دروس في
العقيدة الاسلاميّة

الجزء الأول

تأليف
الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

منظمة الإعلام الاسلامي
٣٠٥

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

بسم الله الرحمن الرحيم

Misbah Yazdi

دروس في

العقيدة الإسلامية

تأليف

الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي

الجزء الأول

منظمة الاعلام الاسلامي

٣٠٥

(RECAP)
BP 166
.M58
Juz' 1

الكتاب: دروس في العقيدة الإسلامية (الجزء الاول)

المؤلف: الأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي.

الناشر: معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي. الجمهورية الإسلامية في إيران.

طهران ــ ص.ب ١٣١٣هـ. ١٩٨٨م.

المطبعة: كليني ــ طهران.

التاريخ: الطبعة العربية الأولى ١٤٠٨هـ. ١٩٨٨م.

طبع منه: ٣٠٠٠ نسخة.

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
01454906

الفهرس

الموضـــوع	الصحفـــة
المقدمة	٣
تمهيد	١١
الفصل الأول: معرفة الله	١٥
الدرس الأول: ماهو الدين؟	١٧
ـــ مفهوم الدين	١٩
ـــ أصول الدين و فروعه	٢٠
ـــ الرؤية الكونية والأيديولوجية	٢٠
ـــ الرؤية الكونية الإلٰهية، والماديّة	٢١
ـــ الأديان السماوية وأصولها	٢٢
ـــ الأسئلة	٢٥
الدرس الثاني: البحث عن الدين	٢٧
ـــ دوافع البحث	٢٩
ـــ أهمية البحث عن الدين	٣١
ـــ الجواب عن شبهة	٣٢
ـــ الأسئلة	٣٤
الدرس الثالث: الشرط المقوّم للحياة الإنسانية	٣٥
ـــ المقدمه	٣٧
ـــ الإنسان باحث عن الكمال	٣٨
ـــ كمال الإنسان في إطاعة العقل	٣٩
ـــ الأحكام العملية للعقل محتاجة إلى الأسس النظرية	٤٠

ـ النتيجة ٤٠
ـ الأسئلة ٤٢
الدرس الرابع: طريق العلاج لمسائل الرؤية الكونية الأساسية ٤٣
ـ المقدمه ٤٥
ـ أنواع المعرفة ٤٥
ـ أنواع الرؤية الكونية ٤٦
ـ نقد و تقويم ٤٧
ـ النتيجة ٤٩
ـ الأسئلة ٥١
الدرس الخامس: معرفة الله ٥٣
ـ المقدمة ٥٥
ـ المعرفة الحضورية والحصولية ٥٥
ـ المعرفة الفطرية ٥٦
ـ الأسئلة ٥٩
الدرس السادس: الطريق السهد لمعرفة الله ٦١
ـ طرق معرفة الله ٦٣
ـ خصائص الطريق السهل ٦٤
ـ المعالم المعهودة ٦٥
ـ الأسئله ٦٨
الدرس السابع: إثبات واجب الوجود ٦٩
ـ المقدمة. ٧١
ـ صيغة البرهان ٧١
ـ الامكان والوجوب. ٧٢

ـ العلّة والمعلول ٧٣
ـ استحالة تسلسل العلل ٧٤
ـ توضيح البرهان ٧٥
ـ الأسئلة ٧٧
الدرس الثامن: صفات الله ٧٩
ـ المقدمه ٨١
ـ أزلية الله وأبديّته ٨٢
ـ الصفات السلبيّة ٨٢
ـ العلّة الموجِدة ٨٤
ـ مميّزات العلّة الموجِدة ٨٥
ـ الأسئلة ٨٧
الدرس التاسع: الصفات الذاتية ٨٩
ـ المقدمة ٩١
ـ الصفات الذاتية والفعلية ٩٢
ـ إثبات الصفات الذاتية ٩٣
ـ الحياة ٩٣
ـ العلم ٩٤
ـ القدرة ٩٥
ـ الأسئلة ٩٧
الدرس العاشر: الصفات الفعلية ٩٩
ـ المقدمة ١٠١
ـ الخالقية ١٠٣
ـ الربوبية ١٠٤

ـ الألوهية ١٠٥
ـ الأسئلة ١٠٦
الدرس الحادى عشر: سائر الصفات الفعلية ١٠٧
ـ المقدمه ١٠٩
ـ الإرادة ١٠٩
ـ الحكمة ١١١
ـ الكلام الإلٰهي ١١٢
ـ الصدق ١١٣
ـ الأسئلة ١١٤
الدرس الثاني عشر: دراسة عوامل الانحراف ١١٥
ـ المقدمة ١١٧
ـ عوامل الانحراف ١١٧
١ ـ العوامل النفسية ١١٨
٢ ـ العوامل الاجتماعية ١١٩
٣ ـ العوامل الفكرية ١١٩
ـ مواجهة عوامل الانحراف ١٢٠
ـ الأسئلة ١٢٢
الدرس الثالث عشر: شبهات وحلول ١٢٣
ـ الإيمان بموجود غير محسوس ١٢٥
ـ دور الخوف والجهل في الإيمان بالله ١٢٦
ـ هل إن قانون العلية قانون كلي وعام ١٢٧
ـ معطيات العلوم التجريبية ١٢٨
ـ الأسئلة ١٣٠

الدرس الرابع عشر: الرؤية الكونية المادية (عرض ونقد) ١٣١
ـ أصول الرؤيه الكونية المادية ١٣٣
ـ تقويم الأصل الاول ١٣٤
ـ تقويم الأصل الثاني ١٣٥
ـ تقويم الأصل الثالث ١٣٥
ـ تقويم الأصل الرابع ١٣٦
ـ الأسئلة ١٣٨
الدرس الخامس عشر: المادية الديالكتيكية (عرض ونقد) ١٣٩
ـ المادية الميكانيكية والديالكتيكية ١٤١
ـ أصل التضاد ومناقشته ١٤٢
ـ أصل الطفرة ومناقشته ١٤٤
ـ أصل نفي النفي ومناقشته ١٤٥
ـ الأسئلة ١٤٧
الدرس السادس عشر: توحيد الله ١٤٩
ـ المقدمة ١٥١
ـ الدليل على توحيد الله ١٥٣
ـ الأسئلة ١٥٦
الدرس السابع عشر: معاني التوحيد ١٥٧
ـ المقدمة ١٥٩
ـ نفي التعدد والتركيب ١٥٩
ـ نفي الصفات الزائدة عن الذات ١٦٠
ـ التوحيد الأفعالي ١٦١
ـ الاستقلال في التأثير (التأثير الاستقلالي) ١٦١

ـ نتيجتان مهمتان ١٦٣
ـ الجواب عن شبهة ١٦٣
ـ الأسئلة ١٦٥
الدرس الثامن عشر: الجبر والاختيار ١٦٧
ـ المقدمة ١٦٩
ـ توضيح الاختيار ١٧٢
ـ مناقشة شبهات الجبريين ١٧٣
ـ الأسئلة ١٧٦
الدرس التاسع عشر: القضاء والقدر ١٧٧
ـ مفهوم القضاء والقدر ١٧٩
ـ القضاء والقدر العلمي والعيني ١٨٠
ـ العلاقة بين القضاء والقدر واختيار الانسان ١٨١
ـ أنواع تأثير العلل المتعددة ١٨٢
ـ مناقشة شبهة ١٨٣
ـ معطيات الاعتقاد بالقضاء والقدر ١٨٤
ـ الأسئلة ١٨٦
الدرس العشرون: العدل الإلٰهي ١٨٧
ـ المقدمة ١٨٩
ـ مفهوم العدل ١٩٠
ـ الدليل على العدل الإلٰهي ١٩٢
ـ شبهات وحلول ١٩٤
ـ الأسئلة ١٩٨

بسم الله الرحمٰن الرحيم

المقدمة

«ومن أحسن قولاً ممَّن دعا إلى الله وعمل صالحاً وقال إنَّني من المسلمين»[1].

إن دراسة المسائل العقائدية، ومواجهة الشبهات التي تثار حولها، من أكثر البحوث العلمية شرفا وقيمة ووجوبا، وفي ظلالها تتم للانسان سعادته في الدنيا والآخرة، وإصلاح أخلاقه وسلوكه، وكل شيء فيه، وإن كل قيمة إنما تكتسب قيمتها الواقعية بالإيمان والعقيدة الصحيحة، وبدونها لن تكون لها قيمة وجودية، بل إنها لن تكون عبر الحياة إلّا سراباً خادعاً، ولا يكون هناك مفهوم وتفسير صحيح لأصل الحياة ولا لمظاهرها **«والذين كفروا يتمتَّعون ويأكلون كما تأكل الأنعام والنّار مثوىً لهم»**[2].

وهل هناك أسوأ من ذلك؟ وفي هذه الحقيقة تكمن فلسفة خلق الانسان، والسرُّ في بعثة الأنبياء ونزول الكتب السماوية.

أصول الدين إجتهادية وليست تقليدية

وفي هذه الحال لن نحتاج الى توضيح وتوسع أكثر حول ضرورة البحث عن المسائل العقائدية وأهميتها.

إن المعتقدات الاسلامية التي تعتبر الأساس للمسائل الأخلاقية، والأحكام الفقهية، وفي حدود ذلك المدار من المعتقدات الملازمة لاسلام كل

(١) فصلت: ٣٣.

(٢) محمد(ص): ١٢.

مسلم. يجب أن تعتمد في إثباتها على أساس العقل والمنطق والدليل والبرهان، لا التعبُّد والتقليد.

يجب على كل مكلف، بما يملكه من قدرة فكرية، وإدراك وتمييز، أن يبحث ويحقِّق في هذا المجال، وأن يدرك أصول العقائد بعقله وفهمه اليقيني الجازم، وكما أن الفطرة التي أودعها الله تعالى في الانسان، والعقل الطبيعي، يهدي البشر الى هذه الاصول، فإنَّ كل إنسان يمتلك القدرة على اكتساب العقائد الأصولية للدين.

وإن كان الوصول إلى المراحل السامية، والعرفان الرفيع، يتوقف على اجتياز مراحل أخرى من المراحل العلمية والعملية والفكرية، التي لا تجب على كل أحد، وليس كل أحد القدرة عليها.

ومن هنا يدعو القرآن الكريم الناس إلى الإيمان بالله والأنبياء والعالم الآخر، ويوقظ العقل والفطرة، ويحثُّ الإنسان على التفكُّر والتعقُّل:

«أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء»[1].

«ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمةً إنَّ في ذلك لآيات لقوم يتفكَّرون»[2].

«قل إنَّما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنىٰ وفرادىٰ ثم تتفكَّروا ما بصاحبكم من جِنَّة»[3].

« كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون»[4].

وقد اتبع نبي الاسلام(ص) والأئمة المعصومون(ع) هذا المنهج أيضا، وعبّأوا العقول ودفعوها باتجاه الإيمان بأصول الدين الأساسية، وهذا نهج البلاغة، وأصول الكافي، وتوحيد الصدوق، وأمثالها من الكتب، تحفل بأمثال هذه البحوث والأدلة العقلية؛ حيث تعرض أفضل الأدلة، واكثرها إتقانا وفطرية، وباعذب الأساليب والتعابير.

(١) الاعراف: ١٨٥.
(٢) الروم: ٢١.
(٣) سبأ: ٤٦.
(٤) البقرة: ٧٣.

وباستيحاء من الوحي، وعلى خطى الكتاب والسنّة، سار علماء الإسلام، وطرحوا ــ منذ العصور الاسلامية الاولى ــ بحوثا ودراسات موسّعة حول مختلف المواضيع العقائدية التي تبحث حول إثبات الله، وأسماء الله وصفاته، والنبوّة العامة والخاصّة، والمسائل المتعلقة بالمعاد وغيرها، وكانت هذه البحوث أكثر البحوث حرارة وتدفقاً وحلاوة في الأندية العلمية وحلقات الدروس، ويلزم علينا أن نقول بأن هذا المنطق كان محور الحركة العلمية في العالم الاسلامي.

إتساع البحث حول العقائد وظهور علم الكلام

حين انتشر الاسلام وامتد إلى مختلف البلدان والشعوب، وبمواجهة مختلف الآراء والمعتقدات، والكثير من الاعتراضات والتساؤلات والشبهات، والظهور الطبيعي للفرق والمذاهب، فان هذا العلم أيضا، أخذ بالنمو والاتساع في الشكل والمحتوى، وفي الظاهر والعمق، وبالتدريج دخلت فيه مسائل من العلوم الأخرى؛ أمثال الفلسفة والعلوم الطبيعية والاجتماعية والسياسية.

والأبواب المفتوحة للعالم الاسلامي، أدّت إلى أن تطرح في الوسط الاسلامي معتقدات الآخرين، والاعتراضات والمناقشات التي توجّه للمعتقدات الاسلامية، واضطر العلماء للدفاع عن الاسلام، وان الاحتجاجات والبحوث الطويلة التي أجراها أئمتنا(ع) أمثال الإمام الصادق(ع) والإمام الرضا(ع) وتلاميذهم أمثال هشام بن الحكم ومؤمن الطاق مع أصحاب الآراء والمعتقدات المختلفة تعبّر عن الظروف التي كان يعيشها القرن الثاني أو الثالث الهجري، وشيوع البحث حول أصول الدين.

وقد سمي هذا العلم بعد ذلك بـ (علم الكلام) والمتخصص به بـ (المتكلم) (وهناك إختلاف في الرأي حول هذه التسمية) ولازال هذا المصطلح شائعاً حتى اليوم.

وظهر في أكثر الفرق الاسلامية الكثير من المتكلمين البارزين والمشهورين، وكتب في كل مرحلة زمنية الكثير من الكتب، بما يتناسب واتساع علم الكلام في تلك المرحلة والقضايا التي تطرح فيها، وهناك الكثير من متكلمي الشيعة يمكن ان نعد منهم هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحمران بن اعين،

ومؤمن الطاق، والفضل بن شاذان، والنوبختيّين، وابن مسكويه، والشيخ الصدوق، والشيخ المفيد، والسيد المرتضى، ونصيرالدين الطوسي، والعلامة الحلي، وغيرهم من المتقدمين، واما من المتاخرين، فأمثال السيد اسماعيل الطبرسي النوري، والسيد عبدالله شبر، والشيخ جواد البلاغي، رضوان الله عليهم أجمعين، وكل واحد من هؤلاء الأفذاذ كتب كتبا ورسائل في مجال أصول الدين، وأجابوا عن آراء الآخرين وأقوالهم (جزاهم الله عن الاسلام خيرا).

التوسع المفاجئ للفقه والأصول وجمود علم الكلام

وفي القرون الأخيرة كان توجه علمائنا أكثر لمسائل الفقه وأصوله، فقد بذل هؤلاء كل جهودهم وقدراتهم في البحث في كل زواياها، بحيث اخذ هذان العلمان، وبصورة مدهشة ومفاجئة لم يسبق لها مثيل، بالتضخم والتوسع، وكتبت كتب ضخمة في اجزاء كثيرة حول هذين العلمين وبحثوا بالنظر الدقيق وتوغلوا بعمق، في ابعد الفروع والمسائل الجزئية، وفي المقابل، وبصورة معاكسة تماما، كسد سوق البحوث العقائدية، وقل الاهتمام بالمعارف الاسلامية، ومما يؤسف له ان هذه الحالة لازالت باقية.

ولعل هذه الظاهرة لم تبلغ في فترة الصفوية والقاجارية الى مرحلة مؤسفة وضارة، ولكنها بعد ذلك العصر، وبعد ارتباط البلدان الاسلامية بسائر الاقطار، وظهور الآراء الجديدة ونفوذ الافكار والمبادئ الغربية والشرقية لهذه البلدان، وقد اقترن نفوذها بضجة اعلامية واسعة، وفي ظل المنجزات الصناعية، دخلت اذهان الجيل المعاصر، وخاصة الشباب منهم، وادى ذلك بطبيعته الى زعزعة معتقداتهم، وفي مثل هذه الاجواء المؤلمة، يشكل الاستمرار على تلك الحالة، مأساة مفجعة لايمكن تحملها.

اذن فمن الضروري، في مثل هذه الظروف الصعبة، الاهتمام بالمسائل الكلامية، ومواجهة الشبهات، ومناقشة ادلتها، والجواب عن التساؤلات والاعتراضات، وكل ذلك يتم بمنهجية حديثة، وباسلوب الجيل الجديد.

وخاصة في إيران، حيث تكون فيه الفطرة الاسلامية أكثر سلامة، ويلمس فيه الظمأ والتطلع أكثر، الى العرض الصحيح للمعتقدات الإسلامية

والدفاع عنها، فإن ضرورة هذا الجهاد المقدس أكثر وضوحا.

بعض آثار الركود في علم العقائد

ولكن ــ ومما يؤسف له ــ نلاحظ ضعف الاستعداد للخوض في مثل هذه البحوث، بين صفوف علماء الدين، والمراكز العلمية، ولازالت أهم الطاقات العلمية تبذل في هذين العلمين، فلم نلاحظ تلك المعرفة حول الفلسفات والمبادئ المعاصرة، وكذلك لا نرى الرغبة في التعرف عليها ومناقشتها.

وخلال ذلك، نرى الجيل الجديد، إمّا أن يوجّه إلى الزندقة والإلحاد وإمّا أنه يظل ضائعاً حائراً، يبحث لاهثا عن ماء الحياة، فلا يجده، بينما الجيل القديم يقتنع بالتأوُّه والأسف، والتألم، وأحيانا بالنفور واللّعنة، ولا سبيل له غيره.

أهمُّ عامل في ظاهرة الالتقاط (الفكر المهجين)

يمكن القول بأن أهمَّ عامل في حدوث ظاهرة الالتقاط في إيران وفي بعض البلدان الاسلامية، هو ان الشبّان المتدينين لا يمكنهم أن يقطعوا علاقاتهم تماما بالدين، ولا يمكنهم أيضا مواجهة التساؤلات والشبهات، ولا يعرفون ملجأ يتحصنون به، فيضطرون للتخلص من هذا المأزق، وبدفع من بعض المهرجين والمخدوعين، أن يوجهوا ويؤولوا الكثير من المسائل العقائدية والفكرية والاقتصادية الاسلامية، وغيرها من المجالات الاسلامية، وقد أدّت بعض هذه المحاولات إلى الجحود ببعض المسلمات الدينية، وأخذوا يلهجون نتيجة للجهل ببعض النظريات والآراء التي لا يتقبلها حتى أولئك الذين يعلمون نصف العلم بالمبادئ الاسلامية، وللالتقاط (الفكر المهجين) عامل آخر، وهو: أن جماعة من الماركسيين الذين لم يجرؤوا على التعبير الواضح الصريح عن معتقداتهم الإلحادية، أو أنَّ المصالح تفرض عليهم هذا التكتُّم والنفاق، لذلك كانوا يعرضون التعاليم والآراء الماركسية مقنَّعة بقناع الدين، ومقولبة بقالب القرآن الكريم ونهج البلاغة والحديث، ثم يقدمونها الى الشباب غير الواعين، ويلبسون المحتويات الكافرة ثياب الدين.

والالتقاط (الفكر المهجين) من المشكلات المعقَّدة الصعبة للقرن الذي نعيشه، وإن كان له في الماضي بعض الوجود، وقد أنشدَّ اليه بعض الطلاب،

والمثقفين غير الدارسين، والمنبهرين بالغرب والشرق، وقد وقع بعض الشباب السذّج في هذه الشراك وبكل بساطة.

لقد توهم هؤلاء، أنّ كل من تمكّن من الترجمة السطحية لبعض الجمل الواضحة من نهج البلاغة، أو بعض الآيات القرآنية، ثم تفنن في كتابته بأسلوب انشائي شاعري، وتلاعب بالألفاظ المثيرة، اعتبر عالما بالإسلام، وله حق إبداء الرأي في أكثر المسائل الاسلامية تخصُّصا وعمقا ودقة، ويمكن له أن يعتدّ بنفسه وبآرائه، تجاه العلماء الذين بذلوا أقصى جهودهم في الدراسة والتحقيق حول الأصول والفروع الاسلامية، ثم يرميهم ويتهمهم بالقشرية والسطحية والسذاجة والرجعية والتخلُّف، والتحجُّر الفكري، وأمثالها من الشعارات الزائفة، ليبعدهم عن الساحة.

المطهري والبهشتي رائدا المواجهة مع الإلتقاط والإلحاد

وبعد فترة طويلة، ومرحلة صاخبة ومؤلمة، ابتلعت ومع الأسف الكثير من خيرة شبابنا، ولازلنا نعاني من آثارها وأوجاعها، ظهر في الحوزة العلمية، وجهان من تلك الوجوه الكبيرة، ومحققي العلماء المسلمين، لهما معرفة واسعة بفلسفة الشرق والغرب، عارفان بالقضايا المعاصرة، معروفان في الحوزة والجامعة، وهما شهيدا الفكر والثقافة والتقوى والثورة، المطهري، والبهشتي، ونهضا وشمّرا عن ساعديهما، وعملا بدون كلل، على سدّ هذا الفراغ الفكري والعقائدي ليكونا حقاً رائدي هذه المسيرة.

إنهما بدخولهما الجامعة، والاتصال بالجامعيّين، وحضورهما في الصفوف، وإلقاء الخطابات، وعقد الندوات، وكتابة المقالات والكتب، وفّرا الضالّة التي كان يبحث عنها هذا القسم الكبير من المثقفين الجامعيّين (وبطبيعة الحال لا ننكر دور الآخرين في هذا المجال).

لقد تحدث هذان الرائدان إلى هؤلاء بمنطق قوي، وبأسلوب عذب، وبلغة المخاطبين، ولذلك خلّفا من بعدهما أثراً عميقاً متجذّراً خالداً.

واليوم، وفي زمن إقامة الحكم الاسلامي، وتوجه العالم إلى قوة الاسلام المدهشة، وشعور الجميع بضرورة التعرُّف من جديد على هذا الدين

المقدّس، وإعادة النظر في بعض الآراء والتقييمات الخاطئة، فإنّ طرح المسائل العقائدية بصورة أكثر إتقانا ووضوحا، وفي مقدمتها البحوث العقائدية، وعرضها عرضاً صحيحاً للمجتمع، من أهم الواجبات والمهام الملقاة على عاتق علماء الاسلام، التي لا يمكن أن تقاس بها أية خدمة أخرى، ويجدر بالحوزات العلمية الاهتمام بالمعارف الإسلامية، كاهتمامها بالفقه والأصول على الأقل، ولا أقلّ من أن تخصص لهذه البحوث نصف ما تقوم به من تحقيق ومطالعة ودرس وبحث.

بل إنه بالتدريج، يخرج القرآن من عزلته، ويعرض الاسلام العزيز وجهه الواقعي الاصيل.

وندعوه تعالى أن يحشر الروح الملكوتية العالية للعلامة الطباطبائي (قدس سره) مع القرآن الكريم، فإنه أول من فتح هذا الباب، ووجّه أبناء الاسلام الى هذا الطريق، ليضيف مفخرة جديدة الى مفاخر علماء الشيعة.

الجهود الجديدة في نشر الثقافة العقائدية

إن هذا الكتاب الذي بين يديك، كتب بطلب من منظمة الاعلام الاسلامي، وبإشراف أحد التلاميذ الممتازين للفقيد العلامة الطباطبائي، وهو العالم الكبير الاستاذ محمد تقي مصباح اليزدي، وقد اعد بصورة مجموعة دروس في مسائل التوحيد، وبأسلوب مبسّط، أقرب فهماً للاذهان، ليدرس في المستوى العلمي المتوسط، على أمل أن يسد جانباً من الحاجات الراهنة، ونأمل أن نوفر في المستقبل بعض الخدمات للمستويات الاخرى.

ونرجو من جميع العلماء المتمكنين من الاستجابة لحاجات وتطلعات الجيل الجديد، والاجابة عن تساؤلاتهم، ومعالجة مشاكلهم الفكرية والعقائدية، أن يكونوا أكثر شعوراً بالمسؤولية، وأن يهتموا ويبذلوا جهودهم في سبيل عرض المعارف المشرقة للقرآن الكريم، والثقافة الاسلامية الزاخرة، وان يدرسوا بدقة وعمق سائر المبادئ والفلسفات والسفسطات المختلفة الاخرى، وينهضوا لمواجهتها، فإذا كانت هناك في الماضي، بعض المعتقدات والمسائل

امثال المسيحية والثنوية، حيث بحث فيها علماؤنا ومتكلمونا، وألفوا الكتب في مناقشتها وردها (شكر الله مساعيهم) فقد برزت اليوم مسائل ومبادئ أكثر تعقيداً منها، وأكثر إثارة وبريقا. وأشد إضلالا، فاليوم ليس للتثليث ذلك البريق السابق، ولا الانجيل شائعٌ مقروء، ولا للكنسية تلك القداسة. أجل هناك بعض الحركات السياسية التي علينا أن نواجهها مواجهة سياسية.

محاربة الإسلام من خنادق جديدة

إن الخطر يمكن اليوم في الأفكار الإلحادية الحديثة التي تُعرض بأساليب مختلفة، وبألوان زاهية جذابة، ولكنها تشترك جميعا — على وجه التقريب — في رفض الأديان السماوية وخاصة الاسلام، وعلى حوزاتنا أن تعبِّئ نفسها للجهاد العلمي في هذا الميدان، لتبحث عن العلاج لهذه التيارات والاتجاهات الجديدة.

إنَّ هذه المهمة بطبيعة الحال ليست يسيرة سهلة، وكل من اجتاز دورة من الفقه والأصول وحتى الفلسفة والتفسير، لا يعني أنه متمكن من أن يمسك بالقلم، ويمضي لمنازلة الفلاسفة والمتفلسفين من الشرق والغرب، فان امثال هذه المواجهة سوف تكون ضارة بدون المعرفة الكاملة بسائر المبادئ.

ولا بد من تربية مجموعة من الطلاب لهذه المهمة، من بدايات مراحلهم الدراسية، وبعد تخصصهم بصورة كافية في علم الكلام الاسلامي؛ لا بد من تعليمهم الآراء والمذاهب الجديدة من مصادرها الأصلية إن أمكن ذلك، ثم التوجه الى المقارنة بينها، واخيرا مناقشتها وردّها.

وفي هذا الميدان، والميادين المشابهة له، هناك أعمال ومهام كثيرة لم نحققها.

على امل اليوم الذي تتمكن فيه الثورة الاسلامية من عرض الاسلام الاصيل، وفي هذا السبيل ستقدم اعظم خدمة للبشرية.

احمد جنتي

٣/ربيع الثاني/١٤٠٧هـ.ق

تمهيد:

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمّد وآله الطاهرين، لاسيّما بقيّة الله في الأرض عجّل الله تعالى فرجه، وجعلنا من أعوانه وأنصاره.

إنّ المعتقدات والآراء الأساسيّة تمثّل القاعدةَ والأساس لكلّ نظام قيميّ (خلقيّ) وكلّ أيديولوجيّة متناسقة، وتؤثّر بصورة شعوريّة أو لا شعوريّة أثرها في سلوك الناس وتصرُّفاتهم، ومن هنا، ولأجل إقامة النظام القيميّ (الخلقيّ) والسلوكي للإسلام وتثبيته، يلزم علينا أن نرسخ في النفوس الأسس والمرتكزاتِ العقائديّة، التي تُعتبر الجذور لهذه الشجرة الكبيرة المباركة، لتحمل دائماً ثمارَها العذبة الشهيّة، وتوفّر السعادة في الدنيا والآخرة.

ولهذا السبب اتّجه علماء الإسلام ومنذ القرن الأوّل لظهور الإسلام لتفسير وتوضيح المعتقدات الإسلاميّة بأشكال وأساليبَ مختلفة، ومنهم علماء الكلام، الذين كتبوا مؤلّفاتٍ كلاميّةً بمختلف المستويات، وفي عصرنا الراهن أيضاً، وبملاحظة الشبهات الجديدة، ألفتْ بعض الكتب العقائديّة، ووُضعت في متناول أيدي الجميع، ولكن هذه الكتب في الغالب كُتبتْ بمستويين مختلفين تماماً: أحدهما: بالمستوى العامّ، وبأُسلوب مبسط، وتوضيحات كثيرة، والآخر بالمستوى الخاصّ، وبأُسلوب صعب معقّد، وعبارات ثقيلة، ومصطلحات علميّة، ولكن المكتبة الإسلاميّة كانت خالية من الكتب التدريسية المناسبة للمستوى المتوسّط، وقد مرّت سنوات طويلة

والمدارس الدينية تفتقد مثل هذه الكتب الدراسية، وتشعر بالحاجة الملحّة لها.

ومن هنا، وباقتراح من المسؤولين المحترمين لمنظّمة الإعلام الإسلاميّ، وبمساهمة جماعة من فضلاء مؤسّسة (في طريق الحقّ) بدأنا بإعداد هذا الكتاب، الذي يتمتّع بالمميّزات التالية:

١ــ لقد سعينا جهدنا في تنسيق وترتيب بحوث الكتاب تنسيقاً منطقيّاً، ولم نوكل تفسير المسائل والمواضيع بقدر المستطاع إلى البحوث اللاحقة.

٢ــ حاولنا بقدر جُهدنا، الاستفادةَ من الكلمات والتعابير الواضحة والمبسطة، وتجنّبنا استخدامَ المصطلحاتِ المعقّدةَ، والتعابير الصعبة، ولم نضحّ بالألفاظ القريبة للأذهان في سبيل استخدام الألفاظ الأدبيّة الأنيقة.

٣ــ لقد سعينا في ان نستفيد لإثبات المواضيع من الأدلّة المحكمة والواضحة نسبيّاً وتجنّبنا الإكثارَ من الأدلّة، التي قد يكون بعضها ضعيفا.

٤ــ بذلنا جُهدنا في تجنّب التوضيحات الكثيرة التي تؤدي إلى ملل الطلاب، والالتزام بمراعاة الإيجاز المناسب.

٥ــ بما أنّ هذا الكتاب أُلّف لتدريس في المستوى المتوسّط، لذلك تجنّبنا ذكر الأدلّة العميقة الغور والمعقّدة الصعبة، التي تفتقر إلى إلمام بالفلسفة أو التفسير أو فقه الحديث. وفي الحالات الضروريّة رأينا من المناسب عرض المقدّمات اللازمة وتوضيحها، وأوكلنا تتمّة البحث عن الجوانب الأخرى للمسائل الى كتب أُخرى، لنبعث في الطالب الشوقَ والرغبة، في مواصلة الدراسة، والاستمرار بالتحقيق والبحث.

٦ــ قُسمتْ محتويات الكتاب الى دروس مستقلّة، بحيث يصلح كلّ درس منها لحصّة دراسية واحدة.

٧ــ الملاحظات المهمة لبعض الدروس أكّدنا عليها في دروس لاحقة، وربما تكررت لترسخ أكثرَ في ذهن الطالب.

٨ــ وفي نهاية كلّ درس، طُرحتْ بعض الأسئلة، لتساعد الطالب

أكثرَ على الفهم والتعلّم والاستيعاب.

ولا نشكّ في أنَّ هـذا الكتـاب لا يخلو من بعض نقاط الضعف، وإنّنا نأمل في إصلاحها في الطبعات القادمة، آملين أن يزودنا الأساتذة المحترمون بملاحظاتهم واقتراحاتهم.

ونرجو أن يتقبّل وليُّ العصر ــ أرواحنا فداه وعجّل الله فرجه الشريف ــ هذه الخدمة الصغيرة، وأن يرضى بها كأداء لقسم من الديون التي للحوزة العلميّة ولشهداء الإسلام علينا.

قم ــ محمدتقي مصباح اليزدي

ذوالحجّة الحرام ١٤٠٦هـ

آب (أغسطس) ١٩٨٦م

الفصل الأول

معرفة الله

الدرس الأوّل

ماهو الدين؟

ـ مفهوم الدين.
ـ أصول الدين وفروعه.
ـ الرؤية الكونيّة والأيديولوجيّة.
ـ الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة، والماديّة.
ـ الأديان السماويّة وأصولها.

مفهوم الدين

هدف هذا الكتاب، هو عرض وتفسير العقائد الإسلاميّة التي يُصطلح عليها بـ **(أصول الدين)**، ومن هنا، كان لزاماً علينا أن نوضّح وبإيجاز لفظةَ **«الدين»** والألفاظ المناسبة لها، وذلك ــ وكما ذكر في علم المنطق ــ لأنّ مرحلة البحث عن «المبادئ التصوّرية» **(التعريفات)** متقدّمة على مرحلة البحث عن سائر المواضيع.

الدين كلمة عربيّة، ذكرت في اللُّغة بمعنى الطاعة والجزاء...، وأمّا في الاصطلاح فتعني: الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والوظائف العمليّة الملائمة لهذا الإيمان، ومن هنا أُطلقت اللادينيّة على أُولئك الذين لا يؤمنون بالخالق إطلاقاً، بل يؤمنون بالصدفة والاتّفاق في خلق الظواهر الكونيّة، أو أنّها مسبّبة للأسباب الماديّة والطبيعيّة، أمّا كلمة المتديّنين، فتطلق على أولئك الذين يؤمنون بخالق الكون، وإن اختلطت معتقداتهم وممارساتهم وطقوسهم الدينيّة ببعض الانحرافات والخرافات والأساطير، وعلى هذا الأساس تنقسم الأديان التي يؤمن بها البشر، إلى الأديان الحقّة، والباطلة. والدين الحقّ عبارة عن المبدأ الذي يشتمل على المعتقدات الصحيحة المطابقة للواقع، والتعاليم والممارسات التي يدعو إليها تملك رصيداً كافياً لصحّتها واعتبارها.

أصول الدين وفروعه

يظهر جليّاً من هذا التوضيح الذي ذكرناه للمعنى المصطلح لكلمة الدين، أنّ الدين يتألّف من قسمين رئيسين:

١ــ العقيدة أو العقائد التي تمثّل الأساسَ والقاعدة له.

٢ــ التعاليم والأحكام العمليّة الملائمة لذلك الأساس أو الأُسس العقائديّة، والمنبثقة في واقعها من تلك الأسس.

ومن هنا كان من المناسب، أن يسمَّى قسم العقائد من الدين بـ «الأُصول»، وقسم الأحكام العمليّة بـ «الفروع»، كما استخدم علماء المسلمين هذين المصطلحين في مجال العقائد والأحكام.

الرؤية الكونيّة[1] والايديولوجيّة

إن ألفاظ الرؤية الكونيّة، والايديولوجيّة، استعملت في معان متقاربة، ومن معاني الرؤية الكونيّة أنّها عبارة عن «مجموعة من المعتقدات

(١) عُبر عن مفهوم (الرؤية الكونية) بألفاظ وتعابير متعدّدة، في الكتب العربيّة، ولعلّهم لم يستقرّوا على لفظ معيّن، ويمكن أن نذكر هنا بعضاً ممّا وجدناه في بعض هذه الكتب: النظرة الكونية (ولعلّ هذا التعبير أشهر من غيره) النظرة الشاملة للعالم، المفهوم العامّ عن العالم، المفهوم الفلسفيّ عن العالم، التفسير الشامل للعالم، التصوّر الكلّي، التصوّر الكلّي للوجود، النظرة إلى العالم، النظرة إلى الكون، المفهوم الكلّي للعالم، أو للوجود.

والملاحَظ أنّ بعضهم يذكر كلمة الوجود، وبعضهم العالم أو الكون، كما أنّ بعضهم قد لا يأتي بما يدلّ على العالم بل يكتفي بالنظرة الشاملة أو الكلّية أو العامّة، أو التصوّر الكلّي، أو التفسير الشامل، ولعلّه إنّما لم يضف، لأجل دلالة الموضوع الذي يبحث فيه، على هذه الكلمة.

وهناك تعابيرُ أخرىٰ، يمكن للقارئ لأمثال هذه الكتب، أن يتعرّف عليها.

ولعلّ الأصل في هذا المصطلح هو المصادر الأجنبيّة، لذلك تَرجم كلُّ واحد منهم هذا المفهوم بما يستسيغه، فكان هذا الاختلاف بينهم، ولكنهم كلّهم يهدفون إلى معنى واحد متقارب يفسّره هذا الكتاب الذي بين يديك.

وقد التزمت في هذا الكتاب بتعبير (الرؤوية الكونية) لأنّني رأيت بعض الكتب المترجمة من الفارسية قد استخدمته، فلأجل تناسق الجهود، وحتّى لا تختلط المفاهيم على القارئ للكتب المترجمة عن الفارسية، استخدمت هذا التعبير، والملاحَظ أنّ الكتب الاسلامية الصادرة باللغة الفارسية، تستخدم هذا المفهوم بكثرة. (المترجم)

والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان بل وحول الوجود بصورة عامّة». ومن معاني الايديولوجية أنّها عبارة عن «مجموعة من الآراء الكلّية المتناسقة حول سلوك الانسان وأفعاله».

وعلى ضوء هذين المعنيين، يمكن أن يعتبر النظام العقائدي والأُصوليّ لكلّ دين هو رؤيته الشاملة، ونظام أحكامه العمليّة الكليّة، ايديولوجيّته، ويتمثّلان في أُصول الدين وفروعه، ولكن يلزم التأكيد على أنّ مصطلح الايديولوجية لا يشمل الأحكام الجزئيّة، كما أنّ مصطلح الرؤية الكونيّة، لا يشمل المعتقداتِ الجزئيّة.

والملاحظة الأُخرى: هي أنّ كلمة الايديولوجية (العقيدة) تستخدم أحياناً في معنى عامّ بحيث يشمل الرؤية الكونيّة.[1]

الرؤية الكونية الإلٰهية والمادية

نلاحظ بين الناس الكثيرَ من أنواع الرؤى الكونيّة، ولكن يمكن تقسيمها جميعاً على أساس الإيمان بما وراء الطبيعة وإنكاره إلى قسمين جامعين: الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة، والرؤية الكونيّة الماديّة.

وكان يطلق في الأزمنة السابقة على من يتبنّى الرؤيةَ الكونيّة الماديّة اسم «الطبيعيّ» و«الدهريّ» وأحياناً «الزنديق» و«الملحد»، وأمّا في عصرنا فيطلق عليه «المادّي».

وللمادّية مذاهبُ واتّجاهاتٌ عديدة، أشهرها في عصرنا «المادّية الديالكتيكيّة» التي تمثّل البعدَ الفلسفيّ للماركسيّة.

يتّضح ممّا سبق أيضاً، أنّ مجال الرؤية الكونيّة لا يتحدّد بحدود المعتقدات الدينيّة، لأنّ كلمة «الرؤية الكونيّة» شاملة للمعتقدات الإلحاديّة والماديّة، كما أنّ كلمة الايديولوجيّة (العقيدة) لا تختصّ بالأحكام والتعاليم

١ــ لزيادة الإيضاح حول الرؤية الكونية والأيديولوجية، راجع الدرس الأول من كتاب: «أيديولوژي تطبيق» (باللغة الفارسية).

الدينيّة فحسبُ.

الأديان السماوية وأُصولها

اختلف علماء الأديان والاجتماع ومعرفة الأُمم والأجناس في تفسير نشأة الأديان المختلفة، أمّا الرأي الإسلاميّ المستفاد من المصادر الإسلامية في هذا المجال فهو: انّ الدين وُلد مع الإنسان على البسيطة، إذ أن الإنسان الأوّل على الأرض وهو آدم(ع) كان نبيَّ الله، وداعياً للتوحيد، وأمّا الأديان المشركة، فإنّها وُجدتْ نتيجةَ الانحراف والتشوهات والعمل بالأهواء والمطامع الفرديّة والجماعيّة[1].

الأديان التوحيديّة، وهي الأديان السماويّة الأصيلة الحقيقيّة، تشترك في ثلاثة أُصول كليّة: الإيمان بالله الواحد، والإيمان بالحياة الأبديّة لكلّ إنسان في عالم الآخرة، ونيل الجزاء على الأعمال التي مارسها في الحياة الدنيا، والإيمان ببعثة الأنبياء والرسل المبعوثين من الله تعالى لهداية الناس لما فيه كمالهم النهائيّ، وسعادتهم في الدنيا والآخرة.

وهذه الأُصول الثلاثة تمثّل في واقعها الأجوبةَ الحاسمة على الأسئلة الرئيسية التي تُطرح على الإنسان الواعي: من هو خالق الوجود ومبدأه؟ ماهي نهاية الحياة؟ ما هو السبيل لمعرفة النظام الأفضل للحياة؟ أمّا النظام الذي يُتعرّف عليه من طريق الوحي، فيمثّل الايديولوجيةَ المنبعثة في واقعها من الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة.

١ــ من جملة التحريفات التي عُرِّضت لها بعض الأديان السماوية لجلب رضا الجبابرة والظالمين، هي أن دائرة الدين تنحصر في علاقة الانسان بالله، وأن أحكامه تنحصر في الطقوس المذهبية الخاصة، وأن السياسة وتدبير أمور المجتمع بالأخص خارجان عن نطاق الدين، في حين أن أيّ دين سماوي يتولّى بيان كل الأمور المتعلقة بحاجات أفراد المجتمع للوصول إلى سعادتهم الدنيوية والأخروية، وعقول الناس العاديّين غير كافية لمعرفتها ــ كما سنوضح هذا الأمر في محلّه المناسب ــ، وأنّ على آخر الأنبياء المبعوث من قبل الله تعالى أن يُطلع الناس على كل المعلومات والقوانين الدينية التي يحتاجونها الى نهاية العالم، حيث أنّ قسما مهمّاً من تعاليم الاسلام يتعلّق بالأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

وللمعتقدات الأصلية آثار وأسباب، وتفاصيلُ ولواحقُ، تؤلّف بمجموعها النظامَ العقائديَّ للدين، والاختلاف بين هذه المعتقدات كان السببَ في ظهور الأديان والفِرَق والنِحَل والمذاهب الدينيّة المختلفة، فإنّ الاختلاف في نبوّة الأنبياء الإلٰهيّين، وتعيين الكتاب المعتبر والمعتمد عليه، كان السببَ الرئيسَ في الاختلاف بين الدين اليهوديّ والمسيحيّ والإسلام، ونجم منه الكثير من الاختلافات الأُخرى في العقائد والأعمال، بحيث لا يتلاءم بعضها مع المعتقدات الأصليّة، أمثال الاعتقاد بالثالوث المسيحيّ، الذي لا يتلاءم مع التوحيد، وإن حاول المسيحيّون تبريرَ هذه العقيدة وتوجيهها، وكذلك الاختلاف في تعيين الخليفة بعد النبيّ (ص) وهل يتمّ تعيينه ونصبه من الله تعالى أم من الناس، كان السببَ الرئيسَ في الاختلاف بين الشيعة وأهل السنّة في الإسلام.

إذن، فالتوحيد والنبوّة والمعاد، تمثّل العقائدَ الأساسية لكلّ الأديان السماويّة، ولكن هناك معتقدات أخرى نشأت من تحليل هذه المعتقدات وتجزئتها، أو انّها من لواحقها، يمكن أن نعتبرها من العقائد الأصليّة أيضاً، ولكن وفقَ اصطلاح خاصّ، فمثلاً يمكن أن نعتبر الإيمان بوجود الله: «الأصل الأوّل»، والإيمان بتوحيده: «الاصل الثاني» والإيمان بنبوّة نبيّنا (ص): «الأصل الثالث» من أُصول الدين الإسلاميّ. وبعض علماء الشيعة اعتبروا العدل ــ وهو من المعتقدات المتفرّعة من التوحيد ــ أصلاً مستقلاً، والإمامة وهي من لواحق النبوّة أصلاً آخر، وفي الواقع انّ استعمال كلمة «الأصل» في مثل هذه المعتقدات، خاضع للاصلاح والمواضعة والاعتبار، ولا مجال للبحث والنزاع حوله.

إذن فكلمة «أُصول الدين» يمكن استعمالها في معنيين، عامّ وخاصّ، الاصطلاح العامّ: ما يقابل «فروع الدين» وقسمَ الأحكام، ويشمل كلَّ العقائد المعتبرة. والاصطلاح الخاصّ: يختصّ بالمعتقدات الأساسيّة. ويمكن أن نطلق «أُصول الدين» بصورة مطلقة، دون تخصيصه بدين معيّن، على العقائد المشتركة بين جميع الأديان السماويّة، أمثال الأصول

الثلاثة (التوحيد، النبوّة، المعاد)، أمّا لو أضفنا إليها بعض الأصول الأخرى، فنطلق عليها «أُصول الدين الخاصّ» وكذلك بإضافة بعض المعتقدات المختصّة بمذهب معيّن أو فرقة معيّنة، نطلق عليها «أُصول الدين والمذهب» أو «أُصول العقائد لمذهب معيّن».

الأسئلة:

١ــ بيّن المفهومَ اللغويّ والاصطلاحي للدين.

٢ــ عرّف الرؤيةَ الكونيّة، والايديولوجيّة، وبيّن الفرقَ بينهما.

٣ــ إشرح النوعين المذكورين للرؤية الكونية.

٤ــ اشرح المصطلح العامّ، والمصطلح الخاصّ لأُصول الدين.

٥ــ ما هي الأُصول المشتركة لكلّ الأديان السماويّة؟ وما هي أهمّيتها؟

الدرس الثاني

البحث عن الدين

- دوافع البحث.
- أهمية البحث عن الدين.
- الجواب عن شبهة.

دوافع البحث

من الخصائص النفسيّة للإنسان، الدافعَ الفطريّ والغريزيّ لمعرفة الحقائق، والاطّلاع على الواقعيّات، التي تظهر لكلّ إنسان منذ بداية طفولته حتّى نهاية عمره، وهذا الدافع الفطريّ لمعرفة الحقيقة يُعبَّر عنه بـ (حبّ الاستطلاع) وهو الذي يدفع الإنسان الى التفكير والتأمّل في القضايا والمسائل التي طُرحتْ باسم الدين، ومحاولة البحث عن الدين الحقّ. ومن هذه القضايا:

هل هناك وجود لموجود غير محسوس وغير مادّي (الغيب)؟، وإذا كان له وجود فهل هناك علاقة بين عالم الغيب والعالم المادّي المحسوس؟ وإذا كانت هناك علاقة، فهل هناك موجود غير محسوس خالق للعالم المادّي؟

هل ينحصر ويتحدّد وجود الإنسان بهذا البدن المادّي؟ وهل تتحدّد حياته بهذه الحياة الدنيويّة؟ أم هناك حياة أُخرى؟ وإذا كانت هناك حياة أُخرى، فهل هناك علاقة وارتباط بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة؟ وإذا وجدت العلاقة، فما هي الظواهر الدنيويّة التي لها تأثيرها في الأمور الأخروية؟ وما هو السبيل لمعرفة النظام الصحيح للحياة؛ النظام الذي يكفل سعادة الإنسان في الدنيا والاخرة؟ وأخيراً، ما هو هذا النظام؟

إذن فغريزة (حبّ الاستطلاع) تمثّل الدافعَ الأوّلَ الذي يدفع الإنسان للبحث عن كلّ المسائل والقضايا، ومن جملتها، المسائل الدينيّة، ومعرفة الدين الحقّ.

الدافع الثاني: الدي يشدّد من رغبة الإنسان في معرفة الحقائق: أنّ إرضاء سائر الحاجات التي يتعلّق كلّ منها بدافع أو أكثرَ من الدوافع الفطريّة (غير حب الاستطلاع) وإشباعها لا يتحقّق إلّا بالحصول على معلومات ومدرَكات معيّنة. فاستثمار النعم الماديّة الدنيوية رهين بالجهود العلميّة، وتقدّمُ العلوم التجريبيّة يساعد الإنسان كثيراً على إرضاء حاجاته، فإن أمكن للدين أيضاً أن يساعد الإنسانَ على إشباع حاجاته، وتوفير المنافع التي يَنشدها، والأمن من المضارّ والأخطار التي تتهدّده، فسيكون الدين من المجالات التي يَنشدها الإنسانُ، وبذلك تكون غريزة البحث عن المنفعة، والأمن من الضرر والخطر، دافعاً آخرَ للبحث عن الدين.

ولكن بما أنّ المعلوماتِ في هذا المجال كثيرة جدّاً، ولا تتوفّر الشروط والظروف الكافية لمعرفة الحقائق كلّها، فيمكن للإنسان أن يختار لبحثه مسائلَ وقضايا أيسرَ علاجاً من غيرها، وأكثرَ إحساساً بنتائجها الملموسة، وأقربَ طريقاً في الوصول الى أهدافه المنشودة، وأن يتجنّب البحثَ عن المسائل الدينيّة التي تبدو معقدة وصعبة العلاج أو انّها تفتقد النتائج العمليّة الملموسة، ومن هنا لا بدّ لنا أن نؤكد على أن للمسائل الدينية أهميّةً خاصّة، بل إنّ البحث عن أيّ موضوع آخر؛ لا يملك القيمةَ والأهميّة التي يملكها البحثُ عن المواضيع الدينيّة.

والملاحظ أنّ بعض علماء النفس[1] يعتقد، بان لعبادة الله والتديّن في واقعه، دافعاً فطرياً مستقلاً، يعبّر عن مصدره بـ «الشعور الدينيّ» ويعتبره بعداً رابعاً للروح الإنسانية بالإضافة الى حب الاستطلاع، والشعور بالخير، والشعور بالجمال.

انّ هؤلاء، واستناداً لشواهد التاريخ، وعلم الآثار والمخلّفات القديمة، يرون بأنّ التديّن وعبادة الله، ظاهرة ثابتة، بشكل من الأشكال، في كلّ الأجيال البشريّة على امتداد التاريخ، وهذا الثّبات الدائم لهذه الظاهرة،

(١) تراجع الكتب التالية: الشعور الدينيّ، الإنسان ذلك المجهول، الدين والنفس.

دليل على فطريّتها.

ولا تعني شموليّة الدافع الفطري، وجوده حيّاً يَقِظاً دائماً في الأفراد، بحيث يدفع الإنسانَ شعورياً لأهدافه المنشودة، بل من الممكن أن يكمن ويختفي في أعماق الفرد، نتيجةً لعواملَ محيطيّة وتربويّة غير سليمة، أو انّه ينحرف عن مساره الصحيح، كما هو الملاحظ في سائر الغرائز والميول، حيث تتعرّض للكمون والاختفاء والانحراف قليلاً أو كثيراً.

وعلى ضوء هذا الرأي، فإنّ للبحث عن الدين دافعَه الفطريَّ المستقلّ، ولا نحتاج لإثبات ضرورته إلى دليل أو برهان.

ويمكن دعم هذا الرأي، بشواهدَ وأدلّةٍ من الآيات والروايات المتعلّقة بفطريّة الدين، ولكن بما أنّ تاثير هذا الميل الفطريّ ليس شعورياً، فيمكن لأحد أن ينكر وجود مثل هذا الدافع في نفسه، عند الجدال، ولذلك لانعتمد على هذا الرأي، ونبحث عن أهميّة البحث عن الدين، من خلال الدليل العقليّ.

أهمّية البحث عن الدين

إتّضح ممّا سبق، أنّ الدافع الفطريَّ لمعرفة الحقائق، والرغبةَ في الوصول إلى المنافع والمصالح، والأمنِ من الضرر والخطر، يشكّلان دافعاً قويّاً للإنسان، للتأمّل في المعلومات والآراء المكتسبة وتحصيلها، وعلى ضوئه، حين يعلم شخص بوجود أفراد على امتداد التاريخ ادّعَوا بأنّهم مبعوثون من خالق الكون لهداية البشر لما فيه سعادتهم في الدنيا والآخرة، وقد بذلوا أقصى جهودهم في سبيل إبلاغ رسالاتهم، وهداية البشر، وتحمّلوا كلَّ ألوان المتاعب والتحدّيات، بل ضحّوا بأرواحهم في سبيل هذا الهدف، فإنّ هذا الشخص بدفع من ذلك الدافع الفطريّ، يتحرّك للبحث عن الدين، ليرى مدى صحّة دعوى الأنبياء، وهل يمتلكون الأدلّة المنطقيّة الكافية على صحّة دعاواهم، وخاصّةً حين يعلم بأنّ دعوتهم ورسالتهم تتضمّن البشارة بالسعادة والنعمة الأبديّة، والإنذار بالشقاء والعذاب الأبديّ، أي أنّ الإيمان بدعوتهم يتضمّن

المنافعَ المحتملة اللانهائيّة، وأن عصيانهم تتعقّبه الأضرار والأخطار المحتملة اللانهائيّة، فلا يبقى أيُّ مبرّر لمثل هذا الشخص في عدم الإهتمام بالدين، وفي موقف اللامبالاة من محاولة البحث عنه؟

أجل.. من الممكن أن يتجنّب البعضُ البحثَ عن الدين، للكسل وحبّ الارتخاء والراحة، أو لأنّ الإيمان بالدين يَفرض عليهمَ الكثيرَ من الضوابط والحدود، ويمنعهم من بعض الممارسات[1].

ولكن على هؤلاء أن يتقبّلوا الآثار السيّئة لهذا الكسل والخمول والغرور، وما يعقبها بعد ذلك من العذاب الأبديّ والشقاء الدائم.

إنّ هؤلاء أكثرُ تعاسةً وحماقةً من ذلك الطفل المريض الجاهل، الذي يمتنع عن الذهاب الى الطبيب خوفاً من استعمال الدواء المرّ، ليلقى بعد ذلك حتفَه، وذلك لأنّ هذا الطفل لم يبلغ مرحلة من الوعي يحدّد بها ما ينفعه وما يضرّه، بالإضافة إلى أنّ مخالفة توصيات الطبيب لا يترتّب عليها إلّا الحرمان من منافع أيّام قليلة من الحياة الدنيا، بينما الإنسان البالغ العاقل له القدرة على التفكير فيما ينفعه ويضرّه، والموازنة بين اللذائذ الموقّته، والعذاب الأبديّ.

ومن هنا اعتبر القرآن الكريم أمثالَ هؤلاء الغافلين، أضلَّ من الأنعام «**أولئك كالأنعام بل هم أضلُّ أولئك هم الغافلون**»[2] وفي آية أُخرى يقول: «**إنّ شرَّ الدوابِّ عند الله الصُّمُّ البُكم الذين لا يعقلون**»[3].

الجواب عن شبهة

ربما يتشبّث البعض للتهرّب من التفكير والبحث عن الدين بهذه الحجّة: إنّما يُستحسن بذلُ الجهد والبحث عن قضيّة ومحاولةُ علاجها؛ فيما لو كان الإنسان يأمل في العلاج، خيراً، ويَحتمل التوصّل من خلال جهوده إلى

(١) **بل يريد الإنسان ليفجر أمامه** (سورة القيامة: ٥).
(٢) الأعراف: ١٧٩.
(٣) الأنفال: ٢٢.

الحلّ، ولكن ليس لنا مثل هذا الأمل والاحتمال في البحث عن الدين ومسائله، ومن هنا فالأفضل أن نبذل جهودنا وطاقاتنا في الأعمال التي نحتمل ونأمل أكثرَ في التوصّل إلى نتائجها.

ونجيب هؤلاء:

أوّلاً: انّ الأمل في معالجة المسائل الدينيّة الرئيسيّة واحتمالها ليس بأقلّ من الاحتمال في معالجة المسائل العلميّة؛ ونحن نعلم بأنّ معالجة الكثير من المسائل والقضايا العلميّة إنّما أمكن التوصّل إليها نتيجةَ عشراتِ السنين من الجهود المضنية التي بذلها العلماء في هذا المجال.

وثانياً: إنّ قيمة الاحتمال لا تخضع لعامل واحد وهو «درجة الاحتمال» وَحَسْبُ، بل لابدّ أن نلاحظ أيضاً «درجة المحتمل»، فمثلاً لو كان احتمال الربح في عملٍ اقتصاديّ ٥٪ وفي عمل آخر ١٠٪، ولكن مقدار الربح المحتَمل الذي يدرّه العمل الأوّل ألف ريال، وفي العمل الثاني مئة ريال، فإنّ العمل الأوّل يرجح على العمل الثاني بخمسة أضعاف، مع أنّ درجة الاحتمال فيه (١٥٪) وهونصف درجة الاحتمال في العمل الثاني (١٠٪) كلّ ذلك لأهميّة المحتمَل وقيمته[1].

وبما أنّ المنفعة المحتمَلة التي تتمثّل في البحث عن الدين لا نهائيّةٌ، ولذلك، وإن كان احتمال التوصّل الى نتيجة يقينية منه ضعيفاً جدّاً، ولكن بالرغم من ضعف احتمال التوصّل إلى نتيجة، فإنّ قيمة البحث عن بذل الجهد في هذا السبيل وأهميّتها، تفوق بكثير قيمةَ البحث في أيّ طريق آخر له نتيجة محدودة وضيّقة، وإنّما يتقبّل العقل تجنُّبَ البحث عن الدين، فيما لو جزمنا بأنّ الدين باطل وغير صحيح، أو أنّ مسائله لا تقبل الحلّ والعلاج، ولكن ليس هناك سبيل لهذا الجزم والاطمئنان.

(١) ١٠٠٠ × ٥/١٠٠ = ٥٠٠٠/١٠٠ = ٥٠

١٠٠ × ١٠/١٠٠ = ١٠٠٠/١٠٠ = ١٠

٥٠ + ١٠ = ٥

الأسئلة:

١ــ ما هو الدافع الذي يدفع الإنسانَ لمعرفة الحقائق؟

٢ــ لماذا لا يَبحث البشر عن الحقائق كلّها؟

٣ــ ما هو الشعور الدينّي؟ وما هو الدليل على وجوده؟

٤ــ بيّنْ ضرورةَ البحث عن اصول الدين.

٥ــ هل يمكن أن نَعتبر اليأس من التوصّل إلى العلاج اليقينيّ في المسائل الدينيّة مبرّراً لتجنُّب البحث عنها؟ ولماذا؟

الدرس الثالث

الشرط المقوّم للحياة الإنسانيّة

ـ المقدّمة.
ـ الإنسان باحث عن الكمال.
ـ كمال الإنسان بإطاعة العقل.
ـ الأحكام العمليّة للعقل محتاجة للأسس النظرية.
ـ النتيجة.

المقدّمة

في الدرس السابق، أثبتنا ضرورةَ البحث عن الدين، والسعي لمعرفة الدين الحقّ، بأُسلوب مبسط، يعتمد في أساسه على الدافع الفطريّ في الإنسان لطلب المنفعة، والأمن من الضرر[1]، وإنّه دافع يمكن لكلّ أحد أن يدركه في أعماقه، وبتعبير آخر: إنه علم حضوريٌّ، لا يعرض له الخطأ والاشتباه.

وفي هذا الدرس نحاول البحث عن الفكرة نفسها، ولكن بأُسلوب آخر يعتمد على مقدّمات دقيقة، لنتوصّل من خلالها لهذه النتيجة: وهي أنّ كلّ إنسان لو لم يبحث عن الدين ولم يفكّر به، ولم يؤمن برؤية كونيّة وايديولوجيّة صحيحتين، فإنّه لن يصل إلى الكمال الإنسانيّ، بل لا يمكن أن نعدّه إنساناً

(١) الشكل الفني لهذا الدليل كمايلي: إذا كان التوصل الى المنفعة، والأمن من الضرر، رغبة فطرية في الانسان، فيكون البحث عن الدين الذي يدّعي بأنّه يعرض السبيل الصحيح الى المنفعة اللّانهائيّة، والأمن من الضرر اللّانهائيّ، ضروريّاً، (ضرورة العلّة الناقصة بالقياس إلى وجود المعلول). ولكن التوصل الى المنفعة، والأمن من الضرر رغبةٌ فطريّة في الإنسان، إذن فالبحث عن مثل هذا الدين ضروريٌّ.

وهذا الاستدلال على شكل «القياس الاستثنائيّ»، وهو قائم على تحليل منطقيٍّ معيّن، للأحكام العملية العقلية، وتنتهي بالتالي إلى كون العلّة (الفعل الاختياريّ) ضرورية بالقياس، للتوصّل الى المعلول (النتيجة المطلوبة) كما توضّح مثل ذلك في موضعه.

والدليل الذي نبحثه في هذا الدرس يمكن عرضه بهذا الشكل أيضاً: إذا كان الوصول إلى الكمال الانسانيّ مطلوباً فطريّاً، فالتعرّف على أصول الرؤية الكونيّة الذي هو شرط لازم لتكامل الروح، ضروريٌّ أيضاً، ولكنّ الوصول إلى الكمال، مطلوب فطريٌّ، إذن فالتعرّف على الأصول المذكورة ضروريّ.

حقيقياً. أي إنّ الشروط المقوّم للحياة الإنسانية هو الالتزام برؤية كونيّة، وإيديولوجيّة صحيحتين، فلو اعتمد في حياته عليها فسوف يعيش في حياته إنساناً.

وهذا الدليل يعتمد على ثلاث مقدّمات:

١ــ الإنسان، موجود باحث عن الكمال.

٢ــ الكمال الإنساني إنّما يتحقّق في ظلّ الأفعال الاختياريّة المنبثقة من حكم العقل.

٣ــ الأحكام العمليّة للعقل إنّما تتكوّن على ضوء مدرّكات نظريّة معيّنة، وأهمُّها الأُصول الثلاثة للرؤية الكونية، أي معرفة مبدأ الوجود (التوحيد)، ونهاية الحياة (المعاد)، والسبيل الذي يكفل التوصّل للنظام الذّي يوفّر السعادةَ (النبوّة) أي معرفة الوجود، ومعرفة الإنسان، ومعرفة السبيل.

ونبدأ بتوضيح كلّ واحدة من هذه المقدّمات الثلاث:

الإنسان باحث عن الكمال

لو تأمّل كلُّ واحد منّا في دوافعه الداخليّة، وميوله النفسيّة، للاحظ أنّ الدافع الأساسيَّ للكثير منها، هو الرغبة في الكمال، ولن نجد إنساناً يرغب في النقص في وجوده، ونراه يسعى جاهداً، وبحسب وسعه، لإزالة كلّ النقائص والعيوب عن نفسه، ليبلغ كماله المنشود، وقبل إزالتها، يحاول إخفاءها عن الآخرين.

وإذا وقع هذا الدافع في مساره الفطريّ السليم فإنّه سيؤدّي إلى رقيّه وتكامله المادّي والمعنويّ، ولكن لو وقع في مسار منحرف نتيجةً لبعض العوامل والظروف، فإنّه سيؤدّي إلى الكثير من الصفات السيّئة أمثال الاستعلاء والتكبّر والرياء والتهالك على السمعة والظهور...

اذنْ فالرغبة في الكمال عامل فطريٌّ قويّ كامن في عمق الروح الإنسانيّة، ولكن له على الغالب مظاهرُ شعورية، تجلب اليها الانتباه، ولو تأمّلنا قليلاً فيها لعرفنا أنّ الأساس والمصدر لكلّ هذه المظاهر الشعوريّة هو

الرغبة في الكمال.

كمال الإنسان في إطاعة العقل

تتمّ عمليّة النموّ والتكامل في النباتات بصورة حتميّة، جبريّة، خاضعة لتوفُّر العوامل والظروف الخارجيّة، فلا تنمو شجرة بإرادتها، ولا تثمر الثمرة التي تختارها، ذلك لأنّ النبات لا يملك الشعور والإرادة.

أمّا الحيوانات فيمكن أن يكون لها نصيب من الإرادة والاختيار في تكاملها، ولكنّها إرادة منبثقة من الغرائز الحيوانيّة العمياء، يتحدّد عملها ونشاطها في حدود الحاجات الطبيعيّة، وعلى ضوء شعور ضيّق محدّد بمقدار الهيكل البدنيّ لكلّ حيوان.

أمّا الإنسان، فبالإضافة الى ما يملكه من الخصائص النباتيّة والحيوانيّة فإنّه يختصّ بميزتين روحيّتين: فهو من جهة لا تتحدّد رغباته الفطريّة بحدود الحاجات الطبيعيّة، ومن جهة أُخرى، يملك قوّة العقل، حيث يمكنه من خلالها أن يوسّع في معلوماته إلى ما لا نهاية، ولأجل هذه الميّزات تتجاوز إرادته حدود الطبيعة الضيّقة، وتتّجه باتّجاه اللانهاية.

وكما أنّ الكمالات المختصّة بالنبات إنّما تنشأ بوساطة القوى النباتيّة المعيّنة، والكمالات الحيوانيّة إنّما تحصل من إرادتها المنبثقة من الغرائز والإدراكات الحسّية، فكذلك الكمالات المختصّة بالإنسان التي تتمثّل في الواقع بكمالاته الروحيّة، إنّما يتوصّل إليها من خلال إرادته الشعوريّة وعلى ضوء توجيهات العقل وإرشاداته، العقل الذي يتعرّف على مختلف الاتّجاهات والمستويات المطلوبة، وحينما تتصادم وتتزاحم فإنّه يختار الأفضل منها.

ومن هنا نعلم، بأنّ إنسانيّة الفعل إنّما تتحقّق بالإرادة المنبثقة من الميول والرغبات التي يختصّ بها الإنسان، وعلى ضوء هداية العقل وتوجيهه، وأمّا الفعل الذي يصدر من دافع حيوانيّ فقط، فهو عمل حيوانيٌّ، كما أنّ الحركة التي تنشأ من القوى الميكانيكيّة للبدن فقط، هي حركة فيزيائيّة.

الأحكام العمليّة للعقل محتاجة الى الأسس النظريّة.

إنّ الفعل الاختياريّ وسيلة يتوصّل من خلالها الى الهدف المنشود، ويخضع في قيمته، لدرجة الهدف الذي ينشده، ولمدى تأثيره في تكامل الروح، كما أنّ الفعل الاختياريّ لو أدّى إلى فقدان كمال روحيّ، فستكون له قيمةٌ سلبيّة معكوسة.

إذن فالعقل إنّما يمكنه الحكم على الأفعال الاختياريّة وتقويمها، فيما لو كان مطّلعاً على كمالات الإنسان ومستوياتها، وكان عالماً بأنّ الإنسان أيُّ موجود هو، وبالأبعاد التي تمتدّ إليها حياته، والمرحلة الكماليّة التي يمكن للإنسان بلوغُها، أي يلزم على العقل أن يعلم بأبعاد وجود الإنسان والهدف من خلقه.

ومن هنا فالتوصّل الى الأيديولوجية الصحيحة ــ أي النظام القيميّ (الخلقي) الحاكم على الأفعال الاختياريّة ــ لايتمّ إلّا برؤية كونيّة صحيحة، وعلاج مسائلها ومواضيعها، وإذا لم يعالجْ هذه المسائل، فلا يمكنه الحكم اليقينيُّ الجازم بقِيَم الأفعال، كما أنّه لو لم يعرف الهدف، فلا يمكنه أن يحدّد المسار الذي يؤدّي الى هذا الهدف، إذن فهذه المدركات النظريّة التي تشكّل المسائلَ الرئيسيّة للرؤية الكونيّة، هي في واقعها الأساس للنظام القيميّ (الخلقيّ) والأحكام العمليّة للعقل.

النتيجة

وعلى ضوء هذه المقدّمات، يمكن لنا أن نُثبت ضرورةَ السعي والبحث عن الدين، وبذلَ الجهود للتوصّل الى الأيديولوجيّة والرؤية الكونيّة الصحيحة:

في الإنسان نزوع فطريٌّ إلى كماله، ويستهدف من خلال ممارسته لبعض الأفعال التوصّلَ الىٰ كماله الحقيقيّ، ومن أجل التعرّف على الممارسات التي توصله الى هدفه المنشود، لابدّ له أن يعرف أوّلاً كمالَه النهائيّ، ومعرفتُه إنّما تتمّ فيما لو تعرّف على حقيقة وجوده، وبدايته ونهايته، ثمّ

عليه أن يحدّد العلاقة الإيجابيّة أو السلبيّة بين أفعاله المختلفة والمراحل والمستويات المختلفة لكماله، حتّى يتمكّن من الوصول إلى المسار الصحيح المؤدّي الى كماله الإنسانيّ، وإذا لم يتوصّل إلى هذه المدركات والمعارف النظريّة (أُصول الرؤية الكونيّة) فلا يمكنه أن يتقبّل نظاماً عمليّاً صحيحاً (الأيديولوجيّة).

إذن، فمن الضروريّ البحث والسعي لمعرفة الدين الحقّ، الذي يشتمل على الرؤية الكونيّة، والأيديولوجيّة الصحيحة، وإلّا فإنّه لا يمكنه التوصّل إلى الكمال الإنسانيّ، والأفعال التي لا تنبثق من مثل هذه القيم والمدركات والمعارف لن تكون أفعالاً إنسانيّة، وأولئك الذين لم يحاولوا البحثَ عن الدين الحقّ، أو أولئك الذين عرفوه، ولكن كفروا به و انحرفوا عنه عناداً، وخضعوا تماماً لنزواتهم ورغباتهم الحيوانيّة، والملذّات الماديّة العابرة، هم حيوانات في واقعهم كما يقول القرآن الكريم «يتمتّعون ويأكلون كما تأكل الانعام»[1]، وبما انهم اضاعوا الاستعدادات الإنسانيّة، فسوف يكون جزاؤهم رهيباً وعسيراً، لما أضاعوه من طاقات ومواهبَ إنسانيّة زاخرة «ذرهم يأكلوا ويتمتّعوا ويُلههم الأمل فسوف يعلمون»[2].

(١) محمد(ص): ١٢.
(٢) الحجر: ٣.

الأسئلة:

١ــ ما هي المقدمات التي يتألف منها الدليل الثاني لضرورة البحث عن الدين؟

٢ــ وضِّح الرغبةَ الإنسانية في الكمال.

٣ــ ما هي المميّزات الرئيسيّة للإنسان؟

٤ــ ما هي العلاقة بين هذه المميّزات و الكمال الحقيقيّ للإنسان؟

٥ــ كيف تعتمد الأيديولوجية على الرؤية الكونيّة؟

٦ــ بيِّن الشكلَ المنطقيَّ للدليل الثاني.

الدرس الرابع

طريق العلاج
لمسائل الرؤية الكونيّة الأساسيّة

ـ المقدّمة
ـ أنواع المعرفة.
ـ أنواع الرؤية الكونيّة.
ـ نقد وتقييم.
ـ النتيجة.

المقدمة

حين يحاول الإنسان البحثَ عن علاج للمسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة، والتعرّف على أصول الدين، فإنّ أوّل سؤال يواجهه: ما هو الطريق الذي عليه أن يسلكه لعلاجها؟ وكيف يتوصّل لهذه المدركات الأساسيّة الصحيحة؟ وما هي طرق المعرفة؟ وما هي طريق المعرفة التي عليه سلوكها للتوصّل لتلك المدرَكات؟

والدراسة التفصيلية والفنّية لهذه المواضيع يتكفّل بها قسم المعرفة من الفلسفة (الإبيستمولوجيا)، الذي يبحث في أنواع المعرفة الإنسانيّة وتقويمها، والبحث في هذا الموضوع بكلّ تفصيلاته ومسائله يُبعدنا عن الهدف الذي ننشده من هذا الكتاب، ومن هنا سوف نبحث في بعض المسائل التي نحتاجها هنا، ونترك التوسّع أكثرَ للكتب المخصّصة في هذا المجال[1].

أنواع المعرفة

يمكن تقسيم أنواع المعرفة الإنسانية ــ من زاوية معيَّنة ــ إلى أربعة أقسام:

١ــ المعرفة التجريبيّة والعلميّة (بمصطلحها الخاصّ): ويتوصَّل

(١) للتوسّع يراجع القسم الثاني من كتاب «تعليم الفلسفة»، ومقالة «المعرفة» من كتاب «الدفاع عن خنادق الأيديولوجية»، والدرس الخامس إلى السادس عشر من «الأيديولوجية المقارنة».

إليها بالاستعانة بالأشياء والمواد المحسوسة، وإن كان للعقل دوره في تجريد المدركات الحسيّة وتعميمها. ويستفاد من المعرفة التجريبية في العلوم التجريبيّة، أمثال الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء.

٢ــ المعرفة العقليّة: وتتألّف هذه من المفاهيم الانتزاعية (المعقولات الثانية) والعقل له الدور الرئيس في التوصّل إليها، وإن كان قد يستفاد من بعض المعطيات الحسّية والتجريبيّة كمنشأ لانتزاع المفاهيم أو لتشكّل بعض مقدّمات القياس. وميادين هذه المعرفة هي المنطق والعلوم الفلسفيّة والرياضيّات.

٣ــ المعرفة التعبّدية: وهذه المعرفة لها دور ثانويٌّ، لأنّها مستندة في تحقّقها إلى معرفة مسبقة عليها، هي المعرفة بالمصدر المعتمد عليه، وعن طريق خبر (المخبِر الصادق). وتعدّ منها: المعارف والمعلومات التي يتلقّاها أتباع الأديان من أحاديث قادتهم وزعمائهم الدينيّين، وربما كان إيمانهم بها أشدّ رسوخاً من المعتقدات الناشئة من الحسّ والتجربة.

المعرفة الشهوديّة: وهذه المعرفة تتعلّق بعين المعلوم وذاته، دون وساطة الصورة والمفهوم الذهنيّ للمعلوم، كما هو الشأن في سائر أنواع المعرفة، حيث يتوصّل إليها الإنسان من خلال الصور الذهنيّة. وهذه المعرفة الشهوديّة مصونة من الخطأ والاشتباه، ولكن ما يطلق عليه المعرفة الشهوديّة، عادةً هو في واقعه تفسير ذهنيٌّ للمشاهدات، وهو يقبل الخطأ والاشتباه[1].

أنواع الرؤية الكونيّة

وعلى ضوء التقسيم الذي ذكرناه للمعرفة، يمكن تقسيم الرؤية الكونيّة إلى الأقسام التالية:

١ــ الرؤية الكونيّة العلميّة: بأن يتوصّل الإنسان من طريق معطيات العلوم التجريبيّة إلى رؤية كلّية حول الوجود.

(١) راجع كتاب: «تعليم الفلسفة» الدرس الثالث عشر.

٢ــ الرؤية الكونيّة الفلسفيّة: وتحصل بالاستدلالات والبحوث العقليّة.

٣ــ الرؤية الكونيّة الدينيّة: التي يتوصّل إليها من طريق الاعتقاد بقادة الأديان، والإيمان بأحاديثهم.

٤ــ الرؤية الكونيّة العرفانيّة: التي تحصل من طريق الكشف والشهود والإشراق.

والآن علينا أن نبحث: هل يمكن لكلّ هذه الطرق أن تعالج مسائل الرؤية الكونيّة الأساسيّة علاجاً حقيقيّاً لتُقدّم حلولاً صائبة لها؟ فإذا أثبتنا ذلك أمكن لنا أن نبحث بعد ذلك عن الأفضل منها؟

نقد وتقويم

مع ملاحَظة المجال المحدود **والضيّق** للمعرفة الحسّية والتجريبيّة حيث تتحدّد هذه المعرفة في نطاق الظواهر الماديّة والطبيعيّة، يتّضح لنا: أنّنا لا يمكننا معرفة أُصول الرؤية الكونيّة والمسائل المتعلّقة بها، اعتماداً على معطيات العلوم التجريبيّة فحسب. وذلك لأنّ أمثال هذه المسائل خارجة عن ميدان العلوم التجريبيّة واختصاصها، ولا يحقّ **لأيّ علم تجريبيّ** أن يتحدّث عن هذه المسائل نفياً أو إثباتاً، فمثلاً لا يمكن لنا أن نُثبت أو **ننفي** وجودَ الله تعالى من خلال تجارب المختبَرات (نستغفر الله) وذلك لأنّ يد التجربة الحسيّة أقصرُ من أن تمتدّ إلى ما وراء الطبيعة، لتثبت أو تنفي شيئاً خارجاً عن نطاق الظواهر الماديّة.

ومن هنا فهذه التسمية، الرؤية الكونية العلميّة والتجريبيّة (بالمعنى المصطلح للرؤية الكونيّة الذي ذكرناه سابقاً) **ليست إلّا** سراباً خادعاً، ولا يمكن أن يطلق عليها مصطلح الرؤية الكونيّة، ويمكن أن نسمّيها ــ على أبعد الفروض ــ «معرفة العالم المادّي»، ومثل هذه المعرفة لايمكن لها أن تُقدّم الحلول الصائبة للمسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة.

أمّا المعرفة التعبّدية التي يُتوصّل إليها من طريق التعبّد، فكما ذكرنا

سابقاً انّ دورها ثانويٌّ، متفرّع عن الإثبات المسبق لاعتبار المصدر أو المصادر التي تصدر منها هذه المعرفة، أي لابدّ أن نُثبت أوّلاً نبوّةَ النبيِّ، لتكون رسالته وأحاديثه معتبرة. وقبل ذلك يجب إثبات وجود المرسِلِ «أي الله تعالى» ومن الواضح أنّه لا يمكن أن نُثبت من حديث الرسول نفسه، وجود المرسل ونبوّةَ الرسول ذاته. فمثلاً لا يمكن لنا أن نقول: بما أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ الله موجود، إذنْ فالله موجود! أجل، بعد أن نُثبت وجود الله، ونثبت نبوة نبيّ الاسلام، ونتعرّف عليه، وأنّ القرآن على حقّ، بعد ذلك كلّه يمكن لنا أن نُثبت سائرَ المعتقدات الفرعيّة، والتعاليم العمليّة، استناداً الى (المخبر الصادق) و(المصدر المعتبر). وأمّا المسائل الأساسيّة فلابدّ من إثباتها مسبقاً من طريق آخر.

إذنْ فالطريق التعبّدي ليس فاعلا في علاج المسائل الأساسيّة للرؤية الكونية.

وأمّا الطريق العرفانيّ والإشراقيّ، فالحديث عنه طويل:

أوّلاً: إنّ الرؤية الكونيّة معرفة تتألّف من مفاهيم ذهنيّة، ولكن هذه المعرفة فاقدة للمفاهيم الذهنيّة، إذنْ فإسناد هذه المفاهيم الى الشهود؛ فيه نوع من المسامحة التي لوحظ فيها منشأ هذه المعرفة.

ثانياً: إنّ تفسير المشاهدات والمكاشَفات وعرضها من خلال الألفاظ والمفاهيم، يحتاج إلى قدرة ذهنيّة معيّنة، لايمكن حصولها إلّا بخلفيّة طويلة من الجهود العقليّة، والتحقيقات الفلسفيّة، وأولئك الذين لا يملكون هذه القدرة الذهنية يستخدمون ألفاظاً وتعابيرَ ومفاهيمَ متشابهةً، تكاد تكون عاملاً خطيراً في الانحراف والضياع والضلال.

ثالثاً: في الكثير من الحالات، ربما يشتبه الشهود الحقيقيّ، بالتصوّرات الخياليّة لها وتفسير الذهن لهذا الشهود، وربما يعرض هذا الخلط والاشتباه حتّى على المشاهِد نفسه.

رابعاً: لايمكن التوصّل للحقائق التي يعبّر عن تفسيرها الذهنيّ بـ «الرؤية الكونيّة» إلّا بعد سنوات طويلة من السير والسلوك العرفانيّ،

ولكن إيمان الإنسان بطريقة السير والسلوك التي تعتبر من قبيل المعارف العمليّة، **يتوقّف في** تكوّنه، على الأسس النظريّة والمسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة، إذنْ فقبلَ البدء في ممارسة السير والسلوك، لابدّ من معالجة هذه المسائل، مع أنّ المعرفة الشهوديّة إنّما تحصل في نهايات هذا السير والسلوك، وفي الواقع إن العرفان **الحقيقيّ** إنّما يحصل للشخص الذي سعى جاهداً ومخلصاً في طريق **عبودية** الله تعالى، ومثلُ هذا السعي والسلوك متوقّف على المعرفة المسبقة لله تعالى، ولطريق العبوديّة والطاعة.

النتيجة

والنتيجة التي نتوصّل إليها بعد هذه الدراسة، أنّ الطريق الوحيد لكلّ باحث عن معالجة المسائل الأساسية للرؤية الكونيّة وحلّها، هو طريق العقل والمنهج العقليّ، ومن هنا فالرؤية الكونيّة الواقعيّة هي الرؤية الكونيّة الفلسفيّة.

ولكن يجدر بنا أن نعلم، بأنّنا حين حصرنا علاج المسائل المذكورة بطريق العقل، وحصرنا الرؤية الكونيّة بالرؤية الكونيّة الفلسفية، لانعني بذلك أنّ التوصّل الى هذا الرؤية متوقّف على معالجة المسائل والمواضيع الفلسفيّة **كلّها**، بل يكفي في التوصّل الى هذا **الهدف** أن نعالج ونحلّ بعضَ المسائل الفلسفيّة المبسطة والقريبة من البداهة، لنتوصّل من خلالها إلى إثبات وجود الله تعالى وهو أهمُّ مسائل الرؤية الكونيّة، وإن كان التخصّص في أمثال هذه المسائل، **واكتساب** القدرة على مواجهة كلّ الاعتراضات والشبهات وحلّها، يحتاجان إلى دراسة فلسفيّة واسعة. وكذلك حين حصرنا المدرَكات والمعارف المثمرة والفاعلة لحلّ المسائل الأساسيّة وعلاجها بالمدرَكات الفلسفيّة، لا نهدف منه عدم محاولة الاستفادة أبداً من سائر المدرَكات والمعلومات الأُخرى لحلّ تلك المسائل، بل إنّه يستفاد في الكثير من الاستدلالات العقليّة من مقدّمات يتوصّل إليها من طريق العلم الحضوريّ، أو من طريق الحسّ والتجربة، كما أنّه يستفاد من المعلومات التعبّدية لعلاج

المسائل الثانوية، والمعتقدات الفرعية، التي يستدل على إثباتها بالكتاب والسنة (مصادر الدين المعتبرة). وأخيراً، وبعد التعرّف على الرؤية الكونية، والأيديولوجية الصحيحة، يمكن التوصّل إلى المكاشفات والمشاهدات، من خلال السعي والرقيّ في مراحل السير والسلوك، ليتوصّل ــ وبدون توسط المفاهيم الذهنية ــ إلى الكثير من الحقائق التي أثبتتها الاستدلالات العقلية.

الأسئلة:

١ــ أذكرْ أنواع المعرفة الإنسانيّة، وميادينها.

٢ــ ما هي الأنواع التي يمكن تصوّرها للرؤية الكونية؟

٣ــ ماهي الطرق التي يمكن من خلالها إثبات المسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة؟

٤ــ كيف تقوّم الرؤية الكونيّة العلميّة؟

٥ــ كيف يمكن الاستفادة من المعلومات التجريبيّة في مسائل الرؤية الكونيّة؟

٦ــ كيف يمكن الاستفادة من المعلومات التعبّدية في إثبات المسائل العقائدية، وما هي مجالاتها؟

٧ــ ما هي الرؤية الكونيّة العرفانيّة؟ وهل يمكن معالَجة المسائل الأساسيّة للرؤية الكونيّة على أساس الشهود العرفانيّ؟ ولماذا؟

الدرس الخامس

معرفة الله

ـ المقدّمة.
ـ المعرفة الحضوريّة والحصوليّة.
ـ المعرفة الفطريّة.

المقدمة

توصّلنا ممّا سبق إلى أنّ أساس الدين هو الإيمان بوجود إله خالق للكون، وأنّ الفارق الرئيسيّ بين الرؤية الكونيّة الإلهيّة والرؤية الكونيّة المادّية هو في وجود هذا الإيمان وعدمه.

ومن هنا، فالقضيّة الأُولى التي تطرح نفسَها للباحث عن الحقيقة، وعليه التوصّل للإجابة الصحيحة عنها هي: هل الله موجود أم لا؟ ولأجل التوصّل للجواب عن هذا التساؤل ــ وكما ذكرنا في الدرس السابق ــ يجب علينا استخدامُ العقل، للتوصّل إلى النتيجة والإجابة الحاسمة اليقينيّة، سواء كانت النتيجة **إيجابية أم سلبية**.

وفي حالة كون النتيجة **موجبة، يبحث** بعد ذلك في المسائل المتشعّبة. منها: (التوحيد، العدل، وسائر الصفات الإلٰهيّة)، وعلى تقدير كون النتيجة سالبة تَثبت النظرة الكونيّة المادّية، ولا حاجة معها للبحث في سائر المسائل المتعلّقة بها.

المعرفة الحضوريّة والحصوليّة

يمكن أن يتصور نوعان لمعرفة الله: **أحدهما**: المعرفة الحضوريّة والآخر: المعرفة الحصوليّة.

والمعرفة الحضوريّة تعني: أن يتعرّف الإنسان على الله من طريق نوع من الشهود الباطنيّ والقلبيّ من دون توسّط المفاهيم الذهنيّة.

ومن البديهيّ، أنّ من يملك هذا الشهود **الشعوري (النابه أوالواعي)** بالنسبة لله تعالى ــ كما يدّعيه كبار العرفاء ــ لا يحتاج معه إلى الاستدلال والبرهان العقليّ، ولكن ــ وكما ذكرنا سابقاً ــ انّ مثل هذا العلم الحضوريّ والشهوديّ غير ممكن للفرد العاديّ،[1] وقبل أن يقوم بمهمّة تربية نفسه وبنائها واجتياز مراحل السير والسلوك العرفانيّة، وأمّا المراتب الضعيفة لهذه المعرفة وإن وجدت عند الأفراد العاديّين أيضاً، ولكن بما أنّها غير شعوريّة وواعية، ولذلك لا تكفي لوحدها في التوصّل إلى **رؤية كونيّة شعوريّة وواعية.**

والمعرفة الحصوليّة تعني: أن يتوفّر الإنسان على معرفة ذهنيّة ببعض المفاهيم الكلّية أمثال «الخالق، الغني، العالم بكلّ **شيء**، والقادر على كلّ شيء...» يتوصّل من خلالها إلى معنى (غيبيّ) عن الله تعالى، ليؤمن بوجود مثل هذا الموجود المتعالي في حدود هذه المعلومات (**بأنّه** خالق الكون..) ثمّ يضيف إليها معلوماتٍ حصوليّة أخرى، ومن خلال ذلك كلّه يتوصّل إلى نظام عقائديّ متناسق (الرؤية الكونيّة).

وما يحصل بالمباشرة من البحوث العقليّة، ومعطيات البراهين الفلسفيّة، هو هذا العلم الحصولي، ولكن حين يتوفّر ذهن الإنسان على هذه المعرفة الحصوليّة، يمكنه أن يتوصّل من خلالها إلى المعرفة الحضوريّة الواعية.

المعرفة الفطريّة

كثيراً مّا نواجه هذه العبارة في أحاديث أئمّة الدين والعرفاء، والحكماء «معرفة الله **فطريّةٌ**» أو «الإنسان بالفطرة يعرف الله». ولأجل التعرّف على المعنى الصحيح لهذه العبارة يجدر بنا أن نوضّح لفظة «الفطرة».

الفطرة كلمة عربيّة، ومعناها «تركيبة **الخلقة** الانسانية» والأمور التي

(١) من الطبيعيّ أنّنا لايمكن أن ننكر وجود بعض الأفراد المتميّزين، الاستثنائيّين، الذين يملكون مثل هذا الشهود الشعوري، (النابه والواعي) وكما نعتقده نحن في حقّ الأنبياء والأئمّة المعصومين (عليهم الصلاة والسلام) بأنّهم كانوا يتميّزون بنوع من الشهود منذ طفولتهم، بل إنّ بعضهم كان يمتلك مثل هذا الشهود وهو جنين.

يمكن أن تسمّى «فطريّة» (أي منسوبة للفطرة) هي الأمور التي تقتضيها خلقة الموجودات وتركيبتها الذاتية ومن هنا يمكن أن نلاحظ ثلاث **مميّزات** للأمور الفطرية:

١ــ إنّ الأمور الفطريّة لكلّ نوع من الموجودات مشتركة في أفراد ذلك النوع كلّها، وإن اختلفت كيفيّة وجودها في الأفراد: ضعفاً وشدّة.

٢ــ الأمور الفطريّة ثابتة دائماً على امتداد التاريخ، ولا يمكن لفطرة موجود أن يكون لها اقتضاء معيّن في مرحلة زمنيّة، بينما لها **اقتضاءٌ** آخرُ في مرحلة زمنيّة أخرى[1].

٣ــ الأمور الفطريّة بما أنّها فطريّة، وتقتضيها خلقة الموجود، لذلك لا تحتاج في وجودها إلى التعليم والتعلّم، وإن احتاجت الى **التربية** والتعليم في تقويتها وتنميتها، أو في توجيهها وهدايتها.

ويمكن تقسيم الأمور الفطريّة في الإنسان إلى مجموعتين:

أ ــ المدرَكات الفطريّة التي يمتلكها كلُّ إنسان من دون حاجة إلى تعلّم.

ب ــ الميول والرغبات الفطريّة التي تقتضيها خلقة كلّ فرد.

ومن هنا فإذا ثبت أن لكلّ فرد نوعاً من معرفة الله، لا يحتاج معه إلى التعلّم والتعليم؛ أمكن أن نسمّيه بـ «معرفة الله الفطريّة». وإذا ثبت وجود نوع من الميل إلى الله وإلى عبادته في كلّ إنسان، أمكن أن نسمّيه «عبادة الله الفطريّة» أو «التديّن الفطريّ».

وقد أشرنا في الدرس الثاني إلى أنّ الكثير من المفكّرين، اعتبروا التديّن والميل إلى **الله والدين** من الخصائص النفسيّة للإنسان، وأطلقوا عليه «الشعور الدينيّ، والعاطفة الدينيّة» ونضيف هنا، أنّ معرفة الله قد اعتبرت من مقتضيات الفطرة الإنسانيّة، ولكن كما لا يكون الدافع الفطريّ لعبادة الله من الدوافع **الشعوريّة**؛ كذلك الدافع الفطريّ لمعرفته أيضاً معرفة غير

(١) **فطرة الله التي فطر الناس عليه لا تبديل لخلق الله** (الروم: ٣٠).

شعورية. إذن، فهذه المعرفة لا تبلغ الدرجةَ التي تغني الأفرادَ العاديّين عن البحث العقليّ حول معرفة الله.

ولكن يلزم أن لا نغفل عن هذه الملاحظة: بما أنّه توجد في كلّ فردٍ درجةٌ ــ وإن كانت ضئيلة ــ من المعرفة الحضورية الفطرية، لذلك يمكن لكلّ أحد، مع يسير من التأمّل والاستدلال، أن يؤمن بوجود الله، ويحاول بالتدريج تنمية معرفته الشهودية **اللاشعورية** وتقويتها ليوصلها إلى مراحل شعورية.

والحاصل أنّ معرفة الله الفطرية تعني: أنّ قلب الإنسان يعرف الله، وأنّ في عمق روحه توجد إمكانيّات وبذور المعرفة الشعورية بالله، تصلح للنموّ والاشتداد، ولكن هذه الإمكانيّات الفطرية في الأفراد العاديّين ليست بتلك القوّة التي تغنيهم عن التفكير والتأمّل والاستدلال العقليّ.

الأسئلة:

١ــ ما هي المسألة الأساسيّة الرئيسيّة من مسائل الرؤية الكونيّة؟ ولماذا كانت أساسيّةً؟

٢ــ إشرح المعرفةَ الحضوريّة والحصوليّة بالله تعالى.

٣ــ هل يمكن التوصّل الى المعرفة الحضوريّة عن طريق الاستدلال العقليّ؟ ولماذا؟

٤ــ ما هو دور المعرفة الحصوليّة وأثرُها في المعرفة الحضوريّة؟

٥ــ بَيِّنْ معنى الفطرة.

٦ــ بَيِّنْ مميّزاتِ الأُمور الفطريّة.

٧ــ بَيِّنْ أقسامَ الامُور الفطريّة.

٨ــ ما هو الأمر الفطريّ المتعلّق بالله تعالى؟

٩ــ وضّح المعرفةَ الحضوريّة بالله.

١٠ــ هل يمكن للمعرفة الفطريّة بالله أن تغني الأفرادَ العاديّين عن الاستدلال العقليّ؟ ولماذا؟

الدرس السادس

الطريق السهل لمعرفة الله

ـ طرق معرفة الله.
ـ خصائص الطريق السهل.
ـ المعالم المعهودة.

طرق معرفة الله

هناك طرق عديدة ومختلفة لمعرفة الله تعالى، تذكر في مختلف الكتب الفلسفيّة والكلاميّة، وفي أحاديث أئمّة الدين، وكذلك في الكتب السماويّة. وهذه الأدلّة والبراهين مختلفة فيما بينها في جوانبَ عديدة: فمثلاً قد استفيد في بعضها من مقدّمات حسّية تجريبيّة، **بينما يتألف** بعضها من المقدّمات العقليّة البحتة، وبعضها يستهدف إثباتَ وجود الله الحكيم بصورة مباشرة، بينما البعض الآخر يستهدف إثبات موجود لا يحتاج في وجوده الى موجود آخر أي «**واجب الوجود**» وعلى ضوء هذا الدليل لابدّ من الاعتماد على أدلّة وبراهين أخرى لإثبات صفاته تعالى.

ويمكن أن نشبّه من زاوية مّا، الأدلّةَ على وجود الله بالطرق والجسور المنصوبة على بحيرة، ليعبر عليها إلى الضفّة الأُخرى، فبعضها كالجسور الخشبيّة البسيطة نصبت على **البحيرة** ليتمكّن الشخص الخفيف المؤونة من العبور عليها والوصول إلى غايته، بينما بعضها كالجسور الصخرية الطويلة، التي تتمتّع بقوّة أكبرَ، ولكنّها تطيل المسافة، **وبعضها كالطرق الحديديّة** الصعبة المتعرّجة والملتوية، التي تمر **عبر التلال** والسهول والأنفاق الكبيرة، التي صُنعتْ للقطارات الثقيلة.

والإنسان الذي يملك ذهنيّةً بسيطة، يمكنه التعرّفُ على ربّه من خلال الطرق البسيطة جدّاً، ثمّ يأخذ في عبادته وطاعته، أمّا الذي يحمل في ذهنه الكثير من الشبهات الثقيلة، فعليه العبور من الطريق الصخريّ، وأمّا

الذي يحمل أحمالاً كثيرة وثقيلة من الشبهات والوساوس فلابدّ له أن يسلك الطريقَ المنصوب على قواعد وأُسس محكمة ومتينة، وإن وُجدتْ في الطريق تحدّياتٌ والتواءات ومصاعبُ وتعرّجات.

ونحن هنا نشير إلى الطريق السهل الميسر لمعرفة الله، وبعد ذلك نتعرّض لبعض الطرق والأدلّة المتوسّطة، وأمّا الطرق والأدلّة الصعبة التي تعتمد على معالجة وفهم الكثير من الأسس والمرتكزات الفلسفيّة، فإنّها لأُولئك الذين **يشوب أذهانهم الكثيرُ** من الشبهات، أو انّهم يهدفون الى مواجهة الشبهات، وانقاذ الضالّين والمنحرفين.

خصائص الطريق السهل

الطريق والدليل السهل لإثبات وجود الله تعالى يتمتّع بمميّزات وخصائص، أهمُّها مايلي:

١ــ انّ هذا الطريق لا يحتاج إلى مقدّمات صعبة معقّدة وفنّية، ويمكن عرضه بأُسلوب ميسّر واضح في هذا المجال، ومن هنا يمكن لجميع الناس على اختلاف مستوياتهم الثقافيّة فهمُه واستيعابه.

٢ــ إنَّ هذا الطريق يوجّه الإنسانَ بصورة مباشرة إلى الله الخالق العالم القادر، خلافاً للكثير من البراهين والأدلّة الفلسفيّة والكلاميّة التي تُثبت في البداية موجوداً يتّسم بأنه واجب الوجود. لذلك كان من الضروريّ الاعتماد على أدلّة أُخرى لإثبات علمه وقدرته **وحكمته وخالقيّته** وربوبيّته وسائر صفاته.

٣ــ إنَّ مهمّة هذا الطريق، ودوره ــ قبل كلّ شيء ــ **هوايقاظ** الفطرة، والأخذ بيدالمعرفة الفطرية إلى عالَم الوعي والشعور، ولو تأمّل الإنسان في مفردات هذا الطريق، لعاش حالة عرفانيّة، **وكأنّه يشاهد** يد الله في إيجاد الظواهر والحوادث الكونيّة وتدبيرها، تلك اليد التي تعرفها الفطرة في عمق ذاتها.

ومن أجل هذه الخصائص والمميّزات، اختار قادة الدين وروّاد

الأديان السماوية هذا الدليل لعرضه على الناس، ودعوا الجميع إلى السعي في هذا السبيل، وخصّوا بعض أتباعهم الخواصّ بأساليب وأدلّة أخرى، أو استخدموها في احتجاجاتهم وحوارهم مع العلماء أو الفلاسفة الملحدين.

المعالم المعهودة

انّ هذا الطريق السهل لإثبات وجود الله تعالى، يتمثّل في التأمّل في آيات الله وشواهده ودلائله التي يحفل بها هذا العالَم العريض، وكما يعبّر عنه القرآن الكريم بـ «التفكّر في الآيات **الإلٰهيّة**» وكأنّ كلّ واحدة من الظواهر الكونيّة في الارض والسماء وفي وجود الإنسان، دليل وآية على مقصود منشود، ومطلوب معروف، وتهدي مؤشر القلب باتّجاه مركز الوجود، الحاضر في كلّ زمان ومكان.

إنّ هذا الكتاب **الذي** بين يديك هو آية ودليل عليه، ألا تتعرّف، بقراءته على وجود مؤلّف عالِم وهادف؟ فهل احتملتَ يوماً أنّ هذا الكتاب وُجد نتيجةَ مجموعةٍ من التفاعلات والمؤثّرات المادّية دون أن يكون له مؤلّف هادف؟ أليس من الحماقة والغباء أن يعتقد أحد بأنّ دائرة المعارف التي تحتوي على مئات الأجزاء الضخمة قد وُجدتْ نتيجةَ انفجار نشبَ في منجم معدنيّ، وبعد ذلك تحوّلت ذرّاتها المتطايرة إلى حروف، واصطدمت صدفةً واتّفاقاً ببعض القطع الورقيّة، فوُجدتْ هذه الكتابات، ثمّ اجتمعت هذه الأوراق بطريق الصدفة، لتكوّن هذه الأجزاء المجلّدة تجليداً منسّقاً ومنظّماً ؟!

ولكنّ الإيمان بالصدفة في تفسير نشوء الكون الهائل الكبير، بكلّ ما يحمل من أسرار وحِكَم معروفة وغير معروفة، أكثرُ غباءً وحماقةً آلافَ المرّات من تفسير الكتاب كظاهرة ظهرت صدفةً.

أجل.. كلّ نظام هادف، دليل على منظّم هادف، ونحن نشاهد هذه الأنظمة الهادفة في أرجاء الكون كلّه، فإنّها جميعاً تؤلّف نظاماً شاملاً، وتدلّ على خالق حكيم أوجدَها، وهو دائماً وأبداً يواصل إدارتها وتدبيرها.

إنّ غصن الورد الذي يفرع في حديقة، من بين التراب والسماد،

بوجه ضاحك ساحر، ورائحة عطرة، وشجرةَ التفّاح التي تخرج من بذرة صغيرة، لتثمر كلَّ عام أعداداً كثيرة من التفّاح ذي الألوان الزاهية، والروائح العطرة والطعم الشهيّ، وسائرَ الأشجار المختلفة، بأشكال وألوان وخواصّ مختلفة.

وذلك البلبل المغرّد الذي يتنقل على غصون الزهور، والفرخة التي تفقس البيضة وتخرج لتنقر الأرض، والعِجل الوليد الذي يرتضع من ثدي أمّه، والحليب الذي امتلأ به ثدي الأمّ، وأُعِدَّ لإرضاع الوليد الجديد.. كلّها أدلّة عليه.

حقّاً إنّه لَتوافُق عجيب، وتدبير مدهش، في ظهور الحليب في أثداء الأمّهات متزامناً تماماً مع ولادة أبنائهنّ.

والأسماك التي تجتاز كلَّ عام الكيلومتراتِ لأوّل مرّة، لتضع البيض، والطيور البحريّة التي تعرف أوكارها من بين كلّ النباتات البحريّة الكثيرة، ولم يتفق لها أن تخطئ ولا مرّةً واحدة، وأفواج النحل التي تخرج كلَّ صباح من خلاياها وبعد أن تطوي المسافاتِ الطويلةَ للاستفادة من الورود العطرة، تعود ليلا إلى خلاياها،... كلّها آيات عليه.

والأعجب من ذلك، أنّ النحل والبقر والشياه، تدرّ في كلّ مرة لبناً أو عسلاً أكثرَ ممّا تحتاجه، ليستفيد منه الإنسان، هذا المخلوق المتميّز الاستثنائيّ.

ولكنّ الإنسان الجاحد، يتنكّر للمنعم عليه، ويجادل فيه ويحاربه.

وفي هذا البدن الإنسانيّ، تلاحظ أكثرَ آثار التدبير الحكيم دهشةً وإعجاباً، حيث يتألّف البدن من أجهزة متناسقة، وكلُّ جهاز يتألّف من أعضاء متناسبة، وكلُّ عضو يتألّف من ملايين الخلايا الحيّة الخاصّة، مع أنّها كلّها نشأت من خليّة واحدة، هي الخليّة الأمّ، وكلُّ خليّة مشتملةٌ على موادَّ لازمة بنسبٍ ومقاديرَ معيّنة، وقد وضع كلّ عضو في الموضع المناسب له من البدن. والنشاطات الهادفة لأعضائه وأجهزته، أمثال استنشاق الأوكسجين بواسطة الرئة، ونقله بوساطة كريّات الدم الحمراء، وصنع الكبد للسكّر،

بالمقدار الضروري، وترميم الأنسجة المصابة واستبدال التالفة بخلايا جديدة، ومحاربة الجراثيم والميكروبات والأعداء التي تهاجمها بوساطة الكريّات البيض، وإفراز الغدد المتعدّدة للهرمونات، والتي لها دور كبير في تنسيق الفعّاليات الحياتيّة للبدن و.. كلّها **شواهد عليه**[1].

فمَن الذي أقام هذا النظام المدهش العجيب، الذي لم يتمكّن آلافُ العلماء على امتداد عشرات القرون المتمادية من **اكتشاف** أسراره وافتضاضها؟

وكلُّ خليّة تمثّل نظاماً **صغيراً** هادفاً، وكلُّ مجموعة من الخلايا تؤلّف عضواً من الأعضاء وتشكّل نظاماً هادفاً أكبرَ، وهذه المجاميع من الأنظمة الكثيرة المعقّدة تؤلّف النظامَ الكلّي الشامل الهادف للبدن، ولا ينتهي الأمر بذلك، فإنّ هذه الأنظمة التي لا تعدّ ولا تحصىٰ من الكائنات الحيّة وغير الحيّة، تؤلّف نظام الكون الكبير، الذي لا تُسبر أغواره، وهو عالم الطبيعة، يديرها **الإله** الواحد بتدبيره، الحكيم بكلّ نظام وتناسق وانسجام (ذلكم الله فأنّى تؤفكون)[2].

ومن البديهي انه كلّما ازداد علم البشر واتّسع، واكتشف أكثرَ القوانين والعلاقات بين الظواهر الطبيعيّة تبيّنت أسرار وحِكَم الخلق أكثر، ولكن هذه الظواهر البسيطة والدلائل الواضحة النيّرة كافية للقلوب الطاهرة غير الملوثة.

(١) للتوسّع أكثرَ حولَ هذه المعلومات والحقائق يراجع كتاب «الله يتجلّىٰ في عصر العلم».
(٢) الأنعام: ٩٥.

الأسئلة

١ــ بيّن الطرق المختلفة لإثبات وجود الله ومميّزات كلّ واحد منها.

٢ــ ما هو الطريق السهل لإثبات وجود الله، وما هي خصائصه ومميّزاته؟

٣ــ اشرح الآيات والشواهد الدالّة على كون الظواهر هادفة.

٤ــ بيّن الشكلَ المنطقيَّ لدليل النظام.

الدرس السابع

إثبات واجب الوجود

- المقدّمة.
- صيغة البرهان.
- الإمكان والوجوب.
- العلّة والمعلول.
- إستحالة تسلسل العلل.
- توضيح البرهان.

المقدّمة

أشرنا في الدرس السابق إلى أنّ الفلاسفة الإلٰهيّين وعلماء الكلام (المتكلّمين) أقاموا أدلّة وبراهينَ عديدةً على إثبات الله تعالى، ذُكرتْ في الكتب الفلسفيّة والكلاميّة الموسّعة، وقد اخترنا من بينها برهاناً واحداً، يعتمد على مقدّمات أقلّ، ولكنّه متقَن ومحكم، وأقربُ الى الفهم وسنحاول توضيحه، ولكن يلزم التأكيد على أنّ هذا البرهان يُثبت الله بعنوان أنّه «واجب الوجود» أي أنّه موجودٌ، ووجوده ضروريٌّ لا يحتاج إلى موجِد. وأمّا إثبات صفاته الثبوتيّة والسلبيّة أمثال العلم والقدرة، وعدم الجسميّة، وعدم كونه في مكان أو زمان، فلا يتكفّله هذا البرهان، ولا بدّ من إثباتها ببراهين أخرى.

صيغة البرهان

إنّ الموجود ــ بحسب الافتراض العقليّ ــ إمّا واجب الوجود، وإمّا ممكن الوجود، ولا يخرج أيُّ موجود عقلاً عن أحد هذين الفرضين. ولا يمكن أن نعتبر كلَّ الموجودات ممكنةَ الوجود، وذلك لأنّ ممكن الوجود محتاج للعلّة، وإذا كانت كلّ العلل ممكنة الوجود، واحتاجت بدورها إلى علّة أخرى، لم يوجد أيُّ موجود إطلاقاً، أي انّ تسلسل العلل محال، فلابدّ إذن من أن تنتهي سلسلة العلل إلى موجود غير معلول لموجود آخر، أي انّه واجب الوجود.

وهذا البرهان أيسر البراهين الفلسفيّة لإثبات وجود الله، وهو مؤلّف

من عدّة مقدّمات عقليّة بحتة، ولا يحتاج لأيّة مقدّمة حسيّة وتجريبيّة. ولكن بما أنّ هذا البرهان قد استُخدم فيه بعض المفاهيم والمصطلحات الفلسفيّة، لذلك يلزم علينا توضيح هذه المصطلحات والمقدّمات التي يتألّف منها هذا البرهان.

الإمكان والوجوب

كلّ قضيّة، مهما كانت بسيطة، لابدّ وأن تتألّف من مفهومين رئيسين على الأقلّ، هما (الموضوع والمحمول). فمثلاً هذه القضيّة «الشمس مضيئة» يشكّل «الشّمس» موضوعها، و«مضيئة» محمولها.

وثبوت المحمول للموضوع لا يخرج عن حالات ثلاث: إمّا أنّ ثبوته محال، كما لو قيل «الثلاثة أكثر من الأربعة» وإمّا أنّه ضروريٌّ مثل هذه القضيّة «الإثنان نصف الأربعة» وإمّا أنّه ليس محالاً ولا ضروريّاً مثل «الشمس فوق رؤوسنا» ويصطلح منطقيّاً على نسبة القضيّة في الصورة الأولى، بأنّها موصوفة بصفة «الامتناع» وعلى الثانية بصفة «الضرورة» أو «الوجوب» وعلى الصورة الثالثة بصفة «الإمكان» ــ بالمعنى الخاصّ ــ.

وبما أنّ الفلسفة تبحث في «الموجود» واما الممتنع والمحال فليس له وجود خارجي إطلاقا. لذلك قسّم الفلاسفة الموجودَ ــ بحسب الافتراض العقليّ ــ إلى واجب الوجود، وممكن الوجود.

فواجب الوجود: عبارة عن الموجود الذي هو موجودٌ بذاته، ولا يحتاج إلى موجود آخر، وبالطبع يكون هذا الموجود أزليّاً أبديّاً، إذ كون الشيء معدوماً في زمان مّا، دليل على أنّ وجوده ليس بذاته، وإنّما احتاج في وجوده إلى موجود آخر، هو السبب أو الشرط في تحقّق وجوده وبفقدان ذلك الموجود الآخر يُفقد هذا الشيء وينعدم.

وممكن الوجود: عبارة عن الموجود الذي لا يوجد بذاته، وإنّما تحقّقه منوط بموجود آخر.

وهذا التقسيم القائم على أساس الافتراض العقليّ، ينفي بالضرورة وجودَ ممتنع الوجود، ولكن لا يدلّ على أنّ الموجودات الخارجيّة من أيّ قسم

من القسمين الآخرين (واجب الوجود وممكن الوجود). وبتعبير آخر: يمكن أن نتصوّر صدقَ هذه القضيّة بثلاث صور:

الأُولىٰ: كلّ موجود هو واجب الوجود.

الثانية: كلّ موجود ممكن الوجود.

الثالثة: بعض الموجودات واجب الوجود، وبعضها ممكن الوجود.

وعلى الافتراضين الأوّل والثالث، يَثبت وجود واجب الوجود، فلابدَّ أن نبحث حول هذا الافتراض: هل يمكن أن تكون كلّ الموجودات ممكنةَ الوجود أم لا؟ **وإذا أبطلنا هذا الافتراض؛ ثبت وجود واجب الوجود بصورة يقينيّة قطعيّة، وإن احتجنا لإثبات وحدته وسائر صفاته إلى براهينَ وأدلّة أُخرى.**

ولأجل تفنيد الافتراض الثاني، لابدَّ أن نضيف مقدّمة أخرى إلى البرهان المذكور، وهي: استحالة أن تكون الموجودات كلُّها ممكنةَ الوجود، ولكن هذه المقدّمة ليست بديهيّة، ومن هنا ذكروا لإثبات هذه المقدّمة وتفسيرها مايلي: إنَّ ممكن الوجود محتاج للعلّة، وإنّ التسلسل في العلل محال، إذنْ فلابدَّ أن تنتهي سلسلة العلل إلى موجود لايكون ممكن الوجود وليس محتاجاً إلى علّة، أي إنّه واجب الوجود. ومن هنا دخلت في هذا البرهان بعض المفاهيم الفلسفيّة الأخرى التي يلزم علينا توضيحها:

العلّة والمعلول

إذا احتاج موجود إلى موجود آخر، وكان لوجوده نوع توقُّف على الآخر، أصطُلِحَ فلسفيّاً على الموجود المحتاج بـ «المعلول» وعلى الآخر بـ «العلّة»، ولكنّ العلّة يمكن أن لا تكون مستغنية بصورة مطلقة، بل هي بدورها محتاجه ومعلولة لموجود آخر، أمّا لو كانت **العلّة غير محتاجة، وليست** فيها أيّة معلوليّة، فستكون علّة مطلقة، وغير محتاجة بصورة مطلقة.

إلى هنا تعرّفنا على المصطلح الفلسفيّ للعلّة والمعلول وتعريفهما، وعلينا الآن أن نوضّح هذه المقدمة «انّ كلّ ممكن الوجود محتاج إلى علّة».

فمع ملاحَظة أنّ ممكن الوجود لا يوجد بذاته، فلابدَّ أن يكون وجوده منوطاً بتحقّق موجود أو موجودات أُخَرَ، لأنّ هذه القضيّة التالية بديهيّة: إنّ كلّ محمول نسب لموضوع مّا، فإمّا أن يثبت للموضوع بالذات، أو أنّ ثبوته له بسبب أمر آخر (بالغير) فمثلاً: كلّ شيء إمّا مضيء بذاته، وإمّا أنّ ضياءه بوساطة شيء آخر (النور)، وكلّ جسم إمّا دسم بذاته، وإمّا أنّ الدسومة عرضتْ عليه بوساطة شيء آخر (الدهن) **أمّا** إذا لم يكن الشيء في ذاته مضيئاً أو دسماً، ولا أنّ الدسومة أو الضياء عرضتا عليه بوساطة أمر آخر، **فيستحيل** أن يكون هذا الشيء مضيئاً أو دسماً.

إذن فثبوت «الوجود» لموضوع مّا، إمّا بالذات، وإمّا بالغير، فإذا لم يكن ثبوت «الوجود» للموضوع بالذات فلابدَّ أن يكون بالغير، وعلى ضوء ذلك فكلّ ممكن الوجود الذي لا يتّصف بالوجود بذاته لابدّ أن يوجد بموجود آخر، ويكون معلولاً له. هذه هي القاعدة العقليّة المسلّمة «كلّ ممكن الوجود محتاج إلى علة».

ولكنّ البعض توهّم أنّ مدلول **قانون** العلّية هو «كلّ موجود محتاج الى العلة» وعلى هذا الأساس اعترضوا بأنه لابدّ أن تكون هناك علّة لله تعالى، غافلين عن أنّ موضوع قانون العلّية ليس هو «الموجود» بصورة مطلقة، بل موضوع هذا القانون هو «ممكن الوجود» و«المعلول» أي انّ كلّ موجود مرتبطٍ ومحتاج؛ مفتقر الى العلّة، لا كلّ موجود.

إستحالة تسلسل العلل

والمقدّمة الأخيرة التي استُخدمت في هذا البرهان، هي: أنّ سلسلة العلل لابدَّ أن تنتهي إلى موجود لا يكون في نفسه معلولاً، وكما يصطلحون عليه، بأنّ تسلسل العلل إلى ما لا نهاية، محال. وعلى ضوء ذلك يثبت وجود **واجب الموجود، وأنه العلّة الأُولىٰ الموجودة بذاتها، ولا يحتاج في وجوده إلى موجود آخر.**

وقد أقام الفلاسفة براهينَ وأدلّةً عديدة لنقض التسلل وتفنيده،

ولكن في الواقع انّ بطلان التسلسل في مجال العلل أقرب الى البداهة، ويدركه الإنسان بأدنى تأمُّل، أي بملاحظة أنّ وجود المعلول محتاج الى العلّة ومشروط بوجودها. فإذا افترضنا أنّ هذه المعلوليّة والمشروطيّة عامّة وشاملة، فيلزم أن لايتحقّق أيُّ موجود، ذلك لأنّه لا يعقل افتراض وجود سلسلة من الموجودات المترابطة، بدون وجود موجود آخر يمثّل طرفَ ارتباطها.

كما لو فرضنا أنّ هناك فريقاً لسباق الركض، قد وقف أعضاؤه جميعاً على خطّ الانطلاق، متأهّبين للركض، ولكن كلّ واحد قد قرّر في نفسه أن لايبدأ بالركض إلّا إذا بدأ صاحبُه، فلو كان هذا القرار شاملاً للجميع، فسوف لن يبدأ أيٌّ منهم بالركض، ولن يتحقّق **الركض** إطلاقاً. وكذلك إذا كان وجود كلّ موجود مشروطاً بتحقّق الموجود الآخر، فسوف لن يوجد أيُّ موجود. إذنْ فتحقُّق وجود الموجودات الخارجيّة دليل على وجود موجود غير محتاج وغير مشروط.

توضيح البرهان

والآن، وعلى ضوء المقدّمات المذكورة، نعود مرّةً أخرىٰ لنوضح هذا البرهان:

كلّ شيء يمكن أن يتّسم بالوجود لا يخلو من إحدى حالتين: إمّا أن يكون وجوده ضروريّاً، ويوجد بذاته، وكما يصطلح عليه بـ «واجب الوجود»، وإمّا انّ وجوده ليس ضروريّاً، بل متعلّق بموجود آخر، وكما يصطلح عليه بـ «ممكن الوجود». ومن البديهيّ أنّه لو كان تحقُّق الشيء محالاً، فلا يمكن أن يوجد إطلاقاً، ولا يمكن أن نعتبره موجوداً أبداً. إذنْ فكلّ موجود إمّا واجب الوجود، **وإمّا ممكن الوجود.**

ولو تأمّلنا بدقّة في مفهوم «ممكن الوجود لا تّضح لنا أنّ الشيء **الذي** يكون مصداقاً لهذا المفهوم لابدّ أن يكون معلولاً ومحتاجاً إلى علة، ذلك لأنّ الموجود الذي لايوجد بذاته؛ لابدّ أن يوجد بوساطة موجود آخر، كما أنّ كلّ وصف لا يثبت بالذات؛ لابدّ أن يكون ثبوته بالغير. وهذا هو مدلول مبدأ

العلّية، وأنّ كلّ موجودٍ مرتبطٍ وممكن الوجود؛ محتاج إلى العلّة، لا أنّ كلّ موجودٍ محتاجٌ الى علة، حتى يقال: **إذن** فالله محتاج الى علة، أو يقال: إنّ الإيمانَ بإله لا علّة له، هدمٌ لقانون العلّية.

ولو كان كلُّ موجود ممكن الوجود ومحتاجاً، لما وجد أيُّ موجود. وهذا نظير ما ذكرناه من أنّ كلّ فرد من أفراد **الفريق لو علّق** عزمَه على الركض على ابتداء الآخر به وانطلاقه، فإنّه في هذه الحالة سوف لن يتحقّق أيُّ ركضٍ على الاطلاق. إذنْ فوجود الموجودات الخارجيّة دليل على وجود واجب الوجود.

الأسئلة

١ــ بيّن المصطلحَ المنطقيَّ والفلسفيَّ للإمكان والوجوب.

٢ــ عرّفْ واجب الوجود وممكن الوجود.

٣ــ ما هي الصور التي يمكن افتراضها للتقسيم العقليّ لواجب الوجود وممكن الوجود؟

٤ــ عرّف العلّة والمعلول.

٥ــ ما هو مدلول قانون العلّية؟

٦ــ لماذا احتاج ممكن الوجود الى علّة؟

٧ــ هل إنّ قانون العلّية يقتضي ان تكون لله علّة؟ ولماذا؟

٨ــ هل إنّ الإيمان بإلهٍ غير مخلوق، هدمٌ لمبدأ العلّية؟

٩ــ وضّحْ استحالة تسلسل العلل.

١٠ــ أُذكر الشكل المنطقيَّ لهذا البرهان، ووضّحْ بدقة: الفكرة التي يستهدف إثباتَها.

الدرس الثامن

صفات الله

ـ المقدمة.
ـ أزليّة الله وأبديّته.
ـ الصفات السلبيّة.
ـ العلّة الموجِدة.
ـ مميّزات العلّة الموجِدة.

المقدّمة

ذكرنا في الدرس السابق أنّ مدلول الكثير من البراهين الفلسفيّة إثبات موجودٍ معنون بعنوان «واجب الوجود» وبإضافة البراهين الأُخرى تَثبت له الصفات السلبيّة والثبوتيّة، ومن جميع هذه الأدلّة نتعرّف على الله تعالى بصفاته المختصّة به، التي تميّزه عن مخلوقاته، وإلّا فإنّ مجرّد إثبات أنّه واجب الوجود لا يكفي لإثبات صفاته، إذ من الممكن أن يعتقد البعض بأنّ المادّة أو الطاقة ــ مثلاً ــ يمكن أن تكون مصداقاً لواجب الوجود. من هنا كان من الضروريّ أن نُثبت ــ من جهة ــ الصفاتِ السلبيّةَ الإلٰهيّة، ليُعلمَ من خلالها تنزُّه واجب الوجود عن الاتّصاف بصفات مخلوقاته، ولا يمكن تطبيقه وصدقه على أحد من مخلوقاته، ــ ومن جهة أُخرى ــ لابدّ أن نُثبت الصفاتِ الثبوتيّةَ الإلٰهيّة، لتتّضح لنا صلاحيته للعبادة، ولنمهّد بذلك الأرضيّة لإثبات سائر المعتقدات أمثال النبوّة والمعاد وما يتفرّع عنهما.

لقد توصّلنا ــ من خلال البرهان السابق ــ إلى أنّ واجب الوجود غير محتاج الى علة وأنه هو العلّة لوجود الممكنات، أي إنّنا أثبتنا صفتين لواجب الوجود.

الأُولىٰ: عدم احتياجه لأيّ موجود آخر، لأنّه لو احتاج أدنى احتياج لأيّ موجود آخر، لكان ذلك الموجود الآخر علّةً له، وعلمْنا أيضاً أنّ معنى العلّة (في المصطلح الفلسفيّ) هو أنّ هناك موجوداً آخر يحتاج إليه.

الثانية: انّ الموجودات الممكنة الوجود معلولة ومحتاجة إليه، وهو

العلّة الأولى لوجودها وحدوثها.

وعلى ضوء هاتين النتيجتين، نحاول البحث في لوازم كلّ واحدة منها، **وإثبات الصفات** السلبيّة والثبوتيّة لواجب الوجود. وبطبيعة الحال ذُكرتْ لإثبات كلّ صفة منها براهينُ وأدلّةٌ عديدة في الكتب الفلسفيّة والكلاميّة، ولكنّنا، ولأجل مراعاة تيسير الفهم والاستيعاب، والحفاظ على ترابط البحوث، سوف نختار البراهين والأدلّة المرتبطة بالبرهان السابق.

أزليّة الله وأبديّته

إذا كان الموجود **معلولاً** ومحتاجاً إلى موجود آخر، فإنّ وجوده تابع لوجود الموجود الآخر، وإذا فقدت علّته فسوف لا يكون له **وجود**، أي إذا عدم الموجود في فترة زمنيّة فهذا دليل على فقره واحتياجه وإمكان وجوده. وبما أنّ واجب الوجود موجود بذاته وغير محتاج الى أيّ موجود آخر، لذلك فهو أبديُّ الوجود.

ومن هنا تَثبتُ لواجب الوجود صفتان من صفاته:

الأولى: أزليّته، وأنّه لم يسبق له العدم في الماضي.

الثانية: أبديّته، أي انّه في المستقبل لن يكون معدوماً أبداً، وأحياناً يعبَّر عن كلتا الصفتين، بـ «**السرمديّ**».

وعلى هذا الأساس فكلّ **موجود** كان مسبوقاً بالعدم، أو أنّه يمكن زواله؛ **لا يكون** واجب الوجود. وبذلك يتّضح بطلان افتراض وجوب الوجود لكلّ ظاهرة مادّية.

الصفات السلبيّة

وهناك صفة أخرى من لوازم واجب الوجود هي: البساطة وعدم التركيب من أجزاء. ذلك لأنّ كلّ مركّب محتاج لأجزائه، وواجب الوجود منزّه عن كلّ احتياج.

وإذا افترض بأنّ أجزاء واجب الوجود ليست موجودة بالفعل، بل انّ

أجزاءه، **كشقّي** الخطّ المفروضين للخطّ الواحد، فمثل هذا الافتراض باطل أيضاً. وذلك لأنّ الشيء الذي له أجزاء بالقوّة، قابل للانقسام عقلاً، وإن لم يتحقّق الانقسام في الخارج. ومعنى إمكان الانقسام، إمكان زوال الكلّ وانعدامه، كما أنّ الخطّ الذي طوله مترٌ واحد، لو قسمناه إلى **شقّين**، لا يبقى خطّ طوله مترٌ واحد. وقد علمنا سابقاً، أنّ واجب الوجود، لا يمكن أن يعرض له الزوال.

وبما أنّ التركيب من الأجزاء بالفعل أو بالقوّة، من خواصّ الأجسام، فيثبت من ذلك أنّ كلّ موجود جسمانيّ لا يمكن أن يكون واجب الوجود، أي يثبت بذلك تجرُّد الله تعالى وعدم جسمانيّته. ويتّضح بذلك أيضاً أنّ الله تعالى غير قابل للرؤية بالعين، وغير قابل للإدراك بأيّة حاسّة أُخرى، وذلك لأنّ المحسوسيّة من خواصّ الأجسام والجسمانيّات.

وكذلك بنفي جسميّته تسلب من واجب الوجود سائر خواصّ الأجسام، أمثال كونه في مكان أو زمان. وذلك لأنّ المكان إنّما يتصوّر للشيء الذي له حجم وامتداد، وكذلك كلّ شيء زمانيّ هو قابل للانقسام من حيث الامتداد والعمر الزمانيّ، ويعتبر هذا نوعاً من الامتداد والتركيب من الأجزاء بالقوّة، وبذلك نثبت أنّه لايمكن أن نتصوّر لله تعالى أيّ مكان أو زمان، وأيضاً أنّ كلّ موجود مكانيّ أو زمانيّ ليس بواجب الوجود.

وأخيراً، وبسلب **الزّمان** من واجب الوجود، تسلب منه الحركة والتحوّل والتكامل، ذلك لأنّ أيّة حركة أو تحوّل لايمكن أن تتمّ بدون زمان.

إذن فأولئك الذين أثبتوا لله مكاناً كالعرش، أو نسبوا له الحركة والهبوط من السماء، أو اعتقدوا بأنّه قابل للرؤية بالعين، أو أنّه قابل للتحوّل والتكامل، لم يعرفوا الله حقّ معرفته[1].

(١) نقل القول بكونه تعالى في مكان، أو هبوطه من السماء، أو رؤيته بالعين، عن جماعات من أهل السنّة، كما أنّ القول بتحوّل الله تعالى وتكامله وتغيُّره، نقل عن عدّةٍ من فلاسفة الغرب أمثال هيجل وبرجسون ووليام جيمز ووايتهد. ولكن يجب أن نعلم بأنّ سلب الحركة والتغيّر من الله لا يعني إثبات السكون له، بل بمعنى ثبات ذاته، والثبات نقيض التغيّر، وأمّا السكون فإنّه عدم الملكة بالنسبة للحركة، ولا يتّصف به إلّا

وبصورة عامّة، فكلّ مفهوم يدلّ على نوع من النقص والتحديد والاحتياج، منفيٌّ ومسلوب عن الله تعالى، وهذا هو معنى الصفات السلبيّة الإلٰهية.

العلّة الموجدة

النتيجة الثانية التي توصّلنا إليها من البرهان السابق هي: أنّ واجب الوجود علّة لوجود الممكنات، والآن لِنبحثْ عن لوازم هذه **النتيجة. في البداية** نذكر توضيحاً حول أقسام العلّة، وبعد ذلك نتعرّض لمميّزات العلّية الإلٰهيّة.

العلّة بمعناها العامّ تطلق على كلّ موجود يمثّل الطرفَ الذي يرتبط به موجود آخرُ، وتشمل حتّى الشروط والمعدّات، وليس لله تعالى علّة بهذا المعنى، وعدم وجود العلة لله تعالى يعني أن لا يكون له أيُّ توقُّف وارتباط بموجود آخر، فلا يمكن أن يتصوّر له حتّى الشرط **والمُعِدُّ**.

أمّا أنّه تعالى علّة للموجودات فهو بمعنى **الموجِدِيّة**، الذي هو قسم من أقسام العلّة الفاعليّة، ولأجل توضيح هذه الفكرة، يجب علينا أن نلقي نظرةً موجزة على أقسام العلّة، ونترك التوسّع للكتب الفلسفيّة.

نحن نعلم بأنّ من **الضروري** لنموّ النبات، وجودَ البذور والتراب المناسب، والماء والهواء، وأيضاً يلزم توفُّر عامل طبيعيّ أو إنسانيّ ينثر البذر في التراب، ويوصل الماء إليه، وكلُّ هذه الأمور والعوامل تعدّ ــ على ضوء التعريف الذي ذكر للعلّة ــ من علل نموّ النبات.

ويمكن تقسيم هذه العلل المختلفة، من زوايا متعدّدة، إلى أقسام: فمثلاً تلك العلل التي يعدّ وجودها ضرورياً دائماً لوجود المعلول تسمّىٰ بـ «العلل الحقيقيّة» وتلك المجموعة التي لا يجب بقاؤها لبقاء المعلول «أمثال المزارع بالنسبة للنبات» تسمّىٰ بـ «العلل المعِدّة» أو «المعِدّات»، وتلك العلل التي

الشيء القابل للحركة.

يمكن أن تقوم مقامَها عللٌ أخرى تسمّى «العلّة البديلة» وسائر العلل الأخرى تسمّى «العلل المنحصرة».

وهناك نوع آخرُ من العلل تختلف عن كلّ العلل التي ذكرناها في مثال النبات، يمكن أن نلاحظ نموذجاً لها في مجال النفس الإنسانيّة وبعض الظواهر والحالات النفسية. فحين يوجِد الإنسان في ذهنه صورةً ذهنيّة، أو يقرّر القيام بعمل ما، تحصل في نفسه ظاهرةٌ نفسيّة تسمّى «الصورة الذهنيّة» أو «الإرادة» يرتبط وجودها بوجود النفس، ومن هنا تعتبر معلولةً للنفس.

ولكن هذا النوع من المعلول ليست له أيّة استقلاليّة عن علّته، ولا يمكنه الانفصال والاستقلال عن وجود علّته، ولكن في الوقت نفسه نلاحظ أنّ فاعليّة النفس للصورة الذهنيّة او للإرادة مشروطة بشروط معينة تنشأ من طبيعة النقص والتحديد وإمكان الوجود التي تتّصف بها النفس، ومن هنا، فإنّ فاعليّة واجب الوجود بالنسبة للعالَم أكثر كمالاً وسموّاً بكثير من فاعليّة النفس بالنسبة للحالات والظواهر النفسيّة، ولا يمكن أن نجد لفاعليّة الله نظيراً في سائر الفواعل. وذلك لأنّ هذا **الفاعل وبدون أيّ** احتياج يوجِد ويخلق معلولَه، هذا المعلول الذي يرتبط بكلّ وجوده به.

مميّزات العلّة الموجدة

بملاحظة ما ذكرناه، يمكن لنا أن نذكر بعض المميّزات التي تتميّز بها العلّة الموجدة:

١ــ يلزم أن تشتمل العلة الموجدة على كمالات المعلولات جميعاً، وبصورة أتمّ وأكمل، حتّى يمكنها أن تُفيض على كلّ موجود بمقدار قابليّته واستعداده، خلافاً للعلل المعِدّة والمادّية، التي تقوم بمهمّة الإعداد، وتوفير الأرضية المناسبة لتحوُّل المعلول وتغيُّره، فلا يلزم عليها أن تتوفّر على كلّ كمالاتها، فمثلاً لا يلزم توفُّر التراب على كلّ كمالات النباتات، ولا يلزم توفُّر الوالدين على كل كمالات أبنائهم. وأمّا الله الموجِد فلابدّ أن يمتلك كلّ

الكمالات الوجوديّة، مع بساطته وعدم قبوله للانقسام[1].

٢ــ إن العلة الموجدة، توجد معلولها من العدم، وبكلمة واحدة «تخلقها» وبخلقها لا ينقص من وجودها شيء، خلافاً للفاعل الطبيعيّ، الذي مهمّته تغيير المعلول الموجود، مع بذل القوّة والطاقة في القيام بهذه المهمّة **ولو فرض انفصال شيء من ذات واجب الوجود، لاستلزم قبول الذات الإلٰهية الانقسام والتغيُّر، وقد ثبت بطلان ذلك.**

٣ــ إنّ العلّة الموجدة علّة حقيقيّة، ومن هنا كان وجودها ضرورياً لبقاء المعلول، خلافاً للعلّة المُعِدّة، التي لا يحتاج إليها بقاء المعلول.

وعلى ضوء ذلك فما حكي عن بعض المتكلمين من أهل السنة من أنّ العالَم في بقائه غير محتاج لله، وكذلك ما حكي عن بعض الفلاسفة الغربيّين من أنّ عالَم الطبيعة كالساعة التي توقت، وبعد ذلك تواصل الساعة عملها لوحدها، فلا تحتاج المخلوقات في استمراريّة بقائها إلى الله وإلى الابد، مثل هذه الآراء بعيدة عن الحقيقة. بل انّ عالَم الوجود محتاج ومفتقر دائماً وفي كلّ شؤونه وحالاته إلى الله تعالى، وإذا امتنع الخالق لحظةً عن إفاضة الوجود فلا يبقى شيء في الوجود.

(١) يجب أن نعلم بأنّ واجديّة الله تعالى لكمالات مخلوقاته لا تعني أن تقبل مفاهيم المخلوقات (أمثال مفهوم الجسم والإنسان) الصدقَ على الله تعالى، وذلك لأنّ هذه المفاهيم تعبّر عن موجودات محدودة ناقصة، ولذلك لا تقبل الصدقَ على الله تعالى، الذي يمتلك الكمالات اللّامتناهية.

الأسئلة

١ــ لماذا يلزم معرفة صفات الله؟

٢ــ ما هي نتائج ومعطيات البرهان السابق؟

٣ــ ما هو الدليل على سرمديّة الله؟

٤ــ كيف يمكن لنا أن نُثبت بأنّ الذات الإلٰهيّة بسيطة، وأنّها منزّهة عن الأجزاء بالفعل وبالقوّة؟

٥ــ ما هو الدليل على عدم جسمانيّة الله؟

٦ــ لماذا لايمكن لنا أن نرى الله؟

٧ــ ما هو الدليل على عدم الزمان والمكان له تعالى؟

٨ــ هل يمكن لنا أن ننسب الحركة والسكون لله؟ ولماذا؟

٩ــ بيِّنْ أقسام العلّة.

١٠ــ إشرحْ مميّزات العلّة الموجدة.

الدرس التاسع

الصفات الذاتية

ـ المقدّمة.
ـ الصفات الذاتيّة والفعليّة.
ـ إثبات الصفات الذاتيّة.
ـ الحياة.
ـ العلم.
ـ القدرة.

المقدّمة

علمْنا ممّا سبق، أنّ الله تعالى، وهو العلّة الموجدة الكون، توجد فيه كلُّ الكمالات، وكلّ أنواع الكمالات المتوفّرة في أيّ موجود إنما هي مستمدّة منه، دون أن ينقص من كمالاته شيء عند إفاضتها على مخلوقاته. ولتقريب هذه الفكرة للذهن، يمكن أن نضرب هذا المثال:

إنّ المعلّم يزوّد التلميذ من علمه، دون أن ينقص من علم المعلّم شيء. وبطبيعة الحال، فإنّ إفاضة الوجود والكمالات الوجوديّة من الله تعالى، أسمى بكثير من هذا المثال، ولعلّ أقرب تعبير في هذا المجال أن نقول: إن عالم الوجود نور وتجلٍّ من الذات الإلٰهيّة المقدّسة، كما يمكن استفادة هذا التعبير من الآية الشريفة **«الله نور السماوات والأرض»**[1].

وبملاحظة الكمالات الإلٰهيّة اللامتناهية، فإنّ كلّ مفهوم يعبّر عن كمال من الكمالات، دون أن يستلزم أيَّ نقص أو تحديد، يقبل الصدق **والانطباق** على الله تعالى، كما نسبت لله تعالى في الآيات القرآنيّة الكريمة والأحاديث الشريفة، والأدعية والمناجاة المأثورة عن المعصومين عليهم السلام، أمثال هذه المفاهيم؛ النور، والكمال، والجمال، والمحبّة، والبهجة وغيرها، وأمّا ما ذكر من الصفات الإلٰهيّة في كتب العقائد والفلسفة والكلام الإسلاميّة فهو عدد محدود من الصفات التي تقسم إلى مجموعتين: (الصفات الذاتيّة،

(١) النور / ٣٥.

والصفات الفعليّة ففي البداية نذكر توضيحاً لهذين القسمين، وبعد ذلك، نتعرّض لذكرها وإثباتها والاستدلال عليها.

الصفات الذاتيّة والفعليّة

إنّ الصفات التي تنسب إلى الله تعالى، إمّا أنّها مفاهيم منتزعة من الذات الإلٰهيّة بالنظر إلى أنها واجدة لنوع من أنواع الكمالات، أمثال الحياة والعلم والقدرة، وإمّا أنها مفاهيم تنتزع من نوع علاقة وارتباط بين الله تعالى ومخلوقاته، أمثال الخالقيّة والرازقيّة. ويطلق على القسم الأوّل «الصفات الذاتيّة» وعلى القسم الثاني «الصفات الفعليّة».

والفرق الرئيس بين هذين القسمين من الصفات هو: أنّه في القسم الأوّل تكون الذات **الإلٰهية** المقدّسة مصداقاً عينيّاً لها، أمّا في القسم الثاني فتعبّر عن نوع نسبةٍ وإضافةٍ بين الله تعالى ومخلوقاته، وتمثّل الذات الإلٰهيّة وذوات المخلوقات طرفَي الإضافة والنسبة، أمثال صفة الخالقيّة، التي تنتزع من الارتباط الوجوديّ للمخلوقات بالذات الإلٰهيّة، ويمثّل الله والمخلوقات طرفَيْ هذه الإضافة، ولكن لا يوجد في خارج الذهن غير الذات الإلٰهيّة المقدسة وذوات **المخلوقات، حقيقةٌ** عينيّة خارجيّة أُخرى تسمّى بـ «الخالقية»، وبطبيعة الحال فإنّ الله تعالى يملك بذاته القدرة على الخلق، ولكن القدرة من صفات الذات، وأمّا «الخلق» فهو مفهوم إضافيّ ينتزع من مقام الفعل، ومن هنا يعتبر «الخالق» من الصفات الفعليّة، **إلّا** إذا فسّرناه بـ «القادر على الخلق» فتؤول وتنتهي إلى صفة القدرة.

وأهمُّ الصفات الذاتيّة الإلٰهيّة هي؛ الحياة والعلم والقدرة. وأمّا السميع والبصير، فإن فسّرناهما بالعالم بالمسموعات والمبصرات، أو القادر على السمع والإبصار، فتؤول إلى العليم والقدير، وإن كان المراد منهما السمع والرؤية بالفعل، التي تنتزع من العلاقة بين ذات السميع والبصير والأشياء القابلة للسمع والرؤية، فلابدّ أن نعدّهما من الصفات الفعليّة. كما أنّ «العلم» أحياناً يستعمل بهذا المعنى الإضافيّ، ويسمّى بهذا الاعتبار

بـ «العلم الفعليّ».

إثبات الصفات الذاتيّة

إن أيسر الطرق لإثبات الحياة والقدرة والعلم الإلٰهيّة هو الطريق التالي: انّ هذه المفاهيم حينما **تُستخدم في المخلوقات**، تعبّر عن كمالاتها، فيلزمها إذنْ أن توجد بدرجتها المتكاملة في العلّة الموجودة، إذ كلّ كمال يوجد في أيّ مخلوق، لابدّ أن يكون الله تعالى الخالق واجداً له، حتّى يمكنه إفاضته وإعطاءه للمخلوق، ولا يمكن لمن يَخلق الحياةَ أن يكون فاقداً لها، أو لمن يفيض العلم والقدرة للمخلوقات أن يكون جاهلاً عاجزاً. إذنْ فوجود هذه الصفات الكماليّة في بعض المخلوقات دليل على وجودها في الخالق تعالى دون أن يعرض له نقص أو تحديد، أي إنّ الله تعالى يتوفّر على الحياة والعلم والقدرة اللامتناهية. والآن لنبدأ بتوضيح أوسع لكلّ واحدة من هذه الصفات.

الحياة

مفهوم الحياة يستعمل في مجموعتين من المخلوقات:

الأُولىٰ: النباتات، حيث تتميّز بالنمو.

الثانية: الحيوانات والإنسان حيث تمتلك الشعور والإرادة.

ولكن المعنى الأوّل لمفهوم الحياة مستلزم للنقص والاحتياج، ذلك لأنّ طبيعة النموّ تفرض أن يكون الشيء النامي في بداياته فاقداً **للكمال**، ولكن نتيجةً لبعض العوامل والمؤثّرات الخارجيّة تحصل فيه تغيّرات تصل به إلى كماله بالتدريج، ولا يمكن نسبة مثل هذه الأُمور الى الله تعالى، كما مرّ توضيحه في موضوع الصفات السلبيّة.

أمّا المعنى الثاني: فإنّه مفهوم كماليٌّ، وإن اقترن في بعض مصاديقه الإمكانيّة ببعض النقائص والتحديدات التي تتّصف بها هذه المصاديق، ولكن يمكن أن نتصوّر له مرتبةً لا متناهية ليس فيها أيُّ نقص أو تحديد أو احتياج كما هو الأمر في مفهوم الوجود ومفهوم الكمال.

والحياة بمعناها الملازم للعلم والقدرة والإرداة، من مستلزمات الوجود غير المادّي، وذلك، فإنّه وإن نسبت الحياة الى الكائنات المادّية، ولكنّ الحياة في واقعها صفة لروحها، لا لبدنها، وإنّما يتّصف بها البدن لتعلّق وارتباط الروح به، وبعبارة أُخرى: كما أنّ الامتداد من لوازم الوجود الجسمانيّ، فكذلك الحياة من لوازم الوجود المجرّد (غير الجسمانيّ). ومن هنا ينشأ دليل آخر على الحياة الإلٰهيّة وهو: أنّ الذات الإلٰهيّة المقدّسة مجرّدة غير جسمانيّة، كما أثبتنا ذلك في الدرس السابق وكلُّ موجود مجرّدٍ واجدٌ بذاته للحياة، إذنْ فالله تعالى واجد للحياة بذاته.

العلم

ومفهوم العلم أكثر المفاهيم وضوحاً وبداهةً، ولكن مصاديق هذا المفهوم التي نعرفها في المخلوقات، مصاديق ناقصة محدودة، ومفهوم العلم بهذه الخصائص لا يمكن أن يصدق على الله تعالى، ولكنّ العقل ــ كما أشرنا إليه ــ يمكنه أن يتصوّر لهذا المفهوم الكماليِّ مصداقا ليس فيه أيُّ نقص أو تحديد، وهو عين ذات العالِم، وهو هذا العلم الذاتيُّ لله تعالى.

ويمكن لنا إثبات علم الله تعالى من طرق عديدة:

منها: الطريق الذي أثبتنا من خلاله كلَّ الصفات الذاتية، أي بما أنّ العلم موجود بين المخلوقات، إذنْ فلابدّ من وجوده بأكمل مرتبة في خالقها.

ومنها: الاستعانة على إثبات ذلك بدليل النظام، فإنّ أيَّ ظاهرة أو مخلوق يتوفّر أكثرَ على نظام أو إتقان وتدبير؛ فإنه يدلُّ أكثرَ على علم خالقه وقدرته، كما هو الملاحظ في الكتاب العلميّ، أو القصيدة الرائعة، أو الصورة الفنّية، حيث تدلّ على مدى ما يملكه مبدعها من ثقافة وذوق وخبرة، ولا يمكن لعاقل أن يتصور أنّ الكتاب العلميَّ أو الفلسفيّ قد كتبه شخص جاهل غير مثقف. إذن فكيف يحتمل أن يخلق هذا الكونَ العظيم بكلّ ما فيه من أسرار ومدهشات، شخصٌ غير عالِم؟

ومنها: الاستفادة من بعض المقدمات النظرية (**غير** البديهية) أمثال قاعدة «كلّ موجود مجرّد عالمٌ» كما أُثبت ذلك في الكتب المخصّصة لهذه البحوث.

وتوجّه الانسان للعلم الإلٰهيّ، له دوره الكبير في بناء شخصيّته، ومن هنا أكّد القرآن الكريم كثيراً على هذه الحقيقة، ومن الآيات **الشريفة** في ذلك «يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور»[1].

القدرة

يقال في حق الفاعل الذي يؤدّي عمله بإرادته واختياره. أنه يملك «القدرة» على عمله. إذنْ فالقدرة عبارة: عن **مبدئيّة** الفاعل المختار للعمل الذي يمكن صدوره منه. وكلّما كان الفاعل أكثرَ تكاملاً في مراتبه الوجودية كان أكثر قدرةً، وبطبيعة الحال فالموجود الذي يتوفّر على الكمال اللا**متناهي** له قدرة غير محدودة «إنّ الله على كلّ شيء قدير»[2].

ويجب علينا هنا أن نؤكّد على بعض الملاحظات:

١ــ انّ العمل الذي تتعلّق به القدرة لابدّ أن يكون ممكن التحقّق، إذن فالشيء المحال في ذاته، أو المستلزم للمحال، لا تتعلّق به القدرة، والقول بأنّ الله قادر، لا يعني أنّه مثلاً قادر على أن يخلق إلٰهاً آخرَ، (وذلك لأنّ الإلٰه غير مخلوق)، أو أنّه قادر على أن يجعل **العدد٢** مع افتراض كونه**٢** أكبرَ من **العدد٣**، أو أن يخلق الابن على تقدير كونه ابناً، قبل أبيه.

٢ــ إنّ القدرة على كلّ شيء لا توجب على مثل هذا القادر أن يحقّق كلَّ الأعمال التي يقدر عليها، بل إنّما يحقق تلك الأعمال التي **يريد** تحقيقها، والله الحكيم لا **يريد** إلّا الأفعال الصالحة والحكيمة، ولا يحقّق إلّا مثل هذه الأعمال، وإن كان قادراً على الأعمال القبيحة والمنكرة أيضاً.

(١) المؤمن: ١٩.
(٢) البقرة / ٢٠، وآيات أُخرى غيرها.

وسنتحدّث في البحوث القادمة حول الحكمة الإلٰهيّة.

٣ــ إنّ القدرة بالمعنى الذي ذكرناه، متضمّنة للاختيار أيضاً، فكما أنّ الله تعالى يملك أكمل مراتب القدرة وأرقاها، كذلك يملك أكمل مراتب الاختيار، ولا يمكن لأيّ عامل أن يقهره ويجبره على القيام بعمل، أو أن يسلب منه الاختيار، وذلك لأنّ وجود كلّ موجود وقدرته منه تعالى، ولا يمكن أن يكون مقهوراً للقوى والقدرات التي **أفاضها ذاتُه للآخَرين.**

الأسئلة

١ــ ما هي المفاهيم التي يمكن استعمالها في الله تعالى؟

٢ــ عرّف الصفاتِ الذاتيّة والفعليّة، وبيّن الفرقَ بينهما.

٣ــ ما هو الطريق العامّ لإثبات الصفات الذاتيّة؟

٤ــ ما هي المعاني التي يستعمل فيها مفهوم الحياة، وما هو المعنى الذي يمكن استعماله في حقّ الله تعالى؟

٥ــ بيّن الدليلَ الخاصَّ على الحياة الإلٰهيّة.

٦ــ اذكرْ ثلاثة أدلّة على العلم الإلٰهيّ.

٧ــ بيّنْ مفهوم القدرة، واذكر الدليل على القدرة الإلٰهيّة اللّامتناهية.

٨ــ ما هي الأشياء التي لايمكن أن تتعلّق القدرة بها؟

٩ــ لماذا لايعمل الله تعالى الأعمالَ القبيحة والمنكرة؟

١٠ــ دَلِّلْ على كون الله مختارا.

الدرس العاشر

الصفات الفعليّة

ـ المقدّمة.
ـ الخالقيّة.
ـ الربوبيّة.
ـ الألوهيّة.

المقدّمة

ذكرنا في الدرس السابق أنّ الصفات الفعليّة عبارة عن المفاهيم التي تنتزع من مقايسة الذات الإلٰهيّة بمخلوقاتها من خلال ملاحظة **نسبةٍ وإضافةٍ** ورابطة معيّنة بينها، وأنّ الخالق والمخلوق يمثّلان طرفَي الإضافة، أمثال مفهوم «الخالق» نفسه، الذي ينتزع من ملاحظة ارتباط وجود المخلوقات بالله تعالى، وإذا لم يلاحظ هذا الارتباط بينهما لم يمكن انتزاع هذا المفهوم.

وليس هناك حصر وتحديد للروابط والإضافات التي يمكن تصوُّرها بين الله والخلق، ولكن يمكن تقسيمها إلى مجموعتين من زاوية مّا:

المجموعة الأُولى: ملاحظة الإضافات المباشرة بين الله والمخلوق، كالإيجاد والخلق والإبداع وأمثالها.

المجموعة الثانية: الإضافات التي تُتصوّر بعد تصوُّر إضافات وروابطَ أخرى، كالرزق، وذلك لأنّه في البداية لابدَّ أن نتصوّر علاقة الموجود المرتزق بالشيء الذي يرتزق منه، وبعد ذلك نتصوّر توفير الله تعالى لذلك الشيء، لنتوصّل من خلال ذلك إلى مفهوم الرازق والرزّاق، بل يمكن أحياناً أن نتصوّر، إضافات وروابطَ متعدّدةً بين المخلوقات نفسها، قبل أن تنتزع الصفة الفعليّة لله تعالى، وبعد ذلك نلاحظ ارتباطها بالله تعالى، أو انّ هناك إضافةً مترتّبة على عدّة إضافات سابقة بين الله والخلق، أمثال المغفرة حيث تترتّب على الربوبيّة التشريعيّة الإلٰهيّة، وتعيين الله تعالى للأحكام التكليفيّة، وعصيان العبد لها.

إذن فلأجل التوصّل الى الصفات الفعليّة لابدّ أن نعقد نوعَ مقارنة ومقايسة بين الله تعالى والمخلوقات، ونتصوّر نوعَ ارتباطٍ وإضافةٍ بين الخالق والمخلوق، لنتوصّل من خلالها إلى المفهوم الإضافيّ القائم بطرفَي الإضافة. ومن هنا، فلا تكون الذات الإلٰهيّة المقدّسة بذاتها مصداقاً للصفات الفعليّة دون ملاحظة هذه الإضافات والنسب، وهذا هو الفرق الرئيس بين الصفات الذاتيّة والفعليّة.

وقد ذكرنا سابقاً، أنّنا يمكن أن نلاحظ الصفاتِ الفعليّةَ بلحاظ مبادئها التي تنبع منها، وفي هذه الحالة، تؤول وتنتهي في واقعها إلى الصفات الذاتيّة، كما في الخالق **والخلاق**، لو فسّرناه بالقادر على الخلق، فيؤول إلى صفة «القدير»، أو صفة «السميع» و«البصير» لو فسّرناهما بالعالم بالمسموعات والمبصرات فتؤول إلى «العليم».

وهناك بعض المفاهيم عُدّتْ من الصفات الذاتيّة، ولكن قد يتصوّر لها معنى إضافيٌّ وفعليٌّ، ولذلك تعتبر من الصفات الفعليّة، مثل مفهوم «العلم» حيث استعمل في القرآن الكريم في آيات كثيرة، بمعنى الصفة الفعليّة[1].

والملاحظة التي لها أهمّيتها، والتي يجب علينا التأكيد عليها هنا هي أنّنا حين نتصوّر الرابطة بين الله تعالى والموجودات المادّية، وعلى ضوئه تنتزع الصفة الفعليّة المعيّنة لله تعالى، فإنّ هذه الصفة سوف تتحدّد ببعض القيود الزمانيّة والمكانيّة، بلحاظ تعلّقها بالموجودات المادّية التي تمثّل أحد طرفَي الإضافة، وان كانت هذه الصفة بلحاظ تعلّقها بالله تعالى الذي يمثّل الطرفَ الآخرَ للإضافة، منزّهةً عن مثل هذه القيود والحدود.

فإنّ إفاضة الرزق إلى الشخص مثلاً، إنّما تتمّ في ظرف زمانيّ ومكانيّ معيّنَين، ولكن هذه القيود والحدود في واقعها متعلّقة بذلك الشخص

(١) راجع: البقرة / ١٨٧ و ٢٣٥، والانفال / ٦٦، والفتح / ١٨ و٢٧، وآل عمران / ١٤٠ و ١٤٢، والمائدة / ٩٤، والتوبة / ١٦، ومحمد(ص) / ٣١.

المرتزق، لا بالرازق. والذات الإلهيّة منزّهة عن أيّه نسبة زمانيّة ومكانيّة.

وهذه الملاحظة الدقيقة تعتبر المفتاحَ لمعالجة الكثير من الشبهات التي أثيرت في موضوع معرفة الصفات والأفعال الإلٰهيّة، وأدّتْ إلى الكثير من النزاعات بين العلماء والمفكّرين.

الخالقيّة

بعد إثبات واجب الوجود، وأنّه العلّة الأُولىٰ لوجود الموجودات الممكنة، وبملاحظة أنّها جميعاً محتاجة في وجودها إلى الله؛ تنتزع من ذلك صفة الخالقيّة لواجب الوجود، والمخلوقيّة للممكنات. ومفهوم «الخالق» الذي يتوصّل إليه من خلال هذه العلاقة الوجوديّة، مساوٍ للعلّة الموجدة، وكلُّ الموجودات الممكنة المحتاجة التي تمثّل طرفَ الإضافة، متّصفةٌ بصفة المخلوقيّة.

ولكن أحياناً يتصوّر للفظة «الخلق» معنى أكثر محدوديّةً، حيث تعتبر الموجودات التي وُجدتْ من مادّة سابقة فحسبُ طرفاً للإضافة، وفي مقابل ذلك مفهوم «الإبداع» حيث يُستخدم في الموجودات التي لم تُسبق بمادّة سابقة (كالمجرّدات والمادّة الأولىٰ). وعلى هذا الأساس ينقسم الإيجاد إلى قسمين: الخلق، والإبداع.

إذن فعمليّة الخلق التي يقوم بها الله تعالى، لا تُشابه تصرّفاتِ الإنسان في الأشياء وصنعه للصناعات، حيث يحتاج في عمله هذا إلى الحركة، وإلى استخدام أعضاء بدنه لتمثّل حركته «الفعل» بينما تمثل الظاهرة التي تحصل منه «نتيجة الفعل» وأمّا في خلق الله فلا يكون «الخلق» شيئاً، و«المخلوقات» شيئاً آخر، وذلك بالإضافة إلى تنزّه الله تعالى عن الحركة، وخصائص الموجودات الجسمانيّة، فإنّه لو كان لـ «خلق» الله مصداق عينيٌّ خارجيٌّ زائد على ذات المخلوق، لكان موجوداً ممكن الوجود، ومخلوقاً من مخلوقات الله بدوره، ليعود الحديث مرّة أخرى حول خلقه نفسه أيضاً، وكما ذكرنا في تعريف الصفات الفعليّة انّ هذه الصفات مفاهيمُ منتزعةٌ من الإضافات والنسب بين الله والخلق، وقوام الإضافة والنسبة بلحاظ العقل

واعتباره.

الربوبيّة

ومن الروابط التي تلاحَظ بين الله والخلق؛ أنّ المخلوقات ليست في **أصل وجودها محتاجة لله تعالى فحسبُ، بل إنّ كلّ شؤونها الوجوديّة مرتبطةٌ** بالله تعالى، وليست لها أيّة استقلاليّة، ويمكن له تعالى التصرّف فيها بما شاء، وأن يدبّر أُمورها بما يريد.

وحين نلاحظ هذه الرابطة بصورة عامّة، ننتزع منها **مفهوم** «الربوبيّة» الذي من لوازمه تدبير الأُمور، وله مصاديق عديدة، كالحافظ، والمحيي والمميت والرازق والهادي والآمر والناهي وأمثالها.

ويمكن تقسيم الأُمور المرتبطة بالربوبيّة إلى مجموعتين: الربوبيّة التكوينيّة، التي تشمل تدبير الأُمور لكلّ الموجودات، وتوفير احتياجاتها، وبكلمة واحدة «تدبير العالم». والربوبيّة التشريعيّة، وهي مختصّة **بالموجودات التي تمتلك الشعور والاختيار**، وتشمل عدّة مسائل أمثال بعث الأنبياء، وإرسال الكتب السماويّة، وتعيين الوظائف والتكاليف، ووضع الأحكام والقوانين.

إذن فالربوبيّة الإلٰهيّة المطلقة تعني: أنّ المخلوقات في كلّ شؤونها الوجوديّة مرتبطة بالله تعالى، وأنّ العلاقات والروابط بينها تنتهي بالتالي إلى ارتباطها بالخالق، وهو تعالى الذي يدبّر ويدير بعض المخلوقات بوساطة بعض المخلوقات الأخرى، وهو الذي يفيض الرزق من خلال مصادر الرزق التي يوفّرها، وهو الذي يهدي الموجودات التي تملك الشعور من طريق الوسائل الداخليّة (كالعقل وسائر القوى الإدراكيّة) والوسائل الخارجيّة (كالأنبياء والكتب السماويّة) وهو الذي يضع للمكلّفين الأحكامَ والقوانين، ويضع الوظائف والتكاليف.

والربوبيّة كالخالقيّة مفهوم إضافيٌّ مع الفرق بأنّه تلاحظ في مجالاتها المختلفة الإضافاتُ الخاصّة بين المخلوقات نفسها، كما ذكرناه في مفهوم

الرازقيّة.

ولو تأمّلنا بدقّة في مفهوم الخالقيّة والربوبيّة، وكونهما من الصفات الإضافيّة، سيتّضح لنا أنّ هناك تلازماً بين هاتين الصفتين، ويستحيل أن يكون ربّ الكون غير الخالق، بل انّ الخالق لكلّ المخلوقات والذي خلق الخصائص المعيّنة، والعلاقات فيما بينها، هوالذي يحافظ عليها ويدبّرها، وفي الواقع انّ مفهوم الربوبيّة والتدبير منتزع من كيفيّة خلق المخلوقات وارتباطاتها.

الألوهيّة

هناك بحوث كثيرة لدى العلماء حول مفهوم «الإلٰه» و«الألوهيّة» ذُكرتْ في كتب التفسير، والمعنى الذي نرجّحه لهذا المفهوم هو: أنّ «الإلٰه» بمعنى «المعبود» أو «الذي يستحقّ العبادة والطاعة» مثل لفظ «الكتاب» فهو بمعنى «المكتوب» أي الشيء الذي يصلح للكتابة.

وعلى ضوء ذلك، فإنّ الألوهية صفة إذا أردنا انتزاعها فلابدّ أن نتصوّر إضافة عبادة العباد وطاعتهم، فإنّ الضالّين وإن اتّخذوا آلهة باطلة لهم، ولكن الذي يستحقُّ العبادة والطاعة هو الخالق والربُّ فحسب وهذه هي الدرجة المطلوبة من الإيمان لكلّ إنسان مؤمن بالله، أي بالإضافة إلى إيمانه بأنّ الله واجب الوجود، وأنّه الخالق والمدبّر، ومن يخضع العالم لإرادته، يلزم عليه أيضاً أن يؤمن بأنّه الذي يستحقّ العبادة دون غيره. ومن هنا أُخذ هذا المفهوم في شعار الإسلام (لا إله إلّا الله).

الأسئلة

١ــ ماهي العلاقة بين الصفات الذاتيّة والفعليّة، وكيف تؤول إحداهما الى الأخرى؟

٢ــ لماذا كانت الصفات الفعليّة مقيّدة ومحدّدة بقيود وتحديدات زمانيّة ومكانيّة؟

٣ــ وضّحْ مفهوم الخالقيّة، وبيّن الفرق بينه وبين الإيجاد والإبداع.

٤ــ لماذا لا يمكن أن نتصور (الخلق) مصداقاً عينياً زائداً على ذات المخلوقات؟

٥ــ بيّنْ **مفهوم الربوبيّة.**

٦ــ وضّحْ أقسام الربوبيّة.

٧ــ بيّن الملازمة بين الخالقيّة والربوبيّة.

٨ــ بيّنْ مفهوم الألوهيّة، وتلازمها للخالقيّة والربوبيّة.

الدرس الحادي عشر

سائر الصفات الفعليّة

- ألمقدّمة.
- الإرادة.
- الحكمة.
- الكلام الإلهيّ.
- الصدق.

المقدّمة

من المواضيع المثيرة في علم الكلام موضوع الإرادة الإلٰهيّة، حيث طُرحتْ على بساط البحث من جوانبَ عديدة، ونشبت حولها نزاعات وخلافات، أمثال: هل إنّ الإرادة من الصفات الذاتيّة أم من الصفات الفعليّة؟ وهل إنّ الإرادة قديمة أم حادثة؟ وهل هي واحدة أم متعدّدة؟

هذا بالإضافة إلى البحوث التي تعرّضت لها الفلسفة حول مطلق الإرادة وخاصّةً الإرادة الإلٰهيّة.

ومن الواضح أنّ دراسة هذا الموضوع دراسة موسّعة لا **تتلاءم** وهذا الكتاب، لذلك نوضح في البداية مفهوم الإرادة، وبعد ذلك نتعرّض لدراسة موجزة حول الإرادة الإلٰهيّة.

الإرادة

إنّ لفظة «الإرادة» في الاستعمالات العرفيّة تستعمل في معنيين على الأقلّ: أحدهما **المحبّة**، والثاني: التصميم على القيام بعمل.

والمعنى الأوّل: واسع جدّاً من حيث مجالاته، إذ يشمل محبّة الأشياء الخارجيّة[1]، وأفعال الشخص نفسه، وأفعال الآخرين، خلافاً للمعنى الثاني،

(١) كما في هذه الآية الشريفة «**تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة**». الأنفال: ٨٧.

فإنّه يستعمل في خصوص أفعال الشخص نفسه.

والإرادة بالمعنى الأوّل (المحبّة) وإن كانت في الإنسان من قبيل الأعراض والكيفيّات النفسانيّة، ولكنّ العقل يمكن أن يتصوّر لها مفهوماً عامّاً بتجريده عن النقائص، بحيث يقبل الصدق والإطلاق على الموجودات الجوهريّة، بل حتّى على الله تعالى، كما يقوم العقل بمهمّة التجريد هذه في العلم، ومن هنا يمكن أن يعدّ «الحب» الذي يطلق على محبّة الله لذاته، أيضاً من الصفات الذاتيّة. إذنْ فإذا كان المراد من الإرادة الإلٰهيّة، حبَّ الكمال، الذي يتعلّق أوّلاً بكماله، وثانياً بكمالات سائر الموجودات **من حيث هي** آثار **لكماله** أمكن لنا أن نعدّها من الصفات الذاتيّة، وتكون صفة قديمة واحدة، وعين الذات الإلٰهيّة المقدّسة.

وأمّا الإرادة بمعنى التصميم على القيام بعمل، فهي بلاشكّ من الصفات الفعليّة، حيث تتحدّد وتتقيّد بقيود وتحديدات زمانيّة، بلحاظ تعلّقها بالأمور الحادثة، كما يلاحظ ذلك في الاستعمالات القرآنيّة أمثال «**إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون**»[1].

ولكن يلزم التأكيد على أنّ اتّصاف الله تعالى بالصفات الفعليّة لا يعني حصول تغيرٍّ في الذات الإلٰهيّة أو حدوث عرض فيه، بل يعني أن تلاحَظ إضافةٌ ونسبة بين الذات الإلٰهيّة ومخلوقاتها، من **زاوية** خاصّة، وفي ظلّ شروط معيّنة، وينتزع من خلال ذلك مفهوم إضافيٌّ معيّن هو أحد الصفات الفعليّة.

وفي مجال الإرادة تلاحظ هذه الرابطة، وهي أنّ كلّ مخلوق إنّما يخلق من جهة توفّره على الكمال والخير والمصلحة، فيكون وجوده في زمان ومكان معيّنَين وبكيفيّة خاصّة، متعلقاً للعلم والمحبّة الإلٰهيّة، وقد خلقه الله تعالى باختياره، دون أن يقهره أحد من خلقه على هذا الخلق، وبملاحظة هذه العلاقة، ينتزع المفهوم الإضافيّ الذي يسمّى بـ «الإرادة». وهي تتّحدد

(١) يس: ٨٢.

وتتقيّد من جهة تعلّقها بشيء محدود ومقيّد، ويتّصف هذا المفهوم الإضافيّ بالحدوث، والكثرة، ذلك لأنّ الاضافة تابعة للطرفين، والحدوث والكثرة في أحد الطرفين يكفي في سراية هذه الأوصاف للإضافة نفسها.

الحكمة

لدى التأمّل فيما ذكرناه حول الإرادة الإلٰهيّة، يتّضح لنا أنّ الإرادة لا تتعلّق بإيجاد الشيء عبثاً وجزافاً وبدون حكمة، بل ما تتعلّق به الإرادة أصالةً هو جهة الكمال والخير في الأشياء، وبما أنّ تزاحم المادّيات فيما بينها، يؤدّي إلى عروض النقص والضرر على بعضها بفعل البعض الآخر منها، ولذلك فإنّ المحبّة الإلٰهيّة للكمال تقتضي أن يوجد المجموع بشكل يترتّب عليه الخير والكمال الأكثر والأغلب، ومن ملاحظة هذه العلاقات والروابط فيما بينها، يتوصّل إلى مفهوم «المصلحة»، وإلّا فإنّ المصلحة ليس لها وجود مستقلٌ عن وجود المخلوقات، له تأثيره في وجودها، حتّى يكون له تأثيره في الإرادة الإلٰهيّة، أي ليس هناك وجود خارجيٌّ مستقلّ يسمّى بالمصلحة يؤثّر في وجود المخلوقات فضلاً عن القول بتأثيره في الإرادة الإلٰهيّة.

والحاصل: بما أنّ الأفعال الإلٰهيّة إنّما تنبع في واقعها من صفاته الذاتيّة كالعلم والقدرة وحبّه للكمال والخير، فإنّ هذه الأفعال إنّما تتحقّق **دائماً** متوفّرة على المصلحة، أي يترتّب عليها الخير والكمال الغالب، ويعبّر عن مثل هذه الإرادة بـ «الإرادة الحكيمة»، ومن هنا تنتزع صفة أخرى لله تعالى من الصفات الفعليّة تسمّى بصفة «الحكيم»، وهي كسائر الصفات الفعليّة تؤول وتنتهي إلى الصفات الذاتيّة.

ويجب علينا أن نؤكّد بأنّ القيام بفعل لأجل المصلحة، لا يعني أنّ المصلحة هي العلّة الغائيّة لله تعالى، بل إنّ المصلحة تعتبر هدفاً ثانوياً وتبَعيّاً، **وأمّا الغاية الأصلية لأفعال الله فهي حبّه للكمال اللامتناهي الذاتيّ، الذي** يتعلّق بالتبَع بآثاره، أي بكمال الموجودات، ومن هنا قالوا بأنّ العلّة الغائيّة للأفعال الإلٰهيّة هي العلّة الفاعليّة نفسها، وليس لله غاية مستقلّة وزائدة على

ذاته، ولكن هذه الفكرة لا تنافي أن يعتبر الكمال والخير والمصلحة في الموجودات غايةً فرعيّة وتَبَعيّة، ولذلك علّلت الأفعال الإلٰهيّة في القرآن الكريم ببعض الأمور التي تنتهي في واقعها إلى كمال المخلوقات وخيرها. فقد ذكرت الآيات القرآنيّة أن الامتحانَ والابتلاء واختيارَ أفضل الأعمال، وعبادةً الله، والوصول إلى الرحمة الخاصّة الأبديّة الإلٰهيّة[1]، هي الأهداف والغايات لخلق الإنسان. وكلّ واحدة من هذه الغايات ممهّدة للغاية الأخرى، على الترتيب المذكور.

الكلام الإلٰهيّ

ومن المفاهيم التي نُسبتْ الى الله تعالى مفهوم التكلّم، وقد بُحث منذ زمان بعيد حول الكلام الإلٰهيّ بين المتكلّمين، بل قيل إنّ السبب في هذه التسمية (علم الكلام) هو خوض أصحاب هذا العلم في البحث حول الكلام الإلٰهيّ، حيث اعتبرته الأشاعرة من الصفات الذاتيّة، بينما اعتبرته المعتزلة من الصفات الفعليّة. ومن المواضيع التي حدثتْ حولَها نزاعاتٌ شديدة بين هذين المذهبين؛ موضوع: هل إنّ القرآن وهو كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟ بل ربما كفّر بعضهم بعضاً، بسبب اختلاف الآراء في هذا الموضوع.

ومع ملاحظة التعريف الذي ذكرناه للصفات الذاتيّة والصفات الفعليّة يظهر لنا بوضوح: أنّ التكلّم من صفات الفعل، حيث يتوقّف انتزاعه على تصوّر مخاطب يتلقّىٰ مقصود المتكلّم ومراده بوساطة سماع صوت، أو رؤية كتابة، أو خطور مفهوم في ذهنه، أو بأيّة صورة وطريقة أخرى، وفي الواقع انّ مفهوم المتكلّم ينتزع من الرابطة بين الله تعالى الذي يريد أن يكشف عن حقيقة معيّنة لآخر، ومخاطب يدرك تلك الحقيقة ويتلقّاها، إلّا أن يراد من التكلّم معنى آخرُ، كالقدرة على التكلّم أو العلم بمضمون الكلام،

(١) راجع: السور: هود /٧، الملك /٢، الكهف /٧، الذاريات /٥٦، هود /١٠٨، ١١٩/ الجاثية /٢٣، آل عمران /١٥، التوبة /٧٢.

وبهذا التفسير تؤول وتنتهي هذه الصفة إلى الصفات الذاتيّة، كما ذكر نظيره لبعض الصفات الفعليّة الأخرى.

وأمّا القرآن الكريم، بمعنى هذه الكلمات المكتوبة أو الألفاظ أو المفاهيم الموجودة في الاذهان او الحقيقة النورانية المجردة فهو من المخلوقات. إلّا أن يقال بأنّ العلم الإلٰهيّ الذاتيّ هو حقيقة القرآن، وفي هذه الصورة تؤول هذه الصفة إلى صفة العلم الذاتيّة ولكن هذه التأويلات حول الكلام الإلٰهيّ والقرآن الكريم بعيدة عن الفهم العرفيّ للمحاورات، ويلزم تجنُّبها.

الصدق

والكلام الإلٰهيُّ إذا تضمَّن الأمرَ والنهي، فإنّه يحدّد بذلك الوظائفَ العمليّة للعباد، ولا يمكن اتّصافه بالصدق والكذب، ولكن لو تضمّن الإخبارَ عن الحقائق الموجودة، أو الأحداث الماضية والمستقبليّة فيتّصف بالصدق كما يقول القرآن الكريم «ومن أصدق من الله حديثاً»[1].

وتمثّل هذه الصفة الأساسَ لاعتبار نوع آخرَ من الاستدلال، هو «الاستدلال النقليّ والتعبّديّ» لإثبات المسائل الفرعيّة للنظرة الكونية، وإثبات الكثير من المسائل الايديولوجيّة.

ومن الأدلّة العقليّة التي يمكن إقامتها لإثبات هذة الصفة: أنّ كلام الله إنّما هو من شؤون الربوبيّة الإلٰهيّة وتدبير الكون والإنسان، وعلى أساسٍ من العلم والحكمة، ولتوجيه المخلوقات وهدايتها، وتوفير الوسيلة لنقل المعلومات والمعارف الصحيحة للمخاطبين، وإذا أمكن القول بمخالفته للواقع فسوف لا يمكن الوثوق بكلّ هذه المسائل والاعتماد عليها، بل يوجب نقض الغرض ويخالف الحكمة الإلٰهيّة.

(١) النساء: ٨٧.

الأسئلة

١ــ ما هو المعنى الذي تعتبر فيه الإرادة من الصفات الذاتيّة؟ وما هو المعنى الذي تعتبر فيه من الصفات الفعليّة؟

٢ــ ما هي العلاقة التي لوحظتْ بين الله والمخلوقات لانتزاع مفهوم الإرادة كصفة فعليّة؟

٣ــ كيف تتّصف الإرادة الإلٰهيّة بالحدوث والكثرة؟

٤ــ بيّن الحكمة الإلٰهيّة.

٥ــ كيف نتوصّل لمفهوم المصلحة؟

٦ــ بأيّ معنى يمكن اعتبار المصلحة وخير المخلوقات وكمالها غايةً للخلق؟

٧ــ وضّح الكلام الإلٰهيّ.

٨ــ بيّن الدليل العقليّ على صدق الله تعالى.

الدرس الثاني عشر

دراسة عوامل الانحراف

- المقدّمة.
- عوامل الانحراف.
- العوامل النفسيّة.
- العوامل الاجتماعيّة.
- العوامل الفكرية.
- مواجهة عوامل الانحراف.

المقدّمة

أشرنا في بداية الدروس إلى أنّه يمكن تقسيم الرؤية الكونيّة إلى قسمين: الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة، والرؤية الكونيّة المادّية وأهمُّ قضيّة تختلف حولها هاتان الرؤيتان هي قضيّة وجود إله عالِم قادر، حيث تصرّ الرؤية الكونيّة الإلٰهيّة عليها كأصل أساسيّ، بينما الرؤية الكونيّة المادية تنكرها.

وفي الدروس السابقة، بحثنا، بما يناسب الكتاب، حول إثبات وجود الله، وتعرّضنا لأهمّ الصفات الالهية السلبية والثبوتيّة، والذاتيّة والفعليّة، ولأجل تثبيت الإيمان بهذا الأصل الأساسيّ وتعميقه، نتعرّض وبإيجاز لنقد الرؤية الكونيّة المادّية، ليتّضح من خلال ذلك، بالإضافة إلى تثبيت أُسس الرؤية الكونية الإلٰهيّة، بطلان مرتكزات الرؤية المادّية وخواؤها.

ولأجل الوصول الى هذا الهدف، نشير في البداية إلى عوامل الانحراف عن الرؤية الإلٰهيّة، والاتجاه إلى الإلحاد، وبعد ذلك نوضح أهمّ النقاط الضعيفة في الرؤية الكونيّة المادّية.

عوامل الانحراف

وُجدت المادّية والإلحاد منذ القدم في تاريخ البشريّة، وبالرغم من وجود الإيمان بالله دائماً بين الشعوب، كما تدلّ عليه شواهد التاريخ وعلم الآثار، فقد وجد أيضاً بعض الأفراد والجماعات الملحدة والمنكرة لله، منذ

زمان قديم، ولكن بدأ انتشار اللّادينيّة منذ القرن الثامن عشر الميلاديّ في أُوروبا، ثمّ امتدّت موجتها إلى سائر بقاع الأرض تدريجياً.

وهذه الموجة الإلحاديّة، وإن بدأت كردّ فعل تجاهَ جهاز الكنيسة والمسيحيّة، ولكن رياحها عصفت بسائر الأديان والمذاهب، وقد صدّر الغرب الاتّجاه اللّاديني والإلحاد إلى سائر الشعوب متزامناً مع تصدير الصناعة والفنّ والتكنولوجيا، وشاعت هذه الموجة في القرن الأخير مع انتشار المبادئ الاجتماعيّة الاقتصاديّة الماركسيّة، في كثير من البلدان والشعوب، لتشكّل أكبرَ عقبة وأخطر داء يواجه الإنسانيّة.

والعوامل التي أدّت إلى ظهور هذه الظاهرة المنحرفة واتّساعها كثيرة، والبحث فيها كلّها يحتاج إلى كتاب مستقلّ[1]، ولكن يمكن لنا أن نذكر بصورة عامّة ثلاث مجموعات من العوامل في هذا المجال:

١ ــ العوامل النفسيّة

أي الدوافع التي يمكن أن تدفع الفرد إلى اللّادينيّة والإلحاد، وإن لم يشعر بها الفرد نفسُه، وأهمُّها الرغبة في الراحة والارتخاء والميل الى العبث والانفلات وعدم الشعور بالمسؤوليّة، فإنّ الجهد الذي على الانسان بذله في سبيل البحث والتنقيب، وخاصّةً في المجالات التي لا تتوفّر على اللذّة المادّية المحسوسة، مثل هذا الجهد، يمنع الأفراد الكسولين والعابثين وغير الطموحين من البحث والتحقيق. وكذلك الرغبة بالانفلات والتحرّر المنحرف، والعبث، وعدم الالتزام بالمسؤوليّة والضوابط، تصدّ أمثال هؤلاء، عن التوجّه للرؤية الكونيّة الإلٰهيّة، لأنّ اعتناق المبدأ الإلٰهيّ، والإيمان بالخالق الحكيم، يُعتبر منطلَقاً لمجموعة من المعتقدات الأخرى، تفرض على الانسان الشعور بالمسؤولية في جميع ممارساته وأفعاله الاختيارية، وهذه المسؤولية تَفرض على

(١) وقد بحث الفقيد الأُستاذ الشيخ المطهّريّ في كتاب «الدوافع نحو المادّية» في بعض هذه العوامل.

الانسان في الكثير من المواقف والمجالات التنكّر لرغباته، والالتزامَ ببعض الضوابط، ولا يتلاءم الالتزام بهذه الضوابط مع الرغبة بالعبث. ومن هنا تكون هذه الرغبة الحيوانيّة، وإن كانت بصورة لا شعورية، سبباً في ضمور الجذر والأساس لهذه المسؤوليّات والضوابط، وإنكار وجود الله تعالى.

وهناك عواملُ نفسيّةٌ أُخرى لها دورها في الاتّجاه نحو الإلحاد واللّادينيّة، تظهر من خلال سائر العوامل.

٢ــ العوامل الاجتماعيّة

أي الظروف والأوضاع الاجتماعيّة السيّئة التي تظهر في بعض المجتمعات والشعوب، حيث يكون لقادة الدين ومَن بأيديهم زمام الشؤون الدينيّة دورٌ في حدوثها أو اتّساعها، وفي مثل هذه الظروف والأوضاع تضيع الرؤية الصائبة على الكثير من قاصري النظر، وضعاف التفكير، ولا يمكنهم البحث بعمق عن العوامل الحقيقيّة وراء هذه الحوادث والظروف، ولذلك حين يرون دور المتديّنين في وقوعها؛ يلصقون هذه الأوضاع بالدين، ويتوهّمون بأنّ المعتقدات الدينيّة هي السبب في نشوء هذه الظروف والأوضاع السيّئة، ويؤدّي ذلك إلى نفورهم من الدين.

والظروف الاجتماعيّة التي عاشتها أُوروبا في عصر النهضة، أمثلة بارزة لمثل هذه العوامل، فإنّ مواقف الكنيسة السيّئة في مختلف المجالات الدينيّة والقانونيّة والسياسيّة كانت من أهمّ العوامل في نفور الناس وابتعادهم عن المسيحيّة، بل عن الدين بصورة عامّة.

ومن الضروريّ لكلّ القائمين على الشؤون الدينيّة، التنبّه إلى تأثير هذه العوامل ليدركوا بعمقٍ موقعَهم بين الناس وخطورةَ مهمّتهم وأهمّيّتها، وليعلموا بأنّ أخطاءهم، يمكن أن تؤدّي إلى ضلال المجتمع وتعاسته.

٣ــ العوامل الفكريّة

أي الأوهام والشبهات التي تخطر في ذهن الإنسان، أو يسمعها من

آخرين، لكنّه لا يمكنه مواجهتها، لضعف وقصور في قدرته على التفكير والاستدلال، وبذلك يخضع لتأثير تلك الشبهات قليلاً أو كثيراً، وعلى الأقلّ تكون السبب في حصول حالة الاضطراب والتردّد في ذهنه لتمنع من حصول الاطمئنان واليقين له.

ويمكن تقسيم العوامل الفكريّة بدورها إلى أقسام ثانويّة، أمثال الشبهات المعتمدة على الميل إلى الأمور الحسّية، والشبهات الناشئة من المعتقدات الخرافيّة، والشبهات الناشئة من التفسيرات الخاطئة، والاستدلالات الضعيفة، والشبهات المتعلّقة بالحوادث والكوارث المؤلمة حيث يعتقد بأنّها مخالفة للحكمة والعدل الإلٰهيَّين، والشبهات التي تنشأ من الفرضيّات العلميّة حيث يَفهم البعض منها معارضتها للمعتقدات الدينيّة، والشبهات المتعلّقة ببعض الأحكام والتعاليم الدينيّة، وخاصةً المسائل القانونيّة والحقوقيّة والسياسيّة.

وربما يكون هناك عاملان أو عدّة عواملَ، تُساهم جميعاً في تكوين حالة التردّد والشكّ، أو الجحود والإلحاد، فيلاحظ أحياناً بأنّ المتاعب النفسيّة المختلفة ربما تكون عاملاً في الإعداد لظهور الشبهات والأوهام، وبذلك يصاب الفرد بمرض نفسيّ هو «الوسواس الفكريّ» ونتيجةً لذلك، تعرض لهذا المريضَ حالةُ الشكّ، فلا يقتنع بأيّ دليل أو برهان، كما هو الملاحظ في المصاب بالوسواس في العمل، حيث لا يمكنه أن يثق بصحّة أيّ عمل يمارسه، فنراه يغمس يده في الماء عشرات المرّات، ولكن بالرغم من كلّ ذلك لا يحصل له الاطمئنان بطهارة يده، مع أنّ **اليد ربما** طهرت في المرّة الأولى.

مواجهة عوامل الانحراف

بالتأمّل في عوامل الانحراف حيث رأينا أنّها مختلفة ومتنوّعة، يتّضح لنا أنّ مواجهة كلّ عامل تَفرض اتّخاذَ طريقة معيّنة، ومواقفَ وعلاجات خاصّة. فمثلاً العوامل النفسيّة والأخلاقيّة، يجب معالجتها بالتربية الصحيحة، والتنبيه إلى الآثار السيئة لها، كما ذكرنا في الدرسين الثاني والثالث، حيث

بحثنا في ضرورة البحث عن الدين والآثار السيّئة للّامبالاة وعدم الاهتمام به.

وكذلك مواجهة الآثار السيّئة للعوامل الاجتماعيّة فيلزم بالإضافة إلى العمل على منع حدوث مثل هذه الظروف، أن نوضّح الفرقَ الكبير بين بطلان الدين نفسه، وبين عدم استقامة المتديّنين وسوء مواقفهم وتصرّفاتهم. والتنبيه إلى تأثير العوامل النفسيّة والاجتماعية، ينتج على الأقلّ عدمَ خضوع الشخص لاشعوريّاً لمثل هذه العوامل.

وكذلك يلزم اتّخاذ أساليبَ سليمة، ومواقف صائبة من مضاعفات العوامل الفكريّة، كالتمييز بين المعتقدات الخرافيّة **والمعتقدات** الصحيحة، أو اجتناب استخدام الاستدلالات الضعيفة وغير المنطقيّة في إثبات المعتقدات الدينيّة، وكذلك يجب **أن** نوضّح لهم **هذه الحقيقة**، وهي أنّ ضعف الدليل لا يدلّ على عدم صواب المدّعى.

ومن الواضح أنّ البحث في عوامل الانحراف كلّها، وذكر الطرق والأساليب الملائمة لمواجهة كلّ واحد منها، لايناسب هذه الدراسة، لذلك سنكتفي بذكر بعض العوامل الفكريّة للإلحاد، والجواب عن بعض الشبهات المتعلّقة بها.

الأسئلة

١ــ ما هي الفائدة المترتّبة على نقد ودراسة الرؤية الكونيّة الماديّة؟
٢ــ كيف انتشرت موجة الإلحاد في القرون الأخيرة؟
٣ــ بيّن العوامل النفسيّة للانحراف عن الدين.
٤ــ اشرح العوامل الاجتماعيّة لظاهرة الانحراف.
٥ــ بيّن العوامل الفكريّة، وما ينشأ منها من عوامل.
٦ــ كيف يحدث الوسواس الفكريّ؟
٧ــ كيف نواجه عوامل الانحراف؟

الدرس الثالث عشر

شبهات وحلول

ـ الإيمان بموجود غير محسوس.
ـ دورالخوف والجهل في الإيمان بالله.
ـ هل إنّ قانون العلّية قانون كلّي وعام؟
ـ معطّيات العلوم التجريبيّة.

الإيمان بموجود غير محسوس

من الشبهات البسيطة التي تثار حول الإيمان بالله أنّه: كيف يمكن الإيمان بموجود لا يقبل الإدراك الحسّي؟

وهذه الشبهة تخطر في أذهان السذّج والبسطاء ذهنياً، بصورة «الاستبعاد» أو الاستغراب حيث يستبعدون ويستغربون أن يوجد مثل هذا الموجود الذي لا تدركه الحواسّ، ولكن وُجد بعض العلماء الذين اعتمدوا في أساس تفكيرهم على «أصالة الحسّ» وبذلك أنكروا الموجود غير المحسوس، أو انّهم على الأقلّ ذهبوا إلى عدم قبوله المعرفةَ اليقينيّة الجازمة.

والجواب عن هذه الشبهة: انّ المدركات الحسّية إنّما تحصل نتيجةً لارتباط أعضاء البدن بالأجسام والجسمانيّات، وكلّ حاسّة من حواسّنا تدرك نوعاً من الظواهر المادّية، الملائمة بطبيعتها لتلك الحاسّة، وفي ظلّ شروط معيّنة. وكما لا يمكن أن نتوقّع للعين أن تدرك الأصوات، أو الأذن أن تدرك الألوان، كذلك يلزم علينا أن نفهم أنّ حواسّنا غير قادرة على إدراك الموجودات كلّها. وذلك:

أوّلاً: انّ هناك بعضَ الموجودات المادّية غير القابلة للإدراك الحسّي، فإنّ حواسّنا عاجزة عن إدراك الأشعة فوق البنفسجيّة أو تحت الحمراء، وأمواج المغناطيسيّة الكهربائيّة، وغيرها.

وثانياً: اننا ندرك الكثير من الحقائق من غير طريق الحواسّ الظاهريّة، ونؤمن بها إيماناً جازماً، مع أنّها غير قابلة للإدراك الحسّي، فإنّنا

ـ مثلاً ـ نشعر بحالة الخوف والحبّ والعزم فينا، ونعتقد بها اعتقاداً يقينيّاً، مع أنّها من الحالات النفسيّة ـ كالروح نفسها ـ غيرُ قابلة للإدراك الحسّي، بل انّ «الإدراك» نفسَه أمرٌ غير مادّي وغير محسوس.

اذن فعدم إدراك شيءٍ بواسطة الأعضاء الحسّية، ليس دليلاً على عدم وجوده، بل لاينبغي أن يكون سبباً في الاستبعاد والاستغراب أيضاً.

دور الخوف والجهل في الإيمان بالله

وهناك شبهة أخرى أثارها بعض علماء الاجتماع وهي: انّ الإيمان إنّما وُلد نتيجةَ الخوف من بعض الأخطار والمخاوف الناشئة من الزلازل والصواعق وأمثالها من الكوارث والنكبات الطبيعيّة. وفي الواقع انّ البشر لتسكين نفسه وتهدئتها، اخترع (نستغفر الله) موجوداً وهميّاً هو «الله» ثمّ أخذ في عبادته، ومن هنا كلّما تعرّفنا على الأسباب الطبيعيّة لهذه الحوادث، وأساليب مواجهتها أكثرَ، إزداد الإيمان بالله ضعفاً.

ويطرح الماركسيّون هذا الرأي بكلّ صخب وتهريج، ويصفونه بأنّه من معطيات «علم الاجتماع» ثمّ يتّخذونه أداةً لاصطياد الأغبياء والمخدوعين.

وفي ردّ هذه الشبهة نقول:

أوّلاً: إنّ أساس هذه الشبهة فرضيّة طرحها بعض علماء الاجتماع، دون أن يكون هناك دليل علميٌّ يدعم صحّتها.

ثانياً: هناك الكثير من العلماء في عصرنا الحديث تعرّفوا على الأسباب وراء هذه الحوادث والظواهر ولكنّهم مؤمنون بوجود الله الحكيم إيماناً جازماً يقينيّاً[1]. إذن فالإيمان بالله لم ينشأ من الخوف والجهل.

ثالثاً: إذا كان الخوف من بعض الحوادث، أوالجهل بالأسباب

(١) أمثال انشتاين، وكرس موريسن، والكسيس كارل، وغيرهم من العلماء الكبار الذين كتبوا المقالات والمؤلفات حول وجود الله، وقد جمع بعضها في كتاب «الله يتجلّى في عصر العلم».

الطبيعيّة لبعض الظواهر، عاملاً في التوجّه والتطلّع لله، فلا يعني هذا أنّ الله وليد خوف الإنسان وجهله. كما هو الملاحظ في الكثير من الدوافع النفسيّة، أمثال حب اللذّة أو الظهور، وغيرهما، حيث كانت البواعثَ وراء الكثير من الجهود والبحوث العلميّة والفنّية والفلسفيّة، دون ان تمسّ اعتبارها بسوء.

رابعاً: إذا كان هناك أفراد يؤمنون بأنّ الله تعالى هو السبب في حدوث الظواهر المجهولة العلّة، ويضعف إيمانهم هذا باكتشاف الأسباب الطبيعيّة، فلابدّ أن نعتبر ذلك دليلاً على ضعف فهمهم وإيمانهم، لا أن نعدّه دليلاً على عدم اعتبار الإيمان بالله. وذلك لأنّ عليّة وسببيّة الله تعالى للظواهر الكونيّة، ليست من طبيعة العلل الطبيعيّة وفي مستواها وعرضها، بل إنّ علّيته شاملة وفي طول تأثير جميع العلل المادّية وغير المادّية[1]. ومعرفة العلل والأسباب الطبيعيّة، أو عدم معرفتها لا أثر لها أبداً في إثباته أو نفيه.

هل إنّ قانون العلّية قانون كلّي وعام؟

وهناك شبهة أخرى أثارها بعض علماء الغرب، وهي أنّ قانون العلّية لو كان مبدأً شاملاً لشمل الله تعالى، فلابدّ أن نفترض لله علّة أيضاً، مع أنّ المفروض أنّ الله هو العلّة الأولى ولا علّة له. إذن فالإيمان بإله لا علّة له، نقض وهدم لقانون العلّية، ودليل على عدم شموليّته. وإذا أنكرنا شموليّته فلا يمكن التمسّك بهذا القانون لإثبات واجب الوجود، وذلك لأنّه من الممكن لأحد أن يقول بأنّ المادّة الأصليّة أو الطاقة وُجدت بذاتها، وبدون علّة، ونشأت من تغيّراتها وتبدّلاتها سائرُ الظواهر والأشياء.

وهذه الشبهة ــ وكما أشرنا إليه في الدرس السابق ــ إنّما وُجدت نتيجةَ تفسيرٍ خاطئٍ لمبدأ العلّية، فإنّهم اعتقدوا بأنّ مدلوله أنّ كلّ شيء محتاج للعلّة. مع أنّ التعبير الصحيح أن نقول: «كلّ ممكن الوجود، أو كلّ موجود مرتبط مفتقر محتاج للعلّة» وهذا المبدأ شامل وضروريٌّ لايقبل

(١) سنوضح هذه الفكرة أكثرَ في الدروس القادمة.

الاستثناء. أمّا افتراض أنّ المادّة أو الطاقة وُجدتْ بدون علّة، وأنّ تغيُّراتها كانت السببَ في وجود سائر الظواهر والكائنات في الكون، فيعترض عليه باعتراضات عديدة، سنبحثها في الدروس القادمة.

معطيات العلوم التجريبية

من الشبهات في هذا المجال. انّ الإيمان بوجود الخالق للكون والإنسان، لا يتلاءم مع بعض منجَزات العلوم الحديثة ومعطياتها، فمثلاً، أُثبت في علم الكيمياء بقاء كميّة المادّة والطاقة وثَباتها **دائماً**، ومن هنا فلا يمكن لأي حادث أن يوجَد من العدم، ولا يمكن لأيّ موجود أن يعرض له **العدم بالمرّة**، مع أنّ المؤمنين بالله يؤمنون بأنّ الله قد أوجد مخلوقاته من العدم.

وكذلك ثبت في علم الأحياء أنّ الكائنات الحيّة نشأت من موجودات غير حيّة، وتطوّرت بالتدريج، إلى أن كان الإنسان، نتيجةً لهذا الارتقاء والتطوّر، مع أنّ المومنين بالله يعتقدون بأنّ الله خلق كلّ موجود بصورة مستقلّة.

وفي الجواب عن هذه الشبهة نقول:

أوّلاً: إنّ مبدأ بقاء المادة والطاقة مبدأ علميٌّ تجريبيّ، إنّما يُعتمد عليه في الظواهر الخاضعة للتجربة، ولا يمكن أن يعالج قضيّة فلسفيّة، لنبحث من خلاله؛ هل إنّ المادّة أو الطاقة أزليّة وأبديّة أم لا؟

ثانياً: إنّ بقاء كميّة المادّة والطاقة وثَباتها، لا يعني عدم الاحتياج للخالق، بل كلّما طال عمر الكون، احتاج أكثرَ لخالق، وذلك لأنّ الملاك والسبب في احتياج المعلول للعلّة هو الإمكان والفقر الذاتيّ للمعلول لا الحدوث والتحديد الزمانيّ.

وبعبارة أُخرى: انّ المادة والطاقة تمثّلان العلّة المادّية للكون، لا العلّة الفاعليّة له، وهما بنفسهما محتاجان للعلّة الفاعليّة أيضاً.

ثالثاً: إنّ بقاء كميّة المادّة والطاقة وثَباتها، لا يستلزم أن ننفي ظهور الظواهر الجديدة، أو زيادتها ونقيصتها، فهناك ظواهرُ أُخرى أمثال الروح

والحياة والشعور والإرادة وغيرها، ليست من قبيل المادّة والطاقة، لتكون زيادتها أو نقصانها، منافيةً لمبدأ بقاء المادّة والطاقة.

رابعاً: انّ فرضية التطوّر، بالإضافة لعدم اكتسابها الاعتبارَ والقيمة العلميّة الكافية وقد **رفضها** الكثير من العلماء الكبار، فإنّها لا تعارض الإيمان بالله، وأكثرُ ما تفرضه هذه الفرضيّة هو إثبات نوع من العلّية الإعدادية للكائنات الحيّة، ولا تنفي علاقتها بخالق الوجود. والشاهد على ذلك أنّ الكثير من أنصار هذه الفرضيّة مؤمنون بإله خالق للكون والإنسان.

الأسئلة

١ــ ما هي الاعتراضات على الإيمان بالحسّ، وإنكار الأُمور غير المحسوسة؟

٢ــ ما هي الاعتراضات التي يُعترض بها على بعض علماء الاجتماع القائلين بأنّ الخوف أو الجهل هو السبب في نشأة الإيمان بوجود الله؟

٣ــ هل إنّ الإيمان بوجود الله ينافي شموليّة قانون العلّية؟ ولماذا؟

٤ــ هل إنّ مبدأ بقاء المادّة والطاقة ينافي الإيمان بخالق الكون؟ ولماذا؟

٥ــ هل إنّ فرضيّة التطوّر تُبطل الإيمان بوجود الله؟ ولماذا؟

الدرس الرابع عشر

الرؤية الكونيّة المادّية
عرض ونقد

- أصول الرؤية الكونيّة المادّية.
- تقويم الأصل الأوّل.
- تقويم الأصل الثاني.
- تقويم الأصل الثالث.
- تقويم الأصل الرابع.

أصول الرؤية الكونيّة المادّية

يمكن أن نتصوّر الأصول والأسس التالية للرؤية الكونيّة المادّية:

الأوّل: انّ الوجود مساوق للمادّة[1] والمادّيات، وإنّما يعتبر الشيء موجوداً فيما لو كان مادّة مشتملة على الحجم والأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والارتفاع)، أو كان من خواصّ المادّة ليكون ــ تَبَعاً للمادّة ــ متّصفاً بالكمّيّة والتقابليّة للانقسام، فوفق هذا الأصل ينكر وجود الله لأنّه موجود غير مادّي ومافوق الطبيعة.

الثاني: انّ المادّة أزليّة وأبديّة وغير مخلوقة، ولا تحتاج لأيّة علة، وكما يصطلح في الفلسفة هي «واجبة الوجود».

الثالث: لا يمكن القول بوجود الهدف والعلّة الغائيّة للكون، لأنّه ليس للكون فاعل يمتلك الشعور والإرادة ليمكن أن ينسب له وجود الهدف والغاية من فعله وخلقه.

الرابع: انّ ظواهر الكون (وليس مادّته الأصليّة) إنّما وجدت نتيجةَ التنقّلات في ذرّات المادّة والتفاعل بينها، **ومن** هنا يمكن أن نعتبر الظواهر **السابقة، لها** نوع من الشرطيّة والعلّيّة الإعداديّة للظواهر **اللّاحقة، ويمكن** أن

(١) للتعرّف أكثر على مفهوم المادّة وتعريفها، يراجع كتاب الدفاع عن خنادق الأيديولوجية، الرؤية الكونيّة المادية ص ٢٩٢ ــ ٢٩٧، وإلى تعليم الفلسفة، الجزء الثاني / الدرس الحادي والأربعين.

نقبل ــ على أبعد الفروض ــ بنوع من العلّية الفاعليّة الطبيعيّة بين المادّيات، فمثلاً تعتبر الشجرة فاعلاً طبيعيّاً للثمرة، ويمكن أن نسند الظواهر الفيزيائيّة والكيميائية لعواملها ومؤثّراتها، ولكن ليس هناك أيُّ ظاهرة محتاجة للفاعل الإلٰهيّ والخالق والموجد.

ويمكن أن نضيف إلى هذه الأُصول أصلاً خامساً، وهو متعلّق بعلم المعرفة، ويصحّ اعتباره متقدّماً على سائر الأُصول: وهو أنّ المعرفة المنبثقة من التجربة الحسّية، هي المعرفة الوحيدة التي يمكن القول باعتبارها، وبما أنّ التجارب الحسّية تُثبت وجود المادّة والمادّيات فحسبُ، دون أن تثبت وجود غيرها، لذلك لايمكن أن نقبل وجود أيّ شيء آخر غيرها.

ولكن في الدرس السابق اتّضح بطلان هذا الأساس[1]، ولا نعيد مناقشته مرّةً أخرى، ولذلك نبحث في الأُصول الأربعة.

تقويم الأصل الأوّل

وهذا الأصل الذي يعدّ أهمَّ الأصول والأسس للرؤية الكونيّة المادية هو أصلٌ خالٍ من الدليل، ودعوى باطلة، ولايمكن إقامة أيِّ دليل على نفي ما وراء الطبيعة، وخاصّةً على وفق المعرفة المادّية القائمة على أصالة الحسّ والتجربة، ذلك لأنّه لايمكن لأيّة تجربة حسّية أن تتحدّث عمّا هو خارج عن اختصاصها وميدانها، وهو المادّة والمادّيات، لتبدي رأيها فيه نفياً أو إثباتاً، وما يمكن قوله ــ على أبعد الفروض ــ على وفق المنهج الحسّي، هو أنّه لا يمكن أن نثبت وجود ما وراء الطبيعة، إذن فعلى الاقل يلزمنا أن نقبل احتمال وجوده. وقد أشرنا سابقا إلى أنّ الإنسان يدرك الكثير من الأُمور غير المادية التي لا تتّصف بمميّزات المادة وخواصّها، أمثال الروح التي يدركها الإنسان بالعلم الحضوري، وقد أقيمت الأدلّة العقليّة على وجود الأمور المجرّدة؛ في

(١) للتوسّع أكثر يراجع كتاب الأيديولوجية المقارنة، الدرس الثامن الى الدرس السادس عشر، وإلى كتاب تعليم الفلسفة، الدرس الثالث عشر إلى الثامن عشر.

الكتب الفلسفيّة[1]، وأفضل شاهد على الروح: الرؤيا والأحلام الصادقة، والكثير من أعمال المرتاضين، وكذلك معاجز وكرامات الأنبياء وأولياء الله (عليهم الصلاة والسلام)[2]. وعلى كلّ حال فيكفي في تفنيد هذا الأصل الأدلّة التي أقيمت على وجود الله وعدم جسمانيّته[3].

تقويم الأصل الثاني

وقد اعتُمد في هذا الأصل على أزليّة المادّة وأبديّتها، واستُنتج من ذلك أنّ المادّة غير مخلوقة ويناقش هذا الأصل:

أوّلاً: لايمكن أن نثبت أزليّة المادّة وأبديّتها على أساس الأدلّة العلميّة والتجريبيّة، وذلك لأنّ نطاق التجربة ومداها قاصر ومحدود، لايتناول أمثال هذه المجالات، ولا يمكن لأيّة تجربة أن تثبت لا نهائيّة الكون من حيث الزمان والمكان.

ثانياً: انّ أزلية المادّة لا تستلزم عدم الاحتياج الى الخالق، كما أنّ **افتراض أزليّة الحركة الميكانيكيّة يستلزم افتراض وجود القوّة المحرّكة الأزليّة، لا أنّها تثبت عدم احتياجها الى القوّة المحرّكة.**

بالإضافة إلى ذلك كلّه، انّ القول بأنّ المادّة غير مخلوقة، يعني أنّها واجبة الوجود، وفي الدرس الثامن أثبتنا استحالة أن تكون المادّة واجبة الوجود.

تقويم الأصل الثالث

حيث ينكر هذا الأصل غائيّة الكون وهدفيّته، وهو النتيجة الطبيعيّة

(١) على سبيل المثال يراجع كتاب تعليم الفلسفة، الجزء الثاني، الدرس الرابع والأربعون والتاسع والأربعون.
(٢) يراجع، كتاب مناقشة موجزة لأصول الماركسيّة، الدرس الثاني.
(٣) يراجع الدرسان السابع والثامن من هذا الكتاب والدرسان الثاني والستون والثالث والستون من كتاب تعليم الفلسفة.

لإنكار الخالق، وبطبيعة الحال، لو أثبتنا وجود الخالق الحكيم فإنّ هذا الأصل سينهار، ولكن يبقى هذا التساؤل: بأنّ كلّ إنسان عاقل حين يشاهد الصناعات البشريّة يتوصّل الى هدفيّتها وغائيّتها، ولكن حين يشاهد نظام الكون المعجز والمدهش، والترابط والتناسق بين **الظواهر** ومعطياتها الزاخرة التي لا تحصىٰ، فكيف لا يتوصّل الى غائيّتها؟

تقويم الأصل الرابع

الأصل الرابع للرؤية الكونيّة الماديّة هو حصر العلّيّة بالعلاقات الماديّة للظواهر، وهناك اعتراضات كثيرة تتوجّه لهذا الأصل، اهمها **مايلي:**

١ــ إنه وفقاً لهذا الأصل يلزم أن لايوجد موجود جديد في هذا الكون، مع اننا نشاهد دائماً ظهور موجودات جديدة، وخاصّةً في عالم الحيوان والإنسان وأهمُّها الحياة والشعور والعاطفة والمشاعر والأحاسيس والفكر والابداع والإرادة.

يقول الماديّون: إنّ هذه الظواهر هي خواصّ المادّة، وليست شيئاً آخر.

ونقول في ردّهم:

أولاً: إنّ الخاصّة الملازمة للمادّة والماديّات والتي لايمكن انفصالها هي الامتداد والقابليّة للانقسام، **وهذه الخاصّة ليس لها عين ولا أثر في هذه الظواهر.**

ثانياً: لاشكّ في أنّ هذه الظواهر التي يطلق عليها «خواص المادة» لم تكن موجودة في المادّة غير الحيّة، أي كان هناك زمان كانت فيه هذه المادّة فاقدةً لهذه الخواصّ، ولكن بعد ذلك **وُجدت هذه الخواصُّ فيها، إذن فهذه** الموجودات ــ التي يعبّر عنها بخواصّ المادّة ــ **تحتاج الى موجد قد أوجدها في** المادّة، وهذا الموجد هو العلّة الموجدة.

٢ــ إنه وفقاً لهذا الأصل يلزم أن تكون الظواهر الكونيّة كلّها جبريّة وحتميّة، **إذ لا مجال** للاختيار والإرادة في نطاق تأثيرات **المادّة. ورفضُ**

الاختيار بالإضافة إلى أنّه مخالف للوجود والبداهة، فإنّه مستلزم لإنكار المسؤوليّات والقِيَم الأخلاقيّة والمعنويّة، وكلّنا نعلم بالنتائج الخطيرة والآثار المدمّرة التي تتعرّض لها الإنسانيّة **نتيجةً** لإنكار المسؤوليّة والقِيَم.

وأخيراً، فمع ملاحظة أنّ المادة لايمكن ان تكون واجبة الوجود ــ كما أثبتنا ذلك سابقاً ــ فلابدّ من وجود علّة للكون، ولايمكن أن تكون هذه العلّة من قبيل العلل الطبيعيّة والمعدّة، وذلك لأنّ هذه العلاقات لايمكن تصوّرها إلّا بين المادّيات فحسب، وأمّاالمادّة نفسُها فلايمكن أن تكون لها نفس هذه العلاقة بعلّتها. إذن فالعلّة التي أوجدت المادّة **علّةٌ إيجادية**، وممّا وراء المادّة.

الأسئلة

١ــ بيّنْ أُصول، وأُسس الرؤية الكونيّة المادّية.

٢ــ عرّف المادّة **والمادّي.**

٣ــ إشرح الاعتراضات على الأصل الأوّل.

٤ــ بيّن الاعتراضات على الأصل الثاني.

٥ــ ناقِش الأصل الثالث.

٦ــ اشرح الاعتراضات على الأصل الرابع.

الدرس الخامس عشر

المادّية الديالكتيكيّة
عرض ونقد

ـ المادّية الميكانيكيّة والديالكتيكيّة.
ـ أصل التضادّ ومناقشة .
ـ أصل الطفرة ومناقشه.
ـ أصل نفي النفي ومناقشته.

المادية اميكانيكية والديالكتيكية

إنّ للمادّية مذاهبَ واتّجاهاتٍ مختلفة، وكلٌّ واحد منها يفسّر حدوثَ الكون وظواهره بطريقة معيّنة، وفي بدايات العصر الحديث فسّر المادّيون، وباستيحاء من المفاهيم الفيزيائيّة النيوتونيّة حدوثَ الظواهر الكونيّة على وفق الحركة الميكانيكيّة، بأن كلّ حركة مسبَّبةٌ عن قوّة محرّكة معيّنة، تدخل الجسم المتحرّك من الخارج، أي انّهم تصوّروا العالم آلة ضخمة، تنتقل القوّة المحرّكة لها من جزء إلى آخرَ منها، ويؤدّي ذلك إلى حركتها الشاملة.

وقد سمّيت هذه النظرة بـ «المادّية الميكانيكيّة». ولكن لأجل نقاط الضعف والفجوات الكثيرة فيها، ناقشها المعارضون لها، ومن هذه النقاط: إذا كانت كلّ حركة مسبَّبةً عن قوّة خارجيّة، فلابدّ أن يُفترض وجود قوّة محرّكة أيضاً لحركة المادّة الأوّلية للعالَم أيضاً دخلتها من الخارج، ويلزم من ذلك أن نؤمن بموجود ما وراء المادّة ليكون على الأقلّ السببَ في أوّل حركة في الكون وهي حركة المادّة الأوّليّة.

واعترض أيضاً على المادّية الميكانيكيّة: بأنّ القوّة الميكانيكيّة إنّما تفسّر الحركاتِ الوضعيّةَ والانتقاليّة، ولكن لا يمكن حصر الظواهر الكونيّة بخصوص التبدّلات والتغيّرات المكانيّة، ومن أجل ذلك لابدّ أن نؤمن بوجود علّة أخرى وعامل آخر لتفسير نشأة سائر الظواهر الكونيّة.

وضعف المادّية الميكانيكيّة عن الصمود بوجه هذه الاعتراضات دفع المادّيين إلى البحث عن عامل آخرَ لتفسير هذه التغيّرات في الكون، وعلى

الأقلّ حاولوا تفسير بعض الحركات تفسيراً ديناميكياً، ليفترضوا نوعاً من الحركية الذاتيّة للمادّة.

ومن جملة روّاد المبدأ المادّي الديالكتيكيّ (ماركس وانجلز) حيث اعتبرا عامل الحركة هو التضادّ الداخليّ الكامن في داخل الظواهر المادّية، واستفادا في هذا المجال من المفاهيم الفلسفيّة لهيجل، وبالإضافة إلى اعتقادهم بأصول المادية: أزليّة المادّة، وعدم مخلوقيّتها، والحركة الشاملة والتفاعل بين الظواهر، طرحوا أُصولاً ثلاثة لتفسير فرضيّتهم:

١ــ أصل التضادّ الداخلي.

٢ــ أصل الطفرة، أو تحوّل التغيّرات الكميّة إلى تغيّرات كيفيّة.

٣ــ أصل نفي النفي، أو مبدأ تطوّر الطبيعة.

ونحن هنا نوضح بإيجاز كلَّ واحد من هذه الأُصول والمبادئ، وبعد ذلك نناقشها:[1]

أصل التضادّ

يَعتقد المادّيون الديالكتيكيّون، أنّ كلّ ظاهرة مركّبةٌ من ضدّين (تز) و(أنتي تز)، والتضادّ هو العامل في حركة تلك الظاهرة وتغيرها، حيث يحتدم الصراع بينهما، وينتصر الـ«أنتي تز»، لينشأ من ذلك وليد جديد هوالـ«سنتز»، فمثلاً بيضة الدجاجة تحتوي على نطفة تأخذ بالنموّ تدريجياً، وتهضم الموادَّ الغذائيّة في نفسها، وبعد ذلك توجد الفرخة التي تمثّل الـ (سنتز).

والشحنة الكهربائيّة الموجبة والسالبة نموذج آخر للتضادّ في الظواهر الفيزيائيّة، وكذلك عمليّة الجمع والطرح في الرياضيّات الابتدائيّة، والمشتقّ والعدد الصحيح غير الكسري «الأنتي جرال» في الرياضيّات العالية.

وللديالكتيك دوره أيضاً في الحوادث الاجتماعيّة والتاريخيّة، ففي

(١) للتوسّع أكثر يراجع كتاب «الدفاع عن خنادق الأيديولوجية» و«مقالات في الحركة والديالكتيك» و«الرؤية الكونيّة المادّية».

المجتمع الرأسماليّ وجد طبقة البروليتاريا، أي الطبقة العاملة التي تمثّل الـ «أنتي تز» والضدّ للطبقة الرأسماليّة، وتأخذ الطبقة العاملة بالنموّ والتطوّر، بالتدريج، لتنتصر في نهاية الصراع على الطبقة الرأسماليّة. ليوجد نتيجةً لذلك: الـ (سنتز) أي المجتمع الاشتراكيّ والشيوعيّ.

ويضيف المهرّجون بالنظريّة الماركسيّة، إلى أنّ أصل التضادّ هذا يثبت بطلان النظريّة الميتافيزيقيّة في استحالة التضادّ والتناقض.

المناقشة

في البداية لابدّ أن **نؤكّد** بأنّ أحداً لا يرفض وجود موجودين مادّيين متجاورين، يؤثّر أحدهما في ضعف الآخر، بل ربما أدّى إلى إبادته وفنائه، كما يلاحظ ذلك في الماء والنار، ولكن:

أوّلاً: هذه الحالة ليست شاملة، ولا يمكن أن نتقبّلها كقانون كونيّ شامل، إذ يمكن ان نضرب المئات بل الآلاف من الأمثلة على خلاف هذه الحالة.

ثانياً: إنّ وجود مثل هذا التضادّ في بعض الحوادث والظواهر الكونيّة، لا علاقة له بالتضادّ أو التناقض الذي ذهب المنطق الكلاسيكيّ والفلسفة الميتافيزيقيّة إلى استحالته، إذ إنّ ما اعتبروه مستحيلاً هو اجتماع الضدّين أو النقيضين في «موضوع واحد» والأمثلة التي ضربت للتضاد الماركسي لا تتصف بوحدة **الموضوع**، ونحن في غنى عن التعرّض للأمثلة السخيفة والمثيرة للسخريّة، التي ضربها الماركسيون لاجتماع الضدّين كاجتماع الجمع والطرح، والمشتقّ والعدد الصحيح (الأنتي جرال) أو التكهّنات والتخرّصات الكاذبة التي سطروها حول نشوء الدولة البروليتارية في البلدان الرأسماليّة.

ثالثاً: إذا كانت كلّ ظاهرة مركّبةً من ضدّين، فلابدّ أن يكون لكلّ واحد من الضدّين بدوره (تز) و(أنتي تز) تركيب آخر أيضاً، وذلك لأنّ كلاً منهما ظاهرة أيضاً، وعلى وفق المبدأ المذكور (أصل التضادّ) لابدّ أن يتألّف

كلّ واحد منهما من ضدّين، ونتيجةً لذلك لابدّ أن تتألف كلّ ظاهرة محدودة متناهية من أضداد غير متناهية.

وأمّا ما ذكروه من أنّ التضادّ الداخليّ هو عامل الحركة، واستهدفوا من خلال ذلك أن يملأوا بعض الفجوات في المادّية الميكانيكيّة، فإنّ أدنى اعتراض عليه، هو أنّه لا يوجد أيُّ دليل علمي يدعم هذه الفرضيّة، بالإضافة إلى أنّنا لا يمكن أن ننكر وجود الحركات الميكانيكيّة التي تحدث نتيجة للقوّة الخارجيّة، إلّا أن يقولوا أيضاً بأنّ حركة كرة القدم أيضاً ناشئة من التضادّ الداخليّ للكرة لا من قدم اللّاعب.

أصل الطفرة

نلاحظ بأنّ التغيّرات الكونيّة ليست كلّها تدريجيّة وعلى نسق واحد، بل تظهر في الكثير من المجالات ظواهر نوعيّة جديدة لا تشابه الظواهر السابقة لها، ولا يمكن أن نعتبرها امتداداً للحركة السابقة، ومن هنا تمسّك الماركسيّون بأصل آخر هو «الطفرة» أو «القفزة» أو «الانتقال من التغيّرات الكمّيّة إلى التغيّرات الكيفيّة» بمعنى أنّ التغيّرات الكمّيّة حينما تبلغ نقطةً معيّنة، فإنّها تتبدّل إلى كيفيّة جديدة، وتكون سبباً في حدوث التغيّرات الكيفيّة النوعيّة، فالماء مثلاً حينما يوضع على النار ترتفع درجة حرارته، ولكن بارتفاع درجة حرارته إلى درجة معيّنة (١٠٠) فإنه سينقلب ويتبدّل في تلك اللحظة إلى بخار، وكذلك كلُّ قطعة فلزيّة لها درجةُ انصهار معيّنةٌ، فإذا بلغت بفضل الحرارة إلى تلك الدرجة، فستتبدّل إلى سائل، وفي المجتمع كذلك فحين تحتدم الصراعات بين طبقات المجتمع، وتبلغ مرحلة معيّنة فستحدث الثورة.

المناقشة

أوّلاً: ليست هناك أيّة ظاهرة تتحوّل فيها الكمّيّة إلى كيفيّة، وأقصى ما يمكننا قوله، هو أنّ ظهور ظاهرة معيّنة مشروطٌ بوجود كمّيّة معيّنة، فمثلاً

درجة حرارة الماء لا تتبدّل إلى بخار، بل إنّ تبدُّل الماء إلى بخار مشروط بوجود درجة معيّنة من الحرارة.

ثانياً: ليس من الضروريّ أن تحصل هذه الكميّة اللازمة نتيجةً للزيادة التدريجية للكميات السابقة، بل من الممكن أن تتحقّق نتيجةً لتضاؤل الكميّة السابقة ونقصانها، كما في تبدّل البخار إلى ماء، فإنّه مشروط بهبوط درجة الحرارة.

ثالثاً: انّ التغيّرات الكيفيّة لا تحدث دائماً بصورة دفعيّة ومفاجئة، بل إنّها في كثير من الحالات تحصل بصورة تدريجيّة، كما في ذوبان الشمع أو الزجاج.

إذنْ فما يمكن تقبُّله هو لزوم توفُّر كميّة معيّنة لتحقُّق بعض الظواهر الطبيعيّة، لا تبدُّل الكميّة إلى كيفيّة، ولا ضرورة الزيادة التدريجيّة للكميّة، ولا نتقبّل أيضاً شموليّةَ هذا المبدأ لكلّ التغيّرات الكيفيّة والنوعيّة، إذنْ فليس هناك قانونٌ كونيٌّ شامل يسمّى بالطفرة أو الانتقال من التغيّرات الكميّة إلى التغيّرات الكيفيّة.

أصل نفي النفي

ويُقصد من أصل نفي النفي الذي يعبّر عنه أحيانا، بقانون تطوّر الضدّين، أو حركة الطبيعة؛ أنّه في التغيّرات الديالكتيكيّة الشاملة، يُنفى الـ (تز) بوساطة الـ «أنتي تز» والـ «أنتي تز» بدوره يُنفى بوساطة الـ «سنتز»، كما هو الملاحظ في النبات. فإن الشجرة تنفي البذرة، والشجرة بدورها تنتفي بالبذور الجديدة، وكذلك النطفة تنفي البيضة، وهي بدورها تنتفي بالفرخة، ولكن بهذه العمليّة تكوّن الظاهرة الجديدة أكثر تكاملاً من القديمة. إنّ الحركة الديالكتيكيّة هي ارتقائيّة دائماً ومتكاملة وتكمن أهمّية هذا المبدأ بهذه الملاحظة، فإنّها تؤشر على مسار الحركات والتغيّرات وأهدافها، وتؤكّد على الارتقائيّة والتكامل في حركة التغيّرات.

المناقشة

لاشكّ أنّ بكلّ تغيُّر وتبدُّل تزول الحالة والوضعيّة السابقة، لتوجد حالة ووضعيّة جديدة. وإذا كان مدلول مبدأ نفي النفي، هو هذا المعنى، فإنّه لم يأت بشيء جديد، غير ما تفرضه طبيعة التغيّر والتحوّل. ولكن التفسير الذي ذكروه لهذا المبدأ، وأنّ الحركة ارتقائيّة تكامليّة دائماً، تفسير غير صحيح، ولا يقبل الشمول لكلّ الحركات والتغيّرات الكونيّة، فهل اليورانيوم الذي يتبدّل نتيجةً لإشعاعاته إلى عنصر آخر، قد أصبح أكثرَ تكاملاً؟ وهل انّ الماء يتكامل حينما يتحول إلى بخار، أو البخار حينما يتحوّل إلى ماء؟ وهل إنّ الشجرة حينما تجفّ وتيبس، حتّى لايبقى من ثمارها وبذورها شيء، قد صارت أكثرتكاملاً؟ إنَّ الذي يمكن أن نتقبّله هو أنّ بعض الموجودات الطبيعيّة تكون أكثر تطوّراً وتكاملاً نتيجةَ الحركة والتحوّل، ولا تشمل هذه الحالةُ كلَّ الحركات والتغيّرات، إذنْ فلا يمكن القبول بمبدأ التطوّر والتكامل كقانون شامل لكلّ الظواهر الكونية.

وأخيراً نؤكّد على هذه الملاحظة: وهي أنّه على تقدير ثبوت هذه المبادئ والأُصول بصورة شاملة للكون كلّه، فإنّ أقصى ما يمكن أن تُثبته هذه المبادئ أنّها تفسّر كيفيّةَ ظهور الظواهر، كما هو الشأن في سائر المبادئ والقوانين الثابتة في العلوم الطبيعيّة، ولكن وجود القوانين الكلّية والشاملة والثابتة في الكون، لا يعني عدمَ احتياج الظواهر والحوادث إلى المحدِث والعلّة الموجِدة. وكما أثبتنا في الدروس السابقة، أنّ المادّة والمادّيات بما أنّها ممكنة الوجود، لذلك احتاجت بالضرورة إلى واجب الوجود.

الأسئلة

١ــ أذكر الفرق بين المادّية الميكانيكيّة، والديالكتيكيّة.

٢ــ وضّحْ أصل التضادّ، والاعتراضات عليه.

٣ــ وضّحْ أصل الطفرة، والاعتراضات عليه.

٤ــ بيّنْ أصل نفي النفي ومناقشته.

٥ــ على تقدير صحّة هذه الأصول وشموليّتها فهل يثبت بها عدم احتياج الكون لخالق؟ ولماذا؟

الدرس السادش عشر

توحيد الله

ـ المقدمة.
ـ الدليل على توحيد الله.

المقدّمة

أثبتنا في الدروس السابقة ضرورةَ وجود إله خالق للكون، إله عالم وقدير هو الموجد والخالق، وهو الحافظ والمدبّر للكون. وفي الدروس الأخيرة تعرّضنا لدراسة الرؤية الكونيّة المادّية، وبمناقشة أنواع هذه الرؤية الكونيّة توضّح لنا أنّ افتراض عالَم وكون بدون إله؛ إفتراض لايمكن تعقُّله، وتفسير لايمكن تقبُّله.

والآن علينا أن نبحث في موضوع التوحيد، وتفنيد آراء المشركين ومعتقداتهم. وهناك آراء مختلفة لعلماء الاجتماع حول نشأة المعتقدات المشركة في البشريّة، وما طرأ عليها من تبدُّل وتغيُّر، ولكن ليس هناك دليل صالح للاعتماد على كلّ تلك الآراء والتفسيرات.

وربما يمكن لنا القول بأنّ العامل الأوّل في الاتّجاه للشرك وتعدُّد الآلهة، هو مشاهدة تنوُّع الظواهر السماويّة والأرضيّة، فاعتقدوا أنّ كلّ نوع منها خاضع لتدبير إله معيّن، فقد اعتقد بعضهم بأنّ الخيرات مستندة لإله الخير، والشرور مستندة لإله الشّر، ومن هنا قالوا بوجود مبدأين وخالقين للعالَم.

فمن جهة: يلاحظ مدى تأثير نور الشمس والقمر والكواكب في الظواهر الأرضيّة لذلك يخطر في الأذهان بأنّ لها نوعاً من الربوبيّة للموجودات الأرضيّة.

ومن جهة أُخرى: رغبة البشر في معبود محسوس وملموس، دفعتهم الى

أن يصنعوا لتلك الآلهة المتوهَّمة تماثيلَ وتواتم (علامات ورسوم رمزيّة) انهمكوا في عبادتها، وبالتدريج اكتسبت هذه الأوثان طابَع الأصالة عند قاصري الذهن والبدائيّين، ووَضعَت كلُّ أُمّة بل كلّ قبيلة لنفسها بعضَ الطقوس والتقاليد بما تمليه عليها أوهامها، تعبد بها أوثانَها، ليُشبعوا بهذه الممارسات والطقوس البديلة ذلك الدافع الفطريَّ الكامن في أعماقهم لعبادة الله، وليضفوا على نزواتهم الحيوانيّة وأهوائهم العابثة لونَ القداسة الدينيّة، ولازالت بعض هذه الممارسات والحفلات الدينيّة قائمةً حتّى اليوم، حيث تصحبها ألوان الرقص والصخب وشرب الخمور، والعبث الجنسيّ، بين الوثنيّين، متلوّنةً كلُّها بطابَع الطقوس الدينيّة.

بالإضافة لذلك كلّه، أنه كان من وراء ذلك كلّه الجبابرةُ والطواغيت اللاهثون وراء السلطة وإشباع رغباتهم ومطامعهم الشريرة، حيث استغلّوا هذه المعتقدات والأفكار الساذجة لعامّة الناس، واستثمروها في سبيل تحقيق مآربهم الجهنّمية، ومن أجل أن يُحكِموا قبضتهم حول رقاب الشعوب، ويوسّعوا أكثرَ من سلطانهم، فإنّهم شرعوا في بذر المعتقدات المشركة ونشرها، وأضفَوا على أنفسهم لوناً من الربوبيّة، واعتبروا عبادة الطواغيت من جملة الطقوس الدينيّة، وهناك شواهد بارزةٌ على هذه الظاهرة يمكن ملاحظتها في ملوك وسلاطين الصين والهند وإيران ومصر وسائر الأقطار الأخرى.

إذن فالمعتقَدات والمبادئ المشركة، وُجدتْ بين الناس نتيجةً لعوامل مختلفة، وانتشرت لتكون عقبةً كأداء في مسيرة التكامل الحقيقيّ للبشريّة، الذي يوفّره العمل بالدين الإلٰهيّ والتوحيديّ، ومن هنا خَصّ الأنبياء الجانبَ الأكبر من جهودهم ونشاطاتهم لمحاربة الشرك والمشركين، كما تُذكر حكايات هذا الصراع مراراً في القرآن الكريم.

إذنْ فالمعتقدات والمبادئ المشركة تَعتمد على أساس الإيمان بربوبيّة موجود آخرَ غير الله، من الموجودات الكونيّة، وهناك الكثير من المشركين اعتقدوا بوحدة الخالق للكون، وفي الواقع انّهم آمنوا بالتوحيد في الخالقيّة، ولكنّهم قالوا بوجود آلهة بمستوى أدنى، حيث اعتقدوا بأنّ هذه الآلهة تقوم

بمهمّة تدبير الكون والتصرف فيه بصورة مستقلّة، وأطلقوا على الإله الخالق «ربّ الارباب».

واعتقد البعض بأنّ هذه الآلهة المدبّرة هي الملائكة، والمشركون من العرب اعتقدوا بأنّها بنات الله، بينما توهّم البعض الآخر بأنّها من الجنّ، واعتقد آخرون بأنّها أرواح الكواكب أو أرواح بعض البشر السابقين، أو انّها نوع معيّن من الموجودات غير المرئيّة.

وقد أشرنا في الدرس السابق إلى التلازم الوثيق بين الخالقيّة والربوبيّة الحقيقيّة، فلا ينفصل الإيمان بإحداهما عن الأخرى أبداً، وأنّ الايمان بخالقيّة الله، لا يتلاءم والإيمانَ بربوبيّة غيره، وأولئك الذين يؤمنون بمثل هذه المعتقدات المتناقضة لم يتنبّهوا إلى تناقضها، ويكفي في تفنيد معتقداتهم، أن تتبيّن حقيقة هذا التناقض وسرّه.

وقد أُقيمت أدلّةٌ وبراهينُ عديدةٌ على توحيد الله تعالى، ذُكرتْ في الكتب الكلاميّة والفلسفيّة المختلفة، ونذكر هنا دليلاً واحداً، يدلّ بالمباشرة على التوحيد في الربوبيّة، وتفنيد معتقدات المشركين.

الدليل على توحيدالله.

إنّ افتراض وجود إلٰهَين، أو آلهة متعدّدة للكون، لايخرج عن الاحتمالات التالية: فإمّا أن نفترض أنّ كلّ واحدة من هذه الظواهر والكائنات الكونيّة، مخلوقة ومعلولة لجميع هذه الآلهة، وإمّا أنّ كلّ مجموعة منها معلولة لواحد من الآلهة المفترضة، وإمّا أن نعتبرها جميعاً مخلوقةً لإله واحد، بينما نفترض سائر الآلهة مدبّرةً للكون.

أمّا افتراض أنّ كلّ ظاهرة وكائن له آلهةٌ متعدّدة خالقة له، فهو افتراض محال، ذلك لأنّ القول بأنّ هناك اثنين أو أكثر من الآلهة الخالقة، (بمعنى العلّة الموجدة) تخلق الموجود، يعني أنّ كلّ واحد منها يفيض وجوداً. ونتيجةً لذلك أن توجَد عدّةُ وجودات بعدد الآلهة المفترضة، مع أنّ كلّ موجود ليس له إلّا وجود واحد، وإلّا لم يكن موجوداً واحداً.

وأمّا افتراض أنّ كلّ واحد منها خالق لمخلوق واحد، أو لمجموعة معيّنة من المخلوقات، فيلزم من هذا الافتراض أن يكون كلّ مخلوق قائماً بخالقه، ولا يحتاجَ لموجود آخرَ، إلّا الاحتياج الذي يؤول وينتهي بالتالي إلى خالقه، وهو احتياج إلى خصوص مخلوقات خالقه.

وبعبارة أُخرى: انّ افتراض الآلهة المتعدّدة للكون يلزم منه وجود أنظمة متعدّدة في الكون، وكلّ واحد منها مستقلّ ومنفصل عن الآخر، مع أنّ للكون نظاماً واحداً، وكما يوجد ارتباط وتفاعل بين الظواهر الموجودة في زمان واحد، وتحتاج كلّ منها الى الأخرى فانّ هناك ارتباطاً وعلاقة بين الظواهر السابقة مع الظواهر الراهنة، وكذلك بين الظواهر الراهنة و الظواهر المستقبليّة واللّاحقة، وكلّ ظاهرة سابقة ممهّدة للّاحقة، إذن فهذا الكون الذي يتألّف من أجزاء مترابطة متلاحمة، ويحكمه نظام و احد، لايمكن أن يكون معلولاً لعدّة علل موجدة.

وأمّا الافتراض الثالث، وهو أنّ الخالق لكلّ المخلوقات إله واحد، وأمّا سائر الآلهة فتتكفّل بمهمّة تدبير الكون وإدارته، فهذا الافتراض غير صحيح أيضاً، وذلك لأنّ كلّ معلول قائم بكل شؤون وجوده بعلّته الموجدة له، وليس لأيّ موجود مستقلٌ سبيلٌ للتصرّف فيه، إلّا أن يكون من قبيل التفاعلات الحاصلة بين معلولات العلّة أنفسها، ولكنّها كلّها خاضعة للفاعل الموجد لها، ولا تخرج عن حكومة قدرته وسلطانه، ولا يتمّ شيء إلّا بإذنه التكوينيّ، وفي هذه الحالة لا تكون كلّ تلك الآلهة ــ غير الإله الخالق الموجد ــ «ربّاً» بمعناه الحقيقيّ، إذ انّ المعنى الحقيقيّ للربّ، أن يقوم بالتصرف المستقل في المربوب دون غيره، والمفروض في هذه التصرفات والتفاعلات ان لا تكون مستقلّة، بل إنّها كلّها لا تخرج عن حدود قدرته وسلطانه، وإنما تتم بالقوة التي يزودها بها ذلك الخالق، ولولاه لما أمكن أن توجد هذه التصرفات. وافتراض وجود مثل هذه الأرباب المدبّرة للكون لا ينافي التوحيد في الربوبيّة، كما أنّ الخالقية التي تتمُّ بالإذن الإلهي لا تنافي التوحيد في الخالقيّة. وفي القرآن الكريم والأحاديث الشريفة ما يدلّ على ثبوت مثل هذا

الخلق أو التدبير التبعيّ وغير المستقلّ لبعض عباد الله، إذ يقول الله تعالى في كتابه الكريم عن عيسى (ع) «**وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيراً بإذني**»[1] ويقول تعالى أيضا: «**فالمدبّرات أمراً**»[2].

والحاصل أنّ التوهّم بإمكان آلهة متعدّدة للكون، ناشئ من قياس الله على العلل المادّية والمعدّة، حيث يمكن القول بتعدّدها للمعلول الواحد، ولكن لا يمكن أن نشبّه العلّة الموجدة بأمثال هذه العلل، ولا يمكن أن نفترض لأيّ معلول، عدّةَ علل موجدة أو عدّة أرباب مدبّرة بالاستقلال.

إذن فلأجل تفنيد هذا التوهّم، لابدَّ أن نتأمّل بدقّةٍ أكثرَ في مفهوم العلّة الموجدة وخصائص هذا النوع من العلّة، حتى ندرك استحالة تعدُّد مثل هذه العلّة للمعلول الواحد. وكذلك لابدَّ من التأمّل في ترابط الكون ليتّضح لنا أنّ هذا النظام المترابط الذي يحكم الكون لا يمكن أن يكون مخلوقاً لآلهة متعدّدة، أو خاضعاً لتدبير أرباب مستقلّين؟

واتّضح من خلال ما ذكرناه أيضاً، أنّ القول بالولاية التكوينيّة لبعض عباد الله الصالحين، لاينافي الإيمان بالتوحيد، ولكن يجب أن لا تفسّر هذه الولاية بمعنى الخالقيّة أو الربوبية المستقلّة، كما أنّ القول بالولاية التشريعيّة للنبيّ الأكرم(ص) والأئمّة الطاهرين(ع) لاينافي الربوبيّة التشريعيّة الإلٰهية، لأنّ هذه الولاية إنّما وُجدتْ من الله تعالى وبالإذن الإلٰهيّ.

(١) المائدة: ١١٠.
(٢) النازعات: ٥.

الأسئلة

١ــ إشرح العوامل التي أدّتْ إلى وجود المعتقَدات المشركة.

٢ــ ما هو الأساس الذي ترتكز عليه المعتقداتُ المشركة؟

٣ــ بيّن التلازم بين الخالقيّة والربوبيّة.

٤ــ لماذا لايمكن أن نفترض آلهة متعدّدة خالقة لحادث واحد؟

٥ــ لماذا لايمكن القول بأنّ كلّ مجموعة من المخلوقات، مخلوقةٌ لخالق معيّن؟

٦ــ لماذا لايمكن القول بأنّ الكون كلّه مخلوق لإله واحد، ولكن في نفس الوقت يفترض له أرباب ومدبّرون عديدون؟

٧ــ من أين نشأ التوهّم بإمكان تعدُّد الآلهة، وكيف يمكن تفنيده؟

٨ــ لماذا كان الاعتقاد بالولاية التكوينيّة لأولياء الله غيرَ منافٍ للتوحيد في الخالقيّة والربوبيّة؟

الدرس السابع عشر

معاني التوحيد

- المقدّمة.
- نفي التعدّد.
- نفي التركيب.
- نفي الصفات الزائدة على الذات.
- التوحيد الأفعاليّ.
- الاستقلال في التأثير.
- نتيجتان مهمتان.
- الجواب عن شبهة.

المقدّمة

إنّ لفظة التوحيد التي تعني لغويّاً «عدّالشيء وجعله واحداً» قد استُعملتْ في مصطلح أهل الفلسفة والكلام والأخلاق والعرفان، في معان عديدة مختلفة، وقد لوحظت في كلّ هذه المعاني وحدة الله تعالى من جهة معيّنة، وربما عبّر عنها أحياناً بـ «أقسام التوحيد» أو «مراتب التوحيد» ودراسة هذه المعاني كلّها لا تتناسب ومنهجيّةَ هذا الكتاب.

لذلك نكتفي هنا بذكر أشهر المصطلحات والمعاني، وأكثرِها تناسباً لموضوعنا:

١ــ نفي التعدّد: إنّ أوّل مصطلح معروف للتوحيد، هو الاعتقاد بوحدانيّة الله، ونفي التعدّد والكثرة في الخارج عن الذات، وهذا المعنى يقابل الشرك الصريح، والاعتقاد بإلٰهَين أو آلهة متعدّدة، بصورة يكون لكلّ واحد منها وجودٌ مستقلّ ومتميّز عن الآخر.

٢ــ نفي التركيب: وهو المصطلح الثاني للتوحيد: ويعني الإيمانَ بالأحديّة والبساطة في داخل الذات، وعدم تركيب الذات الإلٰهيّة من أجزاء بالفعل أو بالقوّة.

ويُذكر غالباً هذا المعنى بصورة صفة سلبيّة (نفي التركيب) كما أشير إليه في الدرس العاشر، وذلك لأنّ أذهاننا أكثرُ ألفةً وأنساً بمفهوم

التركيب وما يقابله وهو نفي التركيب، من مفهوم البساطة.

٣ــ نفي الصفات الزائدة على الذات: وهو المصطلح الثالث، ويعني الإيمان باتّحاد الصفات الذاتيّة مع عين الذات الإلٰهيّة، ونفي الصفات الزائدة على الذات، ويعبّر عنه بـ «التوحيد الصفاتيّ» ويذكر في الروايات بتعبير «نفي الصفات» في مقابل البعض (أمثال الأشاعرة) الذين اعتقدوا بأنّ الصفات الإلٰهيّة أمور زائدة على الذات، وقالوا بـ «القدماء الثمانية».

والدليل على التوحيد الصفاتيّ: هو أنّه لو كان لكلّ واحدة من الصفات الإلٰهيّة مصداق (وما بإزاء) مستقلّ، فلا يخرج عن عدّة حالات:

إمّا أن نفترض مصاديقها في داخل الذات الإلٰهيّة، ويلزم من هذا الافتراض؛ أن تكون الذات الإلٰهيّة مركّبةً من أجزاء، وقد أثبتنا سابقاً استحالةَ التركيب،

واما أن نفترض بأنّ مصاديقها في خارج الذات الإلٰهيّة، وفي هذه الحالة إمّا أن نتصوّرها واجبةَ الوجود غيرَ محتاجة الى خالق، وإمّا ان نتصوّرها ممكنةَ الوجود ومخلوقة لله. أمّا افتراض أنّها واجبة الوجود، بمعنى تعدّد الذات، فهو الشرك الصريح، ولا اظن ان هناك مسلماً يلتزم به وأمّا افتراض أنّ هذه الصفات ممكنة الوجود، فيلزم من ذلك؛ ألقولُ بأنّ الذات الإلٰهيّة مع افتراض فقدانها لهذه الصفات، هي التي تخلق هذه الصفات وتوجدها، ثمّ بعد ذلك تتّصف بها، فمثلاً، بما أنّ الذات فاقدة للحياة ذاتاً، فإنّها تخلق موجوداً يسمّى «الحياة» وبعد ذلك تتّصف بصفة الحياة، وكذلك الحال في العلم والقدرة وغيرها، مع أنّه من المحال أن تكون العلّة الموجدة فاقدة لكمالات مخلوقاتها، ومن المُخجل حقّاً أن نعتقد بأنّ الخالق يكتسب في ظلّ مخلوقاته الحياةَ والعلم والقدرة،

ويتّصف بسائر الصفات الكماليّة.

وببطلان هذه الفروض والاحتمالات، يتّضح لنا أنّ الصفاتِ الإلٰهيّةَ ليست لها مصاديقُ مستقلّةٌ كلّ واحدة عن الأخرى،، وعن الذات الإلٰهيّة، بل إنّ هذه الصفات كلّها مفاهيمُ ينتزعها العقل من مصداق واحد بسيط هو الذات الإلٰهيّة.

٤ــ التوحيد الأفعاليُّ: المصطلح الرابع للتوحيد هوالذي يعبّرعنه في مصطلح الفلاسفة والمتكلّمين بـ «التوحيد الأفعاليّ» ويعني: أنّ الله تعالى في أفعاله غير محتاج لأيِّ أحد ولأيّ شيء، ولا يمكن لأيّ موجود أن يعينه وأن يقدّم له المساعدةَ في فعله.

ويمكن أن نُثبت هذه الحقيقة على ضوء الخاصّة التي تتميّز بها العلّة الموجدة، وهي القيُّوميّة بالنسبة لكلّ معلولاتها، وذلك لأنّ معلول مثل هذه العلّة، قائم بكلّ وجوده بالعلّة. وبالمصطلح الفلسفيّ: إنّ المعلول «عين الربط والتعلّق» بالعلّة، وليست له أيّة استقلاليّة في نفسه.

وبعبارة أُخرى: إنّ ما يملكه ويتمتّع به أيُّ موجود، إنّما حصل له من تلك العلّة الموجدة، وهو خاضع لقدرة الله وسلطانه وملكيّته الحقيقيّة والتكوينيّة، وأمّا ملكيّة الآخرين وقدرتهم، فهي مستمدّة منها، ومن متفرّعاتها، وفي طول القدرة الإلٰهيّة، لا أنّها تزاحمها، كما هو الحال في الملكيّة الاعتباريّة للعبد المملوك على الأموال التي يكتسبها، فإنّها في طول الملكيّة الاعتبارية للمولى. (العبد وما في يده لمولاه)، إذن فكيف يكون الله محتاجاً لأشياء تكون في كلّ وجودها وشؤونها قائمةً ومرتبطة به؟

٥ــ التأثير الاستقلاليُّ: والمصطلح الخامس للتوحيد، هو الاستقلال في التأثير،[1] أي انّ المخلوقات الإلٰهيّة لايمكنها الاستغناء في

(١) والعرفاء يستخدمون تعبير «التوحيد الأفعاليّ» بهذا المعنى.

أفعالها عن الله تعالى، وإنّما يتمّ تأثير كلّ مخلوق من المخلوقات في الآخر، بإذن الله، وفي ظلّ القدرة التي يمنحها الله تعالى له. وفي الواقع إنّ الموجود الوحيد الذي يفيض تأثيره في كلّ مكان، وفي كلّ شيء، بدون احتياجه لغيره، هو الذات الإلٰهيّة المقدسة، وأمّا فاعليّة الآخرين وتأثيرهم فهي في طول فاعليّته وتأثيره، وفي ظلّه وسلطانه.

وعلى هذا الأساس نرى القرآن الكريم يَنسب آثارَ الفواعل والعلل الطبيعيّة وغير الطبيعيّة (أمثال المَلك والجنّ والإنسان) الى الله تعالى، فمثلاً يُسند الى الله تعالى هطول المطر، ونمو النبات، وإثمار الأشجار، ويؤكّد كثيراً على أن يُدرك الإنسان ويتأمّل في هذا الإسناد والنسبة الى الله تعالى، الذي هو في طول الإسناد للفواعل والعوامل الطبيعيّة القريبة، وان يؤمن به، ويتوجّه إليه دائماً.

ولتقريب الفكرة الى الذهن، نضرب مثالاً من الأُمور الاعتباريّة: فإذا أمر الرئيس موظّفاً للقيام بعمل ما، فإنّ هذا العمل وإن صدر من الموظّف والعامل نفسه، ولكنّه في نفس الوقت مستند ومنسوب الى الرئيس والآمر في مرتبة أعلى، بل إنّ العقلاء يعتبرون استنادَ العمل للآمر أكثرَ تقبّلاً، وأقوى استناداً.

والفاعليّة التكوينيّة لها سلسلة من المراتب أيضاً، وبما أنّ وجود كلّ فاعلٍ قائمٌ بالإرادة الإلٰهيّة ــ ويمكن أن يشبّه هذا القيام من زاوية مّا، بقيام الصور الذهنية بالشخص الذي يتصوّرها (ولله المَثل الأعلىٰ) ــ لذلك كانت الآثار الوجوديّة التي تصدر من كلّ فاعل ومؤثّر، منوطة في مرتبتها العليا بالإذن والإرادة التكوينيّة الإلٰهيّة، ومستندة إلى الله تعالى (ولا حول ولا قوّة إلّا بالله العليّ العظيم).

نتيجتان مهمّتان

ونتيجة التوحيد الأفعاليّ أن لا يرى الإنسان، أيَّ أحد، وأيَّ شيء غيرَ الله تعالى، مستحقّاً للعبادة. وكما أشرنا إليه سابقاً، إنّ كلّ أحد غير الخالق وربّ العبد لايستحقّ العبادة، أي انّ الألوهية ملازمة للخالقيّة والربوبيّة.

والنتيجة الثانية للتوحيد بمعناه الأخير؛ هي أن يعتمد الإنسان في كلّ أحواله على الله تعالى، وأن يتوكّل عليه، ويستعين به في كلّ أعماله، وأن لا يستمدّ المدد إلّا منه، وأن لا يكون له خوف أو رجاء إلّا منه وبه، وحتّى لو لم تتوفّر الأسباب العاديّة المتعارفة التي توفّر متطلّباته، وتستجيب لاحتياجاته، فعليه أن لا يصيبه اليأس والقنوط، لأنّ الله تعالى سوف يوصِل إليه المددَ، وينعم عليه بالرحمة، من الطرق والأسباب غير العاديّة، ليستجيب لاحتياجاته ومتطلّباته.

ومثل هذا الإنسان الذي يعيش هذه المشاعر التوحيديّة، سوف يسكن في ظلّ الولاية الإلٰهيّة الخاصّة، ليعيش اطمئناناً روحيّاً لانظير له «ألا إنّ أولياء الله لا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون»[1].

وقد أودعتْ هاتان النتيجتان في هذه الآية الشريفة التي يكرّرها كلُّ مسلم عشرَ مرّات على الأقلّ (إيّاك نعبد وإيّاك نستعين)[2].

الجواب عن شبهة

ويمكن أن تخطر في ذهن البعض هذه الشبهة: وهي أنّ التوحيد الكامل إذا كان يستلزم عدم استعانة الإنسان بغير الله، إذن فيلزم علينا أن لا

(١) يس: ٦٢.
(٢) الفاتحة: ٥.

نتوسّل بأولياء الله، فالتوسّل بهم غير صحيح.

والجواب: أنّ التوسّل بأولياء الله إذا كان بمعنى: أن يستجيب الأولياء أنفسهُم لهذا المتوسِّل، وأن يحقّقوا ويوفّروا له ما يطلبه بصورة مستقلّة، وبدون أن يحتاج الأولياء في ذلك إلى إذن الله،فان هذا التوسّل لا يتلاءم مع التوحيد، وأمّا لو كان التوسّل بمعنى: انّ الله تعالى جعل الوليَّ وسيلةً للتوصّل إلى رحمته تعالى، وقد أمر تعالى أن يتوسّل المتوسّل بهذا الوليّ، فهذا التوسّل كما أنّه لاينافي التوحيد، فإنّه يعتبر أيضاً من شؤون التوحيد في العبادة والطاعة، إذ انّه يتمّ بأمره تعالى.

وأمّا أنّه لماذا جعل الله تعالى أمثال هذه الوسائل إليه؟ ولماذا أمر الناس بالتوسّل بأوليائه؟ فالجواب: أنّ لهذا الأمر الإلٰهيّ حِكَماً ومصالحَ، يمكن أن نعتبر منها الأُمور التالية: التعريف بالمستويات الرفيعة لعباده الصالحين، ودفع الآخرين وحثّهم على العبادة والطاعة التي تؤدي بالآخرين إلى الوصول لمثل هذه المستويات الرفيعة، وأن يمنع من حصول الغرور والاعتداد للبعض بعبادته، حيث يعتقد في نفسه الوصول إلى أرفع الدرجات، وأنّه يتمتّع بأسمى الكمالات. وقد ظهرت هذه الحالة ــ ومع الأسف ــ لأولئك الذين حُرموا من نعمة ولاية أهل البيت (عليهم الصلاة والسلام) والتوسّل بهم.

الأسئلة

١ــ بيّن المعنى اللغويّ والمعنى المصطلح للتوحيد.

٢ــ ما هو الدليل على التوحيد الصفاتيّ؟

٣ــ كيف يمكن إثبات التوحيد الصفاتيّ؟

٤ــ وضّح التوحيد بمعنى التوحيد في التأثير الاستقلاليّ.

٥ــ ما هي النتائج المترتّبة على القسمين الأخيرين من التوحيد؟

٦ــ هل إنّ التوسّل بأولياء الله ينافي التوحيد؟ ولماذا؟

٧ــ ما هي الحكمة في أمر الله تعالى بالتوسّل؟

الدرس الثامن عشر

الجبر والاختيار

ـ المقدّمة.

ـ توضيح الاختيار

ـ مناقشة شبهات الجبريين.

المقدمة

إنّ للتوحيد في التأثير الاستقلاليّ دوره الكبير في تربية الإنسان وبناء شخصيّته، كما أشرنا لهذه الفكرة في الدرس السابق، ومن هنا أكّد القرآن الكريم عليه كثيراً ووفّر بتعابير وأساليب مختلفة، الأرضيّة المناسبة لفهمه الصحيح والسليم، ومن جملة هذه التعابير إناطة كلّ الظواهر بإذن الله ومشيئته وإرادته وقضائه وقدره.

والفهم الصحيح السليم لهذا الموضوع، يحتاج إلى رشد عقليّ وفكريّ، وكذلك يحتاج إلى التوضيح والتفسير الصحيحين له، وأُولئك الذين حُرموا الرشدَ العقليَّ اللازم، أو لم يحاولو الاستفادة والاقتباس من تعاليم الأئمّة المعصومين، والمفسّرين الحقيقيّين للقرآن الكريم، عرضتْ لهم الكثير من الانحرافات والشبهات، ففسّروا ذلك بحصر كلّ تأثير وعِلّيّة بالله تعالى، وإنّهم ــ خلافاً لصراحة الكثير من الآيات القرآنيّة المحكمة ــ نفَوا أيَّ تأثير وعلّيّة للأسباب والوسائط، واعتقدوا بأنّ «عادة» الله جرتْ بأن يوجد الحرارة عقيب وجود النار، أو انّه يوجد الشبع والارتواء بعد أكل الطعام وشرب الماء، وإلّا فليس للنار أو الطعام أو الماء أيُّ تأثير في وجود الحرارة أو الشبع أو الارتواء.

والنتائج الخطيرة والسيّئة لمثل هذا الانحراف الفكريّ إنّما تتّضح فيما لو درسنا آثارها في مجال الأفعال الاختياريّة للإنسان ومسؤوليّته، فإنّ نتيجة هذا اللّون من التفكير، تتمثل في اسناد الأفعال الإنسانيّة لله تعالى بصورة

مباشرة، ونفي فاعليّة الإنسان وتأثيره في افعاله، نفياً مطلقا، وفي هذه الحالة لا يكون أيُّ أحد مسؤولاً عن أفعاله.

وبعبارة أُخرى: إنّ من النتائج الخطيرة والمضلّة لهذا الانحراف الفكريّ، هو القول بجبريّة الإنسان، ونفي المسؤوليّة عنه، وهو يعني نفي أهمّ خاصّة وميزة للإنسان، وعبثية كل الأنظمة التربويّة والأخلاقيّة والقانونيّة والحقوقيّة، ومنها النظام التشريعيّ الإسلاميّ.

ذلك لأنّنا لو سلبنا الاختيارَ عن الإنسان على أيّ فعل من أفعاله، لما بقي موضع للمسؤوليّة والوظيفة والأمر والنهي والتكليف والجزاء والثواب والعقاب، بل لاستلزم عبثيّة النظام التكوينيّ وعدم غائيّته، ذلك ان الهدف من خلق عالَم الطبيعة ــ كما تدلّ عليه الآيات الكريمة[1] والأحاديث الشريفة والبراهين والأدلّة العقليّة ــ هو الإعداد وتوفير الأرضيّة الملائمة لخلق الإنسان، ليتوصّل من خلال فعاليّاته وممارساته الاختياريّة وعبادته وعبوديّته لله تعالى، إلى أرفع الكمالات الإمكانيّة، وأسمى مقامات القرب الإلٰهيّ ومراتبه، ليكون مؤهّلاً لإفاضة الألطاف والإمدادات الإلٰهيّة الخاصّة عليه، أمّا لو رفضنا اختيار الإنسان، وأنكرنا مسؤوليّته، فلا يكون مؤهّلاً لاكتساب النعم الخالدة والرضوان الإلٰهيّ، وبذلك سينتقض الهدف من الخلق وينهار، ليتحوّل نظام الخلق إلى مسرح كبير يلعب فيه الناس دور الدمى التي تتحرّك وتلعب أدوارها بدون إرادة واختيار، بل هناك أصابع وراء الستار تحرّكها، وهناك من يوجد فيها حركاتِها وتصرّفاتها، ولكن بعد ذلك سوف ينال البعضُ العقابَ والمذمّة، وينال البعض الآخر الثواب والثناء!

إنّ أهمّ العوامل التي أدّتْ إلى اتّساع هذا الاتّجاه الخطير والمنحرف، هو المطامع السياسيّة للحكومات الجائرة المجرمة، لِتُوجّه وتبرّر بمثل هذه المعتقدات تصرّفاتِها ومواقفَها المنكرة، ولتفرض على الشعوب غير الواعية الإذعانَ لسلطانها، وتقبُّل حكوماتها، دون أن تتحرّك الجماهير المسحوقة للثورة

(١) لاحظ الآيات التالية، هود: ٧، الملك: ٢، الكهف: ٧، الذاريات: ٥٦، التوبة: ٧٢.

والانتفاضة بوجه هذه السلطات المجرمة. وحقاً يلزم علينا أن نعتبر الجبرية أهمَّ عامل في تخدير الشعوب.

وهناك مَن تنبَّه لنقاط الضعف في هذا الاتجاه، ولكن بما أنَّهم لايملكون القدرة الفكرية على التوفيق بين التوحيد الكامل ونفي الجبرية، ولم يحاولوا الاقتباس من تعاليم أهل بيت العصمة والطهارة (سلام الله عليهم أجمعين)، فقد اتّجهوا إلى الاعتقاد بالتفويض، وقالوا بخروج الأفعال الاختيارية للإنسان عن نطاق الفاعلية والقدرة الإلٰهية، وابتلوا هم أنفسهم بنوع آخر من الأمراض والانحرافات الفكرية، وحُرموا من المبادئ والتعاليم الإسلامية، ومعطياتها السامية.

ولكن أُولئك الذين كانوا يملكون الاستعداد الكافي الذي يؤهلهم لإدراك هذه المعارف وفهمها، وتعرّفوا على المعلّمين والمفسّرين الحقيقيّين للقرآن الكريم، وانتهلوا منهم، فإنّهم حُفظوا من الإصابة بمثل هذه الأمراض والانحرافات. فمن جهة: اعتقدوا بأنّ فاعليّتهم الاختيارية مستمدّة من القدرة التي منحها الله تعالى لهم، وبذلك تترتّب عليهم المسؤولية، ومن جهة أُخرى: أدركوا التأثير الاستقلاليّ الإلٰهيّ في مرتبة أعلى وأسمىٰ فتوصّلوا من خلال ذلك إلى معطيات هذه المعرفة المُثمرة.

ونجد في الأحاديث التي وصلتنا من أهل بيت النبيّ (ص) أحاديث معبّرة في هذا المجال، وقد ذُكرتْ في كتب الحديث في الأبواب المعنونة بعنوان الاستطاعة ونفي الجبر والتفويض، وكذلك في أبواب الإذن والمشيئة والإرادة والقضاء والقدر الإلٰهيّ. وهناك بعض الأحاديث نهي فيها بعض الأفراد غير المؤهّلين عن الخوض في مثل هذه المسائل الدقيقة، والبحوث الصعبة، حتّى لا يصيبهم الانحراف والاشتباه.

أجل.. إنّ لموضوع الجبر والاختيار أبعاداً وجوانبَ مختلفةً، والبحثُ فيها جميعاً لايتلاءم وهذا الكتابَ، ولكن لأجل أهمّية هذا الموضوع وخطورته، نحاول البحث في بعض هذه الجوانب، وعرضها بأُسلوب مبسط، ونؤكّد على أولئك الذين يرغبون أكثرَ في التحقيق والبحث، أن يتّسموا بالصبر والتحمّل

في تعلّم الأسس العقليّة والفلسفيّة لهذا الموضوع.

توضيح الاختيار

إنّ القدرة على اتّخاذ القرار والاختيار من الصفات النفسيّة التي يدركها الإنسان ويجزم بها، ولعلّها أكثر الصفات جزماً ويقيناً، فإنّ كلّ واحد منّا يدركها في ذاته وباطنه بعلمه الحضوريّ الذي لا يخطئ ولا يشتبه، كما يدرك بمثل هذا العلم سائر حالاته النفسيّة، وحتى لو شكّ في شيء فإنه لايشكّ في شكّه هذا، فإنّه يدرك «شكّه» هذا بالعلم الحضوريّ، ولا يمكن أن يتردّد في هذا الإدراك.

وكذلك كلّ أحد يدرك بأدنى تأمّل في باطنه وأعماق ذاته بأنّه قادر على التكلّم بكلام، وعدم التكلّم، أو أنّه قادر على تحريك يده وعدم تحريكها، أو قادر على تناول الطعام وعدم تناوله.

إنّ التصميم على القيام بعمل، إنّما يتمّ لأجل إشباع الدوافع الغريزيّة والحيوانيّة تارةً، أمثال الجوع الذي يدفع الإنسان الى العزم على أكل الطعام أو الظامئ الذي يدفعه العطش الى العزم على شرب الماء، ويتمّ ذلك لأجل إرضاء الدوافع والاحتياجات العقليّة، وتحقيق الطموحات الإنسانيّة الرفيعة تارة أخرى، كالمريض الذي يستعمل الدواء المرّ، لأجل الحصول على السلامة والشفاء، ويمتنع لأجل ذلك عن تناول الأغذية الشهيّة، أو طالب العلم الذي يُعرض، في سبيل تحصيل العلم واكتساب الحقائق، عن الملذّات المادّية، ويتحمّل ألوان المتاعب والمصاعب، والجنديّ الباسل الذي يضحّي حتّى بروحه في سبيل الوصول إلى تطلّعاته السامية.

وفي الواقع إنّما تظهر قيمة الإنسان حينما تتعارض وتتزاحم الرغبات المختلفة، والإنسان من أجل الوصول إلى الفضائل الأخلاقيّة والكمالات الروحيّة والأبديّة والقرب والرضوان الإلٰهيّ، يعرض عن الرغبات الحيوانيّة المنحطّة الوضيعة، وكلّ عمل يمارسه الإنسان وفقَ اختيار ووعي أكثرَ، هو أكثر تأثيراً في تكامله الروحيّ والمعنويّ، أو هبوطه وانحطاطه وأكثرُ استحقاقاً

للثواب والعقاب.

ومن الواضح أنّ القدرة على مواجهة الرغبات النفسيّة، ليست بدرجة واحدة في جميع الأفراد، ولكن كلّ إنسان يملك هذه الموهبة الإلٰهيّة (الإرادة الحرّة)، قليلاً أم كثيراً، ويمكن له ــ بالتدريب والتمرين ــ تقويتها وتنميتها أكثر فأكثر.

إذن فلا نتردّد أبداً في وجود الإرادة والاختيار، ويلزم أن لا تؤدي الشبهات المختلفة إلى تردُّد الأذهان في مثل هذا الأمر الوجدانيّ والبديهيّ، وكما أشرنا إليه سابقاً، فإنّ وجود الاختيار كأصل بديهيّ، تتقبّله وتؤمن به كلُّ الأنظمة التربويّة والأخلاقيّة والأديان والشرائع السماويّة. أمّا لو لم نعتقد بوجوده، فلا يبقى مجال للوظيفة والتكليف والذمّ والمدح والعقاب والثواب.

والذي أدّى إلى الشكّ والترديد في هذه الحقيقة البيّنة، والاتّجاه إلى الجبريّة، هو وجود بعض الشبهات التي يتحتّم الجواب عنها حتى لا يخطر مثل هذا الترديد في الأذهان، ومن هنا نتعرّض وبإيجاز لمناقشة أهمّ هذه الشبهات.

مناقشة شبهات الجبريّين

إنّ أهمّ شبهات الجبريّين مايلي:

١ــ انّ إرادة الإنسان إنّما يتحدد شكلها وصورتها بفعل إثارة الميول الداخليّة وتنبيهها، لاأن وجود هذه الميول خاضع لاختيار الإنسان، ولا أنّ إثارتها إنما هي بفعل العوامل الخارجيّة. إذنْ فلا يبقى مكان للإرادة والاختيار.

والجواب: انّ الميول مُعِدّة للإرادة، لا أنّ التصميم على القيام بعمل، نتيجة حتميّة لإثارة الميول، بحيث تسلب منه القدرة على المخالفة والمقاومة، والشاهد عليه، أنّه تحدث في الكثير من المجالات حالةُ الترديد والشكّ في الإنسان، بحيث يحتاج في اتّخاذ القرار إلى التأمّل وموازنة النفع والضرر في العمل، وأحياناً لايتمّ اتّخاذ القرار إلّا بصعوبة.

٢ــ لقد ثبت في سائر العلوم أنّ هناك عواملَ عديدةً لها تأثيرها في تحديد شكل الإرادة وصورتها: أمثال الوراثة، وإفرازات الغُدَد (التي تحدث نتيجةً لتأثير المواد الغذائيّة أو الأدوية الخاصّة)، وكذلك العوامل المحيطيّة والاجتماعيّة. وانّ اختلاف الناس في مواقفهم وسلوكهم، خاضع لاختلاف هذه العوامل. والملاحَظ أيضاً أنّ النصوص الدينيّة تدعم من قريب أو بعيد أمثال هذه الآراء. إذنْ فلايمكن القول بأنّ أفعال الإنسان منبثقة من الإرادة الحرّة.

والجواب: أنّ الاعتقاد بالاختيار والإرادة الحرّة، لايعني رفضَ هذه العوامل وتأثيرها، بل إنّما يعني أنّه بالرغم من وجود كلّ هذه العوامل، فإنّ للإنسان الخيارَ والقدرةَ على المقاومة والمخالفة، وحين تتعارض وتتزاحم الدوافع المختلفة، نجد أنَّ له القدرة على اختيار بعضها.

وبطبيعة الحال، هناك بعض العوامل القويّة التي يصعب مقاومتها، فيصير اختيار عمل يخالف متطلّباتها، صعباً جدّاً ولكن مثل هذه المقاومة والاختيار الصعب أكثرُ تأثيراً في تكامل الإنسان، وفي استحقاقه للثواب، كما أنّه أحياناً تكون بعض حالات الهيجان والانفعالات الحادّة، أو بعض الظروف الصعبة سبباً في تخفيف العقاب، أو تضاؤل درجة الجريمة.

٣ــ ومن شبهات الجبريّين، أنّ الله تعالى عالِم بكلّ ظواهر العالَم والكون، ومنها أفعال الإنسان قبل وقوعها، والعلم الإلٰهيُّ لايقبل الخطأ والتخلّف، إذنْ فلابدّ أن تتحقّق كُل الظواهر وفقَ العلم الإلٰهيّ الأزليّ، ولايمكن تخلّفها عنه، إذنْ فلا يبقى مجال لاختيار الإنسان.

والجواب: أنّ العلم الإلٰهيّ متعلّق بكلّ ظاهرة بما هي عليه في الواقع، والأفعال الاختياريّة معلومة لله تعالى بما هي عليه في الواقع، وبوصف اختياريّتها وإراديّتها. فإذا حدثت هذه الأفعال على صفة الجبرية، تكون قد تحقّقت على خلاف العلم الإلٰهيّ وتخلّفت عنه.

فمثلاً: انّ الله تعالى يعلم بأنّ الشخص الفلانيّ وفي ظروف معيّنة سيقرّر القيام بعمل مّا، وانّه سيحقّق ذلك العمل. والعلم الإلٰهيّ لم يتعلّق

هنا بمجرّد وقوع العمل وبغضّ النظر عن صدوره بإرادة الفاعل واختياره، بل تعلّق بالفعل بما أنّه يصدر عن اختيار الإنسان. إذن فالعلم الإلٰهيّ الأزليّ لاينافي اختيار الإنسان وإرادته الحرّة.

ومن شبهات الجبريّين، الشبهة التي تتعلّق بموضوع القضاء والقدر، حيث يعتقد هؤلاء بأنّه لايتلاءم واختيار الإنسان، وسنبحث هذا الموضوع في الدرس القادم.

الأسئلة

١ــ إشرح العوامل التي أدّتْ إلى الاتّجاه إلى الجبريّة وانتشارها.

٢ــ ما هي النتائج السيّئة لهذا الاتّجاه؟

٣ــ وضّحْ وجودَ الاختيار والإرادة الحرّة في الإنسان.

٤ــ هل إنّ تأثير الميول الباطنيّة والعوامل المثيرة لها منافية لاختيار الإنسان؟ ولماذا؟

٥ــ ما هو الفرق بين أولئك الذي يخضعون لتأثير بعض الحالات النفسيّة غير العاديّة والظروف الصعبة، والذين لا يخضعون؟

٦ــ هل إنّ تأثير الوراثة والعوامل المحيطيّة والاجتماعيّة مستلزم للجبر؟ ولماذا؟

٧ــ هل إنّ العلم الإلٰهيَّ الأزليَّ ينفي اختيار الإنسان؟ ولماذا؟

الدرس التاسع عشر

القضاء والقدر

- مفهوم القضاء والقدر.
- القضاء والقدر العلميّ والعينيّ.
- العلاقة بين القضاء والقدر، واختيار الإنسان.
- أنواع تأثير العلل المتعدّدة
- مناقشة شبهة.
- معطيات الاعتقاد بالقضاء والقدر.

مفهوم القضاء والقدر

إنّ لفظة «القدر» بمعنى المقدار، و«التقدير» يعني قياس الشيء وجعله على مقدار، وصنع كلّ شيء بحدّ معيّن. ولفظة «القضاء» بمعنى الإتمام والفراغ من الشيء، أو الأداء، والحكم، (وهو نوع من الإتمام الاعتباريّ). وأحياناً تستعمل كلتا الكلمتين بمعنى مترادف حيث يستعملان في معنى «المصير».

والمراد من التقدير الإلٰهيّ، أنّ الله تعالى جعل لكلّ حادث مقداراً وحدوداً كميّة وكيفيّة وزمانيّة ومكانيّة معيّنة، في تحقّقه بفعل العلل والعوامل التدريجيّة، والمراد من القضاء الإلٰهيّ، إيصال الشيء إلى مرحلته النهائيّة والحتميّة بعد توفّر المقدّمات والأسباب والشروط لذلك الحادث.

وعلى ضوء هذا التفسير، تكون مرحلة التقدير متقدّمة على مرحلة القضاء، حيث تكون لمرحلة التقدير مراحلُ تدريجيّة مشتملة على مقدّمات بعيدة ومتوسطة وقريبة، ويتعرّض التقدير للتغيّر بتغيّر بعض الأسباب والشروط. فمثلاً مسيرة الجنين المتدرّجة من النطفة إلى العلقة فالمضغة، إلى أن تكون جنيناً متكاملاً، إنّ هذه المراحل المختلفة تمثّل تقديره، حيث يشمل المشخّصات الزمانيّة والمكانيّة أيضاً، وسقوط هذا الجنين في مرحلة من هذه المراحل يعدّ تغيّراً في التقدير. وأمّا مرحلة القضاء فهي دفعيّة وليست تدريجيّة، ومرتبطة بتوفّر كلّ الأسباب والشروط، وهي أيضا حتميّة لا تقبل التغيّر «إذا

قضى أمراً فإنّما يقول له كن فيكون»[1].

القضاء والقدر العلميّ والعينيّ

يستعمل التقدير والقضاء الإلٰهيّ أحياناً، بمعنى علم الله بتوفّر المقدّمات والأسباب والشروط المؤثّرة في تحقّق الظاهرة وكذلك علمه بالوقوع الحتميّ لها، ويطلق على ذلك «القضاء والقدر العلمي»، وأحياناً يستعمل بمعنى انتساب المسيرة التدريجيّة للظواهر، وكذلك إسناد تحقّقها العيني الى الله تعالى، ويطلق عليه «القضاء والقدر العينيّ».

و وفقاً لما يستفاد من الروايات، فإنّ العلم الإلٰهيّ بكلّ الظواهر بالصورة التي تتحقّق بها في العالم الخارجيّ العينيّ تماماً، مودَعٌ في مخلوق شريف رفيع، يسمّى «اللوحَ المحفوظ». وكلّ من يمكنه الاتّصال بهذا اللوح، بإذن الله، سيكون عالما بالظواهر الماضية والمستقبليّة. وهناك ألواح أُخر، أقلُّ رتبةً ومقاماً من اللوح المحفوظ، أودعتْ فيها الظواهر بصورة مشروطة وغير تامّة. ومن يشرف ويتعرّف عليها ستكون له معلومات محدودة وناقصة ومشروطة قابلة للتغيّر. وربما تكون هذه الآية الشريفة ناظرةً إلى هذين النوعين من المصير «**يمحو الله ما يشاء ويثبت، وعنده أمّ الكتاب**»[2]. وتغيُّر التقديرات المشروطة وغير الحتميّة يعبّر عنه في الروايات بـ «البداء».

إذنْ فالإيمان بالقضاء والقدر العلميّ، لا يمثل أمراً مشكلاً أكثر مما ذكر في موضوع العلم الإلٰهيّ الأزليّ، وقد بحثنا في الدرس السابق شبهة الجبرية في موضوع العلم الإلٰهيّ، واتّضح لنا ضعفها وخواؤها.

وهناك شبهة أكثرُ صعوبة وتعقيداً، في مجال الاعتقاد بالقضاء والقدر العينيّ، وخاصّةً في مجال الإيمان بالمصير الحتميّ، علينا معالجتها والإجابة عنها، وإن عُلم الجواب الإجماليّ عنها في موضوع التوحيد بمعنى التأثير المستقلّ.

(١) آل عمران: ٤٧، وتراجع الآيات التالية ايضا، البقرة: ١١٧، مريم: ٥٣، غافر: ٦٨.
(٢) الرعد: ٣٩.

العلاقة بين القضاء والقدر، واختيار الإنسان.

عَلمنا فيما سبق، أنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر العينيّ الإلٰهيّ، يستلزم الاعتقاد بأنّ وجود الظواهر من بداية وجودها حتّى مراحل نموّها وازدهارها، إلى نهاية عمرها، بل من حين توفُّر المقدّمات البعيدة لها، كلّها خاضعة للتدبير الإلٰهيّ الحكيم، وعلينا أن نؤمن أيضاً بأنّ توفُّر الشروط لوجودها ووصولها إلى المرحلة النهائيّة، مستند الى الإرادة الإلٰهيّة[1].

وبعبارة أُخرى: فكما أنّ وجود ظاهرة، منتسب للإذن والمشيّة التكوينيّة لله، وبدون إذنه لا يمكن لأيّ موجود أن يفتح عينيه على عالَم الوجود، كذلك فإنّ وجود كلّ شيء مستند إلى التقدير والقضاء الإلٰهيّين وبدونها لايمكن لأيّ موجود الوصول إلى شكله وحدوده المعيّنة، ولا يصل إلى نهاية عمره. وتوضيح هذه الارتباطات والعلاقات يمثّل في واقعه التعليمَ التدريجيَّ للتوحيد بمعنى الاستقلال في التأثير، الذي هو من أرفع مراتب التوحيد. فإنّ للتأكيد على مثل هذه العلاقات والتنبيه عليها دورَه الكبير في بناء شخصيّة الإنسان كما أشرنا إليه سابقاً.

وأمّا إسناد الظواهر الى الإذن، بل حتّى للمشيّة الإلٰهيّة، فهو أيسر فهماً وأقرب إلى الأذهان، خلافاً لإسناد مرحلتها النهائيّة وتعيُّنها الحتميّ للقضاء الإلٰهيّ. ولأجل تعقيده وصعوبته، فقد بُحث فيه أكثرَ، وذلك لأنّه يصعب التوفيق بين هذا الإيمان، والإيمان باختيار الإنسان في رسم مصيره وتحديده، لذلك رأينا بعض المتكلّمين (الأشاعرة) الذين تقبّلوا شمول القضاء الإلٰهيّ لأفعال الإنسان، قد اتّجهوا الى القول بالجبر، بينما نرى المعتزلة الذين لم يمكنهم القول بالجبر وآثاره الخطيرة والسيّئة، قد أنكروا شمول القضاء الإلٰهيّ لأفعال الإنسان الاختياريّة، وكلّ جماعة أوّلت الآياتِ القرآنيّةَ بما يتلاءم

(١) إنّ انطباق كل من الإرادة والقضاء الإلٰهيّين على الآخر (بحسب المورد) يتّضح من تطبيق الآية ٤٧ من آل عمران على الآية ٨٢ من سورة يس «إنّما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون».

واتّجاهها ورأيها، كما ذكر ذلك كلّه في الكتب الكلاميّة الموسّعة، وفي الرسائل المخصّصة للبحث حول الجبر والتفويض.

والمحور الرئيسي للاعتراض: أنّ فعل الإنسان إذا كان اختياريّاً حقّاً، ومستنداً لإرادته، فكيف يمكن القول باستناده لإرادة الله وقضائه؟ وإذا كان مستنداً للقضاء الإلهيّ فكيف يمكن القول بأنّه خاضع لإرادة الانسان واختياره؟

ولأجل الجواب عن هذا الاعتراض والتوفيق بين استناد الفعل الإنسانيّ لإرادة الإنسان واختياره، واستناده لإرادة الله وقضائه، يلزم علينا أن نبحث حول استناد المعلول الواحد لعلل متعدّدة، حتّى نعالج بذلك مشكلة استناد الفعل الاختياريّ للإنسان ولله تعالى.

أنواع تأثير العلل المتعدّدة

يمكن أن يُتصوّر تأثير العلل المتعدّدة في وجود ظاهرة مّا، بعدّة صور:

١ــ أن تؤثّر العلل المتعدّدة معاً، وكلّ منها مجاورة للأُخرى، وتساهم جميعاً في وجود الظاهرة، كاجتماع البذر والماء والحرارة وغيرها، حيث تؤثّر في انفلاق البذر ونموّ النبات.

٢ــ أن تتناوب العلل في التأثير، بحيث يمكن تقسيم تلك الظاهرة على امتداد عمرها، على عدد تلك العلل، وكلّ قسم منها معلول لواحدة من العلل والعوامل، التي تؤثر أثرَها خلالَ وقتها ونوبتها، كما لو كانت هناك عدّة محرّكات للطائرة، تؤدّي بالتناوب عملية استمراريّة حركة الطائرة.

٣ــ أن يكون تأثير كلّ واحد منها مترتّباً على الآخر، كما في تصادم كرات رياضيّة متعدّدة، فكلّ واحدة هي السبب في حركة الأُخرى، وكما في اصطدام حلقات السلسلة على التعاقب. أو اصطدام عدة سيّارات بعضها ببعض على طول الخطّ. ومثال آخر له، ما نلاحظه من تأثير إرادة الإنسان في حركة اليد، وتأثير اليد في حركة القلم، وتأثير القلم في وجود الكتابة.

٤ــ التأثير المترتّب على علل وعوامل متعدّدة، بحيث يكون وجود كلّ

منها مرتبطاً بوجود الآخر، خلافا للقسم الثالث حيث لم يكن وجود القلم مرتبطاً بوجود اليد، أو وجود اليد مرتبطاً بإرادة الإنسان.

وفي هذه الصور جميعاً يمكن أن تجتمع علل متعدّدة على معلول واحد، بل يجب اجتماعها. وتأثير الإرادة الإلٰهيّة وإرادة الإنسان في الفعل الاختياريّ من القسم الأخير، إذ إنّ وجود الإنسان وإرادته مرتبطان بالإرادة الإلٰهيّة.

وأما الصورة التي لايمكن فيها أن تجتمع علّتان على معلول واحد، فهي الصورة التي تجتمع فيها علّتان موجِدتان، أو علّتان يمتنع الجمع بينها في التأثير في عرض ومستوى واحد أو علل على البدل، كما لو فرضنا صدور إرادة واحدة من فاعلَين مريدَين، أو استناد ظاهرة واحدة إلى علّتين تامّتين.

مناقشة شبهة

تبيّن ممّا ذكرناه من توضيحات، أنّ استناد وجود الأفعال الاختياريّة الإنسانيّة إلى الله تعالى، لاينافي استنادها للإنسان نفسه، لأنّ أحدهما في طول الآخر، ولا تَزاحمَ بينها.

وبعبارة أُخرى: استناد الفعل للفاعل الإنسانيّ في مستوى، بينما استناد وجوده لله تعالى فهو في مستوى آخرَ أسمىٰ من ذلك المستوىٰ. فإنّ وجود الإنسان نفسه، ووجودَ المادّة التي يحقّق فعلَه فيها، ووجودَ الآلات التي يَستخدمها في القيام بفعله، كلّها مستندة الى الله تعالى.

إذن فتأثير إرادة الإنسان التي هي من قبيل «الجزء الأخير للعلّة التامّة» في فعله، لاينافي استناد جميع أجزاء العلّة التامّة الى الله تعالى، فإنّه تعالى هو الذي يملك بيد قدرته وجود العالَم والإنسان وكلَّ شؤونه وأحواله الوجوديّة، وهو الذي يفيض الوجود عليها باستمرار، ولا تستغني عنه تعالى في أيّ زمان، وليست لها أيّة استقلاليّة. والأفعال الاختياريّة غير مستغنية عنه تعالى أيضا، ولا يمكن لها أن تخرج عن حدود إرادته. وكلّ صفاتها ومميّزاتها وحدودها ومشخّصاتها أيضاً مرتبطة بالتقدير والقضاء الإلٰهيّ، وليس كما

ذكر، بأنّ هذه الأفعال إمّا أن تكون مستندةً لإرادة الإنسان، أو مستندةً لإرادة الله. فإنّ هاتين الإرادتين ليستا في عرض ومستوى واحد، ولايمتنع الجمع بينهما، ولا يؤثّران في تحقّق الأفعال على التناوب والبدليّة، بل إنّ إرادة الإنسان كأصل وجوده نفسِه، مرتبطةٌ بالإرادة الإلٰهيّة، ووجود الإرادة الإلٰهيّة ضروريٌّ لتحقّقها. **«وماتشاءون إلّا أن يشاء الله ربُّ العالمين»**[1].

معطيات الاعتقاد بالقضاء والقدر

إنّ الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلٰهيّ، كما أنّه يُعتبر مرحلةً رفيعة من معرفة الله، ويؤدّي إلى تكامل الإنسان عقليّاً، فكذلك له آثار ومعطيات عمليّة كثيرة، أشرنا إلى بعضها ونذكر هنا بعضاً آخرَ منها:

إنّ من يؤمن بأنّ حدوث الحوادث خاضع لإرادة الله الحكيمة، ومستند الى التقدير والقضاء الإلهيّ؛ لا يخشى الأحداث المؤلمة، ولا ينهار أمامَها، ولا يتملكه الجزع واليأس، فإنّه حين يعتقد بأنّ هذه الأحداث تمثّل جانباً من نظام العالَم الحكيم، وتتحقّق وفقَ مصالحَ وحِكَمٍ؛ يستقبلها بأحضان مفتوحة، ليتوصّل من خلال هذا الموقف المؤمن إلى ملكات فاضلة، أمثال الصبر والتوكّل والتسليم وغيرها.

وكذلك لا تشده ولا تخدعه ملذّات الحياة وأفراحها، ولا يصيبه الغرور والخيلاء، بها، ولا يتّخذ النعم الإلٰهيّة سلّماً للتفاخر والاستعلاء.

إنّ هذه المعطيات القيّمة هي التي تشير إليها الآية الشريفة: **«ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلّا في كتاب من قبل أن نبرأها إنّ ذلك على الله يسير* لكيلا تأسَوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحبّ كلَّ مختال فخور»**[2].

وعلينا أن نؤكّد على تجنُّب التفسير المنحرف لمسألة القضاء والقدر

(١) التكوير: ٢٩.
(٢) الحديد: ٢٢ و ٢٣.

والتوحيد في التأثير المستقلّ، فإنّ التفسير الخاطئ لها ربما يؤدّي إلى الكسل والبطالة والمذلّة وقبول الظلم والجور، والتهرّب من المسؤوليّة، ويلزم علينا أن نعلم أنّ السعادة أو الشقاء الأبديّ للإنسان إنّما هو نتيجة أفعاله الاختياريّة «لها ما كسبتْ وعليها ما اكتسبت»[1] «وأن ليس للإنسان إلّا ما سعىٰ»[2].

(١) البقرة: الآية الأخيرة.
(٢) النجم: ٣٩.

الأسئلة

١ــ بيّن المفهومَ اللغويَّ للقضاء والقدر.

٢ــ ماذا يعني التقديرُ والقضاء الإلٰهيّ؟

٣ــ على أيّ أساس يقسم القضاء والقدر إلى حتميّ وغير حتميّ؟

٤ــ ما هو البداء؟

٥ــ بيّن القضاءَ والقدر العلميّ والعينيّ.

٦ــ وضّح اللوحَ المحفوظ، ولوح المحو والإثبات، وعلاقتها بالمصير الحتميّ وغير الحتميّ.

٧ــ **وضّح صعوبة التوفيق بين القضاء** والقدر واختيار **الإنسان،** واختلاف المتكلّمين حول هذه الموضوع.

٨ــ بيّنْ أنواع تأثير العلل المتعدّدة في المعلول الواحد، ووضّح النوع الذي يستحيل فيه اجتماع العلل المتعدّدة على المعلول الواحد.

٩ــ بيّن الجواب عن شبهة الجبر في موضوع القضاء والقدر.

١٠ــ إشرحْ آثار الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلٰهيّ.

الدرس العشرون

العدل الإلهيّ

ـ المقدّمة.
ـ مفهوم العدل.
ـ الدليل على العدل الإلهيّ.
ـ شبهات وحلول.

المقدّمة

لاحظنا في الدروس السابقة وجودَ الخلاف بين هاتين الفرقتين من الفرق الكلاميّة (الأشاعرة والمعتزلة) في مجالات و مواضيعَ **مختلفة ومتعدّدة.** ومن هذه المواضيع، موضوع الكلام والإرادة الإلٰهيّة، والتوحيد الصفاتيّ والجبر والاختيار والقضاء والقدر، **ولاحظنا** بأنّ آراءهما على الغالب، تقع في طرفَي الإفراط والتفريط.

ومن محاور الخلاف الأساسيّة بين هاتين الفرقتين؛ موضوع العدل الإلٰهيّ، وقد لوحظ توافق الشيعة مع المعتزلة في رأيهم حول هذا الموضوع، وأُطلق عليها مصطلح «العدليّة» مقابلَ الأشاعرة. ولأجل أهمّية هذا الموضوع، اعتبر من المواضيع الرئيسيّة في علم الكلام، بل إنّه اعتُبر من أُصول العقائد، ومن مميّزات المذهب الكلاميّ للشيعة والمعتزلة.

ويلزم التأكيد على أنّ الأشاعرة أيضاً، لا يرفضون العدل الإلٰهيّ، فإنّهم لا يعتبرون الله ظالماً (نستغفر الله) مع أنّ الآيات القرآنيّة الصريحة التي لا تقبل التأويل تُثبت العدل الإلٰهيّ، وتنفي كلَّ لون من ألوان الظلم **عن** حريم الله المقدّس، ولكنّ البحث في هذا الموضوع يدور حول ما اذا كان يمكن للعقل بنفسه وبدون الاعتماد على المصادر الشرعيّة (الكتاب والسنّة) أن يدرك ويتوصّل إلى ضوابطَ للأفعال، وخاصّةً الأفعال الإلٰهيّة، يحكم على أساسها بلزوم القيام بهذا الفعل، وترك الفعل الآخر، فمثلاً يحكم العقل «أنّه يلزم على الله تعالى أن يُدخل المؤمنين الجنة، والكفار النار» أو انّ أمثال هذه

الأحكام لا يمكن أن تتمّ إلّا اعتماداً على الوحي، وأمّا لو غُضّ النظر عن الوحي، فلا يتمكّن العقل من الحكم والقضاء.

إذنْ فالمحور الأساسيّ للخلاف، هو الموضوع الذي يعبَّر عنه بـ «الحسن والقبح العقليّين» وقد أنكره الأشاعرة، واعتقدوا بأنّ الحَسن في الأُمور التكوينيّة هو ما يفعله الله، وأمّا في الأُمور التشريعيّة فالحَسن ما يأمر به الله. وليس الفعل في ذاته حسناً، ولأجل ذلك يفعله الله، أو يأمر به.

وأمّا العدليّة، فيعتقدون بأنّ الأفعال تتّصف في ذاتها بالحسن والقبح بغضّ النظر عن انتسابها التكوينيّ والتشريعيّ لله تعالى. ويمكن للعقل إلى حدٍّ مّا أن يدرك جهاتِ الحسن والقبح في الأفعال، وتنزيه الذات الإلٰهيّة عن الأفعال القبيحة. ولكن هذا الإدراك العقليّ لا يعني أنّ العقل (ونستغفر الله) يأمر الله أو ينهاه، بل يعني؛ أنّ العقل يكتشف تناسب فعلٍ مّا مع الصفات الكماليّة الإلٰهيّة، وعدم تناسب فعل آخر معها، وعلى هذا الأساس يرى استحالة صدور الأفعال القبيحة من الله.

ومن الواضح أنّ الدراسة التفصيليّة لهذا الموضوع، والجواب عن كلّ الشبهات التي أثارها الأشاعرة، لدعم رأيهم في إنكار الحسن والقبح العقليَّين، وليمثّلوا الاتّجاه المعارض، والبحث في كلّ ذلك طويل، يعسر التعرّض له في هذا الكتاب. وكذلك من الممكن أن تكون في أحاديث المعتزلة بعض النقاط الضعيفة، التي علينا التعرّض لها ومناقشتها. ولكن أصل الاعتقاد بالحسن والقبح العقليَّين يتقبّله الشيعة، ويؤمنون به، ويدعمه الكتاب والسنّة وتأكيدات الأئمة المعصومين(ع).

ولذلك فنحن هنا نوضّح مفهوم العدل، وبعد ذلك نشير إلى الدليل العقليّ على هذه الصفة التي هي من الصفات الإلٰهيّة الفعليّة، وأخيراً سوف نناقش بعض الشبهات في هذه المسألة ونجيب عنها.

مفهوم العدل

العدل في اللغة بمعنى السويّة، والتسوية. وفي العرف العامّ استُعمل

بمعنى رعاية حقوق الآخرين، في مقابل الظلم (الاعتداء على حقوق الآخرين)، وعلى ضوء ذلك عُرّف العدل بأنّه «إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقَّه». إذنْ فلابدّ أن نتصوّر أولاً موجوداً له حقٌّ، لتكون رعاية حقّه «عدلاً» والاعتداء عليه «ظلماً»، ولكنْ أحياناً يوسَّع مفهوم العدل، ويستعمل بمعنى «وضع الشيء في موضعه» وعلى وفق هذا التعريف، يكون العدل مرادفاً للحكمة، والفعل العادل مساوياً للفعل الحكيم، أمّا أنّه كيف يعيَّن «حقُّ صاحب الحقّ» و «جهة المصلحة في الشيء» فالحديث عنه طويل، ويمثّل القسم المهم، من فلسفة الأخلاق وفلسفة القانون، ولا يمكن لنا أن نبحث هنا في كلّ هذه المسائل.

وما يجب علينا التأكيد عليه هنا: هو أنّ كلّ عاقل يدرك بأنّ أيّ أحد لو اختطف قطعةَ خبز من طفل يتيم، وبدون مبرّر، أو أنّه أراق دم إنسان بريء، فقد ارتكب ظلماً واقترف عملاً قبيحاً، وعلى العكس من ذلك، لو أخذ أحدٌ قطعة الخبز المختطفة من يد الغاصب وأعادها إلى الطفل اليتيم، أو أنّه عاقَب القاتل الجاني، العقوبةَ التي يستحقّها، فإنّه قد عمل عملاً حسناً وصائباً. ولا يعتمد هذا الحكم بالحسن والقبح وبالعدل والظلم، على الأمر والنهي الإلٰهيّ، فإنّ مثل هذا الحكم يحكم به حتّى مَن لا يؤمن بوجود الله.

وأمّا ما هو السّر في هذا الحكم، وما هي القوّة المدركة التي أدركت هذا الحسن والقبح وأمثالها، فإنّها مسائل يبحث عنها في أبواب وفروع مختلفة من الفلسفة.

إذن فيمكن أن يُتصوّر للعدل مفهومان؛ خاصّ وعامّ. **أحدهما:** رعاية حقوق الآخرين، **والثاني:** إصدار الفعل على وجه الحكمة، بحيث تُعتبر رعاية حقوق الآخرين من مصاديقه.

وعلى ضوء ذلك، فلا يلازم العدل، القول بالتسوية بين البشر جميعاً، أو بين الأشياء كلّها، فليس المعلّم العادل من يتّخذ موقفاً واحداً من جميع طلابه، فيساوي بين الجميع في التأنيب أو التشجيع سواء المجدّ من طلّابه والكسول، وليس القاضي العادل هو الذي يقسم المال المتنازَع عليه بين

المتخاصمين، بل إنّ المعلّم العادل هو الذي يشجّع كلّ طالب أو يؤنّبه بمقدار ما يستحقّه، والقاضي العادل هو الذي يوصل المال إلى صاحبه.

وكذلك، فإنّ مقتضى الحكمة والعدل الإلٰهيّ، لايعني خلق المخلوقات بصورة متساوية، فيخلق ــ مثلاً ــ للإنسان القرون، أو الأجنحة أو غيرها، بل إنّ مقتضى حكمة الخالق أن يخلق العالَم بصورة تترتّب عليها أكثرُ ما يمكن تحقُّقُهُ من الخير والكمال، وأن يخلق المخلوقات التي تشكّل أجزاءه المترابطة بصورة تتناسب وذلك الهدفَ النهائيّ. وكذلك مقتضى الحكمة والعدل الإلٰهيّ، أن يكلّف كلَّ إنسان بمقدار استعداده وقابليّته[1]، وأن يقضي ويحكم فيه على حسب قدرته وجهده الاختياريّ،[2] وأن يجازيه ثواباً أو عقاباً بملايتلاءم وأفعالَه[3].

الدليل على العدل الإلٰهيّ

ذكرنا أنّ العدل الإلٰهيَّ يُعتبر مصداقاً من مصاديق الحكمة الإلٰهيّة، وفقاً لأحد التفاسير، ووفقاً لتفسير آخر فإن العدل هو الحكمة الإلٰهيّة نفسُها. وبطبيعة الحال يكون الدليل لإثبات العدل هو الدليل نفسه الذي يثبت الحكمة الإلٰهيّة، والذي أشرنا إليه في الدرس الحادي عشر، ونعيده هنا مع توضيح أكثر:

عَلمنا ممّا سبق أنّ الله تعالى يمتلك أسمى مراتب القدرة والاختيار، وأنّه قادر على أن يفعل أيَّ عمل ممكن الوجود أو لا يفعله، دون أن يخضع لتأثير أيّة قوّة تجبره وتقهره على فعله، ولكن الله تعالى لا يفعل كلَّ ما يقدر عليه من أفعال، بل إنّما يفعل الذي يريده.

وعَلمنا أيضاً أنّ إرادته تعالى ليست عابثة جزافيّة، بل إنّه تعالى لا يريد إلّا ما يتناسب وتقتضيه صفاته الكماليّة، وإذا لم تقتض صفاته الكماليّة

(١) «لا يكلّف الله نفساً إلّا وُسْعَها» (البقرة: ٢٨٦).
(٢) «وقُضي بينهم بالقسط وهم لا يُظلمون» (يونس: ٥٤).
(٣) «فاليوم لا تُظلم نفسٌ شيئاً ولا تُجزَون إلّا ما كنتم تعملون» (يس: ٥٤).

فعلاً مّا، فلا يصدر منه ذلك الفعل إطلاقاً. وبما أنّ الله تعالى هو الكمال المحض، فإرادته بالأصالة إنّما تتعلّق بجهة كمال المخلوقات وخيرها، وإذا لزم من وجود مخلوقٍ حدوث بعض الشرور والنقائص في العالَم، فإنّ جهة الشرّ هذه مقصودة بالتَبَع، بمعنى أنّ هذا الشرّ بما أنّه لاينفكّ عن الخير الغالب، لذلك تتعلّق الإرادة بهذا الشرّ تَبَعاً لتعلّق الإرادة بالخير الغالب أصالةً.

إذن فمقتضى الصفات الإلٰهيّة الكماليّة أن يخلق العالَم بصورة يتوفّر في مجموعه الكمال الغالب، والخير الممكن الحصول، ومن هنا تثبت صفة الحكمة لله تعالى.

وعلى هذا الأساس فإنّ الإرادة الإلٰهيّة إنّما تعلّقت بخلق الإنسان، لأنّ الإنسان ممكن الوجود في ذاته، وأنّ وجوده منشأ للخير الغالب، ولأكثر الخيرات. ومن المميّزات الرئيسيّة للإنسان، اختياره وإرادته الحرّة، ولاشكّ بأنّ التوفّر على قوّة الإرادة والاختيار يُعدّ من الكمالات الوجوديّة، حيث يعدّ الواجد لها أكملَ من الفاقد لها، ولكن ما يلازم صفة الاختيار، أن يكون قادراً على ممارسة الأفعال الحسنة الخيرة التي توصله إلى كماله النهائيّ والأبديّ، وكذلك يكون قادراً على ارتكاب الأفعال القبيحة، لتتّجه به إلى السقوط في حضيض الخسران والشقاء الأبديّ، وبطبيعة الحال فما تتعلّق به الإرادة الإلٰهيّة أصالةً هو تكامله، ولكن بما أنّه يلزم من التكامل الاختياريّ للإنسان، إمكان السقوط والانحطاط أيضاً، والذي يحصل نتيجةَ الانصياع للأهواء النفسيّة، والنزوات الشيطانيّة، لذلك تتعلّق الإرادة الإلٰهيّة بالتَبَع بهذا السقوط الاختياريّ.

وبما أنّ الاختيار الواعي محتاج إلى المعرفة الصحيحة السليمة لطرق الخير والشّر، لذلك أمر الله تعالى الإنسان بكلّ ما يؤدّي إلى خيره، ونهاه عن كلّ ما يؤدي إلى الفساد والانحراف والانحطاط، وبذلك وفّر تعالى مستلزماتِ الحركة التكامليّة. وبما أنّ التكاليف الإلٰهيّة إنّما وُضعتْ وشُرّعت لهدف توصُّل الإنسان إلى نتائج العمل بهذه التكاليف الإلٰهيّة دون أن يصل منها أيُّ نفع وفائدة لله تعالى ذاته، ومن هنا اقتضت الحكمة

الإلٰهيّة أن تكون هذه التكاليف متلائمةً ومتناسبة مع قدرات المكلّفين، وذلك لأنّ التكليف الذي لايُقدر على امتثاله، لغو لا فائدة فيه.

إذن فالمرحلة الأولىٰ للعدل (بالمعنى الخاصّ) أي العدالة في مجال التكليف، تَثبت بهذا الدليل وهو: أنّ الله تعالى لو كَلّف العبد بما لا يطيقه ولا يقدر عليه، فإنّ هذا التكليف لا يمكن امتثاله، ويكون عملاً لا فائدة فيه.

وأمّا العدالة في مجال الحكم والقضاء بين العباد، فإنّها تَثبت مع الالتفات لهذه الملاحظة: بأنّ الحكم والقضاء إنّما يتمّ لأجل تعيين استحقاق الأفراد لأنواع الثواب والعقاب، وإذا تمّ على خلاف القسط والعدل، فسوف يلزم منه نقض الغرض.

وأخيراً العدالة في مجال تنفيذ المجازاة ثواباً وعقاباً، فإنها تَثبتُ بملاحظة الهدف النهائيّ للخلق، لأنّ مَن خَلق الإنسان بهدف التوصّل لنتائج أفعاله الحسنة أو القبيحة لو أثابه أو عاقبه على خلاف ما تقتضيه هذه الأفعال، فإنّه لن يصل إلى هدفه.

إذن فالدليل على العدل بمعانيه الصحيحة، وفي جميع مظاهره هو: أنّ صفات الله الذاتيّة، تقتضي أن تكون أفعاله تعالى حكيمة وعادلة، ولا توجد في الله تعالى أيّةُ صفة تقتضي الظلم والجور، أو اللغو والعبث.

شبهات وحلول

١ــ كيف تتلاءم الفروق والاختلافات الموجودة في المخلوقات وخاصّةً البشر، مع العدل والحكمة الإلٰهيّة؟ ولماذا لم يخلق الله الحكيمُ العادل المخلوقات جميعاً بصورة متساوية؟

والردّ لهذه الشبهة: أنّ اختلاف المخلوقات في المعطيات الوجوديّة، ملازم لنظام الخلق، وخاضع لقوانين العلّية والمعلوليّة الحاكمة على ذلك النظام، وافتراضُ تساويها هو افتراض ساذج، ولو تأمّلنا جيّداً في ذلك لأدركنا أنّ هذا الافتراض يعني تركَ الخلق! ذلك لأنّه لو كان كل أفراد

البشر رجالاً، أو نساءً لما تحقّق التوالد والتناسل أبداً، ولا نقرض النوع الإنسانيّ. ولو كانت المخلوقات جميعاً من نوع الإنسان لَما وجدت شيئاً للغذاء، أو ما يوفّر لها سائر متطلّباتها وحاجاتها. وكذلك لو كانت جميع الحيوانات والنباتات نوعاً واحداً، وبلون واحد، ولها صفات وخصائص واحدة، لما وجدت كلّ هذه الفوائد والمعطيات التي لا تحصىٰ، والمناظر الخلّابة الجميلة. وظهورُ هذا النوع أو ذاك، من الظواهر، بهذا الشكل أو ذاك، وهذه الصفات أو تلك، خاضع للعوامل والظروف والشروط المتوفّرة في مسيرة حركة المادّة وتبدُّلها، وليس لأحد الحقُّ ــ قبل الخلق ــ أن يفرض على الله تعالى طريقةَ الخلق، ويأمره بأن يخلق بهذه الصورة أو تلك، وفي هذا المكان أو ذاك، أو في هذا الزمان أو ذاك، ليكون هناك مجال للعدل والظلم.

٢ــ إذا كانت الحكمة الإلٰهيّة مقتضيةً لحياة الإنسان في هذا العالَم، إذن لماذا بعد ذلك يُميته ويُنهي حياته؟

والردّ لهذه الشبهة

أوّلاً: إنّ حياة الموجودات أو موتها في هذا العالم خاضع أيضاً للقوانين التكوينيّة، والعلاقات العلّية والمعلوليّة، وهي لازمة لنظام الخلق.

ثانياً: إذا لم تمت الموجودات الحيّة، فسوف لن تتوفّر الأرضية لوجود الموجودات اللّاحقة وبذلك يُحرم الآتون من نعمة الوجود والحياة.

ثالثاً: إذا افترضنا استمراريّة الحياة للبشر جميعاً فحسبُ، فسوف لن يمضي زمان طويل إلّا ونرى الأرض كلّها قد امتلأت بالناس، وتضيق عليهم الأرض برحبها، ليتمنّى كلُّ واحد منهم الموتَ لما يشعر به من عذاب وألم وجوع.

رابعاً: إنّ الهدف الأصليَّ من خلق الإنسان، هو الوصول إلى السعادة الأبديّة، وإذا لم ينتقل الناس من هذا العالم بالموت إلى الحياة الأُخرى، فسوف لن يمكنهم الوصولُ لذلك الهدف النهائيّ.

٣ــ إنّ وجود كلّ هذه المصائب والأمراض والكوارث الطبيعيّة (أمثال السيل والزلزلة) والمتاعب الاجتماعيّة (أمثال الحروب وألوان الظلم المختلفة) كيف يتلاءم هذا كلّه مع العدل الإلٰهيّ؟

والجواب

أوّلاً: إنّ الحوادث الطبيعيّة المؤلمة ملازمةٌ لأفعال العوامل الماديّة وانفعالاتها وتصادمها والتزاحم بينها، وبما أنّ خيرات هذه العوامل أكثرُ من شرورها، لذلك لا تكون مخالفةً للحكمة. وكذلك ظهور المتاعب والمفاسد الاجتماعيّة ممّا تقتضيها اختياريّة الإنسان، هذه الاختياريّة التي تقتضيها الحكمة الإلٰهيّة. ولكنّ الملاحَظ أنّ فوائد الحياة الاجتماعيّة وإيجابيّاتها أكثرُ من مفاسدها، ولو كانت المفاسد هي الأكثر لَما بقي الناس على وجه الأرض.

ثانياً: انّ وجود هذه المتاعب والكوارث والمصائب، تدفع الإنسانَ ــ من جهة ــ إلى البحث عن افتضاض أسرار الطبيعة والكشف عنها، وبذلك تظهر الثقافات والكشوفات والصناعات المختلفة. ومن جهة أخرى؛ فإنّ خوض هذه المتاعب ومواجَهتها وعلاجَها، له دور كبير في تنمية الطاقات والاستعدادات ورشدها وتفجيرها، وفي تكامل الإنسان ورقيّه وتقدّمه. **وأخيراً فإنّ تحمُّل أيّة مصيبة أو ألم، والصبر عليه، إذا كان لتحمّله ما يبرّره** من مبرّرات صحيحة ومشروعة، سوف يكون له الثواب الجزيل في العالَم الأبديّ، وسوف يُجبر بصورة أفضل.

٤ــ كيف يتلاءم العذاب الأبديّ للذنوب المحدودة والمؤقّتة، التي يرتكبها المذنبون في هذا العالَم، مع العدل الإلٰهيّ؟

الجواب:

هناك علاقة علّية بين الأعمال الحسنة والقبيحة وبين الثواب والعقاب الأُخرويَّين، قد كشف عنها الوحيُ الإلٰهيّ، ونبّه الناسَ عليها، وكما أنّنا نلاحظ في عالم الدنيا، أنّ هناك بعضَ الجرائم، التي تعقبها آثار سيّئة

تمتدّ إلى مدّة طويلة، رغم قِصَر مدّة الجريمة، فمثلاً لو فقأ الإنسانُ عينَه هو، أو عيونَ الآخرين فأعماها، فإنّ هذا الفعل يتمّ في مدّة قصيرة جدّاً، ولكن نتيجته ــ وهي العمى ــ تمتدّ إلى نهاية العمر. وكذلك الذنوب الكبيرة لها آثارها الأخرويّة الأبديّة، وإذا لم يوفّر الإنسان في هذه الدنيا مستلزماتِ جبرانها، (كالتوبة مثلاً) فإنّه سوف يعيش آثارها السيّئة وإلى الأبد. فكما أنّ بقاء عمى الإنسان إلى نهاية العمر بجريمة لم تستغرق إلّا لحظةً واحدةً لاينافي العدلَ الإلٰهيَّ، فكذلك الابتلاء بالعذاب الأبديّ نتيجةً لارتكاب الذنوب الكبيرة لايُنافي العدلَ الإلٰهيَّ، وذلك لأنّه نتيجةُ الذنب الذي ارتكب عن سابق وعي وإصرار.

الأسئلة

١ــ ما هو محور الاختلاف في موضوع العدل الإلٰهيّ؟

٢ــ وضِّحْ مفهوم العدل.

٣ــ هل إنَّ مقتضى العدل تَساوي الموجودات جميعاً واتِّحادُها؟

٤ــ بيِّنْ ما تستلزمه الحكمة والعدل الإلٰهيُّ.

٥ــ ما هو الدليل على العدل الإلٰهيِّ؟

٦ــ ما هو الهدف من خلق الإنسان؟

٧ــ كيف تتلاءم الفروق التكوينيَّةُ بين المخلوقات مع الحكمة والعدل الإلٰهيِّ؟

٨ــ لماذا يُميتُ اللهُ الحكيم مخلوقاتِه؟

٩ــ كيف تتلاءم الابتلاءات الطبيعيَّة والاجتماعيَّة مع العدل الإلٰهيِّ؟

١٠ــ كيف تستوجب الذنوب المؤقَّتة المحدودة عذاباً غيرَ مؤقَّت ولا محدود؟

0300

VETVS & NOVVM
TESTA-MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
MAY-JUNE 1990
We're Quality Bound

32101 059057560
BP166
.M58
juz'1