا فقد أثبت لنا وحدة الربوبية الى هنا، فكيف نستفيد وحدة الالهية اي انه لا أحد يليق للعبادة سوى الله حتى نكمل نصاب توحيدنا ؟

في احاديثنا السابقة عن العلاقة بين الربوبية والالهية بينا ان اللائق للعبادة هو المالك لامور العابد ، فالذي يريد ان يعبد لابد ان يكون معتقدا بان معبوده سيده ومالكة حتى تتجلى هذه العقيدة في مقام العمل باظهار العبودية والاعتراف بالعجز والتذلل امامه ، اذن لا بد ان يكون المعبود عزيزاً مالكا سيداً حتى يصبح الانسان ازاءه ذليلاً عبداً مملوكاً ويظهر هذه المشاعر في شكل العبادة ، و من لا يكون رباً فهو ليس مؤثلاً للعبادة. وعندما يثبت انه لارب للعالم والانسان سوى الله فقد ثبت انه ليس هناك غيره من يستحق العبادة ، لانه كل من يريد ان يعبد لا بد ان يتمتع بالربوبية ولا يوجد من يتميز بها سوى الله ، اذن لا يوجد غيره من هو اهل للعبادة . وعندئذ يكمل نصاب التوحيد الاسلامي المتضمن في «لا اله الا الله» .

وفي القرآن آيات اخرى تثبت التوحيد بطريقة ما ، منها مثلاً قوله تعالى :

«والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم» ١٦٣ - البقرة

بعضهم يقول بان في هذه الاية اشارة الى برهان التوحيد ولكني لا اريد ان اعتمد على هذه الجهة وانما اقول تتضمن هذه الاية ذكر المدعى ، اي ان القرآن



يقول ان «الهكم واحد وهو الله ، وهذا يعني انه ليس لكم من معبود سواه ، و جملة (لااله الا هو) تأكيد للموضوع نفسه. أما ما هي مناسبة ذكر (الرحمن الرحيم) في هذا المجال ، فتوجد في تفسير ذلك ملاحظات دقيقة لسنا هنا بصدد ذكرها، ولكنه يمكن القول ان صفة الرحمن تشير غالباً الى ناحية الابدان والسربوية التكوينية ، اما الرحيم فهي تتعلق بنضج وتكامل الانسان المعنوي في ظل الربوبية التشريعية . وعلى هذا نجعل مدعى الآية في انه لا معبود ولا اله سوى الله وهو الرحمن الذي يمنح الوجود وهو الرحيم الذي يوصل من يسير في طريق عبوديته الى كماله وسعادته اللائقة به ، ثم بعد هذا يأتي قوله تعالى :

«ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون» ١٦٤ - البقرة

بعد ان ذكر تعالى المدعى يقول : اذا تأملتم في هذه الظواهر فسوف تجدون فيها دلالات على هذا المدعى ، وهذه أمامكم علامات على توحيد الله . اما كيفية الاستدلال بهذه الآية فهي مشروحة بالتفصيل في «تفسير الميزان» عند تناوله هذه الآية الكريمة ، وسوف أشير هنا اشارة سريعة الى بعض وجوه الاستدلال: انكم اذا نظرت الى العالم فسوف تجدون سماءً وارضاً وقمرًا وشمسًا، ونتيجة لدوران الارض يحدث الليل والنهار، ولكن حدودهما ليس منقطع الصلة بالشمس، فلو دارت الارض الف مرة ولم تكن لدينا شمس فانّ النهار لا يأتي ، وهكذا كل الظواهر الجوية والارضية مرتبة بشكل تكون فيه مرتبطة ببعضها ، فهذه الحركات تؤدي الى سطوع الشمس على البحار والمحيطات فيتعالى منها البخار ويتكثف ليصبح سحاباً وبفعل العوامل الطبيعية يتحوّل السحاب الى قطرات مطر تنزل الى الارض فينمو النبات بها ويعيش الحيوان . انها ظواهر مترابطة

متعاقبة ، لا السماء منفصلة عن الارض ولا الارض منقطعة عن السماء . وكذا الحال بالنسبة للظواهر الارضية فيما بينها.

اذا لاحظتم مجموع هذه الظواهر فسوف تجدون نظاما منسجما مترابطاً ، وأينما وليتمّ وجوهكم فتمّ الوحدة والنظام . ومثل هذا العالم لا يمكن ان يكون له عدة آلهة أو عدة خالقين او عدة مدبرين لان ظواهره مرتبطة ببعضها في وجودها ، فخالق الانسان هو الذي خلق التراب والاب والام والنطفة من اجل ان يخرج الانسان ، ولا يمكن القول ان للتراب خالقاً على حدة وللاب والام خالقاً آخر ، ولهذا الوليد خالقا ثالثا ، كلا انه نظام واحد مترابط . ولا يمكن القول ان للشمس خالقا ، وللماء خالقا آخر ينزله من السماء . ما هي حقيقة انزال المطر من السماء؟ ليست هي الا اشراقه الشمس على مياه البحار فتتبخر وتتصاعد حتى تصل الى آفاق باردة يتحول فيها البخار الى ماء في ظل ظروف معينة . أليس هذا نتيجة لتأثير الشمس وسائر العوامل الاخرى ؟ اذن من خلق هذه الشمس و تلك العوامل هو نفسه الذي انزل هذا الماء من السماء ، انه نظام واحد يكذب من يقول ان للشمس رباً وللمطر ربا آخر . ان من يحرك الريح هو نفسه الذي يحرك سفنكم في البحار ولاسيما تلك السفن التي كانت تعتمد على دفع الهواء لها في تلك العصور الغابرة ، اما الان فلدينا بواخر أخرى تسيطر عليها عوامل اخرى ولكنها جميعا تعود بالتالي الى القوانين الطبيعية ، فعندما يستغلها الانسان تتكاثر لديه المخترعات والمصنوعات. ان هذه القوانين قد جعلها الله وهذه العلاقات قد نظمها هو .

ان الذي خلق مادة هذا العالم وخلق انسانيته هو الذي خلق طائرته ، والذي خلق الفلزات لكي تصنع منها الطائرات وخلق العقل الذي يستطيع اخراجها بهذا الشكل هو الخالق للطائرة ، فالعالم كله من خلق الله اما مباشرة واما بوساطة مخلوقاته ، الباخرة والطائرة خلقهما الله ايضا ولكن بوساطة هذا العقل ووجود

العناصر والقوانين الطبيعية ، ولا يصحّ القول بان الخالق للطائفة هو غير خالق  
الانسان والعناصر الطبيعية ، لان هذه الطائفة لا يمكن ان تصنع من دون هذا العقل  
الانساني وهذه العناصر الطبيعية .

فالنظام واحد والتأمل في ظواهر العالم يقود الانسان الى الايمان بان  
للعالم الها واحدا .



## التوحيد الذاتي والصفاتى والأفعالى

لهذا البحث مقدّمة لا بدّ من الإشارة إليها وهي ان هذه المصطلحات الثلاثة تستعمل عند طائفتين في معان خاصة ، والفلاسفة والمتكلمون يصطلحون عليها بشكل ، والعرفاء يصطلحون عليها بشكل آخر ، فالمعاني المقصودة من هذه التعبيرات تنفاوت بين هاتين الطائفتين . ونبدأ اولاً بالإشارة الى اصطلاحات المتكلمين والفلاسفة ، فهم يقصدون من التوحيد الذاتى الاعتقاد بانّ ذات الله تعالى واحدة وليس له شريك في ذاته فلا تركيب في اعماق ذاته ولا وجود لاله آخر خارج عن ذاته ، ان ذاته بسيطة لاتركب من اجزاء و اعضاء وهو تعالى واحد بلا شريك .

اما التوحيد الصفاتى في اصطلاحهم فهو يعنى ان الصفات التي ننسبها الى الله تعالى ليست شيئاً مغايراً لذاته فهي ليست موجودات خارجة عن الذات ثم تلحق بها وتتصل معها كما يجري في صفات المخلوقين ، فلكي يتصف جسم اسود بالبياض لا بدّ من اضافة صبغة له حتى يصبح ابيض ، وهكذا الامر في الصفات النفسية ، فالانسان الحزين لا بدّ من اضافة حالة الفرح اليه حتى يغدو فرحاً ، والشخص الذي لا ارادة له لا بدّ من اضافة الارادة الى ذاته حتى يكون مريداً ، اذن هناك ذات تفقد الارادة ثم تنضمّ اليها ارادة انضماماً يتناسب مع

النفس والاشياء المجردة وعندئذ تصبح واجدة لشيء كانت تفتقده من قبل ، و من هذا يعلم ان النفس بذاتها شيء والارادة شيء آخر. لقد كانت نفس الانسان ولم تكن معها الارادة ثم تحققت الارادة واصبحت النفس ذات ارادة ، فاتصاف النفس بالارادة لا يتحقق مالم يضاف شيء غير النفس اليها. والصفات التي نعرفها في الاجسام وغير الاجسام كالصفات النفسية كلها من هذا القبيل اي ان الصفة فيها مغايرة للذات .

فهل هذا جار حتى في ذات الله تعالى ؟

اي هل ان ذات الله - مثلا - شيء وعلمه شيء آخر بحيث اذا قطعنا النظر عن العلم فالذات نفسها فاقدة للعلم ؟

وهل قدرة الله امر مغاير لذاته ، فالذات بنفسها وبغض النظر عن القدرة تكون مجردة عن القدرة، والقدرة شيء يضاف الى الذات وعندئذ نستطيع القول ان الله قادر ؟

هل هذا هو الحق ؟

ينقل عن بعض طوائف اهل التسنن (الاشاعرة) قولهم ان صفات الله غير ذاته، فالله بنفسه حقيقة ولها سبع صفات تكون قائمة بالذات وليست هي عين الذات وهي كلها قديمة، ومن هنا يقال ان الاشاعرة يقولون بالقدماء الثمانية أحدها ذات الله و الباقي صفات ذاته .

وفي مقابل هذا القول الذي لا يتمتع بالصحة توجد عقيدة سائر المفكرين المسلمين من فلاسفة ومتكلمين حيث يقولون ان صفات الله ليست سوى ذاته ، فهناك فقط ذات الله البسيطة ، وعقلنا هو الذي ينتزع من هذه الذات مفاهيم مختلفة، فمنشأ جميع هذه المفاهيم هي الذات، والعقل يظفر بها عندما ينظر الى

الذات من زوايا متعددة . ان هذه المفاهيم مأخوذة قبل ذلك من مكان آخر و لكن لما كانت هذه المفاهيم تحكي عن الكمال ، والعقل عندما ينظر يرى ان الله ليس فاقداً لاي كمال اذن يقول انه يتمتع بهذا الكمال ايضا وهذا الكمال ليس شيئاً غير الذات . نحن ندرك مفهوم العلم ابتداء في انفسنا ثم نتساءل : هل يمكن ان يكون خالق هذا العالم غير عالم؟ من المستحيل ان يخلق من لاعلم له ولا وعي مثل هذا العالم الدال على الحكمة ، اذن نقول: الله عالم او حكيم. ونحن نحصل على هذه المفاهيم في البدء من انفسنا ولكننا ننسبها الى الله لانه تعالى ليس فاقداً لاي كمال، اذن ليس يوجد شيء يصلح ليكون منشأ لانتزاع هذه المفاهيم سوى الذات الالهية المقدسة ، والعلم ليس شيئاً منفصلاً ثم يتصل بذات الله او يضاف اليها او يتحد بها ، و انما توجد الذات الالهية البسيطة فحسب والعقل هو الذي ينسب هذه المفاهيم اليها .

ان هذا القول يكون الصفات الالهية ليست شيئاً سوى الذات يصطلح عليه عند الفلاسفة والمتكلمين بالتوحيد الصفاتي ، ولعل هذا هو ما تشير اليه احدى خطب الامام علي (ع) في نهج البلاغة حول «نفي الصفات عنه» (١) ، فالتوحيد لا يكمل الا اذا نفينا عن ذاته الصفات المغايرة لها ، كالعلم الخارج عن الذات فلا بد ان لا ننسب لله العلم المغاير لذاته و الا فالتوحيد ناقص لاننا قد قلنا حينئذ بلون من التعدد فهناك ذات الله وهناك علمه و قدرته وحياته وهكذا ...

ويتلخص من هذا ان التوحيد الصفاتي عند الفلاسفة والمتكلمين يعني ان الله تعالى ليس له صفات زائدة على ذاته .

اما التوحيد الافعالى عندهم فهو يعني ان الافعال التي يقوم بها الله سبحانه لا يحتاج في أدائها الى مساعد ولا الى معين ، انه مستقل ومتفرد في اداء اي فعل منها. ويقف هذا القول في مقابل المشركين والمنحرفين القائلين ان الله لا يستطيع



ان يؤدّي عملا مالم توجد اشياء اخرى أو اشخاص آخرون ، والاعمال التي يريد القيام بها لاتتمّ الا اذا استعان بالآخرين .

ولابدّ من الاشارة هنا الى ملاحظة دقيقة و هي : يوجد فرق كبير بين ان نقول : يؤدّي الله افعاله بوساطة الاسباب و لكنها الاسباب التي يخلقها هو ، و ان نقول : لا يستطيع الله ان يؤدّي عملا من دون الاسباب ، هذان قولان مختلفان ، و سوف يتضح في البحوث اللاحقة ان شاء الله الفرق بين هذين التعبيرين .

تبين لنا ان المقصود من التوحيد الفعالي حسب اصطلاح اهل الكلام و المعقول هو ان اداء الافعال الالهية ليس بحاجة الى معين او مساعد خارج الذات المقدسة ، و اذا صادفنا عملا يتمّ ادائه بوساطة الاسباب فان هذه الاسباب ايضا يخلقها الله و يجعلها سببا ، لا أن الله محتاج الى اسباب خارجة عن ذاته ، كلاً ، ليس الامر كذلك ، افعال الله لاتحتاج الى غيره ، و اذا كان الفعل بشكل لاينجز الا عن طريق السبب فان ذلك السبب يخلقه الله ايضا و يجعله سببا .

و يوجد اصطلاح آخر عند بعض الفلاسفة المسلمين حيث يقولون «توحيد الفعل» و يقصدون من هذا التعبير ان جميع مخلوقات الله ترتبط ببعضها ارتباطا وجوديا حيث تشكل بمجموعها امراً واحداً ، فنلاحظ الوحدة بين جميع مراتب الوجود . و لما كان العالم - في هذه النظرة - شيئاً واحداً فالفعل الذي يؤدّي من قبل الله هو ايجاد هذا العالم الواحد ، و في الحقيقة فان الله لم يؤدّ الا فعلا واحداً ليس غير وهو ايجاد العالم بجميع تفاصيله و في ابعاده المختلفة حيث مدّه الله على بساط الزمان ، ولا يعني هذا ان الله خلق العالم في لحظة ثم تركه يواصل مسيره حتى النهاية بشكل ذاتي ، بل المقصود ان هذا العالم كما تكون له ابعاد متضامة مجتمعة مع بعضها (له طول و عرض و سمك) يكون له بعد زمني ايضا ، وهذا البعد الزمني واحد من ابعاد هذا الوجود ، فاذا نظرنا الى هذا العالم

بهذا البعد الممتدّ على بساط الزمان وجدناه شيئاً واحداً ، ويجاد هذا الشيء عندئذ لا يكون واقعاً في زمان ، ان الزمان ظرف للعالم و ليس ظرفاً لله . هذا العالم مع زمانه من الذي خلقه ؟ خلقه الله . في اي زمان ؟ ليس لهذا زمان . ان علاقة العالم بجميع خلواهره على طول الزمان علاقة وجودية بالله ولكن هذه العلاقة ليست حائلة في ظرف الزمان كما انها ليست واقعة في ظرف المكان ، أيصحّ ان نسأل : في اي مكان خلق الله العالم ، مكان العالم مع العالم فعندما يخلق العالم يوجد معه المكان ، وليس صحيحاً ان يقال : في اي مكان خلق الله العالم ؟ و اذا قلنا «المكان» شيء خلقه الله أو لا ثم خلق فيه العالم يسواجهنا هذا السؤال : و في اي مكان خلق ذلك المكان ؟ افرضوا ان الله يخلق فضاء خالياً وبعده ذلك يخلق العالم فيه ، هنا يثار هذا السؤال : و اين خلق هذا الفضاء ؟ لا بصدّ ان نصل بالتالي الى شيء لا يصحّ فيه السؤال : اين خلق هذا ؟

المكان تابع للمخلوق نفسه ، و قبل المخلوق لم يكن «مكان» ولم يكن «زمان» ، انهما من شؤون هذا العالم ، كما انّ طول وعرضه وسمكه من شؤونه ايضاً ، فليس صحيحاً ان نتصور كون الله قد خلق العالم اولاً ثم أضفى عليه الطول ، كلاً ان العالم المادي يعني الشيء الذي له طول ، ولا يصحّ ايضاً القول ان الله خلق العالم ثم زوّده بالعرض او السمك لان العالم المادي لا يتحقق بدون الطول و العرض و العمق . وكذا لا يمكن ان يوجد العالم من دون زمان ، اذن الزمان و المكان مثل الحجم و سائر الابعاد هي من شؤون هذا العالم وليست امراً خارجاً عنه ، فمجموع العالم بأبعاده المكانية و الزمانية شيء واحد ، والله سبحانه أوجد هذا الشيء الواحد ، و قد طبقوا الآية الشريفة القائلة :

«وما امرنا الاّ واحدة» ٥٠ - القمر

على هذا المعنى ، فنحن أمرناه مرة واحدة «كن» فكان و تحقق وجوده . هذا هو التوحيد في الفعل عند طائفة من الفلاسفة المسلمين ، وهو يعني أنّ هناك

فعلا واحداً فحسب ، وكل هذه الافعال ناشئة من فعل واحد ، فهو فعل واحد يتجلى في صور متنوعة في أمكنة متعددة و أزمنة متفاوتة ، و جميع هذه مظاهر و شؤون لفعل واحد .

هذه المصطلحات هي لأهل المعقول اي لهؤلاء الذين يعتمدون على الدراسة النظرية ويريدون اثبات شيء عن طريق العقل .

وهناك مصطلحات تخص العرفاء ، وهم الذين يسلكون سبيل تهذيب النفس و تصفية الباطن و صقل الروح من اجل ان تصبح أرواحهم مستعدة لادراك الحقائق بالذوق والشهود لبالعلم والدراسة ، وهم يتجشمون هذه الاتعاب و يتحملون القيام بهذه الرياضات حتى يظفروا بالعلم الشهودي وحينئذ يرون الحقائق لأنهم يعلمون بها ، اما من هو العارف الحقيقي فتلك مسألة اخرى ، و من الطبيعي ان يتنافس الكثيرون على الانتساب الى الشيء النفيس ولعل الادعاء الكاذبين اكثر من اهل العرفان الواقعيين . وعلى كل حال فالذين يجدون الحقائق ويرونها عن طريق التزكية الباطنية تسمى معرفتهم بالعرفانية او الشهودية او العلم الحضورى ، ولهم أحاديث تتعلق فيما يجدونه ، و حقيقة العرفان هي المعرفة القلبية أما هذه الاحاديث فهي في الواقع قوالب لما يجدونه و اشارات لما يدوقونه و الا فان الالفاظ قاصرة عن تبين حقيقة ما يدركه العارف بقلبه لان ما يدركه فوق هذا العالم المحدود المليء بالضيق و التزاحم ، و عندما يريدون افراغ ما لديهم في قوالب الالفاظ فانهم يستعملون بعض الاصطلاحات . و ينبغي ان لا يغيب عن اذهاننا أننا لسنا بصدد تعيين المصداق الحقيقي للعارف ، فهل كل واحد يستعمل الاصطلاحات العرفانية هو عارف أم انه متظاهر بالعرفان اي قد اقتبس اشياء من الاخرين بتكلف ثم نسبها الى نفسه ، و أغلب المدعين للعرفان هم من هذا القبيل ، لم يجدوا هم في أنفسهم شيئاً بل سمعوا اشياء من الاخرين أعجبهم فقبلوها ثم استعملوا هذه الالفاظ للدلالة عليها ، ولا يعلم من



هذا انهم قد ذاقوها أم هم يسرددون الفاظها فقط . أما نحن فنعتقد أن العارفين الحقيقيين هم الانبياء والائمة الاطهار سلام الله عليهم اجمعين ومن ربه أبدىهم ، والاشخاص الاخرون هل وصلوا الى حقيقة العرفان الواقعي ام لا ؟ انه امر ليس من اليسير معرفته الا لمن نال درجات من العرفان فهو يعرف الشخص من خلال العلامات والاثار أو بوساطة الاتصال النفسى ، ولكن اغلب الناس لا يستطيعون ان يفهموا ان هذا الذي يتحدث بالعرفان هل هو قد وجد شيئا أم استعار الفاظ الاخرين ورددها ؟

العارفون الحقيقيون يستعملون ثلاثة اصطلاحات لتوضيح ما وجدوه في مجال التوحيد وهي التوحيد في الافعال و التوحيد في الصفات و التوحيد الذاتى ، و قد لاحظنا فيما مضى ان الفلاسفة عندما بشرحون هذه الاصطلاحات فانهم يبدأون من التوحيد الذاتى و يقولون لابد لنا أولا من الاعتقاد بان ذات الله واحدة ثم ينتقلون الى التوحيد في الصفات فيرون لزوم الاعتقاد بانه ليست هناك صفات زائدة على الذات ، و بعد ذلك ينتهون الى التوحيد في الافعال فيصرون بان الله تعالى لا يحتاج في افعاله الى معين ولا الى مساعد . ولكن العرفاء لا يسلكون هذا السبيل لانهم يبينون الموضوع حسب السير الانسانى فيبدأون بالتوحيد في الافعال اي ان الانسان خلال سيره نحو الله يكتشف اولا التوحيد في الافعال فاذا تكاملت معرفته اكثر أصبح مؤهلا لادراك التوحيد في الصفات ، و آخر مرحلة يصل اليها العارف هي التوحيد الذاتى .

أما مقصودهم من التوحيد في الافعال فهو أن الذين تصفوا وراحهم بدر كون ان كل فعل هو فعل الله ، و كل الفاعلين عداه ليسوا سوى وسائل ، و الذي يدير العالم من وراء ستار الاسباب و يخلق كل شيء في موضعه هو الله تعالى ، فيده حاضرة دائما و في كل مكان ، و أدنى ظاهرة تتحقق في العالم انما يوجد الله . و ما هو دور الاسباب المادية ؟ انها ليست الا وسائل بيده . ونسبه هذا تشبيها ناقصا

بالقلم الذي في يد الكاتب فهو يخط بالقلم ولكن الدور الاساسي يقوم به الكاتب نفسه والقلم وسيلة في يده .

ويعتقد العرفاء ان الانسان بعد الايمان بالله والادمان على طاعته وعبادته يفاض عليه من قبل الله نور يدرك به ظواهر الكون بهذا الشكل ويجدها لا أنه يعلم بها. اذن اول مرحلة يصلها الانسان في التوحيد خلال صعوده هي التوحيد في الافعال. ونحن نستطيع ان نصل الى هذه الامور بشكل أو بآخر عن طريق الدراسات الفلسفية وهو سبيل العلم بها ، أما هؤلاء فانهم يشاهدون حقيقتها و يجدونها لأنهم يعلمون بها .

توجد قصة معروفة لست اعلم مدى صحتها تقول : التقى يوما الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا بأبي سعيد ابي الخير و من المعلوم ان ابن سينا كان فيلسوفاً أما ابوسعيد فقد كان عارفاً، وبعد هذا اللقاء سأل الشيخ الرئيس تلامذته، كيف وجدت أبا سعيد أبا الخير ؟ قال : ما نحن نعلمه هو يراه . وسأل ابوسعيد تلامذته : كيف وجدت ابن سينا ؟ قال : ما نحن نراه هو يعلمه .

وحتى اذا لم تكن هذه القصة صحيحة فانها تجيد بيان الفرق الاساسي بين الفلسفة و العرفان ، فنتيجة الفلسفة العلم و نتيجة العرفان الحقيقي الشهود و الرؤية .

ان الانسان عندما يتجاوز مجال معرفة نفسه ويضع اول قدم له في وادي التوحيد فأول مرحلة يدركها من التوحيد ويراها هي التوحيد في الافعال .

وعندما يرتفع الانسان على هذا المستوى و يواصل سيره في هذا السبيل و تترسخ اقدامه فيه فانه يصل الى التوحيد في الصفات وهو يختلف عن اصطلاح الفلاسفة . يقول العرفاء ان الانسان يصل خلال مسيره التكلمي الى مرحلة يجد فيها ان جميع صفات الكمال هي بالأصالة لله فقط . في المرحلة السابقة كان يرى

ان كل فعل هو من عند الله ، اما في هذه المرحلة فهو يجد أن كل صفة كمالية هي لله ، فهو يرى أن من عدا الله في الحقيقة لا علم له ، وعلوم الاخرين هي تجليات للعلم الالهي وظلال له ، فالعلم الحقيقي مختص بالله ، و العلوم الاخرى ظلال باهتة من ذلك العلم اللانهائي . والقوة والقدرة في العالم لله تعالى أصالة و لكننا ننسبها للاشخاص والاشياء بالاستعارة ، انها تجليات لقوة الله وقدرته تجلت في مظاهر خلقه و الا فهي له اساساً .

ونحن لانستطيع ان نفهم بوضوح ما يدعونه ، فكلما ضغطنا على عقولنا لنفهم كيف يكون علمنا هو علم الله فاننا لانستطيع ان نفهم ذلك بوضوح ، و هؤلاء يدعون ايضا ان هذه الامور لاتدرك بالعقل و انما يجدها الانسان عندما تصفو روحه ، فهي اشياء تذاق ولا تسمع .

و من لديه القدرة العقلية الكافية و الذهنية الفلسفية المتمرسه و الذوق العرفاني الرفيع يستطيع صياغة هذه المعاني العرفانية في اصطلاحات فلسفية رائعة ، ولكن مثل هذا قليل النظير .

ويختلف هذا عن التوحيد في الصفات عند الفلاسفة ، فهو عندهم يعني ان صفات الله ليست شيئاً زائداً على ذاته ، أما عند العرفاء فهو يعني ان أي صفة كمالية فهي أصالة لله ، و كل ما ينسب للاخرين من صفات الكمال فهي اشباح لصفات الله .

ويوجد في هذا المجال شعر ذو مضمون عرفاني :

رقّ الزجاج و رقت الخمر	فتشاكلا و تشابه الامر
فكأنها خمر ولا قدح	و كأنها قدح ولا خمر

ويتوسل الشعراء عادة بهذه الامثال من خمر و قدح وغيرها ، و يدعي العرفاء أن لكل واحد من هذه معنى خاصاً في الشعر العرفاني، وهذه الالفاظ رموز



فقط ، وقد آلفت كتب لشرح هذه الاصطلاحات و توضيح ما يقصد العارف مثلاً من الخمر والقدح وغيرهما . و معنى البيتين هو : كان هناك خمر موضوع في قدح ، والقدح لطيف وشفاف السى حدّ لا يمكن وصفه ، و قد سكبت فيه الخمرة الصافية ، فمن ينظر من الخارج يخيل اليه أنه يرى قدحاً أحمر فارغاً أو انه يرى خمرأ احمر ليس موضوعاً في قدح . و الواقع ان الخمر كان في القدح ولكنه كان شفافاً جداً بحيث لا يضي على الخمرة لونا و انما لون الخمرة هو الذي يظهر من خلال القدح فكأن القدح خال من الخمر او كأن الخمر ليست في قدح .

ويشير هذان البيتان الى ان صفات الله عندما تتجلى في مخلوقاته فكأنها صفات المخلوقات وليست هي لله ، هذا اذا تخيلنا أن القدح فارغ من الخمر ، أما من يفهم و يعرف ان اللون للخمر فهو يلتفت الى الخمر وكأنه لا وجود للقدح ، انه لا يرى القدح و يرى لون الخمر فقط . و العارف يصل احيانا الى منزلة يرى فيها صفات الكمال بهذا الشكل ، فأينما رأى علماً فهو يراه علم الله قد تجلى في هذا الظرف ، وكلما شاهد قسوة او قدرة فهو ينظر اليها على اساس انها قوة الله او قدرته تجلت في هذا المظهر ، وهكذا سائر صفات الكمال .

بهذه الطريقة يفكرون ويدعون ان الظفر بهذه الحقائق لذيد الى حدّ أنه يفرق الانسان في الفرح والسرور و يخرج من ذاته . ونحن نؤكد أن ما انحدر الينا من قبل الانبياء و الائمة المعصومين سلام الله عليهم اجمعين في هذا المجال صحيح لاشك فيه، ولكن ما يدعيه الاخرون فاننا لانستطيع قبوله باليقين، ولانستطيع ايضاً انكاره ونفيه لاننا لاعلم لنا ببواطنهم ، نعم نستطيع ان نحسس من خلال آثارهم المتجلية في اعمالهم وسلوكهم هل انهم صادقون في ادعائهم ام لا ، و ليس هذا الحدس مضمون الصحة تماما . فاذا كان من يدعي مثل هذا الشهود يتملق الناس للحصول على أتفه الاشياء وتمتدّ يده مستجدياً هذا و ذلك هل نستطيع

ان نصدق أنه مؤمن بالتوحيد في الافعال وأنه يرى الافعال كلها من الله؟ من تمتد يده نحو السلاطين وينطق لسانه بمدحهم وثنائهم و يتملق أتباعهم تملقا مخجلا من اجل الحصول على فتات، من الطعام أيمكن التصديق بأنه ينسب حقيقة ادارة العالم لله؟

نعم يمكن تصديق ذلك ممن وجد جانباً من حقائق العرفان وهو يقول «والله لم اخش احدا في عمري» (١) وقد أثبت طيلة عمره انه لا يخاف غير الله، عندما يذكر اسم الله عنده تتساقط دموعه ولكنه يتحدث مع اعظم القوى العالمية وكأنه يتكلم مع صبي: «لابد ان يسقط رئيس الجمهورية الفلاني» يطلقها ولا يخاف احداً، اما اذا وقف في محراب العبادة فانه يرتعش، ولكنه لا يتحرك له ساكن اذا ما تعرض للخطر ماله ووجوده وحياته، ولا يعير هذا الامر أية اهمية، انه صامد صمودا حير العالم بأجمعه، مثل هذا الانسان اذا ادعى انه قد وجد القدرة كلها في يد الله وليس الاخرون الا وسائل فانه يمكن قبول ذلك منه. أما من يدعي انه قد نال ارفع مراتب التوحيد ولكنه يستجدي هذا وذاك لا يمكن ان يصدق انه قد وصل الى التوحيد.

وآخر مرحلة في التوحيد يصلها الانسان عند العرفاء هي التوحيد الذاتي، فهم يقولون ان الانسان يخلق في تكامله فيصل الى أفق يرى فيه الوجود الحقيقي منحصرأ بالله، وكل ما يشاهده في عالم الوجود فهي تجليات لوجوده تعالى و ظلال له، وحتى التعبير بالظلال ليس صحيحا ولكنه يستعمل لتقريب المعنى للذهن. يقول العرفاء عندما يصل الانسان الى ارفع درجات التوحيد فأى شيء يراه كأنه ينظر في مرآة قد تجلى فيها وجود الله تعالى، وهذه الكثرة التي يراها

في العالم عائدة الى الكثرة في المرأة ، حيث تكون المرايا متعددة ، و النور الذي يتجلى فيها جميعا هو نور واحد ، و المرأة ليست نوراً و انما هي عاكسة للنور الالهي :

«الله نور السماوات والارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح» ٣٥ - النور انهم ينظرون الى العالم بعنوان انه مرآة تتجلى فيها الذات الالهية المقدسة. وليس من السهل - كما قلنا من قبل - اخراج المعاني التي يريد هؤلاء الكبار في القوالب اللفظية والمفاهيم المتداولة ، ولكننا ننطلق من موقف حسن الظن مع من انكشفت لنا عقائدهم وتجلت لنا اخلاقهم الاسلامية وسلوكهم المطابق لموازين الشرع الحنيف فنقول انهم لا يدعون شيئاً لم يجدوه مما تحكيه هذه الالفاظ و ان كانت حكاية قاصرة . فمن سجل في آثاره ان الله ليس جسماً ولا يحل في جسم وهو ليس عين مخلوقاته عندما يقول : انا لأرى شيئاً سوى الله ، فان ذلك لا يعني ان ما يراه من اشياء هي ذات الله، و انما معناه اننا نتملى في هذه المرأة جمال محبوبنا .

و من حقنا أن نحسن الظن بمن كانت حياته بأجمعها طاعة وعبادة لله سبحانه و نؤول احاديثهم بحيث تتضمن معاني رفيعة لانستطيع فهمها على حقيقتها .

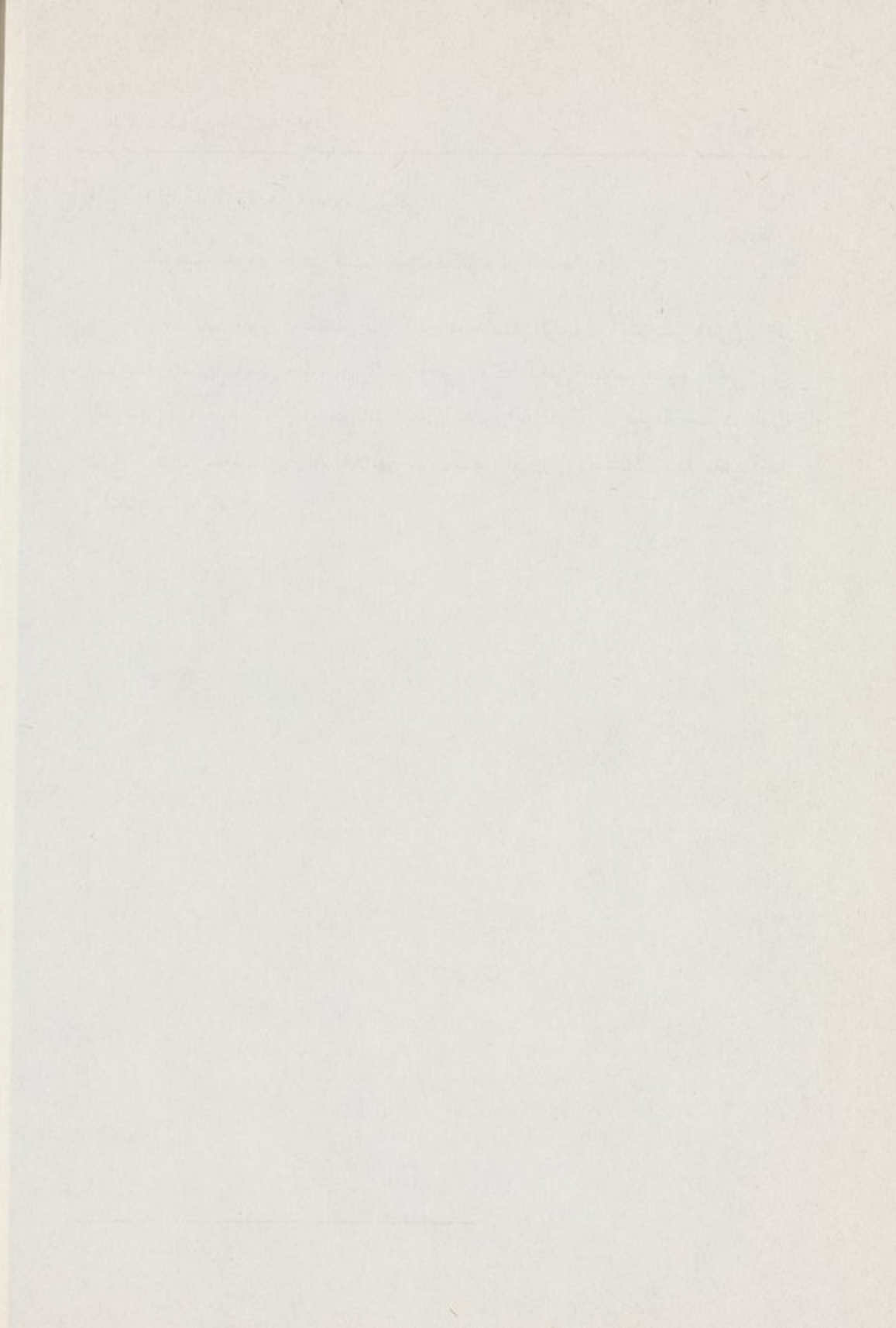
أما الشخص المتحلل الذي لا يلتزم بضابطة و هو يدعي العرفان فنحن لانستطيع ان نحسن الظن به ، و هذه المعرفة ليست شرعة لكل و ارد و انما هي محتاجة لينزف لها دم قلبه عشرات السنين ، و هي تحتاج - كما يقول بعضهم - الى تحطيم الجبل بشعر الأجنان . ومن تجشم هذا العناء في سبيل معرفة الله و عبادته فلعل الله سبحانه يطلعه على بعض الحقائق التي يقصر فهمنا عنها . و تؤيد هذا الروايات التي تذكر أنه كان بين اصحاب النبي (ص) و الائمة الاطهار (ع) اشخاص لا يستطيعون ان يكشفوا كل ما لديهم لا قرب اصدقائهم،



ففى رواية مذكورة فى اصول الكافى :

«لوعلم ابوزر ما فى قلب سلمان لكفره أو لقتله» (١)

وقد كان ابوزر وسلمان من كبار صحابة الرسول الكرىم (ص) وكان ايمانهما متقارباً الى حد ان النبى (ص) قد آخى بينهما يوم آخى بين المؤمنين ، ومع ان ايمانهما كان متقارباً فالرواية تقول ان معرفة سلمان كانت ارفع وأدق بحيث لو أراد اعلانها لم يفهمها ابوزر ولاستنبط منها معنى آخر و لتصور انه كافر!...



## الى أى مدى يمكننا معرفة الله ؟

سبق لنا القول ان معرفة الله يمكن ان تتم باحدى صورتين : احدهما المعرفة الحضورية و الأخرى المعرفة الحسولية الذهنية . وللمعرفة الحضورية مراتب من حيث الشدة و الضعف والوضوح و الخفاء ، وكلما تكاملت النفس وارتفعت درجة تجرّدها و تركزت التفاتها ازدادت معرفتها الحضورية بالله تعالى . و صحيح ان للنفس قدرة على التكامل بشكل واسع و لكنها لا تحيط ابدأ بالذات الالهية و انما تشاهد بعض التجليات الالهية بمقدار سعة وجودها .

و اما المعرفة الحسولية التي تكون بوساطة المفاهيم العقلية فلها مراتب مختلفة ايضاً ، و هي تتفاوت من حيث الدقة و من حيث تعدد المفاهيم . و حتى اذا كان المفهوم دقيقاً ثرياً فانه لا يستطيع ابدأ ان يعكس حقيقة الذات و الصفات الالهية . و ليس هذا مقصوداً على هذا المجال و انما كل مفهوم لا يمكن ان يعكس مصداقه بشكل كامل الا اذا كان المتصور قد ادرك المصداق من قبل بالعلم الحضورى ، فالذي لم يجد مصداق «الحب» فكل توضيح لهذا المفهوم لا يمكن ان يوصل اليه مصداقه ، ولهذا كان العقل عاجزاً عن ادراك حقيقة الله لان تعامله مع المفاهيم ، و المفهوم لا يبين حقيقة المصداق :

«ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار» .



و القلب وحده الذي يستطيع النفوذ الى الساحة الالهية باكتساب النور  
و الطهارة فهو يتمتع عندئذ بالانوار الالهية بمقدار ظرفيته :

«ولكن تدركه القلوب بحقائق الايمان» (١)

والذين نالوا شيئاً من مراتب المعرفة الحضورية يستطيعون - بمقدار  
معرفتهم - ان يجعلوا المفاهيم الذهنية حاكية عن المعرفة الشهودية .

والذين لم يظفروا لحدّ الان بالمعرفة الحضورية السواعية يستطيعون  
فقط ان يضموا عدة مفاهيم ذهنية الى بعضها ليصوغوا عنواناً عقلياً ليس له  
مصدق خارجي سوى الله تعالى مثل : خالق العالم ، الكامل اللانهائي ، الغني  
المطلق ، واجب الوجود بالذات ...

و فائدة الدراسات الفلسفية و العقلية هي انها تعدّ الذهن لتصور المفاهيم  
العقلية القابلة للاطلاق على الله تعالى بشكل ادق ، اما من لم يتمرس عقله  
فهو يتلقى هذه المفاهيم بصورة مبهمه ، و من هنا فهو يقع احياناً في الخطأ و  
الاشتباه عند التطبيق . ولكن الجهود العقلية و الفلسفية لاتؤدي بالتالي الا الى  
معرفة غيابة :

«ان معرفة عين الشاهد قبل صفته ، و معرفة صفة الغائب قبل عينه» (٢)  
وحتى المفاهيم الواردة في الايات و الروايات لايستفاد منها اكثر من هذا لكنه  
باستطاعة المعرفة الذهنية ان تدفع القلب للالتفات الى علاقته الوجودية بالله  
فتستيقظ معرفته الفطرية و تتضح تدريجياً. وليس من البعيد ان يكون أحد أهداف

١- نهج البلاغة - تحقيق الدكتور صبحي الصالح - ص ٢٥٨

٢- تحف العقول

آيات التوحيد في القرآن هو ايقاظ الفطرة و احياء المعرفة القلبية (١) ، و قد جرت كبار اهل المعرفة هذه الفائدة القرآنية العظيمة ، ففي اثناء تلاوة القرآن مع حضور القلب ولاسيما في الاماكن المنعزلة عند منتصف الليل ظفروا بمشاهدات و انكشفت لهم حقائق .

و بالنسبة للمعرفة العقلية لله يوجد اتجاهان على حد الافراط و التفريط :

احدهما اتجاه اهل التشبيه الذين يستعملون في مورد الله تعالى حتى المفاهيم المتضمنة لمعاني النقص، و يتمسكون بروايات و آيات من المتشابهات من قبيل «الرحمن على العرش استوى» و «جاء ربك» . ينقل ان «ابن تيمية» كان يوماً ينقل حديثاً عن ابن حنبل وهو جالس على المنبر ، و مضمون الحديث هو أن الله تعالى ينزل من عرشه ليالي الجمعة ، ولكي يبين للمستمعين كيفية نزول الله من عرشه فقد نزل هو من على المنبر قائلاً: هكذا ينزل الله من عرشه: (سبحانه و تعالى عما يصفون) .

وهذا الاتجاه علاوة على مخالفته للبراهين العقلية فانه يتنافى مع الايات المحكمات مثل :

«ليس كمثل شيء» ١١ - الشورى

و الايات المتشابهات لا بد من تفسيرها بالمحكمات كما يذكر ذلك في محله .

الاتجاه الثاني هو اتجاه اهل التنزيه المطلق وهم يعتقدون ان الانسان لا يستطيع ان يدرك اي مفهوم حول الله تعالى ، و نحن لانفهم حتى معاني الالفاظ المستعملة في القرآن الكريم بالنسبة لاسماء الله و صفاته ، و يجوز لنا

١- ليستأدوهم ميثاق فطرته (نهج البلاغة ص ٤٣ تحقيق الدكتور صبحي الصالح)

فقط استعمال اسماء الله و أوصافه الواردة في القرآن الكريم اثناء ادعيتنا او محادثاتنا فنقول مثلاً : ان الله خالق ، رازق ، عالم ، حكيم ، ولكننا لانفهم ماذا يعني علم الله او قدرته . و اقصى ما يفهمه عقلنا هو ان الله ليس معدوماً ولا جاهلاً ولا عاجزاً اي لا يفهم عقلنا الاً معنى سلبياً و اما المعنى الايجابي بالنسبة لوجوده وعلمه وقدرته تعالى فهو لا يستطيع ان يدركه .

و يؤدي هذا الاتجاه الى شلّ نشاط العقل في مجال معرفة الله و هو ناشيء من الخلط بين المفهوم و المصداق ، فالعقل الانساني عاجز عن ادراك حقيقة وكنه الذات الالهية ، بل هو لا يستطيع معرفة حقيقة اي وجود عيني ، و لكن هذا لا يعني انه لا يستطيع ادراك المفاهيم التي يصلح بعضها للاطلاق على الله تعالى .

و تتمسك هذه الفئة بآيات من قبيل :

« فلا تضربوا لله الامثال ان الله يعلم و انتم لاتعلمون » ٧٤ - النحل

« سبحان الله عما يصفون » ٩١ - المؤمنون

انهم يقولون : ما تدركه عقولنا انما هو اوصاف و امثال ، و هذه الايات تعتبر الله منزهاً عن امثال الناس و أوصافهم .

و غاب عن هؤلاء ان هذه الايات في مقام ردّ تخريصات المشركين و عباد الاصنام و سائر الكافرين كما يدل على ذلك سياقها في الايات التي تسبقها والتي تلحقها ، و لا تدل على نفي مطلق الصفات التي يدركها العقل ، وهناك فقط آية واحدة توهم انها تنزه الله عن جميع الصفات التي يدركها عقل عامة الناس ، و المخلصون (بفتح اللام) فقط - و هم الذين استخلصهم الله - يستطيعون وصفه بشكل صحيح ، و هذه الاية هي (١٦٠) من سورة الصافات ، وهي تأتي بعد آيات تنزه الله سبحانه عن الصفات غير اللائقة التي ينسبها اليه المشركون يقول تعالى :



«سبحان الله عما يصفون . الا عباد الله المخلصين» ١٥٩ ، ١٦٠ - الصفات وهم يستدلون بها بهذا الشكل : صحيح ان سياق الكلام حول الصفات التي ينسبها المشركون لله تعالى ولكن هذا الاستثناء نوع من انواع الاستثناء المنقطع و هو أبلغ من الاستثناء المتصل في افادة الحصر ، ومعناه عندئذ ان الله منزّه عن وصف اي واصف سوى وصف المخلصين ، وعلى هذا يصبح عقل عامة الناس عاجزاً عن ادراك صفاته .

وارفع هذا التوهم يمكن القول :

اولا : ان الحصر الموجود في الاية الكريمة هو من الوان حصر القلب ، اي ان هناك فئتين من الواصفين وهما متعارضتان : احدهما فئة المشركين ، والاخرى فئة المخلصين ، و الاية الكريمة تعارض كلام المشركين و تؤيد كلام المخلصين ، و عليه فالاية ليست ناظرة الى سائر الواصفين .

ثانيا : حتى اذا سلمنا بان مفاد الاية الشريفة هو تنزيه الذات الالهية عن مطلق الصفات ما عدا الصفات التي ينسبها المخلصون اليه ، فانه لا يستفاد منها ان العقل لا يدرك مفاهيم اسماء الله وصفاته ، و انما مفادها هو أن عقل عامة الناس لا سبيل له الى الظفر بحقيقتها لان هذه المفاهيم من ابداع الذهن و صياغته ، فالذين يتمتعون بالعلم الحضورى في هذا المضمار يستطيعون وصف الله بهذه المفاهيم حيث يجعلونها حاكية عن معرفتهم الحضورية .

ولابد لنا ان نشير الى ملاحظة مهمة و هي ان المفاهيم السلبية في قوة الايجاب فعندما نقول : «ان الله ليس جاهلا» فقد سلينا عن الله معنى عدمياً ، وهو بدوره لا يعرف الا بالالتفات الى المعنى الوجودى الايجابى، اي الجهل يساوي عدم العلم و مالم نعرف معنى العلم فاننا لانفهم معنى الجهل ، و نفي الجهل يعني نفي عدم العلم وهو يساوي اثبات العلم ، ولو كان العقل عاجزاً عن ادراك معنى مفهوم العلم بالنسبة لله تعالى لكان عاجزاً ايضا عن ادراك معنى نفي نفيه ، اذن نفي

الجهل عن الله تعالى في قوة اثبات العلم له بل هو مؤخر عنه من حيث الرتبة العقلية فما لم تثبت العلم لله لانستطيع نفي الجهل (نفي نفي العلم) عنه .

وقد يقال نحن ندرك جهل انفسنا ثم نفي هذا الجهل عن الله ، و مثل هذا النفي لا يستلزم ادراك العلم بالنسبة لله تعالى .

ولكن هذا غير صحيح لان جهلنا مقيد ، و نفي الجهل المقيد لا يستلزم اثبات العلم المطلق لانه لا يتنافى مع الجهل المطلق كما يصدق نفي الجهل المقيد على الموجود الذي لم يظفر بأي لون من الوان العلم ، فيقال عنه انه ليس جاهلا جهلا مقيدا ، اي انه جاهل جهلا مطلقا . اذن لا بد من حذف قيد الجهل المقيد الذي ندركه في انفسنا ثم نفي مطلق الجهل عن الله . و نستطيع ان نفعل مثل هذا في مورد العلم ، اي اننا نقوم بحذف القيود الموجودة في علومنا الناقصة المحدودة ثم نتزع مفهوما عاما يشمل كل الوان العلم ، ولو اننا لانفهم حقيقة بعض مصاديقه ثم ننسب «العلم المطلق» لله تعالى . و هذا هو نفس ما اشرنا اليه فيما سبق من ان العقل يستطيع ادراك مفاهيم الصفات الالهية ولو انه لا يستطيع ادراك حقيقتها ، و هو معنى العبارات الواردة في الروايات من انه :  
«عالم لا كعلمنا ، قادر لا كقدرتنا ...» .

والحاصل ان من يستعرض القرآن و يدقق في الايات التي تذكر اسماء الله وصفاته و افعاله يعرف ان القرآن يعرض مفاهيم يفهم معناها الناس ويتحدث عن امور يتوقع من السامعين ادراكها و قبولها ، ولا يفهم منها انها مجرد الفاظ يستعملها الله ويريد منا استعمالها من دون ان نفهم لها معنى خذ مثلا قوله تعالى :

«ألا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير» ١٤ - الملك

فالناس يسألون انفسهم : أيمكن ان يكون خالق هذا العالم العظيم بلا علم؟ ماذا يريد أن يقول بهذه الجملة؟ انه يريد ان يقول : لا بد ان تعتقدوا بان الله علماً بالمعنى الذي نفهمه من العلم، ام انه يريد اثبات لفظ لانفهم معناه؟ اي انكم

لابد ان تقولوا : ان لله علما، بطريقة التعبد من دون ان تستطيعوا فهم هذه الجملة؟  
 لاشك ان القرآن ينسب لله اسماء و صفات ويريد من الناس ان يعرفوه  
 بها بالمعنى الذي يفهمونه منها، لا أنها ألفاظ مستعملة في مورد الله من دون معنى  
 مفهوم للناس .

و اما الذين يتعلقون ببعض الروايات ليفهموا منها عدم قدرة الناس على  
 ادراك معاني اسماء الله وصفاته ، كالرواية التي ينقلها المرحوم الفيض في كتاب  
 (المحجة البيضاء) عن الامام الباقر (ع) انه قال :

« كل ما ميزتموه بأوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود

اليكم» (١) .

فان شبهتهم حاصلة نتيجة للخاطى بين المفهوم والمصداق ، وكثير من  
 المغالطات التي يتلى بها الانسان اثناء الاستدلال تحدث نتيجة للخاطى بين المفهوم  
 والمصداق ، اي انه ينسب للمفهوم ما هو في الحقيقة للمصداق او بالعكس .

المفهوم هو ذلك المعنى الكلي الذي تدركه عقولنا مثل مفهوم الانسان ،  
 مفهوم النور ، مفهوم الحرارة . وهذه كلها معانٍ نتصورها في اذهاننا ، وعندما  
 نريد توضيحه نقول: الانسان موجود حي يتمتع بالعقل (حيوان ناطق) ، فالمفهوم  
 شيء يمكن تفسيره بمعانٍ اخرى .

اما المصداق فهو الوجود الشخصي الذي ينطبق عليه هذا المفهوم ، و هو  
 الفرد الخارجي له ، فنحن عندما نشرح مفهوم النار نقول : جسم حار ، او تركيب  
 مواد قابلة للاحتراق مع الاكسجين ، او موجود يتميز بالحرارة ذاتاً ، ولكن هل  
 ترتفع درجة حرارة اذهانكم عندما تتصورون النار (الجسم الحار) ؟ كلا ، لان  
 مفهوم النار ليس حاراً و انما مصداقه هو الحار . فاذا اراد شخص ان يستدل



من تصوّر كم للنار على ارتفاع درجة حرارة اذهانكم فان هذا مغالطة لانه قد نسب آثار المصدان للمفهوم ، فالذي في اذهانكم هو مفهوم النار لا مصداقها ، و ذوالحرارة هو المصداق النار لا مفهومها . و تكثر مثل هذه المغالطات في الكلام و يستطيع الأذكيا اصطبارها و التنبيه عليها . و يوجد في علم المنطق فصل في فنّ المغالطة يسرد ألوان المغالطات من اجل الحيلولة دون وقوع الناس فيها أو من اجل أن لاتنظلي عليهم مغالطات الاخرين .

نعود الان الى اصل الموضوع فنقول : يبدو ان القائلين بعدم امكانية معرفة الله ، و ان هذه الصفات ما هي الا الفاظ أجز لنا استعمالها بالنسبة لله قد تورطوا في هذه المغالطة ، فالمستفاد من الايات و الروايات هو ان مصداق الصفات الالهية لا يمكن معرفته بالمفاهيم الذهنية، لأنّ المفاهيم الذهنية عندما تستعمل في مورد الله فانها تفقد معانيها . عندما نقول : الله موجود ، فماذا نعني ؟ هل نقصد المعنى الذي يقابل المعدوم ام شيئاً آخر ؟ و اذا قلنا : الله عالم ، فهل نقصد المعنى المقابل للجاهل ام معنى آخر ؟ لاشك اننا نستعمل هذه الالفاظ في هذه المعاني . الله عالم اي ذلك الشيء الذي يسلازم عدم الجهل . اذن نحن نفهم معنى المفهوم ولكننا لانستطيع معرفة مصداق هذا العلم، فللعلم مصاديق كثيرة ونحن نعرف من مصاديقه علوماً محدودة موجودة في انفسنا ، و اذا اردنا نسبة العلم للاخرين فنحن ننسب اليهم ما يشبه الموجود في انفسنا ، اما العلم الذاتي الذي هو عين ذات الله فنحن لانعرف مثل هذا المصداق ولا ندرك حقيقته .

مثلا نحن لانستطيع ان نسمع الامواج الصوتية الا اذا كانت بذبذبات معينة ، فان كانت اقل من ذلك او اكثر فلا يمكننا سماعها ، ولكننا مع ذلك نستطيع ان نتصور الامواج ذات الذبذبات العالية او المنخفضة . وكذا الضوء فنحن لانرى الضوء الا بذبذبات خاصة ، اما اذا كانت ذبذباته اكثر من ذلك او اقل فنحن لانستطيع رؤيته كالاشعة فوق البنفسجية او تحت الحمراء ، ولكننا نقول

انها اشعة ذات ذبذبات اكثر أو اقل، فنحن ندرك مفهومها مع اننا لانرى المصداق ولا نسمعه لان قوة الرؤية او قوة السمع لدينا لاتستطيع ادراكه .

ومثال آخر : فنحن ندرك مفهوم العلم ، و مصاديقه التي نعرفها في انفسنا محدودة توجد في ظروف محددة ، فلعلنا ليس مطلقاً، وسبيل تحقيقه ايضاً محدود، فنحن لانكسب العلم عن طريق أصابعنا وانما نظفر به عن طريق أعيننا وآذاننا ، اما اذا فرضنا ان هناك علما لاحد له وليس مكتسباً وهو عين وجود ذلك الموجود فنحن نستعمل له مفهوم العلم ، ومفهوم انه غير مكتسب ، ومفهوم انه غير محدود ونحن ندرك هذه المفاهيم ولكننا لانعرف مصاديقها ، نعرف من مصاديق العلم ما هي محدودة و متناهية و مكتسبة ، اما مصداق العلم المنطبق على ذات الله فهو علم ذاتي لانهائي ولكن مفهوم العالم عندما يستعمل في مورد الله هو نفسه عندما يستعمل بالنسبة الينا . فالمصاديق تختلف و المفهوم واحد .

و بهذا نستطيع تقريب الفئتين الى بعضهما فنقول قد يكون مقصود الفئة الاولى هو اننا نعرف المفاهيم المستعملة في مورد الذات الالهية ، اما مقصود الفئة الثانية فهو اننا لانعرف شيئاً عن كنه و حقيقة الذات الالهية .

وبهذا نفهم معنى الرواية القائلة :

«ان الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار»

اي ان حقيقة الذات الالهية لا يمكن معرفتها بوساطة العقل ، وليس المقصود هنا هو أن مفاهيم الصفات لا يمكن ادراكها بالعقل . و من الضروري ان نشير الى أن عمل العقل هو ادراك المفاهيم فهو القوة المدركة للمفاهيم الكلية، ولايستطيع العقل أبداً ان يظفر بالمصداق، و يحتاج الانسان لادراك المصداق اما الى التجربة الحسية و اما الى التجربة الباطنية التي نسميها بالعلم الحضورى و الشهودى . ولا يعرف العقل ابداً موجوداً عينياً خارجياً الاً بالصفات الكلية ، اذن لابد أن لانتوقع من العقل معرفة ذات الله من حيث كونه موجوداً عينياً خارجياً ومصداق

الصفات والاسماء الالهية ، وكلما ادرك العقل شيئاً فان ذلك يتم عن طريق المفاهيم الكلية .

اذن كيف يمكننا معرفة ذات الله ؟

انها منحصرة بالعلم الحضوري ، و لهذا العلم درجات متفاوتة تبدأ من درجة ضعيفة موجودة عند كل الناس حسب ما استفدناه من آية الميثاق ، ثم تتصاعد حتى تصل الى ارفع مراتبها عند المؤمنين الصالحين الذين يظفرون بها نتيجة للتركيز و حضور القلب في عبادة الله و طاعته فتتعرف قلوبهم على الله بشكل أوثق ، و تصقل معرفتهم الفطرية و تشدد و تستيقظ . و يجري هذا حتى مع المؤمنين المتوسطين ، فلعلّ مؤمناً يستغرق في مناجاة الله و بثه ما في نفسه اثناء هدأة الليل فينسى العالم و يغفل نفسه فيشرق قلبه بمعرفة الله و تأنس روحه بمناجاته و ينصرف عن كل شيء عداه . ان هذا هو العلم الحضوري قد انكشف الستار عنه فنشط و توقد نوره . و الارفع من هذه تلك المعرفة الشهودية التي ينالها اولياء الله واصفيائه ، منها قول الامام (ع) :

«لم اعبد ربا لم اره» .

أو «الغيرك من الظهور ما ليس لك ؟!»

أو «ان تتعرف الي في كل شيء حتى لأجهلك في شيء» .

و «انت الظاهر لكل شيء»

انها مقتطفات من دعاء عرفه لسيد الشهداء الامام الحسين (ع)، اي هل لغيرك نور يستطيع اظهار ذاتك ، فكان الذين يريدون معرفتك بغيرك قد تصوروا أن للاخرين نوراً تفقده انت و من خلال اشعة هذا النور يريدون ان يعرفوك . تعساً لهذا التوهم الباطل فلا يوجد نور الا و هو منك، ولم تغب عن قلبي حتى أبحث عنك ولم اجهلك حتى اطلب معرفتك ، ولا ظهور لشيء الا اذا اظهرته انت .



انها معرفة تختص بأولياء الله الذين قطعوا مراحل واسعة في مجال التوحيد و  
انشدت قلوبهم الى الله : «انت الذي اشرفت الانوار في قلوب اوليائك حتى  
عرفوك ووحّدوك و انت الذي ازلت الاغيار عن قلوب احبائك حتى لم يحبوا  
سواك»

ان امثال هؤلاء يستطيعون معرفة ذات الله بمقدار ما تتحملة ظرفية وجودهم.  
ونقرّب هذا للذهن من باب تشبيه المعقول بالمحسوس (ولله المثل الاعلى)  
فنقول :

اذا كان لدينا مصباح يضيء من منبع موّلد للضوء ، فهذا المصباح متصل  
بالمنبع بواسطة خط (لايهمنا في هذا المجال ان نعرف حقيقة النور ، أهى  
موجبة ام ذرية ام شيء آخر) واذا استطاع هذا الخط المتصل بالمصباح ان يدرك  
ذاته - اي انه كان له شعور يدرك به نفسه - فهو سيدرك انه خط متصل بمنبع  
للضوء ، اي ان ادراكه لذاته هو بنفسه ادراكه لارتباطه و اتصاله بمنبع الضوء،  
فاذا كان يدرك ذاته فانه يدرك اتصاله ايضا بالمبدأ الصادر منه، اذن هو يدرك ذات  
ذلك الشيء ولكن بمقدار ما هو مرتبط به .

وبهذه الطريقة استطعنا التوفيق بين القائلين بعدم قدرة الانسان على معرفة  
ذات الله و القائلين بقدرته على ذلك ، فنقول :

اذا كان المقصود من معرفة الذات هو الاحاطة بذاته تعالى فان هذا الامر  
مستحيل لغير الله فذات الله غير متناهية ولا يستطيع الموجود المتناهي ان يحيط  
باللامتناهي «ولا يحيطون به علما» طه - ١١٠

و اما اذا كان المقصود من معرفة الذات هو أن بعض افراد الانسان يستطيع  
ان يصل الى منزلة يدرك فيها علاقته الوجودية بالله تعالى ويرى وجوده شعاعاً  
من وجود الله (من باب التمثيل الناقص لتقريب الموضوع الى الذهن) فيتحقق له  
العلم الحضورى فهذا ممكن ولاغبار عليه .

ولا بدّ لنا من التذكير هنا بأنّ ارتباطنا بالله ليس من قبيل العلاقات المادية  
الجسمية فهذا مستحيل بالنسبة لله تعالى :

«داخل في الاشياء لا كدخول شيء في شيء»

و انما ارتباطنا به يعني انه لو لم تكن ارادته لم نكن شيئاً . و نمثل لهذا  
بتمثيل ناقص و هو الصورة الذهنية التي توجدونها في أذهانكم ، و هي ترتبط  
بأذهانكم لانكم الخالقون لها ولا يمكن فصلها عن الذهن ولو فصلتموها عنه لم تكن  
شيئاً ، فقوامها بارتباطها بالذهن ، ولهذا قال الفلاسفة الاسلاميون : وجود هذه  
الاشياء هو عين الربط لا أنها اشياء تتميز بالربط و انما هي عين الارتباط . فمن  
يدرك ان قلبه متعلق دائماً بالله فهو يدرك عندئذ و بنفس المقدار ارتباطه بالله في  
حدود ذاته ولكنه لا يستطيع على الاطلاق الاحاطة بالذات الالهية المقدسة .

اذن معرفة كنه ذات الله مستحيلة ، أما معرفة ذاته بشكل محدود و من  
زاوية خاصة فهي ممكنة ، والسبيل اليها هو القلب وليس العقل لان عمل العقل  
هو ادراك المفاهيم و حديثنا هنا عن معرفة المصداق .

## الافعال الالهية

قلنا فيما مضى ان نصاب التوحيد يكتمل بالتوحيد في الخالقية والربوبية والالوهية ، فمقتضى الربوبية هو أن الله تعالى حق التصرف بأية صورة في مخلوقاته، ومقتضى التوحيد في الخالقية هو أن العالم وجميع الظواهر هي من مخلوقاته تعالى ولا شريك له في ذلك .

و يواجهنا في هذا المجال سؤال يقول :

كيف تتحقق هذه الخالقية والتدبير بالنسبة للعالم والانسان وكيف تصل الى الفعلية؟ وبعبارة اخرى : بأية صورة تتم الافعال الالهية في الخلق والتدبير؟

ان كل موحد ينسب اصل وجود العالم وتدبيره العام لله ، ولكن هل تتعلق بالله ايضا تلك الظواهر الجزئية التي توجد في العالم نتيجة لتغير اجزائه و تحولها؟ أم ينحصر الابداع الالهي بأصل العالم ، والتدبير الالهي بشؤونه العامة؟ مثلا خلق الله الشمس وهي تشرق على السيارات التابعة لها ومن جملتها الارض ، فتنشأ من هذا كثير من الظواهر ، فهل ننسب هنا خلق الشمس فقط لله ام لا بد من نسبة كل الظواهر الجزئية الناتجة من اشراق الشمس لله ايضا؟



وفي مورد خلق الانسان : هل ينسب الى الله خلق آدم (ع) فقط أم ينسب اليه ايضاً خلق اولاده الذين جاءوا الى الحياة نتيجة لمجموعة من التأثيرات و التآثرات الطبيعية ؟

والآهم من هذا كله : هل تنسب لله افعال الانسان الاختيارية أم نكتفي بنسبة خلقه اليه ؟

وعندما نقول : ان الله خالق العالم ، هل نقصد منه انه تعالى يخلق كل شيء فيه أم انه خلق المادة الاولى للعالم ثم تواصل هذه المادة حركتها بديناميكيتها الذاتية فتوجد الظواهر اللاحقة حسب قوانين المادة وتحقق تدريجياً ، وهي عندئذ ليست بحاجة الى الله تعالى ؟

ولنضرب مثالا يتعلق بتدبير العالم :

هل ان الله عندما خلق العالم جعل فيه نظاماً ورتبه بشكل خاص بحيث ان موجوداته تنظم عملها و تدبر نفسها بصورة ذاتية حتى نهاية عمره من دون حاجة الى أحد، كصناعة الساعة التي رتبت اجزاؤها بحيث اذا أديرنا بعضها فهي تعمل بشكل منتظم ولا تحتاج بعد ذلك الى صانعها - هل العالم مثل هذه الساعة فقد خلقه الله ثم تركه لنفسه أم انه يحتاج في كل لحظة الى تدبير الله و هو سبحانه حاضر في جميع الحوادث و ربوبيته شاملة لجميع الظواهر على طول الزمان و امتداد المكان ؟

ينظر عامة الناس الى هذا الموضوع نظرة سطحية فينسبون الى الله ما يتعلق بالخلق والاشياء التكوينية الخارقة للعادة التي تحدث احياناً من قبل الله مباشرة او على يد أنبيائه احياناً اخرى والامور التشريعية المعجزة كارسال الكتب السماوية، و أما سائر الافعال فهم يرونها خارجة عن نطاق الربوبية الالهية ، وكذا تدبير شؤون الانسان فانهم ينسبونه للانسان نفسه .

اما العلماء المسلمون فقد اختلفوا في الجواب على هذه الاسئلة منذ زمن بعيد و انقسموا الى فئات بين الافراط و التفريط :

فالأشاعرة يقولون ان جميع الافعال التي تتحقق في العالم و الاثار التي تترتب على المؤثرات يوجدتها الله ، و اما نسبتنا الافعال الى الاخرين فهي نسبة مجازية ، و أما اذا واجههم هذا السؤال : لماذا يكون لكل فعل معين أثر خاص دائما ؟ فهم يجيبون : لقد جرت عادة الله على ايجاد آثار معينة بعد افعال بعينها ، مثلا جرت عادة الله على ان يكون بعد النار الاحتراق ، ولو شاء غير ذلك لحدث الاحتراق مثلا بعد هطول الثلج . اذن توجد الاثار كلها من الله مباشرة . و يرون نفس هذا الرأي بالنسبة لافعال الانسان الاختيارية ، فهم يقولون ان الله يوجد الارادة في الانسان و يوجد الشيء الخارجي ايضا ، الا انّ عادة الله قد جرت على ايجاد الفعل بعد الارادة .

و يندفع المعتزلة الى الجهة المقابلة فيقولون : ان كل فاعل فهو مستقل في فاعليته ، مثلا يخلق الله النار أما خاصية الاحتراق فهي لذات النار .

و تبنت فئة ثالثة رأياً وسطاً استفادته من مذهب أهل البيت (ع) فقالت بالنسبة لأفعال الانسان بالأمر بين الأمرين وهو المذهب الحق وماعدها ضلال .

و مجمل هذا الرأي هو أنّ الفعل ينسب حقيقة الى فاعله الطبيعي ، ولكن هذا لا يمنع من نسبه الى الله تعالى في مستوى أرفع . و بعبارة اخرى : يتعدّد الفاعل هنا بشكل طولي بحيث يصبح كل واحد فوق الاخر ، فينسب الفعل الى الفاعل المباشر والى الفاعل الاعلى نسبة حقيقية فهو اذن ينسب الى الله . وكذا افعال الانسان الاختيارية فهي فعل الانسان نفسه حقيقة ولكنها في مستوى ارفع تعتبر صادرة من الله ونسبتها اليه تعالى صحيحة مع حذف جهات النقص والامور العدمية .

وقبل ان نذكر الاداة من القرآن الكريم على هذا المذهب الحق يحسن ان نستنطق القرآن عن كيفية علاقة الله بالعالم و الانسان ، ولهذا الكتاب العظيم

اسلوبه المتميز "الدّال على حكمة الله فهو يشعرنا بهذا : كما انكم لاتستطيعون معرفة الذات الالهية بشكل تام ولا ادراك حقيقة الصفات الالهية فانتم ايضا عاجزون عن النفوذ الى صميم الافعال الالهية ، ولكنه مع هذا يسعى بأسلوبه الخاص لتسليط الاضواء على الافعال الالهية و تبيين علاقة الله بالعالم والانسان .

ولعلّ بعض الناس يستهول هذا القول و هو أننا لانستطيع ادراك حقيقة الافعال الالهية ، لذا نجد من الافضل ان نقدّم توضيحاً في هذا المجال يثبت لنا عجزنا عن هذا الامر: ان المفاهيم المستعملة في هذا المضمار مثل مفهوم الخالقية، العلية ، الفاعلية و امثالها هي مفاهيم مأخوذة من مصاديق تنصف بالامكان ، اي اننا في البدء نجد شيئاً في انفسنا أو علاقة بين موجودين ماديين فنأخذ منها مفهوماً ثمّ نعممّ هذا المفهوم ليشمل الله ايضا ، فنحن عندما نقول : أنجزت الفعل الكذائي ، فقد استعملنا مفهوم الفعل والانجاز ، وهي نفس المفاهيم التي نستعملها بالنسبة الى الله فنقول: انجز الله الفعل الكذائي. او عندما نقول أدار فلان المجتمع او الفئة الكذائية او الجهاز الفلاني ، فنحن نستعمل مفاهيم قد حصلنا عليها من العلاقات الخاصة الموجودة بين الانسان و الطبيعة ، أو بين الانسان والانسان الاخر ، كصناعة سيارة او ادارة مجتمع ، فهذه اشياء رأيناها وعرفناها ، ثم نوسع مفهومها ونحذف قيودها فنقول : صنع الله العالم ، او يدير الله العالم . ولكن الذي وجدناه في انفسنا أمر مقرون بالنقص والمحدودية ، لذا نقوم بحذف جهات النقص والامور العدمية عندما نريد استعمالها بالنسبة الى الله تعالى . اذا اردنا ان نعمل فماذا نصنع ؟ اننا نستخدم أيدينا و اجسامنا و نستغلّ عيوننا و آذاننا و سائر طاقاتنا ، فهل يؤدي الله اعماله بهذه الصورة؟ أله تعالى - والعياذ بالله - يد يحركها، ويفعل كما نفعل نحن عندما نريد تحريك جسم فيسلط طاقة ميكانيكية على ذلك الجسم ؟

كلا ، ان الله ليس بجسم ، وليس له يد ولا قدم جسمية يدير بها كرة



الشمس ، و هو تعالى لا يؤدّي افعاله بوساطة اعضاء مادية ، ولكنه كما توجد علاقة بين اقدامنا وكرة القدم فما لم تضرب اقدامنا الكرة فانها لا تتحرك كذلك توجد علاقة بين الله سبحانه و أعماله فما لم يحرك هذا العالم فانه لا يتحرك ، أما كيف يتحقق ذلك ؟ و ماذا يفعل لكسي تتحرك المجرات والكرات السماوية و الظواهر الضخمة و الضئيلة من الذرة و حتى المجرة ؟ لسنا ندري ، لاننا لم نشاهد نموذجاً لها ، و أما علاقاتنا بظواهر العالم فهي محدودة و ناقصة و مادية ، و لا نجد في انفسنا مثل تلك العلاقة التي تربط الله بمخلوقاته ، و لو وجدنا هذه الرابطة لأصبحنا آلهة ، و اقصى ما نفهمه هو أننا ما لم نحرك شيئاً فانه لا يتحرك ، و كذا الامر بالنسبة الى الله فانه ما لم يحرك العالم فهو لا يتحرك ، اما كيف يحركه ؟ فهذا ما نجعله كما قلنا بالنسبة لصفات الله ، مثلاً نقول ان الله عالم ، و نحن نعرف من مصاديق العلم اشياء محدودة ولكن علمه تعالى غير محدود ، كيف يكون ذلك ؟ لسنا ندري ، انه علم غير اكتسابي لم يحصل عن طريق السمع و القراءة و غيرهما ، ولهذا قلنا :

«عالم لا كعلمنا»

و يصدق مثل هذا في مورد افعاله تعالى ، فاذا قلنا ان الله هو المدير للعالم و هو المدير له فلا يعني ذلك انه يشبه تدبيرنا . و كذا اذا قال الفلاسفة و أهل المعقول ان الله علة العالم ، لابد ان نضيف اليه قيد «لا كعليتنا للاشياء» ، فهذه الخصوصيات الموجودة في العلاقة بين العلة و المعلول في ظواهر العالم غير موجودة في العلاقة بين الله و العالم ، وهي علية لكنها ليست من السوان العلية التي نعرفها ، ما هي حقيقتها ؟ لسنا ندري ، و اقصى ما نعلمه عن معنى كون الله علة العلل هو أنه لو لم يكن الله موجوداً لما وجد العالم، فهو علة بمعنى «ما يتوقف عليه الشيء» او «ما يفيض وجود الشيء» فلولم يكن هو لم يوجد شيء ، أما ما هو كنه علاقة الله بالعالم ؟ فهذا ما لانفهمه لاننا لسنا آلهة، نعم قد يمن الله سبحانه

على بعض عباده اللاتقنين بلون من المعرفة اليهودية يدركون بها حقيقة الافعال الالهية بما يتسع له ظرف وجودهم كما مرّ علينا بالنسبة لذاته تعالى وصفاته .

ولعلّ تلك الاية الواردة في حقّ ابراهيم تشير الى هذا الموضوع :

«واذ قال ابراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى، قال أولم تؤمن؟ قال بلى ولكن ليطمئن قلبي، قال فخذ اربعة من الطير فصرهنّ اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءاً ثم ادعهنّ يأتينك سعيًا، واعلم ان الله عزيز حكيم» ٢٦٠ - البقرة

وتفهم هذه الاية عادة بشكل سطحي وهو أن ابراهيم (ع) اراد ان يرى كيف تعود الحياة الى الميت لان للرؤية أثراً قوياً في القلب ، ولكن العلامة الطباطبائي (صاحب تفسير الميزان) رضوان الله عليه ينبه على ملاحظة دقيقة في هذه الاية حيث يقول ان ابراهيم (ع) لم يقل ارني كيف تعود الحياة الى الميت، و انما اراد من الله ان يريه كيف يحيي الله الموتى اي انه اراد رؤية الاحياء الالهية، اراد رؤية تلك العلاقة الحقيقية بين الله و خلقه التي يتم بها احياء الميت ، اي انه اراد أن يرى ما يفعله الله في سبيل احياء الميت ، ولنتسمع الى كلام العلامة الطباطبائي :

«يوجد في السؤال - ربي ارني كيف تحيي الموتى - أمران :

احدهما : ما اشتمل عليه قوله (تحيي) و هو أن المسؤول مشاهدة الاحياء من حيث انه وصف لله سبحانه لا من حيث انه وصف لاجزاء المادة الحاملة للحياة .

ثانيهما : ما اشتمل عليه لفظ الموتى من معنى الجمع فانه خصوصية زائدة .

اما الاول فيرتبط به في الجواب اجراء هذا الامر بيد ابراهيم نفسه حيث يقول : فخذ ، فصرهنّ ، ثم اجعل ، بصيغة الامر ، ويقول : ثم ادعهن يأتينك ،

فانه تعالى جعل اتيانهنّ سعياً و هو الحياة مرتبطاً متفرّعا على الدعوة ، فهذه الدعوة هي السبب الذي يفيض عنه حياة ما أريد احيائه ، ولا احياء الاّ بأمر الله ، فدعوة ابراهيم اياهنّ بأمر الله قد كانت متصلة نحو اتصال بأمر الله الذي منه تترشح حياة الأحياء ، و عند ذلك شاهده ابراهيم و رأى كيفية فيضان الامر بالحياة ، و لو كانت دعوة ابراهيم اياهنّ غير متصلة بأمر الله الذي هو ان يقول لشيء اراده: كن فيكون ، كمثل اقوالنا غير المتصلة الا بالتخيل كان هو ايضا كمثلنا اذ قلنا لشيء كس فلا يكون فلا تأثير جزافي فسي الوجود» تفسير الميزان - ج ٢ ص ٣٧٥-٣٧٦

انها معرفة شهودية تطلع على حقيقة فعل الله بمقدار ما تتحملة ظرفية وجود هذا المخلوق .

اذن نستطيع ان ننسب لله هذه المفاهيم بعد حذف جهات النقص والجوانب العدمية فيها . و صحيح ان عقولنا لاتستطيع ادراك حقيقة الافعال الالهية كما تحدث في صميم الواقع ولكن هذا لايعني ان نعطل عقولنا متعللين باننا لانعلم ، فقول العالم لأدري بعد البحث والدراسة لايشبه قول الجاهل لأدري منذالبدء ، ونحن نعترف بان العقل الانساني بطاقاته المتاحة له لايستطيع ادراك حقيقة الفعل الالهي ولكن هذا لاينبغي ان يحملنا على تعطيل عقولنا بل لابد من استغلالها الى اقصى حدّ تستطيعه فهي و ان كانت لاتوصلنا الى كنه الافعال الالهية ولكنها تثرى معرفتنا العقلية .

وللقرآن الكريم في هذا السبيل اسلوب خاص يبين فيه علاقة الله بمخلوقاته بصور مختلفة ، و يجب القرآن على هذا السؤال :

أيكون الله خالقا لأصل العالم فقط أم انه خالق كل ظاهرة ؟

بان الله خالق لكل شيء وليس هو خالقا لمادة العالم الاولية فحسب ، و



قد حان الوقت لذكر بعض الآيات الواردة في هذا المجال :

«وخلق كل شيء» ١٠١ - الانعام

«ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء» ١٠٢ - الانعام

«والله خلقكم وما تعملون» ٩٦ - الصافات

فكل ما نعمله اشياء موجودة والموجد لها هو الله سبحانه . فالقرآن يصرح بان كل شيء هو من خلق الله ولا يقتصر خلقه على المادة الاولى للعالم .

وكذا الحال بالنسبة للتدبير والادارة ففي أي مجال يطرح موضوع التدبير تكون ربوبية الله حاضرة فيه ، يقول الله تعالى :

«ثم استوى على العرش يدبر الامر» ٣ - يونس

«بل لله الامر جميعا» ٣١ - الرعد

وتقديم الجار و المجرور (لله) مفيد للحصر .

و يقول تعالى :

«ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين» ٥٤ - الاعراف

فما دام هو رب العالمين اذن يصبح كل شيء مشمولا لربوبيته : خلق العالمين وتدبيرهم .

وقد يعترض بعضهم قائلا : نحن نعرف أن خلق كل شيء هو من عند الله ولكن موضوع التدبير والادارة شيء آخر ، مثلا قد يزرع الفلاح شجرة فتتمو وثمر ، والله سبحانه هو الذي خلق الشجرة و الثمرة و لكن المدبّر لنمو الشجرة هو الفلاح بما لديه من خبرة و تجارب ، والآيات التي تنسب خلق كل شيء لله لاتنفي التدبير عن سواه فهي مثلا لاتنفيه عن الانسان .

والجواب : ان هذا الاعتراض ليس صحيحا لأننا عندما نحلل حقيقة التدبير فانها تعود الى العلاقة بين كيفية خلق هذا و كيفية خلق ذلك ، مثلا من تدبيرات الانسان الواضحة هو تدبيره لرزقه ، فلننظر كيف يدبر الله الرزق له ، ان تدبير الرزق له يعني ان الانسان اذا خلق لا بد أن يوجد في الارض شيء يستطيع ان يأكله ولا بد أن يكون الانسان بشكل يستطيع هضم ذلك الشيء . هذا هو تدبير الرزق من قبل الله .

اذن التدبير أمر انتزاعي وليس شيئا عينيا ، فعندما نقول : الفلاح دبر امور الشجرة ، فهو يعني ان الله خلقه وخلق ارادته وفكره وبدنه وخلق البذور و الفسائل والارض والماء وجعل هذه الامور مرتبطة ببعضها ، وهذا هو التدبير . اذن الخالق هو نفسه المدبر ، والتدبير ليس شيئا منفصلا عن الخلق ، ولهذا يفترن التوحيد في الربوبية و الخلق في آيات القرآن الكريم :

« ذلكم الله ربكم خالق كل شيء لاله الا هو » ٦٢ - غافر

(المؤمن)

فالارتباط بين تلك الظواهر هو الذي أدى الى نمو الشجرة ، وهو معنى التدبير والربوبية . وعلى هذا فانه لا يمكن القول بوحدة الخالق والالتزام مع ذلك بالشرك في الربوبية بل لا بد من الالتزام بالوحدة في الخالقية و الربوبية .

ولا يكتفي القرآن بهذا العموم و انما يصرح في كثير من المواقف بنسبة ظواهر العالم المختلفة الى الله ، ويمكننا تقسيم هذه الايات الى عدة مجموعات :

منها ما تنسب الظواهر العادية و الطبيعية لله تعالى ، مثل قوله عز وجل :

« وما انزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها و بث فيها من

كل دابة وتصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء والارض « ١٦٤ - البقرة

كلنا يعلم ان المطر ينزل من السماء ولكن القرآن يؤكد أن الله هو الذي ينزله منها ، وكلنا يعلم ان الارض تخضر في فصل الربيع ، اما القرآن فيركز على ان الله هو الذي يقوم بهذا .

انها آية جامعة تشمل الظواهر غير الحية و النبات و الحيوان ، و مع قطعنا بتأثير العوامل الطبيعية في هذا المضمار فان الآية تقول ان الله هو الفاعل لهذه الامور .

«ان الله فالق الحب و النوى» ٩٥ - الانعام

تريد هذه الايات ان توحى اليها ان اقل حركة أو تغيير في العالم هي من عند الله، وهل هناك ما هو أبسط من سقوط حبة حنطة أو نواة نخل في أرض رطبة فتنتفخ و تنشق قشرتها ، انه امر طبيعي جداً ولكن القرآن يقول : ان الله فالق الحب و النوى .

«قل اللهم مالك الملك ... تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل»  
٢٦، ٢٧ - آل عمران

أيا كان معنى ايلاج الليل في النهار فان له عاملا طبيعيا ، و مع هذا ينسب القرآن هذا الامر الى الله .

وهناك آيات تتعلق بأفعال الانسان الاختيارية مثل قوله تعالى:

«من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم» ٣٩ - الانعام

فللهداية والضلال عوامل معينة و هي تحصل بسوساطة الاعمال الحسنة او السيئة للانسان ، و مع هذا فالاية تقول ان الله هو الذي يهدي و هو الذي يضل .



وفي مورد القتال يقول تعالى :

« فلم تقتلوهم و لكن الله قتلهم و ما رميت اذ رميت و لكن الله رمى »

١٧ - الانفال

وفي مورد الرزق يقول تعالى :

« الله يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر » ٢٦ - الرعد

« و الله فضل بعضكم على بعض في الرزق » ٧١ - النحل

مع اننا نعلم ان بذل جهد الانسان مؤثر في رزقه .

ونستخلص من هذا كله ان القرآن ينسب جميع الاثار الصادرة من كل فاعل طبيعي لاحياة له كالشمس والقمر و المطر والارض ، والاثار الصادرة من كل فاعل حي كالانسان - ينسبها جميعا لله سبحانه .

ونواجه في هذا المضممار بعض الاسئلة التي تراود الاذهان نظرهما باحثين

عن أجوبة واقعية لها :

ألا تعني نسبة هذه الاثار الى الله تعالى سلب نسبتها عن المؤثرات

القريبة لها ؟

الجواب : نحن نعلم جميعا ان القرآن ينسب افعال الانسان لنفسه و يرغب

بعض الناس في اعمالهم و ينفر آخريين ولو كانت نسبتها اليهم غير صحيحة لما

جاء بها القرآن ، اذن نسبتها لفاعلها القريب الطبيعي و لفاعلها غير الطبيعي (فاعل

الفاعل) نسبة صحيحة من وجهة نظر القرآن . و نرى من اللازم ان ننبه هنا على

ان الافعال التي ننسبها الى الانسان - اي تلك المفاهيم التي نستعملها بحقه - على

نوعين :

١- المفاهيم الدالة على الوجود و اليجاد مثل خلق الطير على يد

عيسى(ع).

٢- المفاهيم الملحوظ فيها نسبتها الى فاعل مادي كالاكل الذي يعني شخصاً له فم ويستطيع ابتلاع مادة خارجية يهضمها في معدته . فالنوع الاول يمكن نسبته الى الله بخلاف النوع الثاني فانه لا تصح نسبته اليه تعالى لانه مفهوم يشتمل على العدم والنقص وملحوظ فيه امر مادي. ولدينا سؤال آخر :

اذا كان هو الذي يفعل كل شيء فنحن اذن لا دور لنا، ألا يعني هذا أننا مجبورون؟

و اذا كان الله هو الذي يخلق العالم و يخلق كل ظاهرة فيه ، ألا يعني هذا انكار دور العلة و العوامل الطبيعية؟

ألا يلزم من هذه المعرفة ان نصبح مثاليين منكرين للواقعات الخارجية و لقوانين هذا العالم؟

وللجواب على هذه الاسئلة سوف نبين معياراً عاماً يكون مفتاحاً لحل كثير من المشكلات التي يتعسر حلها في مجال ارتباط الاشياء بالله :

ان ارتباط ظاهرة ما بعاملين او فاعلين له عدة صور :

احياناً يتوقف وجود ظاهرة ما على توفر عدة اشياء كل واحد منها له دور معين في ايجاد تلك الظاهرة أو اعطائها شكلها الخاص ، و مجموع هذه الاشياء يسمى بالعلة التامة ، ولولم يكن واحد منها لم تتحقق تلك الظاهرة ، ولا يعني هذا أن هذه جميعاً مساهمة في ايجادها و انما لكل واحد منها دور خاص في ظهورها وتحققها ، مثلاً هذه الزهور التي تشاهدونها في الحدائق ، انها لم تكن بهذه الصورة نتيجة عامل واحد و انما هناك عوامل متعددة تكاتفت لتخرج لنا زهرة يفوح عبقها ، لا بد من وجود بذرتها أو فسيل شجرتها ، ولا نريد أن نفصل قصة البذرة او الفسيل فان هناك عوامل عديدة لتكوين هذه البذرة او هذا الفسيل ، و لا بد من زرع البذرة أو غرس الفسيل في الارض، و احياناً تهب الريح فتزرع البذور

كما يحدث بالنسبة للزهور الصحراوية ، ولكن هذا غير كاف وانما هي تحتاج الى الماء ينزل من السماء فتترطب الارض به والاّ فانها لاتنمو في الارض اليابسة، ولا بد من وجود فلاح يرعاها ويتعهد بها كما يحدث بالنسبة للزرع والاشجار الالهية. اذن لايمكن نسبة ظهور الزهرة الى عامل بعينه فلا يمكن القول انّ الفلاح هو المنميّ لها وحده ، كما لايمكن القول ان الارض وحدها أو المطر بمفرده قد أوجدها وكذا القول بالنسبة لاشعة الشمس أو الهواء أو المواد الغذائية ، لا بد من توفّر هذه جميعا والاّ فانّ الزهرة لاتنمو .

والانسان في مثل هذه المواقف لا يحسب حساب العوامل المتوفرة عادة و انما يؤكّد على العوامل التي تظهر احيانا لتكتمل بها الشروط اللازمة ، فالارض دائما موجودة وأشعة الشمس متوفرة والهواء موجود ، لهذا لاتذكر هذه الامور في الحساب ، وعندما يسأل : من الذي نمىّ هذه الوردة؟ فاننا نذكر الفلاح الذي يوجد احيانا ولا يوجد احيانا اخرى ، ولكننا اذا أردنا معرفة الواقع فلا بدّ من ذكر الفلاح والارض واشعة الشمس والماء وعوامل كثيرة اخرى تضافرت حتى كوّنت هذه الوردة . وكل هذه العوامل مؤثرة فيها ولكن لاعلى اساس ان يكون احدها بديلا عن الاخر فلا الشمس تغني عن المطر ولا الهواء عن الفلاح . و اذا قيل هنا انّ عللا او عوامل عديدة ساهمت في وجود هذه الظاهرة فانه قول واقعي لاغبار عليه .

وأحيانا يتوقف وجود ظاهرة ما على عاملين بحيث ان احدهما يكون بديلا للاخر ، اي اما هذا أو ذلك ، فاذا أثر احدهما فالثاني لا يؤثر ، ونحن نستطيع هنا ان ننسب هذه الظاهرة الى هذين العاملين ، و السواقع ان احدهما بديل للاخر ، مثل فلاحين يتعهدان بالتناوب حديقة فأحدهما لا بد ان يزرع هذه الوردة .

واحيانا يتوقف وجود ظاهرة معينة على عاملين يؤثران طوليا ، وتنسب



الظاهرة اليهما لكن لاعلى اساس انهما يكونان مجموعة واحدة وكل منهما يؤثر من بعدا من ابعاد تلك الظاهرة ، و انما هما يؤثران طوليا اي ان احدهما يؤثر في الاخر ، و ذلك الثاني بحمل اثر العامل الاول وينقله بشكل خاص الى المعلول، ولهذا أمثلة في الاشياء الطبيعية والامور الاعتبارية وقضايا ماوراء الطبيعة ، ففي الامور الاعتبارية قد ينسب عمل واحد الى شخصين، مثلا تحدث جريمة نتيجة لصدور أوامر من مدير شرطة مجرم الى شرطته فينفذونها ، وعندئذ يصح نسبتهما الى مدير الشرطة و الى من باشر في تنفيذها و الى رؤسائهم . وكذا الحال بالنسبة لاعمال الخير ، فاذا امر أحدهم شخصا باحسان فان عمل الخير هذا ينسب الى الامر والى المنفذ وهذا العاملان لا يؤثران عرضيا و انما طوليا وليس تأثيرهما على اساس التبادل و التناوب . و قد يقال احيانا ان تأثير مصدر الاوامر اقوى من الفاعل المباشر فجريمته تصبح اشد . و مثل هذا يوجد في أمور ما وراء الطبيعة اي ان تأثير الفاعل غير الطبيعي ليس في عرض الفاعل الطبيعي و انما في طولها اي انه يوجد الفاعل الطبيعي و هذا الاخير هو الذي يقوم بالعمل فيوجد ظاهرة طبيعية اخرى . اذن نسبة ظواهر العالم الى العوامل الطبيعية والى الله ليست في مستوى واحد ، فهذه النسبة لاتعني ان الله والطبيعة يتعاونان على اداء هذا العمل ، لان الله عندئذ يصبح محتاجا ، وعلاوة على هذا فان القول بذلك شرك لانه قول بتأثير عامل آخر الى جانب الله وهوليس محتاجا اليه. ان الله لا يعمل في عرض العوامل الطبيعية ولا يعمل كبديل لها و انما يعمل في طولها ، مثلا ظاهرة الليل و النهار و تعاقبهما ، فالله لا يؤثر في عرض الشمس والارض و انما يؤثر في مستوى فوق ذلك انه يوجد العالم بأجمعه، الارض والشمس والقمر والنجوم وحركاتها ، كلها توجد بارادته ، فارادته مؤثرة في ظهور النهار بنفس المقدار الذي تؤثر في ظهور الشمس و الارض و غيرهما ، فدوام العالم بأجمعه مرهون بارادته ، ولا يعني هذا أن الله يحتل مكان الفلاح في انماء الزهور ، و انما هو الخالق للفلاح و الزهرة وسائر

الظروف المطلوبة ، ولو انصرفت عنها ارادته لم يبق لها وجود .

اذ قلنا : من الله على مريض بالشفاء فليس معناه نفي تأثير العوامل المادية في شفائه ، و اذا قلنا: منح الله فلانا رزقا، فانه لايعني انكار دور العوامل الطبيعية في توفير هذا الرزق بحيث يكون نازلا من عالم آخر ، كسلا ، ان الله يمنح الرزق بهذه الصورة وهي ان يقوم الفلاح بزراعة القمح و تهطل الامطار عليه و تشرق الشمس فينضج ويحمل الى اجهزة خاصة تطحنه ثم يخبزه الخباز وتأكله انا وانت ، هذا هو معنى اعطاء الرزق ، وليس معناه انه لاوجود لشجرة ولا فلاح ولا شمس ولا بحر ولاأرض ولاقمر ولامطر ولاسحاب ولاريح ، ان معنى منح الرزق هو تربية هذه الظواهر بشكل يؤدي الى تأمين ما احتاج من غذاء ، فهو نظام منسجم ينتهي الى هذه النتائج .

اذن كيف ننسب ظاهرة معينة الى الطبيعة و الى الانسان والى الله ؟ هل في هذا تناقض ؟ ام ان كل هذه الامور مجتمعة هي المؤثرة ؟ ام ان بعضها يحل محل الاخر على سبيل التناوب ؟ كلا ، لاتناقض هنا وليس المجموع هوالمؤثر ولا تبادل في هذا الامر ، و انما الواقع هو ان لهذه العوامل دوراً في التأثير ، و لكنها جميعا تكتسب من الله وجودها وقوتها وطاقتها ونظامها و انسجامها ، فلولم يشأالله لم تكن ولولم يشأ لم تستمر . اذن كل رابطة بين موجود و آخر هي رابطة بينه وبين الله في مستوى ارفع ، فهو سبب من قبل الله لان الله هو الموجد للسبب وهو الذي يجعله سببا .

ولابد من الاشارة الى انه احيانا قد تحل الاسباب غير الطبيعية محل الاسباب الطبيعية كما في حالات الاعجاز من قبيل شفاء المرضى او احياء الموتى على يد عيسى بن مريم (ع) ، ان هذه الامور لم تتم طبقاً للعوامل الطبيعية والآن لم تكن اعجازا . اذن احدهما هنا اصبح بديلا للاخر .

اما مقصودنا من الرابطة بين الله و جميع الظواهر فهو ليس من هذا القبيل

لأنها لاتقبل بديلا ، فان فوق جميع العوامل الطبيعية وغير الطبيعية توجد فاعلية الله وربوبيته ولا يمكن ان يحل محلها اي عامل آخر ، ولكن هذا لايعني نفي تأثير أي شيء آخر في طول فاعلية الله ، فالله سبحانه يجعل بعض الاشياء سبباً يتحقق عن طريقه بعض التأثيرات الحقيقية في العالم .

والقرآن الكريم يحاول ان ينقل لنا هذه المفاهيم بصورة تدريجية ولهذا فهو ينسب ظاهرة ما الى عامل طبيعي فيقول مثلاً :

«فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض» ٦١ - البقرة

فهو ينسب الانبات الى الارض ، و احيانا ينسبه الى ماء المطر :

«وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء» ٩٩ - الانعام

واحيانا اخرى ينسبه الى الله تعالى :

«و أنبتنا فيها من كل شيء موزون» ١٩ - الحجر

وتوهم بعض الناس ممن اكتسحهم التفكير المادي ان الطبيعة هي الله ، فاذا قلنا في مكان : الله هو الذي ينبت الزرع ، و في مكان آخر : ماء المطر هو الذي ينبت ، و في مجال ثالث : الارض تنبته ، اذن الله هو المطر و هو الارض والا لزم التناقض في كلام القرآن، و للفرار من هذا التناقض نضطر للقول ان الله هو الطبيعة . و اذا رأينا في القرآن مثلا ان الله هو الذي يحقق النصر ، و في مكان آخر منه المؤمنون هم الذين يحققونه ، اذن يعرف من هذا ان الله ليس شيئا سوى المؤمنين .

وهؤلاء لا يستقرون على رأي فتارة يقولون : ان المقصود من الله هو النظام الكلي للعالم ، و تارة اخرى يقولون : المقصود منه سير الطبيعة حسب قوانين معينة ، واخرى يقولون : هو حركية الطبيعة ...



وهذه كلها انحرافات في معرفة الله و معرفة علاقته تعالى بمخلوقاته ، فالله ليس هو الطبيعة ولا روحها ولا هو عين الانسان ، والله غير الطبيعة وغير الناس ، وليس هو قوانين الطبيعة لان القوانين صيغ كلية تستقر في اذهان الناس ، بينما الله سبحانه ليس موجوداً ذهنياً ولا مفهوماً انتزاعياً وانما هو موجود حقيقي خارجي تتحقق كل الموجودات بارادته، ولا معنى لهذه التخرّصات بان الله هو عين الناس أو عين الطبيعة ، فالعالم بأجمعه وعلى طول مر الزمان - سواء أكان الزمان متناهيًا ام غير متناه - نسبه لوجود الله تعالى اقلّ من نسبة قطرة الى محيط ، لماذا ؟ لان القطرة اذا اضيفت الى ماء المحيط فانها تزيد في كميته وحجمه ، اما العالم بأجمعه فهو لايزيد شيئاً في وجود الله ، فكيف يقال ان الله هو روح الطبيعة او هو الانسان او المجتمع ؟

وصدق الله سبحانه في قوله :

« وما قدروا الله حقّ قدره » ٩١ - الانعام

او ان نسبة الله الى العالم كنسبة روحنا الى بدننا . أيصحّ هذا عند من عرف الله ؟ ان روحنا اذا انفصلت عن بدننا فالبدن يبقى موجوداً ولا ينعدم ، فهل يمكن بقاء العالم من دون وجود الله ؟

أ تكون علاقة الله بالطبيعة مثل علاقات اشياء هذا العالم ؟

ان علاقات اشياء عالمنا لاتشبه تلك العلاقة و الا تعددت الالهة ، و نحن عاجزون عن فهم كنه تلك العلاقة ، ولكننا نستطيع ان نفهم انه لولا ارادة الله لم يبق اي شيء في ساحة الوجود ، وهذا يعني اننا نعرف بفاعلية الله في اعلى المستويات وبفاعلية الوسائط في مستويات أدنى ، ولا يعني هذا انكار الفاعلية في المستويات الدنيا ، فالنار هي التي تحرق والماء هو الذي يطفىء الظمأ ، و لكن الاحتراق لا يتم الا اذا كان لدينا نار وقطن و هواء ، وهذه الاشياء كلها

قائمة بالذات الالهية المقدسة ، ولا يشبه هذا الارتباط ما بين النار والاحراق من ارتباط ، لانها رابطة اعمق وارفح ، ولا بد ان نروض انفسنا على ان لانقيس الله في تأثيره و فاعليته بما يوجد بين الموجودات الاخرى من فاعلية و تأثير ، وحتى في حالة تحقق الاعجاز على يد النبي او الامام كما مرعلينا في قصة عيسى حيث كان يحيي الموتى ، فهذا الاحياء يختلف عن احياء الله من الارض الى السماء ، لان احياء النبي او الامام لا يكون الا باذن الله وليس النبي الا واسطة لاتملك من ذات نفسها شيئاً ، اما احياء الله فهو ينتسب الى فاعل هو المانح للوجود . و مثل هذا يجري في الامور المعنوية ، لماذا بعث الله النبي (ص) ؟ انه ارسله ليهدي الناس ولكنه سبحانه يقول :

«انك لاتهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء» ٥٦ - القصص

اي ليس كل شيء تحت تصرفك و انما أفاض الله عليك قدرة محدودة في ظروف معينة ، فهي قدرة الله أعارك اياها ، ولا يقتصر هذا عليك و انما الناس جميعا مثلك في هذا الامر ، ولهذا فان الحقائق لاتتبع رغبتك . ولا يقتصر الامر على ان ارادة الله اذا تعلقت بشيء فهي لاتتخلف فحسب وانما ارادتك انت ايضا اذا استقرت في مجرى ارادة الله فانها تتحقق لانها ارادة الله ، واما اذا لم تجر في هذا المسير فانها لا تكون منشأ لاي أثر على الاطلاق .

ونحن عندما نقول ان فاعلية الله تكون في مستوى ارفع و فاعلية الانسان في مستوى أدنى منها ، فنحن لانقصد بالارفع والادنى العلو والدنو المادي و انما هو اشارة الى حقيقة لاندرك كنهها ، ونقصد منه ان التأثير الحقيقي المستقل هو لله ، و تأثيره اصيل الى حد انه لايمكن اعتبار اي شيء في هذا المستوى مؤثراً ، ففي ظله توجد العوامل الاخرى وتصبح منشأ للآثار والا فانها لاتملك شيئاً من ذات أنفسها .

ولتقريب الموضوع الى الذهن نذكر مثالا من حياتنا العادية لنسبة الفعل

الى فاعلين او أكثر طوليا ، مع التنبيه على ان المثال عاجز عن بيان حقيقة الافعال الالهية : «ولله المثل الاعلى» :

عندما تريدون كتابة مقالة فاذا لم تكونوا موجودين أولم تكن الروح في بدنكم أو لم تكن لكم ارادة وشعور وادراك، أو كنتم تتمتعون بهذه الامور ولكن ماكانت لكم يد سالمة أو انكم لا تملكون قلماً فان المقالة لا تكتب . فهنا توجد عدة واسطات ويمكننا نسبة الكتابة الى كل واحد منها فنقول : اليد كتبت ، او القلم كتب : او انا كتبت، وكل نسبة من هذه حقيقية وكل واحد منها فاعل ولكنه طوليا. والله سبحانه يؤدي جميع الافعال ولا يعني هذا أن جميع الظواهر تصدر منه مباشرة و انما هو يؤديها عن طريق وسائط محسوسة او غير محسوسة .

ونستطيع ان نجد لهذا أمثلة في القرآن الكريم ، مثلا موضوع تصوير الانسان في القرآن فالله سبحانه يقول :

«هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء» ٦- آل عمران

«هو الخالق البارئ المصور» ٢٤ - الحشر

بينما نجد في الروايات ان تصوير الانسان ينسب الى ملك بعينه يفعل ذلك باذن الله ، ونجد من ناحية اخرى ان العلم يثبت كون تصوير الانسان تابعا لمجموعة من العوامل الطبيعية هي التي تعين صورة الجنين مثل الجينات الموجودة في بويضة الام والحيوان المنوي للاب وغذاء الام ...

فهل في هذا تناقض ؟

العلم يقول مثلا ان عين الطفل الفلاني قد أصحبت نرجسية بسبب وجود الجينات الموروثة ، والرواية تقول ان الملك هو الذي جعلها كذلك ، والاية تقول ان الله فعل ذلك ، فهل تكون هذه الاقوال متناقضة ؟

الجواب : في مثال كتابة المقالة اذا لم يمكن نسبتها الا الى عامل واحد



فقط فانه لا يصحّ كذلك نسبة لون العين هذا الا الى واحد من هذه العوامل ، و لكن النسبة هناك كانت صحيحة وحقيقية لعدة عوامل في طول بعضها ، فكذلك هنا تكون صحيحة ونستطيع نسبة لون العين الى جميع هذه العوامل في طول بعضها .

كان احد الاطراف في هذا المثال هو القرآن، والطرف الاخر هو الرواية، والطرف الثالث هو العلم ، ولدينا مثال من القرآن يثبت وجود أكثر من فاعل واحد طوليا يقول تعالى :

«الله يتوفى الانفس حين موتها» ٤٢ - الزمر

وفي آية اخرى يقول .

«قل يتوفاكم ملك الموت» ١١ - السجدة

وملك الموت هذا هو الذي يسمى في الروايات بـ «عزرائيل» .

وفي آية ثالثة يقول :

«حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا» ٦١ - الانعام

قد يخيل للبعض ان بين هذه الايات تناقضاً ، ولكن الواقع انها تتحدث عن رابطة طولية ، فالمؤثر الحقيقي هو ارادة الله، والآخرين كلهم مجار لتحقق تلك الارادة ، فارادته تتحقق عن طريق ملك الموت ، وملك الموت يؤثر عن طريق أعوانه الذين يشاركونه في اداء هذه المهمة ، وحينئذ يصحّ نسبة قبض الروح الى الملائكة والى ملك الموت والى الله سبحانه . وجميع هذه التأثيرات لاتلغي تأثير الطبيعة فهي لاتعني ان القلب لايقف عن العمل و ان المعدة لاتستهلك و ان الكبد لاينهار عند الموت ، فكل هذه وغيرها كثير يحدث عند الموت و لكنها تتم بتدبير مبدء أرفع وأعظم.

ومثال آخر من الحياة العادية : سائق يقود سيارته ، هل الموجه هو الذي يهدي السيارة أم السائق؟ كلاهما ، لانه اذا لم يكن الموجه لاتتجه السيارة نحو اليمين او الشمال ، و اذا لم يكن السائق فان السيارة ايضا لاتميل نحو احدهما ، و اذا لم يكن عقل السائق وارادته فان يديه لاتتحركان ، والاعتراف بوجود القوانين الميكانيكية والفيزيائية المؤدية الى حركة السيارة او تبديل المادة الى طاقة لايعني بأي حال من الاحوال الغاء دور السائق . والانسان عادة يحصر اهتمامه بالعوامل الطبيعية ولا يعير بالا للعامل الذي هو فوق الطبيعة وهو متسلط عليها ، و قد جاء الانبياء لكبي يفتحوا أعين الناس ليروا ما يكمن خلف الستار وليشاهدوا يد الله في كل مكان.

ويطرح في هذا المجال سؤال يقول :

هل ان تأثير الله في وجود الظواهر هو بصورة أمر فقط ام أكثر من ذلك؟

اذا كان تأثيره ينحصر في الامر فقط اذن لاتحتاج الاشياء اليه تعالى بعد صدور أمره ، و في القرآن آيات كثيرة تربط افعال هذا العالم باذن الله ، فتدبيره اذن يقتصر على اذنه ونحن بحاجة الى الله في حدوث العالم فقط لاقبي بقائه و استمراره .

ولكن هذا الظن لاتؤيده الابيات القرآنية ولا البراهين العقلية .

فالقرآن ينقل عن اليهود مثل هذا التصور ويهاجمهم بعنف :

«وقالت اليهود يدالله مغلولة، غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان

ينفق كيف يشاء» ٦٤ - المائدة

أما من ناحية الادلة العقلية فمن الثابت كون ممكن الوجود محتاجاً الى

العلة في جميع شؤون وجوده ولا يستغني عنها اطلاقاً وهكذا نتصاعد فسي العلل حتى نصل الى واجب الوجود الذي يفيض عنه الوجود دائماً لكل موجود .

وقد يتوهم البعض انه يلزم من قولنا هذا القول بالجبر لانه اذا كان الله هو الموجد لارادتنا حسب التصاعد الطولي اذن ليست افعالنا الاً افعاله في الواقع و نحن آله فقط لتحقيقها ، و هذا هو الجبر بتمام معناه .

ان الجواب على هذا سوف يأتي في الفصل الخاص بمعرفة الانسان ولكننا هنا نذكر له جواباً مختصراً :

ان هذا لايعني الجبر بأي شكل من الاشكال فأفعال الله تتحقق عن طريق الارادة والشعور ، والله أراد ان يتحقق هذا الفعل عن طريق ارادتنا ، ولو ارادالله لهذا الفعل ان يتحقق بدون ارادتنا لأصبح جبراً ، اما وقد أراد أن يتحقق بارادتنا فلاجبر . وبعبارة أوضح : ان الله اراد ان أكون ذا ارادة و ان اعمل بارادتي ، والله خلقني وخلق ما املك من طاقات وقدرات ولما كانت هذه جميعاً مخلوقاته فهي تنسب اليه .

ويذكر العلامة الطباطبائي رضوان الله عليه مثالا لتقريب هذا الموضوع الى الذهن :

تصوروا في اذهانكم شخصاً يرغب في تناول الطعام ثم يذهب بارادته ليأكل منه، هل ذهب هذا الشخص الى الطعام و تناوله بارادته أم بارادتكم؟ انكم تصورتم انسانا ذا ارادة ، فاذا قلت انه أكل بسلا ارادة فهو مخالف لتصوركم ، اذن قد تناول الطعام بارادته ولكن وجود هذا الانسان يتوقف على ارادتكم ، فأنتم أردتم ايجاد انسان ذي ارادة في اذهانكم .

فهذا العالم بكل ما فيه من انسان و ارادته و اختياره و افعاله الاختيارية



بالنسبة الى الله تعالى مثل عالم الذهن بالنسبة اليكم ، مع التأكيد على ان هذا مثال للتقريب ولا يحكي الحقيقة تماماً .

ولا يذهبن الوهم بأحد فيتصور أننا مثاليون نؤمن باقوال هيجل بان العالم ذهني محض ، كلا، فنحن نقول بان العالم امر خارجي واقعي وهو بواقعه منسوباً الى الله يشبه الصورة الذهنية منسوبة الى الانسان ، فهو اذن تشبيه لأكثر .



## كيفية الابداع

من المواضيع التي لا بدّ من دراستها فيما يتعلق بحكمة الافعال الالهية هو موضوع «كيفية الابداع»، ومعناها أن الله عندما يريد خلق شيء فكيف يوجد؟ وقبل الدخول في صميم الموضوع نرى من اللازم ذكر بعض المقدمات: المقدمة الاولى: كما ان العقل لا يستطيع ادراك كنه الذات الالهية ولا كنه صفات الله تعالى فهو لا يستطيع ايضا ادراك حقيقة الفعل الالهي ، اي ان العقل عاجز عن ادراك حقيقة ارتباط فعل الله بمخلوقاته لان عمل العقل هو ادراك المفاهيم ولا يمكنه ان يعكس حقيقة المصداق اللهم الا ان يكون الانسان قد ادرك هذا المصداق من قبل ثم يجعل هذا المفهوم علامة عليه .

وقد قلنا في باب الصفات الالهية ان العقل بنفسه لا يمكنه ادراك حقيقة صفاته تعالى ، و الذين وفقوا ليعرفوا الصفات الالهية بالعلم الحضوري هؤلاء فقط يستطيعون ان يجعلوا المفاهيم العقلية حاكية عما وجدوه حضورياً ويبينوا بالمفاهيم حقيقة صفاته تعالى ، والمقصود من عباد الله المخلصين الوارد في الآية الكريمة هم اولئك الذين نالوا الحضوة ووصلوا الى المعرفة الشهودية فهم يستطيعون ان يصفوا الله جل وعلا .



ويصدق الشيء نفسه بالنسبة للأفعال الالهية لان العلاقة بين الله ومخلوقاته لا يوجد مثلها بين جميع المخلوقات و الا كان شركاً في الخالقية ، ونحن كلما ضغطنا على عقولنا لنفهم كيف يصدر الفعل من الله فاننا لانستطيع ان نفهم حقيقة ذلك . نعم يستطيع العقل ان يستعمل المفاهيم لتعكس الأفعال الالهية كما كان يستعملها في مورد الذات و الصفات الالهية ، فهو يأخذ المفاهيم من المصاديق الانسانية الخاصة ثم يجردّها من العدم والنقص ويعممها بحيث تشمل الذات الالهية المقدسة .

مثلا بالنسبة لوجود الله ، نحن ندرك وجود انفسنا بالعلم الحضوري ونأخذ مفهوماً من ذلك يحكي عن وجود ناقص ممكن طفيلي ثم نحذف هذه القيود ليكون صالحاً للانطباق على وجود الله تعالى ، ولكن هذا المفهوم لا يمكن ان يبين حقيقة وجود الله . وكذا الامر في مورد القدرة و العلم والحياة الالهية و سائر صفاته جلّ وعلا .

ويجري مثل هذا في مورد الافعال الالهية ، فهناك افعال تصدر منا ونحن ندرك علاقتنا بتلك الافعال ، مثل الصورة الموجودة في اذهاننا (هذا اذا اعتبرنا الصورة فعلاً للنفس) فانّ لها علاقة بالنفس ، ونحن ندرك أنفسنا وافعالها ثم نأخذ مفهوماً من هذه العلاقة هو مفهوم الفاعلية او التأثير او الابداد . و تكون هذه العلاقة محدودة لاننا لانستطيع القيام بذلك الا في ظروف معينة ، فنحن محدودون و افعالنا محدودة ، ثم نقوم بحذف القيود ونقول كل لون من ألوان التأثير و من أي فاعل فانّ اسمه فعل ، و كل موجود يحتاج بنحو من الانحاء الى موجود آخر فهو معلول ، و كل موجود يؤمن حاجة موجود آخر بأي شكل من الاشكال فهو علة .

فاذا قمنا بهذه العملية وحذفنا الخصوصيات من المفهوم فان مفهوم الخالق ، الفاعل ، العلة و امثالها تصبح سالحة للانطباق على الله تعالى . فالله فاعل اي ان

الافعال محتاجة اليه ، خالق للعالم اي ان العالم لا يوجد بدونه ، علة للاشياء اي ان الاشياء تحتاج اليه . وعلى هذا الاساس نقول ان الله فاعل والعالم متعلق فعله، الله مؤثر وذنّه جميعاً آثاره. ولكن ماهي حقيقة خالق الله؟ وكيف يوجد الاشياء؟ نحن لانستطيع ادراك ذلك مالم نكن واجدين له بالعلم الحضورى (نحن ندرك نموذجاً لذلك في انفسنا وهو الصورة العقلية في اذهاننا فبمجرد أن نصرف النظر عنها فهي تنعدم ، وليس هذا الا تشبيهاً ناقصاً والله المثل الاعلى) .

ولعل قصة ابراهيم (ع) : (رب أرني كيف تحبى الموتى) تشير الى هذا الموضوع - حسب مامرّ بيانه - ، فابراهيم كان مؤمناً بالخالق وما كان له اي شكّ فيه ولكنه كان يريد ان يرى كيفية الاحياء وقد أجراها الله على يده ، وبهذا فقد ظفر ابراهيم (ع) بالشهود في الاحياء و بالرؤية القلبية : «ليطمئن قلبي» ولم يحصل هنا على العلم الحضورى ، وكل من يرتفع الى هذه المنزلة فانه سوف يرى ملكوت العالم :

«وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين»

٧٥ - الانعام

وتتحقق عندئذ الافعال الالهية عن طريق ارادته فيفهم حقيقة الفعل الالهى .

اما نحن الذين لم يتيسر لنا مثل هذا فيجب ان لانطمع في ادراك حقيقته .

المقدمة الثانية : ان الخلق والابداع و الفاعلية و التأثير وما يشبهها هي مفاهيم انتزاعية لاتحكى عن حقيقة خارجية (مثل جميع المعقولات الثانية الفلسفية) ، اي ان هناك في الخارج الذات الالهية المقدسة و ذات المخلوقات و لاتوجد حقيقة خارجية ثالثة تسمى بالابداع ، و الا اذا كانت موجودة فلا بد من السؤال عن الابداع حينئذ هل هو خالق ام مخلوق ؟ بالتاكيد ليس خالفاً لانه يلزم منه الشرك فلا بد ان يكون مخلوقاً و اذا كان كذلك فلا بد ان يوجد الله ، ويجري

البحث في هذا الابداع الجديد وهلم جرا .

المقدمة الثالثة : العناوين الانتزاعية تتبع طرفي انتزاعها ومنشأها ، اي اذا اردنا اثبات صفة حقيقية لعنوان انتزاعي فانه يكون بلحاظ الصفات الموجودة في منشأ الانتزاع والآن فان العنوان الانتزاعي ليس امراً حقيقياً حتى تثبت له صفة حقيقية، اذن عند وصف هذه العناوين الانتزاعية لا بد من اخذ طرفي الانتزاع بعين الاعتبار وبلحاظ الطرفين ثبت وصفاً لها.

مثلا بالنسبة لافعالنا توجد ذاتنا وتوجد ذات فعلنا ، ومن الطبيعي ان يكون فعلنا محدوداً من حيث الزمان اكثر منا فعندما نريد، تكون ارادتنا واقعة في زمان محدود بينما نحن موجودون في زمان اوسع ، وبعد ملاحظة ذات الفاعل (النفس) و ذات الفعل (الصورة الذهنية) نتزع عنوان الفاعلية لانفسنا وعنوان المفعولية للصورة الذهنية ، والعلاقة بينهما هي الفعل والتأثير .

وهنا نتساءل : في اي زمان تتحقق هذه العلاقة ، ولاي زمان ينسب هذا الاداء (العنوان الانتزاعي) للفعل ؟

اذا اردنا تعيين زمانه فلا بد من الرجوع الى منشأ انتزاعه اي السى الذات والفعل فالزمان المشترك بين الفعل والفاعل هو زمان تلك العلاقة . وقد يعمر الفاعل ستين عاما ولكن الزمن المشترك بينه وبين الفعل كان عشر دقائق اذن هذه الدقائق العشرة هي زمان اداء الفعل (في الواقع هي زمان الفعل وتنسب للاداء بالعرض) .

فاذا كان طرفا النسبة غير زمانيين يصبح لنا القول ان «التأثير» المنتزع من موجودين غير زمانيين يتحقق في ظرف الزمان ؟

قلنا ان العنوان الانتزاعي تابع لمنشأ انتزاعه ، ومنشأ الانتزاع هنا لا زمان له اذن كيف يمكن القول ان هذا التأثير واقع في زمان ؟



أما اذا فرضنا ان الله الذي هو غير زمني وخالق للزمان قد خلق مخلوقاً  
زمانياً مثل اشياء العالم الطبيعي فماذا نقول هنا ؟

ان عنوان الفاعلية عنوان ذو طرفين ، وأحد طرفيه هنا شيء غير زمني  
والطرف الاخر شيء زمني ، احد طرفيه ذات الله تعالى والطرف الاخر هو  
المخلوق المادي ، فهل تكون العلاقة بين هذين زمانية ام غير زمانية ؟  
من الطبيعي ان يكون لها اعتباران ، فهي تتصف بالزمان بلحاظ تعلقها  
بالشيء الزمني ، وهي ايضا غير زمانية بلحاظ تعلقها بالله سبحانه .

ويطرح هنا هذا السؤال :

كيف يمكن ان يكون لشيء واحد طرف زمني وآخر غير زمني ؟

الجواب : لو كان هذا شيئاً خارجياً لصح فيه الاشكال ولكننا قلنا ان العلية  
والابداع و... هي مفاهيم انتزاعية ينتزعها العقل اذن يمكن ان نلاحظها مرتين  
باعتبارين .

ومن هذه المقدمات ننتقل الى صميم الموضوع : عندما نستعرض القرآن  
الكريم نجده ينسب افعالا متنوعة لله سبحانه،فهو ينسب اليه الماديات والمجردات،  
الخلق والتدبير ، اذن من ناحية ان الله تعالى ارتباطاً بجميع موجودات العالم ،  
بينه وبين كل واحد منها وبينه وبين مجموعها فان رابطة الفاعلية تكون موجودة.  
ونلاحظ ان القرآن احيانا يبين هذه الافعال بشكل زمني وذلك لاننا نعرف الفعل  
مقترناً بأحد الازمنة الثلاثة و اذا اراد الله ان يبين علاقته و علاقة اي مخلوق غير  
زمني فانه لابد ان يبينه بلفظ الفعل وهو يدل عندنا على الزمان بينما تلك العلاقة  
ليست زمانية اذن لابد من الالتزام بان هذا الفعل منسلخ عن الزمان كما مر علينا  
خلال دراسة الادب العربية من ان قوله تعالى : «وكان الله عليماً حكيماً» (كان)  
يعتبر منسلخاً عن الزمان .

ولما كانت الافعال المستعملة في مورد الله منسلخة عن الزمان فلا بد ان

لانكون تدريجية (لان الزمان لايمكن ان يكون بلا تدرج) ، وتوجد في هذا الخصوص آيات تدل على ان فعل الله لا تدرج فيه ولا تأخير :

«انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» ٨٢ - يس

(اذا) تدل على الزمان وقد قلنا ان ذات الله لازمان لها ، اذن يكون هذا الزمان بلحاظ تحقق الفعل و متعلق الارادة لابلحاط الذات الالهية نفسها ، «اراد» زمني بلحاظ الانتساب الى متعلق الارادة لابلحاط الذات الالهية .

و من ناحية اخرى توجد آيات تصرح بان فعل الله قد امتد عدة أيام كما ورد قوله تعالى في موضوع خلق السماوات والارض :

«الله الذي خلق السماوات والارض وما بينهما في ستة ايام» ٤ - السجدة

اذا كان الله قد اراد فهو يقول له كن فيكون فلماذا استمر ستة ايام ؟

الجواب : اذا دققنا فيما قلناه سابقا يتضح لنا طريق الجمع بين هذه الايات ، ونحن نرفض ما قاله بعض المفسرين من ان الايات الدالة على الدفعة تتعلق بالموجودات غير الزمانية و قد حمل بعضهم «الامر» الوارد في الايات على عالم المجردات ، ولكننا لانفق معهم على هذا لان للاية الكريمة اطلاقا و نلاحظ احيانا استعمال «الامر» في مصاديق مادية ولا يوجد اي دليل على ان «الامر» يستعمل في القرآن بمعنى عالم المجردات . اما وجه الجمع الذي نراه صحيحا فهو : ان الفعل الالهى من ناحية انتسابه الى الله تعالى فهو ليس تدريجيا ، و اما الطرف الاخر فهو تابع له ان كان زمانياً فسيصبح هو زمانياً والآخر فلا ، مثلا اذا كان الخلق والامر متعلقا بالمجردات التامة اذن كلا الطرفين سيكونان غير زمانيين ، و اما اذا تعلقا بالموجودات الزمانية فسيكونان زمانيين بهذا اللحاظ . فاذا قلنا : الان خلق الله ، فهذه «الان» من جهة انتساب الفعل للمخلوق للخالق ، وعليه نقول ان الله اراد خلق السماوات والارض فقال لهما كوننا فكانتا ولكن وجود

السموات والارض كان في ستة ايام اي ان هذه الايام ظرف للمخلوق لا لله.

اذن فالايات الدالة على الزمان تكون بلحاظ تعلقها بالزمانيات والايات

الدالة على غير الزمان تكون بلحاظ العلاقة الموجودة مع الله سبحانه وتعالى .

فاذا لاحظنا صدور الاشياء المادية من الله فلا تدريج ولا زمان وبهذا اللحاظ نقول ان الله يخلق جميع الاشياء وحتى المادية بدون زمان ، وعملية الخلق التي يقوم بها الله تتعلق به فلا زمان لها فهي ارادة منه وقول «كن» فاذا تعلق ارادته بشيء فانه يتحقق انسانا كان ام موجودا مجردا ، فارادته لاتقع في زمان ، ثم ماذا يوجد عندما يريد ؟ يوجد شيء بشكل الزمان أحد أبعاده ، فالموجود المادي له أبعاد متعددة هي الطول والعرض والعمق والزمان ، وكما ان لكل شيء طولا خاصاً به فله زمان خاص به وله عرض مختص به ، وقد بين هذا الموضوع صدر المتألهين رضوان الله عليه وهو يختلف عن الموضوع الذي اشتهر به انشأتين من ان الزمان هو البعد الرابع ، وليس ههنا مجال تفصيل هذا . فالزمان يوجد مع العالم كما ان الطول والعرض يوجدان معه ، عندما يخلق الله شيئاً مادياً متى يوجد طوله وعرضه ؟ قبل وجود الشيء أم بعد وجوده؟ ان هذا الشيء معناه ما له طول وعرض فايجاده يعني ايجاد طوله وعرضه وعمقه وزمانه ، وهذه الاشياء ليست منفصلة عنه ، وايجاده ايضاً يعني ايجاد زمانه لان الزمان بعد من ابعاده ، و يتضح بهذا ان فعل الله من ناحية انتسابه له تعالى لايقع في ظرف الزمان لان الشيء لم يخلق بعد فزمانه ايضاً غير موجود وانما هو يخلق معه كالطول والعرض تماماً . اما كيف يتم ذلك؟ ان الله يقول للعالم «كن» فيوجد . و اي عالم يوجد؟ يوجد العالم ذو المليارد عام مثلاً كما أنه ذو المليارد كيلومتر فرضاً . وعندما يريد الله ان يخلق الطول يلزم ان يكون الله حالاً في مكان ؟ كلا فالله لا يحدّه مكان ، وكذا الحال فيما اذا اراد الله خلق شيء زماني فانه لا يلزم ان يكون تعالى في الزمان ، فلا ذات الله سبحانه ولا فعله يحلان في الزمان ، ولكنه من ناحية انتساب فعله



تعالى الى المخلوق الزماني فانه يتصف بالزمان. يقول الله تعالى:

«انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» ٨٢ - يس

واي امر؟

كل امر ماديا كان أم مجردا .

وحاول بعض المفسرين حمل هذه الاية على الاشياء غير المادية ولكن هذا الفهم لا ينسجم مع اطلاق الاية : «اذا اراد شيئا» ، بينما فهمنا بتلاءم مع اطلاقها، ونقول خلق الله السماوات والارض في ستة ايام أو خلق الله الانسان خلال تسعة شهور معناه ان الله خلق شيئا وبعد وجوده ستة ايام او تسعة شهور كما ان له طولاً وعرضاً وعمقاً معيناً .

فاذا قال لموجود عمره مليون سنة «كن» فهو يوجد ، وماذا يوجد ؟ يوجد الشيء الذي يستمر مليون عام ، وهذا لا يعني انه تعالى حال في زمان لانه محيط بكل الازمنة ولا يعني ايضا انه حال في مكان .

## ارادة الله و كلامه

تحدثنا فيما مضى عن هذه الاية الكريمة :

«انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون» ٨٢ - يس

وهو حديث عن ارادة الله و كلامه ، ونواجه هنا هذا السؤال : ما هو معنى ارادة الله ؟ أ يكون الله مثل الموجودات الاخرى يفكر في الافعال ثم يتخذ قراراً بالقيام بها ثم يقول «كن» ؟

وقبل الجواب نذكر مقدمة تعيننا في فهم الموضوع :

ان صفات الله سبحانه تكون على قسمين : صفات الذات و صفات الفعل .  
صفات الذات هي التي ينتزعها العقل من الذات المقدسة نفسها مع قطع النظر عن مخلوقاته تعالى ، وهي واردة في الشرع وعلى لسان الوحي مثل مفهوم الحياة (صفة من صفات الله) :

«الله لا اله الا هو الحي» ٢٥٥ - البقرة

فالحياة صفة لذات الله ولا علاقة لها بالمخلوقات وجدت أولم توجد فهي

تنسب للذات بلحاظ الذات نفسها من دون نظر الى اي شيء آخر، وكذا علم الله فهو سبحانه ذات عالمة وجد شيء غيره أم لم يوجد، وكذا قدرته فهو ليس عاجزاً، وحتى لو أقحمنا مفهوم الاختيار في القدرة فهو يعني انه موجود يعمل متى شاء وليس مجبوراً على امر ولا يمكن الضغط عليه لأداء عمل، فالقدرة صفة تنتزع من الذات الالهية مع قطع النظر عن متعلقها اي اننا لانلتفت الى ان قدرته على اي شيء تكون، هذه صفات للذات. وتوجد مجموعة من الصفات لا يمكن ان تنتزع وتنسب لله الا اذا اخذنا بعين الاعتبار مخلوقاً، وتسمى هذه بصفات الفعل كالخالق والرازق والمدبر وامثالها وهي تحكي عن الافعال الالهية وكيفيةها، فمالم نأخذ بعين الاعتبار مخلوقاً لا يمكن ان يقال ان الله خالق، ومالم نأخذ بعين الاعتبار مرزوقاً لا يمكن القول ان الله رازق.

ثم اختلف العلماء والمتكلمون بعد هذا التقسيم في بعض الصفات هل انها صفات للذات ام صفات للفعل؟ اي هل انها تنتزع من الذات المقدسة ام من فعله تعالى؟ ومن جملتها صفة الارادة وصفة الكلام اللتان تنسبان الى الله تعالى، فمن البحوث الغارقة في القدم هو هذا الموضوع:

هل كلام الله حادث أم قديم؟

ولعل تسمية علم الكلام قد جاءت من مناسبة البحث عن كلامه عز وجل. وهل كلامه ينتزع من ذاته أم من مخلوقاته؟

وامتدّ البحث الى القرآن الكريم هل انه حادث ام قديم؟

وارتفعت حدة النزاع بين المتكلمين من اهل السنة: الاشاعرة والمعتزلة، فالاشاعرة يعتقدون ان القرآن كلام الله وهو قديم ومن صفات الذات. وعارضهم المعتزلة بشدة واعتبروا كلام الله حادثاً والقرآن مخلوقاً، وادى هذا الخلاف العنيف الى تكفير بعضهم بعضاً. واستمر الخلاف حول كلامه تعالى وارادته



أهما من صفات الذات أم من صفات الفعل الى زمان نضج الفلسفة الاسلامية .

كانت هذه اشارة عابرة الى تاريخ هذه المسألة وما حدث فيها من اختلاف بين العلماء و المفكرين ، و الان نعود الى السؤال الذي طرحناه في اول هذا الموضوع وهو : ما هو معنى ارادة الله ؟ أيكون الله مثل الموجودات الاخرى يفكر في الافعال ثم يتخذ قراراً للقيام بها ثم يقول «كن»؟

ان البراهين العقلية والادلة النقلية قائمة على ان الله تعالى ليس مثل الانسان يفكر و يدبر و تعرض عليه هذه الاعراض ، و انما الذات الالهية المقدسة ببساطتها واجدة لجميع الكمالات ، و علمه تعالى محيط بكل شيء ، و هو جلّ و علا لا يصبح عالماً عن طريق التفكير ولا يتخذ قراراً بعد المقارنة ، لان هذه من شؤون الموجودات الجاهلة الناقصة العاجزة و من أعراض المخلوقات المادية ، والله تعالى منزّه عن ان يكون محلاً للحوادث و الأعراض والكيفيات النفسانية ، اذن كيف تكون ارادة الله ؟

اختلف الفلاسفة و المتكلمون في الجواب على هذا السؤال فوقف الفلاسفة

في جانب ووقف في مقابلهم كثير من المتكلمين .

فالمتكلمون يدعون - مستندين الى ظواهر الكتاب و السنة - ان ارادة الله امر حادث يوجد في زمان خاص و ظروف معينة ، ويشكل عليهم الفلاسفة بان هذا القول يستلزم بعض المستحيلات فيلزم منه مثلاً ان تكون ذات الله سبحانه مثل الجوهر الذي تعرض عليه الاعراض بينما وجود الله أرفع من الجوهر و العرض . وذكروا اشكالات اخرى لا يمكننا ذكرها تفصيلاً لان دراستنا قرآنية ، لذلك نشير بشكل سريع الى أهم ما ذكروه .

يقول الفلاسفة للمتكلمين : انكم تدعون أن الارادة حادثة لله فهل تكون

هذه الارادة عين ذاته تعالى أم خارجة عنها ؟

من المؤكد انكم تقولون خارجة عنها لانها لو كانت عين الذات لم تكن  
حادثة ، ولما كانت خارجة عنها فهي اذن مخلوقة ، وهنا نتساءل : أتكون هذه  
الارادة المخلوقة صادرة من الله بارادته أم بدون ارادته ؟

ان كانت صادرة منه بدون ارادته فيلزم من ذلك ان يكون الله فاعلا مجبوراً  
بينما أنتم تتهمون الفلاسفة بانهم يعتبرون الله فاعلاً مجبوراً وأنكم تعتبرونه فاعلاً  
مختاراً ، و ان قلتم ان الله خلق الارادة بارادة اخرى فانه يلزم منه التسلسل .

وللفرار من هذا المحذور أعادوا الارادة الالهية الى علم الله فاشتهد بين الفلاسفة  
المسلمين ان ارادة الله هي العلم بالأصلح ، وبهذه الصورة فقد أعادوا الارادة  
الى الذات و قالوا بأنها من صفات الذات و تختلف عن العلم بان العلم أعم  
منها و يتعلق بأي شيء بينما الارادة هي العلم بالأصلح .

ووقف المتكلمون - ولا سيما المتعبد منهم بالشرع اكثر - موقفاً معارضا  
قائلين ان ظاهر الايات يدل على كون الارادة امراً حادثاً :

«اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» ٨٢ - يس

ولو كانت الارادة من صفات الذات لم يصح صباغتها في جملة شرطية  
أو زمانية ، فمثلاً لا يصح القول : عندما تكون لله حياة فانه يؤدي الفعل  
الكذائي ، لان صفة الحياة عين ذاته ولا يمكن ادخالها في جملة شرطية زمانية ،  
ولا يصح القول : اذا قدرنا ، لان القدرة عين الذات . اذن لو كانت الارادة من  
صفات الذات لم يصح جعلها مدخولة لاداة دالة على الزمان . وعلاوة على هذا  
فان الفعل «اراد» دال بنفسه على الزمان .

وهو اشكال قوي يبدو أنه ليس له جواب ، وأقصى ما يستطيعون قوله هو  
اننا نؤول هذا الظاهر لقيام البراهين العقلية ضده ، اذن النزاع ليس حول البرهان

العقلي و انما حول هذه الظواهر ماذا نعمل بشأنها؟ هؤلاء يقولون كما ان البرهان العقلي ألبأننا لتأويل «الرحمن على العرش استوى» و «جاء ربك» فهنا نعمل نفس الشيء .

و نحن نرى انفسنا ملزمين بالتأكيد على شيئين :

١- ان اعادة الارادة الى العلم - حسب قول الفلاسفة - ليس لها وجه واضح لان هذين المفهومين مختلفان ، ويكون هذا مثلما لو أعدنا مفهوم القدرة الى العلم متعللين بان قدرة الله مقترنة دائماً بالعلم ، وهو كلام لا يمكننا قبوله .

٢- اذا قالوا بان مصداق هذه الامور في الله واحد فاننا نجيب : بان مصداق الصفات الالهية واحد أيضاً ولكنه لايلزم من هذا انطباق مفهوم صفة على صفة اخرى بحيث يكون مفهوم الصفات جميعا شيئاً واحداً .

ولكننا نستطيع ان نعيد الارادة الى معنى يتناسب مع الذات بحيث لاتكون في هذه الاعادة مخالفة للعرف .

عندما نستعرض الايات الوارد فيها ذكر الارادة نجدها تستعمل الارادة بأشكال مختلفة :

أ - بالمعنى المعروف وهو اتخاذ القرار :

«فلما ان اراد أن يبطش بالذي هو عدولهما» ١٩ - القصص

ب - ولكنها تستعمل فيها احيانا بمعنى الرغبة والحب :

«تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة» ٦٧ - الانفال

ف «يريد» هنا بمعنى يحب ويرغب وليس بمعنى يتخذ قراراً لان هذا يتعلق



بالفعل ولا معنى لان يتخذ الانسان قراراً سلع الدنيا . ومعنى الاية هو : انكم تتخيلون الدنيا شيئاً مهماً ولهذا تحبونها ولكن الله يعلم ان الاخرة أهم منها لهذا فهو يحبها لكم .

فهل هذان المعنيان متباينان ام يلتقيان في شيء ؟

نحن نرى ان الحب و اتخاذ القرار متقاربان حيث ان الانسان عندما يصمم على القيام بعمل لا بد ان تكون له رغبة في القيام به ، و اذا كان الانسان لا يحب عملاً بأي عنوان فانه لا يقدم عليه .

وقد تعرضون علينا بان الانسان يتناول الدواء مع انه لا يرغب فيه، و جوابنا هو انه يرغب في السلامة و هذا هو الطريق اليها ، أو انه يحب استئصال عضو من اعضائه من اجل ان تحتفظ سائر الاعضاء بسلامتها .

اذن بين المحبة والارادة علاقة السبب والمسبب ، لهذا يقال للمحبة ارادة لانها علة وجودها ، بل يمكن القول ان الارادة هي تبلور تلك الرغبة الباطنية .

و اذا كان من اللازم اعادة الارادة الى معنى آخر فأنسب ما يكون هو اعادتها الى حب الله وهو عين ذاته (صحيح انهم لم يعدوا المحبة من صفات الله، ولكن البراهين العقلية تجيز لنا نسبة المحبة لله فهو تعالى يحب ذاته وكمال مخلوقاته وآثاره و...).

اذن يمكن عدّ الارادة بأحد الاعتبارات صفة للفعل وباعتبار آخر صفة للذات ، فاذا كانت بمعنى التصميم على اداء عمل فهي من صفات الفعل و اذا كانت بمعنى المحبة والرغبة فهي من صفات الذات .

و ما هو موقفنا من ظاهر الايات و الروايات الذي يدل على ان ارادة الله

امر حادث؟ هل نؤولها أم هناك سبيل آخر؟

وللجواب نذكر القارئ الكريم بما مرّ علينا في الفصل السابق من المفاهيم ذات الطرفين، أحد طرفيها يرتبط بوجود مجرد لا زمان له والطرف الاخر مرتبط بالموجودات الزمانية المحدودة، ومثل هذه المفاهيم يمكن نسبة الزمان اليها ويمكن تجريدتها من الزمان، و الارادة ايضا من هذا القبيل وهي امر بين المرید و المراد، فبالنسبة الى المراد تكون زمانية اما بالنسبة للمرید (وهو الله تعالى) فهي غير زمانية .

و بعبارة اخرى : نحن نوافق على ان الارادة من صفات الفعل كما يدل عليه ظاهر الايات ، و في هذه الصفات لا بدّ من ملاحظة شيئين : ١- الذات الالهية ٢- متعلقها ، ولما كانت منتزعة من طرفين فاذا لاحظ العقل هذا المعنى و هو ان الله ليس مجبورا في اداء فعله ولا توجد قدرة في مقابل قدرته سبحانه و انما الله يؤدي افعاله حسب رغبته (و كل مجبور فهو ناقص) و هو تام الاختيار في اعماله فالعقل يلاحظ صدور فعل أو تحقق مخلوق من قبل الله بحيث لا يكون الله مجبورا في ايجاد هذا المخلوق ، وعندئذ ينتزع العقل مفهوم الارادة و ينسب المرید لله و المراد للمخلوق .

و كل صفات الفعل هي ذات طرفين كالخالقية و الراضية و غيرها .

ولكن هذا لا يمنعنا عن اثبات الارادة التي هي من صفات الذات ايضا ، ولو كنا لانجد تعبيراً في الايات والروايات يتحدث عن الارادة الذاتية لان العقل لا يمنع انطباق هذا المفهوم (الارادة بمعنى المحبة) على ذات الله . فكما ان العقل يثبت العلم للذات الالهية بقطع النظر عن الادلة التعبدية فهو يثبت المحبة لها ايضا ، و اذا كانت المحبة تتعلق بالفعل فان عنوان الارادة يصدق عليها .

وبتلخيص ما ذكرناه في ان الارادة على قسمين :

١- الارادة الفعلية التي تنتزع من مقام الفعل ، وهي أمر ذو طرفين فمن ناحية انها متعلقة بالله لا زمان لها ومن جهة تعلقها بالمخلوقات تكون زمانية .

٢- الارادة الذاتية التي تنتزع من الذات وهي بمعنى المحبة اي ان الله عندما يؤدي اعماله ليس مجبوراً ولا ضغط عليه و انما هو يحب فيعمل كما يحب .

كلام الله : ثم تنتقل الى الموضوع الثاني و هو كلام الله :

«انما امره اذا اراد شيئاً ان (يقول) ...»

«وكلم الله موسى تكليماً» ١٦٤ - النساء

بالنسبة للكلام الالهي في بعض الموارد التي يوجد فيها مخلوق يتمتع بالقدرة على الفهم والادراك والسمع فانه اذا كلمه الله بشيء وفهم معنى كلامه يمكن القول ان الله قال له وهو سمعه . وما نعرفه نحن عن السماع يتعلق بالأذن، فمخ شخص يتكلم والاخر يسمع صوتاً، فاذا خلق الله صوتاً يهز طبلة الأذن فانه يمكن القول ان الله تكلم مع الانسان ، كما يحدث في كلام الانسان مع الانسان فهو يوجد موجات صوتية في الهواء تخترق طبلة الأذن و تحدث ارتعاشاً داخل الأذن و تنتقل من هناك الى المخ فيفهم الانسان شيئاً ، فاذا خلق الله صوتاً مثل الصوت الانساني يحدث موجات في الهواء تهتز لها طبلة الأذن و تنتقل الى مخه فيفهم منها المعنى المتعارف فاننا نستطيع القول ان الله تكلم معه . ولست ادعي انه يقيناً بهذا الشكل ولكني اقول اذا كان الامر كذلك فانه يصدق عليه كلام الله ، كما لو فرضنا أن موسى عندما كان في جانب الطور وتحت الشجرة قد سمع صوتاً مادياً يقول :

«اني انا الله رب العالمين» ٣٠ - القصص



فاهتزت بهذا الصوت طبله اذن موسى ، ففي هذه الحال يصدق ان الله قد كلم موسى .

وقد يكون كلامه تعالى بشكل آخر فقد تكون هناك موجودات اخرى لاتفاهم بالصوت و الأذن والامواج الصوتية فكل موجود يتكلم و يسمع بشكل يتناسب مع تكوينه ، مثلا الملائكة فانهم لا يسمعون بالاذن الجسمية ولا يكون الهواء وسيطاً في سماعهم و انما هم يسمعون بشكل آخر لانعرفه نحن لاننا لم نحط بهم علما ، ولهذا فنحن لانستطيع ان نفهم كيفية كلامه تعالى مع الملائكة، فهو يقوم بشيء يفهمهم ما يريد ولكنه ماذا يعمل ؟ لسنا ندري لاننا لانفهم الله ولا الملائكة حق الفهم ، و اقصى ما نستطيع فهمه هو ان الله يقوم مع كل مخلوق بعمل يفهمه به مقصوده ، و في مورد الانسان يخلق صوتاً له ، ولا بد ان يكون في هذه الحال مستمع قادر على ادراك الموضوع ثم يتلقاه في ظروف معينة و عندئذ نقول ان الله تكلم وهو قد استمع .

« و اذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة » ٣٠ - البقرة

وهم استمعوا لهذا القول ، اما كيف ؟ فالله ليس له فم لانه ليس جسماً ، اذن نحن لانعلم بالضبط كيفية هذا الحدث ، ولا يوجد ما يشير الى اننا نعلم كل شيء :

« و ما اوتيتم من العلم الا قليلا » ٨٥ - الاسراء

اذن لا بد أن نعلن عدم علمنا في كل مجال لانعلم فيه شيئاً .

اما بالنسبة لهذه الآية :

«انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن» ٨٢ - يس

فالشيء الذي يريد الله ايجاده ليس موجوداً لحدّ الآن فكيف يقول له الله؟  
 و اذا كان موجوداً فهو ليس بحاجة الى ايجاد . اذن كلام الله هنا يختلف عن  
 سائر الموارد، فكلامه تعالى مع الملائكة أو مع موسى يتم بأحد السبل التي مرّ  
 ذكرها، أما هنا فكيف يتمّ كلامه مع شيء غير موجود لحدّ الآن؟ انّ هذا الكلام  
 ليس أمراً حقيقياً ولا يعني وجود متكلم وسامع و وسيط لنقل الصوت ، فاذا  
 وجد قائل و حتى لو كان له صوت ولكنه لاوجود لمستمع فهل يصدق عليه  
 «التكلم» حقيقة؟ افرضوا انكم جالسون في غرفتكم وتتصوّرون موجودا سوف  
 يوجد بعد مائة عام فهل يصحّ ان تقولوا اننا تحدثنا مع من سيوجد بعد مائة عام؟  
 انه ليس موجوداً الان حتى نتحدثوا معه الاّ ان يكون بصورة حديث مع النفس  
 ولكنّ هذا ليس كلاماً حقيقياً لانه لاوجود لمستمع يفهم ما تقولون . فالآية  
 الكريمة : «ان يقول له كن فيكون» لاتقصد القول الحقيقي و انما هو تعبير من  
 باب الاستعارة أو الكناية يقصد منه انه لا وجود لايّ شرط ولا لآية فاصلة بين  
 ارادة الله و تحقق الشيء المراد ، فاذا اراد الله شيئاً فهو سيوجد من دون تأخير،  
 ولا يتوقف فعل الله على شيء ، وهو ليس بحاجة الى الاسباب و  
 الوسائل .

وعندئذ نواجه هذا السؤال :

هل ان الله يخلق اشياء هذا العالم بدون وساطة ام بوساطة؟ لاشك ان  
 اشياء عالمنا توجد في ظل نظام محكم من العلية و المعلولية ، فالحرارة توجد  
 بوساطة الشمس ، و المطر يوجد بوساطة السحاب ، ولولم يكن سحاب فان  
 المطر لاينزل ، والسحاب لايتحرك الا بالرياح ، وهكذا كل ظواهر عالمنا  
 خاضعة لنظام الاسباب و المسببات . فهل يمكن ان تكون هذه غير مشروطة  
 بالاسباب؟ أيمكن مثلاً أن يوجد انسان من دون أب وأم ماعدا الفردين  
 الاستثنائيين و هما آدم الذي جاء الى الوجود من دون أب ولا أم ، وعيسى (ع)

الذي جاء من دون أب ؟ كلاً ، ان الانسان عادة يجيء الى الحياة من أبوين ، و من المؤكد ان للابوين دخلا في تحقق الوليد . اذن يوجد الله الوليد عن طريق الأبوين ، و بناء على هذا يصبح فعل الله مشروطاً بوجود الأبوين ، والحرارة مشروطة بوجود الشمس ، و يلزم من هذا ان يكون الله سبحانه محتاجاً الى الوسائل و الوسائط و الا فان فعله لا يتحقق ، فأصبح الله تعالى محتاجاً و فعله مشروطاً .

الجواب : ان تحقق المعلول يتوقف احيانا على بعض الشروط وهي على قسمين : فئة منها تكون شروطاً لفاعلية الفاعل ، اي ما لم تتحقق هذه الشروط فان الفاعل غير قادر على اداء العمل . و فئة اخرى هي شروط لقابلية القابل ، فالاستاذ عندما يريد القاء محاضرة في موضوع معين فان هذا مشروط بكون الاستاذ متقناً لهذا الموضوع . من هو المدرس ؟ هو الاستاذ فهو الفاعل . ما هو الفعل ؟ هو التدريس . متى يتحقق التدريس ؟ يتحقق عندما يكون الاستاذ محيطاً بموضوع الدرس بشرط ان يكون قادراً على البيان . ما هو هذا الشرط ؟ انه شرط لفاعلية الفاعل ، فلكي يكون هذا الانسان استاذاً فانه محتاج لتعلم هذا العلم ، و بتحقيق هذا الشرط فان وجود ذلك الانسان يصبح اكثر تكاملاً . ولكنه احيانا يكون التدريس لمجموعة كبيرة من الطلاب تجتمع في صف واحد ، ولهذا فانه لا يتم الا بواسطة مكبر الصوت ، و اذا لم يوجد هذا المكبر للصوت فان التدريس لا يتم لان الطلاب الجالسين في مؤخرة الصف لا يسمعون ما يقوله الاستاذ . و هذا المكبر للصوت لا يزيد في قدرة الاستاذ على التدريس فقدرتة عليه باقية كما هي و متوقفة على مدى احاطته بالموضوع و تسلطه على البيان ، ولكنه نحتاج الى هذه الوسيلة لكي يستفيد الطالب من الدرس لا الاستاذ ، فهذه الوسيلة تزيد في قابلية القابل لفاعلية الفاعل ، لانها لاتضيف كمالاً الى وجود الفاعل و انما هي توفر شرطاً لتحقيق كمال الطالب .



ولابدّ ان نشير هنا الى انّ المثال لا يجب ان يطابق الموضوع المذكور له من جميع الجهات فالمثال مقرّب من جهة و مبعّد من جهات ، ولهذا لا ينبغي ان يعترض أحد قائلاً ان الاستاذ اذا لم يصل صوته الى الطلاب فذلك بسبب نقصه هو لانه لا يستطيع ان يرفع صوته اكثر من ذلك ، فنحن لم نتكلم عن صوت الاستاذ و انما كان حديثنا عن قدرته على التدريس ، و مكبر الصوت لا يضيف اليها شيئاً ، و علاوة على هذا فان مكبر الصوت لا يرفع صوت الاستاذ في الواقع بل يبقى صوته كما هو ويكون هذا المكبر وسيلة لنقل الامواج الصوتية للاخرين ، فمحلّ شاهدنا ليس هو وجود النقص في صوت الاستاذ و انما هو قدرته على التدريس و التفهيم ولا يوجد نقص في هذا المجال حسب الفرض ، و مع وجود هذا فان التدريس لا يتحقق بالنسبة للبعيد عن الا بوساطة مكبر الصوت ، فهذا هو شرط لقابلية القابل .

و مثل هذا يصدق فيما اذا اريد تحويل التراب الى انسان فانه لا بدّ ان يقطع مراحل و تتوفّر فيه شروط ، فلكي تتحوّل الخضروات واللحوم الى دم يجري في عروقكم لا بدّ أن تجتاز مراحل معينة و تحصل فيها بعض التغييرات حتى تصبح دماً ثم يبني ما يحتاج اليه الجسم .

لأي شيء يعود هذا الشرط ؟ انه شرط للمادة ، فالفرض هو انّ المادة لاتصل الى هذا الحد مالم تقطع هذه المراحل . فالشرط هنا للمادة ولا علاقة له بالله سبحانه ، و اذا اراد الله تحويل التراب الى انسان فلا بدّ من تمريره بهذه المراحل حتى يصل الى هذه النتيجة . كما ان الذي يريد الانتقال من قم الى طهران فانه لا بد له من قطع هذا الطريق المعين حتى يصل الى هدفه . و اما القول بان الله يستطيع ان يوصل المادة الى انسان من دون قطع هذه المراحل فان فرضه متناقض ، لان الفرض هو ان المادة شيء متحول ولا بد من مرورها بالوسائط

حتى تصل الى النهاية ، وصحيح ان الله يستطيع ان يوجد شيئاً من دون ان يمرّ بهذه المراحل ومن دون أن يكون مشروطاً بهذه الشروط ولكنه حينئذ لا يكون موجوداً مادياً و إنما هو موجود مجرد ، و في العالم من هذه الموجودات ما لا حدّ له ولا حصر ، ولكنها لا تشبه موجودات العالم المادي الذي نعرفه حيث تتحقق فيه الاشياء عن طريق التحوّل و الانتقال من مرحلة الى اخرى ، بل وجود تلك المجردات يكون دفعياً وكمالاتها موجودة فيها بالفعل . فـإذا اراد الله ان يخلق عالماً مادياً ، فالعالم المادي يعني ما هو متحرك و يتميز بالابعاد الزمانية و المكانية ، و أما اذا خلق الله شيئاً من دون هذه الخصائص فلن يكون عالماً مادياً وهو مناقض للفرض .

و يطرح ايضا هذا السؤال :

اذا كنا لانفهم حقيقة كلام الله مع الملائكة لاننا لانعرف حقيقة الملائكة انفسهم فهل نستطيع ان نفهم حقيقة كلام الله مع الانسان (النبي) ؟

الجواب : صحيح اننا نفهم النبي بما انه انسان مثلنا :

«قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي» ٦ - فصلت

ولكنه لا يلزم من هذا ان نكون قادرين على ادراك حقيقة الوحي ، واقصى ما نستطيع ان نقوله هو ان الوحي غالباً ما كان يتمّ بوساطة جبرئيل ، ولكنه كيف كان جبرئيل يوصل الوحي الى النبي ؟ لسنا نعلم لاننا لانعرف حقيقة جبرئيل ، و لهذا فاننا لانعرف طريقة تفهيمه ، ونحن نقرأ في القرآن الكريم :

«نزل به الروح الامين على قلبك» ١٩٣ - الشعراء

فنحن نفهم من هذه الاية ان جبرئيل يحمل رسالة السى قلب النبي ، و قد يستفاد احياناً ان الوحي كان بصورة مكتوبة تنزل على النبي بوساطة الملائكة ،

ولكننا نجعل تماماً وجود الملائكة وكيفية هذه الكتابات وكيفية قراءة النبي (ص) لها . أو انه (ص) كان يسمع ما يلقي اليه، أما ما هي حقيقة ذلك الصوت أهو مادي أم لا ؟ ان ذلك غيب ينبغي لنا السكوت في مقابله والاعتراف باننا لانعلم .

فهل كلام الله من ذاته أم هو خارج عن ذاته ؟

لاشك ان ما نفهمه من الكلام هو أمر حادث لا يمكن اطلاقاً ان يكون هو الذات المقدسة ، و اما اعادة كلامه الى علمه تعالى فهو مخالف للفهم العرفي لان التوسع في معنى الكلام لا بد ان يكون في حدود ما يقبله العرف ، و اعادة الكلام الى الذات لا يتقبلها العرف . ولكنه لا ينبغي ان يغيب عن اذهاننا ان ما ينسب الى الله له جهتان: جهة انتسابه الى الله وهي لازمانية، و جهة اخرى تتعلق بالمخلوقات وهي حادثة وتتصف بالزمان .



## علاقة أصل العلية بالتوحيد الافعالى

انتهينا فيما سبق الى ان جميع ظواهر الوجود متوقفة على ارادة الله، ولا يستغني عنها أي موجود في أي زمان و أي مكان و في أي شأن من شؤون وجوده . وقد يتوهم البعض من هذا انه يعني نفي تأثير أية علة اخرى في ظهور الاشياء .

وقبل تصحيح هذا الوهم و بيان العلاقة الصحيحة بين اصل العلية و التوحيد في الافعال نرى من اللازم شيئا من التوضيح حول مفهوم العلة و العلية :

للعلة في الفلسفة اصطلاحان أحدهما اعمّ من الآخر ، فالأعمّ يطلق على كل شيء يتوقف عليه شيء آخر سواء أكان المتوقف عليه فاعلا أم سببا أم شرطا أو معدّا أم أي لون من ألوان التوقف ، فكتابة الرسالة تتوقف على شخص الكاتب ، فهو علة ، و تتوقف على يده ، فهي أيضا علة . و تتوقف على سلامة عقله ، فهي علة ، و تتوقف على السورق والقلم والدواة ، فكل واحد منها علة أيضا .

والاصطلاح الخاصّ يعني الفاعل ، و تقسمّ العلة الفاعلية الى قسمين :

١- مامنه الوجود . ٢- مابه الوجود .

والعلة الفاعلية الحقيقية هي ما منه الوجود فهي التي يفيض منها الوجود .

وبعد هذا التوضيح نتساءل :

هل يقبل القرآن أصل العلية (تأثير شيء في آخر بمعنى الفاعلية أو بمعنى مطلق التوقف) ؟

و اذا قبلها فكيف تكون علاقة أصل العلية بالتوحيد الافرالي ؟

أيمكن قبول التوحيد الافرالي واصل العلية في وقت واحد ؟ أم لابد من اختيار احدهما ورد الآخر ؟

اذا اخذنا العلية بمعناها الخاص (الفاعلية) فانها ليست مورد قبول القرآن فحسب و انما التوحيد في الافعال مبني عليها ، و سرايين وجود الله قائمة على اصل العلية ، ولدينا برهان مشهور على وجود الله يسمى برهان علة العلل ، فالله علة جميع الظواهر اي انها جميعا محتاجة اليه . فالعلة بهذا المعنى لا تتنافى مع التوحيد الافرالي بل هي عينه .

اما اذا اخذنا العلية بمعناها العام الذي يعني مطلق توقف شيء على آخر فلا بد من دراسة الوان العلل المنتشرة في عالم الوجود و الرجوع الى القرآن الكريم لمعرفة هل انه يعترف بها أم لا ؟

اي هل ان القرآن يوافق على توقف بعض الظواهر الطبيعية على البعض الآخر ، فبعضها علة مادية للبعض الآخر ، وبعضها معدة للآخر ، وبعضها شرط تحقق البعض الآخر ؟ أم لا ؟

عندما نستفتي القرآن نجده يثبت هذه العلاقة بين الظواهر سواء أكانت بين

السبب و المسبب أم بين الشرط والمشروط ام بين المعدّ و الشيء المحتاج الى اعداد . فجميع هذه الموارد يقبلها القرآن و هناك آيات متضافرة على هذا الموضوع ، و سوف نذكر من كل باب آية باعتبارها نموذجاً على الموضوع (و لكل منها نظائر كثيرة) .

### (١) العلة المادية :

وهو اصطلاح فلسفيّ يعني تكوّن موجود مادي من موجود مادي آخر بحيث تبقى المادة المشتركة بينهما محفوظة وتتغير صورته فقط ، و يقبول الصورة الجديدة يظهر موجود جديد .

والقرآن يعترف بمثل هذه العلية ، فهناك آيات تدلّ على ان السماء و الارض كانتا بصورة دخان ثم أصبحتا بهذا الشكل الحالي :

«ثم استوى الى السماء وهي دخان» ١١ - فصلت

بعضهم فهم من الآية ان المادة توجد نتيجة لتراكم الطاقة ، و اعتبروا الطاقة مصداقاً للدخان . و قال البعض الاخر ان الوجود كان في بداية الامر بشكل غاز ثم ضغط فتحوّل الى جامد . وعلى اي تفسير فانه مادة هذا العالم .

بالنسبة للموجودات الحية :

يقول الله تعالى :

«و جعلنا من الماء كل شيء حي» ٣٠ - الانبياء

اذن الماء علة مادية لظهور الموجودات الحية .

وبالنسبة للنار :

«الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا» ٨٠ - يس



فالشجر علة مادية للنار .

وبالنسبة لخلق الانسان :

«انا خلقناهم من طين لازب» ١١ - الصافات

فالطين علة مادية لوجود الانسان.

وبالنسبة لخلق الجن :

«و الجن خلقناه من قبل من نار السموم» ٢٧ - الحجر

ففي هذه الايات استعملت كلمة (من) للدلالة على العلة المادية ، و منها نعرف ان القرآن يعترف بالعلة المادية . وهناك آيات عديدة تستعمل بـاء السببية للدلالة على لون من التأثير المادي .

«وانزل من السماء ماءً فأخرج به من الثمرات رزقا لكم» ٢٢ - البقرة

فالماء سبب وجود المواد الغذائية للانسان . وفي القرآن تعبير آخر عن الماء بانه يوجب التطهير :

«وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به» ١١ - الانفال

وهي تتعلق بغزوة بدر .

وكل هذه الايات تتحدث عن العلة الطبيعية التي لاتملك ارادة ولا شعورا في ايجاد الظواهر الاخرى وانما كل واحدة منها علة مادية تتحد مع الظاهرة و تكون منشأ لوجودها .

(٢) - عليية الملائكة :

وهو لون من العلية الفاعلية المجهولة لـدينا لاننا لم نجد لها في حياتنا و

لكننا نؤمن بها عن طريق الوحي فلو لم يتحدث القرآن عن الملائكة لم نسؤمن بوجود هذه المخلوقات فضلا عن تأثيرها في الاشياء. والله سبحانه يثبت في القرآن رسالتين للملائكة : احدهما في الامور التكوينية والاخرى في الامور التشريعية، اي انهم يكونون وسطاء في تحقيق امور تكوينية ووسطاء لايبصال رسالات الله الى الانبياء ، قال الله تعالى في كتابه الحكيم :

«جاعل الملائكة رسلا» ١- فاطر

فالقدر المتيقن كونهم رسلا في الامور التشريعية ولكن الاية باطلاقها تشمل الامور التكوينية ايضا . وتوجد آيات تصرح بان الملائكة يتدخلون في الامور التكوينية ، منها ماورد في قصة مريم (ع) عندما اراد الله ان يمنحها عيسى (ع):

«فأرسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشراً سوياً . قالت انسي اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا . قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا» ١٧- ١٩ ، مريم .

ولا يهمنا هنا ان يكون المقصود من الروح هو جبرئيل لانه يسمى في الايات بـ «الروح» و «الروح الامين» ، او يكون المقصود منه اي ملك آخر ، و انما محل شاهدنا هو «قال انما انا رسول ربك لاهب لك غلاما زكيا» فرسالة هذا الروح هو ان يهب لمريم (ع) وليدا زكيا ، فتأثير هذه الرسالة يكون في المجال التكويني .

### ٣- علية الشياطين :

فالقرآن ينسب لها لونا من التأثير باذن الله في بعض شؤون العالم :

«الم تر أنا ارسلنا الشياطين على الكافرين تؤزهم أزا» ٨٣- مريم

«ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين» ٣٦- الزخرف  
فهذه ليست علة تامة و إنما هي لون من العلة المعدة .

#### ٤- عليّة الانسان :

ان افراد الانسان يؤثر بعضهم في بعض من وجهة نظر القرآن :

«ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع...» ٤٠- الحج  
يأمر الله المؤمنين بالقتال مع المشركين لدفع شرهم. وتوجد آيات تؤكد  
مساعدة الناس بعضهم لبعض ، فالله يخاطب موسى (ع) :

«قال سنشدّ عضدك بأخيك» ٣٥- القصص

فهو عون من الله يتمّ بوساطة هارون (ع).

أو في موضوع العذاب :

«قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم» ١٤- التوبة

فهو عذاب الله يتمّ بأيدي المؤمنين.

هذه الوان من السببية يؤكدّها القرآن للامور المادية الطبيعية او لأمور  
ماوراء الطبيعية كالملائكة ، وهناك الوان اخرى من السببية تتعلق بالامور المعنوية  
وربما تتناول علاقات لانسدر كها، مثلا يقول الله تعالى عن القرآن انه وسيلة  
للمهادية :

«قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين . يهدي به الله من اتبع رضوانه

سبل السلام» ١٥-١٦ ، المائدة .

و يعتبر ذكر الله سببا للاستقرار :



«ألا بذكر الله تطمئن القلوب» ٢٨- الرعد

ويعدّ الاعمال السيئة للانسان سببا لظهور الفساد:

«ظهر الفساد في البرّ والبحر بما كسبت ايدي الناس» ٤١- الروم

ويقول ان الكفر يجرّ على صاحبه اللعنة الالهية :

«ولكن لعنهم الله بكفرهم» ٤٦- النساء

«فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم» ١٦٠- النساء

اذن افعال الانسان لها تأثير حتى على الاحكام الالهية .

«وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون» ١٢٩- الانعام

ويعتبر القرآن الافعال الحسنة للانسان سببا في وفور النعمة :

«ولو أن اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض»

٩٦ - الاعراف

ويقول ان بعض الامور الروحية للانسان يستلزم بعض الامور المعنوية:

«ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات يهديهم ربهم بايمانهم» ٩- يونس

ويعدّ اعمال الانسان موجبة للجزاء الاخروي:

«اني جزيتهم اليوم بما صبروا انهم هم الفائزون» ١١١ - المؤمنون

اذن عرفنا ان علاقة السببية في هذا العالم ليست منحصرة في الظواهر

المادية بل تمتدّ لتشمل الظواهر المعنوية . وعلاوة على هذا فان القرآن يثبت

علاقة السببية بين هذا العالم والعالم الاخر، ومن هنا نعرف ان مجال العلية في

القرآن واسع جداً سعة لا يدركها اكثر الناس .

وعندئذ يطرح أمامنا هذا السؤال :

كيف يمكن الجمع بين هذه الآيات وآية «كن فيكون»؟

فآية (كن فيكون) تقول بمجرد ان يقول الله (كن) فان المخلوق يوجد، بينما هذه الآيات تقول ان وجود مخلوق ما يتوقف على مجموعة من الاسباب والشروط، فهل يكون وجود الانسان بأمر الله من دون ان يتدخل اي شيء آخر أم للاشياء الأخرى دخل في ذلك؟

الجواب : في جميع هذه الموارد توجد علاقة المعلول بالفاعل الذي منه الوجود فوجود اي موجود مع جميع ظروفه الوجودية وعلاقاته بالموجودات الأخرى كلها مفاضة من قبل الله سبحانه ، وليس لدينا اي موجود آخر يمنح الوجود، ولكن هذا لاينفي ان يكون هناك مخلوق يتوسط في انتقال صفة أو أثر، وكل مالمدى المخلوق فهو من الله:

« يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد »

١٥- فاطر

اذن آية (كن فيكون) ناظرة الى ناحية افاضة الوجود.

وأما الآيات التي تصرّح بالاسباب المادية فهي تذكر العلاقات السائدة بين الظواهر والتي تؤدي الى تعينها وتشخصها ، اي انه لايمكن تشخص الأشياء المادية بدون هذه الامور ، فمثلا عندما يريد الله ايجاد انسان مادي لامجرد :

«منها خلقناكم وفيها نعيدكم» ٥٥- طه

فان فرض مثل هذا الموجود هو فرض للمادة التي يخلق منها وهو فرض للاسباب والشروط التي توفر امكانية وجوده .

مثلا اذا اراد الله لشخص ان يصبح والداً فمعناه ان وجود الولد مرتبط بوجود الوالد ، فوجود الولد يعني ان له علة مادية .

وهذه الشروط لاتتعلق بتأثير الله و انما هي شروط لتحقيق هذه الظاهرة التي تكتسب وجودها من الله . ان الانسان الذي يريد ان يوجد على الارض ، لابد ان تكون هناك ارض حتى يوجد عليها، فهذا شرط للمخلوق، وليست هي شروطاً لفعل الله.

أما ما نجده احيانا في كلام بعض الفلاسفة من «ان هذه الماهية لها هذا المقدار من الاستعداد لأكثر» فهم يقصدون به هذا المعنى ، اي ان هذا الموجود لولم تكن له هذه العلاقات بالموجودات الاخرى فانه لايتشخص .

ولتقريب هذا الى الذهن نذكر هذا المثال : تصوروا في أذهانكم شجرة تفرس فتنمو وتثمر ثم تذبل وتجف ، فهذه الشجرة التي تصورتموها قد غرست في الارض وامتصت الماء واستفادت من أشعة الشمس فأورقت وأزهرت وأثمرت، فهل بين الارض والشجرة المتصورة توجد علاقة ؟ نعم بالتأكيد فلولم نتصور أرضا لما نمت الشجرة، وكذا بينها وبين الحرارة و الماء و...

ولكن هذه الاسباب جميعا متحققة بارادتكم ، والعلاقة التي بين الشجرة والارض والشمس المتصورة لم تمنع من توقف الشجرة على ارادتكم ، فلولم تكونوا أنتم لم توجد هي ، فهي اسباب مرتبة طوليا .

فهل يستطيع الله ان يخلق شجرة من دون أن تفرس في أرض؟

الجواب : نعم يستطيع ولكنها لاتكون عندئذ شجرة ارضية بل تكون مثلا من اشجار الجنة .

فلكل موجود مادي تعين خاص و يستلزم هذا التعين علاقات معينة مع



الموجودات الاخرى ، مثلاً كل عدد له تعين خاص وعلاقات محدّدة بالاعداد الاخرى ، فالعدد (٢) تعينه في انه يأتي بعد العدد (١) وقبل العدد (٣)، فاذا أراد الله ان يخلق (٢) فلا بد ان يكون بعد العدد (١) و قبل العدد (٣) ، لان تعينه يكون بهذه الصورة ، أما اذا خلق شيئاً بعد العدد (٣) فلن يكون هو العدد (٢) وانما يكون هو العدد (٤) .

اما الموجودات المجرّدة فهي مستغنية عن الاسباب المادية لان وجودها لا يستلزم ذلك.

فالقيود تعود الى المخلوق لا الى الخالق ، ان الله يخلق الاشياء الزمانية و المكانية ولكن عملية خلقه ليست واقعة في زمان ، اما الموجودات الجزئية لهذا العالم فهي تتعين بنسبتها الى الزمان الذي قبلها وبعدها ، فالظاهرة التي توجد في يوم السبت غير الظاهرة التي توجد يوم الاحد.

و اذا نظرنا الى العالم المادي نظرة شاملة هل خلقه الله من مادة قبلية؟ كلا ، لان العالم بمجموعه ليس آتياً من مادة قبلية، وهل خلق العالم بكل ابعاده (الشاملة للزمان) في زمان معين؟ كلا ، لان الفرض ان الزمان خلق مع العالم ، نعم الموجودات الجزئية لا بد من تعيين زمانها .

## علاقة أصل العلية بالمعجزات

سبق لنا اثبات ان اصل العلية مقبول من وجهة نظر القرآن الكريم، ويحسن ان نشير ايضا الى ان القرآن ليس كتاباً علمياً ولا دراسة فلسفية و انما هو يضم مواضيع من سنخ المواضيع العلمية و الفلسفية، فنحن نستطيع ان نقول ان تناول القرآن يندرج مع المواضيع العلمي أو الفلسفي الفلاني لا ان القرآن يتناول موضوعا فلسفيا وينتهي به الى نتيجة الموضوع أصل العلية ، بل تكون آيات القرآن بشكل لا يمكن تفسيرها الا على أساس أصل العلية اي ان نظرتة تنطلق من قبوله هذا الاصل . و أثبتنا ايضا ان اصل العلية لا يتنافى مع الاعتقاد بتأثير الله فهذه الاسباب مرتبة طوليا . ونحاول في هذا الفصل معالجة مشكلة اخرى تتعلق بأصل العلية وهي :

هل استفاد من آيات القرآن الكريم ان قانون العلية قانون حتمي ضروري لا يشذ عنه شيء أم هو شامل لبعض الموارد ولا مانع من وجود موارد لا يشملها ؟

وبعبارة اخرى : هل يؤيد القرآن ان كل معلول لا يوجد من غير علته الخاصة أم يعترف بانه احيانا يوجد المعلول عن طريق علته و احيانا اخرى قد

يوجد من دون علة ؟

ولعلكم مسبقون بأصل «دترمينيسم» المطروح في الفلسفة الحديثة ، وفيه يتساء لون :

أمن الحتم والضروري ان يوجد كل معلول من علته الخاصة أم قد لايمكن اثبات العلة الخاصة لبعض الظواهر؟

توجد نظريات مختلفة تجيب على هذا السؤال يمكننا تلخيصها في ثلاث نظريات :

الاولى : يعتقد اصحابها بان كل ظاهرة لا بد أن تكون تابعة لاصل العلية بشكل حتمي ضروري.

الثانية : يعتقد اصحابها بان اصل العلية ليس ثابتا في اي مورد من الموارد على الاطلاق.

الثالثة : يقوم اصحابها بالتفصيل بين ظواهر الفيزياء النووية وظواهر الفيزياء الكونية ، فيخضعون الثانية لأصل العلية ، ويعتقدون بان ظواهر الفيزياء النووية غير خاضعة لهذا الاصل.

مثلا في داخل الذرة لانعلم اي الالكترونات يخرج من مداره فأحدها يخرج صدفة من دون ان يمكن التنبؤ به سلفاً . فادّعوا انه في هذه المجالات لايسيطر اصل العلية.

والصحيح من وجهة نظر الفلسفة الاسلامية هو أن اصل العلية أمر ضروري يرفض اي استثناء ، و اذا لم نستطع في بعض المجالات ان نصل الى علة ظاهرة معينة فذلك يعود الى نقص تجاربنا لأنها لاعلة لها ، بل لها علة ولكننا لم نعرفها



بعد. وتفصيل كل هذا يذكر في الدراسات الفلسفية وقد اشرنا اليه هنا بمقدار الحاجة. اذن هل نقبل اصل العلية بصورة القضية الموجبة الكلية (اي قانون حتمي ضروري) أم بصورة القضية الموجبة الجزئية (اي في بعض الموارد دون بعض)؟

وتتضح أهمية هذا البحث عندما نلتفت الى علاقته بموضوع الاعجاز ، فنحن نعلم ان جميع الاديان السماوية ولاسيما الدين الاسلامي الحنيف تصرّح بان كثيرا من خلواهر هذا العالم لا توجد نتيجة للتأثير والتأثر الماديين وانما هناك اشياء مسيطرة على هذا العالم غير الاسباب والعلل المادية وهي ليست معروفة للناس ولا خاضعة لارادتهم. فمن ميزات النظرة الدينية الالهية قبول مسألة الاعجاز التي يرفضها الفكر المادي ويرفعها علما للتنديد بالاديان الالهية متهماً اياها بنقض أصل العلية حيث يقولون: اذا اعترفنا بأصل العلية فلا بد ان توجد الظاهرة من طريق علتها الخاصة وشروطها المعينة ، والاّ اذا قلتم بوجودها من دون وجود اسبابها المادية فقد نقضتم اصل العلية، وبعدون هذا علامة ضعف في الاديان الالهية. ولعلكم لاحظتم في الكتب الماركسية قولهم انّ الالهييين يقولون بالصدفة، ومقصود الماركسيين من هذا هو قول الالهييين بالاعجاز. والحقيقة ان الماديين هم القائلون بالصدفة بمعناها الباطل ولا مفرّ لهم من ذلك ولكنهم يغمضون أعينهم عن انفسهم ويتهمون الالهييين بالقول بالصدفة لانهم يقولون بالمعاجز و الظواهر الاستثنائية.

فهل قانون العلية أمر ضروري وحتمي؟

و اذا اعترفنا بحتميته أيلزم من ذلك انكار المعجزات ام الحقيقة شيء غير هذا؟

نجيب على السؤال الاول بالايجاب فقانون العلية امر حتمي ضروري لايقبل اي استثناء ، ونترك تفصيل هذا والاستدلال عليه للدراسات الفلسفية.

أما الجواب على السؤال الثاني فيتطلب منا استعراض المواقف المختلفة بالنسبة للمعجزات:

١- ظنت فئة من الناس ان المعجزات خرافات انحدرت الينا من عهود الاساطير وبقيت ترسباتها في اعماق الفكر البشري في مرحلة الدين التي جاءت بعد مرحلة الاساطير، وفي هذه المرحلة الجديدة عرفت باسم المعجزات، فهي اساطير لا واقع لها. هذا هو موقف الماديين والعابدن للعلم. وهم يتعاملون مع المعجزات كما يتعاملون مع اساطير ربة الجمال مثلا في الاساطير اليونانية، ومن هنا فهم ينكرون الاديان من اساسها لان من ميزات الدين السماوي هو قبوله للمعجزة ولاسيما القرآن الكريم الذي لا يدخر وسعاً في التصريح بهذا الامر، ولهذا فان انكار الاعجاز يساوي انكار القرآن، فالامر دائر بين ان يكون القرآن كتابا الهيا حقا فالمعجزة تكون حقا ايضا أو ان القرآن - والعاذ بالله - كاذب لانه يضم المعجزات، ولا يمكن ابدا الايمان بالقرآن وانكار المعجزات :

«ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا. اولئك هم الكافرون حقا» ١٥٠-١٥١، النساء

واحد من القرآن بالنسبة للمعجزات صريحة جداً لا تترك مجالاً للشك ولا للتريد، ولهذا عندما يجدها الماديون بهذه الصراحة فانهم يرفضون الدين الاسلامي متعللين بان الحق لا يتضمن مثل هذه الخرافات كالقول بان موسى عندما واجه صنيع سحرة فرعون:

«فألقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين» ١٠٧ - الاعراف

انها اساطير يتضمنها القرآن فهو اذن ليس كتابا سماويا.

أو القرآن يقول ان عيسى قد ولد من غير أب حيث تمثل روح لاهمه فحملت به، ان العلم يرفض هذه الامور.

ويقول القرآن ايضا ان عيسى قد تكلم وهو في المهد:

«فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا. يا اخت هارون

ما كان ابوك امرأ سوء و ماكانت امك بغيا . فأشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان في المهدي صبيا . قال اني عبدالله آتاني الكتاب وجعلني نبيا . وجعلني مباركا أين ماكنت وأوصاني بالصلاة والزكاة ما دمت حيا...» ٢٧-٣٢، مريم

فهو يتكلم في المهدي ليوجب على الاسئلة الموجهة الى امه بل يدعي لنفسه اثناء كلامه النبوة. وهؤلاء يقولون ان العلم يقول باستحالة هذه الامور فهي خرافات ولما كان القرآن مشتملا عليها فمصيره مصيرها .

٢- ووقفت فئة اخرى من الناس موقفا آخر فهم في الظاهر مسلمون و يعلنون انهم من اتباع القرآن والمدافعين عنه. وهم في الواقع اما جاهلون بالاسلام أو منافقون يظهرن غير ما يبطنون. وقد اعتقدوا مسبقا بضرورة وحتمية القوانين الطبيعية ومن ثم انطلقوا لتأويل ماورد من آيات في الاعجاز. ولم يكونوا سواء في التأويل فبعضهم قال: صحيح ان هذه اساطير ولكن القرآن أوردتها ليستغل فوائدها ونتائجها كما يقوم علماء الاساطير بتحليلها وفهم ما يكمن وراءها.

وقال بعضهم : ان الظواهر الخارقة للعادة لايمكن ان تتحقق أبدا ومايدو من الايات انها تتحدث عن ظواهر خارقة للعادة فذلك بسبب ان العلة الطبيعية لهذه الظاهرة لم تكن معروفة، فهي موجودة لكن الناس لايعرفونها، مثلايتحدث القرآن عن موسى (ع) انه عندما سار بيني اسرائيل من مصر و انتهوا الى البحر جف البحر فعبروه ولما وصل فرعون ومن معه ضمهم البحر في جوفه فغرقوا . ان هذا حدث طبيعي لم يعرف علته الناس ولكن موسى (ع) كان يعرفها وهي عبارة عن استغلال ظاهرة الجزر والمد، فموسى تعلم في بلاط فرعون علم الهيئة و هو يعرف بدقة اوقات حدوث الجزر والمد ويعلم عن مكان في البحر مرتفع ينحسر عنه الماء اثناء الجزر فعبير منه ، اما فرعون فقد كان غافلا عن ذلك فغرق.

أو في مورد عيسى بن مريم (ع) عندما كان يشفي المرضى فهو ملم بعلم



الطب ويعرف طرق المعالجة ويعالجهم بالطرق الطبيعية والناس يتخيلون انه امر خارق للعادة . وفي بعض المجالات التي لم يستطيعوا فيها الحمل على مثل هذه المعاني فقد ارتكبوا تكلفات وتلاعبوا بالالفاظ بشكل مثير للسخرية .

وفي تفسير السيد احمدخان الهندي نماذج كثيرة من هذا القبيل، واقتفى أثره بعض المفسرين المصريين وبعض الذين كتبوا تفسيرهم باللغة الفارسية.

ومن الواضح ان هذا مسخ للقرآن ، و اذا جاز لنا التلاعب بالالفاظ الى هذا الحد بحيث نفسر الالفاظ حسب ما نحب فلا يمكن الاعتماد عندئذ على اي كلام ويمكن اعطاء تفسيرين متناقضين لكلام واحد، و اذا كان الامر كذلك فمن الافضل ترك القرآن جانبا لأن نقدم له تفسيراً مثيراً للضحك. ومن يعرف اللغة العربية يدرك ان هذه التفاسير اقبح من انكار القرآن نفسه.

٣- وذهب جماعة الى انه يوجد اعجاز ولكنه ليس بمعنى ان شيئاً خارقاً للعادة قد حدث في الخلقة وانما هو اعجاز يتعلق بالعلم والمعرفة ، اي كانت هناك علة طبيعية مجهولة لم يكن احد يعرفها الا الله وقد علمها سبحانه للانبياء ليثبتوا بها صدق رسالتهم. فالمعجزات أسرار من الطبيعة كشفها الله للانبياء. ففي عالم الطبيعة لم يحدث شيء مخالف لقانون العلية وانما منح الله للانبياء علماً خارقاً للعادة ، فالاعجاز واقع في التعليم لافي السبب والمسبب الخارجيين. مثلاً تعلمون ان الفعل و الانفعالات كثيرة في الكيمياء ولها نتائج مثيرة للاعجاب ، فالذين يعرفون المعادلات الكيمياوية ويجيدون تركيب المحاليل والعناصر الكيمياوية يستطيعون انتاج اشياء ينالون بها اعجابنا ، فالناس يتصورون ان الماء والنار لا يجتمعان ولكن الكيمياوي يجري تجربة بسيطة يحدث فيها ناراً على سطح الماء. ومثل هذا كثير في المختبرات العلمية. والذين لا يعرفون شيئاً عن الكيمياء يتصورون ان هذه الامور اعجاز وخرق للعادة .

وحتى انهم اندفعوا للقول بانه من الممكن ان يكون شيء ما في زمان معجزاً

وفي زمان آخر ليس بمعجز ، فعندما يكون الناس غير عالمين بأسبابه والله يعلمها لانبيائه فان ذلك الشيء يكون معجزا . ولكنه عندما يعرف الناس الاسباب فانه يخرج عن كونه معجزا . مثلا قبل اختراع الراديو والتلفزيون اذا تكلم شخص في هذا الجانب من العالم وسمعه آخر في الطرف الثاني من العالم فانه يعدّ اعجازا لان سبب ذلك لم يكن يعرفه احد. اما الان وقد عرف الناس اسباب ذلك فهو ليس باعجاز. فالاعجاز في الواقع امر نسبي وهو لا ينقض القانون الطبيعي ، ويتمسكون احيانا بآيات من قبيل :

«فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا» ٤٣- فاطر

ونحن نعلم ان سنة الله جارية على وجود المعلولات المادية عن طريق عللها المادية ، فاذا تحقق امر عن غير المعجزة الطبيعي فمعناه ان سنة الله قد تبدلت والاية الكريمة تنفي هذا بشدة .

فهل صحيح ما يقوله هؤلاء ؟

اما المنكرون للاعجاز والامور الخارقة للعادة فهم منكرون للقرآن بوعي منهم أم بدون وعي لان دلالة القرآن على وقوع المعجزات واضحة الى حد ان اي منصف لا يمكنه انكارها ، ويصرّح القرآن بان الانبياء قد قاموا بمعجز بناء على طلب أممهم أوهم جاءوا بها ابتداء مثل قوم صالح حيث طلب منه قومه ان يأتيهم بناقة فحقق ذلك لهم أوما فعلهم مع ابراهيم قومه حيث أعدوا له ناراً هائلة وألقوه فيها فجاء الخطاب الالهي :

«قلنا يا نار كوني بردا و سلاما على ابراهيم» ٦٩- الانبياء.

وخرج ابراهيم (ع) منها سالما .

وكذا قصة ولادة عيسى (ع) وكلامه وهو في المهد، فكل هذه الامور

اشياء خارقة للعادة توجد عن طريق ارادة الانبياء والاولياء الذين منحهم الله علما خاصا وقدرة متميزة فهولم يتفضل عليهم بالعلم فحسب وانما أعطاهم قدرة حاكمة على القوى الطبيعية . والفرق بين الاعجاز وما يفعله المرتاضون هو أن فعل المرتاضين يمكن نقله بوساطة التعليم بخلاف الاعجاز فهو ليس قابلا للتعلم والتعليم وانما هو موهبة الهية تعطى لمن يريد الله وبالمقدار الذي يحب. وانكار المعجزات في الواقع انكار للقرآن ورسالة النبي الاكرم (ص) الا اذا كان من دون وعي.

ثم نطرح هذا السؤال :

هل ان قبول الاعجاز يعني انكار اصل العلية أم لا؟

للجواب على هذا السؤال لا بد من ذكر مقدمة :

هناك فرق بين قبول اصل العلية وقبول العلل الخاصة في كل مورد، ثم حصر العلة فيما نعرفه من علل فلدينا بحثان :

الاول : يوجد في الفلسفة اصل يسمى بأصل العلية وهو بديهي لا يمكن انكاره ، ومفاده : ان في عالم الوجود موجودات محتاجة الى موجودات اخرى وهي لا توجد بدونها كالارادة فهي محتاجة الى النفس. فالموجود الفقير المعلول الرابط هو ممكن الوجود ومحتاج الى موجود يرفع حاجته فاذا رأينا موجودا محتاجا قد ارتفعت حاجته علمنا ان هناك علة رفعتها . هذه قاعده بديهية لا يمكن الشك فيها ، وعلى هذا الاساس يبحث العلماء في كل علم عن علة الظاهرة ، وكل محاولات العلماء على مر التاريخ للبحث عن علل الظواهر مبنية على الاعتراف المسبق بان المعلول لا يوجد من دون علة ، وكل ما حققه الانسان فهو بفضل هذا الأصل المهم . وهذا يختلف عن معرفة العلل الخاصة ، اي اننا بعد قبول كون المعلول لا يوجد من دون علة (وهو أصل ميتافيزيقي ما فوق التجربة) يصل الدور الى معرفة العلل الخاصة للمعلولات المعينة ، وليس هذا من واجبات الفلسفة و



انما هو من اعمال العلم ، فالقانون الفلسفي يقول المعلول يحتاج الى علة ثم يبين الصفات العامة لها واكنه لا يبين علة معينة لمعلول خاص فهذا لا بد من معرفته بالعلم والتجربة ، وطريق معرفة العلة هو وضع ورفع الشروط اي تغيير ظروف التجربة ، فالعالم في مختبره يخلط اشياء ، يزيد أو يقلل ، يركب او يحلل ، يصل أو يفصل حتى يكتشف العلة الخاصة .

وأحياناً لا يصلون الى معرفة علة ظاهرة مادية اولا يوجد في مجال التجربة ما يبين كيفية وجود هذه الظاهرة فيتوهمون ان قانون العلية ليس سارياً في هذه الموارد. وفي عالمنا اليوم نجد بعض علماء الفيزياء في الغرب لما لم يعرفوا علة بعض الاحداث التي تجري داخل نواة الذرة فانهم اندفعوا للقول بان هذه لاعلة لها واعتقدوا أن قانون العلية قد نقض في هذه المجالات ، غافلين عن ان قانون العلية الفلسفي لاتنقضه التجارب، وهم في تجاربهم يبحثون عن العلة الخاصة فاذا لم يصلوا اليها عرفنا ان تجاربهم كانت ناقصة.

الثاني : هل نستطيع ان نعرف العلة المنحصرة بالتجربة ام لا؟

اي اذا جربنا في ظروف خاصة وعرفنا ان شيئاً معيناً يوجد بعد شيء آخر مثلا اذا وصلنا مفتاح الكهرباء فان المصباح يضيء عرفنا ان علة الضياء في المصباح هي الكهرباء ، ولكن أيقن لنا في هذه الحال ان نقول ان ظهور الضياء في العالم لا يحدث الا عن طريق الكهرباء ؟ هل تثبت لنا التجربة مثل هذه النتيجة ؟

ام ان التجربة تثبت لنا فقط انه في ظروف معينة يكون هذا الضياء معلولا للمصباح الكهربائي ، لافي كل مكان ولا في جميع الظروف. فالتجربة لاتثبت حكماً عاما الا اذا تمت تجربة كل ظواهر العالم التي لاعدتها لها ولا حصر، و هل باستطاعتنا القيام بهذا العمل ؟

كلا، اذن التجربة لا تستطيع ان توصلنا الى العلة المنحصرة .

وبعد هذه المقدمة نصل الى الجواب على ذلك السؤال:

ان قبول الاعجاز لايعني اطلاقاً انكار أصل العلية أو الاستثناء فيه ، لان الاعجاز أولاً يستند الى الله سبحانه، اذن له علة مفيضة للوجود، فالتسليم بالاعجاز تسليم بعلية الله.

اما بالنسبة الى العلل الطبيعية فاذا وجد معلول من دون علته الطبيعية أيعني هذا ان قانون العلية قد نقض؟

اذا رجعنا الى ما ذكرناه في المقدمة عرفنا اننا لانستطيع الادعاء بكون هذه العلة الطبيعية لوجود المعلول منحصرة بما عرفناه ولا يوجد سبيل آخر لوجود هذا المعلول الطبيعي ، فلعل في موارد الاعجاز توجد علل غير الله و في طول وجود الله ونحن جاهلون بها.

وبالاضافة الى هذا فان علية الامور غير الطبيعية للاشياء الطبيعية لاتنفي بقانون العلية، بل لا يكفي عدم النفي وانما يتم اثبات مثل هذه الامور فالذين يروضون انفسهم ويكتسبون قوى نفسية خاصة يستطيعون القيام ببعض التصرفات وايجاد بعض الظواهر التي لاتيسر عن طريق الاسباب الطبيعية. ولا يشك اليوم احد في حدوث هذا الشيء ، فقد نقل بالتواتر ما يقوم به المرتاضون وشكلت لجان علمية تضم علماء من تخصصات شتى لدراسة اعمالهم ومعرفة قوانينها الطبيعية ولكنهم يعترفون في النهاية ان القوانين الطبيعية لم تكن سائدة في هذه المجالات.

فاذا كان للمرتاضين مثل هذه القدرات الهائلة التي سمعنا جوانب منها فكيف نستطيع انكار معجز الانبياء مدعين انها من المستحيلات؟

ان قبول هذه المعجز معناه ان الظواهر المادية قد تكون لها علل غير مادية ومجردة ، وعليه فمن الممكن ان تؤثر نفس النبي و ارادته في ايجاد ظاهرة ما ،

ولا يستطيع اي قانون علمي نفي هذا الشيء ، لان للقوانين العلمية ان تقول فقط ان في مجال عملي لوجود لمثل هذه الامور ، اما ماوراء ذلك أ يوجد شيء أم لا يوجد فان القوانين تجيب : لأعلم .

اذن وجود الظواهر الخارقة للعادة لاتنقض قانون العلية الفلسفي ولا تصطدم بالقوانين الطبيعية.

وقد يسأل بعضهم:

اذا كان الله قادراً على انجاز عمل عن طريق الاسباب الطبيعية العادية وعن طريق الاسباب غير الطبيعية فلماذا يختار أحياناً الاسباب غير العادية وأحياناً (وهي الاكثر) الاسباب العادية لأداء فعل ما ؟

الجواب : يوجد جواب عام وهو ان مصالح تلك الفئة من الناس او تلك البيئة تقتضي ان يتم هذا العمل بشكل طبيعي ، وفي الموارد الاستثنائية تقتضي ان يوجد بشكل غير عادي ليزداد ايمان الناس بما وراء الطبيعة ، وهذه اشياء تحدث عندما تقتضيها حكمة الله ، ونحن لانستطيع تعيين الزمن الذي تقتضي فيه المصلحة أمراً خارق العادة أولاً تقتضيه لاننا لسنا محيطين بالمصالح والمفاسد و الحكمة الالهية ، ولكنه لما كان الله لايفعل شيئاً عبثاً فنحن نعرف انه قد ادّى الفعل حسب المصالح.

وقد ذكرنا فيما سبق ان القائلين بعدم امكانية الاستثناء في القوانين الطبيعية استدلوا ببعض الايات وقالوا ان قبول حدوث الامور الخارقة للعادة يتنافى مع الايمان بهذه الاية :

«فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا»

لان الشيء الخارق للعادة ناقض للسنة الالهية.



ولدينا جوابان :

١- جواب نقضي : ماذا كانت السنة الالهية قبل اكتشاف القوة الكهربائية وقبل اختراع الآلات الميكانيكية ؟ كانت السنة الالهية على اكتساب النور من الشمس واحيانا من المصابيح النفطية ، اما الان حيث انتشر استعمال القوة الكهربائية أليكون هذا نقضا للسنة الالهية؟

اذا كان هذا نقضاً لها فذلك نقض لها ايضا ، و ان لم يكن نقضاً فسي الموردن سواء .

٢- جواب حلي : ليس المقصود من الاية هو ما قلموه فالاية لاتقول ان الحوادث الطبيعية تجري على هذا المنوال ، ولا يفهم منها ان الضياء لاياتي من الكهرباء لان السنة الالهية كانت تقتضي اخذ الضياء من النار، ولا ان مدى صوت الانسان هو مسافة امتار معدودة ولا يمكن انتقاله بفضل الهاتف عبر آلاف الكيلومترات :

اولا : لان آيات السنة الالهية تتعلق بالمجتمعات البشرية وتؤكد ان الناس عندما يعصون ربهم ويكذبون بآياته فهو سينزل عليهم البلاء ، و اذا وصل الفساد في مجتمع الى حد ينسد فيه طريق الحق والصلاح فان الله يهلكهم بعذاب من السماء والارض . فهذه الايات لاعلاقة لها بالقوانين الطبيعية .

ثانيا : وعلى فرض ان نقول ان الاية يمكن تعميمها بحيث تشمل جميع قوانين العالم ، فهل تكون قوانين الله هي تلك التي نعرفها فقط دون مانجهله منها؟

ان القانون الذي بحسبه تتحول القوة الكهربائية الى نور كان موجوداً قبل اكتشافه من قبل الانسان ولكننا كنا نجهله ولانعرف طريقة استغلاله وعندما اكتشفناه تخيلنا انه سنة جديدة بينما كانت تحدث بحسبه ظاهرة البرق والرعد منذ العصور الغابرة .

اذن من سنن الله انه عندما تقتضي المصلحة انجاز عمل عن غير المجري الطبيعي فهو يوجد بشكل خارق للعادة ، ولاتستطيع الفلسفة ولا العلم اثبات ان الظواهر الطبيعية لا بد من وجودها عن طريق علتها الطبيعية. والعالم مليء بالايات والمعجزات ، فالاعجاز بنفسه سنة من سنن الله.

و اذا اردنا صياغة هذا في عبارة اصولية قلنا لايجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية ، اي اذا ثبت ان هذا سنة فهو لايتغير ولكن كيف نستطيع اثبات ان السنة الالهية جارية على وجود الظواهر من طريق عللها المادية ؟





## سعة القدرة والارادة الالهية

تدل كثير من الايات الشريفة على ان الله اذا اراد شيئاً فهو يفعلهُ، وحينئذ يثار هذا السؤال :

أيستطيع الله ان يريد شيئاً مستحيلاً ويفعله؟

لو كان يستطيع لزم من ذلك تحقق المستحيل و ان لم يكن يستطيع لزم منه كون القدرة الالهية محدودة بينما نحن نعلم «ان الله على كل شيء قدير» ؟

نبدأ اولاً بالاشارة الى بعض الايات التي تؤكّد سعة قدرة الله و نفوذ

مشيئته :

«ان الله يفعل ما يريد» ١٤- الحج

«ان الله يفعل ما يشاء» ١٨- الحج

وهناك آيات تتحدّث عن التفاصيل وتجعل الاشياء تابعة لمشيئة الله :

«قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء» ٧٣ - آل عمران

«والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم» ٤٦ - النور

«فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير» ٢٨٤- البقرة

«تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء» ٢٦- آل عمران

«من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم» ٣٩- الانعام

«الله يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر» ٢٦- الرعد

وفي مورد تدبير الانسان والعالم يقول تعالى:

«ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت بآخرين» ١٣٣ - النساء

فانتم تعيشون في زمان معين و تستفيدون من نعم الله ، كل هذا تابع لمشيئته ولو شاء لأفناكم واحل مكانكم قوماً آخرين ، اذن توجد المجتمعات البشرية بمشيئة الله .

وفي مورد الهداية يقول تعالى:

«ولو شاء الله لجمعهم على الهدى» ٣٥- الانعام

ولكن ارادته لم تتعلق بهذا لانه اراد ان يكون الناس مختارين .

وفي مورد الاحكام التشريعية:

«ان الله يحكم ما يريد» ١- المائدة

ونواجه عندئذ هذه الاسئلة:

أتكون قدرته تعالى شاملة للأمر المستحيلة؟

اي هل يستطيع ان يخلق المستحيل؟ هل يستطيع ان يفني نفسه؟ هل يستطيع ان يخلق شريكاً له؟ هل يستطيع ان يدخل هذا العالم بعظمته في بيضة من دون ان يصغر العالم او تكبر البيضة؟

اذا كان يستطيع القيام بهذه الامور فان معناه اجتماع النقيضين و هو مستحيل، و ان كان لا يستطيع فقدرة الله اذن محدودة، ويصبح هذا تخصيصاً للآيات الفائلة: «ان الله على كل شيء قدير».

قبل ان نجيب على هذا نرى من اللازم توضيح المقصود من كلمة «المستحيل»، يستعمل «المستحيل» في ثلاثة موارد:

١- المستحيل الذاتي: وهو الذي يشتمل نفس فرضه على التناقض، مثل ان ن فرض ان جبلا في نفس الوقت السذي يكون فيه جبلا فهو ذرة ليس اكثر . هذا معناه اجتماع النقيضين لانه يعني انه جبل وفي نفس الوقت ليس جبلا. او الضياء الذي هو ظلام، ان فرض هذا فرض متناقض لان الضياء و عدم الضياء لا يجتمعان .

٢- المستحيل وقوعاً: وهو الذي لا يشتمل فرضه على تناقض بل تحققه و وجوده في الخارج يستلزم تناقضاً، مثل وجود المعلول من دون علته الخاصة فوجود المعلول لا يكون الا عن طريق علته الخاصة فاذا لم تكن علته وهو يريد أن يوجد، هذا تناقض، ففرض المعلول (مثل الانسان) لا يشتمل على تناقض و انما وجود الانسان من دون علة هو محتاج اليها في وجوده هذا هو المستحيل لان الفرض انه ماهية ممكنة الوجود ولها لوازم من المستحيل ان تتحقق بدونها .

٣- المستحيل العادي: والمقصود منه ان لهذه الظاهرة المعينة علة توجد عن طريقها عادة ولكن لعل لها علة اخرى قد توجد عن طريقها في بعض الحالات الاستثنائية. فاذا لم نجد علتها العادية تخيلنا انه من المستحيل وجودها، فهذا ليس من المستحيل ذاتاً ولا وقوعاً.

وبعد هذا التوضيح نسأل:



هل يستطيع الله ان يوجد المستحيل؟

ويكون الجواب على كل واحد من المستحيلات على حدة :

اما المستحيل الذاتي ففرضه يشتمل على تناقض، وحينئذ لا يصح السؤال بان هذا الشيء يتحقق أو لا؟ لانه اجتماع للنقيضين ولا يمكن تحقيقه فكيف نسأل هل يستطيع احد ان يحققه؟ انه سؤال متناقض. مثل ان نقول: هل يستطيع الله ان يخلق الها آخر مثله، لان معنى الاله كونه غير مخلوق، فيصبح السؤال متناقضا لانه سؤال عن خلق شيء لا يمكن ان يكون مخلوقا، وبمجرد أن يخلق الله شيئا فهو مخلوق ولا يمكن ان يكون الها.

اما المستحيل وقوعا وهو الذي لا يستلزم فرضه تناقضا وانما نضم اليه فرضا آخر فيصبح مستحيلا، مثل ان لا يوجد المقتضي او يوجد المانع ومع هذا نريد منه ان يوجد، هذا ايضا يستلزم تناقضا، لاننا فرضنا ان المعلول لا يوجد من دون تحقق علته المنحصرة والمعلول ممتنع اذا انعدمت علته المنحصرة، وحينئذ نسأل: هل يوجد الله مثل هذا؟ هذا السؤال متناقض لان معنى قولنا: هذه علته المنحصرة انه لا يوجد من دونها فاذا سألنا هل يوجد من دونها فهذا يستلزم تناقضا .

نعم قد نتصور ان معلولا له علة منحصرة وهو ليس في الواقع كذلك، و بناءً على هذا التصور نتخيل انه من المستحيل ان يتحقق من دون هذه العلة، و لكننا نعرف بعد ذلك ان للعلة بديلا، مثل ان نتصور ان تبديل العصا الى ثعبان مستحيل لان العلة المنحصرة لوجود الثعابين هي بيوض الثعابين، غافلين عن ان وجود بعض المعلولات الطبيعية قد يكون له علل فيما وراء الطبيعة، فهنا لم يوجد المعلول من دون علة وانما كانت له علة أخرى غير معروفة لنا وتصورنا ان العلة منحصرة بما هو معروف لدينا فقلنا من المستحيل وجوده بدونها ثم بدا لنا خطأ

تصورنا وحكمنا .

ويبقى عندنا المستحيل العادي وهو يوصف بالمستحيل تسامحا لاننا فرضنا انه له حالات استثنائية قد يوجد فيها عن طريق غير عادي فهو اذن ممكن الوقوع وتتعلق به قدرة الله، والمعجزات جميعا من هذا القبيل فهي ظواهر لا تتحقق عن طريق العلل العادية وانما توجد عن طريق العلل غير العادية التي لا تقع تحت تصرفنا. ونذكر مثلا لتقريب هذا الى الذهن وهو ان كثيرا من الظواهر كان الانسان الى زمن قريب يجهل عللها ويظن وجودها مستحيلا وبعد ذلك اكتشف ان هذه الظاهرة توجد من هذا الطريق، فقبل فترة من الزمن لو قيل لشخص انك اذا تكلمت فسوف يسمع صوتك من يبعد عنك آلاف الكيلومترات لأجاب بان ذلك مستحيل لانه يجهل اسباب ذلك، اما الان حيث عرفت الاسباب و استغلت فقد عرف الانسان ان ذلك ليس مستحيلا فله سبب كان مجهولا لدينا ، وكذا الاسباب فوق الطبيعية فهي سبل لتحقق الظواهر ولكننا نجهلها ولا تقع تحت تصرفنا. فهذا المستحيل العادي تتعلق به قدرة الله ويفعله سبحانه وهو الذي نسميه بخارق العادة .

و اذا قلنا ان لله قدرة على فعل شيء فهذا يعني انه متى شاء فعله ومتى لم يشأ لم يفعله. اذن عندما نقيس مفهوم القدرة الى مفهوم الارادة نجد ان موارد القدرة أوسع من موارد الارادة ، ونضرب لهذا مثلا بان كل واحد منا يستطيع في لحظة واحدة ان يتكلم و ان يسكت، اي لكل واحد منا القدرة على الكلام اذا شاء وعلى السكوت اذا لم يشأ ، فقدرتنا تشمل الكلام والسكوت، أما الذي نريده فهو أحد هذين ، اما ارادة السكوت و اما ارادة التكلم ، ولا نستطيع ارادة الاثنين معا . فالقدرة تتعلق بالفعل والترك ، أما الارادة فهي اما ان تتعلق بالفعل و اما بالترك. فيصح القول ان لانسان ما قدرة على فعل شيء معين وعلى تركه ولكنه لا يصح اذا قلنا انه في لحظة واحدة يريد فعل شيء ولا يريد ، فهو

يريد وجوده ويريد عدمه. وإرادة الله وقدرته أيضا كذلك أي أنه لا يريد كسل ما تمتد إليه قدرته لأنه أحيانا يلزم منه الجمع بين الفعل والترك وهو مستحيل لاستلزامه التناقض، أي لأن فرضه مستحيل فإن الإرادة لاتتعلق به، كما لو فرضنا تعلق إرادته بوجود الشمس وفي نفس الوقت بعدمها، فهذا الفرض مستحيل ذاتيا. وهناك أشياء ليست مستحيلة ذاتيا ولكن الله سبحانه لا يريد لها أبدا، فما الذي يمنع تعلق إرادة الله بهذه الأشياء؟

ولعلكم قد طرق اسماعكم قول العلماء من المتكلمين أن صدور الفعل القبيح من الله مستحيل، وهو ممكن الوقوع منا ولكنه مستحيل على الله تعالى، فلماذا لا يفعله الله؟ هل أنه لا يستطيع أو لا يريد؟

إذا كان لا يستطيع فقدرته اذن محدودة، و إن كان يستطيع ولكنه لا يريد فمعناه إن إرادته لاتشمل كل شيء، لماذا لا يريد؟

وما الذي يمنع إرادته أن تتعلق بالفعل القبيح؟

قال الأشاعرة إن الحسن والقبح ينتزعان من فعل الله، فكل فعل يفعله فهو حسن تكوينيا لأنه هو الذي فعله وكل شيء يأمر به فهو حسن تشريعا لأنه هو الذي أمر به، وكبيل ما لا يفعله فهو قبيح تكوينيا وكل ما ينهى عنه فهو قبيح تشريعا. فالحسن والقبح يدوران مدار إرادة الله، وبناء على هذا يكون الجواب على السؤال القائل: أيفعل الله القبيح؟

هو: كل ما لا يفعله الله فهو قبيح، ولا يصح هذا السؤال لأن الحسن والقبح تابعان لفعل الله فما دام لم يفعل فلا نزاع وإذا فعل فهو حسن.

وقال بعض أصحاب العدل (أو ظاهر كلامهم هذا): إن كل ما يعتبره العقل قبيحا فالله لا يفعله وهو تابع لحكم العقل، وقدرته تتعلق بالفعل القبيح لأنه يستطيع



ان يفعله ولكنه لا يقدم على هذا الفعل لان العقل ينهى عنه ، فأفعاله تعالى أضيق مما يقدر عليه لان قدرته تتعلق بالافعال الحسنة والقيحة اما ارادته فهي لاتتعلق الا بالأفعال الحسنة.

وتشم من هذا الكلام رائحة الاستخفاف بالله سبحانه لان معناه ان الله يأتمر بأوامر العقل الذي هو أحد مخلوقاته فهو مطيع له، وهذا يستلزم حاكمية المخلوق على الخالق وهو نقض لألوهيته جلّ وعلا.

واستدرك بعضهم بان المقصود من العقل هو عقل الله لا عقل الانسان فعقله تعالى يأمره ، وعندئذ لا يأتي الاشكال بحاكمية المخلوق على الخالق.

ويبدو هذا الجواب مقبولا لأول وهلة ، فاذا كان للانسان عقل أصبح ان لا يكون لله عقل؟ اذن هو يمثل أوامر عقله ، ولا اشكال فيه .

ولكننا اذا تعمقنا في الموضوع نجد انه لا يمكن فرض التعدد في الذات الالهية ، فلا يمكن ان نفرض وجود قوة في الذات الالهية تسمى العقل وقوة أخرى تمثل أوامر هذا العقل ، وهذا في الواقع نسبة الصفات الانسانية لله وهو لون من التشبيه. ويمكن تصور هذا فقط في الموجودات المادية التي يمكن في وجودها لون من الوان الكثرة ، أما الله سبحانه فهو بسيط من جميع الجهات ولا يمكن فرض حيثيتين في وجوده هما حيثينا العاقل والعامل.

وبالاضافة الى هذا فان ما نفهمه من العقل هو تلك القوة المدركة للمفاهيم، والمفاهيم هي من قبيل العلوم الحسولية، والعلم الالهي لا يشبه العلم الحسولي من قريب ولا من بعيد. فهذا ايضا يستلزم نسبة صفات المخلوقين للخالق سبحانه من ناحية اخرى، لانه لا بد حيثئذ من فرض ذهن له، بينما علمه تعالى عين ذاته وهو ليس من قبيل الصور والمفاهيم والعلم الحسولي.

اذن ليس من المناسب القول بانّ لله عقلا ، لابعنى انه فاقسد للعقل و فيه

نقص و انما بمعنى انه فوق العقل ولهذا لا نجد القرآن ولا الروايات تنسب العقل لله تعالى ، فهي تقول انه عليم ولا تقول انه عاقل .

وعلاوة على هذا كله فان عمل العقل هو ادراك المفاهيم فقط و ليس اصدار الأوامر ، فهذا الجواب ايضا ليس مقنعا .

وقال بعض العلماء ان قدرة الله تتعلق بالقبايح ولكن الذي يحدّد قدرته في مقام العمل هو صفة الحكمة الالهية ، فالصفات تختلف من حيث السعة والضيق ، ويستطيع بعضها ان يضيق دائرة صفة اخرى ، فاذا كانت هناك صفة ذات حدود واسعة وضممنا اليها صفة اخرى فان تلك تضيق حدودها عملياً . مثلاً رحمة الله لانهائية ومن هنا فهي تقتضي العفوحتى عن الشمر بن ذي الجوشن قاتل الحسين (ع) ولكن الله سبحانه لا يعفو عنه عملياً لان ذلك يخالف صفة الحكمة أو العدالة الالهية . ويؤيد هذا ماورد في بعض الادعية : «ربنا عاملنا بفضلك ولا تعاملنا بعدلك» . اذن يمكن ان يحدّد العدل فضل الله ويمكن ان تقف حكمته تعالى في وجه رحمته ، ولما كانت كلتا الصفتين الهيتين اذن لم يتدخل عامل خارجي في تحديد مشيئة الله .

ولابدّ هنا من توضيح مفهوم الحكمة والعدل الالهي وكيفية تحديد صفة لصفة اخرى ، فنتساءل :

هل العدل والحكمة من صفات الفعل أم من صفات الذات ؟

من الواضح ان العدل من صفات الفعل :

«ان الله لا يظلم الناس شيئاً» ٤٤- يونس

وكذا الحكمة فهي على احد التفاسير تتعلق بالفعل لانّ الله يسوّدي عمله بحكمة ، وقد قلنا في صفات الفعل انها مفاهيم تنتزع من مقام الفعل ، اي انها ليس

لها ما بازاء في الخارج ، فلا يوجد شيء خاص في الخارج يسمى الحكمة فذات الله بسيطة من جميع الجهات ، وفي الخارج توجد ذات الله البسيطة والفعل الذي يتحقق في ظروف معينة وكيفيات خاصة. فهو مثلا يرسل الشمر الى جهنم ويبعث بالمؤمن الى الجنة، فالمتحقق في الخارج هو الله والجنة والمؤمن وجهنم والشمر، وعندما يلاحظ عقلنا ان هذا الفعل قد تحقق بهذا الشكل وقيس علاقة هذا بالاشياء الاخرى فهو يقول انه عمل حكيم، فالحكمة ليست شيئا خارجيا تماماً مثل الرزق والهداية وغيرهما من صفات الفعل.

وحيث نسال هؤلاء : هل تعتبرون العدل والحكمة من صفات الفعل أم من صفات الذات ؟

ان كانتا من صفات الفعل فمعناه ان عقلنا عندما يقيس الفعل الالهي الى الذات الالهية وارتباطه بسائر الامور فانه ينتزع هذا المفهوم. اذن لا بد ان يكون الفعل قد تم بتفاصيله قبل الانتزاع ثم يأتي الانتزاع في مرحلة لاحقة ، و هل يصح عندئذ ان نقول ان هذا المفهوم الانتزاعي اللاحق يأتي ويحدد دائرة الفعل الذي تحقق قبله ؟ كيف يستطيع ان يحدد الفعل وهو تابع له؟

وموضوع البحث هو لماذا كان هذا الفعل بحيث نتزع منه مفهوم العدل والحكمة ولماذا لم يكن بشكل بحيث نتزع منه صفة الظلم؟

ما هو السبب الذي يقتضي صدور افعال الله كلها بشكل ينتزع منها عقلنا عنوان الحكمة والعدالة ؟ لماذا كان منشأ الانتزاع محدوداً ؟ لماذا لاتعلق قدرة الله و ارادته بفعل ينتزع منه عقلنا مفهوم القبح؟

و اذا كان هذا هو السؤال فلا مجال للقول بان هذه المفاهيم تحدد قدرة الله.

و اذا ادعى احد بانهما من صفات الذات فعلاوة على كون هذا أمراً



مخالفا للواقع فإن معنى صفة الذات هو انها عين ذات الله سبحانه ، فذاته تعالى عين العلم والقدرة والعدالة والحكمة ، وعندئذ ماذا يعني قولنا ان صفة للذات تحدد صفة اخرى للذات ؟ أتكون الذات فاعلة ومنفعله في نفس الوقت؟ أتكون الذات مؤثرة من ناحية كونها حكيمة ومؤثرة من جهة كونها رحيمة ؟

من الواضح انه لا يوجد تأثير وتأثر في ذات الله لانه يلزم من التأثير والتأثر المادية من جهة والتركيب من جهة اخرى.

والشيء الوحيد الذي يمكن قوله هو ان عقلنا ينتزع من الذات الالهية حيثيتين ومفهومين ، والمفهومان يختلفان من حيث السعة والضيق، مثل ان تنتزع من الذات الالهية صفة كونه فياضا وصفة كونه رحمانا (على فرض كونهما من صفات الذات) وصفة الحكمة والعدالة ، ومعنى هذا هو ان عقلنا يأخذ بعين الاعتبار جهة خاصة (لا ان في ذات الله جهات متعددة) وهذا المفهوم الذي يلاحظه العقل أضيق من ذلك المفهوم، ويعود هذا الى كون المفاهيم التي تنتزعها تنصف بالسعة والضيق بالنسبة لبعضها والا فان المصداق هو الذات الالهية البسيطة . اذن هذا الجواب ليس بصحيح.

فما هو جواب هذا السؤال:

لماذا لا يفعل الله القبيح ؟

ولماذا لا تتعلق قدرته أو ارادته بالفعل القبيح؟

و اخيرا ألا يعني هذا محدودية في القدرة أو الارادة الالهية ؟

في البداية لا بد ان نتعمق في مفهوم القدرة والارادة لنعرف ما يقتضيه هذان المفهومان وبعد ذلك ننظر هل ان الفعل القبيح لا يصدر من الله تعالى بلحاظ ضيق المفهوم أم بلحاظ أمر خارجي .

## مفهوم القدرة :

فسره المحققون بانه كون الفاعل بحيث اذا شاء فعل و اذا لم يشأ لم يفعل .  
 فاذا تعلق ارادة الفاعل بفعل وأنجزه فمن المؤكد كونه مقدوراً له لانه اذا شاء  
 فعل وهنا شاء وفعل، و ما هو مصير ترك ذلك الفعل ؟ أيمن فرض عدم ذلك  
 الفعل الذي تحقق ؟ كلاً ، لانه اجتماع للنقيضين وهو مستحيل ، و في هذه  
 الحال أيكون ترك الفعل مقدوراً ام لا ؟ كلاً ، لان الترك مستحيل في حالة تحقق  
 الفعل ، ولكننا نقول ان تركه مقدور له ايضاً ، اي ان ترك الفعل في حد نفسه  
 تتعلق به قدرته ، لماذا ؟ لانه اذا لم يشأ لم يفعل ، فالترك مقدور له ايضاً ، اذن  
 ليس معنى القدرة هو تحققه يقيناً و انما معناها انه اذا شاء تحققه فانه يتحقق و  
 ينتفي الترك و اذا لم يشأ تحققه فهو يتركه ولا يتحقق الفعل ولكن الفعل والترك  
 مقدوران له لان هذه القضية الشرطية صادقة في هذا المجال : اذا شاء الله الفعل  
 القبيح فعله ولكنه لم يشأ ولم يفعل ولا يشاء ولا يفعل ، ومع هذا لايعني انه ليس  
 قادراً عليه لان القضية الشرطية صادقة ايضاً .

وبهذا نعرف ان دائرة الفعل الذي يؤدي بالارادة أضيق من دائرة القدرة  
 فالقدرة تتعلق بالطرفين المتناقضين أما الارادة فهي تتعلق بأحد الطرفين المتناقضين  
 اما الفعل واما الترك ولا تتعلق بهما معا لانه يلزم منه اجتماع النقيضين وهو مستحيل ،  
 فقدرته تعالى تتعلق باداء الفعل وبتركه ، ولكن ارادته اما ان تتعلق باداء الفعل و  
 اما بتركه ، وطبيعة المفهوم تقتضي هذا الامر .

فاذا لاحظنا ان ارادة الله لا تتعلق بما تتعلق به قدرته فلا يعني هذا ان ارادته  
 اضعف من قدرته و انما معنى الارادة هو هذا . ونقول ان قدرة الله تتعلق بالفعل  
 القبيح (وهو لايفعله لانه لايريد) ولكن ارادته ابدا لا تتعلق به . ويقول العلماء  
 ان صدور القبيح من الله مستحيل ، فالقضية الشرطية صادقة «و اذا لم يشأ لم  
 يفعل» ولكنه لايشاء ولا يفعل ابدا ، فهل يعني هذا ان ارادته محدودة ؟

لابد ان نلتفت الى ان معنى قولنا «صدور الفعل القبيح من الله مستحيل» ليس هو المستحيل الذاتي وانما هو الممتنع بالغير. فالشيء الممتنع بالذات هو المشتمل فرضه على تناقض ، بينما فرض صدور الفعل القبيح ليس مشتملا على تناقض ، وكذا نفس صدوره من فاعل ما فهو لا يستبطن تناقضا ، والشيء المستحيل هو صدور القبيح من فاعل معين ، فالامتناع اذن ليس من ناحية ذات صدور القبيح وانما من ناحية فاعل خاص . اذن يكون امتناعه بالغير ، وعلّة امتناعه جهة في ذات الله تمنع هذا الفعل ، لا ان نفس الفعل ممتنع على الله وهو عاجز عن القيام به ، فهذا الامتناع لا ينفي قدرته لانه هو الذي يضي الامتناع على الفعل . كما ان وجوب الفعل بالغير لا ينفي اختيار الفاعل ، فكل فعل يتحقق فهو واجب بالغير (الشيء اذا لم يجب لم يوجد) ، أيستلزم هذا كون الفاعل له مجبورا ؟ كلا ، لان هذه الضرورة قد اضيفت عليه من قبل الفاعل . الامتناع بالغير مثله تماما ، فالفاعل هو الذي يحكم عليه بالامتناع ، وهذا لا يعني نفي الاختيار عنه ولا كون قدرته محدودة .

نعود الى السؤال : هل تتعلق قدرة الله بالفعل القبيح ؟

كلا ، لانه مستحيل و امتناعه بالغير ، وهو لا يستلزم كون ارادة الله محدودة . اذن ماذا يعني ؟

لابد من التأمل في الارادة قليلا :

مفهوم الارادة :

نحن نأخذ مفهوم الارادة من فعل أنفسنا (لايهما الان كون الارادة من افعال النفس او من الكيفيات النفسانية) فنحن نجدها في ذاتنا ، فما هي الارادة؟

فلنا فيما مضى ان للارادة استعمالين فتارة تستعمل بمعنى الرغبة و اخرى تستعمل بمعنى اتخاذ القرار ، و الثاني هو محل بحثنا .



فما هي حقيقة الارادة بالمعنى الثاني؟

انها أمر وجودي يظهر فينا وهو قائم بأنفسنا .

أ يظهر هذا من ذات نفسه بلا نظام ولا حساب؟

كلاً ، فالواحد منا لا تظهر في نفسه ارادة ليستريح في كرة المريح ، لان مبادئ هذه الارادة غير متحققة في أنفسنا ، فالارادة لاتحدث جزافا ولا تنبع دفعة و انما لها مقدمات لا بد من توفرها قبلها ، وبعض مقدماتها من سنخ العلوم وبعضها من سنخ الكيفيات النفسانية .

اي اننا عندما نريد الاقدام على فعل شيء لا بد اولاً أن نتصوره ثم نتصور فوائده ثم نصدق بها ، فكل هذه من سنخ العلوم . والى جانب هذه تتحقق في أنفسنا كيفية نفسانية وهي الرغبة فيه ، وتكون هذه الرغبة احيانا بلا معارض اي لاتوجد رغبة اخرى تتعارض معها ، مثلما لوجعت فأنا ارغب في أكل الخبز ولا معارض لهذه الرغبة. ولكنه احيانا تعارض هذه الرغبة رغبة اخرى فاذا أردت أكل الخبز فاني سوف أحرم من الصلاة في اول الوقت ، فهاتان الرغبتان متعارضتان ، و ايهما ترجح عندي فهي التي أختارها ، وهذا الاختيار هوالمعتبر في القيمة الاخلاقية ، وبعد هذا الاختيار يأتي العزم على اداء الفعل. هذا هو تحليل الارادة عند الانسان . فكيف تكون ارادة الله؟

قلنا ان الارادة الالهية ليست كيفية نفسانية ، فالله ليس جوهرًا تعرض عليه الاعراض، «لم يسبق له حال حالاً» ، وهو لايقع معرضاً للحوادث بل معنى ارادته تعالى هو ان عقلنا عندما يلاحظ الذات الالهية ويلاحظ الفعل الصادر منها ويلتفت الى ان احدا لم يجبره على اداء هذا الفعل فهو قد قام به مختاراً عالماً فهو يقول : ان هذا الفعل تمّ بارادة الله.

فارادته سبحانه مفهوم ينتزع من مقايسة الفعل الى الذات الالهية مع الاخذ

بعين الاعتبار عدم العوامل التي يمكن ان تضغط عليه في هذا المجال . فاذا قلنا ان الله لا يريد ان يفعل القبيح ، فماذا تعني الارادة هنا ؟ هل هي امر جزافي؟

قلنا ان ارادتنا ليست جزافية فكيف يمكن ان تكون ارادته جلّ وعلا جزافية ، لو كانت كذلك لأصبح فعله لغواً من دون حكمة :

«أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً» ١١٥ - المؤمنون

«ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك» ١٩١ - آل عمران

اذن فعله تعالى ليس جزافاً ولا باطلاً ، وانما لارادته سبحانه حساب ونظام والافعال التي تصدر منه لها لون من التناسب و السنخية مع الذات الالهية ، و بالتعبير الفلسفي نقول : ان ذات الله وجود محض لانقص فيه ولهذا فهو لايتناسب مع العدم المحض فلولم يخلق الله اي شيء اي لو تعلق ارادته بعدم العالم فان هذه الارادة لا تتناسب مع الذات الالهية لانه وجود وخير محض ولا يتناسب مع عدم ايجاد الخير ، اذن لاتعلق ارادته الا بالخير ، وفي مقابل هذا يقف العدم والشّر، والله منزّه عنهما ، وهذا هو معنى سبحانه الله ، فهو منزّه عن النقائص و العيوب .

فتعلق ارادته اذن ينحصر بالخير وهذا هو مقتضى العلية ، فمعنى العلية هو وجود متقوم بمرتبة اعلى من الوجود ، والعدم لايتقوم ابداً بالوجود ، والوجود الناقص ايضا لايتقوم مباشرة بالوجود الكامل ، فهذا ما تقتضيه مراتب العلية ، فالوجود الكامل يصدر منه ما هو خال من النقص عدا كونه مخلوقا و الا كان مثل الله ، فهو اذن ناقص بالنسبة الى الله لانه مخلوق ثم تأتي المخلوقات الاخرى وتتعدّد الوسائط .

فالارادة تتعلق بما يتناسب مع الفاعل ، فالانسان لاتتعلق ارادته بالتحليق في

الفضاء مثل النور لان جسم الانسان لا يتناسب مع الطيران (نعم لا اشكال في تحليقه بالوساطة كطيرانه بوساطة الطائرات او المركبات الفضائية) . ولما كانت الارادة متناسبة مع كيفية وجود المرید فان الله تتعلق ارادته فقط بالكمال دون النقص لان وجوده تعالى كمال محض .

اذن مقتضى قاعدة العلية وصفات الله الكمالية ان لا يكون في المخلوقات نقص عدا ما تقتضيه مرتبتهم في الوجود:

«الذي احسن كل شيء خلقه» ٧- السجدة

«الذي اتقن كل شيء» ٨٨- النمل

ولما كان كل شيء من المخلوقات حسنا و متقنا فان نظام المخلوقات بأجمعه سوف يكون حسنا و متقنا . و ما يقوله الفلاسفة من ان نظام العالم هو النظام الاحسن الاتقن ليس مخالفا للقرآن الكريم .

فهذا هو ما تقتضيه الذات الالهية و هو ان يصدر منها الحسن والخير والكمال .

و نعود الى قولنا: من المستحيل ان تتعلق ارادة الله بالفعل القبيح ، لنؤكد ان معناه هو كون الله تعالى من جهة انه فاعل كامل لا يتناسب ابدا مع النقص والعدم والشر، والنقص ليس في ارادته و انما النقص في المراد ، فالفعل القبيح ناقص ، لا ان ارادة الله محدودة ، و انما استحالة صدوره من ناحية الله هو امتناع بالغير فهو تعالى السذي يضيفي الامتناع على الفعل القبيح ، اي لو فرضنا صدور القبيح منه للزم ان يصدر من دون علة وهو مستحيل . فالنقص اذن ليس في القدرة ولا في الارادة الالهية ويستحيل صدور القبيح من الله من باب الامتناع بالغير ولا يلزم من هذا تسلط شيء على ارادة الله .



وقد يتوهم البعض من قولنا ان فعل الله حكيم وموافق للمصلحة كون المصلحة شيئاً مستقلاً عن وجود الله ويتحتم على الله ان يراعي جانبه لئلا يفعل ما يخالف المصلحة ، و اذا سألنا عادة لماذا لم يفعل الله هذا الشيء أجاابنا عامة الناس : لم تكن فيه مصلحة ، ويطرح عندئذ هذا الاشكال : ولماذا لم يخلق الله المصلحة ؟ أهو عاجز عن ذلك؟

اجل ان هذا التعبير يجرب هذا الاشكال. والجواب الصحيح هو أن المصلحة ليست شيئاً منفصلاً عن الله ويتحتم على الله ان يراعي جانبها عندما يخلق ، وانما المقصود من المصلحة هو ان يتحقق الفعل بشكل يكون فيه متصفاً بأفضل كمال يتناسب مع مرتبة وجوده . ونحن احياناً ننظر الى مخلوق غير آخذين بعين الاعتبار علاقاته بالاشياء الأخرى مثلاً نقول انه من الأفضل للانسان ان تكون له عينان لا عين واحدة فمصلحته في وجود عينين له ووجود عقل له وتمتعه باستقامة القامة... ولكننا في احيان أخرى ننظر الى العالم بأجمعه وبما تشتمل عليه اجزائه من علاقات، ولما كانت اشياء العالم المادي غير منفصلة عن بعضها وانما هي مرتبطة بعلاقات مثل علاقات العلة والمعلول وغيرها ، فاذا نظرنا الى علاقاتها فيما بينها وعلاقاتها بما وراء المادة فاننا نستطيع ان ننسب المصلحة لجزء ما أو لعلاقته بسائر اجزاء العالم ، وعندئذ قد يتزاحم كمال شيء مع كمال شيء آخر، فمثلاً مصلحة الاغنام والابقار تقتضي ان تبقى مشغولة بالرعي لا ان تقطع رؤوسها ، ولكننا اذا قارنا مصلحة الاغنام بمصلحة الانسان في نظام عام فانه يحق لنا عندما تزاحم مصلحة الانسان ان نضحى بمصلحة الاغنام من اجل مصلحة الانسان. او ان مصلحة الحنطة تقتضي ان تبقى محفوظة في المخازن ولكننا اذا قسناها الى مصلحة الانسان فانه لابد من التضحية بها . فماذا نفعل في هذا المجال؟ أنستطيع ان نبقي على الاغنام ومع ذلك يصل الانسان الى كماله الذي لا بد ان يصل اليه من هذه الجهة ؟ كلا ، لان العالم مكان للتزاحم ، فماذا يفعل الله

في هذا المجال؟ انه ينظم العالم بشكل يبقى فيه الاكمل عند التزاحم فيسلط الانسان على الاغنام بحيث يستطيع الاستفادة من لحومها ، ولو أن الله خلق مكان الاغنام ذئبا لما امتد الزمان حتى تأتي على الناس جميعا ولا تترك لهم اثرا ، فالنظام الاحسن يقتضي ان يكون الانسان بشكل يستطيع فيه التغلب على الذئاب وتأنيس الاغنام . وبهذا تتضرر الاغنام شئنا ذلك ام أبينا و يظهر الشر . و ههنا يظهر سؤال آخر : من هو خالق الشر؟ و اذا كان كسل شيء تحت ارادة الله فالشر ايضا تتعلق به ارادة الله فكيف تقولون ان ارادته تعالى لاتتعلق بالشر؟

الجواب : احيانا تتعلق الارادة بالشيء بالذات و احيانا تتعلق به بالعرض أو بالتبع (اذا كان أمراً عدمياً فهو بالعرض و ان كان وجودياً فهو بالتبع) اي ان هدفكم في الحياة ابتداء القيام بفعل ولكن هذا الشيء لا يتحقق من دون شيء آخر، فذلك الشيء الاخر اللازم للهدف الاساسي تتعلق به ارادتكم ولكن بالعرض او بالتبع . فعندما تقطعون رؤوس الاغنام فارادتكم تتعلق بأكل اللحم لامتوت الاغنام ولو أمكنكم اكل لحمها من دون ان تموت لما حرصتم على موتها ، اذن موت الاغنام لاتتعلق به ارادتكم أصالة ولكنه بدون موتها لا يتحقق هدفكم الأصلي لهذا تتعلق ارادتكم بموتها بالعرض . والله تعالى تعلقت ارادته بوجود الانسان و وجود الاغنام اولا، ولعل ارادته تعالى اقتضت ايجاد الاغنام للانسان كما يستفاد من الايات :

«هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا» ٢٩- البقرة

اذن الهدف الاساسي هو الانسان وتعلق ارادته بالتبع بالاشياء التي ينتفع منها الانسان ، وانعدام الاشياء الاخرى تتعلق به الارادة ولكن بالعرض، فالتعلق ارادته بان يستفيد الانسان من لحوم الاغنام ، ولازم هذا ان تموت الاغنام.

فالشرور التي يتوهمون نسبتها الى الله لاتتعلق بها ارادة الله بالذات بل هي بالتبع او بالعرض . وجميع النقائص المنبثة في اطراف العالم من زلازل و

سيول وموت وقتل و احداث مؤلمة كلها تتعلق بها ارادة الله بالعرض ، ومايتعلق به ارادته أساسا وذاتا انما هو الكمالات الموجودة في هذا العالم .

و اذا تعمقنا اكثر عرفنا ان ارادة الله لاتتعلق بخلق الناس جميعا في مستوى واحد لان بعض افراد الانسان يجرون البؤس على انفسهم بأيديهم فيستحقون العذاب الالهي ، والله سبحانه لم يخلق احداً للعذاب «سبقت رحمته غضبه» ، وقد تعلقت ارادة الله بخلق الناس الذين يصلون الى الكمال بارادتهم ، فارادته تعالى تعلقت بالذات بالوجود و الكمال ، و ارادته تعالى انصبت على وجود عالم مادي واناس يتوالدون ويتناسلون . والافراد الذين يصلون الى العذاب هم مرادون بالتبع ، والمراد بالذات هو الكمال .

ويطرح في هذا المضمار سؤال آخر:

ما هو معنى الآية الكريمة :

«لايسأل عما يفعل وهم يسألون» ٢٣- الانبياء

فهو لايستجوب عن اعماله ، و كل من عداه يستجوب عن اعماله . وقد تصور البعض ان هذه الآية دليل على كون ارادة الله أمرا جزافيا لاضابطة له فهو يفعل ما يريد دون ان يستطيع احد ان يقول له لماذا ، ولو تعلقت ارادته بالفعل القبيح وما يخالف الحكمة لما استطاع احد ان يقول لماذا. وقد تمسك الاشاعرة بهذه الآية لتأييد موقفهم في موضوع الحسن والقبح في الافعال الالهية.

ولكي يتضح الموضوع لا بد من التأمل في الآية نفسها ، والسؤال في

اللغة العربية يستعمل في ثلاثة موارد:

١- بمعنى الاستعطاء

٢- بمعنى الاستعلام



## ٣- بمعنى السؤال اخذة

فأي واحد منها هو المراد في الاية الكريمة المتقدمة الذكر؟

١- اما السؤال بمعنى الاستعطاء فالله هو الذي يأمر أن نستعطيه:

«واسألوا الله من فضله» ٣٢- النساء

اذن آية «لايسأل عما يفعل» لاتقصد الاستعطاء ، و بالاضافة الى هذا فان السؤال بمعنى الاستعطاء متعدّ بنفسه وله مفعولان والمفعول الثاني تقديره «و اسألوا الله شيئاً من فضله» بينما السؤال في آية « لايسأل عما يفعل » متعدّ بـ«عن» .

٢- و اما السؤال بمعنى الاستعلام ، اي ان يسأل احد ربه لكي يعلم بشيء مجهول لديه فهذا ايضا لايقبح فيه ولم ينه عنه في القرآن وقد جاء في قصة آدم ان الملائكة سألو الله:

«أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء» ٣٠- البقرة

ولم يؤيخهم الله على سؤالهم ، وكذا الاخرون فانهم لا يستحقون توبيخاً اذا ما سألوه عما يجهلون.

٣- اذن ينحصر المقصود في المعنى الثالث اي ان الله لا يستجوب عن اعماله ، فلا تعقد محكمة له ولا يستنطقه اي قاض .

لماذا لا يستجوب الله ؟

تخيل بعضهم ان عظمتهم تحول دون استجوابه ، فكل شيء في الحضرة الالهية خاضع خاشع ولا يجزؤ أحد على الكلام امام الله .

ولكن هذا المعنى غير ظاهر من الاية الكريمة وليس صحيحا في حد

نفسه لانه قد يوجد اناس لا يدركون عظمة الله فهم يجرؤون على الكلام، وبالإضافة الى هذا فان مضمون الآية هو أن فعل الله يكون بشكل بحيث لا يقع مورد الاستجواب، وليس معناها ان الله لا يسمح لاحد في ان يستجوبه.

وقال بعضهم : ان المقصود هو لما كانت افعال الله كلها على اساس الحكمة فلا مجال للسؤال.

وهذا ايضا لا يمكننا قبوله لانه قد يوجد من لا يعرف حكمة الله، و حتى المعترف بحكمته تعالى قد لا يعرفها في بعض الموارد . وظاهر الآية الكريمة ان أحداً لا يحق له السؤال ، لا ان عظمة الله تكون بشكل لا يستطيع معه احد السؤال او انه لما كانت افعاله سبحانه كلها حكيمة فلا مجال لاي سؤال.

«لايسأل عما يفعل وهم يسألون» اي لا يحق لاحد ان يستجوب الله سبحانه، بل الله هو الذي له حق استجواب الاخرين، لماذا؟ لانه لما كانت جميع الموجودات سوى الله قد اكتسبت كل ما لديها من الله فهي لاحق لها على الله، و اما ما يتوهم احياناً من وجود حقوق ثابتة على الله كما هي موجودة عند الناس فيما بينهم فهو من باب قياس الله على الانسان وهو تشبيه ناب، فحقوق الناس تنشأ نتيجة للعلاقات الاجتماعية، والطرفان كل منهما يحتاج الى الاخر ويمد له يد العون، وبازاء هذا يظهر له حق في عنقه، ولا وجود لمثل هذه العلاقة بين الخالق والمخلوق ، فلا أحد يقدم العون لله ، والله ، ليس بحاجة الى عون احد ومن المستحيل ان يوصل شخص نفعاً لله حتى يتمتع بحق عليه .

وبناءً على هذا فلا يستطيع احد أن يستجوب الله: لماذا فعلت الشيء الفلاني أو لم تفعل الامر الكذائي، لان هذه الاسئلة تصح في المجالات التي يكون فيها المستجوب مالكاً لحق في عنق المستجوب، اما بنفسه أو نيابة عن شخص له الحق كالمدعي العام الذي يستجوب المتهم نيابة عن الناس الذين لهم الحق ،

ولكن أحداً لا يملك حقاً على الله حتى يستطيع استجوابه ، فكل الوجود منه و هو مالك كل شيء ، وحتى تصرفنا في اجسامنا ، في اعضائنا واجهزتنا ، وفي النعم التي جعلها الله تحت تصرفنا ، كلها منوطة باذنه تعالى ، ولولم يأذن فلا حق لنا في التصرف فيما لدينا فضلا عن الاشياء الخارجة عن وجودنا.

رأى صاحب «المنار» ونقده :

يقول صاحب تفسير «المنار» :

لما لم يكن لاحد حق على الله فمن الخطأ القسم على الله بحق عباده ، و هؤلاء الذين يفعلون هذا انما معرفتهم بالله ناقصة وليسوا ملتفتين الى ان احدا لا يملك حقاً على الله.

ونحن نوافق صاحب المنار على أن احدا لا يملك حقاً على الله ولكننا نختلف معه في موضوع القسم على الله بحق عباده . ولنا على دعوى صاحب المنار جوابان:

الاول : صحيح انه ابتداء لاحق لاحد على الله ، ولكن الله يستطيع ان يمنح الحق لاحد وفي هذه الصورة يمكننا ان نقسم عليه بهذا الحق، وحتى ان صاحب الحق يستطيع المطالبة به لا من جهة ان لي حقاً عليك وانما من جهة انك انت الذي منحتني هذا الحق. وتوجد في القرآن الكريم آيات تدل على ان الله قد منح اشخاصا حقوقا عليه:

«وكان حقاً علينا نصر المؤمنين» ٤٧- الروم

ففي هذه الاية تصريح بان للمؤمنين حقاً على الله في نصرهم ، و اذا اخذنا بعين الاعتبار ما ذكرناه من ان احداً لاحق له على الله ابتداء عرفنا ان هذا الحق



قد منحه الله لهم. وفي آية أخرى

« كتب على نفسه الرحمة » ١٢ - الانعام

ولما كان الله هو الذي اخذ على نفسه ان يرحم عباده فلعبادته ان يطالبوه بالوفاء بما كتبه على نفسه. ويقول جلّ وعلا:

« ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون و يقتلون و وعداً عليه حقا . . . »  
١١١ - التوبة

ولا نؤكّد هنا على كلمة «حقاً» لانها صفة «وعداً» ، بل نؤكّد على كلمة « عليه » ، فهو وعد قد اخذه الله على نفسه و هو وعد صادق لا يبدّ ان يفي به.

فمن مجموع هذه الايات وغيرها كثير يستنتج ان لبعض الناس حقوقاً على الله وهي حقوق قد أخذها الله على نفسه.

الجواب الثاني : بالنسبة لهذه الايات يطرح هذا السؤال :

أتكون ارادة الله جزافية عندما يأخذ على نفسه حقاً لا أحد أو يلتزم بشيء له ؟ أتكون ارادته حسب ضابطة أم هو مثلنا - و العياذ بالله - نقول شيئاً ثم سرعان مانندم على قولنا ؟

كلاً ، ان الله ليس له حالات مختلفة ولا تؤثر فيه العوامل الخارجية فتفسره أو تحزنه ، والله منزّه عن ان يتأثر بأفعال عباده ، فارادته ليست جزافية ، اي ان لها منشأ في الذات المقدسة بحيث ان افعاله تعالى تتم حسب ذلك المنشأ

الذاتي ، فذات الله تقتضي الرحمة ، ومن هنا فقد اخذ على نفسه الرحمة لعباده ، و في ذاته جلّ وعلا منشأ يمنح على اساسه حقاً للمؤمنين بان ينصرهم . وليس هذا أمراً جزافياً بحيث يمكن ان يرحم و ان لا يرحم فكلاهما متساويان بالنسبة اليه ولا يوجد في ذاته ما يقتضي احدهما ، وصدفة اختار احدهما ، كلاً ، و انما صفاته العليا و اسماؤه الحسنی تقتضي ان يؤدي بعض الافعال في بعض الموارد أو يمنح حقوقاً لبعض الافراد .

ونحن نبين هذا بلغة الاعتبار، وعلاقة المخلوقات بالله ليست علاقة اعتبارية، لان موضوع الحق بين الناس أمر اعتباري تقتضيه الحياة الاجتماعية ، والله ايضا يشرح هذا بلغة الاعتبار لانه يواجه مخلوقات تدار حياتهم بهذا الاسلوب .

اذن معنى الايات هو ان الذات الالهية تقتضي فعل ما فيه حسن ، ولما كانت كتابة الرحمة على نفسه أمراً حسناً أي متناسباً مع صفاته الرفيعة فهو يقوم بها ، ولما كان تعذيب الاشخاص الذين يعاندون الحق - وهم يعلمون- أمراً حسناً فهو يؤديه .

و صحيح ان هذا الموضوع قد بين بلغة الاعتبار السائدة في الحياة الاجتماعية ولكن وراء هذا الاعتبار تكمن حقيقة هي الرصيد لهذا الاعتبار . وبعبارة اخرى ان هذا الاسلوب مناسب للانسان ففي كثير من الموارد اختار الله من باب الشفقة على عباده التحدث الى الناس بلغتهم ، ولكن وراء هذا الاعتبار واقعاً يعتمد عليه، وحتى ان لسان القرآن في الأجر والجزاء كان بلغة الاعتبار: «فلهم اجر غير ممنون».

فيبدو من هذا الكلام انه حكم اعتباري محض كما يقول المالك للمستأجر اجلس في بيتي و اعطني هذا المقدار من المال فهذه ليست علاقة تكوينية ، و يتوهم مثل هذا في الجزاء الاخروي . ولكن الواقع ليس كذلك ، لاننا لما كنا

لاندرك مثل هذه العلاقات فالله بينها لنا بلسان الاعتبار الذي نفهمه ، وهذا لاينافي وجود واقع وراءه ، فيبين افعالنا والجزاء الاخروي رابطة تكوينية ، فالجزاء نتيجة افعالنا كما تكون الثمرة نتيجة غرس الشجرة .

وظنّ بعض الذين أعشى ابصارهم بريق الحضارة الحديثة ان هذه العلاقة هي من قبيل تحويل الطاقة الى مادة. وهذه سطحية في التفكير فعلاقة اعمالنا بنتائجها ليست علاقة فيزيائية تتبدل فيها الطاقة الى مادة ، ولو كانت كذلك لما اختلف العمل السلي عن العمل الطيب لان الطاقة التي تنفق على الذكرو على الكفرو احدى فلماذا تتحوّل احدهما الى عذاب والاخرى الى سعادة ؟

اذن العلاقة بين اعمالنا ونتائجها الاخروية ليست فيزيائية و انما هي لون آخر من العلاقات ، ولا نستطيع ان نقيس علاقات هذا العالم بالعالم الاخر بما نعرفه من العلاقات الدنيوية ، و الا كان العالم الاخر جزءا من الدنيا ، بل للاخرة نظام آخر فليس فيها اختيار وهي ليست مكانا للغرس و انما هي مكان للحصاد . و اذا كان عقلمنا لا يستوعب هذه العلاقة فلا بد ان نستعين بالايات والروايات و هي لاتقول انها علاقة فيزيائية ولا هي تحوّل الطاقة الى مادة ، فالطاقة لاتفرّق بين الاخلاص والرياء فتعطي لذلك الثواب ولهذا العقاب.

وقد يقال : ان الله يعلم في اي طريق تصرف هذه الطاقة ، فاذا صرفت في طريق الخير فهو يحوّل هذه الطاقة الى مادة جيدة و ان أنفقت في طريق الشر فهو يحولها الى مادة سيئة.

ونحيب: بان هذه سوف تكون علاقة اعتبارية لاتكوينية، ولو كانت تكوينية للزم ان يقتضي العمل بذاته لا ان الله يفرّق بين الموارد.

وافضل آية تدل على ان الله قد بين الامور التكوينية بلغة الاعتبار هي:

«ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة» ١١١ - التوبة



فهل كان هناك واقعا بيع وشراء ، فالنفس هي ملك لله فكيف يشتريها ؟  
أو آية :

« يا ايها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم .  
تؤمنون بالله ورسوله... » ١٠ - الصف

فهل هناك تجارة حقيقية؟ وهل ايماننا نعرضه للبيع والله يشتريه؟  
لاشك انه لا بيع ولا شراء و انما جاء هذا التعبير ليرغبنا في الايمان و  
نتائجه .



## هدف الافعال الالهية

يطرح سؤال يتعلق بالافعال الالهية وهو:

أ لله هدف من افعاله أم لا؟

و اذا كان له هدف فما هو؟

قبل الجواب لابد من ذكر بعض المقدمات:

المقدمة الاولى: ان الهدف في اللغة يعني تلك العلامة التي يوجه اليها

الرامي سهمه. و قد تسمى ايضا بـ «الغرض».

ويطلق الهدف اصطلاحا على الشيء الذي يقصد اليه الفاعل المختار من

وراء عمله، وهي الفائدة المترتبة على فعله، وهو ينظر اليها قبل قيامه بالعمل ثم

يجعل العمل وسيلة للظفر بتلك الفائدة، فكأن الفاعل رام وهدفه تلك الفائدة و

هو يؤدي عمله للظفر بتلك الفائدة، وهذه الفائدة تصبح هدفا وغرضا للقيام

بالفعل.

وبهذا المعنى تكون منطبقة على ما يسمى في الفلسفة بـ «العللة الغائية» التي



يتصورها الفاعل المختار في البدء ثم يصدق بها ثم يقوم بالفعل من اجل تحقيقها .

واحيانا يلاحظ شيء اكثر من هذا في مفهوم الهدف فيقصد منه الفائدة القيمة التي يرضاها العقل ويراها العقلاء تستحق ما ينفق من اجلها من جهود و اتعاب ، وعلى هذا فاذا قام شخص بفعل ليس له هدف عقلائي فهم يقولون انه عمل عايب، ويتسامحون في التعبير احيانا فيقولون انه من دون هدف، اي انه ليس له هدف ذوقية ، مثلا اذا رأينا شخصا يذرع الغرفة ذهابا ومجيئا وسألناه : ما هو هدفك؟ لأجاب: لاهدف لي من المشي، ولكنه في الواقع له هدف و هو الاستقرار الروحي مثلا، ولكنه لما كان المشي عادة للوصول الى مقصد معين فاذا لم يكن للانسان هذا الهدف العادي وكان يقصد من المشي الترفيه فانهم يقولون لاهدف له من المشي ، أي ليس له الهدف المتعارف منه .

المقدمة الثانية: اننا عندما ندقق في اهداف وغايات افعالنا نجد ان المقصود

منها - اذا كانت عقلائية - هو رفع حاجة أو اكثر من حاجاتنا ، اما لرفع حاجة جسمية أو عاطفية أو عقلية أو غير هذه من الحاجات ، فنحن نأكل لكي نرفع حاجة بدننا ، ونعاشر الأصدقاء لكي نرفع حاجة عاطفية ، ونبحث عن العلم لنؤمن حاجتنا العقلية .

ولعل بعضهم يتصور ان الانسان يقوم احيانا بأفعال لا ترفع اي حاجة من حوائجه وانما هو يقوم بها لرفع حاجات الاخرين كما اذا لقينا شخصا أعمى فاندفعنا لمساعدته، فهذا العمل قمنابه من اجل رفع حاجة الاخرين . أو يقوم الانسان بعمل من اجل الله أو من اجل الوطن ثم يقول: لست أقصد منه الى مصلحة شخصية، ولكننا في الواقع اذا تعمقنا قليلا فسوف نجد الدافع الاساسي في جميع هذه الامور هو تأمين مصلحة ذاتية و رفع حاجة نحسها في أنفسنا ، ففي حالة لقاء الشخص الاعمى توجد فينا حالة العطف عليه ودي حاجة عاطفية تتطلب الاستجابة

لها وصحيح ان في هذا الفعل نفعاً لذلك الاعمى ولكن فيه نفعاً لنا ايضا بصورة غير مباشرة، وكذا في حالة عبادة الله أو خدمة الوطن أو قيام الامم بشؤون طفلها فالوالدة تنهض من نومها في منتصف الليل لتؤمّن له ما يحتاج أو ترفع عنه الفزع، فهذه الامم ترفع حاجة لغيرها (الطفل) ولكنها في نفس الوقت ترفع حاجة لنفسها ايضا لان عواطفها متعطشة لهذا الامر ولا تهدأ الا بهذا العمل، فهي تحقق به هدفين.

ففي جميع هذه الصور تظهر حاجة نفسية عند القائم بالعمل وهي لا تشبع الا بالقيام به. وحتى الذي يعمل من اجل ان يظفر برضا الله فانه يقدم على ذلك ليرفع حاجة من حوائجه، لانه يعتقد بان من يعمل لرضا الله فسعود لعمله قيمة وفضيلة اكبر وهو بحاجة الى هذه الفضيلة فلماذا يقوم بهذا العمل ليحقق تلك الفضيلة.

اذن الهدف الاصلي في هذه الموارد جميعا هو تأمين المصالح الشخصية للفاعل بصورة مباشرة أو غير مباشرة، الا اذا وصل الانسان الى منزلة ينسى فيها نفسه ولا يرى فيها استقلالاً لذاته امام العظمة الالهية، حينذاك يصبح له حساب آخر.

والمؤمنون الذين يعملون لكسب رضا الله تعالى ليسوا على مستوى واحد وانما هم على درجات، فبعضهم يعمل للثواب الاخروي وللنجاة من عذاب جهنم، وهذا هو الدافع عادة للمؤمنين المتوسطين، فالهدف النهائي في هذه الحالة ليس هو رضا الله وانما هو تأمين حاجتنا الى الجنة والفرار من النار. وهناك من وصل الى منزلة من الايمان يكون فيها رضا الله هدفاً له، اي لانه يحب الله فهو يطلب رضاه، وبلا تشبيه فنحن نلاحظ في حالات الحب العادي اذا كانت لأحد الاشخاص علاقة وطيدة بشخص آخر ثم يعرف انه يحب شيئاً ما فانه يقوم به بكل جد ليسعد محبوبه، ولا هدف له من وراء هذا التعب سوى ارضاء محبوبه

ورؤية ابتسامه على شفتيه، ومن البلاهة ان نظن ان هذا الشخص يتوقع من محبوبه جزاءً مادياً فهو مستعدٌ لينفق كل مالديه من مال من اجل ان يظفر برضى محبوبه. فاذا كان هناك شخص يشعر بمثل هذا الحب لله سبحانه وتعالى فانه لا يهتم بنعم الدنيا ولا بجزاء الاخرة لان الله هو هدفه، وقد ورد في مناجاة منسوبة للامام السجاد (ع):

«يا نعيمي وجنتي يا دنياي وآخرتي»

فالوصول اليه والظفر برضاه هو هدفه وليست نعم الدنيا ولا الجنة هدفاً له. وحتى اذا وصل الانسان الى هذه المنزلة فانه يقصد الى تأمين حاجته من وراء هذه الاهداف الرفيعة مادام ملتفتاً الى ذاته، فاذا سئل: لماذا تريد الوصول الى الله ولماذا تحرص على الظفر برضاه؟ لا جواب: انه ارفع كمال يستطيع الانسان الحصول عليه، اذن هو يقصد الى كماله من وراء كسب رضى الله تعالى، وهو مصلحة و منفعة ذاتية.

الا اذا وصل الانسان الى منزلة من المعرفة لايلتفت فيها الى ذاته وكأانه لاوجود لها - ومثلي لا يستطيع ان يدرك حقيقة هذه المنزلة - ويستغرق في ذكر الله الى حد نسيان نفسه لا كما نحن ننسى انفسنا وانما هم ذائبون في حب الله، فان أمرهم يختلف حينئذ، ولما كنا غير واصلين الى هذه المنزلة ولا نملك تصوّراً واضحاً لها فلماذا نتركها لأهلها.

أما الاشخاص الضعيفون في الايمان أو المتوسطون فيه فانهم عندما يعملون لرضى الله وبدافع من حبه تعالى فهم يقصدون الى كمالهم من وراء رضاه سبحانه، اذن فالهدف النهائي في افعال امثالنا بل وأفعال كثير ممن هم ارفع منا هو تحقيق المصالح والكمالات الذاتية.

المقدمة الثالثة: نحن احيانا نأخذ بعين الاعتبار هدفاً معيناً ونجد في



انفسنا الدافع للعمل على تحقيقه ولكننا عندما نصل الى مقام العمل نجد اننا لانستطيع الوصول الى ذلك الهدف الا بتحقيق شيء آخر، اي ان ذلك العمل يحتاج الى مقدمات، ومن هنا فان ذلك الهدف النهائي والدافع الاساسي يوآلد دافعا آخر واردة اخرى لتحقيق المقدمات، مثلا عندما يريد الانسان الذهاب الى حج بيت الله الحرام فان هدفه اداء مناسك الحج، ولكنه ينظر فيجد ان هذا لا يتم الا بمقدمات من قبيل الحصول على جواز سفر وتذكرة الطائرة و... فتنشأ من ارادة الذهاب الى الحج ارادة اخرى هي ارادة توفير لسوازم السفر، فهو يذهب مثلا الى دائرة الجوازات، و اذا سأله: لماذا يذهب اليها؟ لصح له ان يجيب: انني ذاهب اليها للحصول على جواز سفر، و صح له ايضا ان يقول: انني اريد الذهاب الى الحج. فها هنا في الواقع عدة افعال واقعة في طول بعضها ولكل منها هدف خاص به، والهدف الذي يتحقق في النهاية هو الغاية القصوى، وكل ما يتحقق في الاثناء فهو من الاهداف المتوسطة، والشيء الذي يتحقق أولا هو المقدمة الاولى والهدف الابتدائي.

والاهداف المتوسطة لا أصالة لها، فلو كان يمكن الذهاب الى الحج من دون اخذ تذكرة الطائرة لما كانت للتذكرة قيمة عند هذا المسافر، ولكنه لما كان الحصول عليها مقدمة للسفر لذا فهو يجد في الحصول عليها. والهدف المتوسط هدف للحركة السابقة عليه و وسيلة للهدف النهائي. وعلامة الهدف المتوسط انه يمكن السؤال عنه بـ «لماذا؟» حتى نصل الى شيء لا يمكن السؤال عنه بـ «لماذا؟»، مثلا يقال: لماذا تشتري تذكرة الطائرة؟ فيجيب: لاني اريد الذهاب الى الحج: لماذا تذهب الى الحج؟ لاني اطلب الثواب من الله. ولماذا تحرص على ثواب الله؟ لان من يمنحه الله الثواب فانه يكون سعيدا الى الابد. وها هنا لا يصح ان نسأله: لماذا تطلب السعادة؟ لان البحث عنها من ذاتيات الانسان، فهذا هو الهدف النهائي، وعلامة انه لا يصح السؤال عنه بـ «لماذا» لانه

ذاتي والذاتي لا يعلى . مثلاً بالنسبة للانسان الذي يحب الله اذا سألته : اماذا تصلي؟ لماذا تترك مضجعتك في قلب الليل لتناجي ربك؟ أجايبك : لان مناجاة المحبوب تؤنسني . عندئذ لا يصح لنا ان نسأله : و لماذا تبحث عما يؤنسك و يلذ لك ؟ لان هذا من طلبات الانسان الذاتية ، فالهدف النهائي للعاشق ان يأنس بمعشوقه .

وبعد بيان هذه المقدمات نطرح هذا السؤال :

هل للافعال الالهية هدف وغرض بهذا المعنى الذي مرّ شرحه؟

الجواب : كلاً ، لان ذلك يستلزم ان يكون الله سبحانه فاقدا لاشياء هو محتاج اليها ثم يحصل عليها بوساطة هذه الافعال ، كما اننا نفقد بعض الكمالات ونسعى بأفعالنا للحصول عليها ، بينما الله ليس كذلك انه الكمال المطلق وليس بحاجة الى اي شيء ، وكل ما لدى غيره من وجود فهو منه مكتسب . وحتى انه لا يمكن فرض كون الله قد ضاق بوحدته قبل خلق العالم فخلق المخلوقات لتخرجه من وحدته فهو يأنس بالنظر اليها ، فالله لا يستوحش من وحدته و هو يبقى على هذه الوحدة في ذاته حتى عندما يخلق المخلوقات ، وهذه الوحدة كماله سبحانه ولكننا لانستطيع ان نفهم هذه الامور على حقيقتها ، وكل ما نستطيع ان ندركه هو ان الله بريء من كل نقص ولو كانت المخلوقات تؤنسه و تخرجه من وحدته لأصبح محتاجاً الى مخلوقاته ، بينما المخلوقات هي المحتاجة اليه في جميع شؤونها . وعلاوة على هذا فانه في بعض الاحيان يلزم منه كون الله عاجزاً ، ففي مثال الذهاب الى الحج قلنا انه محتاج الى بعض الاهداف المتوسطة منها ركوب الطائرة لانه لا يستطيع ان يقطع المسافة التي تفصل بين بلده والبلد الحرام بخطوة واحدة ، ولو كان الله مثل هذا الانسان محتاجاً الى الاهداف المتوسطة لأصبح عاجزاً مثله ، بينما الله سبحانه قادر على كل شيء وهو منزّه عن العجز .

و هذا هو مقصود القائلين بان الافعال الالهية غير معللة بأغراض، اي ان الله ليس مثل الانسان يقصد الى هدف خارج عن ذاته فهو يفقد هذا الكمال ثم يعمل لكي يصل اليه.

و نواجه عندئذ هذا السؤال:

أيعني هذا ان الأفعال الالهية لا هدف لها؟

كلا، فنحن ننفي عن الله الهدف الموجود في الافعال الانسانية ، اي ذلك الهدف الذي يؤمن للانسان حاجته و هو خارج عن ذاته . و هذا لايعني نفي مطلق الهدف عن افعاله تعالى و انما يكون لها هدف بمعنى أطف ، فقد سبق لنا القول في الصفات الالهية ان كثيرا من المعاني المستعملة في المخلوقات نستعملها ايضا في مورد الله تعالى، ولا يعني هذا اشتراك الخالق والمخلوق في الصفات بل لا بد من تجريد هذه المفاهيم من الخواص المادية واللوازم العدمية ثم ننسب هذا المعنى المجرد من جهات النقص والعدم الى الله سبحانه ، ومثل هذا يجري في الهدف و الغرض ، فنحن ننسبه الى الله بعد تجريد معناه من جهات النقص و العدم. مثلا الهدف في افعالنا من اجل رفع حاجتنا و في الافعال المترتب بعضها على بعض (الاهداف المتوسطة) يكون من اجل القدرة على الفعل الذي يأتي بعده، فاذا قمنا بحذف جهات النقص هذه لان قدرة الله ليست محدودة و هو تعالى غير محتاج حينئذ يصح لنا القول ان لافعال الله أهدافا. و من الواضح انه لايمكن نسبة الاهداف الطولية لأفعاله سبحانه ، لانه لايمكن القول انه تعالى لا يستطيع ان يؤدي عملا الا بواسطة عمل معين، و قد مرّ علينا فيما مضى ان الشروط اللازمة لوجود الممكنات تعود الى نقص المخلوقات لا الى نقص في قدرة الله فهي شروط لقابلية القابل لا لفاعلية الفاعل فاذا كان لا بد من خلق الانسان من تراب فهذه الجهة تعود لكون الانسان موجوداً ترابيا ولا تعود الى قدرة الله ، وكذا بالنسبة للاهداف المتوسطة فاذا قام الله بفعل من اجل ان يؤدي من بعده فعلا آخر



فليس ذلك لكون قدرة الله محدودة وإنما لان الفعل الثاني مشروط بتقدم الفعل الاول ، اي ان فرض تحقق الفعل الثاني يكون نسي حانة قد تحقق فيها الفعل الاول ، ولتقريب هذا الموضوع الى الذهن نذكر مراتب العدد ففرض العدد (٣) هو فرض يأتي بعد العدد (٢) ، و اما اذا كان قبل العدد (٢) فلن يكون هو العدد (٣).

فاذا قمنا بحذف جهات النقص وقلنا الهدف هو عبارة عن ذلك الشيء الذي يؤدي الفعل من أجله من دون اي قيد آخر أو هو الشيء المترتب على الفعل الاختياري و الفاعل ملتفت اليه اثناء القيام بالفعل و هو يريد و يرضاه، حينئذ يصح نسبة الهدف بهذا المعنى الى الله.

اذن نستطيع الجمع بين القولين ، بين ما يدل على ان الله هدفا و ما يدل على ان افعال الله غير معللة بأغراض ، و حاصل الجمع هو ان الافعال الالهية غير معللة بأغراض خارج ذاته ، و هذا هو نفس ما يقوله الفلاسفة من ان العلة الفاعلية و الغائية في الفعل الالهي واحدة ، ولا نريد هنا ان نذكر البرهان على ذلك فقد أثبت ذلك الفلاسفة بالبرهان في محله.

وبناءً عليه نستطيع ان نقول ان الله سبحانه يقوم بأفعاله من اجل نفع المخلوقات ولا يعود عليه نفع منها. و ايصال النفع الى المخلوقات و ان كان شيئاً خارجاً عن الذات ولكنه هدف متوسط لانه يصح السؤال عنه: لماذا يوصل النفع الى مخلوقاته؟ فهو اذن ليس هدفاً نهائياً و الهدف النهائي هو ذات الله جلّ وعلا، فاذا قلنا: خلق الله الشمس والقمر ليستفيد منهما الناس، فان هذا السؤال يطرح: ولماذا يخلق ليستفيد منه الناس؟ الجواب: لكي يصلوا الى كمالهم، و لماذا لا بد ان يصلوا الى كمالهم؟ الجواب: لان ذات الله تقتضي ذلك ، و بعدئذ لا يصح ان نقول: لماذا؟ لان الله يعني ذلك الموجود الذي يريد النفع لمخلوقاته، فهذه من لوازم الألوهية، فوجوده تعالى وجود يقتضي ايصال النفع للاخرين.

ولهذا الامر مبدأ في الذات الالهية ، فالله رحمان بشكل مطلق ، والفياضية من خواصه. ولا يمكن السؤال عنه بـ «لماذا؟» ، اذن الهدف النهائي يعود الى لوازم الذات الالهية وما تقتضيه اسماؤه الحسنی وصفاته العليا، ويعبر عن هذا باللغة الفلسفية بان الهدف هو نفس الذات، وباللغة العرفانية ان الله يحب لصفاته ان تتجلى، فهو تعالى يوجد الاشياء من اجل ذاته، لانه يحب ذاته ويحب آثاره ، فهل يعني هذا انه محتاج؟ كلاً لقد فرضنا ان الله سبحانه غير محتاج من جميع الجهات فهو لا يمكن تشبيهه بالأم التي ترضع طفلها لترفع حاجته وترضى عاطفتها، فالله سبحانه لا يحتاج حتى الى الامور العاطفية وانما هو يحب ذاته وآثاره ويحب ان تتجلى اسماؤه وصفاته، وهذا هو مقصود الفلاسفة من قولهم ان العلة الغائية والفاعلية في افعال الله واحدة ، فالهدف هنا لا يولد من الفعل و انما هو مقدم عليه.

وبغض النظر عن الهدف النهائي الذي هو نفس الذات فانه يمكن القول بوجود علة متوسطة خارجة عن الذات وهي علة غائية للمخلوقات وليست غايات لله وهي منافع تعود للمخلوقات فتحقق لها كمالاتها وهي تجليات لكمالته تعالى، والعلة الغائية في ذاته هي كماله الذاتي.

هذا هو التحليل الفلسفي للموضوع.

### اما من وجهة نظر القرآن:

فالآيات القرآنية لا تكفي بنسبة الهدف للأفعال الالهية و انما هي تؤكد على ان لها هدفاً قيماً وحكيمياً . ويمكننا تقسيم الآيات الى فئتين: احدهما تثبت الهدف للأفعال الالهية بشكل عام، والثانية تعين هدف كل منها. ففي القسم الاول نستعرض بعض الآيات التي تدل على ان افعال الله ليست عبثاً ومن دون هدف و انما لها هدف يتصف بالحكمة . ولكن ما هي هذه الاهداف؟ انها تعين في القسم

الثاني .

فالآيات التي تثبت الهدف بشكل عام للأفعال الإلهية منها ما يشتمل على اسم الحكيم الذي يعني ان افعاله ليس لها هدف فحسب وانما هو هدف لائق يرضاه العقل .

وبقسمة اخرى نستطيع تقسيم هذه الآيات الى عدة فئات:

الاولى: تلك الآيات التي تصف الافعال الإلهية بانها «حق».

الثانية: الآيات التي تنفي عنها الباطل والعبث واللهو واللعب.

الثالثة : هناك آيات تبين بالتفصيل علل الافعال الإلهية من تكوينية أو تشريعية فتحدث عن علة اصل الخلقة وعن سبب خلق الانسان وخلق ما في الارض من نعم وحتى عن سبب اصل التشريع، بل وحتى عن سبب تشريع كل واحد من الاحكام على حدة .

ونذكر من كل فئة نموذجاً :

«وهو الذي خلق السموات والارض بالحق» ٧٣ - الانعام

«و يتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا»

١٩١ - آل عمران

وبالنسبة لخلق الانسان يقول تعالى:

«أفحسبتم انما خلقناكم عبثاً» ١١٥ - المؤمنون

«وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعيين، ما خلقناهما الا بالحق»

٣٧ - الدخان

ففي مقابل الحق يكون الباطل ويكون اللبب ايضا.



«وما خلقنا السماء والارض و ما بينهما لاعيين. لسوآردنا ان نتخذ لهوا  
لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين» ١٦، ١٧- الانبياء

فخلق السماء والارض ليس لعبا ولا لهوا ولاعبثا و انما هو حق أي انه  
فعل له هدف متصف بالحكمة.

وفهم هذه الايات بتوقف على معرفة معنى الحق و الباطل واللهو واللعب  
والعبث .

### الحق :

الحق في اللغة يعني الثبات و يستعمل بمعنى الصفة اي الثابت، ويستعملها  
العرف في معان مختلفة قد لوحظ فيها لون من الوان الثبات ولكن لكل منها ميزة  
خاصة، فهي تشبه المشترك اللفظي:

١- تستعمل احيانا في مورد الله تعالى فيقال ان الله حق وهو يعني ما يعبر  
عنه في الفلسفة بوجود الوجود بالذات اي لله تعالى ثبوت من ناحية ذاته ولا  
سبيل للعدم والبطلان الى ذاته، فحق هنا يعني انه ثابت بالذات.

٢- تستعمل احيانا في مورد الوجود الدائم و ان كان بالغير لبالذات وذلك  
في مقابل الوجود الزائل الذي لا يدوم ، فالثبات الملحوظ هنا من حيث الزمان  
لا من حيث الذات.

٣- ويطلق احيانا على الاعتقاد فيقال الاعتقاد الحق في مقابل الاعتقاد  
الباطل، والمقصود منه الاعتقاد المطابق للواقع، فالاعتقاد بانني اكتب الان هو  
مطابق للواقع فهو اعتقاد حق، والاعتقاد بانني غير مشغول بالكتابة الان هو  
اعتقاد باطل لانه غير مطابق للواقع.

٤- ويوصف بنا الكلام في بعض الأحيان فيقال الكلام الحق في مقابل

الكلام الباطل ، اي ان ذلك الكلام مطابق للواقع ، فهنا الحق يساوي الصدق .

٥- وتطلق احيانا على الوعد، وهو ليس له مطابق خارجي الان ولكنه اذا تمّ الوفاء به في مواعده فهو وعد حق، واذا لم يتمّ الوفاء به في حينه فهو وعد باطل، وجاء في القرآن الكريم: «ان وعد الله حق».

٦- ويستعمل في مورد الافعال بصور مختلفة منها:

أ- تارة في مورد الافعال الاختيارية نقول انه فعل حق ومقصودنا انه ينتهي الى ما يرمي اليه الفاعل من هدف - كائناً ما كان هذا الهدف - في مقابل الباطل و هو الفعل المنقطع عن الهدف والذي لم ينته الى نتيجة .

ب - وتارة اخرى يلحظ فيه انه يصل الى هدف حكيم يرضاه العقل وبتناسب مع كمالات الفاعل، فهذا هو الفعل الحق.

٧- الى هنا كنا نستعمل الحق في الامور الحقيقية و التكوينية ، أما في هذا المورد فنحن نستعمله في الامور الاعتبارية ، في المفاهيم القانونية والاخلاقية القيمة . فهو في هذه الموارد يختلف عما سبق، فنقول مثلاً: حق الملكية ، أو حق الزوجية، فهذا لايعني ان هناك شيئاً متحققاً في الواقع و انما هذا الحق أمر اعتباري، اي انه ليس شيئاً ثابتاً بقطع النظر عن القريحة الانسانية. بل هذه القريحة هي التي تعتبره لتسير على أساسه الحياة الاجتماعية. وكذا سائر المفاهيم القانونية مثل حق الوالد على ولده ، حق الولد على والده ، حق الرعية على الحاكم ، حق الحاكم على الرعية. ومثلها المفاهيم الاخلاقية ذات الدلالة القيمة. ولسنا هنا في مجال يسمح لنا ببيان الفرق بين المفاهيم القيمة و المفاهيم القانونية والمفاهيم الواقعية فهو يذكر في الفلسفة ولكننا نجد أنفسنا ملزمين بالاشارة الى ان كثيراً من الناس وحتى من فضلائهم يخلطون بين هذه المعاني، فهم يستعملون لفظاً بأحد

المعاني ثم يستنتجون منه معنى آخر، وهي مغالطات تقع نتيجة الاشتراك اللفظي ،  
مثلا يقولون: ان الله حق، هذه هي المقدمة الاولى ويعتقد بصحتها كل مسلم، ثم  
يذكرون المقدمة الثانية وهي:

ان كل انسان فهو باحث عن الحق، اي اذا سألت اي انسان: هل انت  
تطلب الحق ام الباطل؟ فانه سيجيب بفطرته انه طاب للحق ولا يقول انه طالب  
للباطل، اما واقعا واما لخداع الاخرين، ومن هاتين المقدمتين يستنتجون: ان كل  
انسان فهو باحث عن الله. ان هذه مغالطة ، فالحق الذي تبحث عنه فطرة الانسان  
مفهوم قيمى وهو يعني ان الانسان يحب ان تسود العدالة في المجتمع ويصل  
الناس الى حقوقهم، أو يعني ان الانسان يريد دائما ان يفهم الحقيقة بمعناها الفلسفي  
اي الاعتقاد المطابق للواقع، وكلا هذين المعنيين يختلفان عن الحق في المقدمة  
الاولى: ان الله حق، فهو هنا لايعني مفهوما قيميا ولا قانونيا وانما يعني ان ثبوته  
تعالى من ذاته، ولا علاقة لهذا بكون فطرة الانسان تحب العدالة وتنفر من الظلم ،  
وحيث لايصح ان نستنتج تلك النتيجة، ونحن لاننكر صحة المقدمتين والنتيجة  
كلا منها على حدة ولكنها غير مترابطة منطقيا ، ونعترف بان الانسان يطلب الله و  
لكنه ليس بهذا الدليل فان فيه مغالطة وسوء استغلال للاشتراك اللفظي.

و على أية حال فالاية الكريمة تقول نحن خلقنا السماوات والارض بالحق  
لا بالباطل، فما هو الذي تعنيه؟

هل تعني ان ثبوتهما من ذاتهما؟

كلا ، لان الفرض انهما من مخلوقات الله فكيف يمكن ان يكون ثبوتهما  
من ذاتهما؟

هل تعني ان لهما دواماً ؟

كلا ، لانه سبحانه يقول:



«أولم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق و اجل مسمى» ٨- الروم

ولما كان لهما اجل ونهاية فهما ليسا دائمين.

هل تعني الآية انهما اعتقاد مطابق للواقع؟

كلا ، لان الحديث ليس عن الاعتقاد حقا كان أو باطلا.

هل تعني انهما كلام مطابق للواقع؟

كلا، فالحديث ليس عن الكلام، و انما هو عن الخلق و انه حق وليس باطلا، فنحن لانريد ان نجعل شيئا حاكياً عن شيء آخر حتى نقول انه يطابقه أو لا يطابقه.

هل المقصود انهما وعد حق؟

كلا ، انه أوجد حقيقة في الخارج لأنه يعد بايجاد شيء.

هل الحق هنا بالمعنى الاخلاقي؟

كلا، لان الاعيان الخارجية لاتتصف بالمفاهيم الاخلاقية ، وانما افعال الانسان الاختيارية هي التي تكون موضوع المفاهيم الاخلاقية.

هل تعني ان الله حقا - بالمعنى القانوني - ان يفعل هذا الشيء؟

كلا، لانه لايمكن تشكيل محكمة لله سبحانه حتى يعرف انه كان له حق أم لا.

ان الآية الكريمة تقصد الى شيء آخر هو أحد معاني الحق وهو الفعل ذو الهدف القيم اللائق بالفاعل. وتؤيد هذا شواهد من الكتاب الكريم حيث ورد

الحق في الايات في مقابل اللهو واللعب والعبث:

«ما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق»

٣٨- الدخان

فالحق اذن في مقابل اللهو واللعب والباطل والعبث . وسوف يتضح

الموضوع اكثر اذا ما عرفنا معنى بقية الكلمات:

### العبث :

ان الفاعل المختار الذي يعمل بارادته و من شأنه ان يقصد الى شيء معين من وراء فعله ، اذا سلك هذا سلوكا آخر ولم يقصد الى هدف صحيح من فعله فان فعله يوصف بالعبث.

### الباطل:

ان الباطل في مقابل الحق تماما في جميع معانيه ، وفي كل مجال له معنى و هما متضايقان فلا يمكن الاستفادة من كلمة الباطل هنا لمعرفة معنى الحق.

### اللهو واللعب:

انهما مفهومان متقاربان أو متضادان ، فالله تعالى يقول:

«و ما خلقنا السماء والارض و ما بينهما لاعبين . لو أردنا ان نتخذَ لهواً

لاتخذناه من لدنا ان كنا فاعلين»١٦،١٧- الانبياء

وهذا معناه ان شيئاً واحداً يكون مصداقاً للعب ومصداقاً للهو و الا لم

تكن الايتان منسجمتين ، وهذا المصداق الواحد اذا نظرنا اليه من ناحية قلنا انه

لهو و اذا نظرنا اليه من ناحية اخرى قلنا انه لعب. ومن هنا فان الدنيا من وجهة نظر القرآن لعب ولهو:

«انما الحياة الدنيا لعب ولهو» ٣٦- محمد

«و ما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب» ٦٤- العنكبوت

اذا أصبحت الحياة الدنيا هدفا للانسان فهي لهو ولعب، اما اذا كانت مقدمة لهدف وراها فذلك الهدف المعقول هو الذي يمنحها قيمة، و الا فانها في حد ذاتها عذاب وبؤس وآلام تضيع في خضمها الامور الحبيبة الى قلب الانسان، و اما اذا أصبحت مقدمة لهدف قيم هو الاخرة فسوف يكون لها معنى.

فما هو معنى اللعب؟

هو عبارة عن مجموعة من الحركات المنظمة التي تؤدي من اجل هدف يرضي خيال الانسان لاعقله ولا بدنه، فالاطفال يتحلقون ليلعبوا : هذا سارق و ذاك ملك و ذلك وزير وهكذا ...

أو يتسابق الناس في الامور الجائزة شرعا فيغلب احدهم ويخسر آخر، كسباق الخيل، فهي حركات منظمة تتم حسب اصول وقواعد ونتيجتها ان يعتبر فلان رابحاً و فلان خاسراً، وليس لها نتيجة عينية واقعية. ولما كان اللعب حركات ترضي الخيال فنتيجته لاتناسب تلك الحركات، الا انه قد يوجد لعب له هدف عقلائي كسباق الخيل فهو يشجع الناس على تعلم هذا الفن لتحقيق النصر في الحروب حيث كانت الحروب في الماضي تجري بهذه الاساليب، اما اليوم فقد تجعل مسابقات بالطائرات لكي نحصل على طيارين ماهرين، فهذا لعب ولكن له هدفاً معقولا. وكذا الحياة الدنيا فهي لعب ولكنها يمكن ان يجعل لها هدف



وراءها بحيث لا تكون لها الأصلة و انما هي مند كسة في ذلك الهدف. ويصدق هذا على مسابقات كرة القدم فقد يقوم بها الانسان لتقوية بدنه، و في الواقع فان قوة البدن تحصل نتيجة لحركات هذه اللعبة لا لنظامها، وشاهده أنه اذا ادّى هذه الحركات في بيته فسيصل الى نفس الهدف ، اما نظام هذه اللعبة، كم شخصيا يكون من كل فريق ، و اين يقف كل واحد منهم و كم هي المسافة بينهم؟ فهذه امور يتفق عليها ولا دخل لها في تقوية البدن و انما هي تحقق في النهاية الفوز لفريق و الخسران للفريق الاخر وهذا امر خيالي.

### و ما هو اللهو؟

اذا كان على الانسان ان يقوم بعمل ليظفر بشيء اخلاقي أو تكويني ثم يعرض عنه لينشغل بشيء آخر كما لو حدث شيء طبيعي يتطلب منا التفكير لايجاد حل له ولكن هذا التفكير متعب لنا لانه لا يميل اليه قلوبنا فنتشغل عنه بجدول المربعات في الصحيفة لننقد انفسنا من عناء التفكير، هذا هو اللهو. أو نريد ان نفر من مسؤولية أو نريح انفسنا من محاسبة الضمير على عمل قمنا به و هو يعذب ضميرنا فنتشغل بشيء آخر لننصرف عن تلك الامور فهذا لهو أيضا.

وقد خلق الانسان لاهداف رفيعة ولكي يصل الى السعادة الأخروية الابدية ، ويتطلب هذا منه ان يقطع طريقا طويلا صعبا مليئا بالمسؤولية، و الانسان بطبعه لا يميل اليه، بل يحب ان يكون حرا غير مقيد و باب كل شيء مفتوح أمامه بحيث لا يقول له احد افعل هذا ولا تفعل ذلك لكي تصبح من اصحاب الجنة، ولكي يتعد عن هذه الامور ويتخفف من هذه المسؤوليات ولا يؤذي نفسه بالتفكير فيها فانه يتشغل عنها بأشياء اخرى. ومن خواص الدنيا اذا اصبحت هدفا للانسان ان تشغله عن الاخرة فتحرمه من الهدف الذي خلق من اجله و كان ينبغي له ان يبذل كل جهده للظفر به.

وفي مقابل اللهو و اللعب يكون الفعل الحق الذي له هدف قيم يتناسب مع منزلة الفاعل، واذا كان الفاعل محتاجا فهو يؤمن له تلك الحاجة. اذن الايات التي تقول: ان خلق العالم بالحق معناها ان له هدفا يتناسب مع المكانة الالهية ولم يخلق عبثا لا هدف له، بل وحتى انه لسم يخلق لهدف غير متناسب مع المقام الالهي ، فالهدف منه يتناسب مع الفاعل ولما كان الفاعل هنا كامالا مطلقا فههدفه لا بد ان يكون كامالا أيضا .

## ماهو الهدف من ايجاد العالم

بعد أن عرفنا ان الله سبحانه يؤدّي اعماله من اجل اهداف تتصف بالحكمة،  
و الهدف النهائي لأفعاله هو ذات الحقّ تعالى فانّ له صفات وهي تتجلى بهذه  
الأفعال فهو يمنح الوجود للمخلوقات لان ذلك مقتضى صفاته العليا ، نواجه هذا  
السؤال :

بغض النظر عن الهدف النهائي لجميع المخلوقات أهنالك هدف متوسط  
لكلّ فعل أو لكلّ مخلوق من مخلوقاته تعالى؟

وهل للمخلوقات جميعا هدف متوسط وغائي في مستوى واحد ام هناك  
فرق بينها؟

اذا لاحظنا المخلوقات بأجمعها فانها تكون قد خلقت لتنال الفيض الالهي،  
وهذا الهدف يعود للذات ، أما اذا لاحظناها كلاً منها على حدة وحسب مراتبها  
فانه يكون لبعضها أهداف متوسطة.

ومخلوقات الله اما ان تكون مجردة أو مادية أو مجردة متعلقة بالمادة ، و  
هذا التقسيم بحسب الفرض العقلي، أما اثبات وجودها فانه موضوع آخر يذكر



في محله. فاذا كان المخلوق مجرداً تاماً فإنه يتمتع بجميع كمالاته الوجودية و ليس له حالة منتظرة وهو فوق الزمان و المكان فهو اذن لا تحول فيه ولا تغيير ولا انتقال ، وليس له نضج ولا تكامل فمنذ البدء قد منحه الله كل ما يمكنه من وجود.

ويقوم البرهان العقلي و تدل ظواهر الكتاب و السنة على وجود مثل هذه المخلوقات. والهدف من وجودها ليس خارجاً عن ذاتها فهي لم تخلق لكمال آخر و انما أوجدت لتنال الرحمة الالهية بمقدار ما تتحملة مرتبة وجودها ، و ليس لها استعداد و انما كلها فعلية، ووجودها ليس تدريجياً و انما هو دفعي. و قد خلق الله أعداداً هائلة من هذه الموجودات المجردة ولكننا نحن لاعلم لنا بها. ولعلّ الملائكة لون من هذه المجردات فلها كل كمالاتها منذ البداية و هي لاتعرج من منزلة الى منزلة أرفع، و لعل في هذه الآية الكريمة اشارة الى هذا حيث ينقل الله تعالى عن لسان الملائكة انهم يقولون:

«وما منا الا له مقام معلوم» ١٦٤ - الصفات

ويظهر من هذه الآية ان لكل منهم منزلة لا يستطيع ان يتجاوزها، فهو هكذا خلق و سبقي على هذه الصورة حتى النهاية .

وقد ورد في نهج البلاغة للإمام علي (ع) وهو يتحدث عن الملائكة:

«منهم ر كع لا يسجدون ومنهم سجد لا ير كعون»

اي ان اي تغيير لا يحدث في وجودهم.

وفي مثل هذه الموجودات لاعمى لان ن فرض انها قد خلقت لتكسب كمالاً أعظم لان وجودها واحد منذ البدء وحتى النهاية فكل ما كان يمكنها ان تناله من كمال فقد أعطيت اياه مرة واحدة ، ولا تتحمل ظرفية هذا الموجود اكثر

من ذلك. اذن لا يمكن القول ان لها اهدافا متوسطة، فقد خلقت لتمتع بالرحمة الالهية، ولماذا يفيض الله عليها رحمته؟ لان ذلك هو مقتضى ذاته.

اذا انتهينا من عالم المجردات فان الدور يصل الى عالم المادة ، فهل يخلق الله هذا العالم أم لا؟ اذا خلقه فان من لوازمه التدرج و التكامل و التغيير و التزاحم، و اذا لم يخلقه فان جانبا من العالم الذي كان من الممكن وجوده يبقى محروماً من نور الوجود و الرحمة الالهية المطلقة، وهذا لا يتناسب مع ما تقتضيه ذاته فان رحمته تقتضي ان يمنح الوجود لكل ما يمكن وجوده .

و هذه الماديات و المجردات المتعلقة بالمادة مثل روح الانسان فهو بذاته مجرد ولكنه يتكامل في ظل ارتباطه بالمادة ، ولهذا فان روحه لا يكون على مستوى من الكمال منذ وجوده وحتى انفصاله عن البدن - هذه الماديات و متعلقاتها قابلة للتغيير و التحوّل و التكامل ، ولهذا تكون لها اهداف متوسطة ، فنقول انها خلقت في ظرف التغيير و التكامل لتكسب كمالا أعظم يليق بها و تصبح مستعدة للظفر بفيض اكبر .

اذن يمكن السؤال عن الهدف من خلق العالم المادي بما يضم من زمان و مكان و تغير و تحوّل غير الهدف النهائي. و الجواب العام هو انه قد خلق للتكامل و ليصبح معداً لكمالات اكثر .

و الاهداف المتوسطة اذا كانت حكيمة فلا بد ان تكون بشكل يضمّن لهذا الوجود كمالا أكبر في المراحل اللاحقة، فلو فرضنا ان الله سبحانه يخلق انسانا يتمتع بالحد الأقصى من القوة و الذكاء و العقل و سائر كمالات الانسان روحيا و ماديا ثم يتنازل هذا الوجود تدريجيا فيفقد علمه و ايمانه و تنحدر قوته البدنية، فان هذا الانسان قد تغير و تحوّل ولكنه لم يتكامل، و من الواضح ان هذا عمل لا يتصف بالحكمة، و الفعل الحكيم هو الذي يهيء الجو لتكامل اكبر و ظهور

موجود أرفع. مثلاً لو أجرى احدهم تغييرات على بعض المعادن القيمة أو الاحجار الكريمة فحوّلها الى اشياء اقلّ قيمة ألا يعتبر هذا عملاً خالياً من الحكمة؟ اذن لا بد من ان يكون التغيير بشكل يؤدي الى ظهور موجود اكمل ، وكذا القول في تحولات هذا العالم فلكي تكون حكيمة لا بد ان تكون الافعال و الانفعالات الواقعة فيه سائرة نحو الكمال من حيث المجموع، وقد تكون في هذا التيار بعض الموجودات التي تسير في طريق الانحطاط بسبب التزاحم الموجود في العالم الطبيعي ، ولكن هذا النظام أمر واحد ترتبط اجزائه ارتباطاً عضوياً وهو بمجموعه يؤدي الى ظهور موجودات اكمل وارفع، و ان حدث في الاثناء بعض السقوط أو الانحطاط، وهذا هو الفعل الحكيم، ولما كنا مؤمنين بالحكمة الالهية كما أثبتنا ذلك من طريق العقل و بالايات القرآنية فنحن نعتقد بان العالم الطبيعي يسير نحو التكامّل، اي ان مجموع عالم الطبيعة قد خلق بشكل يكون فيه مستعداً لظهور موجودات اكمل نتيجة لما يحدث فيه من تغيرات و تحولات على مرّ الزمن، ونحن لم نعتقد بهذا عن طريق التجربة لان التجربة لا تستطيع ان تتحدّث عن مبدء الكون ونهايته وانما هي تبين زماناً محدداً وظروفاً معينة ولا تستطيع ان تثبت كون العالم دائماً يسير في طريق التكامّل ، ولكننا نستطيع اثبات ذلك عن طريق العقل و البرهان الفلسفي حيث نقول: لما كان الله حكيماً لايقدم على اللغو والعبث فلا بد ان يكون مسير الموجودات نحو الكمال، اذن العالم الطبيعي مخلوق للتكامّل، ونقصد بالتكامّل هنا معناه الفلسفي لا المعنى المقصود في علم الاحياء (اي تبدل الانواع) ، فنحن نؤمن ان العالم الطبيعي مخلوق بشكل ترتبط فيه اجزائه و يحدث بينها الفعل و الانفعال و التأثير و التأثير، وتهيء هذه جميعاً الارضية لظهور موجودات اكمل. مثلاً يعتقد العلماء ان الارض عندما خلقت لم تكن معدة بعد لظهور موجود حيّ لان الحرارة فيها شديدة و الامطار غزيرة و السيول جارفة، وهناك روايات و نصوص من نهج البلاغة تؤيد هذه النظرية



العلمية، ثم تعرضت الارض لتحوّلات كثيرة خلال مدة لا يعلم مقدارها الا الله لاننا لانملك على ذلك دليلا علميا ولا تعديدا قطعيا ، فأصبحت الارض مهياة لظهور النبات و الحيوان و في النهاية لوجود الانسان . اما كيف وجد الانسان فتلك مسألة اخرى ، فالقائلون بتبدل الانواع يعتقدون انه جاء من تغير حيوانات اخرى ، و المعتقدون بثبات الانواع يقولون ان الانسان نوع مستقل قد خلق في ظروف خاصة ، ولا نريد ان ندخل في التفاصيل لان هذا موضوع يتعلق بعلم الاحياء ، ولكننا نعلم اجمالا ان التحولات في الارض قد تمت بشكل تكاملي حيث انتهت بظهور موجودات اكمل آخرها الانسان .

اذن لكل واحد من موجودات هذا العالم التي ظهرت قبل الانسان هدف متوسط هو ايجاد الارضية لظهور موجود اكمل هو الانسان . فلخلق السماوات والارض هدف متوسط - علاوة على الهدف النهائي - هو توفير شروط وجود الانسان . والانسان ايضا من جهة كونه موجودا ماديا فهو يتحول و يتغير ماديا و روحيا، وعلى هذا نستطيع القول ان الانسان خلق لينال كمالات اكثر و يكتسب رحمة اعظم .

و قد يعترض بعضهم بانه اذا كان هدف الله سبحانه من الخلق هو الرحمة فلماذا لم يمنح الانسان منذ البدء كل ما يمكنه استيعابه؟ ولماذا لم يخلد آدم و حواء و أبناءهما في الجنة لئلا يتورطوا في هذه المفاسد ؟

ان هذا الاعتراض ناشىء من تصور انه من الممكن اعطاء اي لون مسن الكمال لاي موجود، فكأن هذا الموجود كأس خال يمكن ملؤه في كل وقت ، غافلين عن ان الرحمة النهائية التي أعدها الله للانسان - ونحن لانستطيع الان ادراك حقيقتها - تتطلب ظرفية خاصة ، لا بد ان يعيد الانسان من اجلها صياغة نفسه وهي لاتتحقق الا عن طريق اختياره وانتخابه، واما اذا منحت له بالاجبار فان تلك الملكة لاتحصل له .

والان ما هي حقيقة تلك الملكة؟

نحن عاجزون عن ادراك حقيقتها و لكننا نحاول تقربها الى الذهن

بمثال :

لوفرنا انهم صنعوا جهازا يشبه تمثال الانسان يوضع عند باب الدار و بمجرد فتح الباب فانه يبتسم و يحرك رأسه ويقول السلام عليكم، فهل هذا يساوي قيمة ما اذا حيا صاحب الدار بنفسه صديقه القادم اليه، أم هما مختلفان؟

لاشك ان الاول لاقية له لانه صوت صادر من تمثال بلا ارادة منه ولا اختيار ولا شعور، والضيف القادم لا يعدّه احتراماً حقيقياً ، ولا تكون له قيمة حقيقية الا اذا كان القائم به قادراً على الاحترام وقادراً على الاعراض فاذا احترمه كانت لاحترامه قيمة حقيقية ، اذن بعض الاشياء تتوقف تماماً على الاختيار الواعي. وكذا الرحمة التي اعدّها الله جزاءاً لسلاعمال الاختيارية فهو لا يفهم كنهها الا اذا قطع ذلك المسير بارادته.

ولنضرب مثالا آخر: اذا كان هناك شخصية مهمة جدا وهو يشغل منصبا حساسا ولديه مشاغل كثيرة تمنعه حتى من لقاء اصدقائه فانه لايسمح الا لبعض الناس بالذهاب اليه مراعيًا الأهم فالمهم في الامور التي يذهبون اليه بشأنها ، فاذا احتاج بعض الشخصيات الذهاب اليه لمعالجة مشكلة مهمة و عين له وقت لمقابلته بعد شهرين مثلا ووصل الموعد المقرر فانه يشعر بلذة خاصة لهذه المقابلة ، بينما يوجد كثير من الناس الذين يشرفون على تسيير اعمال بيت ذلك المسؤول المهم وتنظيم شؤون مكتبه وهم يلقونه في اليوم عدة مرات ولكنهم لايدر كون منزلته فلهدا لايشعرون بأي لذة لهذا اللقاء، فاذا اردنا مقارنة اللقاءين من الناحية الطبيعية و التكوينية فانهما لا يختلفان، ولكنهما يختلفان كثيرا من الناحية المعنوية التي تتعلق بالشعور والوعي. والشئ نفسه ينطبق على موضوعنا

فلو أننا أبقينا في الجنة لما أدركنا من عظمتها شيئاً، ولما فرقنا بين نباتها الرائع والحشائش التي تنمو في الصحراء. فاللذائذ التي فيها لا يدركها كل موجود و إنما هي تتطلب سعة خاصة، ولا تحصل هذه إلا نتيجة للعمل الاختياري السواعي للإنسان، فالإنسان بسعيه الإرادي تنسج ظرفيته لاستقبال رحمة خاصة لم يكن يتمتع بها من قبل ولا يعرفها. ومثل هذا كثير في الحياة الإنسانية، فالعاشق الذي يتعسر عليه لقاء محبوبه يبذل كل جهده ويضحى بكل ماله من أجل ان يلقاه ، وقد كتب الادباء قصصا كثيرة تتحدث عن الحب و معاناة العاشقين ولا يريد ان اقول انها جميعا واقعية ولكني اقول ان هذا الامر واقع لاشك فيه فبعد سنين طويلة من الفراق يتمنى ان يلقى حبيبه وعلى شفثيه ابتسامة تمحو كل آلامه و معاناته، ولا يمكن ان تقاس هذه اللذة بأي مقياس طبيعي ، بينما يوجد مع هذا الحبيب فلاح حديقتهم و هو يصبح مع هذا الحبيب ويمسي ويشاهد من ابتساماته الكثير ولكنه لا يشعر بهذه اللذة الطافحة التي تكاد تغرق قلب محبه من مكانه، أما العاشق فبسبب الالام والمشقات و الفراق الذي تحمله فان نظرة واحدة من الحبيب أو ابتسامة رقيقة منه تكفي لتمسح العذاب منه، وهي عنده ذات قيمة لا يمكن ان تقاس بالمقاييس المادية. فهو ما لم يقطع تلك المراحل فانه لا يصل الى هذا الحب و الشوق ولا يستطيع ان يتمتع بهذه اللذة العميقة.

هذه أمثلة متعددة كل واحد منها يبين جانباً من الموضوع ، و حقيقة الموضوع أرفع من هذا بكثير. اذن لو أن الانسان خلد في الجنة لما كان مستعدا لادراك النعم الالهية واللذات المعنوية، و الحد الأقصى له حينئذ ان يلتذ كما يلتذ الحيوان ، فالإنسان خلق في هذا العالم المادي ليتكامل الى الحد الذي يكون فيه مستعدا لادراك الرحمة الالهية الرفيعة.

#### الاهداف المتوسطة من لسان القرآن:

يتلخص مما مضى ان للعالم بمجموعه هدفاً هو نيل الرحمة الالهية، وللعالم



المادي - علاوة على الهدف النهائي - اهدافا متوسطة يمكن ضمها تحت عنوان عام هو التكامل. ونريد هنا أن نستمع الى الايات القرآنية التي هي في مقام تحليل الافعال الالهية و توضيح الحكمة من خلق العالم و الانسان وتبيين الاهداف المتوسطة من ايجادهما . يقول الله تعالى في كتابه الحكيم:

«وهو الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا» ٧- هود

في هذه الاية الكريمة تعبيرات لا بد من القاء الضوء عليها، منها ان الله خلق السماوات والارض في ستة ايام، فالظاهر ان القرآن الكريم يقصد من السماوات والارض مجموع العالم المادي، وتؤيد هذا الفهم القرائن وموارد استعمال هذا التعبير. والان ما هو المقصود من اليوم في الاية؟

لاشك ان المقصود ليس هو اليوم الناتج من حركة الارض لان الزمان الذي خلقت فيه السماوات والارض لا يمكن قياسه بالحركة التي تجيء بعد دوران الارض لتكوين الليل والنهار، فقبل خلق الارض لم يكن هناك يوم بهذا المعنى . واذا رجعنا الى نصوص اللغة العربية وجدناها تستعمل اليوم بمعنى المرحلة الزمانية، فالاية الكريمة اذن تريد أن تبين لنا ان خلق السماوات والارض قد تم في ست مراحل من الزمان، أما ما هو مقدار كل مرحلة منها؟

فهذا ما لا توضحه الاية نفسها ولا الروايات الموثوق بها، وهناك بعض الاحتمالات ولكنها لا ترتفع الى مستوى اليقين، فلنا نعرف هل هي متساوية أم لا؟ وبأي معيار قسمت الى ست مراحل؟ انها نقاط مبهمه في الاية، ولا يحق لنا ان نفرض على الاية شيئا من عندنا، فما يستفاد من الاية نبينه وما لا يستفاد منها نقول: لانعلم، ولسنا ملتزمين باننا نفهم كل آيات القرآن وجملة، بل هناك اشياء غامضة علينا، ولعل علماء المستقبل يتعمقون في الايات والروايات اكثر منا فيصلون الى نتائج لم نصل اليها نحن .

و في الاية جملة اخرى هي « وكان عرشه على الماء » ، فما المقصود منها ؟

لعلها اشارة الى ان المرحلة التي تسم فيها خلق السماوات والارض كان الماء فيها طاغيا أي ان الحالة السائدة عند ذلك هي حالة السيلان والميوعة ، كما توجد اشارة في آية اخرى الى مرحلة اخرى حيث كانت الحالة السائدة هي الحالة الغازية :

«ثم استوى الى السماء وهي دخان» ١١ - فصلت

وسوف نتناول هذه الامور بالتفصيل في «معرفة الكون».

والجملة الاخيرة من الاية الكريمة هي محل شاهدنا حيث يقول:

«ليلوكم ايكم احسن عملا»

انها تبين الهدف من الخلق، فالله سبحانه خلق السماوات والارض في ست مراحل وكانت حالة السيولة هي السائدة ، و الهدف من هذا هو اختبار الناس ليظهر من هو احسن عملا. وهذه العلاقة بين الفعل والغاية يغلفها الابهام ، فكيف خلق العالم ليختبر الانسان بينما لم يكن هناك انسان عندما تم خلق العالم ؟

ان هذا واحد من الاساليب البيانية للقرآن الكريم فهو يستعمل الایجاز في كثير من الموارد، اي عندما تكون بعض جوانب الموضوع واضحة فانه يحذف بعض الجمل ليضع يده على الجانب الذي يريده، ويشيع هذا الاسلوب في قصص القرآن .

نعود الى الاية التي هي محل شاهدنا فنقول: مرّ علينا فيما مضى ان بعض

الافعال الالهية لها مقدمات لا بمعنى ان الله تعالى محتاج الى تلك المقدمات و  
انما لان المرتبة الوجودية للفعل متأخرة عن المقدمات اي انها شرط للفعل للفاعل،  
فالله سبحانه تعلقت ارادته بخاق انسان مختار، وهذا هو مقتضى حكمته، والله يعلم  
ان مثل هذا الموجود لا بد ان يكون مادياً، لان هذا الاختيار المقوم لانسانيته و  
المؤدي الى تكامله لا بد ان يكون في عالم المادة، فلا بد ان يوجد عالم  
مادي ليصبح مقدمة لخلق الانسان، فلكي يستطيع الانسان الاختيار لا بد ان يقف  
على مفترق طريقين و الا لم يصل الى الكمال الذي يجب ان يصل اليه عن طريق  
اختياره. اذن خاق العالم مقدمة لخلق الانسان، وقد خلق الانسان لكي يقف على  
مفترق طريقين ويؤدي امتحانه، والنتيجة ان العالم قد خلق ليمتحن الانسان. و  
امتحان الانسان ايضا مقدمة لهدف آخر، ولكن المقصود هنا هو التأكيد على  
موضوع الامتحان ليفهم الانسان ان خلقك و خاق العالم ايضا كان لاختبارك فهل  
توقع ان لا تمتحن؟!

فالقرآن يوجز بحذف الجمل الواضحة ليبرز جانباً من الموضوع ويؤكد  
اهميته، اذن الهدف من ايجاد العالم هو اختبار الانسان، فما هو معنى اختبار  
الانسان؟

سوف يأتي تفصيل هذا في فصل «معرفة الانسان» باذن الله، ولكننا هنا  
نتعرض له بشكل مجمل، فالاختبار عبارة عن توفير الارضية لتحقيق شيء ما بشكليين  
أو أكثر، ويمكن ان تكون لهذا أهداف متنوعة. فالعالم الذي يجرب في المختبر  
يقوم ببعض الحركات وينظم بعض الاشياء بشكل يؤدي الى وجود ظاهرة جديدة.  
لماذا يقوم بهذا الشيء؟ تارة يفعله لانه يجهل ماذا يحدث لو خلطنا هذه المادة  
الكيميائية بتلك بهذه النسبة المعينة، فهو يقوم بهذه التجربة ليرفع الجهل عن  
نفسه. و تارة اخرى يفعله ليعلم الاخرين، فالاستاذ يقوم بالتجربة ليري الطلاب و  
الا فانه يعلم من قبل. و احياناً يفعله لاهداف اخرى. مثلاً اختبار الاستاذ لطلابيه



فهو يوجه لهم سؤالاً و يطلب منهم الجواب اما سلباً أو ايجاباً ، أو يكون للجواب عدة وجوه أحدها صحيح و البقية باطلة أو بعضها أصح من بعض، فهو يوفر للطالب ارضية ليختار الطالب من بين هذه ما يشاء . و الهدف من هذا الاختبار تارة يكون معرفة الاستاذ لمستوى الطالب العلمي من خلال اجابته، و تارة اخرى يكون الاستاذ عالماً بمستوى تلميذه من خلال تعامله معه خلال فترة الدراسة فهو يستطيع ان يقدّر درجته قبل ان يلقي نظرة على ورقة امتحانه و لكنه يريد هذه الورقة وثيقة يسكت بها من لعله يعترض أو يشكك ، أو لأهداف اخرى.

فما هو معنى الابتلاء و الاختبار الوارد في الاية الكريمة؟

لاشك ان الله سبحانه ليس جاهلاً بعباده ، بل علمه محيط بهم، ولا يختلف الماضي عن الحاضر و المستقبل بالنسبة اليه لان وجوده ليس زمانياً وانما هو محيط بجميع الازمنة والامكنة ، و هو لا يخفى عليه شيء ، اذن اختباره للناس لا يهدف منه الى العلم بما لا يعلم و انما هو يوفر لهم الارضية ليثبتوا أنفسهم و يجسموا ما في باطنهم بشكل عملي و يوصلوا استعدادهم الى مرحلة الفعلية، فلانسان استعدادات متعددة و تتجلى هذه الاستعدادات في ظروف خاصة بأشكال متنوّعة ، والله سبحانه هياً المجال في هذا العالم لكل انسان ان يحقق استعداداته و يفرغ ما في ذاته فاما ان يختار الطريق الصحيح أو الطريق المنحرف، سبيل التكامل و الرقي او سبيل الانحطاط والنزول، قال الله تعالى:

«انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيراً . انا هديناه

السبيل اما شاكرًا واما كفورًا» ٢، ٣-الانسان

ولسنا هنا بصدد تفسير هذه الاية ولكن المعنى هو اننا خلقنا الانسان من نطفة مكوّنة من عناصر مختلفة لكي «نبتليه» ونختبره فأعطيناه السمع والبصر ولم نكتف بهذا بل أوضحنا له الطريق المستقيم، لماذا؟ ليختار أحد الطريقين: اما شاكرًا و اما كفورًا.

وقد تكررَت هذه الحقيقة في القرآن مرارا ، قال تعالى:

«انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم أيهم احسن عملا» ٧- الكهف  
فكل ما على الارض خلق ليكون زينة لها ، ولو كانت الارض خالية منها  
لما كانت فيها جاذبية للانسان، فما على الارض من نبات وحيوان واشياء تظهر  
نتيجة للفعل والانفعالات يشكل لوحه جذابة للانسان ، ولو كانت الارض يابسة  
لاماء فيها ولا عشب، ومتشابهة كلها جبال أو كلها سهول لما أحبها الانسان ولا رغب  
في هذه الحياة ، ولكن هذه الغابات والجبال والسهول والبحار ... هي التي  
جعلت الارض جذابة للانسان . لماذا جعل الله ما على الارض زينة؟

«لنبلوهم أيهم احسن عملا»

فالهدف من خلق الظواهر الموجودة على الارض هو امتحان الانسان.  
وجاء في سورة الملك - الاية (٢) قوله تعالى:

«الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملا»

وفي تفسير هذه الاية وجوه مختلفة : خلق الاشياء الميتة والحية، أو الموت  
والحياة للناس، أو موت وحياة كل انسان ، والحاصل ان الهدف من العالم  
(الموت والحياة فيه) هو امتحان الانسان. اذن في القرآن الكريم ما يدل على ان  
الهدف من خلق العالم والظواهر الارضية التي تزينه والموت والحياة انما هو  
لاختبار الانسان. اي ان العالم الحي وغير الحي مقدمة لظهور الانسان وامتحانه.  
وهناك آيات متضافرة تدل على ان كل شيء قد خلق لكم:

«خلق لكم ما في الارض جميعا» ٢٩- البقرة

وقد سبق لنا القول ان للعالم المادي أهدافا متوسطة فالهدف من الاشياء  
غير الحية في الطبيعة هو تهيئة الجو لظهور الموجودات الحية التي هي اكمل

منها من حيث المرتبة الوجودية ، اي كل مالمدى الموجودات غير الحية موجود لدى الاحياء باضافة شيء آخر يسمى «الحياة» يجعلها اكثر تكاملا منها . وحسب ما وصل اليه علمنا ويستفاد ايضا من الايات القرآنية ان الانسان هو أكمل الموجودات . اما انه بعد هذا سوف يخلق موجود اكمل منه أو لا، أو أجيال هذا الانسان سوف تكون في المستقبل اكثر تكاملا أو لا، فهذا موضوع آخر لاينفي احتمالته القرآن .

وهل هناك موجود آخر غير الانسان قد خلق مختارا ؟

الجواب بالايجاب فالجن يشترك مع الانسان في هذه الميزة ، ويستفاد من ظاهر الايات الكريمة ان الجن موجود مادي مخلوق من النار المادية و هو مكلف، وفيهم المؤمن والكافر، ولهذا يخاطبون في آيات عديدة :

«يا معشر الجن والانس ألم بأتكم رسل منكم...» ١٣٠- الانعام

فهم يسألون ايضا يوم القيامة.

اذن الهدف المتوسط من خلق كل ما سوى الانسان في العالم المادي هو تهيئة الظروف لظهور موجود يسمى الانسان و هو أكمل الموجودات ، ولا يهمننا تشاؤم بعض الفلاسفة من القدماء أو من المحدثين حيث يقولون ان الانسان يعشق ذاته ويدعي لنفسه شرفا يتجاوز الحقيقة فليس من المعلوم انه يمتاز على الحيوانات الاخرى . فنحن نستطيع ان نثبت للمنصفين بالبرهان العقلي ان الانسان اكمل بكثير من الموجودات الاخرى و من جميع الحيوانات، و تؤيد هذا الموضوع الايات القرآنية. ولكن الانسان يكون اشرف المخلوقات بما منحه الله من كمالات، و الآ فان هذا الانسان بجميع ما عنده من كمالات يقف على مفترق طريقتين فاما ان يحسن الاختيار فيرتفع حتى على الملائكة احيانا و اما ان يسيء الاختيار فيهبط



حتى عن مستوى ادنى الاحياء في بعض الاحيان :

«ان شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون» ٥٥- الانفال

فالذين لا يخضعون للحق ولا يؤمنون بالله أخطأ من ادنى الاحياء واحقر من كل حيوان، ولهذا فان القرآن يوجب قتل كثير من الناس بينما هو لا يجيز قتل اي حيوان مالم يصل الى حد اىذاء الانسان و تعريض حياته و سلامته للخطر .

فالانسان اذن اشرف المخلوقات ، وجميع المخلوقات الاخرى مقدّمة لوجوده وهو يستطيع ان يستفيد منها ويخطو في الطريق الصحيح ، و قد خلق الانسان ليختبر و يقف على مفترق طريقين أو عدّة طرق ليختار منها الطريق المستقيم، فهل كل الطرق التي يختار من بينها الانسان مقصودة بالاصالة أم واحد منها فقط هو المراد أصالة ؟ اي ان الله عندما خلق الانسان ومنحه القدرة على اختيار طريق الخير أو طريق الشر، فهل يكون اختيار اي منهما محققا لهدف الوجود على نفس المستوى أم ان احدهما هو المحقق لهذا الهدف وهو اختيار طريق الخير فهو المقصود بالاصالة ، أما طريق الشر فهو مراد بالتبع؟

الذي يستفاد من القرآن الكريم ان الهدف هو احدهما وهو المقصود بالاصالة وهو ان يختار الانسان سبيل الله و يحقق النجاح في الامتحان، يقول الله تعالى:

«و ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون» ٥٦- الذاريات

فذكر الجن والانس معاً يؤيد أنهما مشتركان في الاختيار والتكليف ولم يقل : و ما خلقت الملائكة ، ومنه يعرف ان عبادة الملائكة تختلف عن عبادة الناس، فالملائكة حياتهم التسبيح بينما الناس يقفون على مفترق الطرق ليختاروا

بأنفسهم طريق العبادة أو طريق الكفر .

والاية الكريمة تقول ان الهدف من خلق الجن والانس هو العبادة ، و القرآن الكريم يعتبر عبادة الله هي الطريق المستقيم :

«وان اعبدوني هذا صراط مستقيم» ٦١- يس

أما كيف تكون عبادته هي الطريق المستقيم فذلك من مواضيع فلسفة الاخلاق حيث يبحث هناك عن معيار الخير والشر والاستقامة والانحراف ، ولكننا نوجز القول هنا بان الطريق المستقيم من وجهة نظر القرآن الكريم هو العمل المصطبغ بصبغة العبودية و هو حركة في مسير تكامل الانسان، أما ما لا يصدق عليه عنوان العبادة فهو اما ان يكون مراوحة في المكان واما تقهقرا الى الخلف وسقوطا في الهاوية ، فالانسان بين أحد أمرين اما ان يختار عبادة الله أو عبادة الشيطان :

«ألم أعهد اليكم يا بني آدم أن لاتعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين و ان اعبدوني هذا صراط مستقيم» ٦١- يس

فعبادة الله هي الطريق المستقيم في نظر القرآن الكريم ، و جميع السبل الاخرى منحرفة وكلها عبادة للشيطان. اذن يمكن القول ان الهدف من خلق الانسان هو ان يعبد الله، لماذا؟ لان تكامله يتوقف على هذا الامر. و ما سن الله العبادة لانه محتاج اليها، كلاً فهو الغني مطلقاً ، ولا يمكن حتى تصور انه يفرح عندما يشاهد هذه الاعداد الغفيرة من مخلوقاته وهي ساجدة على التراب اجلالاً له ، وانما لان تكامل الانسان معنويًا لا يحصل الا بتدله أمام الله.

اذن لابد من عبادة الله ، لماذا؟ لكي نصبح مؤهلين لافاضة رحمة الله علينا ، تلك الرحمة التي لانرتفع الى مستوى ادراكها الا بسلوك هذا

## الطريق . (١)

ويظهر من آية اخرى ان الهدف من خلق الانسان هو الرحمة:

«ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم» ١١٩، ١٢٠- هود

اي ان الناس يختلفون دائما من حيث السلوك و الحركة ، ولم يحدث ابداً أن الناس قد اختاروا جميعا طريق الخير، أو أجمعوا على طريق الشر، و انما هم مختلفون الا الذين نالهم رحمة الله فانهم لا ينحرفون عن طريق الحق بل هم متمسكون به. ثم يقول تعالى: «ولذلك خلقهم» و قد اختلف المفسرون في مرجع «لذلك» ، بعضهم قال انها ترجع الى الاختلاف فهو الهدف من خلق الناس، اي لما كان الانسان مخلوقا يختار طريقه بحريته فان لازم ذلك الاختلاف، فيختار بعضهم طريق الخير، ويسلك آخرون طريق الشر، ولما كان اختياره الحر في صياغة مصيره مستلزما لوجود الاختلاف فانه يمكن القول بان الانسان قد خلق للاختلاف . و ذهب البعض الاخر الى ان «لذلك» ترجع الى الرحمة المستخلصة من قوله تعالى «الا من رحم ربك» ، فالهدف من خلق الانسان هو الرحمة، اي انه نتيجة لاعماله الاختيارية يصبح مؤهلا لرحمة الله الخاصة بعباده الصالحين فيكون الهدف من خلقه هو وصوله الى ارفع درجات الرحمة الممكنة للمخلوقات. هذا هو هدف المخلوق ، أما هدف الخالق فهو تجلي صفاته و أسمائه .

والان اذا ألقينا نظرة على هذه الاهداف بأجمعها وجدناها مرتبة بشكل طولي وليست هي في عرض بعضها، فالانسان اذا أراد نيل تلك الرحمة الخاصة التي اعدّها الله لأوليائه فلا بد له من ان يختار طريق عبادته تعالى ، و العبادة

١- من احب التوسع فليرجع الى كتاب « معرفة الذات من اجل صياغتها »



الحررة لأبد ان تتم عن طريق الاختيار ولا بد ان يكون هناك طريقان : طريق الله وطريق الشيطان لكي يمتحن الانسان. فالاختبار مقدم على عبادة الله وعبادته تعالى مقدمة على الرحمة . اذن يمكن القول ان الانسان خالق ليبتلئ ليؤدي العبادة الاختيارية ليصل الى رحمة الله الابدية الخالدة . فهذه أهداف طويلة و ليست متعارضة، ولعل هناك من لم يألف أسلوب القرآن فيظن ان هذه في عرض بعضها فتكون متناقضة مثلا، ولكن الواقع انها اهداف طويلة و في كل مجال يوجد ما يقتضي التأكيد على واحد منها بالخصوص .



## مراتب الفعل الالهي

ان لأفعال الانسان الارادية و الاختيارية مقدمات ومراحل حتى تصل الى مرحلة التحقق الخارجي، فاذا أردنا القيام بعمل ما لابدّ أولاً من تصوّره في أذهاننا ثمّ نقوم بتقييمه، ما هي أضراره و منافعه لنا وللآخرين ، ومع أي شيء يتعارض، ثم نصدّق بفائدته و بعد ذلك تولد الرغبة في أنفسنا للقيام بذلك الفعل. و من الواضح انّ انجاز هذا الفعل يتطلب تحقق شروط ومقدمات خارجة عن وجودنا، اي انّ ارادة الشيء لا تكفي لتحقيقه بل لابد من القيام بحركة خارجية على المادة وتوفير بعض الشروط. فاذا أردنا السفر الى مكان معين فلا بدّ ان نرى بوساطة اي شيء سوف ننقل الى هناك و ماذا نحتاج في الطريق أو في المكان المقصود ، اذن لابدّ ان يكون لدينا مخطط عن طريقة القيام بالفعل. ثم اذا اتخذنا القرار بالاقدام عليه فبأي صورة سوف نؤديه؟ لعلّ بعض الظروف التي أجرينا حساباتنا على أساسها قابلة للتغيير ، مثلا كان السفر بوساطة الطائرة و يحتمل ان يتغير موعد اقلاعها ، و هذا يعني ان التنبؤ بشكل قاطع في مثل هذه الامور غير ممكن فلا بدّ اذن من ادخالها في الحساب.

ان مجموع هذه الافكار والميول والدوافع والمقارنات تعتبر مراتب ومبادئ



للفعل الارادي بالنسبة للانسان .

ونواجه عندئذ هذا السؤال:

هل تمرّ أفعال الله تعالى بهذه المراحل و المراتب أم لا ؟

عندما نتأمل قليلا في هذه المقدمات نجدها ناشئة من جهلنا وقصورنا ، فنحن لا بدّ ان نفكر في هذا العمل هل فيه مصلحة أم لا ، لماذا لا بدّ ان نفكر ؟ لاننا لم نكن نعلم من قبل ولو كنا عالمين بانّ فيه مصلحة لما احتجنا الى التفكير . لماذا لا بدّ لنا من المقارنة بين منافع الشيء ومضاره ؟ لاننا لانعلم ما هو الراجح منها . ولا شك ان هذه الامور الناشئة من الجهل و القصور لاتمتدّ الى الساحة الالهية ، فالله اذا اراد فعل شيء فانه لا يفكر هل فيه مصلحة أم لا ، والتفكير من ميزات الانسان الجاهل ، والله سبحانه عالم بكل شيء ، ولا تنبعث في ذاته تعالى رغبة لم تكن من قبل لان معنى هذا انه كان فاقداً لها ثم عرضت له ، وهذا مستحيل بالنسبة لله جلّ جلاله ، وقد ورد في نهج البلاغة انه:

«لم يسبق له حال حالاً»

بينما نحن تتغير أحوالنا فتارة نكون راضين و أخرى غاضبين ، أما الله سبحانه فلا يمكن ان نفرض ان رغبة تولد في ذاته ثم تشد فتصبح شوقاً ثم تتحوّل الى ارادة . اذن ماذا نقول وكيف يتمّ فعل الله؟ هل يتمّ بصورة جزافية ومن دون علم ولا مقارنة ولا حساب ؟

اذا قلنا انه يتمّ بمقارنة وحساب يلزم منه ان يكون الله قد فكر وقاس ثمّ اتخذ القرار ، ومعنى هذا عروض الحوادث على ذات الله وهو مستحيل .

و اذا قلنا انّ هذه غير موجودة في فعل الله لزم منه ان يكون فعله تعالى قد تمّ من دون علم ولا حساب وبشكل جزافي ، والله سبحانه منزّه ايضا عن القيام بشيء من دون علم ولا حساب . اذن ما هو الحل ؟

الحل هو ان نقول في الأفعال مثل ما قلناه في الصفات الالهية ، فنحن ندرك ابتداء المفاهيم المتعلقة بصفاتنا و أفعالنا فنجد أنها ناقصة وفيها جهات عدمية فنقوم بحذف جهات النقص والعدم ثم ننسبها الى الله تعالى . و قد قلنا في باب الصفات اننا ندرك في البدء مفهوم العلم والقدرة و الحياة في أنفسنا، وهي مصاديق محدودة متناهية لهذه المفاهيم لايليق ان تنسب للمقام الالهي، ولكي تصح نسبتها لله تعالى فنحن نقوم بحذف جهات النقص والعدم فيها فنقول: علم الله ليس محدودا كعلمنا بل هو علم لانهائي، وهو ذاتي غير اكتسابي. و ان كنا نحن لانفهم شيئا عن العلم غير الاكتسابي لاننا لانجده في أنفسنا ولكننا نوسع المفهوم لكي يشتمل هذا العلم ايضا . ومثله يقال بالنسبة للأفعال الالهية ، اي ان المفاهيم التي تصدق على أفعالنا الاختيارية ملازمة للنقص والجهات العدمية، ولهذا فهي بهذا الشكل لايمكن نسبتها الى الله تعالى ، ولكننا نستطيع تجريد وحذف جهات النقص و العدم من هذه المفاهيم بحيث تكون صالحة لنسبتها الى الله سبحانه.

وفي باب الصفات بعد ان نسبنا هذه المفاهيم الكمالية لله تعالى فان العقل أقام برهاناً على ان مصداق هذه الصفات ليس متعددًا في مورد الله بل جميع هذه الصفات هي عين ذاته، وتؤيد هذا النصوص من الكتاب والسنة ، وكذا الامر في باب الافعال الالهية ، فمراتب الفعل هذه التي ننسبها الى الله ليست مرتبة على طول الزمان ، ففي أنفسنا يكون في هذه المراتب تقدم و تأخر زمني، أما عندما نقول ان الله يعلم ويريد ويحب ان يؤدّي هذا الفعل فليس معناه انه في زمان ما كان يعلم ولكنه لم يرد بعد ثم في زمان بعده أراد ، وهكذا ... لان ذات الواجب لايتطرق اليها الزمان ، و الزمان مختص بالموجودات المادية . ومن ناحية اخرى يلزم منه ان تعرض الحوادث على الله بينما نحن قد أثبتنا انه: «لم يسبق له حال حالاً»، اذن مراحل الفعل الالهي ليست مترتبة بحسب الزمان، وهذا يعني ان اول ما نقوم به لكي تصح نسبة هذه المفاهيم للفعل الالهي هو تجريد مبادئ الفعل من التقدم و

التأخر الزمني . ثانياً لا بدّ ان نلتفت الى ان هذه المفاهيم انتزاعية ينتزعها عقلنا من المقارنة بين ذات الله ومخلوقه ، والا فانه لا يوجد في الخارج شيء ثالث غير ذات الحق تعالى من جهة ومخلوقاته من جهة اخرى . فعندما ينظر العقل الى ان صدور هذا الفعل وظهور هذا المخلوق من الله قد تمّ بوساطة الارادة الالهية من دون ان يكون الله سبحانه مجبوراً في خلقه فان العقل يقول انّ الله يؤدي هذا الفعل بارادته ، فالارادة أمر انتزاعي وليست أمراً عارضاً على ذات الله، لان الله تعالى لا يعرض له تغيير، وهذا يشبه ما قلناه في صفاته عزّ وجلّ فقدرته لاتعني انّ له عضلات وسواعد و انما العقل عندما يلاحظ ان الله قد خلق هذا العالم بهذه العظمة فهو يقول انه لا يمكن ان يكون عاجزاً فلا بدّ من نسبة القدرة اليه، فالذات الالهية بسيطة لاتعدّد فيها، وهذه كلها مفاهيم ينتزعها العقل لا اكثر. وكذا الأمر في مورد الأفعال الالهية فلا يوجد شيء خارجي غير ذات الله والفعل الصادر منه (مخلوقاته) يسمى بـ «الارادة» أو «المشيئة» أو «الاذن» أو «القضاء» أو «القدر»، و انما هذه مفاهيم انتزاعية ينتزعها العقل ويعتبرها مراحل للفعل الالهي ، ففي الخارج توجد ذات الله بعنوان انه فاعل و ذات العالم بعنوان انه فعل الله، والعقل ينتزع مفاهيم اضافية ذات طرفين ، أحدهما ينتسب الى الله ، والاخر الى المخلوق ، ومصداق الجميع هو واحد وهو فعل الله، كما مر علينا في موضوع تعدّد الصفات بينما المصداق واحد. ويستطيع العقل ايضا ان يقول بالترتب بين هذه المفاهيم ، لا أنها علاقات بين مصاديق متعددة ، فنقول ان الله عندما يريد ان يفعل شيئاً فهو يعلم انه يريد ان يفعل، ولا يفعل من دون علم ، هذا شيء و الشيء الاخر انه عندما يريد أن يؤدي فعلاً فانه لايقوم به مجبوراً و من دون رضاه و رغبته. هذان مفهومان فأيهما مقدّم عندما ينسبان الى الله؟ لاشك ان العلم مقدّم على الرغبة والارادة فما لم يعلم لامجال لان يريد فالارادة بعد العلم و لكنها ليست «بعديّة» زمانية و انما مرتبة هذا المفهوم تسبق مرتبة المفهوم الاخر.



ولا اشكال في هذا الترتب بين مبادئ و مراحل الفعل الالهي.

ماذا يقول القرآن في هذا الصدد؟

هل ينفي القرآن هذه المراتب عن الفعل الالهي أم يثبتها له أم هو ساكت

ازاءها ؟

اذا رجعنا الى القرآن وجدناه يبين انتساب العالم - الذي هو فعل الله حقيقة - الى الله بعدة صور تنطبق على مراحل ومراتب الفعل وقد ذكرت في مناسبات مختلفة ، و قد تناولت الروايات هذه الامور ورتبتها بشكل خاص، ففي بعض الروايات ان تحقق العالم يعتمد على أربعة أمور: العلم، والارادة، والتقدير، والقضاء ، و في رواية اخرى ذكرت سبعة أمور حيث تضاف الى تلك المشيئة و الكتاب والأجل.

ولا توجد آية في القرآن تناول هذه الامور مرتبة ولكنها موجودة بصورة متناثرة في الايات المختلفة بحيث يفهم منها أنها قد اعتبرت مراتب للفعل الالهي ، ولا بد من الالتفات الى ان ترتب هذه الامور هنا ليس زمانيا ولا يلزم منه عروض شيء على ذات الله و انما هي مفاهيم ينتزعها العقل من العلاقة بين الله و العالم .

ومن جملة هذه المفاهيم العلم في مقام الفعل. ونعيد الى الازمان ما قلناه في باب الصفات الالهية من ان العلم هو أحد الصفات الذاتية لله، و هذا العلم هو عين الذات ، وسواء أوجد العالم أم لم يوجد فالله هو عين العلم فهو عالم بذاته، هذا هو لون من العلم.

فهل ينسب القرآن لله سبحانه لونا آخر من العلم ؟

اجل فنحن نواجه آيات تدل على ان لله علماً يتحقق في زمان معين مثلا

قوله تعالى :

«الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفاً» ٦٦- الانفال

فالمسلمون في صدر الاسلام كانوا مكلفين بان يقابل كل عشرين منهم مائتين من الخصم :

«ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين» ٦٥- الانفال

ولكنه بعد ذلك خفف عنهم هذا التكليف:

«فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين» ٦٦- الانفال

وشاهدنا هو قوله الان خفف . . . و علم ، فظرف الزمان للتخفيف و للعلم .

وفي آية اخرى يقول تعالى و هو يتحدث عن الشيطان:

«و ما كان له عليهم من سلطان الا لنعلم من يؤمن بالآخرة» ٢١- سبأ

فالشيطان يوسوس للانسان ولا يستطيع ان يجبر أحداً على المعصية وقد جعلناه وسيلة لاختبار الناس لنعرف من منهم يؤمن بالآخرة ومن لا يؤمن بها ، فظاهر ان هذا العلم يظهر بعد خلق الشيطان ووسوسته .

وهناك آية اخرى في هذا المضمار:

«ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين» ٣١- محمد

حيث يبدو من الآية ان هذا العلم يحدث بعد الابتلاء و الاختبار.

فهل يعني هذا ان الله سبحانه لم يكن له علم قبل ذلك؟

كلاً ، لان العلم يستعمل بالنسبة لله تعالى بأشكال مختلفة فهو تارة صفة لذات الله وهو علم يرفض التغيير وليس زمانياً بل هو محيط بجميع الأزمنة و الأمكنة ، ويستعمل تارة اخرى صفة لفعل الله ، وحينئذ يصدق عليه كل ما يصدق على صفات الفعل الالهي ، وقد سبق لنا القول ان الارادة و المشيئة وسائر صفات الفعل التي ينتزعاها العقل من المقارنة بين ذات الله و فعله هي أمور ذات طرفين ، فباعتبار انتسابها الى ذات الله هي أمور لا زمانية ، وباعتبار انتسابها الى المخلوق الزماني المحدود تكون حادثة وزمانية ، فكما ان الخلق يقع في زمان معين اي ان المخلوق زماني لا أن هناك تغييراً قد حدث في ذات الله فكذا العلم بالمخلوق فان العقل عندما يقيس المخلوق الى خالقه هل انه صدر منه عن علم أم بدون علم؟ فانه يجيب ان الله يعلم به ، وهو علم حادث بمعنى انه قبل هذا الزمان لم يكن هناك موضوع لصفة الفعل حتى يتم اثباتها أو نفيها ، فقبل خلق آدم (ع) لا مجال لهذا السؤال : هل انه خالق لادم (ع) أم لا ؟ لا بد من كون آدم موجودا ليصح البحث عن خالقه ، وكذا العلم المنتزع من مقام الفعل فهو زماني بلحاظ متعلقه ، ولكي يتضح الموضوع اكثر نجعل مكان مفهوم العلم مفهوم الرؤية أو السمع ، ففي بعض الموارد لا تكون لدى أحد الموجودات قوة البصر ثم تظهر له في زمان معين ، وتارة اخرى تكون له قوة البصر ولكنه لا يوجد أمامه ما يبصر ، فهذا لا يقال له انه رأى الا اذا وجد امامه ما يبصر ، حينئذ تتم الرؤية ، فقوله تعالى : «الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا» اي الان حدث الضعف فيكم فعلمه الله . وقوله تعالى «ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين»

اي حتى يوجد فيكم الجهاد والصبر فيعلمهما الله .

وكذا قوله تعالى : « قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها »

١- المجادلة

فقبل وجود قولها لا يمكن ان يسمع قولها ، فلا بد ان يكون هناك



صوت حتى يصدق السمع ، ولكن هذا لا يعني ان شيئاً قد حدث في ذات الله لم يكن من قبل موجوداً ، فالله كان يعلم من قبل بما سوف يقع ولكن السمع لم يكن لان المسموع لم يكن موجوداً.

### علم الكتاب:

من يتأمل في آيات القرآن الكريم يجدها تنسب لوناً آخر من العلم لله سبحانه يختلف عن العلم الذاتي والعلم المنتزع من مقام الفعل وهو علم منعكس في كتاب :

«قال علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى» ٥٢ - طه

فما هي حقيقة هذا العلم ؟ انه ليس من لون العلم الذاتي لانه في كتاب و الكتاب مخلوق لله ، وهو ايضا غير منتزع من مقام الفعل لان ذلك العلم مقارن للفعل نفسه ، اذن يفهم من هذا ان الله قد خلق شيئاً يسمى « الكتاب » و هو يعكس المخلوقات الاخرى بحيث ان كل من ينظر فيه يصبح مطلعاً على أحوال المخلوقات الاخرى ، فهو علم الله منعكس في هذا الكتاب . وفي آية اخرى :

« ألم تعلم ان الله يعلم ما في السماء والارض ، ان ذلك في كتاب »

٧٠ - الحج

ويقول تعالى :

« لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك

ولا أكبر الا في كتاب مبين » ٣ - سبأ

وعندما يلاحظ العقل هذا يعتبر هذا العلم المنعكس في كتاب مرتبة من

تجلي العلم الالهي .

ولكي يتضح الموضوع أكثر لابد من دراسة الايات الواردة في هذا المضمار ، وتؤكد أهمية هذه الدراسة اذا عرفنا ان الروايات تقول كل ما يتحقق في الخارج فهو مسبوق بعدة اشياء: العلم، الكتاب، الاذن، الأجل، القدر، القضاء، وتضاف المشيئة في بعضها ، فهذه مراحل تحقق الفعل الالهي. وقد أنهينا دراسة موضوع العلم، و هنا نحاول القاء الضوء على مرحلة الكتاب، فالكتاب يستعمل في اللغة العربية بمعنى المكتوب، ولكن موارد استعماله في القرآن الكريم مختلفة :

١- يستعمل في مورد الاحكام التشريعية:

«ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا»١٠٣- النساء

فالكتاب هنا بمعنى انه حكم تشريعي في أعناق الناس المؤمنين.

٢- يستعمل في مورد الكتب السماوية :

«وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه»٢١٣- البقرة

«و انزل معهم الكتاب و الميزان»٢٥- الحديد

أما لماذا اطلق عليها اسم الكتاب، هل يعني ما من شأنه ان يكتب، أو انه مكتوب في عالم آخر ، أو ان جميع الكتب السماوية تنزل بوساطة الملائكة على الانبياء بشكل ألواح مكتوبة كما في التوراة؟

هذه وجوه قد ذكرت لهذه التسمية ، ولكننا نعلم على كل حال ان القرآن الكريم سواء أكان مكتوبا أم محفوظا فهو يسمى كتاب الله، ونعلم ايضا ان ما انزل على الانبياء مما يضم الحقائق و المعارف و الاحكام يطلق عليه اسم الكتاب .

٣- ويستعمل ايضا في مورد صحيفة الاعمال ، فالقرآن ينص على ان لكل انسان صحيفة أعمال يكتب فيها الملائكة اعماله بأمر من الله سبحانه لكي تعطى لهم يوم القيامة :

« و نخرج له يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا . اقرأ كتابك »  
١٣، ١٤- الاسراء

ولا علاقة لهذه الموارد الثلاثة بموضوع بحثنا .

٤- يستعمل للدلالة على ان الله كتاباً تنعكس فيه جميع الاشياء و هذا هو محل بحثنا :

«ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» ٥٩- الانعام

وقد تصور البعض ان المقصود بالكتاب المبين هنا هو القرآن الكريم ، و الظاهر انه ليس كذلك فالاية الكريمة بدل ان تقول الا في علم الله فهي تقول الا في كتاب، فالكتاب متعلق بالعلم .

و في آية اخرى يقول تعالى:

«وعندنا كتاب حفيظ» ٤- ق

اي حافظ لما فيه أو بمعنى محفوظ من الفناء .

ويقول سبحانه :

« و انه في أم الكتاب لدينا لعلي حكيم » ٤- الزخرف

فالتعبير بأم الكتاب يوحي بان هناك كتبا متعددة أحدها هو الأصل و



الباقي فروع له ، و تؤيد هذا الفهم الروايات الواردة ، وهذا الكتاب الأُصل فيه كل شيء عن كل حادثة في اي زمان و مكان وحتى القرآن الكريم فيه ايضا : «و انه في ام الكتاب» .

وفي آية اخرى:

«انه لقرآن كريم في كتاب مكنون» ٧٨- الواقعة

والان نتساءل : ما هو هذا الكتاب ؟ و ما هي حقيقته ؟ و ابن هو ؟ وبأي شيء قد خط ؟

انها أمور لم يبينها القرآن الكريم ، و نحن نسكت عما سكت الله عنه ، و نعلم اجمالا انه موجود خلقه الله و هو يعكس الموجودات الاخرى ، و كل من يتمتع بأهلية الرجوع اليه و الاتصال به فانه يستطيع ادراك جميع الحقائق الماضية و الحاضرة و التي سوف تأتي ، و تشير هذه الاية الكريمة السى من له هذه الاهلية :

«في كتاب مكنون لا يمسه الا المطهرون» ٧٩- الواقعة

ومن هم المطهرون ؟ انهم المشار اليهم في الاية الكريمة:

«ليذهب عنكم الرجس أهل البيت و يطهركم تطهيرا» ٣٣- الاحزاب

فأهل بيت النبي الاكرم (ص) هم الذين تمتد أيديهم الى اللوح المحفوظ و الى الكتاب المكنون، و هو كتاب لا يعرض له التغيير :

«في لوح محفوظ» ٢٢- البروج

ولا يستطيع اي عامل ان يؤثر فيه لانه «كتاب مكنون» ، و من ميزات هذا الكتاب انه عند الله:

«و انه في أم الكتاب لدينا»

«و عندنا كتاب حفيظ»

والله تعالى نفسه يقول:

«ما عندكم ينفد وما عند الله باق» ٩٦- النحل

فهو اذن موجود لا يتغير ولا يزول ، و بعبارة اخرى انه من المجردات ،  
ولا يستطيع عقلنا ان يدرك اكثر مما ذكر .

و نواجه في هذا المجال سؤالاً يقول :

وهل أفعالنا الاختيارية منعكسة في هذا الكتاب؟

وهل توجد فيه جميع الحوادث التي تصادف الانسان؟

وينصّر بعض الناس انّ الجواب على هذين السؤالين بالاجاب  
يعني الالتزام بالاجبرية فلكل انسان مصير معين من قبل شاء أم أبى ، و لكننا  
نفهم من القرآن ان افعالنا الاختيارية و جميع الحوادث التي تمرّ على  
الانسان منعكسة في ذلك الكتاب ، والسدليل على ذلك اطلاق الاية  
الكريمة :

«ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين» ٥٩- الانعام

فهي شاملة باطلاقها لأفعالنا الاختيارية ، ولا يكتفي القرآن الكريم بهذا  
المقدار بل يصرّح بان جميع ما يحدث لاي شخص فهو موجود في كتاب قبل  
وقوعه :

«ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل ان  
نبرأها ان ذلك على الله يسير» ٢٢- الحديد

وهل يلزم من هذا القول بالجبر؟

كلاًّ لان هذه الحوادث مكتوبة هناك كما سوف تحدث ، اي انها مسجلة هناك أنها سوف تحدث باختيار فاعلها لا أنه مجبور عليها ، ولو أصبحت جبرية لكانت مخالفة للعلم والكتاب الالهي .

اذن علم الله بالحوادث قبل وقوعها و كتابته لها بل وحتى اعلانه لها لايعني الجبر بأي شكل من الاشكال لان الله تعالى يعلم انه سوف يؤديها باختياره، وسرّ هذا أن وظيفة العلم هي انه عاكس للواقع على ما هو عليه وليس هو مغيراً له ، فكلّ حادثة فهي مدرجة في ذلك الكتاب بارتباطاتها بأسبابها و مسبباتها.





## الاذن الالهي

لقد أشرنا فيما مضى الى ان بعض الروايات تؤكد كـون الفعل الالهي مسبوفاً بسبعة أشياء من جملتها الاذن الالهي .

ومفهوم الاذن يستعمله العرف في المجال الذي يريد الفاعل ان يتصرف فيما يملكه الآخرون والقانون لايسمح له بالتصرف فيه فاذا أراد ان يكون تصرفه فيه قانونياً فلا بد له من أخذ الاذن من مـالكه . مثلاً اذا كان هناك كتاب يملكه شخص ما و أردنا مطالعته فلا بد لنا من «الاستئذان» من صاحبه . وبهذا المعنى ورد في القرآن الكريم حيث أمر بالزام الطفل بالاستئذان عندما يريد الدخول الى غرفة أبويه :

«يا ايها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم و الذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات» ٥٨- النور

وكذا اذا أراد أحد الدخول الى بيت غيره فانه لايجوز له الدخول الا اذا أذن له به :

«يا ايها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا

على اهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون، فان لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذن لكم» ٢٧، ٢٨ - النور

والاذن بهذا المعنى يعتبر مفهوما اعتباريا وقانونيا، أي عندما نقول: لا يستطيع أحد ان يدخل بيت انسان الاً باذنه ، فان ذلك لا يعني عدم قدرته على ذلك من دون اذن المالك ، بل هو يستطيع ان يدخله من دون اذنه ولكن هذا التصرف يعتبر غير قانوني ولا شرعي. وهذا القانون ليس شيئا خارجيا وانما هو اعتباري وضع لتحقيق مصالح للناس ، ولولم يوضع لاختلاف النظام الاجتماعي.

ولكن موارد استعمال الاذن في القرآن الكريم أوسع بكثير من هذا المورد، فهو يستعمله في الامور التكوينية و في الأفعال الانسانية الارادية و في التأثيرات الطبيعية ، و يعممه ليشمل الامور الدنيوية والاخروية ، فكل هذه منوطة باذن الله. فمن الموارد التي استعمل فيها القرآن الاذن في الامور التشريعية الاعتبارية قوله تعالى:

« أذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا وان الله على نصرهم لقدير »

٣٩- الحج

فهذه الآية الكريمة تدلّ عن المسلمين فهم عندما كانوا في مكة قبل بدء الهجرة لم تصل قوتهم الى الحد الأدنى الذي يستطيعون به ان يشنوا حربا على ظالمهم من الكفار و المشركين ولهذا فقد أمرهم الله ان لا ينتقموا لأنفسهم حينذاك :

« كفوا أيديكم و أقموا الصلاة » ٧٧- النساء

و امتدّ هذا الوضع حتى هاجر المسلمون الى المدينة و شكلوا فيها نواة المجتمع الاسلامي وقويت شوكتهم بحيث يستطيعون مواجهة الكفار، عندئذ نزلت



هذه الآية :

«أذن للذين يقاتلون ...»

ولعلها أول آية في تشريع الجهاد ، و معناها انه لم يكن للمسلمين اذن في الجهاد من قبل و الان سمح لهم به .

و في آية اخرى يستنكر عمل الذين يضعون القوانين من عند أنفسهم من دون اذن الله فيخاطبهم :

«قل الله اذن لكم أم على الله تفترون» ٥٩- يونس

و الواقع ان الاذن التشريعي هو نتيجة للاعتقاد بالربوبية التشريعية ، فاذا آمننا انها مقصورة على الله وهو وحده الذي له الأمر والنهي أصالة فنتيجة هذا ان لا يضع أحد قانوناً الاً باذنه.

ويستعمل القرآن الكريم الاذن في الامور التكوينية و يمكن القول انه يشترط اذن الله في جميع ألسوان التصرفات و سوف نذكر هنا من كل باب نموذجاً :

ففي مورد النبات يقول تعالى :

«والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه» ٥٨- الاعراف

فخروج النبات عمل طبيعي فاذا ألقيت البذور في أرض مستعدة لانباتها و توفرت كل الشروط اللازمة فان هذا النبات ينمو في تلك الارض بشكل طبيعي ، ولكن القرآن الكريم يقول انه يخرج باذن الله ، اي ان العوامل الطبيعية المؤثرة في نموه من قبيل الارض و البذور و الماء و الهواء و... تقوم بأدوارها باذن الله، ولولم يأذن الله للارض ان ينمو فيها النبات ولم يأذن للسحاب ان ينزل مطراً ولم

يأذن للبذرة ان تنمو فان النبات لا يخرج . هذا الاذن ليس اعتباريا قسافونيا لان الارض والشمس و السحاب و... لا تملك شعوراً و وعيا حتى يوضع لها قانون ، بل هو اذن تكويني .

وفي مورد تأثير السحر يقول تعالى:

«وما هم بضارين به من أحد الا باذن الله» ١٠٢ - البقرة

و هي تتحدث عن هاروت و ماروت حيث كانا يعلمان السحر و تقول الاية ان السحرة لا يستطيعون ان يضرّوا بسحرهم أحداً الا باذن الله ، و القدر المتيقن من تأثير السحر هو التغطية على العيون فيتصور المسحورون أن آثاراً واقعية قد تحققت في العالم الخارجي بينما الحقيقة انها غير واقعية، اذن كان للسحر أثر في الخيال ، يقول الله تعالى في قصة سحرة فرعون:

«فاذا جبالهم وعصيمهم يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى» ٦٦ - طه

اذن السحر لا يؤثر الا باذن الله ، هذا ايضا اذن تكويني لان السحر لا يعقل حتى يكلف .

وفي مورد الافعال الانسانية التي تتم بصورة طبيعية يقول تعالى:

«وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله» ١٤٥ - آل عمران

فمع ان الموت ظاهرة طبيعية تحدث عندما تجتمع شروطها الخاصة فان القرآن يجعلها منوطة باذن الله .

ويتجاوز القرآن هذه الحدود ليجعل حتى أفعال الانسان الاختيارية مثل

الايمان و الكفر منوطة باذن الله ، قال تعالى:

«وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله» ١٠٠- يونس

هذا ايضا اذن تكويني و الا فانّ الاذن التشريعي شامل للكفار ايضا.

وفي مورد أفعال الانبياء (المعجزات) قال تعالى :

«وما كان لرسول ان يأتي بآية الا باذن الله» ٣٨- الرعد

وهناك آيات تتناول المعجزات كلاً على حدة ولا سيما معجزات عيسى بن مريم (ع) حيث يؤكّد فيها انها قد تمت باذن الله ، ولعلّ هذا التأكيد لردّ القائلين بالوهيته مستدلين بهذه المعجزات.

وكذا في مورد أفعال الانبياء التي تتعلق بالهداية و الارشاد قال تعالى :

«لتخرج الناس من الظلمات الى النور باذن ربهم» ١- ابراهيم

ويتكلم القرآن عن ميزات يوم القيامة فيقول:

«لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا» ٣٨- النبأ

و يتحدث عن موضوع الشفاعة فيقول تعالى:

«من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه» ٢٥٥- البقرة

وبالنسبة لخلود أهل الجنة في الجنة و أهل النار في النار يقول عز وجل:

«خالدين فيها باذن ربهم» ٢٣- ابراهيم

وفي مورد أفعال الملائكة يقول تعالى :

«تنزل الملائكة و الروح فيها باذن ربهم» ٤- القدر

ويقول عز وجل بالنسبة لأفعال الجن:



«ومن الجنّ من يعمل بين يديه باذن ربه» ١٢- سبأ

اي بين يدي سليمان (ع) .

وبالنسبة للحوادث التي تصادف الانسان يقول تعالى:

«ما أصاب من مصيبة الا باذن الله» ١١- التغابن

اذن نفهم من هذا ان الموجودات الواعية (كالانسان والملك والجن) وغير الواعية (كالنبات) و الأفعال الاختيارية (كالإيمان) وغير الاختيارية (كالموت) كل هذه قد جعلها القرآن منوطة باذن الله. و نستنبط من مجموع هذه الآيات ان اي حادثة في الدنيا و الآخرة تصدر من الانسان أو من الموجودات الأخرى فهي لا توجد الا باذن الله. فالاذن هنا أوسع بكثير من المجالات الاعتبارية فهو يشمل الاذن التكويني لانه عندما يقول:

«وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله»

فانه لا يعني ان الموت من دون اذنه غير قانوني حتى يصبح اعتباريا و انما هو يقصد ان الموت لا يحدث الا اذا أذن الله.

فهذا الاذن يعكس رابطة حقيقية موجودة بين الحوادث و الارادة الالهية ، اي ان اي حادثة لا توجد الا اذا ارتبطت بالله ارتباطا تكوينيا . و كيف يمكن ان توجد وحدها مع ان اي موجود غير الله لا يتمتع بالاستقلال في اي عمل ؟ فكل فاعل و اي عامل يريد ان يقوم بتصرف أو تأثير فانه يؤدى ذلك بالقوة الالهية الممنوحة له، وهذا هو مقتضى التوحيد في الافعال، حيث ينحصر الاستقلال في التأثير بالله سبحانه و تعالى، و كل موجود آخر يريد ان يؤثر فهو يقوم بالتأثير بواسطة القوة الالهية المودعة فيه ، وغاية الأمر اننا احيانا ننسب الفعل الى الله ، و احيانا اخرى ننسب الفعل - باعتبار أخفض منزلة - الى فاعل يؤديه باذن الله .

وليس من اليسير فهم التوحيد في الافعال بمعناه العميق فهو بعيد عن الازهان العادية لانه يعني نسبة كل تأثير لله تعالى ، والانسان لا يستطيع ان يهضم هذا الأمر بسهولة فكيف تنسب للارادة الالهية الافعال المخالفة لقوانين الله ، وهذا يعني ان الفرق دقيق بين الارادة التكوينية و الارادة التشريعية بحيث لا يتيسر فهمه لكل أحد، ولكن توقف كل شيء على اذن الله لا يصعب فهمه فمالم يأذن الله لا يستطيع أحد ان يتصرف في ملكه. وهذه الايات الدالة على أن تحقق اي ظاهرة يكون باذن الله مبينة لمرتبة منخفضة من التوحيد الاعلالي، فاذا اعتنقنا التوحيد الاعلالي فانه لا يصعب علينا حينئذ فهم هذه الايات.

ويريد الله سبحانه ان يفهمنا من خلال هذه الايات ان كسل الحوادث و الظواهر التي تقع في العالم ليست خارجة عن ارادته و اختياره فهي ارادته التي تنجلي في هذا العالم ، ولا يستطيع أحد ان يغالب الله و يصارعه و يحقق شيئا من دون اذنه ، والذين يعادون الانبياء وينفرون من الحق ليسوا في الحقيقة في صراع مع الله فتارة يغلب الله واخرى يغلب المخلوق كما تقول التوراة الموجودة بين أيدينا اليوم (حيث يوجد في التوراة ان الله قد ندم على خلق الانسان، وأنه نزل من السماء الى الارض و صارع يعقوب فتغلب يعقوب على الله و طرحه أرضاً!!)، و القرآن الكريم يقف موقفا مخالفا لكل هذه التصورات التي تنضح كفراً و شركاً ، (ونحن لانعتقد ان هذه الامور جزء من التوراة الاصيلة بل هي تحريفات أقحمت على التوراة بمرور الزمان) ويؤكد القرآن للناس ان الامر لم يفلت من يد الله :

«وقالت اليهود يدالله مغلولة، غلت أيديهم ولعنوا بما قالوا بل يدها مبسوطتان

ينفق كيف يشاء» ٦٤- المائدة

قاليهود يقولون ان تدبير العالم و ادارة شؤونه لاتصل اليها يد الله ، و

المشركون يقولون ان هذه الامور متروكة لشركاء الله ، لكن القرآن يقف في مقابل هذه الاقوال موقفا صلبا ويصرّ بأساليبه المتنوّعة على ان كل شيء خاضع لارادته تعالى، بل ويحاول ان يرفع الانسان الى مستوى التوحيد الافعالي ، حيث يربي الانسان المؤمن بشكل يجعله يرى الاستقلال في التأثير لله فحسب و يشاهد يد الله ممتدة الى جميع الموجودات وبكل ابعادها.

ولكن كيف يصل الى هذه المرحلة انسان يرى الاستقلال لنفسه وللطبيعة ولا يحس بحاجة الى الله، فهو الذي يتحدث وهو الذي يسمع وهو الذي يقاتل و هو الذي يغزو والفضاء؟

ان القرآن يربي المؤمن بشكل يرتفع به الى مستوى يرى فيه يدالله في كل مكان ، وكلما رأى يداً أخرى فانه ينظرها على انها ظلّ لليد الالهية ، و اذا التفت الى يدالله فانه لا يقيم وزناً لاي شيء آخر ، ولهذا فالقرآن يهتم بشكل خاص في اساليب بيانه لنسبة الافعال لله ، و من جملة هذا الاسلوب الذي يجعل فيه وقوع اي شيء منوطاً باذن الله ، و اذا كان المجال مفسوحاً لبعض المخلوقات في ان تصول وتجول لأيام لا تطول فان ذلك لا يعني ان زمام الأمور قد أفلت من يدالله و هو لا يستطيع سبحانه ان يمنعهم ، و انما هي ارادته قد اقتضت اعطاء المجال للانسان فترة من الزمن لكي يظهر فيها حقيقة نفسه. فاذا تسلط الطواغيت على الناس فلا ينبغي ان يخطر في البال انهم معجزون لله سبحانه لانه تعالى بارادته قد أعطاهم المجال ليختبرهم من ناحية وليختبر مجتمعاتهم من ناحية اخرى، فهم باذن الله يعملون ولولم يأذن الله لهم لأهلكهم كما أهلك النمرود بحشرة ضئيلة، فلا ينبغي ان يتصور أحد ان هؤلاء قد غلبوا الله سبحانه كما تخيل اليهود ان يعقوب قد غلب الله وطرحه أرضاً وخاف الله ان يسفر الصبح فيشتهر أمره بين الخلق لذلك أعطى ليعقوب ما أراد فحقق يعقوب لنفسه وبقوته ما أراده من الله!!



كلاً ، فالقرآن يعتبر العالم بأجمعه ملكاً خالصاً لله ولا يمكن ان يقع فيه شيء من دون اذنه ، فالله هو الذي جعل للنار ميزة الاحراق ، و للشمس خاصية الاشعاع ، وهو الذي اذن للسحاب ان ينزل مطراً و للبدور ان تنمو نباتاً .

ولا يفوتنا في هذا المضممار الاشارة الى تعبير ورد في القرآن يتعلق بالاذن حيث يقول تعالى :

«والله يدعو الى الجنة و المغفرة باذنه» ٢٢١- البقرة

فنحن نفهم كيف يكون فعل الاخرين منوطاً باذنه تعالى ولكن ما معنى ان يكون فعله تعالى منوطاً باذنه؟

نحن نلاحظ مثل هذا التعبير في المحاورات العرفية فاذا سألت شخصاً : باذن من خرجت من بيتك ؟ أجابك : باذن نفسي . فما معنى هذا؟ معناه ان خروجه لم يكن باذن اي أحد آخر. ونظير هذا التعبير الشائع في الفلسفة :

واجب الوجود بالذات، وذلك في مقابل واجب الوجود بالغير، و معناه وجوب الوجود بسبب الذات ، بينما الذات ليست علة لوجوده ، بل لامجال للعلية بين الذات و الوجود لانه لا تعدد هنا ، والوجوب انما هو تأكيد للوجود، اذن واجب الوجود بسبب الذات يعني انه لا بالغير. والله سبحانه يقول في هذه الاية انه يدعو الى الجنة باذنه لا باذن غيره ، وهو في الواقع تأكيد على ان الله في أفعاله لا يحتاج الى اذن أحد غيره ، و انما الاخرون هم المحتاجون في أفعالهم الى اذنه سبحانه .

فمن مجموع هذه الايات يمكن الاستنباط ان احدى مراحل تحقيق الافعال الالهية بعد العلم هو الاذن للفعل الالهي سواء أكان صادراً منه بلا وساطة أم

بوساطة شيء آخر .

و بعض الاشياء التي تعلق بها الاذن التكويني تتمتع باذن تشريعي ايضاً كالأفعال الواجبة والمستحبة و المباحة الصادرة من الانسان ، أما أفعاله المحرمة و المخالفة للقانون فلها اذن تكويني لكنها محرومة من الاذن التشريعي .

والاذن مفهوم انتزاعي ، اي ان العقل عندما يلاحظ ان هذه الأفعال لو كانت صادرة من دون رضى الله لأصبح الله سبحانه مغلوباً لعامل آخر ، ولما كان الله لا يغلب ولا يؤثر عليه شيء اذن كل شيء في الوجود لا بد ان يكون صادراً باذنه ولولم يأذن لم يوجد ذلك الشيء ، ومن هنا فان العقل ينتزع مفهوم الاذن .

#### المشيئة والارادة :

وبعد الاذن يصل الدور الى المشيئة والارادة ، و يستعمل هذان اللفظان في اللغة العربية بصورة مترادفين ، وهناك آيات تقول :

«ان الله يفعل ما يشاء» ١٨- الحج

«ان الله يفعل ما يريد» ١٤- الحج

وفي بعض الايات استعملت المشيئة فقط و في البعض الاخر استعملت الارادة فقط ، فهما اما ان يكونا مترادفين أو متقاربين في المعنى .

و الفرق بينهما اذا استعملا معاً في بعض المجالات هو ان المشيئة تطلق على مرتبة متقدمة على الارادة ، فنحن عندما نريد القيام بفعل قد لا تكون مقدماته متوفرة لنا أو لانرى من المصلحة اداءه فهنا توجد المشيئة ولكن الارادة لم تتحقق

بعد. والعقل يستطيع ايضاً ان ينتزع هذين المفهومين من الفعل الالهي ، فينتزع المشيئة من مرحلة و الارادة من مرحلة اخرى، وليس لهذه المفاهيم ما بازاء في الخارج ولا ترتب بينها في الخارج فلا يطرأ شيء على الذات الالهية يسمى الاذن ثم شيء آخر يسمى المشيئة و بعد ذلك شيء ثالث يسمى الارادة لان الذات الالهية المقدسة ترفض اي تغيير.

اما كيفية انتزاع المشيئة فهي عندما نتساءل : أيمكن ان يتحقق فعل في الخارج من دون ان يشاء الله؟

اي أيمكن ان يوجد مع انه في حالة استواء بالنسبة الى الله لا أنه قد شاءه ولا أنه لم يشأه؟

والجواب: كلا ، لانه يلزم منه ان يخرج ممكن الوجود من حالة الاستواء من دون استناد الى فاعل ، و العقل يرفض هذا ويقول لا بد انه قد شاءه ثم وجد. و هذا المعنى أدق من موضوع الاذن فهانذا لا يكفي عدم المانع بل لا بد من الاجازة بالتحقق، بل اكثر من هذا لا بد من وجود رغبة في تحققه تقتضي وجوده على أساس مصالح العالم.

ومن الاداب الشائعة بين المسلمين انهم عندما يتحدثون عن المستقبل فانهم يقرنون حديثهم بقولهم «ان شاء الله» و هذا مقتبس من قول الله تعالى لنبيه الكريم :

«ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله»

فهل تعلم انت ما يحدث غداً؟

لعل مشيئة الله قد تعلقت بشيء آخر، مثلاً تعزم على السفر غداً وتحضر في الوقت المحدد في المطار ولكنه يعلن عن تأخير الموعد المقرر، اذن ليس



كل شيء تحت اختيارك ، وهل حياتك بيدك ؟ انك لاتعلم بعد ساعة هل أنت من الاحياء أم لا ، فالموحد لايسمح لنفسه بالتصميم على شيء مستقلا ، ولا يعني هذا سلب الاعتماد من النفس ، فعلم النفس يؤكّد انه لايسد للانسان مسن ان يكون معتمدا على نفسه لا على الاخرين ، اي يجب عليه ان يتمتع بجرأة الاقدام على العمل ولا ينتظر الاخرين لكي يعملوا له ، وكل من لا يكون كذلك فانه سيتأخر عن الركب ويسبقه الاخرون ، أما مسألة الاعتماد على الله والتوكل عليه فهو شيء آخر أرفع من كل مامر فهو لايعني انه لايعتمد على المخلوقين فحسب و انما هو لايعتمد على نفسه ايضاً ، بل عيناه شاخصتان الى الله المسيطر على الناس والقوى الطبيعية ، ولهذا فان هذا الاعتماد يوجد في نفسه قدرة أعظم وطاقة اكبر ، فأنا مثلا مهما كان عندي من اعتماد على النفس فان لي قوة محدودة لاتوصلني الا الى مدى معين ثم أفقد الأمل ، وحتى اذا اعتمدت على الاخرين فان قدرتهم لا بد ان تصل الى مجال تتوقف فيه عن التقدم ، اما الذي يعتمد على القوة الالهية اللانهائية فهو لايفقد الأمل أبداً لانه لاوجود لقوة تصمد أمام القوة الالهية ، فالتوكل اذن أرفع من الاعتماد على النفس ، و اذا أراد المسلم ان يعمل شيئا فانه يقول «ان شاء الله» واثقا من قوله تعالى :

«وما تشاءون الا ان يشاء الله» ٣٠- الانسان

فالله شاء ان نشاء نحن فمنحنا الاختيار وحرية الفكر والعمل فاذا اردنا ان نعمل فلا بد ان تتجه قلوبنا الى الله ليمنحنا التوفيق فيه ولينجح خططنا .

وهناك سؤال يتعلق بالمشيئة هو :

هل تتعلق مشيئة الله بالافعال المحرمة التي يقوم بها الانسان؟

الجواب : اجل ان المشيئة التكوينية تتعلق بأفعال الانسان غير القانونية ، اي عندما يريد الله ان يوجد مخلوق مختار يسمى الانسان فان من لوازم الاختيار انه

يختار أحيانا المعصية ، اذن معنى هذا ان المعصية من جهة اختيار الانسان لها قد تعلق بها المشيئة الالهية التكوينية الشاملة لكل شيء .

ويبقى علينا في خاتمة المطاف ان نشير الى كيفية انتزاع مفهوم الارادة ، فنحن نستعمل الارادة في أفعالنا للدلالة على التصميم القطعي على الاقدام فتأمر النفس العضلات فتتحرك و تنجز العمل ، والله سبحانه ايضا اذا لم يأمر فان اي شيء لا يوجد ، و من هنا ننتزع مفهوم الارادة الالهية .

و خلاصة ما مرّ اننا نستفيد من الايات و الروايات ان جميع ما في الوجود قد تعلق به الاذن و المشيئة و الارادة التكوينية الالهية ، أما بالنسبة للانسان و المخلوقات التي تتميز بالأفعال الاختيارية مثله فان الاذن و المشيئة و الارادة التشريعية أيضاً تجري بشأنها و تتعلق بأفعالها الحسنة .





## القدر الالهي

ويعتدّ أحد مراتب الفعل الالهي ، و ينتزعه العقل من علاقة المخلوقات بموجودها ، وتأتي مرتبته قبل «القضاء» ، وهذا الترتب بينهما عقلي و ليس زمانيا .

وتعتبر مسألة «القضاء و القدر» من المواضيع المعقّدة المفصلة في الالهيّات، وهي لا تختصّ بالعلماء المسلمين و انما تتناولها جميع الاديان و المذاهب ، و الحديث طويل ومتشابك في هذا الموضوع بحيث حمل بعض العلماء على اظهار العجز عن الوصول الى نتائج محدّدة . و من ناحية اخرى فقد ورد في بعض الروايات النهي عن التفكير في هذا الموضوع و جاء في روايات اخرى توضيح للقضاء و القدر، وهذا يدلّ على ان التعمق في هذه المسألة ليس ممنوعا مطلقاً ولا مجازا مطلقا ، بل الناس يتفاوتون فالذين لا يتمتعون بالقدرة على التفكير العميق و التحليل العقلي لا ينبغي لهم ان يورطوا أنفسهم في هذه المواضيع الدقيقة المعقّدة لانها تؤدّي بهم الى الحيرة و التمزق. وقد ورد في نهج البلاغة ان امير المؤمنين عليا (ع) سئل عن القدر فأجاب : «طريق مظلم فلا تسلكوه ، و

بحر عميق فلا تلجوه ، وسرّ الله فلا تتكلفوه» (١) ولكن الامام عليا (ع) نفسه في اماكن اخرى وسائر الاثمة (ع) يجيبون بالتفصيل على هذا السؤال .

وعلى اي حال فالمسألة معقدة وكما طرحنا للبحث كانت مغلقة بلون من الغموض و الابهام . والاشكال الاساسي في هذا المجال هو أن قبول القضاء والقدر يلزم منه الجبر ، ولم يستطع هؤلاء الجمع بين القضاء والقدر واختيار الانسان ، فبعض أنكر اختيار الانسان مطلقا والتزم بالقضاء والقدر ، وقد نقل هذا الرأي عن بعض العلماء المسلمين الذين يطلق عليهم اسم «المجبرة» (و هم القائلون بالجبر في علم الكلام) و الاشاعرة الذين ينتسب اليهم الغزالي والفخر الرازي . ولسنا ندرى هل هذه النسبة صحيحة أم لا ؟ وكيف يعتبر الانسان مجبورا من آمن بالاسلام واعتقد بالقرآن ، بل ان الايمان بالدين لا ينسجم أساساً مع الجبر بمعناه الفلسفي الدقيق ، ولهذا فنحن نتردد في نسبة هذا الامر الى هؤلاء العلماء .

واندفع البعض الاخر الى القول باختيار الانسان منكرين القضاء والقدر أو مؤولين لهما بشكل لا يتنافى مع الاختيار ، ولهم في ذلك أساليب مختلفة فمنهم من قال ان القضاء والقدر واقعيان ولكنهما يختصان بشؤون الانسان غير الاختيارية ، ومعنى هذا انهم قبلوا كون القضاء والقدر مستلزمين للجبر الا انهم قصرهما على الشؤون الجبرية للانسان. أما الامور الاختيارية فلها مجال آخر وهي خارجة عن منطقة نفوذ القضاء والقدر . وبهذا الشكل جمعوا بين الأدلة المثبتة للقضاء والقدر والأدلة المثبتة للاختيار فقالوا ان الاولى ناظرة الى الظواهر غير الاختيارية والثانية متعلقة بالشؤون الاختيارية.

ومنهم من فسّر القدر بعلم الله بمقدار الاشياء و قالوا ان العلم لا يتنافى مع

الاختيار. و من الواضح ان احدى شبهات الجبريين تتعلق بعلم الله فاذا كان الله عالما من قبل بكل ما سوف يقع فسان جميع الحوادث ستقع بتلك الصورة التي يعلمها الله و الاّ أصبح علم الله جهلا ، و هناك بيت من الشعر مشهور في اللغة الفارسية مضمره : أنا شراب خمر ، و شربي الخمر يعلمه الله منذ الازل ، فلولم أشربه كان علم الله جهلا .

والجواب عن هذه الشبهة أمر يسير . ولهذا فان هؤلاء فسروا التقدير بعلم الله فالله يعلم بكل ما سوف يقع ولكن علمه لا يستلزم نفي الاختيار عنا . و فسروا القضاء بانه حكم الله و هو لا يستلزم الجبر فان القاضي عندما يصدر حكمه فانه لا يسلب اختيار أحد من المتحاكمين . اذن هؤلاء حاولوا الفرار من القضاء و القدر بتفسيرهما بهذا الشكل .

ونحن لو حاولنا تناول هذا الموضوع بشكل فلسفي أو كلامي لكان من اللازم علينا فحص جميع الاقوال و الأدلة والشبهات المذكورة في هذا المضمار، وهو يتطلب جهداً ضخماً و وقتاً طويلاً دون ان نظفر من ذلك بعائد يساوي هذا العناء المجهد ، ولهذا فنحن نحاول ان نتناول هذه المسألة - مثل سائر المسائل المطروحة في باب معرفة الله - و نحل مشكلاتها على اساس البيان القرآني .

ونبدء بتوضيح لمفهوم القدر و التقدير ثم نستعرض الايات الواردة في هذا المضمار ، ونشير في خاتمة المطاف الى النتائج الحاصلة من التفسير و التحليل .

اما المفهوم اللغوي للتقدير فهو مصدر من باب التفعيل ، و يأتي مصدره الثلاثي المجرد بشكليين هما «القدر» بتسكين الدال و «القدر» بتحريكها .

وله أحد معنيين أولهما الأخذ بعين الاعتبار مقدار الشيء أو نسبة المقدار



لشيء ما ، و ثانيهما ايجاد المقدار في شيء ما . و سوف نذكر فيما بعد ان كلا المعنيين مقصود في هذا البحث ، أحدهما التقدير العلمي (العلم بمقدار الشيء) و ثانيهما التقدير العيني و هو ايجاد الشيء بمقدار معين . و من المناسب ايضا ان يشير الى ان كلمة القدر التي هي بمعنى المقدار تستعمل احيانا بمعنى الشرف و المنزلة الرفيعة ، و من هنا قال بعض المفسرين ان معنى ليلة القدر هو ليلة الشرف . ولكن الحقيقة هي ان الشرف لازم للقدر في بعض الموارد و الآفان الشرف ليس جزء من معنى القدر . فقدر الانسان مثلا هو مقدار ما يتمتع به من وضع اجتماعي و قد يكون شريفاً و قد يكون منحطاً ، ولكننا قد نعبر أحياناً فنقول : «لسم يراع فلان قدر الانبياء» أي منزلتهم الرفيعة ، فهذا المقام الرفيع خاصية المصداق وليس جزء من المفهوم فلأنه استعمل بحق الانبياء (ع) و الانبياء يتمتعون بمنزلة رفيعة كان للفظ هذا المعنى .

ثم نستعرض بعد هذا بعض الايات المتعلقة بموضوعنا ، و من فوائد دراسة هذه الايات اننا نعرف في أي الموارد يستعمل التقدير ، هل يستعمل في الأمور غير الاختيارية فحسب أم هو شامل للأمر الاختيارية ايضاً ؟

ولا ينبغي للمرء ان يبحث الموضوع غايباً فيكون لنفسه رأياً دون ان يرجع الى القرآن الكريم لينظر في أي الموارد قد استعملته الايات ، فيقول مثلاً ان القدر للموارد غير الاختيارية ، ولو أنه استفتى القرآن لوجده يستعمله في الأمور الاختيارية ايضاً ولتبين له انه قد أفتى من دون تحقيق ، ولهذا كان من الافضل ذكر بعض الايات الواردة في هذا المجال ، قال الله تعالى:

«وخلق كل شيء فقدره تقديراً» ٢- الفرقان

فكما ان كل شيء مخلوق لله فهو ايضاً مشمول للتقدير الالهي .

ويشبهه قوله تعالى :

«انا كل شيء خلقناه بقدر» ٤٩- القمر

فهاتان الايتان تتميزان بالعموم الشامل لكل شيء ، و صحيح ان العام قابل للتخصيص بدليل قطعي واكنه لاوجود لهذا الدليل حتى نقول بانه مخصص . بل هناك شواهد تدل على شمول التقدير لكل شيء و ذلك بالنص على موارد متعدّدة منه ، مثلا في مورد الشمس يقول الله سبحانه :

«والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم» ٣٨- يس

ما هو المقصود من جريان الشمس في هذه الاية ؟

هل هو جريانها - الذي يبدو للناظر سطحيا - من المشرق الى المغرب ؟ أم هو حرّكتها في المجرة و قد ثبت اليوم علميا ان للشمس و مجموعتها حرّكة خاصة في مجرتنا ؟

ان الاية لا تدل على أحدهما بشكل قاطع ، وليس لها اي أثر على موضوع بحثنا فالاية الكريمة تثبت حرّكة مجمّلة للشمس ثم تقول ان هذه الحرّكة هي من تقدير الله .

ونظير هذه الاية قوله عزّ وجل :

«والقمر قدّارناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم» ٣٩- يس

والعرجون هو عود عذق النخلة وعندما يجفّ فانه يصبح كالهلال . ويشمل التقدير الالهي ظواهر أخرى منها نزول المطر قال تعالى :

«و انزلنا من السماء ماء بقدر» ١٨- المؤمنون

يعني اذا تأملنا في مقدار الماء الموجود على الارض والذي تبخره الشمس ثم يعود الى الارض مرة اخرى بفضل المطر وحدناه مقدارا محسوبا ، فلو كان مقدار

المطر النازل من السماء كل عام يفوق هذا المقدار المعين عدّة مرات لغرقت الارض في الماء و تهدّم كل بناء و مات كل زرع و اندفعت السيول في كل ناحية مكتسحة كل شيء و لتحوّلت الارض الى مكان لا يمكن السكنى فيه . ولنتأمل في كيفية نزول المطر فهو يهطل قطرة فقطرة، ولو كان بغير هذه الصورة لأهلك الزرع، فهذا كله محسوب له حسابه والله سبحانه يقول نحن ننزل المطر من السماء بمقدار و حساب .

وهناك آية تتحدّث عن الطعام في الارض:

«و قدّر فيها أوقاتها في اربعة ايام» ١٠- فصلت

وتقول رواية مذكورة في تفسير علي بن ابراهيم ان المقصود من اربعة ايام هو فصول السنة الاربعة ، ولما كان سند الرواية غير معلوم الصحة لهذا نعطي مضمونها قيمة احتمالية فقط . ولعلّ المقصود هو اربع مراحل زمنية مرّت على الارض و قدّرت فيها أوقاتها ، وعلى اي حال فان ذلك قد تمّ بالتقدير الالهي . فلهذه الفصول أو المراحل الزمنية علاقة بتوفير المواد الغذائية في الارض ، و هذه العلاقة قد عينها الله تعالى و حدّد مقدارها .

الى هنا ذكرنا التقدير المتعلق بالأمور العامة ، وهو يستعمل ايضا في الحوادث الخاصة الجزئية مثلا:

١- قصة طوفان نوح ، فبعد ان أنفق نوح (ع) (٩٥٠) عاماً من عمره في الدعوة الى دين الله و التخويف من عذابه فان قومه لم يستجيبوا له الاّ بعض الافراد ممن لا يتجاوز عددهم العشرات ، و أخيرا فقد نزل العذاب وكان بصورة طوفان هائل فبدأ المطر ينزل من السماء بغزارة و أخذ الماء ينبع من الارض بتدفق حتى غطى الماء المنطقة كلها و التقى ماء المطر بماء الارض ، ولم ينح شيء من الماء سوى سفينة نوح وما فيها ومن على سطحها ، و يتحدّث الله سبحانه عن هذا



الامر فيقول :

«فالتقى الماء على امر قد قدر» ١٢ - القمر

اي ان هذا الماء بهذه السعة ايضا قد حسب له حسابه.

اذن القدر يستعمل للامور الخاصة ولا يختص بالامور العامة ، وهذا يدحض قول القائلين ان التقدير يعني القوانين العامة للطبيعة أو سنن الوجود الكلية فقد استعملت الاية التقدير في الموارد الجزئية.

كل ما مرّ علينا لحدّ الان هو التقدير المتعلق بحركه الشمس أو القمر أو نزول الماء من السماء أو تدفقه من الارض ، وكل هذه لاعلاقة لها بأفعال الانسان الاختيارية ، و التقدير في هذه المجالات لا ينشأ منه اي اشكال ، و هنا نتساءل :

هل يمتدّ التقدير ليشمل الافعال الاختيارية للانسان؟

وهل تكون مشمولة لعموم الايات التي ذكرناها في مطلع هذا البحث «خلق كل شيء فقدره تقديرا» ؟

وهل توجد آية تستعمل التقدير بالنسبة للافعال الاختيارية؟

الجواب : نعم تستعمل الايات التقدير في مورد افعال الانسان الاختيارية

منها :

٢- قصة موسى (ع) : فنحن نعلم ان موسى (ع) بعد حادثة النزاع الذي جرى بين الاسرائيليين و القبطيين و أدى الى قتل واحد من الاقباط المؤيدين لفرعون على يد موسى (ع) فقد خرج موسى من مصر ميمما تلقاء مدين التي كان يسكنها شعيب (ع) وهو نبي تلك المنطقة، وبعد أن أجهد موسى تعب الطريق

الطويل الذي يفصل مصر عن مدين وصلها جائعاً لم يتناول خلال ايام السفر سوى  
 أعشاب الصحراء التي يصادفها الماشي أثناء رحلته ، وكانت على مشارف مدين  
 آبار يقصدها أهل المدينة ليرووا منها أغنامهم ، فالناس الأقوياء يسبقون غيرهم  
 ويفسحون المجال لأغنامهم لكي ترتوي حتى تكفي ثم يأتي الناس الضعفاء أو  
 من ليس لأغنامهم راع فاذا وجدوا فضلة من الماء قد زادت على حاجة الأولين  
 فانهم يتحفون بها أغنامهم . وفي هذه الاثناء وصل موسى (ع) وجلس مستظلاً  
 تحت شجرة من الاشجار فلاحظ فتاتين تنسمان بالحياء قد وقفتا جانباً مع أغنامهما  
 ولا تتقدمان نحو الماء ، فهض موسى متجهاً نحوهما وسألهما عن سبب توقفهما  
 عن ارواء أغنامهما، فأجابتا: ليس عندنا راع لها ولا نستطيع منافسة الرعاة الاقوياء  
 ولهذا فنحن ننتظر حتى يروي هؤلاء أغنامهم فنأخذ ما تبقى من الماء لنظفئ به  
 عطش أغنامنا . فأثار هذا الموقف أريحية موسى (ع) فمع انه كان جائعاً مصاباً  
 بالضعف فقد أسرع الى بئر و تناول الدلو و ملاء ماء ثم ناداهما : هيا اسقيا  
 أغنامكما. وتدل هذه المبادرة من موسى على انه كان يتمتع بقدرة بدنية ضخمة  
 فمع انه كان تعباً جائعاً ولكنه أقدم على عمل ليس باليسير، وهذا أمر مثير للعجاب.  
 فتقدمت الفتاتان و روتا أغنامهما من الماء ثم عادتا الى بيتهما فاستغرب أبوهما  
 من عودتهما اليوم بمكرتين فقصتا عليه كل ماجرى و أغرقتا في الشئ على ما يبدو  
 منه من مروءة و طهارة و عفة، واقترحت احدهما على الاب : أولاً ان يعطيه أجر  
 وجزاء هذا العمل ، ثانياً ان يستخدمه لرعي الاغنام و سقايتها . فأمرهما الاب ان  
 تبحثا عن الشاب، و القرآن الكريم يقول في هذا المجال :

«فجاءته احدهما تمشي على استحياء، قالت ان ابي يدعوك ليجزيك أجر

ماسقيت لنا» ٢٥- القصص

فامثل موسى، لانه قد وصل توأ من سفر قد نال منه مانال وهو فار من وطنه  
 ولا يملك بيتاً هنا يأوي اليه وفجأة تعرض عليه هذه الدعوة فانه يلبيها لامحالة منتظراً

ماذا يفعل الله به ، ولما جاء الى شعيب (ع) وحدثه بقصته و الحوادث التي جرت عليه أمن عليه شعيب و اقترح عليه :

«اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثمانني حجج فان أتممت عشرا فمن عندك» ٢٧- القصص

فرضي موسى بهذا العرض المغربي وبقي عنده المدة التي اتفقا عايبها فلما انتهت استأذن شعيبا في ان يصطحب زوجه الى مسقط رأسه ، و خلال مسيره مرّ بوادي الطور وكان ظلام الليل قد خيم على الافق و أحست الزوج بألم المخاض في هذه الصحراء الموحشة الخالية وكان البرد قارصا ، فتسلل الاضطراب الى قلب موسى ، ماذا يعمل في هذا الجو البارد المظلم ولا يوجد من يعينه ؟ فقال لزوجه امكثي قليلا و أنا ذاهب لاقتش هنا وهناك لعلني أجد نارا تستدفئين بها ، وحينئذ شاهد نارا في الجانب الايمن للوادي اي في جبل طور سيناء فتخيل ان هناك رعاة قد أوقدوا نارا فقصدهم ليستعين بهم ، فلما اقترب وجد أنه نور عجيب يتلألأ من شجرة فبهت موسى من هذا الامر غير المتوقع وفجأة سمع صوتا أغرقه في بحر من الاستغراب :

«اني انا الله رب العالمين» ٣٠- القصص

انه نداء يصل اليه من كل جانب ولكنه كان من الواضح ان له علاقة خاصة بهذه الشجرة ، ثم يعلم من الصوت أنه قد اصبح نبيا وهو مكلف بالذهاب الى فرعون وقومه لدعوتهم الى الحق. اذن قصد موسى الشجرة باحثا عن نار ولكن الذي ظفر به هو الوحي الالهي و النبوة و التكليف بانقاذ بني اسرائيل من ظلم فرعون ، انه أمر لم يتوقعه موسى ولم يهدف اليه و انما كان يبحث عن شيء آخر فوجد هذا ، وعندما يتحدث القرآن عن هذه المرحلة من حياة موسى (ع) فهو يقول :



«فلبثت سنين في أهل مدين ثم جئت على قدر يا موسى . و اصطنعتك لنفسى .  
اذهب انت أخوك بآياتي ولا تنيا في ذكري . اذها الى فرعون انه طفنى »  
٤٠-٤٣ ، طه

فأنت يا موسى لم تجيء الى هذا المكان صدفة بل جئت بحساب ودقة  
فلهذا كان عليك ان تخرج من بلدك و تصل الى هذا المكان لتتلقى الوحي من  
جانب الطور الايمن .

فهذا تقدير يتعلق بأعمال الانسان الاختيارية فالمشي و السفر وما يتعلق  
بهما أمور اختيارية للانسان لم يجبر عليها ، ولكن هذه جميعا قد أدت الى  
نتيجة لم يحسب موسى لها حساباً ولم يجعلها له هدفاً ، فالله سبحانه رتب  
الامور و نظم الحوادث بحيث يصل موسى (ع) في هذه الليلة الى هذا المكان  
فيصبح نبيا :

«ثم جئت على قدر يا موسى» .

٣- ونظير هذا ما حدث في غزوة بدر فالمسلمون كانوا يقصدون الى  
الانتقام من قريش و استرجاع ما نهبوه منهم من أموال فصمموا على الهجوم  
على قافلة قريش التجارية التي يشرف عليها ابوسفيان والتي كانت عائدة من الشام  
الى مكة ، ولكن الحوادث تنتظم بشكل لم يتوقعه أحد ، فقافلة ابي سفيان  
تجاوز آبار بدر و يستقر المسلمون قرب هذه الابار و تصل الانباء الى قريش في  
مكة فتجهز جيشاً و يقفون في هذه المنطقة و جهأ لوجه . و ما كانت للمسلمين نية  
الحرب مع قريش وانما كانوا يقصدون مباغمة القافلة و أخذ أموال منها بعنوان  
المقاصة مع الاموال التي نهبها قريش منهم، ولكن الله سبحانه كان قد قدر شيئاً آخر،  
فقد كان من المقدر ان تقع حرب بينهما في منطقة بدر و ينتصر فيها المسلمون الذين  
لا يحسدون في ذلك الوقت، لامن حيث العدد ولا من حيث العدة، وهم يواجهون عدواً  
قوياً مجهزاً. فالمواجهة المسلحة لا بد ان تقع ولكن المسلمين لم يحسبوا حسابها

بل ولم يتصوروها ، ويتحدث القرآن الكريم عن هذه الواقعة قائلاً :

«ولو تواعدتم لاختلقتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولاً»

٤٢- الانفال

فحركة المسلمين عمل انساني اختياري يقصدون من ورائه مباحثة قافلة تجارية ، ولكن الحوادث تقع و تتوالى بشكل غير متوقع فالتدبير الالهي كان قد خبأ لهم حرباً ينتصر فيها المسلمون.

اذن الى هنا تبين لنا ان التقدير الالهي لا يقتصر على الأمور غير الاختيارية والاشياء العينية بل ويشمل أفعال الانسان الاختيارية ايضاً.

ويثار في هذا المجال سؤال يقول :

اذا كان كل شيء مشمولاً للتقدير الالهي فان الانسان لا يستطيع ان يفعل شيئاً مخالفاً لذلك التقدير ، ألا يعني هذا انه قد أصبح مجبراً وان الجبرية أمر لا مفر منه؟

قبل الجواب لابد من ذكر مقدمة له وهي ان كل ظواهر هذا العالم في اي مكان كانت و في اي زمان وجدت وتحت ظل اي شروط تحققت فهي ملازمة للحدود و القيود . فاذا تأملنا في عالم الطبيعة لم نجد فيه شيئاً بلا حدود ولا قيود ولا مقدار ولا شرط، بل كل شيء منها له حد ينتهي اليه ومقدار يختص به و شروط لا يوجد بدونها . فمن الكرات السماوية الهائلة الحجم الى أصغر مكونات الذرة كلها تتميز بهذه الخاصية وهي ان لها حداً ، فهي محدودة من حيث الحجم و البعد صغيرة أو كبيرة و محدودة من حيث الزمان و طول عمرها فلا وجود لظاهرة في هذا العالم تتمتع بعمر لانهائي و انما هي تستمر الى «اجل مسمى» حسب تعبير القرآن . وكذا القيود والارتباطات بين الظواهر ، فلا

توجد في هذا العالم ظاهرة منفصلة و مقطوعة الصلة بالاشياء الاخرى . ونظيره شكل وخواص و أعراض الاشياء فلكل شيء أعراض و مشخصات معينة. ونذكر وجودنا مثالا على ذلك ، فوجود الانسان ليس وجوداً غير محدود و النوع الانساني ليس أزلياً ولا أبدياً كما كان يتصور بعض الفلاسفة الماضين ، بل قد وجد في مرحلة تاريخية معينة، اذن من حيث الزمان هو محدود، اي ان هناك زمانا قبل ذلك لم يكن فيه الانسان موجوداً . وكذا من حيث المكان فقد وجد في مكان خاص هو الكرة الارضية ولا شك انه غير موجود في كثير من الكرات الاخرى ، ولكن هذا لا ينفي احتمال وجود الانسان أو أحياء اخرى في بعض الكرات ، وبتردد العلماء في اثبات شروط الحياة فيها ولهذا فان أغلبهم يؤكّد خلوقها من الاحياء . فالانسان لا بد ان يعيش على الارض ولا يستطيع الحياة في القمر أو في المشتري أو في زحل ، فهو اذن من حيث المكان محدود أيضا . و اعضاء الانسان وأجهزته محدودة أيضا فلكل منها حد خاص من حيث الحجم و الموقع : للعين حجم معين يكبر قليلا أو يصغر قليلا ولكنه معين من حيث المجموع فلا وجود لعين بحجم الأهرام . وكذا قلب الانسان و سائر اعضائه وجوارحه فهي جميعا محدودة من حيث الحجم و من حيث الموقع ، فالعين لا تقع في الرجل بل لا بد من كونها في الرأس، و القلب لا يحل في الجمجمة بل لا بد من كونه في الصدر . وكذا الاعمال التي تصدر منا فهي لا يمكن ان تكون بلا قيد ولا شرط ، فكل عمل لا بد ان يتم عن طريق عضو خاص وجهاز معين و ضمن شروط وقيود ، فنحن لانستطيع ان نرى بوساطة آذاننا بل لا بد ان تتم الرؤية بوساطة العين ، ولا يمكننا ان نسمع عن طريق الفم بل لا بد من ان يكون ذلك عن طريق الاذن ، فكل عضو يقوم بفعل معين ، ولا ينتظر من أحد الاعضاء ان يقوم بوظائف عضو آخر ، وهذا يعني ان افعالنا محدودة . و حتى هذا الفعل الذي لا بد ان يصدر من جهاز خاص نراه ايضا مقيدا بحدود فعيوننا لا يمكنها رؤية الاشياء الضئيلة جداً . والشئ الذي نراه عادة لاستطيع رؤيته



ايضا في كل وقت بل لابد من توفر مقدار من الضوء كاف للرؤية ولا بد ان يكون بعد الشيء المرئي ضمن حدود معينة حتى يسرى و كلما ابتعد فانه يصغر حتى يصل الى حد لا يمكن رؤيته فيه ، مثلا عندما تحلق الطائرة في الجو فان الحافلات ترى وكأنها بحجم لعب الاطفال ثم تتضاءل كلما شهقت الطائرة حتى تختفي عن رؤية الانسان . وكذا قدرة الانسان على السمع فهي محدودة بأبعاد معينة. ونظيره تناول الانسان للغذاء فهو لا يمكنه تناوله الا عن طريق الفم وهو لا يستطيع مثلا ان يأكل الحجر ولا العظام ، اذن جهازه الهضمي محدود ، و هو لا يستطيع ان يأكل من دون انقطاع بل لابد ان يكون جائعا ويشتهي الطعام . وكذا تنفسه فهو لا يستطيع ان يتنفس عن طريق العين بل لابد ان يكون عن طريق الجهاز التنفسي ولا بد ان يكون في الجو الذي يتنفس فيه الانسان نسبة معينة من غاز خاص و لابد ان تقع الرئتان في مكانهما المعين و ... حتى نصل الى الخلايا التي يتكون منها كل بدن الانسان . اذن اعضاء الانسان و أنسجته و أجهزته كلها تعمل ضمن حدود وقيود وهي لا تتجاوزها . مثلا من اعمال الانسان الاختيارية التكلم و هو يتصور لأول وهلة انه غير مشروط بشيء ولكنه عندما يتأمل يجد ان كلامه مشروط بأشياء عديدة فلكي يتم الكلام لابد من وجود الشفتين والاسنان واللسان و القصبة و الحنجرة و الاوتار الصوتية فلولم يخلقها الله لم نستطع الكلام.

ومن هنا نعلم ان كل ما في عالمنا فهو محدود وله قيود وهذا هو المقدر

الذي قدره الله له :

«انا كل شيء خلقناه بقدر» ٤٩- القمر

و من جملة الاقدار القدر الزماني فلكل شيء أجل معين ، ويشير القرآن

الكريم الى الاشياء ثم يقول لها اجل مسمى .

والان من الذي جعل هذا القدر للاشياء ؟

لما كنا معترفين بان العالم بأجمعه مخلوق لله فان جميع شؤونه تكون منه سبحانه ، فعندما خلقنا الله قدّر لنا زماننا ومكاننا والله تعالى خلق كل شيء بمقدار معين ، ولا يصطدم هذا بأي اشكال ، و يأتي الاشكال فقط عندما نعمم القدر ليشمل أفعال الانسان الاختيارية ، وعندئذ يتصور البعض انه يلزم منه كون الانسان مجبراً على أفعاله ، ولكننا قد ذكرنا فيما مضى ان افعالنا الاختيارية كلها محدودة فهل هذه الحدود باختيارنا ؟ ان اول شرط لكي تتم افعالنا الاختيارية هو كوننا أحياء فالميت لا يفعل شيئاً فهل الحياة تحت تصرفنا أم هي باختيار الله ؟ لاشك انها باختياره سبحانه ، وجودها ومقدارها . اذن مقدمات الفعل الاختياري اكثرها غير اختياري قد تمّ بارادة الله و تقديره ولا يبقى الا مجال ضيق يستطيع الانسان ان يعمل فيه اختياره ، فالقدر يعني ان الاسباب و المعدات والظروف اللازمة لاي عمل هي من خلق الله و تقديره وهي تشكل الاجزاء الغالبة للعللة التامة ويبقى جزء من هذه العلة تحت اختيار الانسان ، فالقدر يتعلق بمرحلة ما قبل الانتخاب .

وفي دائرة اعمالنا الاختيارية قد توجد لها علاقات و ارتباطات لم نفكر بها ولم نتوقعها ، وهذه العلاقات هي التي تشكل القدر الخاص ، مثلاً أخرج من بيتي باختيارى ويخرج صديقي من داره باختياره ثم نلتقي عند مفترق الطرق دون ان نحسب لهذا اللقاء حساباً فهذا اللقاء لم يكن اختيارياً ولكن مقدماته اختيارية ، فهذه العلاقات اللامرئية والموجودة بين أفعالنا الاختيارية لسنا مطلعين عليها نحن ولا نجري على أساسها حساباتنا ولكن الله يعلمها ويحسب على أساسها الحسابات كما مرّ علينا في قصة موسى عندما تحرك من مصر الى مدين ثم عاد وفي طريق العودة جرى له ماجرى ، كيف حصلت هذه الروابط بين الحوادث؟ لابد ان يبدء موسى (ع) عودته في وقت بعينه ليصل في تلك الليلة الى قارب الشجرة ولا بد ان تحسّ زوجته ألم المخاض لكي يبحث لها عن نار... فموسى عاد من مدين باختياره وقصد النار باختياره ولكن الاشياء الاخرى التي حدثت

لم تكن باختياره .

فمن مجرى اختياري و اختيار الطرف الاخر يوجد أرضية غير اختيارية لاختيار ثالث ، فهو سبحانه عالم بكل شيء ، و الماضي و الحاضر و المستقبل كلها حاضرة لديه ، فهو يعلم اي شيء لابد ان يلتقي بأي شيء و في اي مكان ليوجد النظام الاحسن . فترتيب المقدمات والوسائل حتى للافعال الاختيارية انما هو من تقديرات الله ، فالله هو الذي قدرها بهذا المقدار وهو الذي نظم روابطها بهذا الشكل من دون أن ينافي هذا اختيار الموجودات المختارة.

ونستنتج من هذا البحث بعض النتائج :

١- ينقسم القدر الى قسمين: القدر النوعي و القدر الشخصي، فالله قد قدر للانسان ان يعيش على الارض وفي هذه المرحلة من التاريخ ، هذا هو التقدير النوعي . والله سبحانه ايضا قد قدر لفلان ان يولد من هذا الاب و من هذه الأم و ان يكون بهذا اللون الخاص ، هذه تقديرات شخصية .

٢- ويمكننا تقسيم التقدير من زاوية اخرى الى تقدير علمي وتقدير عيني ، فالتقدير العلمي يعني ان الله سبحانه يعلم بكل شيء و في اي زمان و مكان يوجد وبأي شكل يتحقق ، ولا يعني هذا القول الجبرية لان أحد الاقدار هو ان تصدر الافعال الاختيارية من الانسان من مجرى الاختيار ، و لو أنها تحققت من غير مجرى الاختيار لخالف ذلك التقدير العلمي ، فالله يعلم بكل انسان ماذا يعمل وماذا يختار. اما التقدير العيني فهو يعني ان الله يوجد الاشياء في الخارج بمقدار معين و حدود خاصة . ويعود التقدير العيني الى ايجاد العلل الناقصة اي ايجاد المقدمات التي يتوقف عليها وجود ظاهرة ما وهي مؤثرة بنحو من الانحاء في حدود ذلك الشيء . ولكن العلة التامة لاتسمى بهذا الاصطلاح تقديراً و ان كانت مستندة الى الله بل تسمى «قضاء» وسوف يأتي تفصيله فيما بعد. فالعقل عندما يلاحظ ان تعين اي موجود يتم بوساطة موجودات اخرى ، والله سبحانه هو



الجاعل لهذا النظام بحيث يوجد كل شيء في ظروف معينة فانه يسمى ارتباط العلل الناقصة بايجاد الله تقديراً .

٣- ان للتقدير مراتب ، فأحياناً نقيس ظاهرة ما السى عللها ومعداتها و مقتضياتها المباشرة ، و احياناً اخرى نقيسها الى عللها المتوسطة أو البعيدة اي الى سبب السبب و شرط الشرط ومعدّ المعدّ فهذه ايضاً مرحلة من التقدير فمالم يوجد شرط الشرط وسبب السبب فان الشرط والسبب القريب لايتحقق ، فالبعيد ايضاً من مقدرات هذه الظاهرة . مثلاً الرؤية مشروطة بوجود الضوء ، و لكن وجود الضوء نفسه له شرط وهو ان تكون تلك الجهة من الارض مواجهة للشمس ، ولا ينتهي الامر عند هذا الحد و انما حسب فرضية تبدل المادة الى طاقة فانه لا بدّ من تحوّل كمية من مادة الشمس الى طاقة تشع ضوءاً ، و هذا ايضاً مشروط بان لا يكون هناك مانع يحول دون وصول الضوء الينا . اذن لكل ظاهرة شروط بعضها متصل بها وبعضها بعيد عنها وبعضها متوسط في البعد ، و التقدير ايضاً تكون له مراتب حسب قرب أو بعد هذه الشروط عن تلك الظاهرة . وكلما كان التقدير أبعد فان احتمال التغيير والتحول يكون اكبر . وكلما كان التقدير اقرب الى الظاهرة فان ذلك الاحتمال يقلّ تدريجياً وتزول عنه حالة الغموض والابهام ، فاذا نظرنا الى الضوء عندما يشع من الشمس وحتى وصوله الينا فان له شروطاً كثيرة ، ولكنه بعد وصوله الى الارض فان تلك الشروط تقلّ .

وكذا سائر الامور التي تحدث في حياتنا فان لها أسباباً بعيدة و اخرى قريبة فاذا قسناها الى البعيدة كان احتمال التغيير كبيراً و هو يقلّ كلما اقتربنا اليها حتى نصل الى آخر اجزاء العلة التامة و حينئذ تتحقق الظاهرة نفسها و في هذه اللحظة فانها لا يمكن ان تتغير ، نعم يمكن ان تتغير فيما اذا استمر وجودها ، فاذا تكلم الانسان بشيء فانه لا يستطيع ان يعيده وقد انقطع ارتباطه بفاعله ، نعم يستطيع ان يكفّ عن الكلام منذ الان أو يعمل شيئاً يخفف آثار ذلك الكلام ، و لكنه لا يستطيع ان يجعل هذا الكلام وكأنه لم يوجد ، فما دامت علته التامة قد تحققت

فهو غير قابل للتغيير .

وعلى هذا يكون التقدير قابلاً للتغيير لانه عندما تتوفر المقدمات البعيدة لشيء ما فان هناك عدّة وسائط باقية حتى يتحقق ذلك الشيء وفي هذه الاثناء قد تحصل موانع فلا يوجد هذا الشيء لان هذه جميعها لا تشكل العلة التامة له . وهذا واضح جدا في أفعال الانسان الاختيارية لان الجزء الاخير للعلّة التامة فسي أفعاله الاختيارية هو ارادته ، فحتى لو تحققت كل الشروط ولكن ارادته لم تتعلق به فان العلة التامة لم تتحقق و بناء عليه فان النتيجة لا توجد . و التقدير كما مرّ علينا يتعلق بمرحلة العلة الناقصة فهو اذن قابل للتغيير . وبالالتفات الى هذه الملاحظة يندفع ما يحوم من شبهات حول كثير من الروايات التي تحدّثت عن ان بعض اعمال الانسان يغير التقدير ، مثلا اعطاء الصدقة يدفع البلاء المقدّر ، فهناك قصة مشهورة تقول ان النبي الاكرم (ص) كان جالسا يوماً بين اصحابه فمرّ عليهم شيخ يهودي فالتفت الرسول (ص) الى اصحابه و قال لهم ان هذا الشيخ ذاهب الى الصحراء ليحتطب ولكنه لا يعود لان الموت ينتظره هناك، ولكنه بعد فترة من الزمان عاد الشيخ و هو يحمل حطبه ، فسأل الاصحاب النبي (ص) : كيف عاد حياً فقال لهم : نادوه ، فامثلوا وجاء الشيخ ، فقال له الرسول: اطرح حملك أرضا وافتحه، ففتحه فوجدوا في وسطه حية كبيرة ، فقال النبي (ص) لقد كان من المقدّر ان تلدغ الشيخ هذه الحية ولكنه أعطى صدقة في الصباح فدفعت عنه هذا البلاء المقدّر . اذن هذا التقدير قد كان معلقا ، و مقتضى السير العادي ان الحية تلدغه ولكنه قد حدث مانع ، وليس هذا المانع طبيعيا و انما هو ميتافيزيقي ، اي ان الاثر الطبيعي لاعطاء الصدقة ليس هو منع الحية من اللدغ فلا توجد رابطة طبيعية بين هذين ، بل العلاقة بينهما ميتافيزيقية اي ان الله قد وفرّ الظروف - بعد اعطاء الصدقة - التي تمنع الحية من لدغ ذلك الشيخ .

ونظيره ما ورد من روايات تؤكّد على ان صلة الرحم و الاحسان للوالدين

تغير التقديرات لصالح الانسان ، و ان قطع الرحم وعقوق الوالدين تغيرها لتنتهي الى ضرره .

ومن هنا نفهم موضوع البداء الوارد في الروايات انه :

ما عبد الله بشيء أفضل من البداء. وهو يعني ان الله سبحانه أو المعصوم (ع) يبين شيئاً ولكنه ليس بصورة قطعية و انما هو مشروط بشيء ثم يتغير ذلك الشرط و الانسان غير ملتفت اليه فلا يقع المشروط . و اذا اعتقدنا بان التقديرات حتمية و غير قابلة للتغيير فانه لا يبقى مجال للجهود الانسانية ولا للدعاء لانه لا أثر لها ، اما اذا اعتقدنا بان التقديرات معلقة ومشروطة حينئذ يصبح مجال للدعاء لكي يكون عاملاً يقيف أمام المقدرات ، ولهذا نلاحظ الذين لا يعتقدون بإمكانية التغيير في المقدرات انهم محرومون من الدوافع التي تحملهم على الدعاء، بل ويعتقد البعض ان الايمان بالتقدير أحد عوامل التأخر والركود والضعف . والرؤية المبنية على التوحيد تخالف هذا الاتجاه و تعتبر الاسباب والشروط مؤثرة في مجالها المعين، ولكن التقديرات لا تنفي الاختيار عن الانسان فالاختيار الانساني من جملة المقدرات، فالاعمال الاختيارية لا بد ان تتم عن طريق جهود الانسان نفسه الا اننا لانعلم المصير النهائي الذي يعينه الله للانسان ، و كل من يعمل ما في وسعه ثم يترك النتيجة لله فهو مرتاح الضمير سواء أكانت النتيجة ايجابية ام سلبية . وعلى هذا يصبح الاعتقاد بالتقدير عاملاً من عوامل التقدم والحركة وعدم اليأس لا أنه عامل الخمول والركود واللامبالاة ، فالانسان الخامل غير معذور ، وحتى اذا اطمأن الانسان بالنتيجة فان عليه ان يبذل كل ما في وسعه .

وقد يعترض البعض قائلاً ان التغيير في التقدير ينافي كون علم الله ثابتاً لا يقبل التغيير ، و اذا تغير التقدير تغير معه العلم الالهي .

والجواب : لقد سبق لنا القول ان الله ألوانا من العلم ، أحدها العلم المنتزع من مقام الذات فالله عالم بالاشياء على ما هي عليه وهو علم يرفض اي تغيير، و كل



ظاهرة تحدث في اي زمان ومكان وبشروطها فهي منعكسة في العلم الذاتي . وهناك علم آخر ينتزع من مقام الفعل و هو لا علاقة له بمرحلة ما قبل الفعل ولا ربط له ايضا بالتقدير . ويوجد لون ثالث من العلم يتعلق بمرحلة ما قبل الفعل وهو خارج عن الذات، اي ان الحوادث المستقبلية منعكسة في موجود يسمى «الكتاب» ولهذا الكتاب مراتب متعددة، فالكتاب الذي لا يطرؤ عليه اي تغيير هو «أم الكتاب» الذي تنعكس فيه التقديرات الحتمية كما توجد في الخارج . وتوجد كتب أو ألواح اخرى تعكس الحوادث بأشكال متعددة، وفي هذه قد يحدث التغيير :

«بمحو الله ما يشاء ويثبت» ٣٩- الرعد

فهي تقديرات تعني العلل الناقصة القابلة للتغيير ، مثلا قد يوجد في مثل هذه الكتب ان فلانا يولد في الزمان الكذائي والمكان الفلاني ويعيش سبعين عاما إلا اذا قام بالدعاء أو وصل رحمه ، فهذا الشرط في الألواح دون اللوح المحفوظ يمكن ان يتغير : «بمحو الله ما يشاء ويثبت»

ويؤيد هذا قوله تعالى :

«وعنده أم الكتاب» ٣٩- الرعد

فكل التنبؤات التي يتحدث بها الاولياء المعصومون ثم تتخلف فانها منقولة عن الألواح التي هي دون اللوح المحفوظ و هي قابلة للتغيير .

ولا يختص التقدير بالحدود المكانية و الشروط والمعدات ، بل ويشمل الحدود الزمانية للأشياء ايضا فمن تقديرات الموجود زمان مبدئه و زمان انتهائه ، وهو ما يسميه القرآن بـ «الاجل» وينسبه لكل مخلوقات هذا العالم، قال تعالى :

« ما خلقنا السماوات والارض و ما بينهما الا بالحق و أجل مسمى»

٣- الاحقاف

«و سخر الشمس و القمر كل يجري الى اجل مسمى» ٢٩- لقمان

وبالنسبة للنوع الانساني يقول تعالى:

«ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين» ٣٦- البقرة

وصحيح انه لم يعبر بلفظ الاجل ولكن قوله «الى حين» يؤدّي نفس

المعنى .

وبالنسبة لكل امة من البشر يقول تعالى:

« ولكل امة اجل فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون »

٣٤- الاعراف

وبالنسبة لكل فرد من الناس يقول جل وعلا :

«ولن يؤخر الله نفسا اذا جاء أجلها» ١١- المنافقون

ومن الايات التي تدل على ان الاجل من مصاديق القدر هاتان الايتان :

«فجعلناه في قرارمكين الى قدر معلوم» ٢١-٢٢- السورلات

وهي تتحدّث عن الجنين كيف ان له زمانا معيناً . وفي آية اخرى يقول

تعالى :

«ونقرّ في الارحام ما نشاء الى أجل مسمى» ٥- الحج

ويستعمل «الاجل» بشكليين :

١- تارة يقصد به طيلة عمر ظاهرة ما أو عمل أو موجود.

٢- واخرى يقصد به انتهاء عمره .

وقد استعمل الاجل في القرآن بهذين المعنيين ، ففي قصة موسى مع

شعيب (ع) يقول تعالى :

«أيما الاجلين قضيت فلاعدوان عليّ»

فالاجل هنا بمعنى طيلة الفترة . اما الايات التي تقول :

«الذي اجل مسمى» فهي تعني نهاية المدّة .

وكل ما قلناه في القدر فهو صادق على الاجل فالاجل قابل للتغيير و يسمى الاجل المعلق مثل التقدير المشروط ، فهو معلق على شيء اذا تحقق فان الاجل يصل في هذا الزمان . وهناك آية تدلّ على ان الاجل قابل للتغيير :

«يغفر لكم ذنوبكم و يؤخركم الى اجل مسمى ان اجل الله اذا جاء

لايؤخر» ٣- نوح

فالاجل الذي لايتغير هو اجل الله الذي قد عينه سبحانه و هو المرحلة

النهائية ، وهذا يعني شيئين :

١- لكل امة اجل فهي لا تكون من دون نهاية .

٢- لبعض الامم اجل ولكن الله يؤخره نتيجة لايمانهم ، و هذا هو الذي

يرتبط ببحثنا ، و قد تناولت الايات هذا الموضوع بصور متعدّدة ، فبينت ان

اجل بعض الامم يسرع اليها بصورة عذاب يأتي عليهم جميعا كما في قصة طوفان

نوح (ع) فقد قضى على الامة بأكملها سوى نوح و أفراد قليلة ، و اما اذا آمنت

الامم فانهم يعيشون حسب أعمارهم الطبيعية ولا يسرع اليهم العذاب .

و لا بدّ ان نشير في خاتمة المطاف الى ان الاجل اذا كان معلقا فهو من

مراحل التقدير و اما اذا كان حتميا فهو من مراحل «القضاء» الذي هو موضوعنا

اللاحق باذن الله .





## القضاء الالهي

وهو من المواضيع التي تدور حول الأفعال الالهية ، وقد يعتبر العرف في بعض الاحيان القضاء مرادفاً للقدر ولكننا نعتبر هذين المفهومين دالين على مرحلتين من مراحل تحقق الفعل الالهي بحيث تكون مرحلة القدر متقدمة على مرحلة القضاء .

ولهذه المسألة جذور عميقة في التاريخ الانساني ، وقد كانت مدار البحث الحاد بين المتكلمين في صدر الاسلام ، وكان القائلون بالقضاء والقدر يتبنون عادة المذهب الجبري ، أما الذين يؤمنون باختيار الانسان فانهم كانوا منكربين للقضاء والقدر أو مؤولين اياهما بشكل يتلاءم مع اختيار الانسان . وتهاجم رواياتنا كلتا الطائفتين وهي تثبت من ناحية القضاء والقدر الالهيين وتبين من ناحية اخرى عدم منافاة ذلك لاختيار الانسان .

فالقدر كما مرّ علينا يعني معرفة المقدار أو ايجاده ويتعلق باجزاء العلة أي بالعلة الناقصة بينما القضاء يعني اتمام الفعل و يتعلق بالعلة التامة ، ولهذا كان القدر متقدماً على القضاء من حيث الترتب العقلي .

ان القدر يخص المرحلة التي لم تصل فيها الظاهرة الى الضرورة بحيث

لاتكون جميع اجزاء العلة التامة قد تحققت ، ولهذا فهو قابل للتغيير لان الجزء الاخير من العلة قد لا يتحقق ، أما القضاء فهو يعني مرحلة اتمام العمل ويطلق على المرحلة التي تكون فيها جميع اجزاء العلة التامة قد تحققت بحيث لا توجد أي حالة انتظار .

ولكن العرف قد يستعمل القضاء و القدر مترادفين ، و هذا يفسر ما ورد في بعض الروايات من ان القضاء على شكلين : أحدهما القضاء القابل للتغيير ، و ثانيهما القضاء غير القابل للتغيير ، فالقضاء القابل للتغيير هنا يعني مرحلة التقدير . ولكننا نطلق القضاء على مرحلة الضرورة و الحتمية التي لاتقبل التغيير .

ونرى من الضروري استقصاء موارد استعمال القضاء في القرآن الكريم لفهم المقصود منه ، ولهذا الاستقصاء فائدة اخرى وهي انها الصراع القديم -الذي كان بين المعتزلة و الأشاعرة- لصالح الحق ، و ذلك لان المعتزلة كانوا يؤولون الايات التي تتحدث عن القضاء و القدر و يحاولون الفرار من القضاء الحتمي بينما الأشاعرة كانوا يتبنون الجبر و يرون القضاء شاملا حتى لأفعال الانسان الاختيارية ولما كان القضاء ملازما للجبر اذن افعال الانسان تبدو اختيارية و لكنها ليست اختيارية بالمعنى الدقيق للكلمة و انما هي جبرية. و يعارضهم المعتزلة قائلين لا يمكن انكار اختيار الانسان ولو أنكرناه لما بقي للدين من معنى اذن لا بد من تفسير القضاء في أفعال الانسان الاختيارية بشكل لا يلزم منه الجبر فقالوا مثلا ان القضاء يعني اصدار الحكم أو الامر أو البيان، والله سبحانه يقضي يعني يبين للناس أو يأمرهم و الناس قد يطعون و قد يعصون . و اما اذا استقصينا موارد استعمال القضاء اتضح لنا ان جهود المعتزلة هذه في مقابل الأشاعرة ايضا جهود عقيمة ولا ترفع الاشكال و لا بد من حل القضية عن طريق آخر .

ونبدء بذكر الموارد المختلفة لاستعمال كلمة القضاء في القرآن الكريم

ثم نتبعه بالبحث حول القضاء الالهي .



فالقرآن يستعمل القضاء بمعان متعددة منها :

١- بمعنى تشريع أمر مهم و واجب مؤكّد قال تعالى :

« و قضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه و بالوالدين احسانا » ٢٣- الاسراء

ففي هذه الآية تشريع أمرين مهمين أحدهما عبادة الله وحده و ثانيهما الاحسان بالوالدين ، فهما واجبان مؤكّدان لا استثناء فيهما ولا يقبل اي عذر في التحلي عنهما ، و صحيح ان الواجبات في الشرع الاسلامي كثيرة ولكن هذين الواجبين مؤكّدان ولهذا استعمل لهما لفظ « قضى ربك » ، فالقضاء هنا بمعنى الأمر المؤكّد و القانون المهم . و يتمسك المعتزلة بمثل هذه الموارد ليقولوا ان القضاء في افعال الانسان الاختيارية يعني الأمر فقط .

٢- بمعنى اصدار الحكم و انتهاء الخصومة و رفع النزاع ، وهو الاصطلاح الشائع في زماننا و المتعلق بالقضايا الحقوقية و القانونية ، قال تعالى :

« والله يقضي بالحق » ٢٠- المؤمن

اي يصدر الحكم بالحق كما يصدر القاضي حكمه .

و احياناً يستعمل القرآن هذه الكلمة مشرّبة بمعنى البيان و الاعلام قال

تعالى :

« و قضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين و لتعلن

علواً كبيراً » ٤- الاسراء

اي أصدرنا الحكم مقروناً باعلامهم عن طريق الوحي انكم سوف تفسدون في الارض و تتسلطون و تظلمون و تتجاوزون الحدود الالهية و سوف تفعلون هذا مرتين فيهاجمكم اعداؤكم و يحقونكم ، و هي عقوبة الهية تأتي بعد افسادكم ،

ثم تذكر الايات تفاصيل الافساد الاول و الثاني ثم يقول تعالى :

«و ان عدتم عدنا» ٨- الاسراء

وهي تحتمل أحد معنيين ، أحدهما ان عدتم للافساد عدنا للتكبير بكم، و الثاني ان عدتم عن الافساد اي انصرفتكم عنه عدنا عن تعذيبكم .

و تتحدث هذه الاية عن القصة المعروفة في التاريخ عندما هاجم نبوخذ نصر فلسطين وقتل وشرّد بني اسرائيل و أذاقهم الذلّ و الهوان وبعثهم في الاوطان وشتت جمعهم فاستقرت كل فئة منهم في جانب من جوانب الارض ، و لولا هذا الحدث لاستمروا في مكانهم لانهم اشدّ الناس تمسكاً بالحياة القبلية و لكن هجوم نبوخذ نصر فرقهم في بلاد الله العريضة و انحدر قسم منهم الى الجزيرة العربية و استقروا في خيبر و أطراف «المدينة»، ولكنه قبل وقوع هذه الحوادث أوحى الله سبحانه الى نبيه ليعلم بني اسرائيل:

«وقضينا الى بني اسرائيل...»

ولا شك ان «قضينا» هنا يفهم منها معنى الاعلام فهل هي بنفسها تدل على الاعلام أم دلالتها عليه بشكل آخر؟

ان هذه الاية من الموارد التي يتمسك بها المعتزلة قائلين ان القضاء هنا بمعنى الاعلام ، ولكن الحقيقة ان القضاء في الاصل ليس بمعنى الاعلام و انما يوجد أسلوب خاص في اللغة العربية - و قد يوجد ما يشبهه في اللغات الاخرى- يسمى الاشراب أو التضمين وهو يعني ادغام معنيين في لفظ واحد ثم الحاق الحرف الذي يتعدى به أحدهما بالثاني و ذلك ليكون قرينة على هذا الادغام ، فالقضاء متعد بنفسه لا بـ «الى» ولكنه في الاية : «و قضينا الى بني اسرائيل» وهذا شاهد على ان «قضينا» هنا قد أشربت معنى آخر يتعدى لفظه بالى ، و المقصود من

الاشراب هو أن يراد الى جانب مفهوم مفهوم آخر لا يذكر صراحة في الكلام ،  
مثلا بدل ان نقول : نحن قضينا ثم أوحينا اليهم هذا القضاء، فاننا لانذكر الايحاء  
بل نأتي بالحرف الذي يتعدى به «أوحينا» ونلحقه بـ «قضينا» فيصبح معناها «قضينا  
موحين» . فالواقع اذن معنى القضاء ليس هو الابلاغ بل هو مفهوم قد أشرب في  
هذا اللفظ .

٣- ويستعمل القضاء أيضاً بمعنى الانتهاء و اتمام الأمر و قد جاء بهذا  
المعنى في قصة يوسف (ع) عندما كان في السجن وسأله اثنان ممن معه في السجن  
ان يفسر لهما ما شاهداه في المنام ، و بعد أن فسر لهما ما أراداه قال :

«قضي الأمر الذي فيه تستفتيان» ٤١- يوسف

اي ان تفسير الحلم هو هذا و قد انتهى وسوف يتحقق حتماً .

وهناك آية تتحدث عن نزاع بين الشيطان و اتباعه في جهنم:

«وقال الشيطان لما قضي الامر» ٢٢- ابراهيم

عندما انتهى كل شيء و اتضح حساب كل أحد بحيث لم يبق مجال لاي  
تغيير فان اتباع الشيطان يهاجمونه بأنك انت الذي اضللتنا و انتهيت بنا الى هذه  
النتيجة ، ولكن الشيطان يدافع عن نفسه قائلاً : لم تكن لي سلطة عليكم و انما  
دعوتكم فقط و قد استجبتم لي و اقتفيتم خطواتي . فالفعل «قضي الامر» هنا لايعني  
الاعلام ولا اصدار الأوامر بل يعني ان الامر قد انتهى و أصبح قطعياً .

ونستخلص من استقصاء موارد استعمال «القضاء» ان معناه الاصيل هو  
الانتهاء ثم تضاف اليه أمور أخرى في بعض الاستعمالات حتى يصبح مشتركا  
لفظيا ولكن له في جميع الموارد معنى مشتركا، فالقضاء القانوني يطلق فيما اذا وقع نزاع  
بين شخصين أو فئتين على شيء ما ، هذا يدعيه لنفسه و ذلك يزعم انه له ، فملكية



هذا الشيء تكون غير واضحة حتى يحكم القاضي بينهما وحينئذ ينتهي النزاع ،  
فالقضاء يعني نهاية الخصومة.

وكذا القضاء عندما يستعمل في الامور التشريعية فهو يختص ببعض الواجبات  
لاهميتها كعبادة الله ، وهو يعني ان هذا الواجب لا ترد فيه ولا استثناء ولا تغيير  
فهو تشريع نهائي .

اذن القضاء يعني الاتمام و الانتهاء سواء اكان في المجالات الكونية أم  
التشريعية ، وهو في الامور الكونية يتلاءم مع آخر مرحلة من مراحل تحققها  
فاذا اكتملت أجزاء العلة التامة لظاهرة ما فان وجودها يصبح قطعياً لا تغيير فيه ، و  
اما اذا صادفنا بعض الروايات التي تتحدث عن قضاء غير حتمي يمكن تغييره  
فالمقصود منه ما يرادف القدر و هو اطلاق عرفي و يمكننا ان نقول ان العرف  
يعتبر انتهاء عمل ما له عدة مراتب، فنحن عندما نقوم ببناء عمارة وتصبح صالحة  
للسكنى فيها ثم نسال : هل تمت العمارة ؟ فاننا نجيب بالاجاب ، و اذا سئلنا :  
هل تم فيها نصب الانابيب ؟ اجبنا بالسلب قائلين ان هذه الامور الثانوية لم تتم  
بعد ولعلها تنتهي في الايام القليلة القادمة . اذن للنهاية و الاتمام مراتب متعددة ،  
وهي تطلق على المراتب القريبة من الاتمام من باب التسامح . وهذا الشيء في  
العرف كثير فاذا سألت شخصاً هل تعلم بالشيء الفلاني ؟ اجاب : اجل اعلم به  
بشكل يقيني . اما اذا دقت معه فانه سيقول يوجد احتمال بان ما اعلمه مخالف  
للواقع ، فاطلاق اليقين هنا عرفي ومن باب المسامحة . ونذكر لهذا مثالا آخر:  
اذا عاد شخص من السفر الى مدينته فاذا اقترب منها ولم يبق على دخوله اليها الا  
بعض الكيلومترات فانه يقول وصلنا ، و اذا دخل بيته يقول ايضا وصلنا ، فالقول  
الاول وصلنا يعني اقتربنا من الوصول . و القضاء أيضا كذلك ، ففي الاصل يعني  
الانتهاء و الاتمام ولكنه من باب التسامح في التعبير يطلق على المراحل القريبة  
من المرحلة النهائية. و اما اذا أردنا الدقة في التعبير و اعرضنا عن التسامح العرفي

لوجب علينا ان نطلق القدر على المراحل ما قبل النهائية و القضاء على المرحلة النهائية فقط . و اما اذا سايرنا العرف فلنا ان نقول ان للقضاء لونين أحدهما الذي لا يتغير و هو الذي يعني المرحلة النهائية لتحقق الفعل ، و الثاني الذي يتغير و هو القريب من النهاية ، و الدعاء مثلا يستطيع ان يغير مثل هذا القضاء كما ورد في بعض الروايات.

وبعد هذا التوضيح اللغوي والعرفي للقضاء نصل الى صميم موضوع القضاء الالهي الشامل لجميع ظواهر العالم ، وفي القرآن الكريم آيات عديدة تصرّح :

«انما أمره اذا أراد شيئا ان يقول له كن فيكون» ٨٢- يس

وفي آيات اخرى يستعمل «قضى» بدل «أراد» :

«اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون» ١١٧- البقرة

«اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون» ٤٧- آل عمران

«سبحانه اذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون» ٣٥- مريم

«فاذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون» ٦٨- المؤمن

اذا تعلق القضاء الالهي بشيء فانه يقول له «كن» فيوجد ذلك الشيء ، و من الواضح ان هذا يختص بالمرحلة النهائية للفعل ، فاذا قال الله لشيء «كن» فان ذلك الشيء لا بد ان يتحقق ولا يمكن ان يتخلف ، فكل ما في العالم من مخلوقات فهي توجد حسب الأمر الالهي ، ومتى يصدر هذا الأمر ؟ عندما يصل الى مرحلة القضاء .

ومن هذه الايات نفهم ان الارادة و القضاء مصداقهما واحد لان الاية الاولى تقول «اذا اراد شيئا ...» ، و الثانية تقول «اذا قضى أمرا ...» ، و لما

كانت الارادة شاملة لكل ما يقع في العالم كما أثبتنا ذلك من قبل اذن كل ما يقع فيه فهو مشمول أيضا للقضاء الالهي .

و عندئذ يثار الاشكال المعروف فاذا كان القضاء عاما و شاملا لجميع ظواهر العالم و حتى لأفعال الانسان الاختيارية ، فالله هو الذي يوصل كل شيء الى مرحلته النهائية و يكمل علته التامة فتتحقق تلك الظاهرة بالأمر الالهي «كن» اذن أين اختيارنا ؟ ان لازم هذا القول بالجبر ، و اذا كنا قد لاء منا بين القدر و اختيار الانسان فذلك لان التقدير لا يتعلق بالمرحلة النهائية للفعل بل يتعلق بالمقدمات و العلة الناقصة و حينئذ يصبح اختيار الانسان الجزء المكمل للعلة التامة فلا اشكال ، و اما القضاء فانه لا يأتي فيه هذا التحليل لانه يتضمن ان ارادة الله هي التي تعين المرحلة النهائية لتحقق الفعل بينما نحن فرضنا ان المرحلة النهائية هي اختيار الانسان ، أفلا يكون هذا جبراً ؟

اذا كان القضاء الالهي يعني انه تعالى يوجد كل ظاهرة و يوجد مقدماتها وهو ايضا يوجد حتى المرحلة النهائية منها :

«اذا قضى امرانا يقول له كن فيكون»

اذن لا يبقى مجال لاختيار الانسان ، والجبريون لا يقولون اكثر من هذا .

ومن هنا فقد التزم الاشاعرة بان مدلول الايات هو الجبر ، و خالفهم المعتزلة حيث اعترفوا باختيار الانسان و اتجهوا الى هذه الايات يؤولون القضاء بالعلم و الابلاغ تارة و باصدار الحكم تارة اخرى ، و من الواضح ان الامر التشريعي لا ينافي اختيار الانسان، و تعسفوا في تفسير هذه الايات ليستخلصوا منها انه لا وجود للقضاء الحتمي . و قد كان هذا الاسلوب شائعا لدى المتكلمين في صدر الاسلام فاذا تعمس عليهم الحل الصحيح لموضوع ما فانهم يلجأون الى



التأويل لينقذهم من حرج الموقف ، ولكن هذا الاسلوب لا يحلّ المشكلات و لا يمكن الاعتماد على التصرف في الالفاظ لحلّ المشاكل العقائدية .

وقبل الجواب على هذا الاشكال نرى من اللازم ذكر مقدمة هي:

اننا عندما نحاول البحث عن علل وجود شيء ما وتعيين جميع اجزاء علته التامة فاننا نفتش عادة عن علله القريبة المباشرة فنقول مثلا : لكي يوجد الماء لابدّ من كمية معينة من الاوكسجين ومقدار محدد من الهيدروجين في ظروف معينة من حيث الضغط الجوي ودرجة الحرارة ثمّ تمرير شرارة كهربائية وسائر الشروط المختبرية ، فاذا تحققت الشروط بأجمعها فان فعلا و انفعالا كيميائيين يتمان فتوجد ظاهرة جديدة . ونحن عادة خلال بحثنا عن اجزاء العلة التامة لهذه الظاهرة لانبحث عن صنع المختبر وهيا الظروف الملائمة لاجراء التجربة و أعدّ الوسائل اللازمة للسيطرة على الامر حتى يتمّ كل شيء حسب مايرام . فأحيانا تتوفر هذه الظروف وتوجد هذه الوسائل بصورة طبيعية مثل جوّ الكرة الارضية ففي الفصول المختلفة تواجه الارض الشمس فتكتسب منها حرارة تشتدّ أحيانا وتضعف أحيانا اخرى ولكنها اجمالا لاتترك أثرا على الانفعال الكيميائي ، ولكنه في بعض الحالات لاتتوفّر الظروف المناسبة مثلما لوأردنا اجراء تركيب كيميائي في القطب الشمالي فانه لابدّ هنا من تنظيم الظروف بشكل خاص ، و الجو العادي عندئذ لاينهض بالمطلوب ، و تنظيم الظروف يحتاج الى وسائل ، و الوسيلة بحاجة الى صانع والى مشرف ، و اذا تعمقنا اكثر وجدنا ان لوجود صانعها شروطاً معينة ووجود المشرف عليها بحاجة الى أب وأم ، والوالدان ايضا معلولان وهكذا نتصاعد . أو نقول مثلا اننا بحاجة الى انبوبة اختبار زجاجية لكي يتمّ الفعل و الانفعال ولكننا لاتنذكر عادة المصنع الذي يصنعها ولا الاشخاص الذين يديرون شؤون أجهزته ، بينما هؤلاء يؤثرون ولولم يكونوا لم توجد هذه الانبوبة .

اذن نحن نهتمّ في تفصيلنا لعلل الاشياء بالعلل القريبة والمباشرة ولا نعتبر أهمية للعلل البعيدة .

وهناك ملاحظة أخرى و هي اننا خلال البحث عن علل الشيء نفتش عن علله المادية القابلة للتجربة ، ولا نهتمّ بما اذا كانت له علة مما وراء الطبيعة و هي بطبيعة الحال لا تكون قابلة للتجربة الحسية فالعلة التي هي فوق الطبيعة (ترانس فيزيك) لا تتجسم في المختبر . لكننا اذا اردنا تناول الاشياء بشكل دقيق فلسفي بحيث نحيط بها فانه يتحتمّ علينا الاخذ بعين الاعتبار جميع الامور التي كان لها تأثير بأيّ نحو من الانحاء في وجودها و استقصاء سلسلة العلل و ان امتدت وتعدّدت ، و احيانا نحن نستطيع ان نتصور مجموعة العلل في اذهاننا بالتفصيل ، و أحياناً اخرى نتصورها بعنوان اجمالي .

وعلى ايّ حال فان العلل البعيدة علل حقيقية و مؤثرة الاّ أنها بصورة غير مباشرة ، و كذا العلل التي هي فوق الطبيعة ، فاذا ثبت ان هناك قسوة غير طبيعية قد أثرت في وجود ظاهرة ما بشكل مباشر أو غير مباشر فانها علة ايضاً ولا بدّ من أخذها بعين الاعتبار ، بينما نحن نلاحظ انه حتى العلماء من المسلمين الملتزمين عندما يحاولون البحث عن علة وجود ظاهرة ما فانهم لا يذكرون الله سبحانه باعتباره علة حقيقية في طول العلل الاخرى ، فهم يقولون لكي يتمّ هذا الفعل و الانفعال الكيميائيان لا بدّ من نسبة معينة من الاوكسجين و كمية محدّدة من الهيدروجين في ظل ظروف خاصة ، اما اذا تعمق الانسان اكثر واتضح رؤيته فانه سيقوم بتحليل أوسع لكيفية وجود هذه الظاهرة و عندئذ لا يستطيع ان يقصر اهتمامه على العوامل الطبيعية ولا على العوامل القريبة المباشرة ، و انما يتغلغل ليعرف العوامل البعيدة والعلل غير الطبيعية ، ولهذا نجد القرآن الكريم يؤكّد على هذه الامور التي نغفلها أو التي تسدّفنا ظروف حياتنا اليومية الى نسيانها لينتقدنا من هذه الغفلة ، فالقرآن ينسب حتى الظواهر الطبيعية

العادية لله تعالى :

« والله انزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها » ٦٥- النحل

و قد أسلفنا القول ان نسبة هذه الظواهر الى الله لاتعني نفي العلة القوية وانما هي تأكيد على أمر يتفصل عنه الناس عادة ، فالتربية الالهية كسالمة عيسى أساس تنبيه الناس على ان التفوق داخل المجالات الطبيعية يحرم الانسان من الرؤية الواقعية ، اذن يجب عليه ان يهتم ايضا بالعلل غير الطبيعية وينسب التأثير الاساسي لله سبحانه فهو الموجد لكل شيء والمبقي لكل شيء الى الحد الذي تتسع له امكانياته . والقرآن يخلق جواً الهيا يلتفت فيه الانسان دائما الى الله.

« هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء » ٦- آل عمران

« يهب لمن يشاء آفاناً و يهب لمن يشاء الذكور » ٤٩- الشورى

وكل هذه الموارد لاتعني نفي الاسباب المادية وانما هي القات الى التل التي هي فوقها ، وكذا الأمر في موضوع القضاء الالهي فعندما يقول الله سبحانه انا الذي أوصل الافعال الى نهايتها و المقدمات السمي المرحلة النهائية فاجسد الشيء فان هذا يعني ان الناس قد اعتادوا الاهتمام بالعوامل الطبيعية فقط و أهملوا العامل الالهي فهم لا يشاهدون تلك اليد التي هي فوق جميع الايدي ، فالقضاء الالهي لا ينفي الاسباب المتوسطة والقريبة وانما هو يؤكد على السبب الأعلى وهو سبب في طول بقية الاسباب اي ان الظواهر بجميع اسبابها لا يد من نسبتها الى الله ، فللشيء نسبة في مستواه وهي نسبه الى أسبابه وشروطه و معداته فالولد يأتي من أبيه و أمه و كلهم من الموجودات المادية ، ولولادته شروط خاصة فهناك أجهزة معينة قد اعدت في جسم الاب والام وهي توفر الارضية لولادته، هذه كلها نهتم بها ولكننا لانلتفت الى ان وجود الاب والام والولد تحت ارادة الله، اذن نستطيع ان نقول ان كون المرحلة الاخيرة من المعلول- و التي تكمل



فيها اجزاء علتها التامة فيوجد المعلول ضرورة - بيدالله لايعني نفى الاختيار ،  
فالاختيار من اجزاء العلة التامة فما لم نرد نحن فان العلة التامة لاتكتمل والفعل  
الاختياري لايصدر منا ، ولكنه في نفس الوقت نحن وارادتنا و الظاهرة التي  
تتحقق بارادتنا كلها مرتبطة بالله فمنه تعالى وجودها ، فأصابع اليد الخمسة لها  
علاقات فيما بينها فهذا على الجانب الايمن والاخر على اليسار والثالث في الوسط،  
وهذه العلاقات في مستوى عرضي ، وهناك رابطة اخرى في مستوى طولى بين  
اشياء العالم الطبيعي و ماوراء الطبيعة ، وهي ليست من الوان العلاقات الطبيعية  
فاحتياج الانسان لله ليس من قبيل احتياجه للاب أو للأم ، فهذا الأخير مسن قبيل  
الارتباط بين العوامل الطبيعية فوجود الوالدين في ظروف خاصة يؤدي الى وجود  
الولد ، ولكن الارتباطات الوجودية لاتنحصر في العلاقات الطبيعية بل هناك لون  
آخر من الارتباط بين الطبيعة بأكملها وخالقها، وهو في طول الارتباطات الاخرى،  
ونحن لانفهم هذه العلاقة لان ماجربناه في حياتنا هو من لون العلاقات الطبيعية،  
فكيف نستطيع اثبات هذه العلاقة التي تربط بين الطبيعة و ماوراء الطبيعة؟  
لتقريب هذا الموضوع الى الذهن من أجل أن نفهم ان مثل هذا الارتباط  
موجود نرجع الى علاقة أنفسنا (أرواحنا) بالظواهر النفسية ، وهذا من الجوانب  
التي يؤكد عليها أولياء الله و أصحاب العرفان حيث يدعون الناس للتعمق في  
ذواتهم و استبطان أنفسهم، ويعتبرون هذا أحد الطرق المؤدية الى معرفة الحقائق،  
و قد جاء في القرآن الكريم:

«سنريهم آياتنا في الافاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم انه الحق»٥٣- فصلت

ونقرأ في رواية انه:

«من عرف نفسه فقد عرف ربه»

وليس هذا جزافاً فكثير من مشاكل المعرفة يمكن حلها بمراقبة النفس و  
الغوص الى باطن الذات و التركيز على اعماق الشخصية وليست النفس مسن

الموجودات الطبيعية المحضة و إنما هي موجود مجرد بالأصالة و ان كان ناشئاً من المادة و متحداً معها بمعنى من المعاني ، و شاهد ذلك انها ليست خاضعة للقوانين الطبيعية ، ولما كانت أنفسنا أقرب اليها من أي شيء و نحن نستطيع ان نتأمل فيها و نفوض الي اعماقها اذن يصبح هذا طريقاً لمعرفة شيء ما حول العلاقات غير الطبيعية و تكون هذه المعرفة بمستوى نضج شخصيتنا . فعندما نتأمل في أنفسنا و نركز على علاقتها بالظواهر النفسية نجد أنها ليست من لون العلاقات الطبيعية ، و تضرب لذلك مثلاً صورنا الذهنية فنحن الان نستطيع ان نتصور في أذهاننا صورة انسان ما أو أي شيء آخر فبمجرد ان تلتفت و نريد فان الصورة تحضر في اذهاننا مباشرة ، فما هي علاقة هذه الصورة الذهنية بالمدرک (النفس)؟ ان هذه الصورة في اذهاننا ليست شيئاً منفصلاً عنا ، و اذا لم تكن لا ينقص منا شيء ، و اذا تصورناها لا يضاف الي وجودنا شيء . و هذه العلاقة لا تشبه علاقة الجنين بأمه فنحن نلاحظ ان الام أحياناً تغادر هذا العالم و تودع الحياة ولكن الجنين يبقى حياً فيستخرج من بطنها ، اذن له استقلال عنها، بينما علاقة الصورة الذهنية بأنفسنا ليست من هذا القبيل فوجود الصورة قائم بأنفسنا فلولم نكن أو لم تكن ارادتنا فان الصورة لا توجد . و علاقة الأشياء بالعلل غير الطبيعية هي من هذا القبيل ، و اذا كان اهتمامنا منصباً على العلل الطبيعية فان ذلك لا يعني نفي أي لون آخر من العلية و إنما قد جرت عادتنا على الاهتمام بالعلل المادية وهناك علل غير طبيعية وفي مستوى أرفع و لكن هممتنا أحياناً تقصر عن الارتفاع الى ادراكها .

و خلاصة الحديث هي أن القضاء الإلهي يبين العلاقة بين عالمنا وخالقه و هي من قبيل العلاقات فوق الطبيعية (ترانس فيزيك) و ليست من قبيل العلاقات التي نشاهدها في حياتنا الطبيعية ، و هي مع ذلك لا تنفي هذه العلاقات و إنما هي مهيمنة عليها و في طولها ، ولم تجر عادتنا على الاهتمام بهذه العلاقة لذا يحاول القرآن الكريم ان يلفتنا اليها . اذن الاعتقاد بالقضاء الإلهي و شموله

للأفعال الاختيارية لا يعني نفي الاختيار عن الانسان ، فالاختيار علاقة بيننا و بين أفعالنا بينما القضاء علاقة بين الله و أفعالنا و هي علاقة من لـون آخر و في مستوى أرفع . و لكي يتضح الموضوع اكثر نعود لنذكر بالمثال الذي ذكره العلامة الطباطبائي رضوان الله عليه: نتصور انساناً في أذهاننا يذهب باختياره و يؤدي عملاً طيباً و يوفّر له مقدماته . فمثل هذا الانسان تصورناه و هو يؤدي جميع اعماله باختياره ، ولكنه في نفس الوقت محتاج اليها قائم بأنفسنا ، و اذا لم نكن أو لم نرد ان نتصوره فان هذا الانسان المتصور لا وجود له . ان نسبة العالم الى الله تشبه هذه النسبة «ولله المثل الأعلى» ، و العلاقات الطبيعية بين الاشياء محفوظة ، فقد كانت علاقة الفعل بفاعله محفوظة في مورد الانسان الذهني فهو يأكل و يتحرك و يؤدي أعماله بارادته ، و لكنه هو و آثاره و أفعاله و ارادته كلها متوقفة علينا فنحن الذين أوجدنا مثل هذا الموجود المختار . اذن القضاء الالهي ليس في عرض الاسباب المادية و ليس هو بدلا عنها و انما هو فوقها و في طولها و هو لا ينفي الاختيار لان الاختيار ليس في هذه المرحلة ، فاذا كان هناك موجود يعمل شيئاً برضاه فانه مختار و اذا أرغم على عمل شيء فانه مجبر ، ولكن هذين الأمرين يردان في موضوع علاقة الفعل بفاعله الطبيعي أو النفسي ، اما علاقة الفعل بفاعله الالهي فلا يرد فيها الجبر و لا الاختيار فالفعل الاختياري و الاجباري كلاهما منتسبان الى القضاء الالهي فهو يتعلق بعلاقات من مستوى أرفع بينما الجبر و الاختيار يتعلق بعلاقات الظواهر فيما بينها و هي تدور في مستوى أخفض ، فتارة يفكر الانسان في شرب الخمر و يقارن ثم يقدم عليه و العباد بالله ، و تارة اخرى يقيد و يلقي به أرضاً ثم يسكب الخمر في فمه ، ولكنه في الحالتين يتوقف تصوره علينا فهو على اي حال محتاج اليها (في حالة الانسان المتصور) و كذا ظواهر العالم سواء أكانت جبرية أم اختيارية فانها محتاجة الى خالقها و كل الوجود قائم بارادته و هذا لـون آخر من الارتباط ، فارتباط فعلي بالله ليس عوض ارتباطه بي فليس الأمر دائراً بين ان يكون الفعل صادراً مني أو من الله و انما



هو صادر مني و من الله وهو ينتسب اليّ في مستوى وينتسب الى الله في مستوى آخر فالفاعل و الفاعل معاً ينتسبان الى الله . والارادة و المريد و المراد تصبح متعلقة لارادة الله تعالى في مستوى أرفع . ويثار هنا سؤال هو :

إذا كان هذا الموضوع معقداً الى هذا الحد بحيث يصفه الامام علي (ع) :  
«بحر عميق فلا تلجوه»

ولا ينبغي للبسطاء والذين لا يستمعون بالقدره على التفكير العميق ان يتورطوا فيه فلماذا يطرح الله هذا الموضوع للمبحث ؟

لماذا يثار مثل هذا الموضوع الغامض الذي يؤدي بالبعض الى الانحراف؟ فنحن نلاحظ ان هذه البحوث قد دفعت البعض للاعتقاد بالجبر فأهملوا في مقام العمل وتكاسلوا وأصبحوا طفيليين يعيشون على موائد الاخرين ، ولعل هذا أحد العوامل المهمة التي دفعت بعض الشعوب للخضوع لغيرها و نسيان ذاتها فيتسلط القوي وينفذ ما يريد ، ويساعده الاعتقاد بالجبر على اضعاف صفة الشرعية على أعماله . فاذا كانت لهذه البحوث مثل هذه النتائج فلماذا يطرحها القرآن ؟ و لماذا يتناولها بالمبحث الاولياء والمفكرين الدينيون ؟

الجواب : قد علم مما مرّ من حديث ان لفعل الله مراتب متعدّدة هي المشيئة والارادة والقدر والقضاء والله سبحانه يريد أن يبين للناس هذه المراحل لكي تزداد معرفتهم به ويتكامل توحيدهم له و قد مرّ علينا ايضاً ان أساس القيم الاسلامية هو التوحيد و ان منتهى السير المعنوي للانسان هو نيل حقائق التوحيد فالانسان الاكمل هو المدرك للتوحيد اكثر، فهو يعتقد بالتوحيد الذاتي والصفاتي و الأفعالي بمعناه الفلسفي ثم يصل الى معناه العرفاني خلال سيره وسلوكه ، وهذا هو العارف الذي يتال الكمال الانساني . وكل من يريد للانسان ان يقطع شوطاً في طريق كماله فانه يتحتم عليه ان ينقله من مرحلة من مراحل المعرفة الى مرحلة أرفع منها ، ولهذا فان الاسلام يعلمه في البداية توحيداً باهت اللون وهو ما يطرح تحت عنوان «الاذن» وعندما يصبح مؤهلاً فانه لا يكتفي بالاذن بل يضيف اليه «المشيئة»

ثم عندما ينضج اكثر يطرح أمامه موضوع القدر و القضاء ، فبيان هذه المراتب هو في الواقع تدرج في تعليم الانسان التوحيد الالهي . وهناك بعد آخر لطرح هذه المسألة و هو بعد عملي و تربوي ، وقد أشار اليه قوله تعالى :

«ما أصاب من مصيبة فسي الارض ولا في أنفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرءها ان ذلك على الله يسير» ٢٢- الحديد

ففي زمان الرسول الاكرم (ص) كان الجو السائد هو العذاب والمصائب والضغط ، في مكة مطاردة المشركين و المقاطعة الاقتصادية و التعذيب والضرب ، وفي المدينة عندما انعقدت نواة المجتمع الاسلامي بدأت الحروب و الغزوات ، و الكل يعلم ان الحروب تأكل الاخضر واليابس وكان بعض المسلمين غير راض باستمرار هذه المشاكل لذا كان من اللازم تربية الناس و فتح باب النقاش في هذه المسائل ليتهيأ الناس للرضى بهذه الصعوبات . و الاية تقول كل المصائب التي تحل بما تملكون أو بأنفسكم انما هي مسجلة في كتاب ، ولماذا يعلمنا بان مصيرنا معين من ذي قبل :

«لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم» ٢٣- الحديد

فالانسان اذا التفت الى ان هذه الاسباب و المسببات ، هذا النظام العلي والمعلولي بشروطه الخاصة انما هو مورد القضاء والارادة الالهية وهو مسجل في كتاب ، والقضاء الالهي تابع للحكمة ، عندئذ لا يشعر بالحزن والأسى على ما يلاقه من محن ولا يصاب بالطيش والغرور عند النصر ، بل في كلتا الحالتين يتجه الى الله ويدرك حاجته اليه . اذن احدى حكم بيان القضاء الالهي ونسبة الأفعال لله هي هذه النتيجة المؤثرة في الروح الانسانية فتنقذها من اليأس والطيش وتربيها على التوجه الى الله سبحانه .

والله من وراء القصد و الحمد لله رب العالمين .

## محتويات الكتاب

الصفحة	الموضوع
٣	مقدمة
١٠	المناهج في تبويب الايات
١٥	منهجنا في تبويبها
٢١	معرفة الله
٢٦	الدليل العقلي على وجود الله في القرآن
٢٩	معرفة الله الفطرية
٣١	آية الفطرة
٣٢	آية الميثاق
٣٥	التوحيد الفطري
٣٧	معرفة الله فطرية
٤٩	التوحيد الفطري
٦١	نصاب التوحيد في القرآن
٨٩	الاستدلال العقلي على التوحيد
١٠٣	التوحيد الذاتي و الصفاتي والافعالي
١١٧	الى اي مدى يمكننا معرفة الله ؟
١٢٩	الافعال الالهية
١٥٣	كيفية اليجاد
١٦١	ارادة الله وكلامه



١٧٥	علاقة أصل العلية بالتوحيد الأفعالي
١٨٥	علاقة أصل العلية بالمعجزات
١٩٩	سمة القدرة والارادة الالهية
٢٢٥	هدف الأفعال الالهية
٢٤٣	ما هو الهدف من ايجاد العالم
٢٦١	مراتب الفعل الالهي
٢٧٥	الاذن الالهي
٢٨٩	القدر الالهي
٣١١	القضاء الالهي
٣٢٧	محتويات الكتاب











دار الهادي للطبوعات

قرى - ايرانا - تافهون - ٢٧٨٢٨