

الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

صفاء الدشتي

رئيس التحرير

مدير التحرير

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور. حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة املايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدنى، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولحية، الجزائر، جامعة باتنة

الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي محيطي أردن، إيران، مؤسسة الإمام الخميني

الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة الكوفة

المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية

المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة

المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

علي كيم - الدكتور فارس العامر

محمدحسن حسين

فاضل السوداني

المراجع اللغوي

تصميم الغلاف

الإخراج الفني

aldaleel-mag.com

info@aldaleel-mag.com

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

كرباء المقدسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير
- مجاور فندق الفاطمي - بناية بشائر المهدى - الطابق
الثاني - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية

2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظة

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research & Development
Department

بسم الله الرحمن الرحيم



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No.:

الرقم: ب ت 4 / 2638

Date:

التاريخ: 2019/03/20

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م/ مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والموارد في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث المقدمة للتراثيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشئون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة المذكورة لاغراض النشر والتذكير العلمية وإدراجها ضمن موقع المجالس الأكاديمية العلمية العراقية ، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجالس آنف الذكر وفهرسة جميع اعدادها .

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/-

٢٠١٩/٣/١٤

نسخة منه المرفوعة :

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشئون البحث العلمي / اشارة الى موافقة السيد الوكيل المحترم بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ ٢٠١٩/٣/١٢ المثبتة على اصل مذكرة المرفقة بـ ت ٤١٦٠ في ٢٠١٩/٣/١٢ في ٢٠١٩/٣/١٢ / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم ادارة المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم الشئون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الاوليات .
- الصادرة .

م.م محمد رياض
١٤/٣/٢٠١٩

السياسات العامة للمجلة

1. تتبنى المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقديّة التي تخضع للمعايير العلمية وتتوفر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تعتمد المجلة الحوار الهدف والهادئ القائم على أسس علميةٍ سليمةٍ، وتدعو له، ولا ينشر فيها أيٌّ موضوعٍ يعتمد الخطاب الطائفي أو الإثنى، بل وكل ما فيه إساءةً لشخصيةٍ أو مؤسسةٍ أو جماعةٍ.
3. الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة تحمل وجهة نظر كتابها، ولا تعبر - بالضرورة - عن رأي المجلة.
4. تعرض البحوث المقدمة للنشر في المجلة على محكمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعتمول بها في المجلة، وصلاحيتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكمين.
5. لا تلتزم المجلة بإعادة النتاجات المقدمة للنشر إلى أصحابها، سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبداء الأسباب الداعية لعدم النشر.
6. ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنيةٍ، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتاجات موافقةً لموضوع المجلة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقلّ عدد كلمات البحث عن (4000 كلمة)، ولا تزيد عن (10000 كلمة).
3. أن لا تكون الأعمال العلمية المقدمة للنشر سبق وأن تم نشرها أو تقديمها للنشر في دوريةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكية الفكرية عند إرسال بحثٍ للنشر في المجلة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها للمجلة خلال 10 أيام من تسليمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيتها للنشر أو عدمها خلال مدةٍ لا تتجاوز 20 يوماً من تاريخ تسليمها.
7. يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه لأيٍّ جهةٍ أخرى للنشر حتى يصله ردّ المجلة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلة بنسخةٍ معدلةٍ في مدةٍ لا تتجاوز 5 أيام.
9. من الضروري إرسال السيرة الذاتية بشكلٍ مختصرٍ للباحث مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلفين

يمكن إيجاز شروط كتابة البحث العلمي (الدراسة) في مجلة (الدليل) التابعة لمؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية بما يلي:

- 1 - عنوان البحث واسم المؤلف مع تعريفٍ في الهاشم لدرجته العلمية.
- 2 - الخلاصة: وهي تتضمن بيان الموضوع والمشكلة أو السؤال الأساسي، مع بيان الطرق والمناهج العلمية التي سلكها الباحث في حلّ هذه المشكلة والإجابة على هذا السؤال الأساسي، وأخيراً النتائج التي توصل إليها الباحث، كلّ هذا من دون ذكر عنوانٍ لأيٍ من الأمور المذكورة، ولا تتجاوز 200 كلمة باللغتين العربية والإنجليزية.
- 3 - الكلمات المفتاحية: يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيةٍ في البحث، يستطيع كلّ من يريد البحث في الشبكة العنكبوتية الوصول من خلالها إلى البحث.
- 4 - المقدمة أو التمهيد: صفحةٌ أو أقلّ منها، يبيّن فيها الباحث سير تطور البحث من دون ذكر أيٍ عنوانٍ.
- 5 - التعريفات: يجب قبل البدء بالمبادئ التصديقية الشروع بالمبادئ التصورية للموضوع، وذلك من خلال تبيين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشكلٍ مباشرٍ، أو المرتبطة به بشكلٍ غير مباشرٍ، ولكنها ضروريةٌ، ويُكتب أيضاً بيانٌ مختصرٌ عن سابقة البحث وموضوعه وبعض النظريّات المهمة بهذاخصوص. (لا تتجاوز صفحةً واحدةً أو صفحتين كحدٍ أقصى)
- 6 - محتوى البحث: وتتضمن تجميع المعلومات من الكتب والمراجع الأساسية وترتيبها بشكلٍ منطقيٍّ وعلميٍّ مع التوثيق العلمي لكلّ معلومة، وتذكر المصادر داخل المتن بال نحو التالي: [لقب المؤلف، اسم الكتاب، المجلد، الصفحة]. ومن ثم تحليل المعلومات والتأليف ولجمع بينها ومناقشتها، وإقامة الأدلة والبراهين والترجيح فيما بينها، وإبداء الرأي النهائي.

ملاحظة: يمكن إضافة هامشٍ استثنائيٍّ عند الضرورة من خلال وضع النجمة (*) في النص، ثمٌّ وضع نجمةٍ في أسفل الصفحة وكتابة الهامش.

7 - ذكر النتائج والخاتمة: في البحث العلميٍّ يتمٌّ بيان أهمّ النتائج وما تمَّ التوصل إليه الباحث من حلولٍ، وضرورة إبداء الرأي الذي يراه الباحث صحيحاً، من خلال التفسير والمناقشة وذكر التوصيات والاقتراحات ملئ شاء إكمال البحث في الموضوع.

8 - ذكر المصادر والمراجع: ويكون ترتيب صفحة قائمة المصادر والمراجع حسب أسماء المؤلفين ترتيباً أبجدياً، ويكون توثيق المعلومات وترتيبها كما يلي:

أ - توثيق الكتب

- 1 - المؤلف (اللقب ثمٌّ اسم المؤلف). 2 - اسم الكتاب. 3 - مكان النشر.
- 4 - دار النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر

ب - توثيق الدوريات (المجلات)

- 1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان المقال (ويكون بين قوسين). 3 - اسم الدورية.
- 4 - الجهة التي تصدر عنها المجلة. 5 - مكان النشر. 6 - عدد المجلة.
- 7 - تاريخ نشر العدد.

ج - توثيق الرسائل العلمية

- 1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان الرسالة. 3 - اسم الجامعة أو المركز العلمي.
- 4 - مكان النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

د - موقع الشبكة العنكبوتية

يجب أن تكون هذه المواقع معتبرةً، مثل موقع الدول والجامعات والمراكز العلمية المعترفة، مع ذكر الرابط بشكلٍ كاملٍ.

محتويات العدد

- | | |
|-----|--|
| 09 | العلاقة بين الخالقية والربوبية في ضوء الرؤية التوحيدية
حسين حمودة |
| 41 | العلاقة بين معرفة النفس ومعرفة الرب
د. مصطفى عزيزي |
| 71 | التوحيد الربوبي وإشكالية الاستعانة بغير الله
د. علي الأسدري |
| 107 | الرزق وعلاقته بمسألة الربوبية.. قراءة في ضوء النصوص الدينية
د. علي حمود العبادي |
| 137 | دراسة نقدية في كتاب (عقل الله الأساس العلمي لعالم منطقي)
سجاد حيدر |
| 175 | بنية الفعل الاختياري في مجرى القضاء والقدر الإلهي
د. فلاح سبتي |
| 219 | فلسفة وجود الإنسان و حاجته إلى التدبير التشريعى
سيد روح الله الموسوى |
| 253 | دراسة نقدية في فكرة إله الفجوات وإله صانع الساعات
د. محمد علي أردكان |
| 273 | دراسة نقدية في كتاب (التصميم العظيم)
هاشم الضيقه |

العلاقة بين الخالقية والربوبية في ضوء الرؤية التوحيدية

حسين حمودة*

الخلاصة

تسعى هذه المقالة إلى معالجة إحدى الإشكاليات المهمة في مجال الأبحاث العقلية والدراسات الدينية، وهي مسألة العلاقة بين التوحيد في الخالقية والتوحيد في الربوبية، وقد تطرق البحث إلى بيان مفهوم كلٍ واحدٍ منها على حدٍ، مع دراسة إشكالية العلاقة بين الخالق والمخلوق، وذلك وفق منهج عقليٍ تحليليٍ نقيٍ. وقد تمحض البحث عن مجموعةٍ من النتائج أهمّها: أنَّ هناك علاقة تلازمٍ وثيقةٍ بين الخالقية والربوبية من جهةٍ، وعدم انفكاك الخلق عن التدبير من جهةٍ أخرى؛ وذلك باعتبار أنَّ الخالقية صفةٌ انتزاعيةٌ، وأنَّ العلاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة معلولٍ بعلته الموجدة له، وملاك حاجته إليها هو الفقر الذاتي أو ما يُصطلح عليه بالإمكان الوجودي، وأنَّ الربوبية نوعٌ خلقيٌ وإيجاديٌ بمعنى إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حدِّ التمام، وإيصاله إلى كماله المنشود، ورفع النقائص عنهُ عن طريق التحلية والتخلية.

الكلمات المفتاحية: الخالقية، الربوبية، التلازم، العليّة والمعلولية، الإمكان.

(*) الدكتور حسين حمودة، الجزائري، مدرس في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمي.
hocine.hamouda7@gmail.com

The Relation between Creation and Lordship in light of a monotheistic viewpoint

Hussein Hammouda

Summary

This paper tries to address one of the most important problems in the field of intellectual and religious studies, namely the relation between monotheism in creation and monotheism in lordship. The article discusses the concept of each of them separately, besides studying the problematic relation between the Creator and creation according to intellectual analytical-critical method.

This study concludes with certain results, the most important of them are the following: there is an accompaniment relation between creation and lordship on one side, and on the other the inseparation of creation from divine management. This is because creation is an abstract attribute (*sifah intiza'iyah*), and the relation between the Creator and creation is a relation between an effect and the cause that has founded it, and the need of the effect to the cause is self-poverty, or what is called as the existential potentiality. And that lordship is a kind of creation and foundation, which means the creation of something step by step until completion, taking it to the sought perfection, and relieving it from lacks and flaws by adornment and refinement.

المقدمة

إنَّ الحديث عن التوحيد في الخالقية، والتوحيد في الربوبية، والعلاقة بينهما من أهمِّ المباحث التي يُمكِن الحديث عنها في عصرنا الراهن، بل إنَّ التوحيد في الربوبية يحظى بعنايةٍ أكبر؛ باعتباره العنصر الذي تتمايز فيه المدرسة الفلسفية الإسلامية، ونظامها الفكري العام عن المدارس الأخرى، وعلى الرغم من أنَّ عالم الحداثة وما بعد الحداثة يُذعنُ بوجود الله، ويُقرُّ بخالقينه كما كان دأب القدامى من المشركين الذين أذعنوا بأنَّ لا خالق سوى الله لهذا العالم، إلَّا أنَّ هذه المدارس - بالخصوص تلك التي يدين أتباعها بأصالة الإنسان - لا تؤمن بالربوبية الإلهية، وتُنكر التدبير الإلهي للأمور التكوينية بإسنادها إلى القوانين الجبرية، وينكرون كذلك الربوبية التشريعية بإسنادها إلى إرادة الإنسان متဂاهلين عينية الصفات الكمالية لله - تعالى - مع ذاته، وأنَّه هرجل من حيث كونه واجب الوجود فهو قادرٌ مطلقٌ، وعالٌ مطلقٌ، وخالقٌ مطلقٌ، ومن حيث إنَّه خالقٌ مطلقٌ فله الربوبية المطلقة كذلك.

11

وربما يعود هذا الإنكار إلى عدم الفهم الصحيح لمعنى الخالقية، ونوع العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق؛ لأنَّه يستحيل على من فهم نوع العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق أن ينسب الربوبية لغير هذا الخالق، فهذا أمرٌ مستبعدٌ عن كل إنسانٍ عاقل.

بناءً على هذا، فإنَّ الأسئلة التي تروم هذه المقالة الإجابة عنها هي على النحو التالي: ما هي العلاقة القائمة بين الخالقية والربوبية؟ هل هي علاقة تلازمٍ أو لا؟ أم هي علاقةٌ من نحو آخر؟ ولمعالجة هذه الإشكالية اخترنا أن نطرح هذا البحث من خلال تحديد مفهوم كلٍّ من هذين الأمرين (الخالقية والربوبية) أولاً، وتبين العلاقة القائمة بينهما ثانياً.

التوحيد في الخالقية

أصل (الخلق) في اللغة هو التقدير [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 192؛ الزبيدي، تاج العروس، ج 25، ص 251]، وهو في كلام العرب على وجهين: الإنشاء على مثالٍ أبدعه، والتقدير، فالخلق هو المقدّر، وخلقه يعني قدره [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 193؛ الزبيدي، تاج العروس، ج 25، ص 251].

هذا ما جرى عليه القرآن في استعماله لهذة المفردة، فمعنى قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَكْحَسْنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] هو أحسن المقدّرين، وقوله: ﴿أَنَّى أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ﴾ [سورة آل عمران: 49] يريد به تقاديره لا أنه يُحدث معدوماً، وهذا مما التقى فيه حقل اللغة مع مجال التفسير [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 22].

لكن هناك معنى آخر للخلق ورد استعماله في القرآن الكريم، ويراد منه إيجاد الشيء بعد أن لم يكن موجوداً على غير مثالٍ سابق، وهذا ما توقفت عليه اللغة والتفسير أيضاً، ففي (تاج العروس): «والخالق في صفاتِه تعالى وعزّ: المُبْدِعُ لِلشَّيْءِ، الْمُخْتَرُ عَلَى عَيْرِ مِثَالٍ سَبَقَ، وَقَالَ الْأَزْهَرِيُّ: هُوَ الَّذِي أَوْجَدَ الْأَشْيَاءَ جَمِيعَهَا بَعْدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً» [الزبيدي، تاج العروس، ج 25، ص 251].

12

مما سبق يتبيّن أنَّ أصلَ الخلق في اللغة هو التقدير. أما في الاصطلاح والاستعمال الديني فقد جاء استخدام هذه اللفظة بمعنى غير التقدير، وهو إيجاد الشيء وابتداعه على غير مثالٍ سابق، وهذا المعنى هو ما تنمّ عنه النصوص القرآنية والروائية أيضاً، وقد أيدَه البحث التفسيري كذلك، فمن القرآن قوله سبحانه: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [سورة الحشر: 24]، وفي الرواية ما جاء من خطبة الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، إذ قال حين استنهض الناس وحشدتهم لحرب معاوية: «الحمد

للله الواحد الأحد، الصمد المترد، الذي لا من شيءٍ كان، ولا من شيءٍ خلق ما كان... ابتدع ما خلق بلا مثالٍ سبق... وكل صانع شيءٍ فمن شيءٍ صنع، والله لا من شيءٍ صنع ما خلق» [المجلسى، بحار الأنوار، ج 4، ص 269 و 270، ح 15].

نعم، ذكر العلامة الطباطبائى: «الخلق: هو التقدير بضم شيءٍ إلى شيءٍ، وإن استقرَّ ثانِيًّا في عرف الدين وأهله في معنى الإيجاد أو الإبداع على غير مثالٍ سابقٍ» [الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 150].

تجدر الإشارة إلى أنَّ معنى الخلق في اصطلاح الحكماء والمتكلمين يُراد منه تارةً المفهوم المنتزع من العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوقات الإمكانية، وبما أنَّ هذه العلاقة هي علاقة وجوديةٌ، فمفهوم الخلق أو الخالق هنا يكون مساوياً (للعلة الموجدة)، فكل الموجودات المحتاجة التي تمثل طرف الإضافة هي متخصصةٌ بصفة المخلوقية.

13

ولكن يمكن أن يُتصور للفظة (الخلق) معنى أكثر محدوديةً، ويكون في مقابل معنى الإبداع بحيث أنَّ كل الموجودات التي وجدت من مادةٍ سابقةٍ تعتبر طرفاً للإضافة فحسب، وفي المقابل يكون مفهوم (الإبداع) حيث يستخدم في الموجودات التي لم تسبق بمادةٍ سابقةٍ (ال مجرّدات والمادة الأولى)، وبناءً على هذا الاعتبار يُقسم (الإيجاد) إلى قسمين: الخلق، والإبداع. [مصباح يزدي، دروسُ في العقيدة الإسلامية، ص 100]

والمعنى المستخدم والمُراد في هذا المقال هو المعنى الأول للفظ (الخلق)، والذي يعني (العلة الموجدة).

إنَّ المتمعن في هذا الواقع يجد أنَّه مليء بالموجودات المحتاجة والفقيرة، فهذه الشجرة مثلاً وهذه النبتة تحتاج إلى الماء، وما يؤمّن لها احتياجها حتى يكون بإمكانها الاستمرار في الحياة، وكذا بقية الموجودات الأخرى المحتاجة،

فالإنسان لا بدّ له من هذه الأمور بالإضافة إلى احتياجاته إلى العلم؛ باعتباره محبًا للاطلاع، ولشدة شغفه بكشف حقائق هذا العالم، فكلّ هذه الأمور إن دلّت على شيءٍ فإنّما تدلّ على أنّ هذه الموجودات هي في حقيقتها وجودها عين الاحتياج، والافتقار إلى الغير، ومن الواضح أنّ كلّ محتاجٍ وفقيرٍ لا بدّ له مِن يسدّ له فقره وحاجاته، وإلا لم يعد محتاجاً، وهذا يُشير إلى أنّ الإنسان وغيره من الموجودات الأخرى موجوداتٍ إمكانيةً، والإمكان ذاتيًّا لها لا يفارق ذاتها، وبما أنه هكذا، ففي فعله أيضًا يكون فقيرًا ومتناهًا إلى الغير؛ فلا بدّ من موجودٍ يكون في كنه ذاته وحقيقة غنيًّا عن كلّ احتياجٍ؛ حتى لا نقع في إشكالية التسلسل والدور الباطلين بالضرورة.

إذن هناك موجودٌ غنيٌّ غير محتاجٍ واجبيٌّ هو الله تبارك وتعالى، وموجودٌ محتاجٌ والاحتياج ملءٌ كنه ذاته وهو مسكن الوجود. وبإضافة هذا الوجود الواجبي إلى هذه الموجودات الإمكانية يكون بإمكاننا انتزاع الكثير من الصفات التي من جملتها الحالنية، فهذا خالقٌ وذاك مخلوقٌ، وغيرها من الصفات التي يُطلق عليها صفات الفعل.

فمفهوم (الخالق) الذي يتوصل إليه من خلال هذه العلاقة الوجودية مساوٍ للعلة الموجدة، وكلّ الموجودات الممكنة المحتاجة التي تمثل طرف بالإضافة متّصفةً بصفة المخلوقية [مصابح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلامية، ص 99]، ونفس وجود المخلوقات دليل حالقيته تعالى، وإن لم يكن محتاجًا إلى الحركة والفعل في إيجاده – كما هو الحال في فعل الإنسان الذي يحتاج في إيجاد أي شيءٍ إلى توسط مادة أو أشياء أخرى – لأنَّه عزوجٌ مُنزَّ عن خصائص الموجودات الجسمانية. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: 82].

ويُمكن أن يتصوّر معنىًّا آخر للخلق أضيق دائرةً وأكثر محدوديةً من

هذا المعنى الذي ذكرناه، حيث يكون في طرف الإضافة في المعنى الأضيق الموجودات المادية فحسب، وبعبارة أخرى الموجودات التي تكون مسببةً بمادةٍ حاملةٍ لاستعدادها، ويُقابلها بهذا المعنى مفهوم الإبداع، إذ يستخدم في الموجودات التي لم تُسبق بمادة (المجرّدات والمادة الأولى)، وعلى هذا الأساس يُقسّم الإيجاد إلى قسمين: الخلق والإبداع، والمعنى الذي هو محل بحثنا في هذا المقال هو المفهوم العام للخلق الذي يشمل كل أنواع الإيجاد.

وعليه فإن العلاقة القائمة بين الخالق والخلوقات هي علاقة علةٍ ومعلولٍ، وذلك في دائرة الوجود، بمعنى أن هذه العلة علة إيجادٍ، وليس فقط من العلل المعدّة التي زواها لا يستلزم زوال المعلول. [خسرو بناء، الكلام

الإسلامي المعاصر، ج 1، ص 214]

وخلاصة القول هي أن التوحيد الخالقي معناه: أن لا مؤثر في الوجود حقيقةً إلا الله، وهذا ربما يلقي شبهةً في الأذهان أنه كيف يمكن تفسير أفعال المخلوقات، وتأثيرها في المحيط الذي تعيش فيه؟

وخلاصة الجواب على هذه الشبهة بالنحو التالي حيث نقول: إن المقصود من حصر الخالقية بالله - تعالى - هو الخالقية على سبيل الاستقلال وبالذات، وأمّا الخالقية المأذونة من جانبه فهو فهي لا تُنافي التوحيد في الخالقية، كما أن المراد من السببية الإمكانية - أعمّ من الطبيعية وغيرها - ليس في عرض السببية الإلهية، بل المقصود أن هناك نظاماً ثابتاً في عالم الكون تجري عليه الآثار الطبيعية والأفعال البشرية، فلكل شيءٍ أثرٌ تكوينيٌّ خاصٌ، كما أن لكل أثرٍ وفعلٍ مبدأً فاعلياً خاصاً، فليس كل فاعلٍ مبدأً لكل فعلٍ، كما ليس كل فعلٍ وأثرٍ صادرًا من كل مبدأً فاعليًّا، بل كل ذلك بإذنٍ منه سبحانه، فهو الذي أعطى السببية للنار كما أعطى لها الوجود، فهي تؤثر بإذنٍ وقدرٍ منه سبحانه.

هذا هو قانون العلية العام الجاري في النظام الكوني الذي يؤيده الحس والتجربة، وتبني عليه حياة الإنسان في ناحية العلم والعمل [سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 60؛ خسرو بناء، الكلام الإسلامي المعاصر، ج 1، ص 143]؛ وبهذا تنفي الإشكالية المطروحة.

إذن بناءً على ما عرفت من أنَّ الله - تعالى - واجب الوجود، وهو الغني المطلق، وما عداه كلُّها موجوداتٌ إمكانيةٌ، حيث إنَّ الإمكان ذاتيٌّ لها لا ينفكُ عنها، وإذا كانت الموجودات الإمكانية في ذاتها مستندٌ إلى الغني الذاتي، فهي في أفعالها كذلك مستندٌ إلى ذلك الغني المطلق الواجب للوجود القائم بذاته، وهذا ما يُصلح عليه بالتوحيد في الخالقية. [سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والستة، ج 2، ص 42]

التوحيد في الربوبية

16

إنَّ من بين العلاقات التي تلاحظ بين الله والخلق هي أنَّ المخلوقات ليست في أصل وجودها محتاجةً لله - تعالى - فحسب، بل إنَّ كلَّ شؤونها الوجودية مرتبطة بالله تعالى، وليس لها أيٌّ استقلاليةٌ، ويمكن له عزوج التصرف فيها بما شاء، وأن يُدبر أمورها بما يريد. وحين نلاحظ هذه الرابطة بصورةٍ عامَّةٍ، ننزع منها مفهوم (الربوبية) الذي من لوازمه تدبير الأمور، وله مصاديق عديدةٌ: كالحافظ والمحي والميت والرازق والهادي والآمر والناهي، وأمثالها.

وقد ذكر أرباب اللغة لكلمة (رب) معاني عديدةٌ وتفسيراتٌ مختلفةٌ، فمنهم من ذكر لها ثلاثة معانٍ هي المالك والسيد والمصلح [الفيومي، المصباح المنير، ص 214؛ الجوهرى، الصحاح، ج 1، ص 130؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 399 و401]، وفي بعض المصادر الأخرى بدلاً من هذه المعاني الثلاثة ذكروا ثلاثة أصولٍ

متناسبةٍ هي الإصلاح والملازمة والضمية. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،

ج 2، ص 381 و 382]

أما المعنى الذي يمكن أن يشمل كل هذه المعاني، ويُعدّ الأصل اللغوي لمادة (رب)، فهو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 336] بمعنى إ يصله إلى كماله المنشود ورفع التفاصيل عنه عن طريق التحلية والتخلية، سواءً كان ذلك الكمال من أي جهة كانت، وكان ذلك الشيء كل موجود قابل للكمال، كالإنسان والحيوان والنبات وغيرها، وهذه الحقيقة هي ما يعبر عنها بعناوين مختلفة: كالإصلاح والإنعم والتدبير والسياسة والإتمام وغيرها. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة،

ج 2، ص 381 و 382]

وبالإضافة إلى هذا فإن الأصول المذكورة من قبيل المالكيّة، والملازمة المصاحبة، والسيادة هي من اللوازيم والآثار لهذا المعنى الأصلي الذي ذكرناه حيث إن كل واحد من هذه المعاني يُستفاد منه على حسب المقام، والمناسبة مع الموضوع الخاص به.

17

إذن الرب هو الذي شأنه تدبير الأشياء بسوقها إلى كمالها، وتربيتها بحيث تكون هذه الصفة ثابتةً فيه. [جودي آملي، تسنيم، ج 1، ص 385]

أما إذا راجعنا القرآن، فإننا نجد أنَّه قد بيَّنَ معنى الربوبية، وقد قام بالاستدلال عليه العلامة الطباطبائي من خلال جمعه للعديد من آيات القرآن الكريم التي مؤَّداها أنَّ الربوبية لها ركنان أساسيان أحدهما (المالكيّة) والآخر (التدبير)، فمن هذه الجهة يصيرُ معنى (رب) المالك المدبر [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 123؛ ج 17، ص 238]، وحقيقة الأمر أنَّه لو ثبتت المالكيّة الحقيقية لله تعالى، فسيكون التدبير ثابتاً له

لا محالة؛ باعتبار أنَّ هذين الأمرَيْن - المالكيَّة والتدبِير - غير قابلين للانفصال عن بعضهما البعض؛ لأنَّه إذا ثبت أنَّ شئِنَا ما في أصل وجوده غير مستقلٌ، وعِينُ الربط بالغير، ففي آثاره الوجوديَّة سيكون كذلك عِينُ الربط والاتصال [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 21]، وهذا ما سنقوم بإثباته - إن شاء الله - خلال هذا المقال.

وعليه ومن خلال توضيح معنى الربُّ والربوبية، وبناءً على أنَّ ذات الباري - تعالى - وصفاته غير محدودة، فربوبيته هي شاملةٌ لمحالين: التدبِير التكوينيُّ والتدبِير التشريعيُّ معاً.

أمَّا التدبِير التكوينيُّ أو بعبارةٍ أخرى الربوبية التكوينية، فهي التي تشمل تدبِير الأمور لكُلِّ الموجودات، وتلبية احتياجاتها، وبكلمةٍ واحدةٍ (تدبِير العالم)، وأمَّا التدبِير التشريعيُّ أو الربوبية التشريعية، فهي المختصة بال الموجودات التي تمتلك الشعور والاختيار، ولها حاجةٌ للتشريع، وغير قادرة على إيجاد النظام التشريعيِّ بنفسها اعتماداً على قواها الإدراكيَّة، وتشمل - 18

الربوبية التشريعية - مسائل أمثل: بعث الأنبياء، وإنزال الكتب السماوية، وتعيين الوظائف والتكليف، ووضع الأحكام والقوانين. [مصباح يزدي، المنهج

الجديد في تعليم الفلسفة، ص 96]

فالربوبية المطلقة تعني أنَّ المخلوقات في كُلِّ شؤونها الوجودية مرتبطة بالله تعالى، وأنَّ العلاقات والروابط بينها تنتهي وبالتالي إلى ارتباطها بالخالق، وهو - تعالى - الذي يُدبر ويُدير بعض المخلوقات بوساطة بعض المخلوقات الأخرى، وهو الذي يُفيض الرزق من خلال مصادر الرزق التي يوفرها ويخلقها، وهو الذي يهدى الموجودات التي تمتلك الشعور عن طريق الوسائل الداخلية (العقل وسائر القوى الإدراكيَّة) والوسائل الخارجية (الأنبياء

والكتب السماوية)، وهو الذي يضع للمكلفين الأحكام والقوانين، ويضع الوظائف والتکاليف.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ سبب وقوع أكثرية الناس في الشرك الربوي دون الشرك الخالقي هو الاشتراك المفهومي لكلمة (رب) بين الخالق والمخلوق، وقد أدى **هذا** بالكثير من الناس للوقوع في هذا الشرك، وإن الإنسان هو الآخر يمكن له أن يكون ربًا ومُدبِّرًا، فيسمى القائم على الأسرة برب الأسرة، والمُسَيِّر لأحوال شركةٍ معينةٍ أو مؤسسةٍ ما بالمُدبِّر، فقاوسوا تدبیر الله - تعالى - بتدبیر الحاكم للبلد، وتدبیر رب البيت للبيت، فهذا التدبیر يكون عن طريق إصدار الأوامر والإرشادات؛ ولذا إذا كان الأمر هكذا، يمكن أن يُفوض أمر إدارة الحكومة إلى شخص آخر في حال غياب الحاكم، أو أن توكل أمر إدارة البيت مثلاً إلى ابن الأكبر عند غياب الأب. [سبحانى، الإلهيات على

هدى الكتاب والستة، ج 2، ص 64]

19

وقد تطرق الكثير من الحكماء والمتكلمين إلى دليل التوحيد في الربوبية، ومن بين الأدلة على التوحيد في الربوبية (وحدة النظام التكويني)، فالقوانين والسنن الحاكمة على الموجودات الطبيعية كليّةً وشاملةً، فلو أتيح لأحدٍ أن يكشف ناموساً طبيعياً في نقطةٍ من نقاط الكون، فهو يكشف قانوناً كليّاً سائداً على النظام من غير فرقٍ بين أرضيةٍ وفلكلوريةٍ [سبحانى، الإلهيات على هدى الكتاب والستة، ج 2، ص 65]، وهذا بدوره يجرّنا إلى الإقرار بوجود مُدبِّر واحدٍ لهذا العالم، وإلا لوجدنا فيه اختلافاً كثيراً وعدم انسجاماً، بالإضافة إلى برهان التلازم بين الخالقية والتدبیر الذي سوف نشير إليه لاحقاً من خلال هذا المقال.

ملك حاجة المعلول إلى علته حدوثاً وبقاءً

حقّ يكون بالإمكان فهم العلاقة بين **الخالقية والربوبية**، وعدم انفكاك بعضهما عن البعض؛ لا بدّ أن تُبيّن مسألة مهمّة في هذا الشأن، ولها ارتباطٌ وثيقٌ بفهم هذا المطلب، ألا وهي ملك حاجة المعلول إلى علته حدوثاً وبقاءً، وربما تعود معظم الإشكاليات التي وقع فيها المشركون والحادثيون وما بعد الحادثيين إلى أنّهم لم يدركوا بوضوح هذه المسألة، وغفلوا عن مدى أهميّتها في دحض الإشكالات الواردة على البحث.

ولتبين الرأي الصواب في ملك حاجة المعلول إلى العلة؛ لا بدّ وأن نستعرض الآراء المطروحة بهذا الشأن، وهناك أربع نظريات في هذاخصوص نذكرها باختصار؛ لأن التفصيل يحتاج إلى إفراد رسالةٍ خاصةٍ في هذا الموضوع.

النظريّة الأولى: وهي النظريّة الماديّة القائلة إنّ الموجود يحتاج إلى علّة لأجل وجوده، يعني أنّ الوجود من حيث هو وجودٌ يوجب وجود العلة، فكلّ ما هو موجودٌ يجب أن تكون له علّة، وأمّا الأمر الذي ليس له علّة فهو المعدوم فقط. [مطهري، شرح المنظومة، ص 240؛ الصدر، فلسفتنا، ص 348]

20

إنّ هذه المسألة وكما يُشير إليها الشيخ مطهري لم يأتِ ذكرها في كتابات الماديين، بل هي من مختصات الفلسفه الإسلاميين، ولكن لو أردنا الإجابة عنها، وذلك طبق المبني التي يتبنّاها الماديون - وبالخصوص أتباع المادية الديالكتكية - إذ يتبنّون أصل التغيير الذاتي في الأشياء، وأصل العلية والمعلولية، في هذه الحالة يكون من اللازم علينا أن نطرح الفرضية المتقدمة التي تقول: إنّ الوجود من حيث إنّه وجودٌ بحاجة إلى علّة - حيث إنّ فحواها هي أنّه لا وجود لوجودٍ إلا وهو محتاج إلى علّة، وبالتالي لا وجود لواجب الوجود

البَّتَّةُ، وَهُوَ أَمْرٌ غَيْرُ مَعْقُولٍ، وَمَرْدُودٌ بِالْوَجْدَانِ وَالْأَدَلَّةِ الْقَطْعِيَّةِ الْبَرْهَانِيَّةِ.

بِالإِضَافَةِ إِلَى هَذَا فَإِنَّ الْمَادِيَّينَ يَسْتَنِدونَ فِي أَحْكَامِهِمْ عَلَى الْتَّجْرِبَةِ، وَكُلُّ مَا هُوَ خَاصٌ لِلتَّجْرِبَةِ قَابِلٌ لِلْقَبُولِ وَالْأَفْلَى، فَيُمْكِنُ الإِجَابَةُ عَنْهُمْ فِي هَذَا الشَّأنِ بِجَوَابٍ مَبْنَائِيًّا، وَهُوَ أَنَّ نَفْسَ هَذَا الْقَانُونِ الَّذِي وَضَعُوهُ لَا يَخْضُعُ لِلتَّجْرِبَةِ، وَبِالْتَّالِي فَهُوَ غَيْرُ قَابِلٍ لِلْقَبُولِ عَلَى الْمَبْنَىِ الَّذِي وَضَعُوهُ.

النَّظَرِيَّةُ الثَّانِيَّةُ: وَهِيَ نَظَرِيَّةُ الْمُتَكَلِّمِينَ، إِذْ يَعْدُونَ حَاجَةَ الْأَشْيَاءِ إِلَى أَسْبَابِهَا مَسْتَنِدًا إِلَى حَدُوثِهَا [التَّفَتَّازَانِيُّ، شَرْحُ الْمَقَاصِدِ، جِ 2، صِ 13]، فَالْأَمْرُ كَالْحَرْكَةِ وَالْانْفَجَارِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَمْرُوْرِ الْمَادِيَّةِ مُحْتَاجٌ إِلَى عَلَّةٍ؛ بِاعتِبَارِهَا لَمْ تَكُنْ، ثُمَّ أَصَبَّتْ مَوْجُودَةً، وَبِعَبَارَةٍ أُخْرَى: مِنْ جَهَةِ أَنَّهَا مَسْبُوقَةٌ بِالْعَدْمِ، فَالْحَادِثُ هُوَ الَّذِي يَفْتَرِي إِلَى عَلَّةٍ، وَهُوَ الْبَاعُثُ الرَّئِيْسِيُّ الَّذِي يُثِيرُ فِينَا سُؤْلًا وَهُوَ لَمَّا وَجَدَ؟ أَمَّا كُلُّ حَقِيقَةٍ مِنَ الْحَقَائِقِ الَّتِي نَعَاصِرُهَا فِي هَذَا الْكَوْنِ. [مَطَهْرِي]

شرح المنظومة، ص 240

21

وَعَلَى ضَوْءِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ يُصْبِحُ مِبْدُأُ الْعُلَيْيَّةِ مُقْتَصِرًا عَلَى الْحَوَادِثِ خَاصَّةً، وَمَلَكُ الْاسْتِغْنَاءِ عَنِ الْعَلَّةِ هُوَ الْقَدْمُ، فَالْقَدِيمُ مَسَاوٍ لِلْوَاجِبِ عِنْهُمْ.

وَأَيْضًا عَلَى ضَوْءِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ لَا يَكُونُ كُلُّ مَوْجُودٍ مُحْتَاجًا إِلَى عَلَّةٍ، وَيَقْتَصِرُ الْاحْتِيَاجُ عَلَى الْمَوْجُودِ الْحَادِثِ وَحْسَبَ.

وَهُذِهِ النَّظَرِيَّةُ أَسْرَفَتْ فِي تَحْدِيدِ الْعُلَيْيَّةِ كَمَا أَسْرَفَتْ النَّظَرِيَّةِ السَّابِقَةِ فِي تَعْمِيمِهَا، وَلَيْسَ لَهَا مَا يَبْرُرُهَا مِنْ نَاحِيَّةِ عَقْلِيَّةِ.

وَيَرِدُهَا: أَنَّ الْحَدُوثَ كَيْفِيَّةً لِلْوَجُودِ فَيَتَأَخَّرُ عَنْهُ تَأْخِرًا ذَاتِيًّا، وَالْوَجُودُ مَتَأْخِرٌ عَنِ الْإِيجَادِ، وَالْإِيجَادُ مَتَأْخِرٌ عَنِ الْاحْتِيَاجِ، وَالْاحْتِيَاجُ مَتَأْخِرٌ عَنِ عَلَّةِ الْاحْتِيَاجِ، فَلَوْ كَانَ الْحَدُوثُ عَلَّةَ الْحَاجَةِ، لَزِمَّ تَقْدِيمُ الشَّيْءِ عَلَى نَفْسِهِ

بمراتب، وهو محالٌ [العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 54]. بعبارةٍ أخرى: المحدث يكون بعد الإيجاد وبعد أن يخرج الشيء من العدم إلى الوجود يتّصف هذا الموجود بالحدث، فالأول يكون علة الحاجة، وبعدها تأتي حاجة الشيء إلى أن يوجد، ثم يأتي إيجاد الشيء، وفي المرحلة الأخيرة وبعدما يوجد الشيء يتّصف هذا الموجود بالحدث، فلو كان هنا هو الملاك لزم تقدّم الشيء الحادث على نفسه وهو محالٌ.

النظرية الثالثة: وهي نظرية الحكماء الذين يعتقدون بأنَّ ملاك الحاجة إلى العلة هو الإمكان الذاتي، على خلاف النظريتين السابقتين، بمعنى أنَّ ذات الأشياء متفاوتةً وماهيتها، فهناك من هذه النوات من تقتضي الوجوب، ومنها ما تقتضي الامتناع والعدم، وفي هاتين الصورتين تكونُ الذات غير محتاجةٍ إلى العلة؛ باعتبار أنَّ الوجوب والامتناع مستغنيان عن العلة. وهناك ذات ثالثة لا تقتضي لا الوجود ولا العدم، وهي متساوية النسبة إلىهما، وهذا ما يُصطلح عليه بالإمكان الذاتي، وهو بنفسه يكون سبيلاً لل الحاجة إلى العلة [مطهري، شرح المنظومة، ص 241]، واستدلّوا على ذلك بأنَّ العقل إذا لاحظ الماهية الممكنة، وأراد حمل الوجود أو العدم عليها، افتقر في ذلك إلى العلة، وإن لم ينظر شيئاً آخر سوى الإمكان والتساوي؛ إذ إنَّ حكم العقل بالتساوي الذاتي كافٍ في الحكم بامتناع الرجحان الذاتي، فاحتاج إلى العلة من حيث هو ممكّن، وإن لم يلحظ غيره، ولو فرضنا حادثاً وجّب وجوده، وإن كان فرضاً محالاً فإنَّ العقل يحكم بعدم احتياجه إلى المؤثر، فعلمَ أنَّ علة الحاجة إنَّما هي الإمكان لا غير. [العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 45]

22

النظرية الرابعة: وهي للفيلسوف الإسلامي صدر الدين الشيرازي الذي انطلق من تحليل مبدأ العلية نفسه، إذ خرج بهذه النتيجة وهي: أنَّ الملاك

في حاجة المعلول إلى العلة هو الإمكان الوجودي، أو بعبارة أخرى: الإمكان الفقري، وإن الموجودات الإمكانية بلحاظ ذاتها فقيرةً إلى العلة الموجدة لها، وهذا الفقر لا ينفك عن ذاتها حتى بعد إيجادها؛ ولهذا تبقى دائمًا محتاجة إلى علّتها حدوثًا وبقاءً [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 1، ص 219]، وهذه النظرية مبنية على أصول الحكمة المتعالية التي من أهمّها أصلّة الوجود، والوحدة الشخصية للوجود، وإن الكثرة بين الموجودات هي كثرة تشكيكية.

23

وحتى يتضح لنا هذا المسلك بشكلٍ جليًّا؛ يوضح الشهيد الصدر هذا المطلب في كتابه (فلسفتنا) بقوله: إن العلية علاقة قائمة بين وجودي العلة والمعلول، وعليه فالعلية لونٌ من ألوان الارتباط بين شيئين، ولكن الارتباط على أشكالٍ مختلفة، فمن الارتباط ما هو علاقة تعرض على الشيئين بعد أن يكونا موجودين أي متاخرة عن وجودهما، على سبيل المثال الرسام المرتبط باللوحة التي يرسم عليها، والكاتب الذي يرتبط بالقلم الذي يكتب به، وغيرها من الأمثلة المشابهة، ولكن في هذا النوع من الارتباط لكلٍ من الشيئين المرتبطين وجودٌ خاصٌ سابقٌ على ارتباطه بالآخر، فاللوحة والرسام كلاهما موجودان قبل أن توجد عملية الرسم، والكاتب والقلم نفس الشيء، فهذه المفارقة بين حقيقة الارتباط، والكيان المستقل لكلٍ من الشيئين المرتبطين تتجلى في كل أنواع الارتباط.

وهناك نوعٌ خاصٌ من الارتباط على خلاف الأنواع الأخرى من الارتباطات، وهو ارتباط شيئين برباط العلية، فعلى سبيل المثال إذا افترضنا أنـ لـ (ب) ارتباطاً سبيباً بـ (أ)، فستكون العلاقة القائمة بينهما هي علاقة بمعولها، وعندما تكون العلاقة بين شيئين هي علاقةٌ عليةٌ كما في المثال السابق فـ (ب) ليس له وجودٌ مستقلٌ عن (أ) ومتقدمٌ عليه، ولو كان

يملك وجوداً حقيقياً وراء ارتباطه بسببه، لم يكن معلولاً - (أ)؛ لأنّه ما دام موجوداً بصورة مستقلة عن ارتباطه به، فلا يمكن أن يكون منبثقاً عنه وناشئاً منه، فالعلية بطبيعتها تقتضي أن لا يكون للمعلول حقيقة وراء ارتباطه بعلته، وإنّما لم يكن معلولاً.

وإذا استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة المهمة من تحليل مبدأ العلية، أمكننا أن نضع فوراً الجواب على مسألتنا الأساسية، ونعرف السر في احتياج الأشياء إلى أسبابها، فإنّ السر في ذلك على ضوء ما سبق هو: أنّ الحقائق الخارجية التي يجري عليها مبدأ العلية ليست في الواقع إلا تعلقاتٍ وارتباطاتٍ، فالتعلق والارتباط مقومٌ لكيانها ووجودها.

ومن الواضح أنّ الحقيقة إذا كانت حقيقةً تعلقيةً - أي كانت عين التعلق والارتباط - فلا يمكن أن تنفك عن شيءٍ تتعلق به، وترتبط به ذاتياً، فذلك الشيء هو سببها وعلتها؛ لأنّها لا يمكن أن توجد مستقلةً عنه. [الصدر، فلسفتنا، ص 253]

24

وهنا يمكن القول إنّ المعلول في النظام الصدري إِعْنَاء الإضافة بالعلة، وهذه الإضافة إِسْرَاقِيَّةٌ وليس إضافةً مقوليةً، بمعنى أنه لا يوجد عندنا ذاتٌ للمعلول، وفي عرضها ذاتٌ للعلة، بل كل ما لدينا علةٌ وشُؤوناتٌ هذه العلة وتجلياتها. [الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، ص 49]

وقد تطرقنا آنفًا إلى أنّ القول بالاستقالية لا يعني نفي المدبرات الأخرى، بل معناه أنه ليس في الكون خالق أو مدبرٌ مستقلٌ سواه، وأنّ قيام الأشياء الأخرى بدور الخلقة والتدبير هو على وجه التحديد لإرادته سبحانه، وأنّ الاعتراف بمثل هذه المدبرات لا يمنع من اختصار التدبير الاستقلالي في الله سبحانه، فإنّ السببية هنا هي سببيةٌ طوليةٌ وليس

عرضيةً ، كما يوضح ذلك العلامة الطباطبائي في تفسيره قائلاً : «فَمَثُلَ الأشياء في استنادها إلى أسبابها المترتبة القريبة والبعيدة ، وانتهائها إلى الله - سبحانه - بوجهٍ بعيدٍ ، كَمِثْلِ الكتابة يكتبها الإنسان بيده وبالقلم ، فللكتابة استنادٌ إلى القلم ، ثم إلى اليد التي توسلت إلى الكتابة بالقلم ، وإلى الإنسان الذي توسل إليها باليد وبالقلم ، والسبب بحقيقة معناه هو الإنسان المستقل بالسببية من غير أن يُنافي سببيته استناد الكتابة بوجهٍ إلى اليد وإلى القلم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20، ص 184]

علاقة الخالقية بالتدبير حدوثاً وبقاءً

بناءً على ما تم بيانه من ملاك حاجة المعلول إلى العلة ، يتضح لنا وبشكلٍ جليٍّ علاقة الخالقية بالتدبير حدوثاً وبقاءً ، سواءً في ضوء رأي الفلاسفة والحكماء أو في ضوء أصول الحكمة المتعالية (أصلة الوجود والتشكيك) - ولا سيما بالالتفات إلى الأصل المذكور أعلاه الذي يقول : بأنَّ المعلول يستحيل أن يستقل عن العلة التي منحته الوجود ، وكون وجوده وجوداً تعقّياً بالقياس إليها - فسوف يتضح هذا الموضوع ، ويكتسب استحكاماً أعظم .

وأمّا على مبني الفلسفه والحكماء المشائين ، فالمسألة واضحةً [قدردان قرامليكي ، قراءةً في إمكانية الجمع بين التوحيد الأفعالي ونظام العلية ، ص 39 - 60] ؛ باعتبار أنَّهم يقولون بالنظام الطولي بين العلة والمعلول ، فعلة العلة علةً لذلك المعلول [الفارابي ، الأعمال الفلسفية ، ص 371؛ ابن سينا ، الرسائل ، ص 249؛ السهروردي ، مجموعة المصيّفات ، ج 2 ، ص 127 - 137؛ الميرداماد ، القبسات ، ص 388 - 465] ، واستدلّوا على ذلك بأنَّ عملية الخلق ليست منحصرةً في الخلق المباشر وبلا واسطةٍ ، فالله الذي خلق أول مخلوقٍ بشكلٍ مباشرٍ ومن دون واسطةٍ قد خلق أفعاله ومخلوقاته

بالواسطة، وحتى إذا كانت هناك مئات الوسائل، فإنّها تُعدُّ جميعها مخلوقةً
بالواسطة لله تعالى. [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 383]

فبعبارة أخرى نقول: إنَّ العلة الفاعلية عند الفلاسفة تنحصر بالله
تعالى، وهو علة العلل، وكل علة لا تكون علة إلا إذا ما أذن لها الله تعالى؛
ولهذا كل ما عدا الله فهو عللٌ مُعدّةٌ لا أكثر.

الأدلة على التلازم بين الخالقية والربوبية

١- البراهين العقلية

لقد أقيمت براهين عقليةً عديدةً للجمع بين التوحيد في الخالقية والتوكيد
في الربوبية، ولتبين نحو التلازم القائم بين هذين الأمرين فهناك براهين
جاءت في الكتب الكلامية بهذا الخصوص، ومنها:

- علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان.

26

- الإمكان ذاتي للممكн لا ينفك عنه.

- الحاجة إلى العلة ذاتية للممكн ولا تنفك عنه.

توضيحه: أنَّ كُلَّ فردٍ من النظام الكوني بحكم كونه فقيراً ممكناً فاقداً
للوجود الذاتي، لكنَّ فقره ليس منحصرًا في بدء خلقته، بل يستمرّ معه في
بقائه وعلى هذا، فتدبير الكون لا ينفك عن خلقه وإيجاده، فالتدبير خلقٌ
وإيجادٌ مستمرٌ.

فتدبير الوردة مثلاً ليس إلا تكوّنها من المواد السكرية في الأرض، ثم
توليدها الأوكسجين في الهواء إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائية

والكيميائية في ذاتها، وليس كل منها إلا شعبة من الخلق، ومثلها الجنين منذ تكونه في رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليات التفاعل والنمو حتى يخرج من بطنها، وليس هذه التفاعلات إلا شعبة من عملية الخلق، وفرعاً منها.

[سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 70]

ويمكن أيضاً أن نُقرّر البرهان على تلازم الخالقية والربوبية، وعدم انفكاكهما عن بعضهما البعض، بل من المستحيل - وخاصةً بعد ما بيّنا العلاقة بين العلة والمعلول، وملأ الحاجة وفق مباني الحكمة المتعالية - أن نتصور الخالقية بمنأى عن الربوبية، ولا يمكن لمعطي الوجود أن لا يكون هو رب ذلك الوجود، ويمكن تقريره وفق المقدمات التالية:

أـ جاء في معنى الخالقية أنّ الخلق بمعنى إيجاد الشيء، وابتداعه على غير مثالٍ سابقٍ، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنه يدلّ على أنّ علاقة الخالق والمخلوق هي علاقة علةٍ ومعلولٍ.

27

بـ ذكرنا آنفًا إنّ الربوبية هي إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 336]، بمعنى إيصاله إلى كماله المنشود، ورفع التقائص عنه عن طريق التحلية والتخلية، وقلنا: إنّ الرب هو الذي شأنه تدبير الأشياء بسوقها إلى كمالها وتربيتها، بحيث تكون هذه الصفة ثابتةً فيه. [جودي آملي، تسنيم، ج 1، ص 385]

جـ لقد بيّنا في بحث ملأ حاجة المعلول إلى العلة حدوثاً وبقاءً لأنّ الإمكان الفكري والوجودي الذي يلزم المعلول، ولا ينفك عنـه باعتباره من ذاتياته.

من خلال ضمّ هذه المقدمات إلى بعضها البعض نصل إلى هذه النتيجة، وهي: أنّ كلّ شؤون المعلول لا تنفك عن الخلق، وهي داخلة تحت لواء الخلق، فلا يمكن اعتبار خالق لهذا الموجود ومدبر له خارج عن دائرة هذا الخالق

تماماً؛ لأنَّ هذا المخلوق لا يحتاج إلى خالقه عند الخلق فحسب، بل يحتاج إلى الخالق في كل ذرَّةٍ من ذرَّاتِ وجوده، وكل لحظةٍ من لحظاته، وبمعنى آخر يحتاج إليه حدوثاً وبقاءً، وهذا ما أشار إليه العلامة الطباطبائي في تفسيره بقوله: «الخلق والتدبير لا يختلفان حقيقةً ولا ينفك أحدهما عن الآخر، وإن كان الخلق والصنعة ينتهي إلهي - تعالى - انتهاءً ضروريًّا، ولا محيسن، فالتدبير أيضاً له ولا محيسن، وما من شيءٍ غيره - تعالى - إلا وهو مخلوقه، القائم به، الملوك له، لا يملك لنفسه نفعاً، ولا ضرراً، ومن المحال قيامه بشيءٍ من تدبير أمر نفسه أو غيره، بحيث يستقلّ به مستغنِّياً في أمره عنه تعالى، هذا هو الحقُّ الذي لا لعب فيه، والجَدُّ الذي لا هزل فيه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 132].

ويعقب العلامة على هذا موضحاً: «إنَّ موطن التدبير الحوادث الجارية في الكون، ومعناه تعقيب حادثٍ بحادثٍ آخر على نظمٍ وترتيبٍ يؤدي إلى غاياتٍ حقيقةٍ، وحقيقة خلق حادثٍ بعد حادثٍ، فالتدبير هو الخلق، والإيجاد باعتبار قياس الشيء إلى آخر مثله، وانضمامه إليه، فليس وراء الخلق والإيجاد شيءٌ منه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 132]. فكلُّ ما في الأمر هو خلقٌ وإيجادٌ.

النصوص الدينية

إنَّ القرآن الكريم يقرّ بأنَّ الخالق لهذا العالم هو الله وحده لا شريك له، وينكر أيٌّ مدبرٌ سوى الله تعالى، ويستدلّ على ذلك ببرهانٍ ذي شعورٍ، وقد جاء البرهان ضمن آيتين تتکفل كُلُّ واحدةٍ منها ببيان بعض الشعور منه، وإليك الآيتين:

﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبِّحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22].

﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا ذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَأَعْلَمَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ
سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 91].

إنَّ الدليل الوارد في الآية الكريمة لإثبات التوحيد من أهم البراهين الفلسفية الدقيقة، ويُطلق عليه العلماء اسم (برهان التمانع)، وقد أقيمت عليه تقريراتٌ عديدةٌ ذكرها العلماء في كتبهم. [إيزدي تبار، برهان تمانع، ص 64]، ومن بين التقريرات على هذا البرهان ما قررَه الأستاذ مصباح يزدي [مصالح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 384 و 385] بالنحو التالي:

أـ- أنَّ وجود أي معلومٍ يكون متعلقاً بعلته، وبعبارة أخرى: أنَّ كلَّ معلومٍ ينال وجوده من جميع شؤونه ومتصلقاته من علته التي تمنحه الوجود، وإذا كان بحاجةٍ إلى شروطٍ ومعدّاتٍ، فلا بدَّ أن يكون وجودها مستندًا إلى علته التي أفضحت الوجود عليه، وبناءً على هذا فإذا فرضنا وجود علتين ماختلطتين للوجود في عرض بعضهما البعض، فإنَّ معلومٍ كُلُّ منها يكون متعلقاً بعلته، ولا علاقة له إطلاقاً بالعلة الأخرى أو معلوهاً، وبهذه الصورة لا يتحقق ارتباط بين معلولاً تهماً.

بـ- أنَّ نظامَ هذا العالم المشهود نظامٌ واحدٌ تتحقق فيه ظواهر متزامنةٌ وغير متزامنةٌ، ويوجد بينهما ارتباطٌ وتعلقٌ، أمّا ارتباطَ الظواهر المعاصرة، فهو التأثير والتأثر العلوي والمعلولي بينهما، إذ يؤدي إلى تغييراتٍ فيها مما لا يمكن إنكاره، وأمّا الارتباط بين الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلية فهو بهذه الصورة، وهي أنَّ الظواهر السابقة توفر الأرضية لتحقق الظواهر الحالية، والظواهر الحاضرة بدورها توفر الأرضية لوجود ظواهر المستقبل،

فلو ألغينا علاقات العلية والإعداد بين ظواهر العالم، فإنه لن يبقى عالم، ولن توجد ظاهرة أخرى، كما لو قطع ارتباط وجود الإنسان بالهواء والضوء والماء والمواد الغذائية، فإنه لا يستطيع عندئذ الاستمرار في وجوده، ويعجز عن توفير الأرضية لوجود إنسان آخر أو ظاهرة أخرى.

وبضم هاتين المقدمتين إلى بعضهما البعض، يُستنتج أنَّ نظام هذا العالم الشامل لجامعةٍ هائلةٍ من الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلية مخلوقٌ خالقٌ واحدٌ، وهو يُدار بفضل تدبيرٍ حكيمٍ من قبل ربٍّ واحدٍ؛ لأنَّه لو كان هناك خالقٌ آخر أو أكثر لم يكن ارتباطٌ بين مخلوقاتهما، ولم يسيطر عليهما نظامٌ واحدٌ، وإنَّما كُلُّ مخلوقٍ يوجد من قِبَل خالقه ويتربي بمساعدة سائر المخلوقات لنفس ذلك الخالق، وبالتالي سوف توجد أنظمةً متعددةً ومستقلةً لا يسودها ارتباطٌ، بينما النظام الموجود في العالم هو نظامٌ واحدٌ مترابطٌ يلاحظ فيه بوضوح التعلق بين ظواهره.

30

ويُضيف الأستاذ مصباح على هذا قائلاً: «إنَّ الخالقية والربوبية لا تنفكان عن بعضهما البعض، ف التربية شؤون موجودٍ ما وتدير أموره وإدارة شؤونه لا يمكن فصلها عن خلقه، وخلق سائر المخلوقات الذين يحتاج إليهم، فمثلاً إعطاء الرزق للإنسان ليس أمراً منفصلاً عن خلق الجهاز الهضمي له، وخلق المواد التي تؤكل في بيته، وبعبارة أخرى: أنَّ مثل هذه المفاهيم ثُنّتزع من علاقة المخلوقات فيما بينها، وليس لها مصداقٌ مستقلٌ عن خلقها، وبناءً على هذا فإنه بإثبات التوحيد في الخالقية يثبت التوحيد في التدبير وسائر شؤون الربوبية أيضًا» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 384 و 385].

2. الأدلة الشرعية

نظراً لوجود علاقة وطيدة بين الخالقية والربوبية؛ نجد أنَّ الله - تبارك وتعالى - بعدهما يذكر مسألة خلق السماوات والأرض يطرح مسألة تسخير الشمس والقمر: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ يَجْرِي لِأَجْلٍ مُسَمًّى يُدْبِرُ الْأَمْرَ...﴾ [سورة الرعد: 2]؛ إذ إنَّها نوعٌ من التدبير، ومن هذا الطريق يوقننا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذي هو نوعٌ من الخلق، وقد عرفت أن لا خالق إلا الله.

[سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والستة، ج 2، ص 65]

وبمراجعة أحاديث أهل البيت عليهما السلام فإننا نجد لها قد أشارت هي الأخرى إلى هذا النحو من التوحيد، إذ يقول الإمام الصادق عليهما السلام: «فلما رأينا الخلق منظماً، والفلك جارياً، واختلاف الليل والنهر والشمس والقمر، دل صحة الأمر والتدبير، وائللاف الأمر على أنَّ المدبِر واحداً» [الصدق، توحيد الصدق، ص 244].

31

وسأله شام بن الحكم الإمام الصادق عليهما السلام: «ما الدليل على أنَّ الله واحد؟» قال: اتصال التدبير، وتمام الصنع كما قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الصدق، توحيد الصدق، ص 255].

وجاء في (البحار) نقلًا عن (العلل): «عَنْ عَلَيٍّ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلِ الْبَرْمَكِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ أَبِي أَيُوبَ الْحَرَّازِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْفَضْلِ الْهَائِشِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَأَيِّ عِلْمٍ جَعَلَ اللَّهُ - تَعَالَى - الْأَرْوَاحَ فِي الْأَبْدَانِ بَعْدَ كُونِهَا فِي مَلْكُوتِهِ الْأَعْلَى فِي أَرْفَعِ مَحْلٍ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - عَلَمَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ فِي شَرَفِهَا، وَعُلُوُّهَا مَقْتَدَى مَا تُرِكَتْ عَلَى حَالِهَا نَزَعَ أَكْثُرُهَا إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ دُونَهُ تَعَالَى، فَجَعَلَهَا يُقْدِرُتُهُ فِي الْأَبْدَانِ الَّتِي قَدَرَ لَهَا فِي

ابتداء التقدير نظراً لها ورحمةً بها، وأحوج بعضها إلى بعض، وعلق بعضها على بعض، ورفع بعضها على بعض، ورفع بعضها فوق بعض درجات، وكفى بعضها ببعض، وبعث إليهم رسله واتخذ عليهم حجاجه مبشرين ومُمنذرين، يأمرون بتعاطي العبودية والتواضع لمعبودهم بالأنواع التي تعبد هم بها، ونصب لهم عقوبات في العاجل، وعقوبات في الأجل، ومثوابات في العاجل، ومثوابات في الأجل؛ ليرغبهم بذلك في الخير، ويرهدهم في الشر، وليدلهم بطلب المعاش والمكاسب، فيعلموا بذلك أنهم بها مربوبون، ويعبدون خلوقون، ويُشيلوا على عبادته، فيستحقوا بذلك نعيم الأبد وجنّة الخلد، ويؤمنوا من الزروع إلى ما ليس لهم بحق.

ثم قال عليه السلام: يا بن الفضل إن الله - تبارك وتعالى - أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم، ألا ترى أنك لا ترى فيهم إلا محباً للعلو على غيره، حتى إن يكون منهم لمن قد نزع إلى دعوى الربوبية، ومنهم من نزع إلى دعوى الثبوة بغير حقها، ومنهم من نزع إلى دعوى الإمامية بغير حقها، وذلك مع ما يردون في أنفسهم من التقص والعجز والضعف والمهانة وال الحاجة والفقير والآلام والمناوهة عليهم، والموت الغالب لهم، والقاهر لجميعهم. يا بن الفضل، إن الله - تبارك وتعالى - لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم، ولا يظلم الناس شيئاً، ول يكن الناس أنفسهم يظلمون» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 58، ص 133].

32

فالإمام عليه السلام من خلال هذا الحديث يبيّن علة جعل الأرواح في الأبدان، وأنها جعلت في الأبدان حتى لا تدعى الربوبية باعتبار علوها ورفعت درجتها، وحتى لا تحس بالاستغناء عن خلقها، فجعلها الله في هذه الأبدان حتى تبقى دائمًا تحس بال الحاجة والفقير إلى الغير، وهذا لا يعني أن الأرواح بدون الأبدان تصبح غنيةً عن الخالق، فمن المؤكد أن هذا ليس المقصود، بل باعتبار أن للأرواح المجردة مقاماً رفيعاً، ولعل هذا الأمر يجعل الأرواح

تغترّ بهذه الرفعة المقامية، وتظنّ أنها مستغيرةٌ عن الغير في تأمين حاجاتها؛ لأنّها مجردةٌ فلا قوّة فيها، وعندما تحسّ الأرواح بالحاجة وتعيشها، تدرك أنّها مربوبةٌ ومخلوقةٌ.

الآثار واللوازم المترتبة على الفصل بين الخالقية والمدبرية

1: الآثار الأنطولوجية

من أهمّ الآثار الأنطولوجية المترتبة عن الفصل بين الخالقية والمدبرية أو بعبارة أخرى الخالقية والربوبية هي استقلال العبد في أفعاله، وعدم وجود الصلة بينه وبين الله سبحانه؛ ولأجل ذلك يفعل العباد أو يتربّون بقدرة وإرادة من أنفسهم، ولا صلة في هذه الحال بين الذات والأفعال والله تبارك وتعالى.

33

وهنا يبيّن الشيخ الرئيس قول المفوضة أو الذين يفصلون الخالقية عن الربوبية بقوله: «قد يقولون: إنّه إذا أُوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتى آنه لو فُقدَ الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجوداً كما يشاهدونه من فقدان البناء وقيام البناء، وحتى أنَّ كثيراً منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري - تعالى - العدم لما ضرَّ عدمه وجود العالم؛ لأنَّ العالم عندهم إنّما احتاج إلى الباري عزوجل في آن أُوجده - أخرجه من العدم إلى الوجود - حتى كان بذلك فاعلاً، فإذا جعل وحصل له الوجود من العدم، فكيف يخرج بعد ذلك الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 103]. وبالتالي فإنَّ الإنسان مستقلٌ تمام الاستقلال عن الله - تعالى - في أفعاله، ففاعليته تكون في عرض فاعلية الله عزوجل وليس في طولها.

وحقيقة الأمر أنَّ القوم قد غفلوا عن أنَّ المُفاض من قبل الله - تعالى - هو الوجود، وهو لا يخلو عن إحدى حالتين: إِمَّا وجودٌ واجبٌ أو ممكِّنٌ، والأول خلْفٌ؛ لأنَّ المفروض كونه معلولاً، والواجب لا يكون معلولاً، فثبتت أنَّه ممكِّنٌ، وما هو كذلك - أي ممكِّن - لا يمكن أن يخرج عَمَّا هو عليه - الإمكان - فكما هو ممكِّن حدوثاً، ممكِّن بقاءً، وإذا كان الأمر هكذا فالممكِّن لا يمكن أن يستغني عن الواجب في حالٍ من الحالات؛ لأنَّ الاستغناء آية انقلابه عن الإِمكان إلى الوجوب، وعن الفقر إلى الغنى، وهو خلْفٌ [سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة، ج 2، ص 328].

2: الآثار المعرفية

أ: الأنانية الفردية

إنَّ رفض الفرد وجود إِلٰهٍ يُدبره سيقوده إلى النظر لنفسه على أنَّه مفصلٌ عن كلَّ المنظومة الكونية، ويُسعي دائمًا إلى التخلص من معاناته ومشكلاته بمعزلٍ عن تأثير هذه المعاناة عليه أو تأثير التخلص عليها على كلَّ ما يرتبط به من أشخاص وأحداثٍ، فهو يختزل بشخصه الكونَ بكلَّ ما فيه من ترابطٍ والتحامٍ بين أحداثه من أوله إلى آخره، وفي مدى اتساعه وعلى كلَّ الأصعدة الحيَّة وغير الحيَّة، وبعدها يُريدُ أنْ يُغيِّر الأحداث المحيطة به وفق المصلحة الشخصية، ووفق النظرة التي يرتئها فكره وعقله المحدود، مفصولاً عن كلَّ السلسل العرضية والطويلة، وبذلك يكون متجاهلاً لكلَّ أحداث العالم، فيقع في المشاكل والمآزق التي يصعب عليه حلُّها، وكلَّ هذا هو نتيجة عدم إحاطته بالعالم. [ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 272]

34

وكذلك يُريدُ هذا الإنسان أنْ يُقرَّرَ كيف ينبغي أن تجري أحداث الكون،

وما ينبغي أن يقع منها، وما لا ينبغي أن يقع، وما هو صالح، وما ليس بصالح دون أن يكون له دراية كافية بكيفية الترابط التكويニー بين منظومة الأحداث المائلة والضخمة في الكون ككل، والمتداولة على طول الزمان في الماضي والحاضر والمستقبل، ويريد أن يختزل الكون بكل ما يحمل من أحداثٍ في حدود رؤيته القاصرة والقصيرة، وفي النهاية يجد نفسه في دائرة لا مفر منها، وبالتالي تدمير النفس البشرية.

ب: هدم البناء الأسري

إنَّ من اللوازِم الأخرى المترتبة على الفصل بين الخالقية والتدبير، تدمير المجتمع الإنساني وتفكيكه، وليس فقط تدمير النفس البشرية وحسب؛ وذلك لأنَّ نظام المجتمع الإنساني لا يكون سليماً صالحاً إلَّا إذا كانت الأسس التي تُشكّله سليمةً و صالحةً، وبفساد هذه الأسس يفسد هذا النظام بطبعها.

ومن أهم الأسس التي تُشكّل النظام الاجتماعي الإنساني الأسرة، وهي الخلية الأولى في هذا النظام الاجتماعي، والإنسان بتفكيكه بين الخالقية والربوبية سيسعى إلى جعل قوانين يسير بها هذا المجتمع المصغر، وبما أنه - كما تطرقنا إليه في النقطة السابقة - غير محيط بمجريات هذا النظام التكويوني، بل ليس محيطاً حتى بما يجري في نفسه؛ فسيؤدي به هذا التفكيك إلى هدم هذا النظام الأسري، وأكبر دليل على ذلك هو ما يجري الآن في المجتمعات الغربية التي تدعو إلى استقلالية الإنسان عن التدبير الإلهي، فالأسرة في المجتمع الغربي مشتتة بالكامل.

ج: فصل الدين عن الدولة

ربما يُعدُّ هذا الأمر من أبرز مظاهر الفصل بين الخالقية والتدبير، ولنست المجتمعات الغربية وحدها مبتلةً بهذا الأمر، بل وحتى المجتمعات

الإسلامية هي الأخرى تعاني من هذا المرض، وليس على المستوى السياسي وحسب، بل تعدّى ذلك على المستوى الفكري، إذ إنّك تجد مفكّرين ينادون بهذا الأصل ويُروّجون له في بعض الأحيان باسم الدين، مع أنّه مصدق بارزٌ لفصل الحالية عن التدبير، وأنّ هذا الدين لا يمكنه القيام بمصالح الناس وتدير أمورهم، ويقتصر الأمر على العبادات، فإذا ما أردت أن تكون متمسّكاً بدينك فصلّ وصمّ وادّه إلى حجّ بيت الله الحرام، ولكن لا دخل لك في الأمور السياسية، ودع غير الله هو من يقرر مكانك، وهو من يحدد مصيرك، وكلّ هذا مبنيٌ على أنّ الإنسان هو من يقرر ويدبر أموره.

ومن بين مظاهر فصل الدين عن الدولة ظهور الأنظمة السياسية المختلفة في قبال النظام السياسي الإلهي، وبروز المشروعات المتعددة كمشروعية الشعب والمشروعية المردودة، وغيرها من المشروعات التي طرحت نفسها في قبال المشروعية الإلهية. [قليل زاده، استلزمات سياسي آموزه توحيد در تبیین مشروعیت

اللهي، ص 117]

36

الخاتمة

من خلال استعراض المباحث السابقة نصل إلى هذه النتيجة، وهي: أنَّ الخالية والربوبية أمران متلازمان، وغير قابلان للانفصال؛ إذ إنَّ الخالية والتدمير والإدارة المستمرة للعالم لحظةً بلحظةٍ منسوبةٍ إليه - تعالى - بالذات، وإذا ما وجدت في غيره فهي منسوبةٍ إلى الغير بالعرض.

وهذا على عكس ما ذهب إليه المشركون، وأصحاب النزعة الطبيعية الحديثة الذين يقرّون بإلهٍ حكمه حكم صانع السيارة والطاولة والساعة و... فهو خلق الخلق ونظمه، وبعدها اعتزله، والسبب في هذا التصور هو عدم

التوجّه إلى أنَّ الله - تعالى - هو عَلَّةٌ مُوْجِدٌ حقيقةً لوجود هذا الكون. ونظرًا إلى أنَّ مناط حاجة المعلول إلى عَلَّته الإيجادية والحقيقة هو الفقر، وال الحاجة الوجودية التي يتّصف بها المعلول بالنسبة إلى عَلَّته الموجدة، وهذه الحاجة وهذا الفقر هو عين ذات المعلول، وبهذا يكون المعلول محتاجاً إلى عَلَّته الموجدة له - الله عزَّ ذَلِك - في جميع شؤونه وظاهراته، حدوثاً وبقاءً؛ فلا يتوقف احتياجه على الخلق وحسب، بل في تدبیر أموره وشؤونه، حدوثاً وبقاءً.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، 1375 هـ. ش.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الرسائل، قم، انتشارات بيدار، 1400 هـ.
3. ابن فارس، أحمد ، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، بلا تاريخ.
4. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بلا تاريخ.
5. امر الله قلي زاده، صفد الهي ردا، استلزمات سياسى آموزه توحید در تبیین مشروعيت الهي، مجله معرفت، العدد 234، خرداد 1396 هـ. ش.
6. ایزدی تبار، محمد، برهان تماعن؛ برهانی استوار در راستای توحید خالق وربوی، مجله کلام اسلامی، پاییز 1395 هـ. ش، شماره 99.
7. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليق: الدكتور عبد الرحمن عميره، قم، انتشارات الشريف الرضي، 1409 هـ.
8. جوادي آملی، عبد الله، تسنيم، بيروت، مؤسسة الإسراء، 2010 م.
9. الجوهری، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: عطار، أحمد عبد الغفور، بيروت، دار العلم للملايين، بلا تاريخ.
10. خسروبناء، عبد الحسين، الكلام الإسلامي المعاصر، ترجمة: محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر، 1438 هـ.
11. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، بلا تاريخ.
12. الزبيدي، محمد بن مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مصطفى حجازي، دار الهدایة، بلا تاريخ.

العلاقة بين الخالقية والربوبية في ضوء الرؤية التوحيدية

13. سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1412 هـ.
14. سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي الرباني الگلبایگانی، قم، مؤسسة الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ، 1428 هـ.
15. السهروري، يحيى بن حبشن، مجموعة مصنفات، طهران، مؤسسة المطالعات والتحقيقيات الإسلامية، 1372 هـ. ش.
16. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، بيروت، دار إحياء التراث، 1981 م.
17. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، مشهد، المركز الجامعي للنشر، 1360 هـ. ش.
18. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا (موسوعة الشهيد الصدر، ج 1)، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، 1424 هـ.
19. الصدوق، محمد بن علي، توحيد الصدوق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1398 هـ.
20. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1390 هـ.
21. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد (مع التعليقات)، تصحيح وتقديم وتحقيق وتعليق: آية الله حسن زاده آملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413 هـ.
22. الفارابي، محمد بن محمد، الأعمال الفلسفية، بيروت، دار المناهل، 1413 هـ.
23. الفيوبي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، قم، مؤسسة دار الهجرة، بلا تاريخ.
24. قدردان قراملي، محمد حسن، تأمل در امكان جمع توحید افعالی ونظام علیت (قراءة في إمكانية الجمع بين التوحيد الأفعالي ونظام العلية)، مجلة کلام اسلامی، العام 26، رقم 102.

25. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، هـ 1403.
26. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1424 هـ.
27. الميرداماد، محمد باقر، القبسات، طهران، جامعة طهران، 1374 هـ. ش.
28. ناصر، محمد، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، 2017 م.
29. مصباح يزدي، محمد تقى، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1428 هـ.
30. مصباح يزدي، محمد تقى، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، 1427 هـ.

العلاقة بين معرفة النفس ومعرفة رب

د. مصطفى عزيزي *

الخلاصة

يرشد الحديث النبوي الشريف: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» إلى وجود ملازمةٍ بين معرفة النفس ومعرفة ربّ، كما هو مقتضى القضية الشرطية، ووقع الكلام في بيان تلك الملازمة الموجودة في الحديث الشريف، وهناك اتجاهان أساسيان هما: الاتجاه الأول الذي يقول بامتناع معرفة النفس، والثاني الذي يقول بإمكان تلك المعرفة والوصول إلى معرفة ربّ عن طريقها. والاتجاه الذي يقول بإمكان معرفة النفس في التقسيم الأول ينقسم إلى قسمين: «معرفة التقىض» التي تبين الملازمة عن طريق الصفات السلبية الإلهية وسلب التواص عن الذات الإلهية، و«معرفة النظير» التي تبين الملازمة بالتمسك بالصفات الإيجابية والكمالية. وأهم النظريات المدرجة تحت «معرفة التقىض» هي نظرية الافتقار، وأهم النظريات المدرجة تحت «معرفة النظير» هي: (نظرية الأوصاف والخصائص) و(نظرية المظاهرية) و(نظرية المائلة) و(نظرية السريان). ومن جهة أخرى هناك ملازمةً بين معرفة النفس وبين معرفة الإنسان الكامل وولي الله الأعظم، فمن سلك طريق معرفة النفس وارتقى في مدارجها نال معرفة الإنسان الكامل، ومن عرفه فقد عرف الله تبارك وتعالى.

الكلمات المفتاحية: معرفة النفس، معرفة ربّ، الملازمة، المعرفة الحضورية، التجلي.

(*) الدكتور مصطفى عزيزي، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.
m.azizi56@yahoo.com

The Correlation between knowing oneself and knowing the Lord

Dr. Mustafa Azizi

Summary

The Prophetic tradition that says "He, who knows himself knows his Lord" refers to a correlation (mulazamah) between knowledge of oneself and knowledge of the Lord, as is implied in the conditional sentence in the tradition. Based on the understanding of this tradition, there are two main approaches: the first is that it is impossible for man to know himself, and the second is that it is possible, and through this knowledge man can obtain knowledge of God.

The approach that says it is possible to know oneself is initially divided into two divisions: "knowing the opposite" that shows the correlation through the negative attributes of God, exalting God above any insufficiency, and the "knowing of the counterpart," that shows the correlation by keeping to positive attributes and perfections. The most important theory related to "the knowing of the opposite" is the theory of poverty, and the most important theories within the "knowing of the counterpart" are the theories of attributes and characteristics, manifestation, similarity and emanation.

42

On the other hand, there is correlation between knowing of oneself and knowing of the perfect man and greatest vicegerent of God. Whoever follows the path of self-knowledge and ascends in its ways will get to know the perfect man, and whoever know the perfect man, will certainly know Almighty God.

المقدمة

اهتمَّ أهل المعرفة والسلوك بموضوع «معرفة النفس» وعلاقتها بمعرفة الربِّ اهتماماً بالغاً؛ ولهذا البحث مكانةٌ مهمّةٌ في النصوص الدينية. فمعرفة النفس هي مفتاح خزائن معرفة الله وفتاح خزائن ملكته؛ لأنَّ النفس الإنسانية لها استعداداً أن تقترب إلى درجة الإنسان الكامل، وتتنسم بسماته على قدر قابلتيه، والإنسان الكامل هو المظهر الأعظم والتجلّي الأعظم لأسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وهو خليفة الله في الكون.

43

فللنفس الإنسانية أن ترتفع إلى درجاتٍ عاليةٍ من الكلمات، بحيث لا تتوقف في مستوى معينٍ، كما يقول صدر المتألهين: «إنَّ النفس الإنسانية ليس لها مقامٌ معلومٌ في الهوية، ولا لها درجةٌ معينةٌ في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية والنفسيّة والعقلية التي كُلُّ له مقامٌ معلومٌ، بل النفس الإنسانية ذات مقاماتٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ، ولها نشأةٌ سابقةٌ ولا حقةٌ، ولها في كُلِّ مقامٍ وعالِمٍ صورةٌ أخرى» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالبة في الأسفار العقلية الأربع، ج 8، ص 343].

والسرّ في ذلك أنَّ النفس الإنسانية هي نفخةٌ إلهيَّةٌ وسرُّ ربانيٌّ كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾، فنفس الإنسان الكامل بسبب أنَّه خليفة الله في أرضه فهي التجلّي الأعظم وأكمل المخلوقات؛ لذا لا تتأثر بإطارٍ خاصٍ ولا تتقيد بقيودٍ معينةٍ، بل هي من أمر ربها.

إنَّ الإنسان فيه نموذجٌ كلَّ ما هو في العالمين من الملك والملكون، فكأنَّه نسخةٌ مختصرةٌ من كتاب الله الكبير، كما نسب إلى أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ قال:

بآياته يظهر المضر

وأنت الكتاب المبين الذي

وفيك انطوى العالم الأكبر

وتزعم أئك جرمٌ صغير

[المجلسى، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج 3، ص 272]

فالصورة الإنسانية هي أعظم آيات الله وهي أكبر حججه على خلقه؛ لأنها الكتاب الذي كتبه الله - تعالى - بيده. [صدر المتألهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 293] والدليل على هذا المدعى هو النصوص الدينية المتظافرة حول كرامة الإنسان ومنزلته الرفيعة في الكون، وأنه معلم الملائكة الأسماء، وأنه مسجد الملائكة كما ورد في القرآن الكريم. فالمهدى الأسمى والغاية القصوى للإنسان هي الوصول إلى معرفة الله عز وجل ونيل الخلافة الإلهية. فالغرض الأصلي في هذه المقالة هو التركيز على أهمية معرفة النفس وبيان الملازمة الموجودة بين معرفة النفس ومعرفة ربّ.

وقد ذُكرت آراءً مختلفةً لبيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة ربّ من قبل المحدثين والمفسرين والمتكلمين والحكماء والعرفاء على مرّ التاريخ، وكل يفسّر هذه الملازمة حسب مبادئه المعرفية والرؤى الكونية الخاصة به. يمكن أن تُدرج الآراء المطروحة في هذا المجال في اتجاهين أساسين:

44

أـ الاتجاه الذي يركّز على استحالة معرفة النفس وأنّها فوق طاقة الإنسان، بمعنى أنه كما لا يمكن الوصول إلى معرفة الله عز وجل لا يمكن الوصول إلى معرفة النفس.

بـ الاتجاه الذي يؤكّد على إمكان - بل وقوع - معرفة النفس والوصول إلى معرفة ربّ عن طريقها.

الاتجاه الثاني في حد ذاته ينقسم في التقسيم الأوّلى إلى قسمين:

معرفة النفس عن طريق الصفات السلبية، وقد عبرنا عنه بمعرفة النقىض، وهذا اصطلاح شائع عند أهل المعرفة.

معرفة النفس عن طريق الصفات الإيجابية، وقد عبرنا عنه بمعرفة النظير على ما هو المشهور عند أهل المعرفة.

القسم الثاني من معرفة النفس تحتوي على نظريات مختلفة مثل ”نظريّة الأوصاف والخصائص“، و”نظريّة المظہرية والتجلّي“، ”نظريّة الماثلة“. نحن نذكر في البداية ”معرفة التقىض“ ثم نبيّن ”معرفة النظير“. قبل الخوض في البحث، نشير إلى مصادر الحديث وصُوره المختلفة، ثم نبيّن المفردات الرئيسة للبحث، وفي آخره نستعرض النظريات المطروحة في هذا المجال.

أولاً: مصادر الحديث

45

أرى من المناسب قبل الخوض في الآراء المختلفة لبيان معنى الحديث التطرق باختصار إلى مصادر الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، فهي كتب الحديث لأهل السنة، لم أجد مصدرًا من مصادرهم الحديثية ينقل هذا الحديث، لا في الصحاح ولا في السنن ولا في المسانيد ولا في غيرها، إلا ما نقله أبو نعيم الأصبهاني في كتابه (حلية الأولياء) [أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 208]، وابن أبي الحديد المعتزلي في شرحه على نهج البلاغة [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 292]. بل ضعف كثيرٌ من أممَة الجرح والتعديل لهذا الحديث ولم يعدوه من الأحاديث النبوية، واعتبروه من الموضوعات المشهورات التي لا أصل لها. [الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج 1، ص 165]

ولكن مع ذلك كتب بعض من فقهاء أهل السنة كتبًا في شرح هذا الحديث، يقول الألباني: «فقد ألف بعض الفقهاء المتأخرین من الحنفیة

رسالة في شرح هذا الحديث! وهي محفوظة في مكتبة الأوقاف الإسلامية في حلب، وكذلك شرح أحدهم حديث: «كنت كنزًا مخفى» [المصدر السابق].

فيما يعتقد العلامة الطباطبائي أنّ حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» رواه الفريقان عن النبي ﷺ وهو حديث مشهور. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 170]

لكن قد ورد هذا الحديث في التراث الروائي لأئمّة أهل البيت عليهم السلام عن النبي الأعظم عليه السلام وعن أمير المؤمنين عليهما السلام بصياغاتٍ مختلفةٍ نستعرضها فيما يلي:

أـ قال النبي عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج 1، ص 44].

بـ قال النبي عليه السلام: «أعرفكم بنفسكم أعرفكم بربّكم» [المصدر السابق].

جـ نقل علم الهدى الشريف المرتضى: «روي أن بعض أزواج النبي عليه السلام سألته متى يعرف الإنسان ربّه؟ فقال: إذا عرف نفسه» [السيد المرتضى، أمالى المرتضى، ج 1، ص 274].

دـ قال الإمام الصادق عليه السلام: «اطلبو العلم ولو بالصين، وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة ربّك» [الشهيد الثاني، شرح مصباح الشريعة، ص 383].

هـ «دخلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ رَجُلٌ اسْمُهُ مُجَاشُعٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَيْفَ الَّطَّرِيقُ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَعْرِفَةُ النَّفْسِ» [المجلسى، بحار الأنوار، ج 67، ص 72].

وـ نقل الحافظ البرسي في كتابه (مشارق أنوار اليقين): «يقول ربّ

الجليل في الإنجيل: اعرف نفسك أيها الإنسان تعرف ربك، ظاهرك للفناء وباطنك أنا» [برسي، مشارق أنوار اليقين، ص 299].

وهناك بعض من الآيات القرآنية تؤيد مضمون الحديث، من أبرزها الآية 19 من سورة الحشر: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُم﴾ يرى بعض العلماء أن هذه الآية الشريفة كعکس التقييض لحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [صدر المتألهين، أسرار الآيات، ص 163].

ثانيًا: التعريف بمفردات البحث

كما ينبغي قبل الخوض في البحث أن نوضح المفردات الأساسية للموضوع إضاحاً لأصل الموضوع، وهو بيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة ربّ.

المعرفة

47 المعرفة في عنوان معرفة النفس تشمل المعرفة الحضورية التي لا تحصل عن طريق المفاهيم والصور العلمية، بل هي حضور الواقع الخارجي لدى العالم، وتشمل المعرفة الحصولية أيضاً، ولكن المعرفة الحضورية بالنفس تنتج المعرفة الحصولية بالرب؛ لأنّه يتسمى للإنسان أن يعرف فقره الذاتي عبر المعرفة الحضورية، فإذا عرف أنّ نفسه فقيرٌ إلى الله تعالى، يعرف المفتقر إليه - وهو الله تعالى - معرفةً حضوريةً؛ يقول العلامة الطباطبائي:

«أما طريق معرفة النفس هو أن يوجه الإنسان وجهه للحق سبحانه، وينقطع عن كل صارفٍ شاغلٍ عن نفسه إلى نفسه حتى يشاهد نفسه كما هي، وهي محتاجةٌ لذاتها إلى الحق سبحانه. وما هذا شأنه لا ينفك مشاهدته

عن مشاهدة مُقوّمه. فإذا شاهد الحقّ - سبحانه - عرف معرفةً ضروريّةً، ثم عرف نفسه به حقيقةً؛ لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثم يعرف كُلّ شيءٍ به تعالى» [الطباطبائي، رسالة الولاية، ص 192].

وبما أنَّ المفاهيم الذهنية هي الحجاب وال حاجز بين المدرك والمدرَك، فينبغي أن نركِّز على المعرفة الحضورية في معرفة النفس؛ لأنَّ الآثار المترتبة على معرفة النفس من الأمور الخارقة للعادة هي آثارٌ واقعيةٌ، فلا بدّ من تفسير المعرفة بالمعرفة الحضورية، ولا شكَّ أنَّ محظَّ هذه المعرفة هي القلب أو الفؤاد؛ لذا يقول القرآن الكريم: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [سورة النجم: 11]، فقد ذُسبت الرؤية إلى الفؤاد الذي هو القلب ونفي عنه الكذب، وهذا يدلُّ على أنَّ هذه المعرفة حضوريةً.

وقال الطباطبائي في تعريف الفؤاد: «ولا بدع في نسبة الرؤية - وهي مشاهدة العيان - إلى الفؤاد؛ فإنَّ للإنسان نوعاً من الإدراك الشهودي وراء الإدراك بإحدى الحواس الظاهرة والتخييل والتفكير بالقوى الباطنة، كما إنَّنا نشاهد من أنفسنا أننا نرى، وليس هذه المشاهدة العيانية إبصاراً بالبصر ولا معلوماً بتفكيرٍ، وكذا نرى من أنفسنا أننا نسمع ونشم وندوّق ونلمس ونشاهد أننا نتخيل ونتفكّر، وليس هذه الرؤية ببصري أو بشيءٍ من الحواس الظاهرة أو الباطنة، فإنَّا كما نشاهد مدركات كُلَّ واحدةٍ من هذه القوى بنفس تلك القوة، كذلك نشاهد إدراك كُلَّ ممَّا لمدركتها، وليس هذه المشاهدة بنفس تلك القوة، بل بأنفسنا المعبر عنها بالفؤاد»

[الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 30].

48

وكذا ما يعبر عنه القرآن بباراعة الملائكة للنبي إبراهيم عليه السلام: ﴿وَكَذِلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوت السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوْقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]

فهذه الرؤية هي رؤية قلبيةٌ وليس رؤيةٌ بصريةٌ، كما صرّح الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام في كيفية معرفة الله تعالى: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان» [نهج البلاغة، خطبة 179]، وبما أنّ محظ الإيمان ومحل استقراره هو القلب، وأنّ من ركائز الإيمان الانجذاب والميل نحو المحبوب، فالقلب في هذا الحديث هو بمعنى النفس أو العقل.

النفس

هناك تعاريف متعددةٌ حول النفس الإنسانية، فالتعريف المعتمد عند كبار متكلمي الشيعة كالشيخ المفيد ونصير الدين الطوسي وجّل الفلاسفة الأسلاميين هو: أنّ النفس جوهرٌ بسيطٌ قائمٌ بذاته غيرُ جسمٍ ولا جسمانيٌ ولا يتّصف بالأوصاف الجسمانية كالحجم والتحيز والتركيب والحركة والسكنون، بل هو منشأ الحياة والعلم والقدرة والإرادة في الإنسان. وهذا الجوهر المجرد البسيط يُعدّ حقيقة الإنسان وهوبيته، وهو المخاطب الحقيقي في التكاليف الشرعية وفي الشواب والعقوب والوعيد والوعيد. إنّ جوهر النفس الإنسانية لا يزول ولا يفنى ولا ينعدم، بل هو خالدٌ ما شاء الله تعالى. [المفيد، سلسلة مؤلفات الشيخ المفيد، ج 7، ص 58 و 59]

الجدير بالذكر أنّه لا تتحقّق المعرفة الشهودية للنفس إلا بعد قبولنا تجرّد النفس الإنسانية، إذ التجرّد والعلم الحضوري متلازمان وهم وجهان لعملة واحدة؛ لذا يقول الشيخ الرئيس ابن سينا: «إنّ معرفة النفس مرقةٌ إلى معرفة ربّ تعالى، كما أشار إليه قائل الحق بقوله: من عرف نفسه فقد عرف ربّه. ولو كان المراد بالنفس في هذا الحديث هو هذا الجسم لكن كلّ أحدٍ عارفاً بربّه - أعني خصوص معرفته - وليس كذلك» [ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ص 148]، فابن سينا بصدق بيان أنّ النفس ليست هي البدن الجسماني.

الرب

إذاً أمعنا النظر في حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» نرى أنّ معرفة النفس تنتهي إلى معرفة ربّ، فذكر في الحديث: «معرفة ربّ» لا «معرفة الله أو معرفة الخالق» أو غير ذلك من الصفات الإلهية، والسرّ في ذلك يتضح من خلال تعريف ربّ، إذ «الربّ» من الأسماء الحسنى لله تعالى، والربوبية من الصفات الفعلية له، وأصله من «ربّ» بمعنى التربية، قال الراغب: «هو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام، ولا يقال ربّ مطلقاً إلا لله - تعالى - المتکفل بمصلحة الموجودات والمتولى لمصالح العباد» [الراغب، المفردات في غريب القرآن، ذيل مادة ربّ].

فأخذ في تعريف ربّ مفهوم المالكية والتدبیر فمن ملك شيئاً فهو ربّ [الفراهيدى، كتاب العين، ص 640]، وأيضاً ربّ بمعنى إصلاح الشيء والقيام عليه، فالربّ هو المصلح للشيء والله - تعالى - هو ربّ لأنّه مصلح أحوال الشيء [ابن فارسٍ، معجم مقاييس اللغة، ص 356].

50

فالسالك عندما يبدأ بتهذيب نفسه ويدخل في مضمار معرفة النفس، يتولى الله - تعالى - إصلاح أمره وتدبیر شؤونه، ويربيه حالاً فحالاً إلى أن يوصله إلى غايته وهي معرفة ربّ.

إذن ربّ الشيء هو مالكه المدبر لأمره بالتصريف فيه، فيكون الربوبية أخصّ من الملك. [الطباطبائى، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 57]

ولازم التدبیر والتصريف في أمر الشيء هو تربيته وتنميته وإعطاؤه الرزق المادي والمعنوي وتوفير الظروف لكماله ورشده ورقىّه. [جودى آملى، توحيد درقرآن، ص 522]

الملازمة

الملازمة تتبع الشيئين على سبيل أن أحدهما يلزم الآخر ويتبعه [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 115]، وحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» قضيةٌ شرطيةٌ تتآلّف من الشرط (المقدّم) ومن الجزاء (التالي)، كما بين في علم المنطق حقيقة القضية الشرطية هي تعليق أحد الحكمين على الآخر، فالتألّيف بين القضيّتين المقدّم والتالي. إذن المقدّم وهو «من عرف نفسه» يستلزم التالي وهو «فقد عرف ربّه».

ثالثاً: معرفة النفس والرب بين الإمكان والامتناع

يفرض صدر الدين الشيرازي في حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» أربعة احتمالات في بيان الملازمة:

الأول أنه بمعرفة النفس يتوصّل إلى معرفة الرب، كقولك: اعرف العربية تعرف الشعر العربي، أي بمعرفة العربية يتوصّل إلى معرفة الشعر العربي، وإن كان بينهما وسائط.

والثاني أنه إذا حصل معرفتها حصل بمحضها معرفة الله بلا فاصلٍ، كقولك: بطلوع الشمس يحصل الضوء، مقتناً بها وبطلوعها غير متأخّر عنده بزمانٍ.

والثالث أن معرفة الله ليست تحصل إلا أن تعرف النفس؛ لأنك إذا عرفتها على الحقيقة تعرف العالم، وإذا عرفت العالم تعرف الحق تعالى.

والرابع أنه إذا عرفت النفس فقد عرفت الرب، وهذا هو الغاية في معرفتها، لا يمكن لك فوق هذه المعرفة، وإليه الإشارة بما قال عليه عليه عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إن العقل لإقامة رسم العبودية لا لإدراك الربوبية، ثم تنفس الصعداء وأذنًا يقول:

كيف معرفة الجبار في القدم كيفية النفس ليس المرء يدركها

فكيف يدركه مستحدث النسм هو الذي أنشأ الأشياء مبتدعًا

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ تنبية على أنهم لو عرفوا أنفسهم لعرفوا الله، فلما جهلوا دلّ جهلهم إيهًا على جهلهم أنفسهم.

[صدر المتألهين، أسرار الآيات، ص 133 و 134]

وهذا الوجه الرابع هو الوجه الصحيح في تبيين الملزمة في الحديث الشريف؛ لأنّ معرفة النفس هو السبب المباشر لمعرفة الله، وهذا هو المصدق الأتم للاستلزم في القضية الشرطية.

ولا يخفى أن الفرق بين الثالث والثاني يكمن في أن الثالث يحصر معرفة الله - تعالى - على طريق معرفة النفس، وهذا الحصر يكون له معنى إذا كانت معرفة النفس معرفةً حضوريةً شهوديةً. ولكن الثاني يسلط الضوء على أن معرفة الله تحصل بعد معرفة النفس بلا فاصلةٍ أو تراخٍ.

52

وهنا يختلخ في نفس الإنسان سؤال مهمٌ، وهو لماذا لم يقل الموصوم عليهما: "من عرف ربّه فقد عرف نفسه" عوضًا عن قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»؟ ومعلوم أنّ ترتيب هذه الشرطية المتصلة على هذا الوجة أولى، فإن استلزم مقدمها لتاليها يكون أقوى من استلزمها لها؛ لأنّه استدلّ ببرهان «لم»، ولا شكّ أنّ برهان «لم» أقوى من برهان «إن»؛ لـما كان العلم بالعلة المعينة مستلزمًا للعلم بالمعلول المعين، وأمّا العلم بالمعلول المعين فلا يدلّ إلّا على العلة المطلقة، ولا يدلّ على العلة المعينة.

والجواب هو: لا شك أنّ برهان «لم» أقوى والاستدلال به أولى، إلا أنّ هذه الكلمة خرجت من المعصوم عليه السلام مخرج التأديب والتحذير على مكارم الأخلاق واقتناء الفضائل؛ وذلك أنّ الإنسان إذا عرف نفسه بكثرة عيوبها ونقاصها وحاجتها إلى التكميل كان ذلك داعياً له على إصلاح نفسه وإصلاح قوتيه العلمية والنظرية، وليس مقصوده الأول ها هنا هو التنبيه على وجوب معرفة الله، ولو أنه قدّم معرفة الله - تعالى - لكان نقض الغرض المذكور من الكلمة، ولما كان فيها حتّى للإنسان على الاطلاع على عيوب نفسه. [البحرياني، شرح مئة كلامٍ، ج 1، ص 84]

فالآية الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تَنْظُرْ نَفْسًا مَا قَدَّمَتْ لِعَدِيٍّ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ حَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الحشر: 20] تأمر بأن تنظر النفس وتراقب صالح عملها الذي هو زادها ليوم غدٍ، وخير الزاد التقوى، فلننفّس يوماً وغدراً، وهي في سيرٍ وحركةٍ على مسافةٍ، والغاية هو الله سبحانه، وعنه حسن الشواب وهو الجنة، فعليها أن تداوم على ذكر ربّها ولا تنساه؛ لأنّه - سبحانه - هو الغاية، ونسيان الغاية يستعقبه نسيان الطريق، فمن نسي ربه نسي نفسه، ولم يعد لغده ومستقبل مسيره زادًا يتزود ويعيش به سيمهلك.

[الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 165]

وهناك اتجاهان في بيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الرب:

الاتجاه القائل بامتناع معرفة النفس والرب.

الاتجاه القائل بإمكان معرفة النفس والرب.

أَمَّا الاتِّجاه الامتناعي الذي هو شائعٌ بين المحدثين يرْكز على أَنَّهُ كَمَا لَا يُمْكِن التوصل إلى معرفة النفس كَذَلِكَ لَا يُمْكِن التوصل إلى معرفة الرَّبِّ، فَمِنْ عَجَز عن معرفة نفسه فَأَحْرَى بِهِ أَنْ يَعْجِزَ عَنْ معرفة خالقه، وَيَسْتَدِلُّ عَلَى ذَلِك بِقوله تَعَالَى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّيِّ وَمَا أُوتِيْتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85]. [المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضۃ، ج 4، ص 153 و 154]

وَيُمْكِن نَقْدُ هَذَا الاتِّجاه مِنْ خَلَالِ مَا يَلِي:

أَوَّلًا: مَا ذُكِرَ مِنِ الْاسْتِدَالَلِ فِي امْتِنَاعِ مَعْرِفَةِ النَّفْسِ ضَعِيفٌ وَمَرْدُودٌ؛ إِذْ لَيْسَ الْمَرَادُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ هُوَ أَنَّ أَمْرَ الرُّوحِ مُوكُولٌ إِلَى اللَّهِ وَلَا يَعْرِفُهُ أَحَدٌ، بَلِ الظَّاهِرُ مِنْ هَذِهِ الْفَقْرَةِ مِنَ الْآيَةِ هُوَ: أَنَّ الرُّوحَ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ الَّذِي لَا تَدْرِجُ فِيهِ، بَلْ تَتَحَقَّقُ الْأَمْرُوْنَ هَذَاكَ دَفْعَةً وَاحِدَةً كَمَا يَقُولُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةً كَلْمَجْ بِالْبَصَرِ﴾.

وَمِنْ نَاحِيَّةٍ أُخْرَى لَا بَدَّ مِنِ التَّفَصِيلِ بَيْنَ "الْمَعْرِفَةِ بِالْكُنْهِ" وَ"الْمَعْرِفَةِ بِالْوَجْهِ"، وَبِمَا أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - هُوَ حَقِيقَةُ الْحَقَائِقِ وَأَصْلُ كُلِّ مَوْجُودٍ فِي الْعَالَمِ وَكُنْهُ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ رَاجِعٌ إِلَيْهِ، لَا يُمْكِنُ مَعْرِفَةُ كُنْهِ النَّفْسِ وَغَايَتِهَا مَعْرِفَةً تَفْصِيلِيَّةً. كَمَا أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - هُوَ الَّذِي يَعْرِفُ كُنْهَ ذَاتِهِ فَحَسْبٌ، فَاللَّهُ هُوَ الَّذِي يَعْرِفُ كُنْهَ النَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَعْرِفَةً تَفْصِيلِيَّةً، وَلَكِنَّ هَذَا لَا يَنْافِي مَعْرِفَةَ النَّفْسِ بِالْوَجْهِ، أَعْنِي مَعْرِفَةَ الصَّفَاتِ وَالْأَثَارِ وَالْخَصَائِصِ النَّفْسَانِيَّةِ مَعْرِفَةً إِجْمَالِيَّةً. نَعَمْ، تَسْتَحِيلُ الْإِحْاطَةُ بِكُنْهِ النَّفْسِ، لَكِنَّ يُمْكِنُ مَعْرِفَةَ آثَارِ النَّفْسِ وَصَفَاتِهَا الْكَمَالِيَّةِ كَتَجْرِدِهَا وَبِسَاطَتِهَا وَحِيَاَتِهَا وَعِلْمَهَا وَقَدْرَتِهَا وَإِرَادَتِهَا وَتَدْبِيرِهَا لِلْبَدْنِ.

فَلَوْ امْتَنَعَتْ مَعْرِفَةُ الصَّفَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَآثَارِهَا، لَمَا كَانَ نَسِيَانُ اللَّهِ - تَعَالَى

- سبباً لنسيان النفس، كما يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُم﴾ [سورة الحشر: 19].

يقول ابن سينا بهذاخصوص: «وكيف يرى المؤتوق به في علم شيءٍ من الأشياء بعد ما جهل الإنسان نفسه. ورأيت كتاب الله - تعالى - يشير إلى مصدق هذا بقوله عز وجل: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنفُسَهُم﴾ أليس تعليقه نسيان النفس بنسيانه تنبئاً على قرينة تذكرها ومعرفته بمعرفتها، وقرأت في كتب الأوائل أنهم كلفوا الخوض في معرفة النفس "اعرف نفسك يا إنسان تعرف ربك"، وقرأت أن هذه الكلمة كانت مكتوبةً في محراب هيكل أسلقيوس وهو معروفٌ عندهم في الأنبياء» [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 158].

من ناحيةٍ أخرى هناك روايةٌ نبويةٌ أخرى تفسّر حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، وهي «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 170]، فهذه الرواية تدلّ بكلٍّ وضوحاً على تعليق معرفة الله على معرفة النفس.

أما الاتجاه الإيماني لمعرفة النفس فينقسم بالتقسيم الأولي إلى قسمين:

معرفة النقيض

المراد من معرفة النقيض هو أن يعرف الإنسان ناقص نفسه من الفقر والعجز والجهل والضعف والفناء وما شابه ذلك، ثم يسلب جميع هذه الناقص عن الله عز وجل [الجندي، شرح فصوص الحكم، ص 295]، وسلب هذه الناقص عن الله - تعالى - بمثابة إثبات نقيضها له، وهو في الحقيقة راجع إلى الصفات الكمالية والجمالية.

يقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليهما السلام في هذا المجال: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه التواظر، ولا تجحبه السواتر، الدال على قدمه يحدو خلقه، ويهود خلقه على وجوده، وباستباههم على أن لا شبه له... مُستشهد به يحدو الأشياء على أزليته، وبما وسمها به من العجز على قدراته وبما اضطرها إليه من أقنان على دوامه» [نهج البلاغة، الخطبة 227].

قال المولى صالح المازندراني حول معرفة النقيض: «أشار أمير المؤمنين عليهما السلام بقوله: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"، يعني عرف ربّه بضدّ ما عرف به نفسه لا بمثله؛ لامتناع التشبيه، فمن عرف نفسه بالحدث والإمكان والعجز والجهل مثلاً، عرف ربّه بالقدّم والوجود والقدرة والعلم، فإنك إذا تفكّرت في انتقالاتك من مقدار إلى مقدار، وفي ترقياتك من مرتبة الطفولة إلى سنّ الوقوف؛ علمت أن ذلك مستند إلى قادر مدبر بحكمته، وأنك مخلوقٌ مقهورٌ تحت حكمه وقدرته» [المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضـة، ج 3، ص 30].

56

فمن عرف نفسه بالفقر وأنّه لا شيء له والأمر كله لله، فلا يرى لنفسه فعلاً، فيتذكّر وجوده في مقام توحيد الفعل بلا حولٍ ولا قوّة إلا بالله العلي العظيم، ولا صفة له، فيتذكّر في مقام توحيد الصفة بأن لا إله إلا الله، ولا ذات له، فيتذكّر في مقام توحيد الذات بلا هو إلا هو، فقد عرف ربّه بالغناء وشهـد فعله وصفته وذاته في الأفعال والصفات والذوات. ومن عرف نفسه بالحدث والتجدد الذاتي والحركة الجوهرية والسيلان الوجودي عرف ربّه بالبقاء، وأنّ الأصل المحفوظ والوجه الباقـي في جميع السـيـالـات هو الله تعالى. وكذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربّه بالقدرة، وقس عليه نظائره.

[صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعـة، ج 8، ص 305]

وهناك بيان آخر من معرفة التقىض رَكِزَ عليه العلامة الطباطبائي، وهو نظرية الافتقار، حسب التفسير الذي ذكره صدر المتألهين من العلية، من أن المعلول هو عين الربط والتعلق وال الحاجة إلى علته، لا أنه مرتبط ومتعلق ومحتج إلى علته، فهناك فرقٌ دقيقٌ بين الربط والمرتبط، وبين التعلق والمتعلق، وال الحاجة والمحتاج، وهو أن التعلق ليست فيه حيّة استقلالية، بل لا يملك إلّا الفقر وال الحاجة، كتعلق شعاع الشمس بالشمس، بينما الموجود المتعلق فيه جهةً استقلاليةً واستغناءً.

فالنفس الإنسانية كسائر المعاليل هي عين الربط والتعلق بعلتها في مقام الشبوت والواقع، ويستطيع الإنسان أن يدرك فقره الذاتي وتعلقه الجلي بالله - تعالى - بعد السير والسلوك نحو الله، وبعد تفريغ نفسه عن الحجب المادية والحيوانية. ولا سبيل لشهاد الفقر الذاتي للإنسان إلّا عن طريق العلم الحضوري لفقر النفس.

57

إذا علم الإنسان فقر ذاته بالعلم الحضوري، لا يلبث إلّا أن يُدرك المقوم الذي يفيض عليه الوجود دائمًا وهو الله سبحانه، فمعنى حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» هو: من عرف فقر نفسه فقد عرف المقوم الذي يقوّمه، والمغني الذي يغنيه والمفيض الذي يفيض عليه، وهو الله تعالى.

إذن الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الرب هي: أن الشعور بالفقر الذاتي للنفس وأنها ليست مستقلةً في وجودها، بل هي عين الربط والفقر بعلتها وخلقه؛ يستلزم معرفة الرب الذي يفيض على النفس على الدوام، ويزيل فقرها بفيضه وجوده وعطائه.

ويقول الطباطبائي في (رسالة الولاية): «أما طريق معرفة النفس هو أن

يوجّه الإنسان وجهه للحق سبحانه، وينقطع عن كل صارفٍ شاغلٍ عن نفسه إلى نفسه حتى يشاهد نفسه كما هي، وهي محتاجةً لذاتها إلى الحق سبحانه، وما هذا شأنه لا تنفك مشاهدته عن مشاهدة مقومه. فإذا شاهد الحق - سبحانه - عرفه معرفةً ضروريَّةً، ثم عرف نفسه به حقيقةً لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثم يُعرف كل شيء به تعالى» [الطباطبائي، رسالة الولاية، ص 192].

عبارةٌ أخرى إن الله - تعالى - مقوِّم كل ذاتٍ غير متقوِّم بالذات، والعلم بغير المستقل ذاتاً بعد العلم بالمستقل الذي يُعوِّمه؛ لأنَّ وقوع العلم يقتضي استقلالاً في المعلوم بالضرورة، فالعلم بغير المستقل إنما هو يتبع المستقل الذي هو معه. [المصدر السابق، ص 191 و 192]

كما يقول العلامة في تفسير الآية الكريمة: «وَإِنَّ أَخْدَ رَبِّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرَيْتُهُمْ وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلْسُتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلْ» [سورة الأعراف: 172]: «فِحْقِيْقَةِ الإِنْسَانِ هِيَ الْحَاجَةُ إِلَى الرَّبِّ، وَالْفَقْرُ مَكْتُوبٌ عَلَى نَفْسِ الإِنْسَانِ، وَالْعَصْفُ مَطْبُوعٌ عَلَى نَاصِيَتِهِ، لَا يَخْفِي ذَلِكَ عَلَى إِنْسَانٍ لَهُ أَدْنَى الشَّعْرُونَ الإِنْسَانِيِّ، وَالْعَالَمُ وَالْجَاهِلُ وَالصَّغِيرُ وَالكَبِيرُ وَالشَّرِيفُ وَالوضِيعُ فِي ذَلِكَ سَوَاءٌ. فَالإِنْسَانُ فِي أَيِّ مَنْزِلٍ مِنْ مَنَازِلِ الإِنْسَانِيَّةِ نَزَلَ، يَشَاهِدُ مِنْ نَفْسِهِ أَنَّ لَهُ رَبًا يَمْلِكُهُ وَيَدْبِرُ أُمْرَهُ، وَكَيْفَ لَا يَشَاهِدُ رَبَّهُ وَهُوَ يَشَاهِدُ حَاجَتَهُ الْذَّاتِيَّةَ؟ وَكَيْفَ يَتَصَوَّرُ وَقَوْعَ الشَّعْرُونَ بِالْحَاجَةِ مِنْ غَيْرِ شَعْرٍ بِالذِّي يَحْتَاجُ إِلَيْهِ؟» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 307].

58

وقد ورد الحديث عن الإمام الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ حول العلاقة الوثيقة بين روح المؤمن وبين روح الله: «وَإِنَّ رُوحَ الْمُؤْمِنِ لَأَشَدُ اتِّصَالاً بِرُوحِ اللَّهِ مِنْ اتِّصالِ شَعْرِ الشَّمْسِ بِهَا» [الفيض الكاشاني، الواقي، ج 5، 552].

قال المازندراني في بيان هذا الاتصال: «المراد بالاتصال هو الاتصال المعنوي، وشبّهه بالاتصال الحسّي الجسّامي لإيضاح المقصود وتقريبه إلى الفهم، ووجه الأشدّية أنّ المؤمن مرآة الحق، يرى فيه صفاتَه، ولو ظهر ذلك الاتصال ليُرى كأنّه هو ولا يفرق بينهما إلّا العارفون الذين يعلمون بنور البصيرة والعرفان أنّ هذا خلقٌ أتصف بصفاتِ الخالق، وأمّا الجاهلون فيزعمون أنّه هو بخلاف اتصال الشعاع بالشمس، فإنّه يفرق بينهما العالم والجاهل» [المازندراني، شرح الكافي الأصول والروضۃ، ج 9، ص 33].

كذلك يقول الفيض الكاشاني في شرح هذا الحديث: «وذلك لأنّ المؤمن محبوبُ الله عزّوجلّ، كما قال سبحانه: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [سورة المائدة: 54] ومن أحبّه الله - تعالى - كان سمعه وبصره ويده ورجله، فبالله يسمع وبه يبصر وبه يبطش وبه يمشي، كما يأتي بيانه، وأي اتصال أشدّ من هذا» [ال Kashani، الوافي، ج 5، ص 552].

معرفة النظير

المقصود من معرفة النظير هو أن يعرف الإنسان أو صافه الكمالية والجمالية ويثبتها الله - تعالى - على الوجه الأتم والأكملي، على سبيل المثال أن يعرف الإنسان في نفسه «العلم» و«القدرة» و«الحياة» و«الإرادة»، ثم ينسبها إلى الله - تعالى - بنحوٍ أعلى وأتم وأشرف كما يليق بعظمته وساحة قدره، بحيث لا تشوبها شائبة نقصٍ وعدم. ولمعرفة النظير صورٌ مختلفةٌ وتفسيرات عدّةٌ ذكر شطرًا منها:

نظريّة الأوصاف والخصائص

كُلُّ العباد بِأَنْ يَعْرُفُوا اللَّهَ - تَعَالَى - بِالصَّفَاتِ الَّتِي يَأْلِفُونَهَا وَيُشَاهِدُونَهَا فِي أَنفُسِهِم مَعَ سَلْبِ النَّقَائِصِ النَّاشِئَةِ مِنْ اِنْتِسَابِهِ إِلَيْهِمْ، وَلَمَّا كَانَ الإِنْسَانُ وَاجِبًا بِغَيْرِهِ عَالَمًا قَادِرًا حَيًّا مَتَكَلِّمًا سَمِيعًا بَصِيرًا، تَسْتَلزمُ مَعْرِفَةُ النَّظِيرِ أَنْ يَعْتَقِدَ أَنَّ تَلْكَ الصَّفَاتَ ثَابِتَةً فِي حَقِّهِ - تَعَالَى - مَعَ سَلْبِ النَّقَائِصِ النَّاشِئَةِ عَنِ اِنْتِسَابِهِ إِلَى الإِنْسَانِ، بِأَنَّ يَعْتَقِدَ أَنَّهُ - تَعَالَى - وَاجِبٌ لِذَاتِهِ لَا بِغَيْرِهِ، عَالَمٌ بِكُلِّ الْمَعْلُومَاتِ، قَادِرٌ عَلَى كُلِّ الْمُمْكِنَاتِ، وَهُكُمْنَا فِي سَائِرِ الصَّفَاتِ، وَهُذَا أَحَدُ معَانِي قَوْلِهِ عَلَيْكُمْ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» مَعَ أَنَّهُ قَالَ تَعَالَى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [سورة الأنعام: 91]. [الدوايني والخواجوبي،

سبع رسائل، ص 159]

وقد ذكر أهل المعرفة موارد أخرى لمعرفة الصفات النفسانية الموصولة إلى معرفة ربّ، وذلك طبقاً لمبانيهم في معرفة النفس، هنا نذكر شطراً منها للفائدتين:

60

كما لا يمكن أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسانٍ وروحانٍ؛ إذ تعدد النفوس في بدنٍ واحدٍ يستلزم اختلال البدن والتعارض والمانعة في حياته، فكذلك لا يمكن أن يكون للعالم الواحد إلهان اثنان وربانٍ؛ إذ يستلزم تعدد ربّ والإله اختلال النظام وفساد الكون كما يقول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]. [الشهيد الثاني، شرح مصباح الشريعة، ص 386]

الروح لطيفةٌ ربانيةٌ لا هوتيةٌ في جثةٍ ناسوتيةٍ دالةٍ من عشرة أوجهٍ على وحدانيةٍ ربانيةٍ: لما حرّكت الهيكل ودبّرته علمنا أنّه لا بدّ للعالم من محركٍ ومدبرٍ، دلّت وحدتها على وحدته، دلّ تحريكها للجسد على قدرته، دلّ اطلاعها على ما في الجسد على علمه، دلّ استواؤها إلى أعضائه على استوائه إلى خلقه، دلّ تقدمها عليه وبقاوتها بعده على أزله، دلّ عدم العلم بكيفيتها

على عدم الإحاطة به، دلّ عدم العلم بمحلّها من الجسد على عدم أينيّته، دلّ عدم مسّها على امتناع مسّه، دلّ عدم إبصارها على استحاله رؤيّته.

[النباتي، الصراط المستقيم، ج 1، ص 156]

كما أنّ النفس الناطقة عالمٌ بكلّ قواها المثبتة في مملكتها من القوى المدركة والمحرّكة، كذلك أنّ الحقَّ - تعالى - مظلّعٌ على كلّ كليٍّ وجزئيٍّ من أسرار المخلوقات، لا يعزّب عن علمه مثقال ذرّةٍ في الأرض ولا في السماوات بالطريق الأولى؛ لأنّ المخلوق مع آنه يلزم العجز والفقر إذا كان مظلّعاً على كلّ ما في مملكته، فالخالق أولى بأن لا يفوته علمٌ شيءٌ كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَيِّرُ﴾ [سورة الملك: 14]، وإلى هذا أشار قوله عَزَّلَهُمْ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». [ابن الفناري، مصباح الأنس، ص 131 و 132]

لكلّ قوّةٍ من قوى النفس الناطقة شؤونٌ ووظائف خاصةٌ، فالحسّ شأنه إدراك المحسوسات، والعقل شأنه إدراك المعقولات الكلية، فمن نسب المحسوسات أو الشهوات إلى العقل فقد جهل حق العقل وأساء إليه، كذلك من نسب الشرور والأفاعيل الحسيسة إلى الله عزّلَهُمْ، فقد جهل حقه وأساء إليه تعالى، فقد بينَ هذا الوجه في الملازمة صدر المتألهين:

«إِنَّ النَّفْسَ لِكُونِهَا مَعَ وَحْدَتِهَا ذَاتٌ شَوْءُونٌ كَثِيرَةٌ مُتَفَاوِتَةٌ؛ لَا بَدَّ لِلْحَكِيمِ مِنَ التَّعْرِفِ عَلَى شَوْءُونَهَا وَحْفَظِ مَرَاتِبِهَا؛ لَئَلَّا يَلْزَمُ إِسْنَادُ فَعْلٍ إِلَى غَيْرِ فَاعْلَهَا مِنْ طَرِيقِ الْجَهَالَةِ، إِنَّ مَنْ نَسَبَ حُسْنَ الْإِنْسَانِ أَوْ شَهْوَتِهِ إِلَى جَوْهَرِ عَقْلِهِ مِنْ غَيْرِ تَوْسِطِ أَمْرٍ أَخَرٍ، فَقَدْ جَهَلَ بِالْعَقْلِ وَظَلَمَ فِي حَقِّهِ؛ إِذَا أَعْلَمَ الْعَقْلَ مَنْ أَنْ يَكُونُ شَهْوَةً. وَكَذَا مَنْ نَسَبَ دُفَعَ الْفَضَلَاتِ بِالْبَوْلِ وَالْبَرَازِ إِلَى الْقَوْةِ الْعَاقِلَةِ فَقَدْ عَظَمَ الْإِسَاعَةَ لَهُ فِي بَابِ التَّحْرِيكِ، فَإِنْ تَحْرِيكَاتُهُ لَيْسَ عَلَى سَبِيلِ الْمَبَاشَرَةِ، بَلْ عَلَى سَبِيلِ التَّشْوِقِ إِلَيْهِ شَوْقًا وَعَشْقًا عَقْلِيًّا حَكْمِيًّا،

وكذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور والأفاعيل الحسيسة إلى الباري - جل ذكره - من غير ت وسيط الجهات والقوى العالية والسفالة، وهذا من سوء الأدب منهم في حق الباري من حيث لا يشعرون»

[صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 8، ص 224].

فمن عرف أن الصور العلمية والحالات النفسانية هي عين الربط والتعلق بالنفس، ولها إضافة إشراقية بالنسبة إلى النفس، عرف أن عالم الكون وما سوى الله هو عين الربط والتعلق بالله تعالى، ولها إضافة إشراقية إليه تعالى.

[حسن زاده آملي، اتحاد العاقل بالمعقول، ص 321]

نظريّة المظاهريّة

وهناك رأيٌ مختص بالعرفاء يبني على قوله: «إن المخلوقات مظاهر لله تبارك وتعالى، فكل مخلوق مرآة لأسماء الله تعالى، وصفاته على قدر استعداده وقابلتيه». فالعطيات على قدر القابليات، فأسماء الله ملأت أركان كل شيء، فكل شيء آية من آيات الله - تعالى - ومظهر من مظاهره، وجلوة من تجلياته. كما أن الله سبحانه تجل خلقه في كتابه الكريم: «فتجل لهم - سبحانه - في كتابه من غير أن يكونوا رأوه» [نهج البلاغة، الخطبة 147]، وتجل أيضًا في مخلوقاته كما يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «الحمد لله المتجل لخلقته بخلقه» [نهج البلاغة، الخطبة 108].

62

والنفس الإنسانية تعد مظهراً من مظاهر الله سبحانه، التي تجل الله فيها على قدر استعدادها وقابليتها، والنفس الإنسانية أعظم آية من آيات الله، وأوسع مرآة لأسماء الله التي تُظهر جمال الله وكماله بنحو أحسن وأجمل من سائر المرايات والآيات.

فهناك وحدةٌ بين الذي يظهر في شيءٍ وبين المظاهر الذي لا يمتلك إلا كمال الظاهر وجماله وأسماءه وصفاته. فمن عرف نفسه بأنّها مرأةً لأسماء الله - تعالى - وصفاته العليا، ورأى ذاته المجردة مظهراً ومجلّاً لكمالاته المقدّسة، فقد عرف الله تعالى؛ لذا يقول أهل المعرفة والمعنى: «من عرف نفسه لا بوصفِ أنها نفسه، بل بوجه المظهرية، فقد عرف ربّه» [أمين، النفحات الرحمانية، ص 75].

نظريّة السّرّيان

وهي مبنيةٌ على القاعدة التي يتتبّعاها صدر المتألهين «النفس في وحدتها كلّ القوى» [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 8، ص 51]، فإنّ النفس الناطقة ساريةٌ في قواها، بل النفس بوحدتها هي القوّة الحاسّة والمتخيّلة والمتوّهمة والعاقلة، يقول صدر المتألهين في تبيين هذه القاعدة:

63

«فإن التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كلّ حاسّةٍ وقوّةٍ من حيث هو فعل تلك القوّة، هو فعل النفس، فالإبصار مثلاً فعل الباصرة بلا شكّ؛ لأنّه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها، وكذلك السّماع فعل السّمع؛ لأنّه إحضار الهيئة المسّموعة أو انفعال السّمع بها، فلا يمكن شيءٌ منها إلا بانفعالي جسّانيٌّ، وكلّ منها فعل النفس بلا شكّ؛ لأنّها السّميحة البصيرة بالحقيقة لا كما اشتهر في الحكمة الرسمية أنّ النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كتاباً أو نقاشاً.

مع أنّا نعلم إذا رجعنا إلى وجdanنا أنّ نفوسنا هي بعينها المدرك الشاعر في كلّ إدراكٍ جزئيٍّ وشعورٍ حسيٍّ، وهي بعينها المتحرك بكلّ حركةٍ حيوانيةٍ أو طبيعيةٍ منسوبةٍ إلى قوانا، وأنّ النفس بعينها في العين قوّةٌ باصرةٌ، وفي الأذن قوّةٌ

سامعةً، وفي اليد قوّة باطشةً، وفي الرجل قوّةً ماشيةً. بمعنى أن لا هوية للقوى غير هوية النفس؛ لأنّ وحدة النفس ضرب آخر من الوحدة يعرفه الكاشفون، وهويتها ظلٌ للهوية الإلهيَّة، فلها هويةٌ أحاديَّة جامعَةٌ لهويات القوى والمشاعر والأعضاء، فيستهلك هوياتُ سائر القوى والأعضاء في هويتها، ويضمحل إنياتها في إننيتها عند ظهور هويتها التامة؛ وذلك لأنَّ النفس محيطةٌ بقوهاها قاهرةٌ عليها، منها مبتدئها وإليها مرجعها ومنتهاها، كما أنَّ النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذلك جميع الموجودات منه يبتدئ وإليه يصير، ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [المصدر السابق، ج 6، ص 377].

كذلك الباري - جل جلاله - سارٍ في المخلوقات وحاضرٌ فيها سريان النفس في قواها، وهذا ليس بمعنى الحلول والاتحاد المرفوضان عند العقل والعرفاء؛ لذا تعد معرفة النفس ذاتاً وفعلاً مرقاًً لمعرفة رب ذاتاً وفعلاً، فمن عرف النفس أتَاه الجوهر العاقل المتوهَّم المتخلَّل الحسَّاس المتحرك الشامِ الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلَّا الله. [المصدر السابق، ج 8، ص 224].

64

حقَّ الإنسان الكامل وولي الله الأعظم الذي يعدَّ التجلي الأعظم والآية العظمى لله - تعالى - وأسمائه وصفاته، هو أيضًا سارٍ في ما سوى الله، وإن لم يدرك حقيقة هذا السريان والنفوذ إلَّا الخالص من الأولياء: «فهذه الخلافة الإلهيَّة ظاهرةٌ في جميع المرأى الأسمائِيَّة، منعكسةٌ نورها فيها حسب قبول المرأة واستعدادها، ساريةٌ فيها سريان النفس في قواها، متعينةٌ بتعييناتها تعين الحقيقة الابشرطية مع المخلوطة. ولا يعلم كيفية هذا السريان والنفوذ، ولا حقيقة هذا التحقق والنزول إلَّا الخالص من الأولياء الكاملين والعرفاء الشامخين، الذين يشهدون نفوذ الفيض المقدس الإطلاقي وانبساطه

على هيكل الماهيات بالشهود الإيماني والذوق العرفاني. والمرقة لأمثال هذه المعرف - بل كل الحقائق للسالك العارف - معرفة النفس. فعليك بتحصيل هذه المعرفة، فإنّها مفتاح المفاتيح ومصباح المصايخ: «من عرفها فقد عرف ربّه» [الخميني، مصباح الهدى، ص 18].

نظريّة المماثلة

نجد هذه النظريّة في كلمات صدر المتألهين، وخلاصتها: أنّ الباري - تعالى - خلق النفس الإنسانية مثلاً لذاته وصفاته وأفعاله، فإنه - تعالى - منزهٌ عن المِثل لا عن المثال؛ لهذا قال: ﴿وَلِلّهِ الْمَثُلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، والمقصود هو ما الاعتقاد القطعي بأنّ الله - تعالى - ليس له مثيل ولا نظير، فهو جزءٌ منزهٌ عن المِثل، ولكن الآية تصرّح بأنّ الله - تعالى - المثل الأعلى، والمقصود به هو الإنسان الكامل الذي يُعد خليفة الله، وهو المظهر الأتم والتجلّ الأعظم لصفات الله وأسمائه الحسنى، فهو المثل الأعلى لله تعالى.

ولولا ما بين النفس الأدميّة والربّ من المضاهاة لم يجب من معرفتها معرفته ولما جاء في الحديث: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، فللنفس مناسبةٌ ومضاهاةٌ مع بارئها في الذات والصفات والأفعال، فخلق الله - تعالى - النفس مثلاً له ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً؛ ليكون معرفتها مرقةً لمعرفته، فجعل ذاتها مجردةً عن الأكوان والجهات، وصيّرها ذات قدرةٍ وعلماً وإرادةً وحياةً وسمع وبصرٍ، وجعلها ذات مملكةٍ شبيهةٍ بمملكة بارئها، تخلق ما يشاء وتختار لما تريده، إلا أنها وإن كانت من سنسخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والسلطة، فهي ضعيفة الوجود؛ لكونها واقعةً في مراتب

النَّزُولُ، ذَاتٌ وسَائِطٌ بَيْنَهَا وَبَيْنَ بَارِئَهَا، وَكَثْرَةُ الْوَسَائِطِ بَيْنَ الشَّيْءِ وَيَنْبُوْعِ الْوِجْدَوْنِ يَوْجِبُ وَهَنَّ قُوَّتُهُ وَضَعْفُ وَجُودِهِ۔ [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، ج 1، ص 265]

عبارة أخرى أن النفس الإنسانية مثال لله - تعالى - من حيث الذات والصفات والفعل، أما ذات النفس الناطقة فهي مجرد عن الحيز والجهات والأزمنة والأوضاع ونحوها، فهي لا داخلة في البدن ولا خارجة عنه، وذلك بعد ما خرجت النفس من القوة إلى الفعل، فكذلك ذات الله - تعالى - مجرد عن الحيز والجهات والأزمنة والأوضاع ونحوها، وإنما ليست داخلة في الأشياء ولا خارجة عنها، فذاته المقدسة مترفة عن هذه النواقص والأعدام بنحو أعلى وأشرف وبما يليق بجلال ذاته. وأما من جهة الصفة فالنفس الناطقة تعلم ذاتها وقوتها بنحو العلم الحضوري، والله - تعالى - يعلم ذاته أيضًا بالعلم الحضوري. كذلك قدرة النفس وفاعليتها وإرادتها وحبها لذاتها وآثارها وسائر صفاتها الكمالية تعد مثالاً ومرأةً لصفات الله المتعالية، أما من جهة الفعل يمثال فعل النفس وإبداعها وخلقها لما تشاء وتختار بمجرد الهمة في مملكتها، وفعل الباري - تعالى - وإبداعه وخلقه في مملكته يتم بمجرد الإرادة، فهذا معنى «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». [المصدر السابق، ج 8، ص 305]

66

الخاتمة

إن معرفة النفس هي مرقاً وسلامًّا لمعرفة الله تعالى، طبقاً للحديث الشريف «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، ومفهومه هو أنّ من نسي نفسه فقد نسي ربّه. وقد ذكرت المدارس الفكرية والانتماءات المعرفية نظرياتٍ في تبيين الملزمة بين معرفة النفس ومعرفة ربّ، وكانت ثلاث مدارس

معرفيةٌ وفقاً للمنهج المتبّع فيها، وهي المدرسة العرفانية والمدرسة الفلسفية والمدرسة الكلامية.

وتركز المدرسة العرفانية في بيان الملازمة على نظرية «المظهرية» و«السريان». والمدرسة الفلسفية - خصوصاً أتباع الحكمة المتعالية - على نظرية «الافتقار» و«الماثلة».

أما المدرسة الكلامية فتارةً تصرّ على معرفة التقىض وسلب التفاصيل عن الله تعالى، وتارةً على معرفة النظير، وهي تتجلّس في نظرية «الأوصاف والخصائص»، وكلّ واحدٍ من هذه النظريات براهين خاصةً في بيان هذه الملازمة يكمّل بعضها الآخر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي الثنائي العزيزية في الأحاديث الدينية، العراقي، مجتبى، قم، دار سيد الشهداء للنشر، 1405 هـ، الطبعة الأولى.
2. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، 1375 ش، الطبعة الأولى.
3. ابن سينا، رسالة أحوال النفس، تحقيق فؤاد الأهواي، باريس، دار بيليون، 2007 م، الطبعة الأولى.
4. ابن سينا، رسائل ابن سينا، قم، انتشارات بيدار، 1400 هـ، الطبعة الأولى.
5. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن و مختلفه، قم، دار بيدار للنشر، 1369 هـ
6. الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405 هـ، الطبعة الرابعة.
7. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض - المملكة العربية السعودية، 1412 هـ، الطبعة الأولى.
8. أمين، سيد مجتبه، النفحات الرحمانية، أصفهان، گلپار، 1373 ش ، الطبعة الثانية.
9. الأنباري، عبد الله، منازل السائرين، تصحيح على شيروانی، طهران، دار العلم، 1417 هـ، الطبعة الأولى.
10. البحرياني، ابن ميثم، شرح مئة كلمة، تصحيح حسینی أرمومی، قم، انتشارات جامعة المدرسين، 1390 هـ.
11. الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، تصحيح جلال الدين الاشتيايی، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (بوستان كتاب)، 1423 هـ، الطبعة الثانية.
12. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم، مركز نشر الإسراء، 1383 ش، الطبعة الأولى.
13. حسن زاده آملی، حسن، اتحاد العاقل بالمعقول، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام

- الإسلامي (بوستان كتاب)، 1386 ش، الطبعة الأولى.
14. حسين زاده، منابع معرفت، قم، انتشارات مؤسسه آموزشی وپژوهشی امام خمینی، 1394 ش، الطبعة الأولى.
15. الشهید الثانی، زین الدین بن علی، شرح مصباح الشریعة ، ترجمه عبد الرزاق گیلانی، تحقیق آقا جمال خوانساری، طهران، 1377 ش، الطبعة الأولى.
16. الشیرازی، محمد بن إبراهیم، أسرار الآیات، تصحیح محمد خواجهی، طهران، انجمن حکمت و فلسفه، 1360 ش، الطبعة الأولى.
17. الشیرازی، محمد بن إبراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، بیروت، دار إحياء التراث، 1981 م، الطبعة الثالثة.
18. الشیرازی، محمد بن إبراهیم، شرح أصول الكافی، تحقیق محمد خواجهی، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1383 ش، الطبعة الأولى.
19. الشیرازی، محمد بن إبراهیم، شرح أصول السکافی، تصحیح محمد خواجهی، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1383 ش، الطبعة الأولى.
20. الطباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، المکتب الإسلامی التابع لجامعة المدرسین، قم، 1417 هـ، الطبعة الخامسة.
21. الطباطبائی، محمدحسین، رسالة الولاية، مقدمة حسن زاده آملی، نشر بخشایش، قم، 1381 ش، الطبعة الأولى.
22. الطوسي، نصیرالدین، تحرید الاعتقاد، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، 1407 هـ، الطبعة الأولى.
23. العاملی الناطی، علی من محمد بن علی بن یونس، الصراط المستقیم إلى مستحقی التقديم، تحقیق رمضان، میخائیل، النجف الأشرف، المکتبة الحیدریة، 1348 هـ، الطبعة الأولى.
24. علم الهدی، علی بن حسین، أمالی المرتضی، تصحیح محمد أبو الفضل إبراهیم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998 م، الطبعة الأولى.
25. الفناـری محمد بن حمـزة، مصباح الأنس، تصحیح محمد خواجهی، طهران، نشر المولی،

1416 هـ، الطبعة الأولى.

26. الفيض الكاشاني، محمد محسن بن شاه مرتضى، الواقي، أصفهان، مكتبة أمام أمير المؤمنين علي ، 1406 هـ، الطبعة الأولى.

27. المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي - الأصول والروضة، تحقيق أبي الحسن الشعراي، طهران، المكتبة الإسلامية، 1382هـ، الطبعة الأولى.

28. المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي، تحقيق أبي الحسن الشعراي، طهران، المكتبة الإسلامية، 1382هـ، الطبعة الأولى.

29. المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403 هـ، الطبعة الثانية.

30. المجلسي، محمد باقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق رسولى محلاتى، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1404 هـ، الطبعة الثانية.

31. المجلسي، محمد تقى، لواعم صاحب قرانى مشهور به شرح فقيه، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1414 هـ، الطبعة الثانية.

32. المحقق الدواني، الملا إسماعيل الخواجوى، سبع رسائل، طهران، الميراث المكتوب، 1381 ش، الطبعة الأولى.

33. المفید، محمد بن محمد بن النعمان، سلسلة مؤلفات الشيخ المفید، بيروت، دار المفید، 1414 هـ، الطبعة الثانية.

34. الموسوي الحمینى، روح الله، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، تحقيق سید جلال الدین آشتیانی، طهران، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، 1376 ش، الطبعة الثالثة.

التوحيد الربوبي وإشكالية الاستعانة بغير الله

د. علي الأسدِي *

الخلاصة

لقد رَكَزْنا في هُذا البحث على مَا هو مطروحُ في مدرسة علماء أهل السنة كثيرًا حول التوحيد الربوبي وإشكالية الاستعانة بغير الله، مع الأخذ برأي علماء مدرسة أهل البيت عليه السلام؛ وَذَلِك لأنّ موضوع الاستعانة بغير الله بصورته الصحيحة مسلمٌ عند علماء مدرسة أهل البيت عليه السلام وعند الكثير من علماء مدرسة أهل السنة، بخلاف أصحاب الفكر الوهابي؛ فإنّ الأمر مختلفٌ عندهم. حيث يذهبون إلى إنكاره ومنعه. ولغرض بيان الصحيح من القول فيما يطرح هنا في موضوع الاستعانة بغير الله وأنّه ليس كما يُدعى في خروج المستعين بغير الله من ربة الإيمان ودخوله في منزلة الشرك؛ حاولنا بحث الموضوع على ضوء منهجهية علميةٍ رصينةٍ مستعينين بالنصوص الواردة في هُذا الموضوع في القرآن الكريم والسنة الشريفة.

الكلمات المفتاحية: التوحيد، الربوبية، التوحيد الربوبي، الاستعانة، الشرك.

(*) الدكتور علي الأسدِي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

Unity of Lordship and the problem of seeking help from other than God

Dr. Ali Al-Asadi

Summary

In this study, we have focused on what has often been discussed by Sunni scholars regarding the oneness and unity of Lordship (al-tawhid al-rububi) and the problem of seeking help from other than God. This was compared with the point of view presented by Twelver Shi'ah scholars, as the topic of seeking help from other than God in its correct form is something undisputed by Shi'ah scholars, contrary to Sunni scholars, where it is accepted by some and rejected by others. In order to explain the valid view on the matter of seeking help from other than God and that it is not as claimed that one who seeks help from other than God leaves faith and falls into polytheism, we have tried to discuss this subject in light of a balanced scientific methodology, quoting references from the holy Qur'an and the Prophetic Sunnah.

المقدمة

حينما يتفكّر الإنسان في هذا الكون، ويُمعن النظر فيه، فإنه يلاحظ وحدة نظام الكون ودقتّه، ويرى التناسق المُحكم والبديع الذي لا يطاله خللٌ أو اضطرابٌ أو فسادٌ، وهذا النظام الكوني إنما له ناظمٌ موجودٌ قد أوجده بقدراته وسيّره بحكمته، ومع هذا كله نجد أيضًا أنَّ نظام الكون قائمٌ على سلسلةٍ من الأسباب المادّية والطبيعية أو ما يُعرف بقانون العلة والمعلول، والرؤى الإِسلاميّة التوحيدية تقرُّ بأنَّ كلَّ ما في هذا الوجود سببه وعلّته الذاتيّة هو الله تعالى؛ لأنَّه القادر والمقدّر والبارئ والمدبر، وهو ربُّ الأرباب الذي لا يعجزه شيءٌ في السماوات ولا في الأرض، وهو مجيب دعوةٍ من دعاه، ومعطيٍ من سأله، فمنه يُطلب كلَّ شيءٍ، وبه يستعان على المهمّات، فهو الأصل والمنبع في الاستعانة وهو المرجع فيها، وقد حُصرت ذاتًا به سبحانه، قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة: 5]، بل إنَّ الاعتقاد السليم والصحيح هو نفيُّ أن يكون لهذه الأسباب المادّية قدرة ذاتيّة، واستقلالٌ بنفسها في التأثير؛ لأنَّها جمیعاً مفترقةٌ - في وجودها وفعلها - إِلَيْهِ تَعَالَى، وكلَّ ما تؤديه فهو بإذنه ومشيئته وقدراته، ولو لم تعط تلك الأسباب القدرة، ولم تجرِ المشيئة على استمدادها منه، لما كانت لها أيّ قدرةٌ على شيءٍ، فجميع هذه العلل المادّية إنما تأثيرها تابعٌ لعلة العلل، وفي طولها، وليس لها تأثيرٌ مستقلٌّ، وعليه فالاستعانة بغير الله تعالى - بهذه العلل المذكورة وغيرها - في النوازل والملمات غير ممتنع، خصوصاً إذا قلنا إنَّها لا تنفكُ في التأثير عن تأثير الله تعالى، وهذا لا يخلُ بالتوحيد أصلًا بل هو عينه، وليس من الصحيح رفض البعض جواز الاستعانة بغير الله - تعالى - بدعوى أنَّها تخلُ بالتوحيد الربوبي، وأنَّها نوعٌ من أنواع الشرك. ولأهمية هذا الأمر كان علينا أن نبحث في مسألة الاستعانة بغير الله، وهل يعد ذلك خروجاً عن التوحيد؟ أو هو من صلب التوحيد؟

تعريف مصطلحات البحث

تعريف التوحيد لغةً واصطلاحاً

التوحيد لغةً: مشتقٌ من وَحْدَة، فهو مصدر وَحْدَة يوْحِدُ، أي: جعل الشيء واحداً.

وقال ابن منظور: «يقال وَحِدَة فلان يَوْجُدُ أَي بقي وحده وَحِدَة وَوَحِدَة وَتَوَحَّدَ بقي وحده... والوَحْدة في معنى التَّوْهُدِ، وَتَوَحَّدَ برأيه تفَرَّدَ به»

[ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 449].

التوحيد اصطلاحاً: هو القول بوحدانية الله - تعالى - المستجمع لصفات الكمال. [الطباطبائي، تفسير الميزان ج 16، ص 192]

أو هو: الاعتقاد بأن الله واحد، ليس مركباً من أجزاء وصفات [الوحيد الخراساني، منهاج الصالحين، ج 1، ص 35]، وهذا في الحقيقة تعريف للتوحيد الأحدي وليس تعريفاً للتَّوْهُدِ بوصفه العام؛ لأن التَّوْهُدَ على قسمين هما: توحيد أحدي وتوحيد واحدي، وقد جمعت سورة الإخلاص كلاً القسمين معًا في آياتها.

74

وعليه يمكن القول إن التَّوْهُدَ هو: الاعتقاد بوحدانية الله - تعالى - ذاتاً وصفات، الجامع للكمال والنافي للمشاركة والتجزئة والتركيب.

تعريف الريوبية لغةً واصطلاحاً

الريوبية لغةً: وهي مشتقةٌ من الربّ، ويُطلقُ في اللُّغَةِ على المَالِكِ والسَّيِّدِ والمُدَبِّرِ والمُرَبِّي. [ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2، ص 179]

وقال ابن منظورٍ: «رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ أَيْ مَالُكُه» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 1، ص 399]، ومثله في (تاج العروس) [الزبيدي، تاج العروس، ج 2، ص 4].

الربوبية اصطلاحاً: لا يخرج معنى الربوبية في الاصطلاح عن المعنى اللغوي، وقد تطلق الربوبية ويراد بها الخالقية والملكيّة والتدبیر وغيرها من الشؤون المتعلقة بهذا اللفظ [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 11، ص 328؛ ج 14 ص 169]؛ ولهذا يقول لنبيه ﷺ موضحاً حال المشركين: هؤلاء تمت عليهم الحجّة في توحيد الربوبية من جهة اختصاصه - تعالى - بالخلق والإيجاد. [المصدر السابق، ج 11، ص 326] وعلىه فتوحيد الربوبية هو: الإقرار والاعتقاد القاطع بأنّ الله - تعالى - وحده هو ربٌّ كُلِّ شَيْءٍ ومالكه، وهو الخالق والمدبر للأمور كلّها، والمتصّرف في هذا الكون، وليس له شريكٌ في ذلك.

تعريف الاستعانة لغةً واصطلاحاً

75

الاستعانة لغةً: وهي مأخوذةٌ من عون، وهو كُلِّ شيءٍ استعنت به، أو أعنك فهو عُونُك... وأعْنَتْه إعانةً. وتعاونوا أي: أuan بعضهم بعضًا. [الفراهيدي، كتاب العين، ج 2، ص 253]

وقيل: استَعَنْتُ بِفَلَانٍ فَأَعْانَنِي وعاوَنَنِي. وفي الدعاء: «رَبِّ أَعِنِّي وَلَا تُعْنِي عَلَيَّ». وتعاونَ القوم، إذا أعاَنَ بعضهم بعضًا. [الجوهري، الصحاح، ج 6، ص 2169]

وتقول: «أَعْنَتْه إعانةً واستَعَنْتُه واستَعَنْتُ بِه فَأَعْانَنِي» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 13 ص 298].

وقال الراغب: الاستعانة هي طلب العون، قال تعالى: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّابِرِ وَالصَّالِحِ﴾. [الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 354]

الاستعانة اصطلاحاً: قال الشيخ الطوسي: الاستعانة: هي الازيداد في القوة، مثل من يريد أن يحمل مئة رطل فلا يتهيأ له ذلك، فإذا استعان بزيادة قوّة تأتي ذلك، وكذلك إن عاونه عليه غيره وعلى ذلك السبب والآلية؛ لأنّه بمنزلة الزيادة في القوّة. [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 2، ص 33]

وقال أيضًا: الاستعانة طلب المعونة لنفس الطالب. [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج 4، ص 513]

قال الآلوسي: الاستعانة هي طلب ما يتمكن به العبد من الفعل، ويوجب السير عليه. [الآلوسي، تفسير روح المعاني، ج 1، ص 87]

وقال صاحب تفسير المنار: هي إزالة العجز والمساعدة على إتمام العمل الذي يعجز المستعين عن الاستقلال به بنفسه. [محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 1، ص 49]

وعليه فالاستعانة هي: طلب المعونة من الغير لغرض الازيداد في القوّة؛ حتى يتمكن العبد من الفعل وإزالة العجز عنه.

76

التوحيد الربوبي ومفهوم الشرك

إن القرآن الكريم ومنذ نزوله حرص على إظهار التوحيد في المجتمع من خلال آياته، وركز على بيانه بصورةٍ جليةٍ من أجل إرجاع الأمة التي عاشت الشرك بكل معانيه إلى العلة الموجدة والمدبر الحقيقى لهذا الكون؛ حتى لا يتبع أبناء الأمة الآلهة المتعددة التي رسموها في مخيلتهم الواهمة، ويتمسّكوا بالسبيل الواضح الذي يريده موجد الإنسان؛ حتى لا يتفرقوا عن سبيله. بل إن العقل والفطرة السليمة تقرُّ بوحدانية العلة والموجد، فكلّ ما في هذا الكون من النظم والإبداع والخلق والتقدير يدلّ على أنّ الخالق والمدبر

والمهيمن على هذا كله هو واحدٌ؛ لأن التعدد يقتضي الاختلاف والتبين، وبما أن كل ما في هذا الوجود يشير إلى الوحدة والترابط فهو دليل على وحدانية الخالق، سواءً كان على مستوى الذات أو الأفعال، بل إن الإيجاد والفناء علتها واحدةً أيضاً، إذن فالإيمان بوحدانية الخالق ذاتاً وأفعالاً، واستقلاله في كل ذلك هو أساس التوحيد وأصله، وخلاف ذلك يعد شرگاً، فمقتضى التمييز إذن بين التوحيد والشرك هو استقلالية الموجد والفاعل في كل شيء، فالله عزوجل هو الخالق وهو المدبّر. قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذُلِّكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة يونس: 3]. ونبي تعدد الآلهة كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُّونَ﴾ [سورة الأنبياء: 21]، وعلة النفي هي في قوله تعالى: ﴿إِذَا لَذَّهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا حَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنون: 91]، وهو التصرف الفوضوي في هذا الكون، والأصرح من ذلك كله هو ما يتضح جلياً من الحوار الذي دار بين يوسف الصديق عليه السلام وأصحابه في السجن إذ يقول: ﴿أَلَّا رَبُّ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمَّ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة يوسف: 9]. وهي نتيجة منطقية في أن التعددية في التصرف إذا لم تكن لها ضابطة تحددها، فإنها تقع في خانة الفساد والإفساد؛ ولذلك لم تكن الأرباب المتفرقة خيراً، ولكننا في الوقت نفسه نجد أن هناك بعض الآيات القرآنية تنسب الإيجاد والتدبير لبعض الموجودات الممكنة، مع أنها من فعل الخالق المدبّر لهذا الكون، كما في قوله تعالى: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنْ الطَّيْنِ كَهْيَةَ الطَّيْرِ فَانْفَخْ فِيهِ فَيَكُونُ طِيرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَبْرُئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 49]، وقوله تعالى: ﴿فَالْمَدَبَّرَاتِ أَمْرًا﴾ [سورة النازعات: 5] فالخلق والإبراء والإحياء والإماتة والتدبير قد نسبت لغير الله تعالى [انظر: العسقلاني، ابن حجر، فتح الباري، ج 1، ص 282؛ الترمذى، سنن الترمذى، ج 1، ص 55،

ال الحديث 82؛ ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج 1، ص 442، الحديث 1385؛ البيهقي، سنن البيهقي، ج 1، ص 339] فهل هذا شرٌّ قد جوزه القرآن الكريم حاشاه أو أن هنالك نكتةً أراد الكتاب العزيز أن يظهرها، وينبئ الناس عليها، وهي صحيحٌ أنَّ كُلَّ شيءٍ في هذا الكون عَلَيْهِ الرِّئِسَةُ وعلى نحو الاستقلال وبالذات هي الله تعالى، وهذا هو عين التوحيد وأساسه، ولكن لو صدرت هذه الأفعال من غير الله عَزَّوجلَّ بنحو الإذن والتبعية له تعالى، فهي لا تدخل في مضان الشرك، بل هي من التوحيد وفي طوله، إذن فعلى هذا أصبح الميزان للتوحيد الصحيح هو الإيمان بأنَّ إله هذا الكون وخالقه والفاعل والمدبر له بالذات وعلى نحو الاستقلال هو الله تعالى، وأنَّ الموجد والفاعل إذا كان غير الله تعالى، فإنَّ كان بالإذن والتبع له عَزَّوجلَّ فهو في عين التوحيد، وإنَّ كان على نحو الاستقلال وبالذات فهو الشرك عينه، وهذا هو الميزان الحقيقى للتوحيد والشرك.

الاستعانة بغير الله ووهم الإخلال بالتوكيد الربوي

78

هل صحيحٌ أنَّ الاستعانة بغير الله - تعالى - مخللةٌ بالتوكيد الربويّ، وتدخل في باب الشرك بالله عَزَّوجلَّ كما ذكر البعض؟ أو أنَّها عين التوحيد الربويّ ومن صلبها؟

والجواب عن هذا الأمر نقول: إنَّ كُلَّ الأدلة العقلية تشهد على أنَّ جميع شؤون الممكن، من وجوده وقدراته وطاقاته مستمدَّةٌ من الله تعالى، فكما أنَّ الممكن محتاجٌ في وجوده إلى الله تعالى، كذلك هو محتاجٌ إليه في جميع أعماله وأفعاله الصادرة منه، فحاجته لا تنفكُّ فيها عن القدرة الإلهية؛ لأنَّ العقل الذي يعترف بقانون العلية والمعلولة يحكم بلزم انتهاء الموجودات إلى موجودٍ واجبٍ، وقد عبر الحكماء عن هذه القاعدة بقولهم: «كُلُّ ما بالعرض لا بدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات» [سبحاني، الإلهيات، ص 71]. بل إنَّ البراهين

الاليقينية تقضي بسريان الفقر وال الحاجة إلى الموجودات الممكنة في ذاتها وآثار ذواتها، وإذا كانت الحاجة إليه - تعالى - في مقام الذات استحال الاستقلال عنه والانعزال منه على الإطلاق، إذ لو فرض استقلال شيء منه عزلاً في وجوده أو شيء من آثار وجوده - بأي وجهٍ فرض في حدوثِ أو بقاءِ - استغنى عنه من تلك الجهة، وهو محالٌ. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 10، ص 211]

صحيح أنَّ الإنسان في عمله وتصرُّفاته حرٌّ ومحظوظٌ، ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ كلَّ عملٍ يعمله أو حركةٍ يتحرَّكها تكون بالذات وعلى نحو الاستقلال، بل إنَّها جمِيعاً خاضعةً للمدد الإلهيِّ والقدرة الإلهية، فإذا منحت القدرة الإلهية له تمكن من القيام بعمله، وإن انقطع عنه الفيض الإلهيِّ ولو لحظةً واحدةً أصبح عاجزاً لا يقدر على شيءٍ، بل يمكن أن يفنى وينعدم من صفة الوجود، وهذا الأمر لا يختص بالإنسان، بل يشمل كلَّ الأسباب والعوامل الطبيعية، فإنَّها جمِيعاً محتاجةٍ إليه - تعالى - في وجودها وفي قدرتها على القيام بأيِّ فعلٍ كان، فإذا انقطع عنها الفيض والمدد الإلهيِّ ولو لحظةً واحدةً تصبح تلك العوامل الطبيعية عاجزةً عن القيام بعملها مهما كان ذلك الفعل. وعلى هذا الأساس لا يوجد في عالم الوجود مؤثِّرٌ وفاعلٌ غنيٌّ حقيقةً، إلا ذات الله - سبحانه - والكلَّ محتاجٌ إليه؛ لاستناد جميع الآثار إليه؛ إذ كلَّ أثرٍ فهو عن مؤثِّره والكلَّ منتهٍ في سلسلة الحاجة إليه، وهو غنيٌّ عن سواه [انظر: المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 4، ص 110]، وهو الذي وصف نفسه ومخلوقاته في آياته الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: 15]، وهذا يعني أنَّ كلَّ ما في الكون فقيرٌ ومحاجٌ ولا يوجد عاملٌ أو فاعلٌ في العالم - وإن كان قوياً ومقدراً - إلا وهو محتاجٌ وفقيرٌ ولا يستطيع أن يفعل شيئاً من دون الاتكاء على القدرة الإلهية.

وعلى هذا فالاستعانة بغير الله - تعالى - إذا كانت على نحو التبع والإذن، وأن المستعين يعتقد أن المستعان به إنما يفعل ذلك مع المدد الإلهي، وليس على نحو الاستقلال وبالذات، فمثل هذا لا يخرج الفعل عن التوحيد الربوي، بل هو عينه؛ فصحيح أن القائم بالفعل مباشرًة هو المستعان به، لكنه يقوم بذلك الفعل بتلك القدرة الممنوحة له من الله تعالى.

ومن ذلك البيان يتضح وبصورة جليةٍ أنه لا يوجد في صفحة الوجود معينٌ ومساعدٌ حقيقيٌ سوى الله تعالى، وأن المكنات المستعان بها بحكم كونها فقيرةً بالذات، لا تستطيع أن تفعل شيئاً بدون الاتكاء عليه تعالى، وكذلك لا يستطيع موجودٌ مهماً أُتي من قدرةٍ أن يكون مانعاً من نفوذ إرادة الله القهار، وعليه فالاستعانة بغير الله إن كانت تستند إلى الاعتقاد بأن المستعان به إنما يفعل ذلك بقدرة الله وقدرته فهذا لا يضر بالتوحيد الربوي، بل هو عينه وصلبه، وهو في طول التوحيد لا في عرضه، وإن كان الاعتقاد باستقلالية المستعان به وأنه يفعل ذلك بذاته، فهذا هو الذي يخل بالتوحيد الربوي، ويدخل في باب الشرك بالله تعالى.

80

الميزان الصحيح في الاستعانة بغير الله تعالى

الملحوظ في الآيات القرآنية المباركة أنها حافلةٌ بحصر الأفعال بالله سبحانه، فتنسبها إليه في صورة الحصر، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة فاطر: 3]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 126]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ قَدْ أَفْلَأَ تَقْتُلُونَ﴾ [سورة يونس: 31]، وقوله تعالى: ﴿الَّهُ يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42]، ويقول سبحانه:

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة: 5] وغيرها من الآيات التي تحصر الأفعال كلها بيد الله تعالى، وأن المؤثر في وجود جميع هذه الأشياء وكمالاتها بالذات هو الله تعالى.

وفي مقابل ذلك فإن هنالك آياتٍ أخرى تنسب الكثير من الأفعال إلى غير الله تعالى، وأن غيره - سبحانه - مؤثرٌ في عالم الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِلَّ بِكُمْ﴾ [سورة السجدة: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾ [سورة الأنفال: 72]، وقوله تعالى: ﴿فَالْمُدَبَّرَاتِ أَمْرًا﴾ [سورة النازعات: 5]، وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [سورة البقرة: 45]، ومن الوهلة الأولى عند النظر إلى هذه الآيات، يظهر أن هنالك تعارضًا وتهافتًا بين هذه الآيات، والسؤال الذي يطرح في المقام هو هل واقعًا أن بين هذه الآيات تعارضًا وتهافتًا أو لا؟

81

والجواب عن هذا السؤال هو أنه ليس هناك تعارض وتهافت بين الإسنادين والنسبتين في هذه الآيات؛ وذلك لأن المنسوب إلى الله - سبحانه - غير المنسوب إلى غيره، فالآيات الأولى تؤكد على أن للكون بجميع أجزائه مؤثراً واحداً بالذات، غير محتاج إلى غيره لا في وجوده ولا في فعله ولا في تأثيره، وهو الله سبحانه وتعالى.

وأما الآيات الثانية فهي تؤكد على أن العوامل الأخرى مؤثرة بالعرض وبالتابع، فجميعها مفتقرةٌ في وجودها وفعلها وتأثيرها - إليه تعالى، وهي تؤدي ما تؤدي من الفعل والتأثير بإذنه ومشيئته وقدرته، ولو لم تعط تلك العوامل ما أعطاها الله عَزَّوجَلَّ من القدرة، ولو لم تجر مشيئته في تأثيرها، لما كانت لهذه العوامل أي قدرةٌ على شيءٍ.

وعليه فالمدبر والمؤثر الحقيقي في كل المراحل - على نحو الاستقلال - هو الله عزوجل، فلا يصح الاستعانة بغيره من الموجودات؛ باعتباره معيناً مستقلاً وبالذات؛ وللهذه الجهة حضرت بعض الآيات الاستعانة في الله عزوجل وحده، ولكن هذا لا يمنع بتاتاً من الاستعانة بغيره تعالى؛ باعتبار ذلك الغير مأذوناً وتابعًا وغير مستقلًّ - أي باعتبار أن الاستعانة به اعتماداً على القدرة الإلهية - ومعلوم أن هذه الاستعانة لا تنافي حصرها في الله عزوجل لسبعين:

الأول: أن الاستعانة الثابتة لله - تعالى - قطعاً هي غير الاستعانة الثابتة للعوامل الأخرى، فالاستعانة الأولى: هي الاعتقاد بأن الله قادرٌ على إعانتنا بالذات والاستقلال، ولا يحتاج إلى الاعتماد على غيره في ذلك، وأمّا الاستعانة بغير الله عزوجل فهي مع الاعتقاد بأن المستعان به والقادر على الإعانة إنما يستند في فعله هذا اعتماداً على القدرة الإلهية المنوحة له، وليس بالذات، ولا بنحو الاستقلال؛ ولذا كانت الاستعانة على التحويل الأول من مختصات الله ومنحصرة به، وأمّا الاستعانة بصورتها الثانية فجاز صدورها من غير الله تعالى.

الثاني: أن الاستعانة الثانية في حقيقتها غير منفكٍ عن الاستعانة بالله عزوجل، بل هي عين الاستعانة به - تعالى - وفي طولها، وليس في عرضها؛ لأن كل ما عند المستعان به إنما هو من الله تعالى، ولا ينفك عنه طرفة عين أبداً، فكأن المستعين إذا استعان بغير الله قد استuan بالله لما منح - جل وعلا - هذه القدرة والقوّة لغيره، فالمستعين لا ينظر إلى المستعان به بما هو هو، ولكن ينظر إليه بما وهبه الله هذه القدرة والقوّة، ولا يوجد في نظر أحدٍ من الموحدين الذي يرى أن هذا الكون كله من فعل الله ومستندًا إليه مناصٌ من الذهاب إلى هذا القول.

وعليه فالميزان في قبول الاستعانتين هي أن الاستعانة بالله تكون بالذات، وعلى نحو الاستقلال، وأمّا الاستعانة بغير الله فلا تكون بالذات، بل بالتابع، وفي طول الاستعانة الأولى، لا في عرضها، وهذا أمر مسلمٌ عند أتباع مدرسة أهل البيت عليهما السلام، وأمّا مدرسة العامة فالامر فيه مختلفٌ، فهم بين القبول والرد [الفخر الرازي، مفاتيح الغيب، ج 18، ص 117]، وإن كانوا من الجانب العملي يستعينون بغير الله كما سيتضح لك ذلك في البحوث الآتية، وهم في هذا الأمر لا يختلفون عن مدرسة أهل البيت عليهما السلام، والمحصل: أن المحصر بالله - تعالى - هو انتساب هذا الفعل على نحو الاستقلال، وأمّا المنسوب إلى غيره فهو على نحو التبعية، وبإذنه تعالى، ولا تعارض بين النسبتين، ولا بين الاعتقاد بكليهما.

أقسام الاستعانة بغير الله تعالى

ذكر علماء المدارس الإسلامية أقسام الاستعانة بغير الله تعالى، وقد حددوها بثلاثة أقسام، هي:

الأول: إذا كان الفعل مقدوراً للمستعان به وداخلاً في ضمن قدرته واستطاعته وما يتعلّق بالأمور الدنيوية المقدورة، فطلب الاستعانة عليه جائزٌ بإجماع المسلمين، وجميع الأدلة تشير إلى جوازه وصحّته، بل حتى أصحاب المناهج الأخرى فإنّهم يذهبون إلى جوازه. [العشرين، مجموع الفتاوى والرسائل، ج 6، ص 58]

الثاني: إذا لم يكن الفعل مقدوراً للمستuan به مطلقاً، ولا يستطيع أن يأتي به؛ لأنّه من فعل الله - سبحانه وتعالى - خاصّةً، وليس لأحدٍ أن يشاركه فيه، فالاستعانة بغير الله عزوجل على هذه الأفعال غير جائزةٍ ولا يصحّ ذلك بإجماع

ال المسلمين؛ لأنَّه من فعل الله، كما لو اعتقد المستعين استقلالية المستعان به في الفعل، بل كُلُّ شيءٍ يعتقد فيه ذلك، فإِنَّه غير جائزٍ ولا يصحّ، ويعدُّ شرگاً به سبحانه وتعالى؛ لأنَّ الاستعانة الاستقلالية وبالذات هي من مختصات الله تعالى. [انظر: سبحاني، في ظلال التوحيد، ص 46]

الثالث: إذا لم يكن الفعل مقدوراً للمستعان به بالاستقلال، ولكنَّه أصبح مقدوراً بالإِذن الإلهي المنوح له، فطلب الاستعانة منه مما لا شك ولا شبهة في جوازها وصحتها، والقرآن شاهدٌ على ذلك، إذ أثبت الكثير من الأفعال التي ليست من قدرة الإنسان وقابليته، بل هي من مختصات الباري عزوجل، إِلا أنَّ الإنسان استطاع الإتيان بها بالإِذن المنوح له من الله تعالى، كالخلق وإحياء الموتى وغيرهما، كما ورد على لسان عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطَّينِ كَهْيَةً الطَّيْرِ فَانفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طِيرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَبْرِئُ الْأَكْمَةَ وَالْأَبْرَصَ وَأَحْيِي الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 5]. فـ”الخلق“، والنفخ فيه، والكون طيراً، والإبراء والإحياء“ مع كونها من المختصات بالله تعالى، إِلا أنَّ نبيَ الله عيسى ابن مريم عليهما السلام قد صرَّح أنه قد أتى بها حقيقةً، ولم يعرض القرآن على ما ذكره من هذا الفعل، وليس قضية نبيَ الله إبراهيم عليهما السلام بعيدةٍ عن هذه الأجزاء، فقد قال - تعالى - على لسان إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لَيَطْمَئِنَ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبِعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَيَّ كُلُّ جَبَلٍ مِنْهُنَ جُرْعًا ثُمَّ ادْعُهُنَ يَا تَيَّنَكَ سَعِيًّا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 260]. فجعل الله دعوة هذه الطيور بيد نبيه عليه السلام، فبمجرد دعوتهن تجمعت تلك الأجزاء المنتشرة على الجبال، وجاءت له تسعى بعد أن عادت للحياة بتلك الدعوة. وأمّا قوله تعالى: ﴿الَّهُ يَتَوَفَّ الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42]، فهو تأكيدٌ على خصوصيَّة الموافاة المنحصرة بالله تعالى، ولكنَّ من جهةٍ أخرى نرى أنَّ الموافاة

تكون أيضًا من مهام الملائكة كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّهُ رُسُلُنَا﴾ [سورة الأنعام: 61]، بل هنالك الكثير من الموارد التي حصلت من غير الله، وهي من مختصاته سبحانه وتعالى، ولكن ليس الفاعل لها قد أتى بها على نحو الاستقلال، بل جاء بها من خلال الإذن الإلهي المنوح له، وهذا كله ينطبق على الاستعانة أيضًا، فمن استعان بغير الله - تعالى - في الأمور المقدورة للمستعان به، فهو جائز، وكذلك إذا استعان به في الأمور غير المقدورة ذاتًا، ولكن أصبحت مقدورةً بالإذن الإلهي المنوح، وبالتالي فهي لا إشكال فيها وجائزةً شرعاً، وخير دليل على ذلك ما حصل في قضية نبي الله سليمان عليه السلام مع عرش بلقيس، إذ طلب من أصحابه وأتباعه الإتيان به فقال: ﴿إِيَّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشَهَا﴾، قال الأندلسـي: «وهو دليل على جواز الاستعانة ببعض الأتباع في مقاصد الملوك، وأن الله - تعالى - قد يخص بعض أتباع الأنبياء بشيء لا يكون لغيرهم، ودليل على مبادرة من طلب منه الملوك قضاء حاجة، وبداعية الشياطين في التسخير على الإنس، وقدرتهم بإقدار الله على ما يبعد فعله من الإنس» [الأندلسـي، تفسير البحر المحيط، ج 7، ص 72].

أدلة حواز الاستعانتة بغير الله

ذكرت الكثير من الأدلة في إثبات جواز الاستعانة بغير الله تعالى، وقد صنفت هذه الأدلة إلى أدلة عقلية ونقلية، وسوف نقوم بذكرها إن شاء الله تعالى:

الْأَدْلَةُ الْمُؤْلِمَةُ

الدليل الأول: أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - خَالِقُ هَذَا الْكَوْنِ، وَهُوَ مَدِيرُهُ وَالْمُتَصَرِّفُ فِيهِ وَالْمُؤْثِرُ الْوَحِيدُ فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَهُوَ الْغَنِيُّ الْمُطْلَقُ الَّذِي لَا يَعْجِزُهُ أَمْرٌ فِي

السماء والأرض، وهذا هو الأصل، إلا أن هذا لا يعني أبداً عدم إمكان أن تكون هنالك وسائل جعلها الله عزوجل بينه وبين خلقه، تقوم بتحقيق إرادة الله تعالى - في هذا الكون، وأنه عزوجل ضابط نظام الموجودات بأحكام الأسباب، وربط الأسباب بالأسباب، وجعل الوسائل مع قدرته على الأفعال ابتداءً [انظر: المدري الشيرازي، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين، ص 288]، والعقل لا يمنع أن تكون هنالك وسائل بين الموجود الغني المطلق وبين الفقير المحتاج، والواقع يؤيد ذلك، ثم إن هذه الوسائل لا تتحمل في داخلها محورية الفعل ذاتاً، أي ليس للوسيط أي استقلالية عن الله عزوجل، وهذا يعني أن النظرة إلى الواسطة هي نظرة آلية وحرفية، أو قل مرآتية، أي لا معنى لها بذاتها إلا مع ارتباطها بعلتها، فليس لذاتها إلا الفقر وال الحاجة إلى سلطان الله وإرادته.

توضيح ذلك: أن كل ما في هذا الكون قائمٌ بالله - تعالى - موجودٌ به، إلا أننا نجد أن صفحة الوجود مليئة بالكثير من الوسائل التي يكون لها تأثيرٌ مباشرٌ في أفعال الموجودات، ولا يعني هذا أنها بذاتها تفعل ذلك، ولها الاستقلال في فعله، وإنما هي مجرد طريق لتحقق إرادة الله تعالى، بل حتى الأفعال الإرادية للإنسان، وإن كان المباشر لها هو الإنسان إلا أنها في طول إرادة الله، وليس هناك من يخرج عن قدرة الله في أعماله، وفي الحقيقة أنه لا مؤثر بالذات، وعلى نحو الاستقلال غير الله، وكل من يقول بخلاف هذا القول في أي مرتبة من المراتب، فإنه يعتبر مشركاً بحسب المعتقدات الإسلامية. وبناءً على هذا فإن أفعال الله جلها - إن لم نقل جميعها - تتم عن طريق الوسائل، وهذه الوسائل ليست مستقلة في تأثيرها، بل هي واقعة تحت الإرادة والقدرة الإلهية، والعقل لا يمنع من هذا الأمر؛ لأنّه واقع في حكم الإمكان، والله - تعالى - أن يضع ما يريد ويفعل ما يشاء، وليس ذلك نقصاً في قدرته وقيوميته، وعندما تستعين بأي موجود غير الله تعالى، فكأنك

استعنـت بالله سـبحـانـه؛ لأنـك تستـعينـ به بما منـحـه اللهـ منـ الـقـدرـةـ والـقـوـةـ،
أـيـ أـنـكـ تستـعينـ بـقـدـرـةـ اللهـ وـقـوـتـهـ المـوـدـعـةـ فـيـ هـذـاـ المـوـجـودـ،ـ وـلـاـ تـقـصـدـ أـنـ قـدـرـةـ
الـمـسـتعـانـ بـهـ وـقـوـتـهـ ذـاتـيـةـ،ـ وـعـلـىـ نـحـوـ الـاسـتـقـلـالـ أـبـداـ.

الـدـلـيـلـ الثـانـيـ:ـ أـنـنـاـ نـعـلـمـ أـنـ الـكـثـيرـ مـنـ الـأـمـورـ فـيـ هـذـاـ الـعـالـمـ قـائـمـةـ عـلـىـ مـبـدـاـ
الـعـلـةـ وـالـمـعـلـولـ،ـ فـهـنـالـكـ مـنـ الـأـشـيـاءـ هـيـ عـلـلـ لـأـشـيـاءـ أـخـرىـ،ـ وـفـيـ الـوقـتـ نـفـسـهـ
هـيـ بـحـاجـةـ إـلـىـ عـلـلـ هـاـ،ـ وـهـذـهـ الـعـلـلـ لـيـسـ لـهـ وـجـوـدـ مـسـتـقـلـ بـذـاتـهـ،ـ وـأـنـ جـمـيعـ
هـذـهـ الـعـلـلـ لـاـ بـدـ أـنـ تـنـتـهـيـ إـلـىـ عـلـلـ الـعـلـلـ الـتـيـ لـيـسـ وـرـاءـهـ شـيـءـ،ـ وـهـذـاـ
الـأـصـلـ لـاـ يـمـكـنـ لـأـحـدـ إـنـكـارـهـ؛ـ لـأـنـ إـنـكـارـهـ يـعـنـيـ الـوـقـوعـ فـيـ السـفـسـطـةـ،ـ فـلـيـسـ
هـنـاكـ مـنـ يـنـكـرـ هـذـهـ الـأـمـرـ فـيـ حـيـاتـهـ الـيـوـمـيـةـ،ـ وـلـاـ تـنـفـكـ الـاستـعـانـةـ بـغـيـرـ اللهــ
تعـالـىــ عـنـ هـذـهـ الـأـمـورـ،ـ فـلـمـسـتعـانـ بـهـ لـيـسـ قـائـمـاـ بـذـاتـهـ وـلـيـسـ خـارـجـاـ عـنـ
قـانـونـ الـعـلـيـةـ،ـ بـلـ هـوـ دـاخـلـ فـيـهـ وـيـسـتـنـدـ إـلـىـ تـلـكـ الـعـلـةـ الـمـوـجـدـةـ لـهـ فـيـ كـلـ شـيـءـ.

تـوضـيـحـ ذـلـكـ:ـ أـنـهـ مـنـ الـواـضـحـ أـنـ جـمـيعـ الـسـماـواتـ وـالـأـرـضـينـ وـكـلـ مـاـ فـيـهـماـ
مـنـ شـيـءـ،ـ هـيـ تـجـلـيـاتـ لـقـدـرـةـ اللهـ تعـالـىـ،ـ وـمـظـهـرـ مـظـاهـرـهـ،ـ وـأـنـهـ تعـالـىــ
قـادـرـ عـلـىـ كـلـ شـيـءـ،ـ وـلـكـنـ هـذـهـ الـقـدـرـةـ غـيـرـ الـمـتـنـاهـيـةـ لـاـ تـعـنـيـ أـنـ الـفـعـلـ الإـلـهـيـ
يـجـريـ بـعـيـدـاـ عـنـ الـأـسـبـابـ وـالـعـلـلـ الـأـخـرىـ،ـ بـلـ إـنـ اللهــ تعـالـىــ قـدـ خـلـقـ
الـكـوـنـ عـلـىـ أـسـاسـ الـحـكـمـةـ،ـ فـكـلـ الـأـفـعـالـ الـمـادـيـةـ وـالـغـيـبـيـةـ تـتـحـقـقـ عـنـ طـرـيـقـ
الـأـسـبـابـ،ـ وـمـثـالـ ذـلـكـ فـيـ الـعـالـمـ الـمـادـيـ؛ـ فـإـذـاـ عـطـشـ الـإـنـسـانـ أوـ جـاعـ فـإـنـهـ
يـكـونـ بـحـاجـةـ إـلـىـ الـمـاءـ وـالـطـعـامـ لـرـفـعـ مـاـ بـهـ مـنـ الـجـوـعـ وـالـعـطـشـ،ـ وـبـمـاـ أـنـ جـمـيعـ
الـأـمـورـ تـنـتـهـيـ إـلـىـ اللهـ تعـالـىـ،ـ وـأـنـ الـقـدـرـةـ بـيـدـهـ تعـالـىـ،ـ وـأـنـ الـمـاءـ وـالـطـعـامـ إـنـمـاـ
هـمـاـ وـسـيـلـةـ لـلـاسـتـمـارـ فـيـ الـحـيـاةـ الـطـبـيـعـيـةـ،ـ فـقـدـ مـنـحـ اللهـ هـنـذـنـ الـأـمـرـينـ
الـقـدـرـةـ عـلـىـ الـإـرـوـاءـ وـالـإـشـبـاعـ،ـ فـعـنـدـمـاـ أـسـتـعـانـ بـالـمـاءـ وـالـطـعـامـ لـسـدـ الـعـطـشـ
وـالـجـوـعـ لـاـ يـعـنـيـ أـبـدـاـ أـنـتـيـ أـسـتـعـانـ بـهـمـاـ ذـلـكـ عـلـىـ نـحـوـ الـاسـتـقـلـالـ وـبـالـذـاتـ،ـ

وليس معنى ذلك أن الله عاجزٌ عن القيام بهذه الأمور من غير حاجةٍ إلى شيءٍ آخر، بل معناه أن الاحتياجات المادية للإنسان تنجز عن طريق العلل والأسباب المادية، واستخدام هذه الأسباب لا يعني الشرك وإنكار التوحيد أبداً، إلا إذا اعتبرنا أن هذه الأسباب مستقلةٌ في التأثير، وهذا بعيد جدًا، كذلك يأتي هذا الكلام في مورد الأسباب غير المادية، كالمادية وإيصال الفيوضات المعنوية وغيرها، وبناءً على هذا فإن قاعدة السببية - وهي أن كل شيءٍ في هذا الكون يتحقق بأسبابه الخاصة به - أوضح من أن تحتاج إلى استدلالٍ، ويؤيد ذلك أيضاً ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «أبي الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابٍ»، فجعل لكل شيءٍ سبباً [الكتبي، الكافي، ج 1، ص 183، باب معرفة الإمام والردة إليه، ح 7]. وما الاستعانة إلا تمسّكُ بقانون العلة والمعلول؛ لأن المستعان به وكل ما لديه إنما هو معلول للعلة الأصل، فبسبب القدرة الممنوحة للمستuan به من علته يتوجه المستuan إلى ذلك اعتماداً على ما منح المستuan به من تأثيرٍ، وإنما فلو لم يكن كذلك لم يتوجه إليه المؤمنون.

[انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 39]

الأدلة النقلية في جواز الاستعانة بغير الله

إن المتبع لآيات القرآن الكريم يرى وبوضوح أن هناك الكثير من هذه الآيات تظهر لنا حالاتٍ من الاستعانة بغير الله، مع عدم الردع عنها، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنما يدلّ على جوازه ومشروعيته، ولم يقتصر هذا الذكر على القرآن فقط، بل إن الأحاديث والروايات قد كشفت جانبًا آخر من مشاهد علنيةٍ وواقع تظهر بشكلٍ جليٍّ أن الاستعانة بغير الله أمرٌ جائزٌ؛ ولهذا سوف نتناول الأدلة القليلة بشقيها القرآني والروائي في هذا البحث؛ ليتبين صحيح القول من خطئه.

أدلة جواز الاستعانة بغير الله في القرآن الكريم

الدليل الأول

قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾ [سورة البقرة: 45].

دلالة الآية: أن القرآن الكريم يحث في آياته المباركة على الاستعانة بالصبر والصلوة للتغلب على الأهواء الشخصية والميول النفسية، ثم يؤكّد أن هذه الاستعانة ثقيلة لا ينهض بعها إلا الخاشعون [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 1، ص 192]. وقال بعض علماء مدرسة الحديث أن معنى الآية: استعينوا على ما يستقبلكم من أنواع البلايا بالصبر والصلوة، وقيل في أمر الآخرة وقيل في ترك الرئاسة [العيّني، عمدة القاري، ج 8، ص 100]، ولا تنحصر الاستعانة بهما في ذلك، وإنما يمكن للإنسان أن يستعين بالصبر والصلوة في كل شيء، فقد روي عن النبي ﷺ أنه إذا حزّ به [حزنه] أمرٌ فزع إلى الصلاة، وأمر من رأى في منامه ما يكره أن يصلّي [ابن حجر، فتح الباري، ج 1، ص 188]. بل إن المؤمن عليه أن يستعين بالورع والاجتهاد لإدامة البقاء على الحق، ففي الصحيح عن محمد بن مسلم قال: «سمعت أبا جعفر ع يقول: «اتقوا الله، واستعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد» [البرقي، المحسن، ج 1، ص 178، ح 162]. فالاستعانة بالأفعال إذن مشروعة، وليس فيها ما يخالف التوحيد، بل إن الله - تعالى - قد طلب من الناس أن يستعين بعضهم ببعض على فعل الخير والصلاح، فقد قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالْتَّقْوَى﴾ [سورة المائدة: 2]؛ لأن التكامل المجتمعي إنما يكمن في إبداء التعاون بين أفراد المجتمع الواحد، بل بين أفراد البشرية جماء، خصوصاً في جوانب الخير والصلاح؛ ولهذا نرى أن القرآن الكريم أكد على هذا الجانب بكل قوّة، فتعاون أفراد المجتمع فيما بينهم دليل على صلاح ذلك المجتمع وتكامله، وقد أبدى الشارع المقدّس جل اهتمامه

في بناء الجماعة الصالحة التي تسعى للتعايش السلمي وال الكريم بين أفرادها، وتحاول ردم الهوة بين أبناء المجتمع المسلم الذي خلفه الأعداء والمنافقون؛ وللهذا لم يمنع الشارع المقدّس من أن يستعين كل فرد من أفراده بالأخر، فقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالثَّقْوِ﴾ لا يتناسب مع حصر الاستعانة في الله سبحانه؛ لأن الآية خطابها واضح الدلالة في كون الطلب موجّهاً إلى الناس، وعليه فلا مانع من استعانة الإنسان في مقاصده بغير الله من المخلوقات أو الأفعال، فليست الاستعانة بمطلقها تنحصر بالله سبحانه [الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 478]. ولكن عليه أن لا يعتقد باستقلالية المستعان به، وأن ما صدر عنه صدر بالذات.

الدليل الثاني

قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَكَنَّنِي فِيهِ رَبِّيْ خَيْرٌ فَاعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [سورة الكهف: 95].

90

دلالة الآية: لقد طلب ذو القرنيين من أهل القرية - التي كانت تخشى يأجوج وأرجوج - أن يعينوه على بناء الردم الذي يحميهم من المخاطر التي كانت تداهمهم بين الفينة والأخرى، وقد طلب منهم أن يعينوه بقوّة، فقال: أعينوني بفعّلةٍ وصناعٍ يُحسّنون البناء والعمل. [انظر: الطبرى، جامع البيان ج 16، ص 30؛ ابن الجوزى، زاد المسير، ج 5، ص 134]

ومن الملاحظ أن القرآن لم يعرض على طلبه هذا، وهو دليل على جواز الاستعانة بالغير، بل أكثر من ذلك أن النبي الأكرم قد طلب من الله أن يجعل علياً عليه السلام معيناً له في رسالته، كما كان ذلك لموسى عليه السلام، فقد ذكر الشعبي في تفسيره قائلاً: لَمَا فَرَغَ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ الصَّلَاةِ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ

إلى السماء وقال: «اللهم إن أخي موسى سألك، فقال: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي وَاجْعَلْ لِي وزِيرًا مِنْ أَهْلِي هَارُونَ أَخِي اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ [سورة طه: 32-25] فأنزلت عليه قرآنًا ناطقاً: ﴿قَالَ سَنَشْدُ عَضْدَكِ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلْ لَكُمَا سُلْطَانًا﴾ [سورة القصص: 35] اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك، اللهم فاشرح لي صدري ويسّر لي أمري واجعل لي وزيرًا من أهلي عليًا أشدّ به ظهري. قال أبو ذر: فوالله ما استتم رسول الله الكلمة حتى أنزل عليه جبرئيل من عند الله، فقال: يا محمد اقرأ. فقال: وما أقرأ؟ قال: اقرأ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَى رَأِكُعُونَ﴾ [الشعبي، تفسير الشعبي، ج 4، ص 81].

الدليل الثالث

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصِرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾ [سورة الأنفال: 72].

دلالة الآية: أي أنه إذا وقع بين المسلمين والكافر قتالٌ، وطلبو معونةً منكم، فواجب عليكم أن تنصر وهم على الكافرين [انظر: النسفي، تفسير النسفي، ج 2، ص 75؛ البيضاوي، تفسير البيضاوي، ج 3 ص 124]. وقال الزبير: هل نعينهم على أمرٍ إن استعاناً بنا؟ فنزل: ﴿وَإِنْ اسْتَئْصَرُوكُمْ﴾ [ابن حيان الأندلسي، تفسير البحر المحيط، ج 4، ص 517]. وقالوا: يا رسول الله، هل نعينهم إذا استعاناً بنا؟ يعني الذين آمنوا ولم يهاجروا، فنزل ﴿وَإِنْ اسْتَئْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [العفني، عمدة القاري، ج 9، ص 227]. وقد استعان الرسول ﷺ في كسر جبهة الأعداء بالجوايس وبيث العيون في معركة الخندق، والعمل لتفريق الأحزاب، وقد كان لنعيم بن مسعودٍ في هذه المهمة والفتلك بوحدتهم دورٌ هامٌ [ابن حجر، فتح الباري، ج 7: ص 301؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 2: ص 293]. وكانت الاستعana بالغير دين الأنبياء والرسل في الكثير من أعمالهم، فهذا سليمان النبي عليه السلام وهو يستعين بأصف بن برخيا - وكان عنده علمٌ من

الكتاب - لجلب عرش بلقيس من سبيٍ: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدُهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَّا
آتَيْنَا بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَأَهُ مُسْتَقِرًا عِنْدَهُ قَالَ هُذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾
[سورة النمل: 40]، وقد استعان الرسول الأكرم صلوات الله عليه في هجرته من مكة إلى المدينة
المنورة (يثرب) بالدليل للاسترشاد على الطريق.

الدليل الرابع

قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَائِكَةُ يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمِينَ﴾
[سورة النمل: 38].

دلالة الآية: في هذه الآية المباركة كما ذكرنا آنفًا دلالةً على جواز الاستعانة
بعض الأتباع في مقاصد الملوك، ودليل على أنه قد يختص بعض أتباع الأنبياء
بشيء لا يكون لغيرهم، ودليل على مبادرة من طلب منه الملوك قضاء حاجةٍ،
وبداءة الشياطين في التسخير على الإنس، وقدرتهم بأقدار الله على ما يبعد
فعله من الإنس [الأندلسى، تفسير البحر المحيط، ج 7، ص 72]. إضافةً إلى أنه أراد
 بذلك أن يربها بعض ما خصه الله - تعالى - به من العجائب الدالة على
عظيم القدرة وصدقه في دعوى النبوة، ويختبر عقلها بأن ينكر عرشها فنظر
أترفه أم تنكره [الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ج 4، ص 66]. من الواضح أن هدف
سليمان عليه السلام من هذه الخطة أنه كان يريد أن يظهر أمرًا مهمًا للغاية خارقاً
للعادة؛ ليذعنوا له دون قيدٍ، ويؤمنوا بقدرة الله من دون حاجة إلى سفك
الدماء والمواجهة في ساحات القتال.

92

كان يريد أن ينفذ الإيمان إلى أعماق قلب ملكة سبيٍ وأشراف قومها؛
ليستجيب الباقون لدعوته والتسليم لأمره.

وهنا أظهر شخصان استعدادهما لامثال طلب سليمان عليه السلام، وكان أمر

أحدهما عجيباً والآخر أعجب! إذ ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾. فلهذا الأمر على يسير، ولا أجد فيه مشقةً، كما أتي لا أخونك أبداً؛ ﴿وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾... أمّا الشخص الآخر فقد كان رجلاً صالحًا له علمٌ ببعض ما في الكتاب، ويتحدث عنه القرآن فيقول: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتَيْكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. فلما وافق سليمان عليه السلام على هذا الأمر، أحضر عرش بلقيس بظرفة عينٍ بالاستعانة بقوته المعنوية ﴿فَأَمَّا رَأَاهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هُدًى مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَشْكُرُ أَمْ أَكُفُّ﴾ [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 12، ص 69 و70]. فلهذه الآية وغيرها شاهد حقًّ على أن الاستعانة بغير الله - تعالى - في الأمور الخارقة جائزةً، ولكن في ضمن ضوابط الاستعانة الحقة الصحيحة، وإلا كان بإمكان نبي الله سليمان عليه السلام أن يستعين بالله عزوجل مباشرةً على ذلك، ومع ذلك فإن القرآن لم ينكر فعله هذا.

93

أدلة جواز الاستعانة بغير الله في السنة الشريفة

إن تفحصنا الكتب في المدارس الإسلامية لوجدناها مليئةً بالأحاديث الكثيرة التي تظهر جواز الاستعانة بغير الله تعالى، وأن هذا الأمر مشروع في الدين الحنيف؛ ولهذا سنذكر بعض الأدلة التي تثبت مشروعية الاستعانة بغير الله عزوجل وهي:

الدليل الأول: «عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: إن الله ملائكة في الأرض سوى الحفظة، يكتبون ما يسقط من ورق الشجر، فإذا أصاب أحدكم عرجًة بأرضٍ فليناد: أعينوا عباد الله» [ابن أبي شيبة، المصنف، ج 7، باب ما يدعوه به الرجل إذا ضلت منه ضالة، ح 2؛ الهيثمي، مجمع الزوائد، ج 10، ص 132، وقال: «رواه الطبراني ورجاله ثقات»].

والبحث فيه من جهة السند والدلالة

أَمَّا السند: فقد ضعف بعضهم السند لوجود أبٰان بن صالحٍ فيه؛ لأنَّه ضعيفٌ [انظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، 2: 319 ح 1038]، وأَمَّا باقي الرجال فكلُّهم من الثقات.

التحقيق: من الواضح أنَّ الإشكال في السند إنَّما يكمن في وجود أبٰان بن صالحٍ الذي ضعفه البعض، ولكن مع ذلك يمكن القول بوثاقة أبٰان على ضوء مدرسة العامة، فهو من رجال البخاري [البخاري، صحيح البخاري، ج 1، ص 216؛ ج 2، ص 95]، وقد وثقه العجلي [العجلي، معرفة الثقات، ج 1، ص 198] وابن حبان [ابن حبان، الثقات، 6، 67] وابن حجر [ابن حجر، تقرير التهذيب، ج 1، ص 51]، وصحَّح الحاكم الكثير من الأحاديث هو فيها [النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج 2، ص 125 و 311 وغيرها]، وكذلك قال الألباني في سندٍ هو فيه: «قلت: هذا إسنادٌ جيدٌ لولا عنونة ابن إسحاق» [الألباني، إرواء الغليل، ج 6، ص 273، ح 1873] بالإضافة إلى هذا كله فإنَّ ابن ماجة قد ذكر أنَّ الترمذى حَسَنَ حديثاً هو في سنته [ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج 1، ص 117، ح 325]، وعليه يمكن القول إنَّ أبٰان بن صالحٍ هو ثقةٌ ويحتاج بحديثه، ولا إشكال فيه.

94

وأمَّا الدلالة: فواضحٌ أنَّ الحديث يتكلَّم عن وجود ملائكةٍ غير الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر، فإذا أصاب أحدهم عرجةً ولملةً بأرض الفلاة فاستعينوا بهم؛ فإنهُم يعيونكم في ذلك، وفيه دلالةٌ على جواز الاستعانة بالملائكة، والشاهد على ذلك ما روي عن ابن عباس قال: «إِنَّ اللَّهَ ملائكةً في الأرض يكتبون ما يقع في الأرض من ورق الشجر، فإنْ أصابت أحَدًا منكم عرجةً أو احتاج إلى عونٍ بفلاةٍ من الأرض فليقل: أُعيِّنوا عباد اللَّهِ رحْمَكُم اللَّهُ، فَإِنَّهُ يعَانِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» [البيهقي، الآداب، ص 269، ح 657؛ البيهقي،

شعب الإيمان، ج 1، ص 180، ح 161].

وقد قال البيهقي في (الأداب) في ذيل الحديث: «هذا موقف على ابن عباس، مستعمل عند الصالحين من أهل العلم؛ لوجود صدقه عندهم فيما جربوا». فهو وإن كان موقفاً، إلا أنه بحكم المرفوع؛ لأنَّه قد ورد في بعض متون الحديث «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: إِذَا نَفَرْتُ دَابَّةً أَحَدِكُمْ، أَوْ بَعِيرَةً بِفَلَةٍ مِّنَ الْأَرْضِ لَا يَرَى بِهَا أَحَدًا فَإِيْقُلْ: أَعْيُنُوا عِبَادَ اللَّهِ، فَإِنَّهُ سَيُعَانٌ» [ابن أبي شيبة، المصنف، ج 7، ص 132].

وقد جرب العلماء هذا الأمر منهم أحمد بن حنبل، فقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبل: «سمعت أبي يقول: حججت خمس حجج منها ثنتين راكباً وثلاثة ماشياً أو ثنتين ماشياً وثلاثة راكباً، فضللت الطريق في حجّة، وكنت ماشياً فجعلت أقول: يا عباد الله دلّونا على الطريق، فلم أزل أقول ذلك حتى وقعت [على] الطريق، أو كما قال أبي»^(*) [النيسابوري، مسائل أحمد بن حنبل برواية ابنته عبد الله، ص 245، المسألة 912؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 5، ص 298].

95

الدليل الثاني: روى البخاري في (الأدب المفرد) قال: «حدثنا أبو نعيم قال: حدثنا سفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمن بن سعيد قال: خدرت رجل ابن عمر، فقال له رجل: اذكر أحب الناس إليك، فقال: يا محمد» [البخاري، الأدب المفرد، ص 207، باب ما يقول الرجل إذا خدرت رجله، ح 993؛ ابن سعيد، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 154 وقال: «أخبرنا الفضل بن دكين قال: حدثنا سفيان وزهير بن معاوية عن أبي إسحاق عن عبد الرحمن بن سعيد، مع اختلافه يسير في الفاظه»؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 31، ص 177؛ النووي، الأذكار النووية، ص 305، ح 916 عن الهيثم بن حنش وفيه «فقال: يا محمد، فكانما نشط من عقالٍ»؛ ابن تيمية، الكلم الطيب، ص 43، باب في الرجل إذا خدرت، وفيه: «عن الهيثم بن حنش».].

(*) هكذا في المصدر، لكن الصواب هو: منها ثنتان راكباً وثلاث ماشياً، أو ثنتان ماشياً وثلاث راكباً.

والبحث فيه من جهة السنن والدلالة

أما السنن: فطريق البخاري وابن سعيد صحيحٌ ورجاله من الثقات، وجلهم من رجال الصحيحين، وأبو نعيم هو الفضل بن دكين الشقة من مشايخ البخاري، وأما سفيان هذا فهو مردّ بين ابن عيينة والثوري، ولا يضرّ هذا التردد؛ فإنَّ كُلَّاً منهما من رجال الصحيحين، وبذلك يكون طريق البخاري وابن سعيد صحيحاً ويمكن الاحتجاج به.

وأما الدلالة: فواضحةٌ في جواز الاستعانة بالنبيِّ الأكرم محمدٌ ﷺ لمن تجمعتُ أعصاب رجله أو خدرت، فما أن يذكر أحَبُّ الناس إليه - سواءً كان حيَاً أم ميَّتاً - ويستعين به حتى يرتفع ما به وتنبسط قدمه، ولا يخفى عن أحدٍ أنَّ هذا الأمر جائزٌ، وإلا لردَّ ابن عمر عليه بإنكاره وردع القائل به، إضافةً إلى أنَّ ابن تيمية قد جعل هذا الحديث من شواهد (الكلم الطيب) وهو دليلٌ على قبوله للحديث الذي يدلُّ على الاستعانة بالغير.

96

أقول: ممَّا لا شكَّ ولا شبهةٌ في الاعتقاد بحياة النبيِّ الأكرم ﷺ في قبره؛ إذ لا فرقٌ في حياته بين عالم الدنيا وعالم البرزخ، فحياته فيهما واحدةٌ، فقد قال السيوطي: «حياة النبي ﷺ في قبره وحياة سائر الأنبياء معلومةٌ عندنا علمًا قطعياً لكثرَةَ الأدلةِ وتواترَ الأخبار» [السيوطى، الحاوي للفتاوى في الفقه وعلوم التفسير والحديث، ج 2، ص 139]. وقال العبدري في (المدخل): «قال علماؤنا رحمة الله عليهم: إن الزائر يُشعر نفسه بأنَّه واقُفَّ بين يديه ﷺ كما هو في حياته؛ إذ لا فرقٌ بين موته وحياته، أعني في مشاهدته لأمته ومعرفته بأحوالهم ونيّاتهم وخواطرهم، وذلك عنده جيءٌ لا خفاء فيه» [العبدري، المدخل، ج 1، ص 393].

فعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «الأنبياء أحياً في قبورهم» [الموصلي، أبو يعلى، مسندي أبي يعلى، ج 6، ص 146، ح 3425؛ الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، ج 8، ص 221 وقال: «ورواه أبو يعلى ورجال أبي يعلى ثقانٌ»؛ ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري، ج 6، ص 352؛ الألباني، محمد، أحكام الجنائز، ص 213].

قال: «قال رسول الله ﷺ: من أفضل أيامكم الجمعة... فأكثروا على من الصلاة فيه، فإن صلاتكم معروضةٌ علىَّ». فقالوا: يا رسول الله، كيف تعرض عليك صلاتنا وقد أرميت -يعني وقد بليت-؟ قال: إن الله -عز وجل- حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء» [مسندي أحمد، ج 4، ص 8؛ سنن الدارمي، ج 1، ص 369؛ سنن ابن ماجة، ج 1، ص 345 وفيه: شداد بن أوسٍ؛ سنن النسائي، ج 3، ص 91؛ المستدرك على الصحيحين؛ ج 1؛ ص 278 قال: «هذا حديث صحيح على شرط البخاري ولم يخرجاه»؛ ج 4 ص 560 وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيوخين ولم يخرجاه»].

وإذا كانت حياتهم ومماتهم واحدة، فكما تكون الاستعانة بهم جائزةً في حياتهم، كذلك هي في مماتهم؛ لأنها تكون معجزةً لهم.

أقوال العلماء

ذهب جمُّعُ كثيرٍ من علماء مدرسة العامة إلى جواز الاستعانة بغير الله تعالى، أمّا علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فلا إشكال في أن الاستعانة بغير الله عز وجل عندهم -في ضمن ما ذكرناه في الميزان الصحيح للاستعانة بغير الله- جائزةً، بل إن إجماعهم على ذلك ظاهرٌ؛ ولهذا سوف نذكر أقوال بعض علماء العادة في جواز الاستعانة بغير الله:

1- «كان ابن المنكدر يجلس مع أصحابه، فكان يصيه صماتٌ، فكان يقوم كما هو حتى يضع خدّه على قبر النبي صلوات الله عليه، ثم يرجع، فعوتب في ذلك،

فقال: إِنَّهُ يصيّبني خَطْرٌ، فَإِذْ وَجَدَتْ ذَلِكَ، اسْتَعْنَتْ بِقَبْرِ النَّبِيِّ ﷺ [الذهبي] سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 358.]

2- العبدري المعروف بابن الحاج قال في (المدخل): «فَمَنْ تَوَسَّلَ بِهِ اللَّهُمَّ، أَوْ اسْتَغَاثَ بِهِ، أَوْ طَلَبَ حِوَايَجَهُ مِنْهُ، فَلَا يَرْدُدُ وَلَا يُخْبِبُ [أَيْ مَنْ اسْتَعَانَ بِهِ فِي قَضَاءِ حِوَايَجِهِ]؛ لَمَا شَهَدَتْ بِهِ الْمَعِيَّنَةُ وَالآتَارُ» [ابن الحاج، المدخل، ج 1، ص 393].

3- يقول ابن تيمية: «وَمَنْ كَانَ يَسْتَعْمِلُ الْجَنَّ فِي أَمْوَارِ مِبَاحَةٍ لَهُ، فَهُوَ كَمَنْ اسْتَعْمِلُ الْإِنْسَنَ فِي أَمْوَارِ مِبَاحَةٍ لَهُ، وَهُذَا كَأَنْ يَأْمُرُهُمْ بِمَا يُجَبُ عَلَيْهِمْ، وَيَنْهَاهُمْ عَمَّا حَرَّمَ عَلَيْهِمْ، وَيَسْتَعْمِلُهُمْ فِي مِبَاحَاتٍ لَهُ» [ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، ج 3، ص 1].

4- يقول ابن عثيمين وهو يتكلّم عن أنواع الاستعانة التي ذكرها ابن تيمية: «الثانية: أن يستخدمهم في أمور مباحة، فهذا جائز بشرط أن تكون الوسيلة مباحة... وقد روي أنّ عمر تأخر ذات مرّة في سفره، فاشتغل فكر أبي موسى، فقالوا له: إنّ امرأةً من أهل المدينة لها صاحبٌ من الجنّ، فلو أمرتها أن ترسل صاحبها للبحث عن عمر، فعل، فذهب الجنّي، ثمّ رجع، فقال: إنّ أمير المؤمنين ليس به بأسٍ، وهو يسمّ إبل الصدقة في المكان الفلافي»

98

[مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، ج 9، ص 546].

خاتمة البحث

1- أراد القرآن الكريم في آيات الاستعانة أن يبيّن نكتةً، وينبه الناس عليها، وهي أنّ هذا الكون علّته الرئيسة والمؤثر فيه على نحو الاستقلال وبالذات هو الله تعالى، وهذا هو التوحيد وأساسه، وأمّا المؤثرات الأخرى غير

الله - تعالى - لو صدرت منها الأفعال فهي تصدر بنحو الإذن والتبعية له جزء،

وهذا الأمر لا يدخل في مضان الشرك، بل هي من صلب التوحيد وفي طوله.

2_ أئمه لا يوجد في صفحة الوجود معينٌ ومساعدٌ حقيقيٌّ سوى الله تعالى،

وأن المكنات المستعان بها بحكم كونها فقيرةً بالذات لا تستطيع أن تفعل شيئاً بدون الاتّكاء عليه - تعالى - والاستمداد منه.

3_ ذهب علماء مدرسة العامة إلى قبول الاستعانة بغير الله تعالى، باستثناء

أصحاب الفكر الوهابي إذ رفضوه في الجانب النظري، وأماماً في الجانب العملي

فهم يستعينون بغير الله، والشاهد على ذلك كثيرةً، وهم في هذا الأمر لا يختلفون عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

4_ قسم علماء المدارس الإسلامية الاستعانة بغير الله - تعالى - إلى

ثلاثة أقسامٍ.

5_ فالميزان الصحيح في قبول الاستعانة بالله - تعالى - وبغيره هو أن

الاستعانة بالله جزء تكون بالذات وعلى نحو الاستقلال، وأماماً الاستعانة بغيره

فلا تكون بالذات، بل هي بالطبع وفي طول الاستعانة الأولى لا في عرضها.

6_ أن جميع الأدلة سواءً العقلية أو النقلية لا تمنع من الاستعانة بغير

الله تعالى.

7_ أن الكثير من علماء مدرسة العامة يجوزون الاستعانة بغير الله تعالى،

والشاهد على ذلك كثيرةً، وأماماً علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فجواز الأمر

عندهم مجمعٌ عليه.

نتيجة البحث

الاستعانة بغير الله - تعالى - جائزةٌ، ولا إشكال فيها إذا تحقق ميزانها الصحيح، وهو أنَّ كُلَّ مؤثِّرٍ في هذا الكون غير الله - تعالى - إنما يستمد قدرته من الله تعالى، ويؤثر بالإذن والتابع، وليس على نحو الاستقلال وبالذات، وهذا هو عين التوحيد وفي طوله.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط. الأولى، سنة 1409 هـ – 1989 م.
2. ابن الأثير الجزي، أبو السعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم – إيران، ط. الرابعة، سنة 1405 هـ
3. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1407 هـ – 1987 م.
4. ابن الحاج العبدري، أبو عبد الله محمد بن محمد، المدخل، الناشر: دار الفكر بيروت لبنان، سنة 1401 هـ – 1981 م.
5. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر المجازي، الناشر: دار الوفاء، ط. الثالثة، سنة 1426 هـ – 2005 م.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، الكلم الطيب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، ط. الثالثة، سنة 1977 م.
7. ابن جرير الطبرى، أبو جعفر محمد، جامع البيان، تحقيق وتقديم: الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيق وتحريج: صدقى جميل العطار، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، سنة 1415 هـ – 1995 م.
8. ابن حبان، محمد، الشفات، تحت مراقبة محمد بن المعید خان مدیر دائرة المعارف العثمانية، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، ط. الأولى، سنة 1393 هـ
9. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تقریب التهذیب، دراسة وتحقيق: مصطفی عبد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط. الثانية، سنة 1415 هـ – 1995 م.
10. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، الناشر:

- دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط. الثانية.
11. ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد مذيلة بأحكام شعيب الأرنؤوط، ذات الستة أجزاء، الناشر: مؤسسة قرطبة، القاهرة مصر بلا سنة طبع.
12. ابن حنبل، عبد الله بن أحمد، مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، تحقيق زهير الشاويش، الناشر المكتب الإسلامي، بيروت لبنان، سنة 1401 هـ - 1981 م.
13. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت - لبنان، ط. الأولى، سنة 1968 م.
14. ابن عثيمين، محمد بن صالح بن محمد، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، تحقيق: فتاوى العقيدة جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن - دار الثريا سنة 1413 هـ
15. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، سنة 1415 هـ.
16. ابن معين، يحيى، تاريخ ابن معين برواية الدوري، تحقيق: عبد الله أحمد حسن، الناشر: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، بلا سنة طبع.
17. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: نشر أدب الحوزة، قم - إيران، سنة الطبع 1405 هـ.
18. أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق د. زكريا عبد المجيد التوفيق ود. أحمد النجوي الجمل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1422 هـ - 2001 م.
19. أبو يعلى الموصلي، أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، الناشر: دار المأمون للتراث، دمشق سوريا، ط. الأولى، سنة 1404 هـ - 1984 م.
20. الألباني، محمد ناصر، أحكام الجنائز، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط.

التوحيد الربوبي وإشكالية الاستعانة بغير الله

الرابعة، سنة 1406 هـ 1986 م.

21. الألباني، محمد ناصر، إرواء الغليل، تحقيق وإشراف: زهير الشاويش الناشر: المكتب الإسلامي - بيروت - لبنان، ط. الثانية، سنة 1405 هـ 1985 م.
22. الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1415 هـ.
23. البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت - لبنان، ط. الأولى، سنة 1406 هـ 1986 م.
24. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة الطبع: 1401 هـ 1981 م.
25. بدر الدين العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان بلا سنة طبع.
26. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني (المحدث)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، سنة: 1370 هـ
27. البيضاوي الشافعي، عبد الله بن محمد، تفسير البيضاوي (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان ط. الأولى، سنة 1418 هـ 1998 م.
28. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، الآداب، تحقيق: أبي عبد الله السعيد المندوه، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1408 هـ 1988 م.
29. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط. الأولى، سنة 1410 هـ
30. الشعلبي، أحمد بن محمد، تفسير الشعلبي، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، مراجعة

وتدقيق: نظير الساعدي، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1422 هـ - 2002 م.

31. الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، الناشر: دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط. الرابعة، سنة 1407 هـ - 1987 م.

32. الحكم البىسابورى، محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرک على الصحيحين، تحقيق وإشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلى، الناشر: دار المعرفة، بيروت لبنان، بلا سنة طبع.

33. الدارمى، محمد عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمى، طبع بعنایة محمد أحمد دهمان، الناشر: مطبعة الاعتدال - دمشق سوريا، سنة الطبع: 1349 هـ.

34. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان سير أعلام النبلاء، أشرف على تحریج أحادیثه: شعیب الأرنؤوط وتحقيق: حسين الأسد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، التاسعة، سنة الطبع: 1413 هـ - 1993 م.

35. الذهبي، محمد بن أحمد، تاريخ الإسلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1407 هـ - 1987 م.

36. الراغب الأصفهانى، الحسين بن محمد، مفردات غريب القرآن، الناشر: دفتر نشر الكتاب إيران، ط. الثانية، سنة 1404 هـ.

37. رشيد رضا الحسيني، محمد، تفسير المنار، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر، سنة النشر: 1990 م.

38. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق مجموعة من المحققين، الناشر دار الهداية، بلا سنة طبع.

39. سبحاني، جعفر، في ظلال التوحيد، الناشر: معاونية شؤون التعليم والبحوث الإسلامية في الحج، قم - إيران، سنة الطبع: 1412 هـ.

40. الطباطبائى، محمد حسين، نهاية الحكمة، تحقيق وتصحيح وتعليق: الشيخ عباس علي

الزارعي السبزواري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفية، ط الرابعة عشرة المنقحة، سنة الطبع: 1417 هـ

41. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت – لبنان، ط. الأولى، سنة 1411 هـ 1991 م.

42. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق وتصحيح: أحمد حبيب قصیر العاملي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، ط. الأولى، سنة 1409 هـ

43. العشيمين، محمد بن صالح، مجموع الفتاوى والرسائل، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن – دار الثريا، ط الأخيرة، سنة 1413 هـ

44. العجي، أحمد بن عبد الله، معرفة الثقات، الناشر: مكتبة الدار – المدينة المنورة ط. الأولى، سنة 1405 هـ

45. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط الأولى، 1421 هـ 2000 م.

46. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط. الثانية، سنة 1409 هـ

47. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران – ايران، ط. الخامسة، سنة 1404 هـ

48. المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي، تحقيق وتعليقات: الميرزا أبو الحسن الشعراوي / ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، ط الأولى، سنة الطبع: 1421 هـ 2000 م.

49. المدني الشيرازي، علي خان، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين عَلِيَّاً، تحقيق: السيد محسن الحسيني الأميني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط الرابعة، سنة الطبع: محرم الحرام 1415 هـ

50. محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط،

تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود - الشيخ علي محمد معرض، شارك في التحقيق: د. زكريا عبد المجيد النوقي ود. أحمد النجولى الجمل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة 1422 هـ- 2001 م.

51. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الناشر: مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليهما السلام، قم - إيران، سنة 1421 هـ.

52. الموسوي الحويي، أبو القاسم، البيان في تفسير القرآن، الناشر: دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط: الرابعة، سنة 1395هـ- 1975 م.

53. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، سنن النسائي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط. الأولى، سنة 1348 هـ- 1930 م.

54. النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)، حققه وخرج أحاديثه: يوسف علي بدبوسي، وراجعي وقدم له: محبي الدين ديب مستو، الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1419 هـ- 1998 م.

55. النسووي، محبي الدين بن شرف، الأذكار النسوية، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، سنة 1414 هـ- 1994 م.

56. الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، سنة الطبع: 1408 هـ- 1988 م.

57. الوحيد الخراساني، حسين، منهاج الصالحين، الناشر: مدرسة الإمام باقر العلوم، إيران - قم، ط. السابعة، سنة 1433 هـ.

الرّزق وعلاقته بمسألة الربوبية

قراءةٌ في ضوء النصوص الدينية

د. علي حمود العبادي *

الخلاصة

إنَّ مفهوم الرِّزق من المفاهيم المهمَّة في المنظومة العَقْدِيَّة؛ لأنَّ الرِّزق من المسائل التي يتعاطى معها الإنسان بشكلٍ مباشرٍ دائمٍ، مما يُشكّل عنصراً مهمَا في العلاقة بين العبد وربِّه، وقد كرسَ جانبٌ من هذه المقالة لبيان مفهوم الرِّزق وأقسامه، ولبيان الصَّلة بين التوحيد في الربوبية والرِّزق، وأنَّ الرِّزق عبارةٌ عن أحد تطبيقات التوحيد في الربوبية؛ لأنَّ الرِّزق نوعٌ تدبِّر للمخلوقات. مضافاً إلى الإجابة على عددٍ من الاستفهامات والتساؤلات التي تطرأ حيال مسألة الرِّزق؛ من قبيل التساؤل عن كيفية انسجام التفاوت بين أرزاق العباد مع العدالة الإلهية؟ ومن أهم النتائج التي أفرزتها هذه المقالة هي أنَّ نظام الرِّزق في عالم الإمكان قائمٌ على أساس النظام الأحسن والأفضل، ولا يوجد نظامٌ أفضل منه، وأنَّ الرِّزق أحد تطبيقات التوحيد في الربوبية؛ لذا يُنسب الرِّزق بصورة مطلقة إلى الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الرِّزق، التوحيد، الربوبية، التدبير الإلهي، النظام الأحسن، العدالة.

(*) الدكتور علي حمود العبادي، العراق، مدرس في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.
aarialbadi2@gmail.com

Sustenance and its relation to Lordship: A reading in light of Qur'anic texts and Prophetic traditions

Dr. Ali Hammoud Al-Ebadi

Summary

The concept of sustenance (rizq) is one of the important concepts in system of theology, as sustenance is one of the matters that humans deals with directly and continuously, and this forms an important element in the relation between man and his Lord. A part of this paper is devoted to defining the concept of sustenance and its divisions, and show the connection between monotheism in Lordship (al-rububiyyah) and sustenance, saying that livelihood is one of the applications of monotheism in Lordship, as sustenance is a kind of management for creation. In addition this, answers have been given to a number of questions regarding the matter of sustenance, such as how the inequality between different people's livelihoods would agree with divine justice. And other questions of the like. One of the most important results of this paper is that the system of sustenance in the contingent world is based on the best and most preferable system, and there is no better system than this. Another result is that livelihood is one of the applications of monotheism in Lordship; therefore, sustenance is absolutely attributed to Almighty God.

تمهيد

مما لا ريب فيه أنَّ مسألة الرزق من المسائل التي استحوذت على اهتمام الناس منذ القِدَم، وقد طرأت على اسْتِفَهَاماتٍ متعددةً، ازدادت تنوُّعاً وتشعُّباً بمرور الزمن.

ومن هذه الاستفهامات والتساؤلات: هل التفاوت بين أرزاق العباد أمرٌ مُقدَّرٌ من الله تعالى؟ وإذا كان كذلك فكيف ينسجم مع العدالة الإلهية؟ وهل تتدخل الصدفة والحظ في مسألة الرزق، وأنَّ الإنسان المرزوق هو من يحظى بحظٍ وافِرٍ، بخلاف الإنسان الفقير فإنه لم يكن له حظ؟

ولو كان رزق الإنسان مضموناً من قبل الله تعالى – كما تتضمنه النصوص الشريفة – فلماذا تحدث نصوصٌ أخرى على ضرورة السعي في طلب الرزق؟ وغير ذلك من التساؤلات.

ويتضاعف أهميَّة البحث في مسألة الرزق حينما نلحظ أنَّ عملية توزيع الأرزاق على العباد لها عدَّة أبعادٍ عقديَّة، فهي ترتبط تارةً ببعد التوحيد الربُّوبيِّ، وتارةً أخرى ترتبط ببعد العدالة الإلهية.

أمَّا جهة ارتباطها بالتَّوْحِيد الربُّوبيِّ فإنَّ عملية توزيع الأرزاق تقع تحت إدارة وتدبير الباري عزوجل وحده.

وأمَّا جهة ارتباطها بالعدالة الإلهية فلِمَا يلحظ من التفاوت في الأرزاق بين الناس، وكيفية انسجامها مع مبدأ العدالة الإلهية.

كذلك يوجد بعُد آخر في المَسأَلة، وهي أنَّ بعض الناس يعتقد أنَّ رزقه مرتبٌ بشخصٍ معينٍ، أو جهةٍ معينةٍ، مما هو تحليلٌ لهذه الظاهرة، وكيفية ارتباطها بتوزيع الأرزاق من قبله تعالى، وارتباطها بالتَّوْحِيد الربُّوبيِّ؟

مضافاً إلى وجود بُعد آخر في الموضوع، وهو أَنَّ ما نلمسه من النصوص الشرعية التي تتحدث عن الرزق وَأَنَّ الله - تعالى - قد ضمن أَرزاقي العباد، فهذه النصوص قد يَتَّخِذُها بعض ذريعة تدفعه إلى ترك السعي والعمل، كما أَنَّ هناك نصوصاً تَحْثُّ على طلب الرِّزق، وقد يَتَّخِذُها بعض ذريعة لِلأنهماك والتلهُّك في طلبه، فلا بدَّ من فهم هذه النصوص ضمن مسألة الربوبية والتدبیر الإلهي.

ولعلَّنا لا نجني الصواب فيما لو قلنا: إنَّ مسألة الرِّزق تحمل موقعاً متميِّزاً في المنظومة العقدية، لا سيما حينما نلمس أَنَّ الفهم الصحيح لمسألة توزيع أَرزاقي العباد من قِبَلِه - تعالى - يؤسِّس لأُمِّرٍ بالغ الخطورة على صعيد العلاقة بين العبد وربه.

ومن هذا المنطلق يمكن أن نعرف هذا العدد المتنوع من النصوص القرآنية والروائية التي عالجت جوانب الموضوع بروحها الاستدلالية، وعنصرها البرهانية، خلال براهين ناصعةٍ لا تتواء فيها، وحكمةٍ رفيعةٍ لا ضعف في مراميها.

والبحث في هذه المقالة يتناول هذه المباحث من خلال النصوص القرآنية، وأنوار أهل بيت العصمة والطهارة عليهما السلام.

١- معنى الرِّزق

أ. المعنى اللغوي

الرِّزق: ذكر صاحب الصحاح أَنَّ المطر قد يُسمَّى رِزْقاً [انظر الجوهرى، الصحاح:ص 148]، وذلك قوله عز وجل: ﴿وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتَهَا﴾ [سورة الجاثية:5].

وفي (المصباح) قال: «معنى رزق الله الخلق (يرزقهم) والرّزق - بالكسر- اسم للمرّزوق، والجمع (الأرزاق) مثل جمل وأجمال. و(ارتزق) القوم أخذوا (أرزاقهم)، فهم (مرتّفقة)» [الفيومي، المصباح المنير: ص 225].

وفي (المفردات): يقال للعطاء الجاري تارةً، دنيويًا كان أم آخر ورديًّا، وللنصيب تارةً، ولما يصل إلى الجوف ويُتغذى به تارةً، يُقال: أعطى السلطان رزق الجند، ورُزقت علمًا، ﴿وَنَفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم﴾؛ أي: من المال والجاه والعلم. ﴿عِنْدَ رَبِّهِمْ يَرْزَقُون﴾؛ أي: يفيض الله عليهم النعم الأخرى.

المفردات في غريب القرآن: [194]

وفي لسان العرب: «الرَّزْقَة جمع رَزْقَاتٍ: ما يُخْرِج للجندي في رأس كل شهر، يُقال: “أَخْذَت رَزْقَة هَذَا الشَّهْر أَو هَذَا الْعَام” أي أَخْذَت المَعْرُوض لِي مِن الرَّزْق فِيهِ، الرَّازِق: الرَّازِق، وَلَا يُقَال إِلَّا لِلَّهِ تَعَالَى. المَرْزُوق: مَن كَان حَسْنَ الْحَظَّ. الْمُرْتَزِق: مَا يَتَنَقَّبُ بِهِ، الْمُرْتَزِقَة: الْقَوْمُ الَّذِينَ أَخْذُوا أَرْزاقَهُم»

111

[ابن منظور، لسان العرب: ج 10، ص 116].

وممّا تقدّم يتّضح أنَّ المعاجم اللغوية تلتقي في أنَّ معنى الرزق هو العطاء من قبيل ما يقرّره الملك جنوده، وأنَّه شامل لكلِّ ما يصل إلى الإنسان مما ينفع به من الغذاء والمال والجاه والعشيرة والعلم وغير ذلك.

بـ. المعنى الاصطلاحي

الرّزق في الاصطلاح لا يختلف عن المعنى اللغوي، وهو العطاء المستمر الشامل للأمور المادّية وغير المادّية، دنيوية كانت أو أخرى، فيشمل الجاه والمال والولد والعلم وسائر الأشياء.

قال العلامة الطباطبائي: «الرّزق: هو العطاء الجاري، ورزقه - تعالى - للعالم الإنساني من السماء هو نزول الأمطار والثلوج ونحوه، ومن الأرض هو بإنباتها نباتها، وتربيتها الحيوان، ومنهما يرتزق الإنسان» [الطباطبائي، تفسير الميزان: ج 10، ص 51]. وقال صاحب تفسير الأمثل: «الرّزق: هو العطاء المستمر، ومن هنا كان عطاء الله المستمر للموجودات رزقاً. وينبغي الالتفات إلى أنَّ مفهوم الرّزق غير منحصر في الحاجات المادّية، بل يشمل كلَّ عطاءٍ مادّيٍّ أو معنويٍّ؛ ولذلك نقول مثلاً: ”اللَّهُمَّ ارزقني عِلْمًا كاملاً“ أو نقول: ”اللَّهُمَّ ارزقني الشهادة في سبيلك“» [الشيرازي، تفسير الأمثل: ج 6، ص 467].

ونطوي هذه الفقرة بالقول: إنَّ ما يحصله الإنسان من طريق الحرام لا يُطلق عليه رزقاً، كما ثبت في محله.

2- الفرق بين الرّزق والمُلك

ثمة فرقاً أساسياً بين الرّزق والمُلك - ولعله أفضل دليلٍ ومؤشرٍ يؤكد هذا الفرق - وهو أنَّ الرّزق لا يقتصر على الممتلكات التي يمتلكها الإنسان فقط، وإنما يشمل الحياة، والعلم، والزوجة، والولد، والجاه؛ ولذا يُقال: رَزَقَ اللَّهُ فلاناً علماً وزوجةً وولداً وجاهًا... .

112

وعلى هذا الأساس يمكن القول: بأنَّ بعض الرّزق ملكٌ، كما نقول: زيدٌ مالكٌ لهذا الشيء، ونقول أيضاً: زيدٌ رزقه الله - تعالى - هذا الشيء. فهذا الشيء ملكٌ ورزقٌ لزيدٍ في الوقت نفسه.

مقابل بعض آخر من الرّزق لا يُطلق عليه ملكٌ؛ من قبيل العقل، والعلم، والصحة، والزوجة، والولد، والجاه، هي رزقٌ للإنسان، ولكنَّها ليست ملكاً له. [انظر: السيوري، إرشاد الطالبين، ص 287]

وعند الانتقال إلى أشياء أخرى نجد أنَّها يُطلق عليها رزقٌ ولكن لا يُطلق عليها ملْكٌ؛ من قبيل الثبات، فإنَّه رزق للبهائم، ولكنَّه ليس ملْكًا لها؛ لأنَّ من شرائط تسمية الشَّيء بالملك أن يكون المالك عاقلاً، أوَّمن هو في حكم العقلاء كالطفل، وعلى هُذا لا يصحُّ نسبة الملكيَّة إلى الحيوانات. [انظر: ابن زهرة، غنية النَّزوع، ص 126؛ العلامة الحلي، كشف المراد، ص 463؛ السيوري، إرشاد الطالبين، ص 287]

وثَمَّة مورِّدٌ رابعٌ، وهو أنَّ الشَّيء قد يكون ملْكًا لكنَّه ليس بمرْزقٍ؛ لأنَّ الأشياء كلَّها ملْكُ الله تعالى، وليس رزقًا له تعالى؛ لأنَّ الرَّزق ما يصحُّ الانتفاع به، والله - تعالى - غنِيٌّ، وهو مُنْزَهٌ عن الانتفاع. [انظر: شرح جمل العلم والعمل، الشَّرِيف المُرْتَضى: ص 246؛ الشيخ الطوسي، الاقتصاد، ص 173؛ ابن زهرة الحلبي، غنية النَّزوع: ج 2، ص 126]

3 - الرازقية من الصفات الفعلية

113

بعد أن وصل البحث إلى هذه التخوم فقد يطأ سؤالٌ مفاده هل أنَّ صفة الرازقية من الصفات الفعلية للباري - تعالى - أو من الصفات الذاتية؟

والجواب الذي تتفق عليه جميع الاتجاهات الكلامية هو أنَّ صفة الرازقية من صفات الفعل، أي الصفات الشبوتية الفعلية؛ وذلك لأنَّ الصفات الفعلية هي الصفة التي لا تتصف بها الذات الإلهية إلَّا مع فرض تحقق الغير مسبقاً، من قبيل صفة الخالقية، فلا يتَّصف بها الباري - تعالى - إلَّا إذا وُجد مخلوقٌ، فإذا لم يوجد هناك مخلوقٌ لله تعالى لا يمكن انتزاع صفة الخالقية، وهكذا الحال بالنسبة لصفة الرازقية، فلا يصحُّ إطلاق هذه الصفة على الباري - تعالى - إذا لم يكن موجودٌ يُرزق. [انظر الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 346؛ الكليني، الكافي: ج 1، ص 111]

وعلى هذا الأساس يتبيّن أنَّ صفة الرازقية تُنطبق عليها الضابطة المتقدّمة؛ لأنَّ الله - تعالى - يرزق زيداً ولذا، ولا يرزق عمراً ذلِك؛ لذا تكون صفة الرازقية من صفات الفعل لا من صفات الذات.

4 - أقسام الرِّزق

وملاك هذا التقسيم على أساس أنَّ الرِّزق الذي يحصل عليه الإنسان تارةً يحتاج إلى سعيٍ، وأخرى لا يحتاج إلى سعيٍ؛ وبناءً على هذا قسم الرِّزق إلى قسمين:

القسم الأول: الرِّزق الذي يصل إلى الإنسان من دون سعيٍ وطلبٍ:

وهذا القسم هو الرِّزق الذي شاء الله تعالى أن يناله الإنسان من دون طلبٍ، من قبيل الهدية، والهبة والميراث، وغيرها من الأرزاق التي يحصل عليها الإنسان من دون سعيٍ وجهدٍ ودأبٍ وطلبٍ.

114

وينضوي إلى هذا القسم من الرِّزق الفرص التي هيأها الله تعالى، وجعلها في متناول يد الإنسان بالشكل الذي لا يحتاج فيه إلى سعيٍ وطلبٍ؛ لأنَّها مهيأةٌ أمامه.

وليس للإنسان - في هذه الحالة - إلا أن يقوم باغتنام هذه الفرص التي هيأها الله - تعالى - له من أجل الحصول على الرِّزق.

وهذا القسم من الرِّزق يعكس مضمونه عددٌ وافرٌ من النُّصوص القرآنية منها قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَائِبٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقْرَرَهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا.. كُلُّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة هود: 6] حيث يفيد هذا النَّصُّ بأنَّ

الله - تعالى - ضمن رزق الدواب من الحيوانات، كما ضمن رزق الناس كما في قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [سورة الذاريات: 6]، وقوله عزوجل: ﴿وَكَأَيْنَ مِنْ دَابَّةٍ لَا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللَّهُ يَرْزُقُهَا وَإِيَّاكُمْ﴾ [سورة العنكبوت: 60].

مضافاً إلى النصوص الروائية التي جاءت لتبيّن هذا المعنى بأروع بيان وبأدق وجه، ومن هذه الروايات ما رُوي أَنَّه قيل لأمير المؤمنين عليه السلام: «لو سُدَّ على رجلٍ بَابُ بيته، وَثَرَكَ فِيهِ مِنْ أَيْنَ يَأْتِيهِ رِزْقُهُ؟» فقال: من حيث يأتِيهُ أَجْلُه» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، خطب الإمام عليه السلام].

وتدلُّ هذه الرواية بصرامة على أَنَّه ما من مخلوقٍ إِلَّا ويصلُّ إليه ما قدر له من رزقه في وقته، وفي أي زمانٍ ومكانٍ، سواءً كان في البر أو البحر أو الجبال أو الكهوف أو تحت الأرضين، وفي أي زمانٍ كان في ليلٍ أم نهارٍ، فلا يحجزه حاجبٌ، ولا يمنعه مانعٌ، فلا مانع لعطاء الله.

115

وفي نص آخر رواه الكليني بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أَنَّه قال: «لو أَنَّ أحدكم هرب من رزقه لتبعه حَتَّى يدركه، كما أَنَّه لو هرب من أَجله تبعه حَتَّى يدركه» [الكليني، الكافي: ج 5، ص 304].

ومن الروايات التي تدلُّ على هذا المعنى أيضاً ما رُوي عن الإمام عليه السلام أَنَّه قال: «... وَرَزْقٌ يُطْلَبُكَ، فَإِنْ لَمْ تَأْتِهِ أَتَاكَ، فَلَا تَحْمِلْ هُمْ سَنْتَكَ عَلَى هُمْ يَوْمَكَ، وَكَفَاكَ كُلُّ يَوْمٍ مَا هُوَ فِيهِ» [الحرز العاملية، الفصول المهمة، ج 3، أبواب نوادر الكليات، باب 108، ح 2، 3140].

ونحوها من النصوص الروائية التي تشاركتها في المضمون ذاته، والتي تؤكّد هذا النوع من الرزق الذي يأتي ويصل للإنسان من دون سعي وجهدٍ وطلبٍ.

القسم الثاني: الرزق الذي لا يتم الحصول عليه إلا بسعى وطلبٍ:

وهذا القسم من الرزق ينبغي على الإنسان أن يطلبه من وجوهه، وهو ما أحّله الله له دون غيره، وفرص هذا القسم من الرزق قد تكون بعيدةً عن متناول يد الإنسان، بحيث يحتاج الإنسان إلى طلبٍ وسعى من أجل تهيئة تلك الفرص والحصول عليها.

وهذا الرزق الموجود في هذه الفرص يطلق عليه في النصوص الروائية: «برزق طلبه».

ومضمون هذا القسم من الرزق لَحْصه أهل البيت في عددٍ من النصوص الروائية التي تؤكّد على أنَّ الإنسان لو توَجَّه الحصول على هذا الرزق فعليه أن يسعى ويجهد في الجدّ.

فلا بدّ من الكدح والعمل، ومن السعي بالمقدار المأمور به في حصول الرزق؛ لأنَّ الله - تعالى - وإن كان يرزق العباد، إلا أنه أبى أن تجري الأمور إلا بأسبابها، فقال سبحانه: ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ﴾ [سورة الملك: 15].

116

ومن النصوص الروائية التي أولت عنايةً لبيان هذا القسم من الرزق ما ورد عن الإمام الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ قَالَ: «أربعة لا يُستجاب لهم دعوة: رجل جالس في بيته؛ يقول: اللَّهُمَّ ارزقني، فيقال له: ألم آمرك بالطلب...» [الكيلاني، الكافي، ج 2، ص 511].

وروى عليّ بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله الصادق عَلَيْهِ الْكَلَمُ قال: قال لي: «ما فعل عمر بن مسلم؟ قلت: جعلت فداك: أقبل على العبادة وترك التجارة، فقال: ويه! أما علم أن تارك الطلب لا يُستجاب له دعوات، إنَّ قوماً من أصحاب رسول الله ﷺ لما نزلت ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مُخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ﴾

مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴿ [سورة التحرير: 2] أَغْلَقُوا الْأَبْوَابَ، وَأَقْبَلُوا عَلَى الْعِبَادَةِ، وَقَالُوا: قَدْ كُفِينَا. فَبَلَغَ ذَلِكَ النَّبِيَّ ﷺ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: مَا حَمَلْتُمْ عَلَى مَا صَنَعْتُمْ؟ فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، تَكْفُلُ اللَّهُ لَنَا بِأَرْزَاقِنَا عَلَى الْعِبَادَةِ. فَقَالَ: إِنَّهُ مِنْ فَعْلِ ذَلِكَ لَمْ يُسْتَجِبْ لَهُ، عَلَيْكُمْ بِالظَّلْبِ﴾. [الكليني، الكافي: ج 5، ص 84].

وَإِذْ يَصُعبُ ذِكْرُ النَّصُوصِ الرَّوَايَيَّةِ بِأَجْمَعِهَا نَكْتَفِي بِمَا سَلَفَ مِنَ الرَّوَايَاتِ الشَّرِيفَةِ الَّتِي تَدْلُّ عَلَى ضَرُورَةِ السَّعْيِ، وَأَنَّ لِيَسَ لِلْأَنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى فِي الْحَصُولِ عَلَى رِزْقِهِ.

5_ الصلة بين التوحيد في الربوبية والرِّزْقِ

لبيان الصلة بين الربوبية والرِّزْقِ ينبغي تقديم عددٍ من المقدّمات، وهي:

المقدّمة الأولى: معنى كلمة الرَّبِّ

الأصل الذي يبيّن لنا الصّلة والعلاقة بين الربوبية والرِّزْقِ يمكن في معرفة كلمة الرَّبِّ.

تُستعمل كلمة الرَّبِّ في الباري - تعالى - وفي غيره، فيقال: (رب العالمين) ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ﴾ ويُقال: رب الدار، رب الفرس، وخواذ ذلك

[انظر: الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 336]

فتدير العالم بمعنى نظم أجزائه نظماً جيّداً مُتقناً بحيث يتوجه كل شيء إلى غايته المقصودة منه، وهي آخر ما يمكنه من الكمال الخاص به، وتدير الكل هو إجراء النظام العام العالمي، بحيث يتوجه إلى غايته الكلية، وهي الرجوع إلى الله، وظهور الآخرة بعد الدنيا. [انظر: الطباطبائي،

تفسير الميزان: ج 11، ص 289]

المقدمة الثانية: أقسام الربوبية

تنقسم الربوبية إلى قسمين:

الأولى: الربوبية التكوينية، وهي مختصة بنظام العالم التكويني من جهة تدبيره وتربيته.

الثانية: الربوبية التشريعية، وتحتضم بال موجودات التي لها القدرة على الاختيار، وهي تشمل مسائل عديدةً من قبيل إرسال الأنبياء، وإنزال الكتب السماوية، وبيان الوظائف والتكليف، وتقنين الأحكام والقوانين؛ كل ذلك لأجل هدايتهم إلى الطريق الحق، ولا يوجد من له حق التشريع والتقنين إلا الله تعالى.

المقدمة الثالثة: الأدلة على التوحيد في الربوبية

من الأدلة التي تُساق لإثبات التوحيد في الربوبية، هي أنَّ وحدة النظام في الكون وتلاؤمه وانسجامه لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كان المدبر واحداً؛ وذلك لما في هذا الكون من التدبير والانسجام بين أجزائه، فلو تعدد المدبر والمنظم لاستلزم بالضرورة اختلافهما في التدبير والإرادة، وذلك ينافي الانسجام والتلاؤم بين أجزاء الكون.

118

ومن هنا فإنَّ وحدة النظام وانسجامه وتلاؤمه يكشف عن وحدة التدبير والمدبر، وهذا الاستدلال ذكره أهل البيت عليهم السلام، فعن الصادق - في حديث طويل - قال: «دلَّ صَحَّةُ الْأَمْرِ وَالْتَّدْبِيرِ وَإِتْلَافُ الْأَمْرِ عَلَى أَنَّ الْمَدْبُرَ وَاحِدٌ» [الكليني، الكافي: ج 1، ص 81].

وسأله - أي الإمام الصادق عليه السلام - هشام بن الحكم ما الدليل على أنَّ

الله واحدٌ؟ فقال عليه السلام: أصال التدبير، وتمام الصنع؛ كما قال الله عزوجل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأبياء: 22]. وهذا ما يشير إليه العلامة الطباطبائي في ذيل قوله تعالى: ﴿إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [سورة المؤمنون: 91]. حيث يقول: «حجّة على نفي التعبد ببيان محدوده؛ إذ لا يتصور تعبد الآلهة إلا ببينيتها بوجهٍ من الوجه، بحيث لا تتحدد في معنى ألوهيتها وربوبيتها، ومعنى ربوبية الإله في شطرين من الكون، ونوعٍ من أنواعه تفويض التدبير فيه إليه، بحيث يستقل في أمره من غير أن يحتاج فيه إلى شيءٍ غير نفسه حتى إلى من فوقه إليه الأمر. ومن بين أيضًا أن المتبادرين لا يترشح منها إلا أمران متبادران. ولازم ذلك أن يستقل كل من الآلهة بما يرجع إليها من نوع التدبير، وتنقطع رابطة الاتحاد والاتصال بين أنواع التدابير الجارية في العالم، كالنظام الجاري في العالم الإنساني عن الأنظمة الجارية في أنواع الحيوان والنبات، والبر والبحر، والسهل والجبل، والأرض والسماء، وغيرها، وكل منها عن كل منها، وفيه فساد السماوات والأرض وما فيهن» [الطباطبائي، تفسير الميزان: ج 15، ص 62]. إذن يستحيل تعبد الأرباب؛ لأنَّه يستلزم فساد النظام الكوني الذي نشاهده، ولنلمس انسجام وترتبط أجزاءه بوضوح، فهناك تلازمٌ بين تعبد الآلهة وبين فساد العالم.

فإن قيل: قد يكون تعبد الأرباب غير مخلٌ بنظام الكون؛ وذلك فيما لو فرض اتفاقهما وتطابق إرادتهما على نظام واحدٍ.

أجيب: إنَّ تعبد الآلهة باختلاف ذاتيهما وصفاتهما لا بدَّ أن يستلزم اختلاف إرادتهما، وما فرض من تطابق الإرادات في كل شيءٍ، إنما يرجع إلى إرادةٍ واحدةٍ وربٍ واحدٍ.

المقدمة الرابعة: تنظيم الأرزاق للعباد نوع تدبيرٍ

من الواضح أنَّ توزيع الرزق على المخلوقات هو نوع تدبيرٍ؛ لذا يدخل الرزق من هذه الجهة في توحيد الربوبية.

وبعبارةٍ أخرى كما أَنَّ الخالق واحدٌ وهو الله - تعالى - كما ثبت في محله، كذلك الربُّ واحدٌ؛ لأنَّ الربوبية ملزمةٌ للخالقية؛ لأنَّ معنى الربوبية والتدبیر عبارةٌ عن الخلق، ومن الواضح أنَّ الخلق ليس عملية الإيجاد فقط، وإنما هو الاستمرار في الإيجاد، وتدبير الموجود.

النتيجة: بناءً على ما تقدم من المقدمة فإنَّ الرزق يكون تطبيقاً من تطبيقات التوحيد في الربوبية؛ لأنَّ الرزق نوع تدبيرٍ للمخلوقات.

ومن هذا المنطلق يُنسب الرزق بصورةٍ مطلقةٍ إلى الله تعالى.

والنصوص القرآنية تبيّن هذه المسألة بأربع بياتٍ، من قبيل قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ﴾ [سورة الذاريات: 58]، قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة فاطر: 3]، قوله: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ﴾ [سورة سبأ: 24]، قوله: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [سورة هود: 6]، وهي دالةٌ على اختصار الرزق به تعالى.

120

والمهمة ذاتها ينهض بها النصُّ الروائي؛ إذ ثمة عددٌ من الروايات تتحدث عن هذا المعنى، وهو أَنَّ الرزاق واحدٌ، وهو الله تعالى.

5_1 اعتقاد البعض بكون رزقهم عند شخصٍ معيّنٍ

يمكن تصوّر هذه المسألة على نحوين:

الأول: أن يكون اعتقاد بعضٍ بأنَّ رزقه عند الشخص الفلاني من باب

كون ذلك الشخص هو أحد الأسباب الواقعة في طريق الرزق الذي هو من عند الله تعالى؛ لذا يُطلق وصف «الرازق» على الذي يفعل الرزق وهو الباري تعالى، وكذلك يُطلق على من يكون سبباً لوقوع الرزق، ومن يقوم بتمهيد السبيل وتوفير الأجراء؛ لتحقيق الرزق، كما أشار إليه تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَاءَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَأَكْسُوْهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قُوْلًا مَعْرُوفًا﴾ - كما سيأتي في البحث اللاحق - وهذا ما أشار إليه الإمام الصادق عليه السلام، حينما سُئل عن قول الرجل: لو لا فلان هلكت، ولو لا فلان لضاع عيالي، جعل الله شريكاً في ملكه يرزقه ويدفع عنه، فقيل له: «لو قال لو لا أنَّ الله علىَ بفلانِ هلكت؟ قال: لا بأس بهذا» [المجلسى، بحار الأنوار: ج 5، ص 148].

الثاني: أن يكون اعتقاد بعض الناس بارتباط أرزاقهم بشخص معينٍ بمعزلٍ عن تسبب الباري تعالى، وكون ذلك الشخص هو الرازق بالأصل، فهذا يرجع إلى الشرك بالنعمة؛ لذا ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: «الرجل يقول: لو لا فلان هلكت، ولو لا فلان ما أصبحت كذا وكذا، ولو لا فلان لضاع عيالي، ألا ترى أنه قد جعل الله شريكاً في ملكه؟» [المجلسى، بحار الأنوار: ج 5، ص 148].

وروى محمد بن الفضيل، عن أبي الحسن الرضا أنه قال: «إنه شرك لا يبلغ به الكفر» على غرار الرياء الذي هو شرك في العبادة أيضاً للأخبار المصرحة بذلك، أو مطلق إطاعة الشيطان كما ورد في بعض الروايات من آن: «المعاصي التي يرتكبون فهي شرك طاعة أطاعوا فيها الشيطان؛ فأشركوا بالله في الطاعة لغيره» [المجلسى: بحار الأنوار: ج 9، ص 106].

٥-٢ إطلاق الرازق على الله - تعالى - وغيره

هناك إطلاق آخر: وهو وصف «الرازق» على الله - تعالى - وعلى غيره؛ وذلك لأنَّ وصف «الرازق» يُطلق على الذي يفعل الرزق، وكذلك يُطلق على من يكون سبباً لوقوع الرزق، ومن يقوم بتمهيد السبيل وتوفير الأجواء؛ لتحقيق الرزق، ومن الواضح أنَّ هذه الأوصاف تصدق على الله - تعالى - وعلى غيره. أمَّا صدقها على الله - تعالى - فهو واضح، وأمَّا صدقها على غير الله - تعالى - كالإنسان، فلأنَّ الله عزَّ وجلَّ منح الإنسان القدرة على أن يفعل الرِّزق أو يكون سبباً لتحقيقه، وقد وصف الله عزَّ وجلَّ الإنسان في حكم كتابه بهذا الوصف قائلاً: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أُمُوا لَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاماً وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَأَكْسُوْهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [سورة النساء: 5] قوله تعالى: ﴿إِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُوا الْفُرْقَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [سورة النساء: 8]. فعبارة (ارزقهم) في هاتين الآيتين تدلُّ على صحة وصف الإنسان بأنه يرزق. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللَّهَ أَكْوَحَ خَيْرَ الرَّازِقِينَ﴾ [سورة الحج: 58] وقوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 72] فإنَّ عباره: (الرازقين) تدلُّ على صحة تسمية غير الله باسم الرازق، فالله عزَّ وجلَّ رازقٌ وغيره أيضًا رازقٌ، ولكنَّ الله - تعالى - خير الرازقين.

[انظر: الشيخ الطوسي، الاقتصاد، ص 175]

ومن هنا يتَّضح أنَّ الرازق بالأصل هو الله عزَّ وجلَّ، أمَّا رزق غيره، فهو يرجع إليه - تعالى - أيضًا؛ إذ لا تأثير لجميع الأسباب إلا بإذنه، وكلُّ شيءٍ خاضعٍ واقعٍ تحت إرادته وسلطانه.

قال بعض العلماء: «قد يُنسب الرزق إلى غير الله - تعالى - باعتبارٍ

ثانويٌّ، فإنَّ تسبِيب الأسباب وتهيئة الوسائل الظاهريَّة إنما تكون بأيدي الناس وأسبابٍ ماديَّة، كما أنَّ إجراء ما يريد الروح إنما هو بواسطة القوى البدنية والجوارح الظاهريَّة – وإن كان السبب الأصيل والأمر والنهاي والفاعل حقيقةٌ هو النفس – فهو تعالى علَّة العلل ومبدأ القوى، والنافذ التام، والمحيط بجميع الأسباب، والحاكم بالكلٍّ في الكلٍّ على الكلٍّ، لا مؤثِّرٌ غيره، ولا حول ولا قوَّةَ إلَّا بالله العلي العظيم» [المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج 4، ص 117].

3-نظام الرُّزق للمخلوقات من تطبيقات النظام الأحسن

لكي يتَّضح أنَّ نظام الرُّزق في عالم الإمكان، وأنَّه من تطبيقات النظام الأحسن، ينبغي تقديم مقدمةٍ في بيان معنى النظام الأحسن.

المراد من النظام الأحسن

123

بمعنى أنَّ النظام الوجودي القائم في عالم الإمكان هو الأفضل، ولا يمكن تصوُّر وجود نظام في تنظيم عالم الإمكان أفضل وأحسن وأبدع من هذا النظام الموجود، وهذا ما تؤكِّده الأدلة الفلسفية والكلامية فضلاً عن النصوص القرآنية والروائية؛ وإذ يصعب سوق الأدلة جميعها، لذا نكتفي بدليلٍ واحدٍ مراعاةً للاختصار، وهو برهانٌ لمَّيْ، يعتمد على ثلاث مُقدّماتٍ:

المقدمة الأولى: أنَّ الله – تعالى – عالم بجميع الموجودات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرةٍ، فهو عزٌّ يعلم بجميع الموجودات وبجميع ما لها من خصوصياتٍ، كما ثبت في محله.

المقدمة الثانية: أنَّ الله – تعالى – علَّةٌ وسبُّبُ لجميع المخلوقات، وعلَّةٌ أيضًا لجميع ما للمخلوقات من خصوصياتٍ.

المقدمة الثالثة: أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - حَكِيمٌ، وَالْحَكِيمُ هُوَ الَّذِي يَضْعِفُ الشَّيْءَ فِي مَوْضِعِهِ، كَمَا ثَبَتَ فِي مَحْلِهِ.

والنتيجة المُتَحَصَّلةُ: بِمَا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ عَالَمٌ بِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ وَالْمَخْلُوقَاتِ، وَمَا لَهَا مِنْ خَصْوَصِيَّاتٍ، فَهُوَ - تَعَالَى - أَعْلَمُ بِالنَّظَامِ الْأَصْلَحِ وَالْأَقْنَنِ وَالْأَشْرَفُ لِهَذِهِ الْمَوْجُودَاتِ.

وَبِمَا أَنَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِ وَسَبَبُ لِجَمِيعِ الْمَخْلُوقَاتِ كَمَا فِي الْمُقْدِمَةِ الثَّانِيَةِ، وَأَنَّهُ - تَعَالَى - حَكِيمٌ كَمَا فِي الْمُقْدِمَةِ الثَّالِثَةِ، فَقَدْ خَلَقَ عَزَّ وَجَلَّ - عَلَى هَذَا الْأَسَاسِ - هَذِهِ الْمَخْلُوقَاتِ وَالْمَوْجُودَاتِ فِي هَذَا الْعَالَمِ عَلَى وَفَقِ النَّظَامِ الْأَصْلَحِ؛ لِأَنَّ جَمِيعَ الْخَصْوَصِيَّاتِ الْدَّخِيلَةِ فِي إِتقَانِ الْفَعْلِ عَلَى الْوِجْهِ الْأَحْسَنِ مَعْلُومَةً لَهُ تَعَالَى.

إِذْنَ نَظَامِ عَالَمِ الْخَلْقِ هُوَ النَّظَامُ الْأَحْسَنُ، لَكِنْ لَا يَكُونُ خَافِيًّا عَلَى الْقَارِئِ الْكَرِيمِ بِأَنَّ هَذَا الْاسْتِدَالَالِ بِهَذَا الْقَدْرِ لَا يَمْكُنُ أَنْ يُجِيبَ عَنْ تَسْأُلِيَّ مَؤْدَاهُ: أَنَّ الْوَاجِبَ - تَعَالَى - كَمَا يَعْلَمُ بِالنَّظَامِ الْأَحْسَنِ، يَعْلَمُ كَذَلِكَ بِالنَّظَامِ غَيْرِ الْأَحْسَنِ، فَلِمَادِا خَلَقَ النَّظَامُ الْأَحْسَنُ دُونَ النَّظَامِ غَيْرِ الْأَحْسَنِ؟

وَتَأْسِيسًا عَلَى هَذَا؛ فَإِنَّ الْاسْتِدَالَالِ بِحَاجَةٍ إِلَى تَتْمِيمٍ، يَتَلَخَّصُ بِالْقَوْلِ: بِأَنَّ إِيجَادَ النَّظَامِ غَيْرِ الْأَحْسَنِ مِنْ قَبْلِ اللَّهِ تَعَالَى، وَعَدْمِ إِيجَادِهِ لِلنَّظَامِ الْأَحْسَنِ يَرْجِعُ لِأَحَدِ الْاحْتِمَالَاتِ الْآتِيَةِ:

الاحتمال الأول: عدم خلق المخلوقات على وفق النظام الأحسن من قبيل الله - تَعَالَى - يرجع إلى عدم علمه عز وجل بالنظام الأحسن. وهذا الاحتمال واضح البطلان؛ لما تقدم من أنَّ الله عز وجل لا تخفي عليه خافية، وأنَّ علمه عين ذاته اللامتناهية.

الاحتمال الثاني: عدم خلق المخلوقات على وفق النظام الأحسن يرجع إلى

عجزه، وعدم قدرته عجز على إيجاده مع علمه به. وهذا الاحتمال باطل أيضًا؛ لأنَّ قدرته - تعالى - لا مُتناهية.

الاحتمال الثالث: عدم خلق المخلوقات على وفق النظام الأحسن لا يرجع إلى علمه وقدرته، بل هو عالم بكل شيء، قادر على كل شيء، لكن لم يخلق النظام الأحسن لبخل في تكميل الممكناًت، أو عدم حبه للكمال (حاشاه تعالى)، وهذا الاحتمال باطل أيضًا؛ لأنَّه الجواب الكريم.

وبهذا يتضح بطلان جميع الاحتمالات التي تكون السبب في عدم خلق الله تعالى - للنظام الأحسن، وخلقه للنظام غير الأحسن؛ لأنَّ جميع هذه الاحتمالات ترجع إلى نسبة النقص إلى الله تعالى، وهو محال. فجميع هذه النقصان مسلوبة عنه تعالى، كما قال عزوج: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾، وقال أيضًا: ﴿كُلُّ شَيْءٍ أَتَقَنََ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [انظر: يزدي، تعليقة على نهاية الحكمة، ص 463].

125

وممَّا يشهد على أنَّ خلق هذا العالم جاء وفق النظام الأحسن، هو ما نلمسه بالوجودان من خلال النظام الخاص في كل نوع، وفي كل صنف من هذه المخلوقات؛ كالإنسان، والنبات ونحوها من المخلوقات التي فيها من النظام الدقيق الذي يحكم هذه الأنواع، فضلاً عن النظام الدقيق لكل فرد من أفرادها، كذلك النظام الدقيق بين أجزاء هذا الكون والروابط العجيبة بين المخلوقات، وكلما تقدم العلم في مسيرته التكاملية يكتشف الكثير من هذه الروابط العجيبة بين موجودات هذا الكون.

وبهذا يتضح أنَّ خلق هذا العالم جاء وفق النظام الأحسن.

ولكن قد يقال: إنَّ غاية ما نشاهده في هذه المخلوقات هو أنَّ هذا النظام

الجاري في الخلق هو نظام حسنٌ مُتقنٌ، لكنه لا يثبت أنَّ هذا النظام هو الأحسن والأصلح، ولا يوجد نظامٌ أحسن منه.

والجواب على ذلك: هو أنَّنا لو تأملنا في الاستدلال المُتقدَّم لوجدناه دليلاً محكماً على أنَّ هذا العالم حُلِق وفق النظام الأحسَن، بالنحو الذي لا يمكن تصور ما هو أفضل وأحسن منه؛ وذلك لما تقدَّم من أنَّ انتخاب غير الأصلح إنَّما ينشأ من الضعف وال الحاجة، ومن الواضح أنَّ الضعف وال الحاجة مُحالَة بحق الله تعالى، وإذا كان كذلك فكيف يتصور اختيار المرجوح مع وجود الأرجح؟ مع أنَّه عزَّل حكيمٌ كما ثبت في محله.

فإنْ قيل: إنَّ النظام الأحسَن يكون في عملية خلق العالم، وليس في نظام الرزق.

فالجواب: أنَّ نفس الأدلة التي استُدلَّ بها على أنَّ خلق عالم الإمكان هو الأحسَن، تجري في الروبيَّة وعملية تنظيم الأرزاق؛ بتقرير أنه لوفرضنا أنَّ عملية الرزق في هذا العالم لم تكن الأفضل، فنقول: إنَّ عدم إيجاد النظام الأحسَن للرزق من قبل الله تعالى، يرجع لأحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأول: يرجع إلى عدم علمه عزَّل بالنظام الأحسَن في الرزق، وهذا الاحتمال واضح البطلان؛ لما ثبت من أنَّ الله - تعالى - لا تخفي عليه خافية، وأنَّ علمه عين ذاته اللامتناهية.

الاحتمال الثاني: عدم كون نظام الرزق على وفق النظام الأحسَن يرجع إلى عجزه، وعدم قدرته عزَّل على إيجاده مع علمه به. وهذا الاحتمال باطل أيضاً؛ لأنَّ قدرته - تعالى - لامتناهية.

الاحتمال الثالث: عدم نظام الرزق على وفق النظام الأحسَن لا يرجع إلى

علمه وقدرته، بل هو عالم بكل شيءٍ، قادرٌ على كل شيءٍ، لكن لا يخلق النظام الأحسن؛ لأنَّه ~~جزء~~ لا يريد تكميل الممكنتات.

وهذا الاحتمال باطلًّا أيضًا؛ لأنَّه الجواب الكريم.

وبهذا يتضح بطلان جميع الاحتمالات التي تكون السبب في عدم خلق الله - تعالى - للنظام الأحسن، وخلقه للنظام غير الأحسن.

مضارًّا إلى أنَّ نظام رزق المخلوقات يرجع إلى التدبير في الربوبية، وتقدَّم أنَّ معنى الربوبية والتدبير ملازمةً لعملية الخلق؛ لأنَّ الخلق ليس الإيجاد فقط، وإنَّما هو الاستمرار في الإيجاد وكيفيَّة تدبيره، فكما أنَّ النظام الحاكم في خلق عالم الإمكانيَّات هو الأفضل، لكن استمراره وتدبيره يكون هو الأفضل أيضًا، فلو لم يكن نظام تدبير العالم وإدارته هو النظام الأفضل، فهذا يعني أنَّ نظام الخلق لم يكن الأفضل أيضًا؛ للملازمة بينهما. «فتدبير الوردة مثلاً ليس إلا تكُونها من المواد السكريَّة في الأرض، ثمَّ توليدها الأوكسجين في الهواء، إلى غير ذلك من عشرات الأعمال الفيزيائيَّة والكيميائيَّة في ذاتها، وليس كلُّ منها إلا شعبةٌ من الخلق، ومثلها الجبين مذ تكُونه في رحم الأم، فلا يزال يخضع لعمليَّات التفاعل والنمو حتى يخرج من بطنهما، وليس هذه التفاعلات إلا شعبةٌ من عملية الخلق وفرعًا منه.

ولأجل وجود الصلة الشديدة بين التدبير والخلق نرى أنَّه - سبحانه - بعدما يذكر مسألة خلق السماوات والأرض يطرح مسألة تسخير الشمس والقمر، الذي هو نوعٌ من التدبير، قال تعالى:

﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِعَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلُّ كِلْمَرٍ لِأَجْلٍ مُسَمٍّ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ يُلْقَاءُ رَبِّكُمْ تُؤْفَقُونَ﴾ [سورة الرعد: 2]، ومن هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة

التدبير الذي هو نوعٌ من الخلق، وقد عرفت أن لا خالق إلّا الله تعالى»
[سبحاني، محاضرات في الإلهيات: ص 61].

وعلى هذا الأساس فإنَّ نظام الرزق الإلهي في عالم الإمكان قائمٌ على أساس
النظام الأحسن والأفضل، ولا يوجد نظامٌ أفضل منه.

6 - تفاوت الأرزاق والعدالة الإلهية

لا يخفى أنَّ القاعدة التحتية التي تنهرض عليها إدارة الكون من قِبَل الله
– تعالى – هي قاعدة العدالة الإلهية، فالله عز وجل هو العادل، وفي المقام لا نوْد
التوغل في مفهوم العدالة بقدر الإشارة إلى هذا الأصل العظيم، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى نجد أنَّ هنالك تفاضلاً في الأرزاق، وهذا أمرٌ أقرَه القرآن
الكريم في نصوص متعددةٍ، منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ فَضَلَّ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي
الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِلُوا بِرِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَيْنِعْمَةٌ
اللَّهُ يَعْلَمُ حَدُودَهُنَّ﴾ [سورة النحل: 71].

128

وعلى هذا الأساس يواجهنا استفهامٌ مهمٌّ، وهو: هل أنَّ إيجاد التفاوت
والاختلاف في الأرزاق بين الناس يتلاءم وينسجم مع عدالة الله ومساواته
– تعالى – بين خلقه؟

وفي مقام الإجابة على هذا السؤال ثمة عددٌ من المقاربات، وهي:

أـ أنَّ المانع والحايل الذي يحول دون حصول الإنسان على الرزق قد
يكون نفس الإنسان؛ بعدم استفادته من الأسباب التي وُفرت إليه، أو
بعدم استثماره للفرص المهيأة له، فهنالك الكثير من الناس ونتيجة لجهلهم،

أو كسلهم وتقاعسهم يفقدون ويضيّعون الفرص المتوفرة لهم، والتي كان يمكنهم من خلالها الوصول إلى حال اليسر والغنى.

أو أن بعضهم نتيجة البلاهة والسفاهة والجهل الذي عندهم أوقعوا أنفسهم في مشاكل سببَت لهم الفقر والإفلاس والإعسار، وصيّرَتهم بعيدين كلَّ البعد عن سبل الرزق الحسن.

ب - أن تفاوت الأرزاق بين الناس يتكمّل ويعتمد على العلم والمعلومات، والخبرات المكتسبة بالجهد من قبل الآباء، ومن الواضح أن استمداد المعلومات لا يكون بمستوى واحدٍ عند جميع الأفراد، مضافاً إلى أن اكتساب الخبرات يتفاوت باستعدادات والقابليات من واحدٍ لآخر.

وقد ينتابنا العجب حينما نجد بعض الفاقدين للمؤهلات والاستعدادات يتمتعون ويلتذون بربِّن وافِّ وحسنٍ.

129

إلا أننا حينما نتجنّب الحكم من خلال الظواهر، ونتوغل في أعماق الميزات عند هؤلاء، فلا شك في أننا نجد أنهم يتمتعون بعناصر من القوة أوصلتهم إلى ذلك، هذا فيما لو فرضنا أننا نعيش وسط مجتمع خالٍ من الظلم.

أمّا في المجتمعات التي يسودها الظلم والجور، فمن الطبيعي أن تكون غالبية حالات الفقر والحرمان المنتشرة في أوساط هذه المجتمعات تعود إلى الظلم والجور.

ج - يعود سبب التفاوت في الأرزاق إلى حكمة الباري - تعالى - في ضرورة حفظ النظام الاجتماعي، لكن يجدر بنا أن لا نفهم من هذا الكلام إرادة إيجاد مجتمع طبقيّ يقوم على أساس استغلال أحدهما للأخر، وإنماقصد من وجود التفاوت في الرزق من قبل الباري جزء هو التفاوت الطبيعي بين الأفراد بالشكل الذي يكون أبناء المجتمع يعاوض بعضهم الآخر ويكمّله.

د- أَنَّ واحِدَةً مِنْ أَسْبَابِ التَّفَاوُتِ فِي الْأَرْزَاقِ هِيَ مَصْلَحةُ الْإِنْسَانِ نَفْسِهِ، وَالَّتِي لَا يُحِيطُ بِهَا إِلَّا اللَّهُ تَعَالَى؛ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ ذِي الْكُلُوبِ الَّذِي خَلَقَ وَأَوْجَدَ الْإِنْسَانَ هُوَ الْعَالَمُ وَالْمَحِيطُ بِمَا يَكُونُ فِيهِ صَلَاحَةٍ، فَلَوْ اخْتَارَ - تَعَالَى - لِزِيَادَةِ مَثَلًا لِلْفَقْرِ، فَحِينَئِذٍ لَا بَدَّ وَأَنْ يَكُونَ فِي ذَلِكَ صَلَاحَةٌ وَمَصْلَحَتُهُ، أَمَّا لَوْ اخْتَارَ عَزَّ ذِي الْكُلُوبِ لِلثَّرَاءِ وَالرَّفَاهِيَّةِ وَالْغَنَّى، فَإِنَّ ذَلِكَ يَعُودُ إِلَى صَلَاحَةِ وَكِمَالِهِ، وَلَا يُمْكِنُ أَنْ يَخْتَارَ اللَّهُ عَزَّ ذِي الْكُلُوبِ لِلْإِنْسَانِ مَا لَا يَكُونُ فِيهِ مَصْلَحَتُهُ وَخَيْرُهُ.

إِلَّا أَنَّ جَهْلَ الْإِنْسَانِ بِمَصْلَحَتِهِ وَمِنَافِعِهِ الْوَاقِعِيَّةِ تَجْعَلُهُ يَتَوَهَّمُ أَنَّ صَلَاحَةَ فِيمَا يَبْتَغِيهِ وَيَشْتَهِيهِ، مَعَ أَنَّهُ يَجْهَلُ أَنَّ سَعادَتَهُ وَصَلَاحَتَهُ قَدْ تَكُونُ فِي فَقْرِهِ، كَمَا أَنَّ بُؤْسَهُ وَشَقَاءَهُ قَدْ يَكُونُ فِي ثَرَاهُ وَغِنَاهُ، وَفِي الْمَقَامِ هُنَاكَ الْكَثِيرُ مِنَ الشَّوَاهِدِ الَّتِي يَنْقَلِهَا لَنَا التَّارِيخُ، وَلَكِنْ لَا يَسْعُ الْمَقَامُ لِذِكْرِهَا.

وَبِنَاءً عَلَى مَا سَلَفَ يُمْكِنُ القَوْلُ: إِنَّ حَصُولَ الْإِنْسَانِ عَلَى الرِّزْقِ، يَبْتَنِي عَلَى أَمْرَيْنِ:

130

الْأُولَى: السُّعْيُ الْحَثِيثُ لِطَلَبِهِ مَعَ تُوفُّرِ الْعِلْمِ وَالْخَبْرَةِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْأَمْرَوْرِ المؤثِّرَةِ فِي تَحْصِيلِ الرِّزْقِ.

وَالثَّانِي: الْإِرَادَةُ الْإِلَهِيَّةُ، الَّتِي تَقْوِيمُ عَلَى أَسَاسِ مَصْلَحةِ الْإِنْسَانِ.

وَهَذَا مَا أَوْمَأَتِ إِلَيْهِ الْآيَاتُ الْقُرَآنِيَّةُ الشَّرِيفَةُ، كَاشِفَةً عَنْ مَدْيَ عَنْيَةِ الْبَارِيِّ عَزَّ ذِي الْكُلُوبِ بَعْدِهِ لِمَا فِيهِ خَيْرُهُ وَصَلَاحَهُ، وَإِنَّ إِفَاضَةَ اللَّهِ عَزَّ ذِي الْكُلُوبِ لِلرِّزْقِ الْوَفِيرِ عَلَى عَبْدِ مِنْ عَبَادِهِ لَا تَكْشِفُ عَنْ مُحِبَّتِهِ أَوْ رِضَاَهُ - تَعَالَى - عَنْهُ، بَلْ مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ سُبُلِ السُّخْطِ وَالْغُضْبِ الإِلَهِيِّ عَلَى الْعَبْدِ، وَهَذَا مَا يَفْصِحُ عَنْهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَيَحْسَسُونَ أَنَّ مَا نُمْدِهُمْ بِهِ مِنْ مَالٍ وَبَنِينَ هُنَّ سَارِعُ لَهُمْ فِي الْخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سُورَةُ الْمُؤْمِنُونَ: 55 وَ56]، وَكَذَا مِنْ قَوْلِهِ سَبْحَانَهُ: ﴿فَلَا

تُعْجِبُكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَرْهَقُهُمْ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ ﴿٥٥﴾ [سورة التوبة: 55].

وقد أبان جزيل هذا المعنى في نصّ قرآنٍ آخر من خلال الإشارة إلى بعض الموانع الموجودة عند الإنسان، والتي تبيّن أنّ صلاحه وفلاحته في التقتير والتضييق عليه في رزقه، وعدم التوسعة عليه؛ لأنّ بسط رزقه وسعته من سبل خسارته في الدنيا والآخرة، هذا ما أفصح عنه قوله تعالى: ﴿وَأَوْبَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَقِعًا فِي الْأَرْضِ وَلِكُنْ يُرَزَّلُ بِقَدْرِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَيِّرٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة الشورى: 27]. وفي بعض الأخبار كما عن أبي جعفر - في حديث طويل - قال: «لما أُسرى بالنبي صلوات الله عليه قال: يا رب ما حال المؤمن عندك؟... وإنّ من عبادي المؤمنين من لا يصلحه إلا الغنى، ولو صرفته إلى غير ذلك هلك، وإنّ من عبادي المؤمنين من لا يصلحه إلا الفقر، ولو صرفته إلى غير ذلك هلك» [الكليني، الكافي: ج 2، ص 352].

131

هـ. لأن التفاوت في الرزق قد يكون من الابتلاءات الإلهية على الإنسان؛ لكي يكون ذلك سبيلاً لرقى ورفع درجته ومكانته عند الله تعالى؛ وذلك من خلال ما أبداه من صبرٍ ورضى بما قسمه الله جزيل من رزقٍ وعطاءٍ.

وـ. قد يكون سبب إمساك رزق العبد وتقتيره عليه لاقترافه بعض الذنوب التي تكون حائلًا عن الحصول على الرزق؛ كعقوبة الوالدين ونحوها.

أو تكون لأجل الابتعاد عن الأمور المعنوية المؤثرة في الرزق؛ كالدعاء والتوكّل على الله جزيل وغيرها.

زـ. قد يكون التضييق والتقتير في العطاء والرزق هو امتحان يجعله الباري - سبحانه وتعالى - على عبده؛ كي يمتحن صبره وتحمله، وتسليمه برضاه جزيل وقضائه، ومدى طاعته له تعالى.

وبناءً على ما سلف وتأسيساً عليه يتضح أنَّ قلة الرزق والفقر والحرمان لا ينافي العدالة الإلهية.

ومن الجدير بالذكر أنَّ الإنسان إذا لم يحصل على الرزق والعطاء - ولو كان ذلك بتقصيره وتراخيه - وأصبح فقيراً وذا فاقِة، فعلى الرغم من ذلك فإنَّ الشريعة الإسلامية تضمنت تشريعات مهمَّة في مراعاة حال الفقراء، وهذا ما نلمسه واضحًا في جعل الباري عزوجل رزقاً وحقوقاً للفقراء في أموال الأغنياء، كما هو مفصل في الكتب الفقهية.

نتائج البحث

فيما يلي أهمُّ النتائج المترتبة على البحث:

- أ - اختلاف أنظار الناس حول قِسمة الباري - تعالى - للأرزاق.
- ب - عملية توزيع الأرزاق هي من تدبير الباري - تعالى - وحده، ومن هذه الجهة يرتبط بالتوحيد في الربوبية، فالرازق حقيقة هو الله تعالى، أمَّا غيره فهو بإذنه.
- ج - عملية توزيع الأرزاق ذات صلةٍ وثيقةٍ بالعدالة الإلهية، والتفاوت الموجود في الأرزاق يرجع إلى عوامل أخرى لا تخدش في العدالة الإلهية.
- د - نظام الرزق للمخلوقات من تطبيقات النظام الأحسن.
- هـ - التفاوت في الأرزاق يرجع إلى أسبابٍ متعددةٍ، من قبيل عدم استفاداة الإنسان من الأسباب التي وُفرت إليه، أو عدم استثماره لفرص المهيأة له، أو يعود إلى حكمة الباري - تعالى - في ضرورة حفظ النظام الاجتماعي، أو يرجع إلى مصلحة الإنسان نفسه، والتي لا يحيط بها إلَّا الله تعالى، فهو العالم

بكون صلاح العبد في فقره أو في غناه. أو أنَّ الإلخاق في تحصيل الرزق قد يكون من الابتلاءات الإلهية على الإنسان؛ لكي يكون ذلك سبيلاً لرُقيه، ورفع درجته ومكانته عنده.

أو يرجع الفقر إلى اقتراف العبد بعض الذنوب التي تكون حائلاً عن الحصول على الرزق؛ كعقوق الوالدين، أو يكون امتحاناً لصبر العبد، ومدى طاعته لله تعالى.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن زهرة، حمزة بن علي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

2. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق: الشيخ جواد القيوبي، مؤسسة نشر الفقاهة الطبعة: الأولى، 1417 هـ.

3. ابن منظور ، محمد بن مكرم بن علي ، لسان العرب ، دار صادر بيروت ، 1376 هـ

4. البحرياني ، السيد هاشم ، البرهان في تفسير القرآن ، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية ، مؤسسة البعثة قم.

5. التفتازاني ، المقاصد في علم الكلام ، نشر دار المعارف التعمانية.

6. الموجهي ، إسماعيل بن حماد ، الصحاح ، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار ، دار العلم للملائين ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، 1404 هـ.

7. الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، الفصول المهمة في أصول الأئمة ، تحقيق وإشراف: محمد بن محمد الحسين القائيني ، الطبعة الأولى ، نشر مؤسسه معارف إسلامي امام رضا ، 1418 هـ 1376 ش.

8. الحر العاملي ، محمد بن الحسن ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث - قم المشرفة ، الطبعة الثانية - جمادى الآخرة 1414 هـ.

9. الحراني ، ابن شعبة ، تحف العقول عن آل الرسول ، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفارى ، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين ، قم المقدسة الطبعة الثانية ، 1404 هـ - 1363 ش.

10. الراغب الأصفهاني ، الحسين بن محمد ، مفردات ألفاظ القرآن ، دار المعرفة ، بيروت ، لبنان.

11. سبحاني ، جعفر ، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل ، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي ، الدار الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت - لبنان ، الطبعة الأولى 1409 هـ - 1989 م.

134

الرزق وعلاقته بمسألة الربوبية قراءة في ضوء النصوص الدينية

١٣٥

12. السيوري، جمال الدين، مقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين.
13. الشريف الرضي محمد بن الحسين، نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، تحقيق: صبيحي الصالح.
14. الشريف المرتضى، علم الهدى على بن الحسين الموسوي البغدادي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المقدسة.
15. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، الحصول، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفارى، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين قم المشرفة سنة الطبع: ١٤٠٣ هـ - ١٣٦٢ ش.
16. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، ثواب الأعمال، تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش.
17. الطباطبائى، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المشرفة.
18. الطبرسي، حسين التورى، مستدرک الوسائل، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
19. الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادى إلى طريق الرشاد، نشر مكتبة جامع چهلستون - طهران.
20. العلامة الحلى، جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم المشرفة الطبعة الثانية.
21. العلامة الحلى، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صححه وقدم له وعلق عليه: الأستاذ حسن زاده آملي، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ١٤٠٧ هـ.
22. العيني، تفسير عمدة القاري، نشر دار إحياء التراث العربي.
23. الفخر الرازي، التفسير الكبير(تفسير الفخر الرازي)، الطبعة الثالثة.

24. الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرى، المصاحف المنير في غريب الشرح الكبير للرافعى، المكتبة العلمية - بيروت.
25. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحیح وتعليق: على أكبر الغفاری، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة: الثالثة 1376 هـ ش.
26. المصطفوى، التحقيق في كلمات القرآن: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
27. المفید، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت ، الطبعة الثانية، 1414 هـ - 1993 م.
28. المفید، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان العکبری البغدادی، الأُمَالِي، تحقيق: حسين الأستاد ولی، وعلي أكبر الغفاری، دار المفید للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1414 هـ .
29. الواسطي، محمد بن علي الليثي، عيون الحكم والمواعظ ، تحقيق: الشیخ حسین الحسینی البیرجندي، نشر دار الحديث - قم ، الطبعة الأولى.
30. يزدي، محمد تقی، تعلیقہ علی نہایۃ الحکمة، مؤسسه طریق الحق، قم ، الطبعة الأولى.

دراسةٌ نقديةٌ في كتاب عقل الله الأساس العلمي لعالم منطقٍ

سجاد حيدر*

الخلاصة

في خضم الموجة الشائرة ضد العقلانية والدين في الغرب وتداعياتها الكبيرة، بدأ العقل الغربي يعي أن ثورته على العقل والدين كانت موقفاً تلقائياً مفرطاً أدى بالشعوب الغربية إلى أحضان الشك والعبثية والفراغ الروحي؛ فظهرت محاولات عديدة من قبل الباحثين والكتاب للخروج من هذه الأزمة. ويأتي هذا الكتاب في هذا السياق بادعاء أن كاتبه قد تحرّرَ عن الأعباء النفسية الناجمة عن ذلك الفراغ الروحي، وانطلق بدوافع نزيهة وأسس سليمة للقيام بدراسة موضوعية عن مدى قدرة العقل والتجربة على بناء رؤية كونية متكاملة، وتوصل إلى عدم قدرتها على ذلك، واحتمل الكاتب في النهاية أن يكون الطريق الوحيد إلى ذلك هو طريق الشهود القلبي والتجربة الروحية. وتأتي هذه الدراسة لإبراز أن هذه المحاولة تعاني من مشاكل جوهرية فيما يرتبط بالأساس المعرفي الذي انطلق منه الكاتب، وفيما يتعلق بموازين البحث العلمي التي ينبغي تحرّيها في الدراسة الموضوعية، وأن معالجة أزمة الفكر المادي لا يمكن حلها بمحاولاتٍ سطحيةٍ، بل بتغييرٍ جذريٍ في الأسس والمنهج.

الكلمات المفتاحية: عقل الله، العالم المنطقي، بول ديفيس.

(*) سجاد حيدر، باكستان ، باحث ومحقق في الفلسفة الإسلامية ، جامعة آل البيت .

sajjadh477@gmail.com

A Critical Study of the Book: God's intellect is the Scientific Basis for a Logical World

Sajjad Haydar

Summary

With the calming down of the revolting wave against rationalism and religion, and the Western intellect began to realize that its rebellion against intellect and religion was an excessive impulsive attitude that led Western civilization to fall into the laps of doubt, irrationality and spiritual emptiness, many attempts appeared by researchers and writers to exit this crisis. This particular book was a result of this context, where its author claimed to have become free from the psychological burden along the period of the industrial revolution, and set out with honest motives and sound foundations to undertake an objective study on the ability of intellect and experience to build an integrated worldview. However, the author he reach a result that both the intellect and experience were unable to do so. In the end, the author thought that the only way could be done by the way of witnessing of the heart and spiritual experience.

This study tries to show that this attempt suffers from fundamental problems concerning what is related to epistemic foundations, from which the author has set out to prove this theory, and that which concerns the standards of scientific research which should be observed in objective studies. As a result, the crisis of material thought cannot be solved by superficial attempts, but by total change in fundamentals and methods.

التمهيد

(عقل الله، الأساس العلمي لعالمٍ منطقيٍ The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World)، كتاب لبول ديفيس، استوحى تسميته من العبارة الختامية لستيفن هوكينغ في كتابه (موجز تاريخ الزمن) حيث قال: «إن تمكّنا من الوصول إلى نظريةٍ متكاملةٍ، فيجب أن تكون في الوقت نفسه مفهوماً من قبل الجميع بصورةٍ عامّةٍ، وليس بعدِ من العلماء فحسب، وعندئذٍ تكون بأجمعنا - الفلاسفة والعلماء وعامة الناس - قادرين على المشاركة في مناقشة السؤال عن علة وجودنا وجود الكون، وإذا وجدنا الجواب على ذلك، فإنه سيكون الانتصار النهائي للعقل البشري؛ لأنّنا عند ذلك سنعرف عقل الله» [ديفيس، عقل الله، ص 7]. وهذا الاقتباس الذي جعله الكاتب في مستهل كتابه كما يشير إلى الموضع الذي أخذ منه عنوان الكتاب، يشير إلى مدى تأثيره بفكر ستيفن هوكينغ الذي نعى بموت الفلسفة، واعتبر العلم التجاري (empirical science) قادرًا على حل القضايا الفلسفية العالقة [Stephen Hawking, The Grand Design, P10] الرؤية التي ترى أنَّ العلوم الطبيعية مجالها أوسع من حدودها المتعارفة، وتدعو إلى المغامرة في مجال القضايا المعرفية والوجودية بأدوات العلم الطبيعي ومنهجه.

تعريف بالكاتب

الكاتب، وهو بول ديفيس، أستاذ الفيزياء في جامعة أريزونا، ومدير مركز بيوند للمفاهيم الأساسية في العلم التجاري، وهو عالمٌ بريطانيٌ في مجال الفيزياء النظرية (theoretical physics)، وعلم الكون (cosmology)،

والفيزياء الفلكية (astrophysics). حصل على شهادة الدكتوراه من كلية لندن الجامعية، وشغل مناصب أكاديمية مختلفة في جامعات لندن وكامبريدج ونيوكاسل، وبهتم بالمواضيع المتعلقة بالفيزياء الكونية (physical cosmology)، والنظرية الكومومية (quantum theory)، وعلم الفلك البيولوجي (astrobiology)، والقضايا الكونية المطلقة التي كان يبحث عنها في الميتافيزيقا والدين، وهو من العلماء الطبيعيين الذين يخوضون في المباحث الميتافيزيقية والدينية من منطلق العلم الطبيعي، باعتقادِ منهم أنَّ العلوم الطبيعية قادرةٌ على الإجابة عن هذِه المسائل، وذلك اعتماداً على التظير المعتمد على العلم التجاري والتخيل (imagination) بعد أن رأوا عدم نجاح ما يسمُّونه بالاستدلال العقلي (rational reasoning) في حسم الجدل حول هذه القضايا. ويعد بول ديفيس من أبرز المساهمين في تبسيط الأفكار المتقدمة في مجال الفيزياء والعلوم التجريبية الحديثة، وتوضيحها بلغةٍ بسيطةٍ؛ ولذا اكتسب شهرةً إعلاميةً في الثقافة الشعبية في المجال الموسوم بالأدبَيات العلميَّة (scientific literature) أو العلوم المبسطة (popular science)، وقد أَلْفَ حوالي ثلاثين كتاباً بما فيها: (القوى الفائقة)، و(الله والفيزياء الحديثة)، و(عوالم أخرى)، و(أسطورة المادة) مع جون غريبون، و(حافة اللانهاية)، و(النسخة الكونية الزرقاء)، و(هل نحن وحدنا؟)، و(حول الزمن)، ومئات الدراسات والمقالات. وقد حصل على جائزة تمبلتون (Templeton Prize) عام 1995، وميدالية كالفن (Kelvin Medal) عام 2001 وميدالية فارادي (Faraday Prize) عام 2002 من الجمعية الملكية البريطانية [انظر: تعريف بول ديفيس في ويكيبيديا الإنجليزية وموقع موسوعة بريتانيا] (Royal Society).

تعريف بالكتاب

موضوع الكتاب

يتمحور الكتاب حول البحث عن الأسباب النهائية والتساؤلات الكبرى عن الكون ونشأتها، ويبحث عن قوانين الطبيعة ونشأتها وما نشأ منها من خصائص النظم والعمق والتعقيد والهدفية في الكون، ويبحث كذلك عن إمكانية توظيف معطيات العلوم الطبيعية الحديثة (modern empirical sciences) في الإجابة عن هذه الأسئلة، ويتحدث عن مدى ما يوصل إليه البحث العقلي (rational inquiry) في هذا المجال، ويتحدث كذلك عن مشاكل الاستدلال العقلي على ضوء فهمه له.

141

بدأ الكاتب بالكلام عن الجانب المعرفي في الفصل الأول، وثم رجع إليه في موضع آخر من الكتاب حين معالجة القضايا الوجودية والفكريّة، إذ أشار إلى تحديات المنهج التجريبي (empirical method) في الإجابة عن المسائل الكونيّة المطلقة، ولكنّه يميل إلى أن يسمح لهذا المنهج ليطلّ خارج حدوده الفيزيائية بالاعتماد على الجانب التنظيري؛ وذلك لإعجابه الشديد به، ولكونه مجال تخصصه [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 47]. وأمّا فيما يتعلق بالمنهج العقلي، فهو ينحو منحى سلبياً، ويسجل إشكالياتٍ على أصل إمكانية الوصول إلى نظام فكريٍّ حصينٍ يمتنع على الخطأ، وبهذا يشكّك في أصل المعرفة العقلية، ولكن دون أن يسدّ الباب في وجهها بشكلٍ نهائيٍّ، إذ يرى أن العقلانية تنفع في التعامل مع ظواهر الكون على مستوى الأجسام الكبيرة، وتمشي الأمور اليومية للحياة [انظر: المصدر السابق، ص 23] وفي الفصول الآتية تحدث عن مسألة خلق الكون، وقوانين الطبيعة (laws of nature)، بالاستفادة من المسائل التجريبية والرياضية والفلسفية؛ ليرى:

هل أنها توصل إلى نتيجةٍ حاسمةٍ حول نهايةِ النظام العلوي أو لا؟ وهل يدلّ الكون - على ما هو عليه من الحالة - على وجود شيءٍ خارقٍ خارج الطبيعة؟ ويتحدّث كذلك عن الأدلة العقلية التي أقيمت على وجود الإله.

الغاية من الكتاب

أشار الكاتب في مقدمة كتابه إلى أنّ هناك نتائج كان قد وصل إليها خلال نشاطه في مجال العلوم الطبيعية، ومن ثمّ فهو يريد في هذا الكتاب أن يستدلّ عليها [انظر: المصدر السابق، ص 16]، وهذه النتائج هي:

أولاً: الكون ليس صدفةً بلا غايةٍ، بل تمّ تكوينه بإبداعٍ مذهلٍ جدًا، ولا يمكن قبوله كحقيقةٍ عمياء (brute fact)، ولا بدّ له من تفسيرٍ أعمق مما يبدو في مستوى الظاهر، سواءً كان ذلك المستوى هو الله أو شيءٌ آخر.

ثانياً: رغم أنه يستطيع أن يصل البشر إلى كنه كل شيءٍ، إلا أن مواصلة البحث العلميّ يوصل إلى الإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى، وكذا يوصل إلى منتهى ما توصلت إليه الممارسة العقلية، وهو أمرٌ يحدّر القيام به، ولكن لا شيءٌ من البحث التجاريّ (empirical inquiry) ولا ما يفيده البحث العقليّ يوصل إلى وجود الإله خالقٍ للكون على نحو الضرورة والجزم، والعشوائية والضبابية وعدم اليقين وبقاء الأمور على الاحتمالية أنساب وأكثر انسجامًا مع ما عليه الكون في المرحلة الكمومية (quantum level) من الاضطراب، فهناك تقلباتٌ عشوائيةٌ (random fluctuations) لا تحكمها قوانين الطبيعة التي نراها تحكم على الأجسام الكبيرة، وهذا يتراكنا أمام حالةٍ من الاحتمالات المفتوحة.

ثالثاً: أنه من المحتمل أن نجد خيوطًا من التجربة الروحية (mystical)

142

(experience) تقودنا إلى حل الغاز الكون، بعد ما مني العلم التجربى والعقلانية بالفشل في حسم المسائل الكونية المطلقة، بل قد يكون هو الطريق الوحيد إلى المعرفة النهائية، وقد تحتاج معالجة القضايا الكونية الكبرى إلى نوع آخر من الإدراك، تماماً لا ربط له بالعقلانية والتفكير.

منهج الكتاب

إذا أردنا أن نلخص منهج الكاتب في وصوله إلى غايته التي ذكرناها آنفًا
نقول: إنه مرّ بثلاث خطواتٍ للوصول إليها:

143

الأولى: البحث المعرفي، حيث ذكر للمنهج التجربى نوعين من التحدى: الأول هو ظاهرة المعجزات والأمور الخارقة للعادة، ولكته تجاوز هذا التحدى باعتبار عدم وجود دليل على ثبوتها أو نفيها، والتحدي الثاني هو مشكلة نهاية السلسلة العلية مع محدود التسلسل (Infinite regress) والدور (recursion)، وهنا هو يسعى لنقض قانون العلية مرّةً، ويعتمد على قوّة خياله العلمي مرّةً أخرى؛ لتكون لهذا المنهج اليد العليا، ومن ثم يذكر المنهج العقلي (rational method) كمحاولة محترمةٍ من قبل الفلسفة الإغريقية لصياغة عملية التفكير العقلي (formalize human reasoning)، ولكته يرى أنها منيت بالفشل في الغاية التي قصدت منها، وهي حسم القضايا الفكرية، ويشكل عليه بعدة إشكالاتٍ، وليس ذلك فحسب، بل يترقّ ويشكّل في أصل امكانية بناء نظام فكريٍّ حصين أمام الشبهات الفكرية، وهو بذلك يكشف عن محدودية اطلاعه وخبرته. [انظر: المصدر السابق، ص 27]

الثانية: البحث الفلسفى، وفيه يذكر الأدلة العقلية (rational arguments) على موجودٍ واجبٍ وإلهٍ خارقٍ للطبيعة، كتفسيرٍ عقليٍّ لمشكلة نهاية النظام

العليٰ، وكنظريةٍ عقليةٍ متكاملةٍ، تجيز عن جميع الأسئلة الأساسية عن الكون، ومن ثم يصل إلى أنها لا تفي باليقين؛ لما تواجهها من الإشكاليات التجريبية والمعرفية والفلسفية [انظر: المصدر السابق، ص 226]. يبدو الكاتب في هذا الجانب من البحث أيضاً قليل الخبرة والاطلاع، وما أشيع البحث كما فعله في الجانب الطبيعي وتفنّن فيه؛ وذلك لكون الكلام في خارج مجال تخصصه.

الثالثة: البحث الطبيعي، وكلامه في هذا الجانب يمكن تقسيمه إلى قسمين: البحث الطبيعي التجاري (empirical) والبحث الطبيعي التنظيري (theoretical)، والكاتب اعتمد على الثاني كثيراً؛ لأنَّ الأول لا يتجاوب كثيراً في القضايا ذات البعد الميتافيزيقي (metaphysical dimension)، ومن هنا يأتي البحث مشبعاً بالخيال المستوحى من العلوم التجريبية، والتنظير المتحرر من مقتضيات المنهج العقلي والتجريبي الذي يفرض التحديدات والشروط على كل ممارسةٍ فكريةٍ [انظر: المصدر السابق، ص 70]، وصل في البحث الطبيعي هذا إلى عدم حاجة الكون إلى موجودٍ واجبٍ، ولا مدبرٍ عاقلٍ ولا منظمٍ قادرٍ؛ لأنَّ نشأة الكون وما فيه من النظم والقوانين يمكن تفسيرها على أساس العلم (النظيري). والكون لا يحكمه قانونٌ صارمٌ مستقرٌ في مستوى الواقع الكمي، وهذه العشوائية في هذا المستوى الأساسي للكون يترك المسبيل باحتمالاتٍ مفتوحةٍ، والنتيجة هي أنَّ العلم لا يدلُّ على وجود إلهٍ، ولكنَّ الأمر يبقى كمحتملٍ من الاحتمالات. [انظر: المصدر السابق، ص 61]

وبعد رد الاستدلال العقلي بدليل انحراف قانون العليّة في مستوى الكم، ردَّ ما أقيمت على وجود الإله من الأدلة بابتلاءها بالقصور حيناً، وبالتناقض حيناً، وبفساد ما اعتمدت عليه من المقدمات تجريبياً حيناً آخر، وزوَّد هذا الموقف بالأراء التجريبية الحديثة؛ ليقول إنَّ للكون كنهَا وسرًا لا يمكننا

الوصول إليه، وأمّا ما تفيده الأدلة هو أنه لا بدّ له من تفسيرٍ أعمق مما يظهر لنا في مستوى الظاهر، ولكن هل هذا المستوى الأعمق هو الإله الذي تشير إليه العقلانية، أو هو إله الأديان، أو شيء آخر؟ فهذا أمرٌ لا يثبت بالعلم التجريبي ولا العقلانية (rationality)، بل يبقى محتملاً يترجّحه حيناً مع أدلة، وحينما آخر مع أخرى، فإذاً لا بدّ من الاعتماد على نوع آخر من الفهم والمعرفة غير التفكير العقلي؛ لأنّ قوانين التفكير العقلي التي تحفّزنا بالمرتبة الأولى للبحث عن التعليل بنفسها تحول دون الوصول إلى المعرفة النهاية، ومن هنا يحتمل أن يكون الكشف والشهود طريقاً إلى معرفة من هذا النوع، ويكون هو الطريق الوحيد لما وراء الحدود التي توصلنا إليه بالفلسفة والعلم، أي الطريق الممكن الوحيد إلى الحقيقة المطلقة. [انظر: المصدر السابق، ص 231]

خطة القراءة

145

بعد إلقاء نظرة سريعةٍ على الكتاب، نقوم الآن بجولةٍ مفصّلةٍ قليلاً في كلّ واحدةٍ من هذه الخطوات؛ لنطلع على محتواه، ومن ثمّ نقوم بتقييم كلّ مرحلةٍ؛ لمنى أخيراً هل أنه نجح في تحقيق غايته أو لا؟ وقد اعتمدنا أولاً في هذه القراءة على الكتاب المترجم إلى العربية بعنوان: (التدبير الإلهي)، ولكن عدلنا عنه إلى الكتاب الأصلي باللغة الإنجليزية؛ لما فيه من القصور في بيان المعنى في بعض المواقع، والأخطاء في الأخرى، وكذا الخروج عن المصطلح الفلسفي المتداول في بعض الموارد، وكذا أجده العدول في ترجمة عنوان الكتاب من (عقل الله) – الذي تعمّده الكاتب ليشير إلى أنّ الكتاب بحثٌ عن المعرفة النهاية والغاية القصوى من وراء الكون – إلى (التدبير الإلهي) مخللاً في أداء مراد الكاتب.

المجال المعرفي

تطرق الكاتب إلى الكلام عن المجال المعرفي في بداية الكتاب، ومن ثم تحدث عنه في عدة موضع آخر، وتظهر لنظرته المعرفية بصمات واضحة على مسار بحثه عموماً، والأساس المعرفي الذي يبني عليه البحث أمرٌ جوهرىٌ في أي ممارسةٍ فكريةٍ، ويجدد لها الأطر العامة. والكاتب - رغم إعجابه الشديد بالمنهج التجريبي، وتمسّكه به كأفضل الطرق إلى المعرفة الموثقة - ملتفتٌ إلى محدودية هذا المنهج في إطار الكون الفيزيائى، وأن «الأسئلة النهاية سوف تكون وراء حدود العلم التجريبي دائمًا على ما يعرف عادةً» [المصدر السابق، ص 15]. ومع ذلك تبقى في نفسه نزعةً إلى الاعتماد عليه، وميل إلى قدرتها؛ لتنطل خارج هذا الحد. وأشار إلى ذلك حين قال: «على ما يعرف عادةً»، ويوجى بذلك إلى رغبته في أن يعرفه بحيث لا يبقى محدوداً في إطار العالم الطبيعي؛ لأن «جاذبية المنهج التجريبي تتجاوز إمكاناته وقوته الهائلة» [المصدر السابق، ص 14]. ومن هنا يعتقد بوجود مجالٍ متداخلٍ بين العلم الطبيعي والدين، ويرى أنَّ العلم الطبيعي ينبغي أن يتجاوز إلى ذلك المجال الذي كان «شبه مختص بالدين لعدة قرون» [المصدر السابق، ص 13]. ويعبر اهتماماً كبيراً بالجانب التنظيري للعلم الطبيعي؛ إذ إنَّ العلم التجريبي غير التنظيري لا يجيب عن الأسئلة الأساسية عن الوجود والحياة، ويقول إنه يتحدد بلغة الرموز والإشارات [انظر: المصدر السابق، ص 148]. ولنَّ العلم التجريبي لوحده قد لا يكون قادرًا على الإجابة عنها، أو عن أيِّ أسئلةٍ تتعلق بمعنى الحياة» [المصدر السابق، ص 31].

146

وأمام ما يرى الكاتب من أنَّ المنهج التجريبي من أكثر المناهج المعرفية قدرةً على إنتاج المعرفة الموثقة، فيدعمه بعدة شواهد:

أولاً، نجاحه الباهر في اكتشاف الحقائق وتفسير الظواهر الكونية، يقول الكاتب: «أعتقد أنَّ العلم التجريبي منهُج قويٌّ للغاية لمساعدتنا في فهم الكون المعقد الذي نعيشُه، ويشهد التاريخ بنجاحاتها الكثيرة، وقلما يمرّ أسبوعٌ من دون تقدِّم جديِّد» [المصدر السابق، ص 14].

ثانياً: التزامه المطلق بالنزاهة والأمانة، يقول: «كُلُّ اكتشافٍ جديِّد وكلَّ نظريةٍ جديدةٍ لا بدَّ أنْ تمرَّ باختباراتٍ صارمةٍ؛ ليتمَّ الموافقة عليها من قبل الأوساط المعنية بالعلوم الطبيعية» [المصدر السابق، ص 14].

ثالثاً: أنه يتبع معايير موضوعيةً صارمةً وينطلق من أسمِسِ مجربة ثابتة.

[انظر: المصدر السابق، ص 14]

١٤٧

وأما المنهج العقلي، وما يعتمد عليه من الاستدلال المنطقي (logical reasoning)، فيراه الكاتب ظاهرةً طبيعيةً وعمليةً فيزيائيةً للدماغ البشري تحكمه قوانين الطبيعة، وقد نشأت من خلال عملية التطور طبقاً لحاجات حياة الإنسان على الأرض؛ لتساعده في التعامل مع ظروف الحياة اليومية، «بعض الجوانب للفكر البشري تتحدد عن طريق شبكة أسلالٍ أدمغتنا، والأخرى نتوارثها مثل برنامجٍ وراثيٍّ من أسلافنا القدامى» [المصدر السابق، ص 23]. ويرى العقلانية من «الأشياء المبرمجة وراثياً في مستوى عميقٍ جداً في أدمغتنا» [المصدر السابق، ص 23]. وفيما يتعلق بالسؤال عن العقلانية التي هي وليدة التطور (evolution)، ونتيجة الحركات والظروف الكونية، وهل تستطيع أن ترتفع عن محيطها المحدود في هذا الكون العظيم؛ لتحيط بمعرفة النظام الذي تولدت منه، وتتصدى للإجابة عن الأسئلة الوجودية الكبرى؟ يختار الكاتب بأنَّها ناجحةٌ في فهم الكون وأسراره إلى حدودٍ كبيرةٍ، وحتى خارج محيطه الضيق، ويعدُّ هذا النجاح سراً وأمراً في غاية الأهمية [انظر:

المصدر السابق، ص 24]. ولكن العقلانية بمعنى بناء نظام فكريٌ منطقيٌ حصين (closed logical scheme)، ينطلق من أولياتٍ ضروريةٍ الصدق في نفسها، وقد أدى إلى وضع خطواتٍ منهجيةٍ دقيقةٍ تضمن الوصول اليقيني إلى الصواب بصورةٍ مطلقةٍ، فيراه أمراً غير ممكنٍ ويورد عليه عدة إشكالاتٍ:

الأول: «محاولة الفلسفة الإغريق صياغة عملية التفكير الإنساني بتقديم القواعد الحصينة للاستدلال المنطقي... بالوصول إلى مجموعة افتراضاتٍ أو مسلماتٍ يتفق عليها العقلاه، و يؤدي إلى حل جميع النزاعات» [المصدر السابق، ص 19]. وقد منيت هذه المحاولة بالفشل؛ وذلك أولاً لـ«أنه لم يتمّ بلوغ هذا الهدف» أي القضاء على النزاعات الفكرية بين البشر، ثانياً لأنّ «أكث الناس يعد الاستدلال العقلي سفسطةً تافهةً» [المصدر السابق، ص 19].

الثاني: الاستدلال المنطقي الاستنتاجي (deductive reasoning) لا يحمل معنى أكثر مما في المقدمات، بحيث إنّ هذا الدليل لا يمكن أن يستعمل في إثبات شيءٍ جديدٍ حقاً، فمثلاً في القياس الاقترانى النتيجة لا تفيد أكثر مما في المقدمتين (الصغرى والكبرى) معًا، فإذاً الاستدلال المنطقي في الحقيقة ليس إلا طريقةً لمعالجة المعلومات والحقائق، حتى تعرض بصورةٍ ممتعةٍ ومفيدةٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 25]

الثالث: يرى الكاتب أنّ اعتبار قضيةٍ ما على أنها بدهيةٌ (axiom) وبينة الصدق بذاتها (self-evident)، بحيث يستحيل أن تكون خلاف ذلك، أمرٌ غير حكيمٍ (حسب تعبيره)، ويستدلّ على ذلك بادعاء بطلان البديهيّة الخامسة من بديهيّات إقليدس (axioms of euclidean geometry) التي قام عليها صرح الهندسة التقليدية في القرن التاسع عشر، وظلّ الأمر على اعتبارها بدهيةً، وشيد على أساسها النظام الهندسي لقرونٍ، ولكن جماعةً

من علماء الرياضيات قرروا إسقاط هذه البديهة، وكانت النتيجة مفيدةً جدًا للعلم الطبيعي، إذ إنّ أينشتاين (Einstein) استفاد من هذه الهندسة غير الإقليدية في نظريته النسبية العامة (general theory of relativity) [انظر: المصدر السابق، ص 26]. وأمّا ما يرى إيمانويل كنط (Immanuel Kant) من أننا نولد مع إدراك بعض القضايا، وهي البدهيات الضرورية لعملية التفكير، في مقابل البدهيات الضرورية في نفسها، فلا يرتضيها الكاتب أيضًا؛ وذلك لأنّ كنط مثل لها بإدراكتنا للفضاء الثلاثي الأبعاد على أساس الهندسة الإقليدية، واعتبر أننا نولد مع مثل هذا الإدراك، والحال أنه قد اكتشف بطلان الهندسة الإقليدية (euclidean geometry) على يد علماء الرياضيات الآن، و«يعد علماء الطبيعة والفلسفة اليوم أنه حتى الجوانب الأساسية للتفكير الإنساني يجب أن ترجع بالنهاية إلى ملاحظات العالم الفيزيائي، ومن المحتمل أنَّ المفاهيم المغروسة عميقًا في نفوسنا، والأشياء التي يصعب علينا أن نتصور خلافها كالبديهة والعقلانية هي تلك التي برمجت وراثيًّا في مستوى عميق جدًا في أدمنتنا» [المصدر السابق، ص 23].

الرابع: أنّ قانون عدم التناقض (Law of noncontradiction) القائل بأنَّ الإثبات والانتفاء يستحيل أن يجتمع على شيءٍ بعينه، وقانون العلية الذي ينبعق من قانون عدم التناقض، يسقطان فيما يسمى بالمستوى الكومي (quantum level)، والداعع الذي يحفز إلى مثل هذا الموقف هو أنَّ مفهوم الشبوت أو «أن يكون» في فيزياء الكم أكثر غموضًا من واقع تجربتنا اليومية.

[انظر: المصدر السابق، ص 85]

الخامس: الاستدلال المبني على الاستقراء (induction) لا يوصل إلى اليقين؛ وذلك لأنَّ الاستقراء الذي هو استنتاج الحكم الكلي من الواقع الجزئي مبنيٌ على

افتراض «أن مسار الطبيعة يكون بنحوٍ واحدٍ دائمًا»؛ ولا مبرر لهذا الافتراض، فإذا كان الليل دائمًا يتبع النهار، لا يعني ذلك أن الثاني نتيجة ضرورية للأول، ولا توجد ضرورة منطقية في البين؛ لذا يمكننا أن نفرض عالمًا لا يتبع الثاني الأول، وينقل ذلك من هيوم. [انظر: المصدر السابق، ص 27]

ال السادس: عملية الفكر الإنساني (human reasoning) غير محدودة في طريقي القياس (induction) والاستقراء (deduction) حتى نضبته بسن قوانينهما، بل هناك طريق آخر، وهو الإيحاء (inspiration) أو القفزات الخيالية (imaginative leaps)، وفي هذه الحالات حقيقة مهمة أو حدس ما ينبع في ذهن الباحث، ويثبتها بالاستدلال في مرحلة لاحقة، ولا يعلم مصدر هذا الإلهام المستوحى، هل هو الارتباط بالحقائق الموجودة مستقلًا في عالم آخر، أو أنه استدلال عادٍ، ولكنه يجري في العقل الباطن ويظهر حين يكتمل؟ [انظر: المصدر السابق، ص 28]

وأماماً فيما يرتبط بالتجربة الروحية أو تلقي الحقائق عن طريق الشهود القليبي، ومعاينتها بنوع آخر من الإدراك تماماً، ومن دون توسط التفكير والاستدلال، فيحتمله الكاتب، ولكنه يرى أن التجربة الروحية ليست بدالة للمنهج العقلي أو التجربىي، لا باعتبار أنهما يصلان إلى النتائج الخاطئة، بل يرى أنه بعد ما نترسل في البحث العقلي والتجربي إلى أقصى حدودهما، حيث يتوقف المنطق والعلم الطبيعي من الإجابة، فعند ذلك الحد يمكن الاعتماد على ذلك النوع من الفهم والإدراك؛ للوصول إلى الحقيقة المطلقة والنهائية [انظر: المصدر السابق، ص 226]، وفي هذا الصدد يذكر بعض الأمور:

1- يذكر أن التجربة الروحية والمعرفة الحاصلة منها تقع في الطرف المعاكس للتفكير العقلي، وللمعرفة العقلية الحاصلة منه. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

2- يصف هذه التجربة على لسان من يقول إنه جرّبها بأنّها تفرض نفسها على الإنسان بكونها حقيقة لا تحتمل الشك، وأنّ التعبير يعجز عن بيانها، وفيها شعورٌ ساحقٌ بالوحدة مع الكون أو الإله، ورؤيه كليّة للحقيقة، وشعورٌ بالحضور عند تأثير قويٍّ. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

3- النزعة الروحية هذه توجد عند كثيرٍ من أرق المفكرين بما فيهم علماء الطبيعة المرموقون من أمثال أينشتاين وباوي وشرونونجر، وينقل عن بعضهم احتمال الاستفادة من الحالات الروحية العادية للتبصر، والناجحة من الرياضيات التأمليّة، في وضع النظريّات العلميّة، وينقل بعض ما حصل للعلماء التجاريبيّين من هذه الحالات التي من خلالها تم حلّ معضلات مستعصية. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

المجال الفلسفـي

151

نظرًا لما أسسه الكاتب في المجال المعرفي (epistemological aspect) من الاعتماد على العلم الطبيعي والتنظير المعتمد على معطياته، وتفريع الاستلال العقلي والمعرفة العقليّة من قيمتها المعرفية؛ كان من البدهي أن لا يصل في البحث العقلي إلى نتائج يعني بها، وأن لا يعجب بالأدلة العقلية التي أقيمت على وجود الإله كحلٌ للمشاكل المرتبطة بنشأة الكون؛ ولذا عندما يبدأ بالبحث في الجانب الفلسفي ينطلق من رؤيته الشكوكية المعرفية (epistemological skepticism) تجاه العقل، ويتعامل مع الأدلة العقلية على أنها تفاسير عن منشأ الكون ونشأتها تفترض ضرورة تدخلٍ غيبيٍ من قبل إلهٍ خارج حدوده الطبيعية، ويرى أنه لو استطعنا أن نفسّر الكون تفسيرًا طبيعياً، لا يبقى معه الحاجة إلى فرض عمليةٍ خارقةٍ للطبيعة، ولا يرى ضرورة أن يكون هذا

التفسير صحيحًا، بل يكفي الاحتمال، ومعه لا يبقى الحاجة إلى التصوير الفلسفي. وفي هذه الخلفية من فقدان الاستدلال العقلي لقدرته المعرفية - إذ يشكّ بقانون النتاخص والعلية ويرى استحالة بناء نظام فكريٌ منطقيٌ حصينٍ من الخطأ - تفقد المعرفة العقلية ميزة الضرورة واليقين، وعندئذٍ يصبح مفاد الأدلة العقلية على وجود الله كآراء وتفاصيل وتحاليل عن الكون ومنشئه، ويعتقد أنه في هذه الحالة إذا احتمل وجود تفسيرٍ طبيعيٍ للكون ومظاهره لا تبقى حاجةٌ إلى تفاسير خارقةٍ! [انظر: المصدر السابق، ص 40]

بدأ الكاتب كلامه في الجانب الفلسفـي بدليل الحدوث من بين الأدلة الكونـية على وجود الإله (cosmological arguments) التي ينطلق فيها من الكون ومظاهره من الحدوث أو الحركة أو الإمكان أو التغيير إلى إثبات وجود الإله عن طريق قانون العلية، ولم ينعرض في البحث إلى الجانب الفلسفـي والميتافيزيقي كثيراً، بل اكتفى بقوله: إن «نتيجة الحجـة الكونـية» - في رأيـه - كان من الصعب تخطـتها حتى قبل بضع سنواتـ، حيث جاءت محاولةً جادـةً لتفـسيـر نشـأة الكونـ في حدودـ الفيـزيـاء، وينبـغي أن أقولـ في الـبداـية إنـ هـذا التـفسـير يمكنـ أنـ يكونـ خاطـئـاً تمامـاً، ولكنـ لا أتصـورـ أنـ ذلكـ يهمـ! ماـ هوـ المـهمـ هوـ أنـ وجودـ فعلـ غـيـبيـ ضـروريـ لـبدـءـ الكـونـ، أوـ لاـ؟ فـإـنـ أـمـكـنـاـ بـنـاءـ نـظـريـةـ عـلـمـيـةـ مـعـقـولـةـ تـفـسـيرـ نـشـأـةـ الـعـالـمـ الـفـيـزـيـائـيـ بـأـجـمـعـهـ، فـعـلـيـ الـأـقـلـ عـلـمـنـاـ بـأـنـ التـفسـيرـ الطـبـيـعـيـ مـكـنـ سـوـاءـ كـانـ النـظـريـةـ الـفـعـلـيـةـ مـمـكـنـةـ أمـ لـاـ» [المصدر السابق، ص 39]. ونرى أنـ الكـاتـبـ يـتـعـاملـ معـ الـاستـدـالـلـ العـقـليـ عـلـيـ أـنـهـ أـداـةـ ظـنـيـةـ، وـيـعـتـقـدـ أـنـ ماـ يـقـدـمـهـ مـنـ تـفـسـيرـ خـارـقـ لـلـكـونـ يـقـبـلـ إـنـ لـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ تـقـدـيمـ تـفـسـيرـ طـبـيـعـيـ لـلـكـونـ، فـإـنـ أـمـكـنـ ذـلـكـ وـفـقـاـ لـلـمـعـطـيـاتـ الـتـجـرـيـبـيـةـ، فـلـاـ مـلـزـمـ لـقـبـوـلـ التـفـسـيرـ الـمـبـنـيـ عـلـيـ الـمـعـطـيـاتـ الـعـقـلـيـةـ، وـارـتـأـيـ مـاـ تـمـ الـوصـولـ إـلـيـهـ مـنـ تـفـسـيرـ طـبـيـعـيـ مـعـقـولـ لـعـالـمـ الـطـبـيـعـةـ فـيـ الـفـيـزـيـاءـ الـنـظـريـةـ، وـهـوـ التـفـسـيرـ

المبني على نظرية الانفجار العظيم (Big Bang Theory)، وعليه الكون ليس له بدايةً في الزمان حتى يكون بحاجةٍ إلى علةٍ خارقةٍ، بل وجد الرمان معه حين انبعاث الكون من الانفجار العظيم [انظر: المصدر السابق، ص 49]. وأماماً نفس الانفجار فلا يحتاج إلى علةٍ كما ينقله عن هوكيينغ، وسنبيّن ذلك في وقتنا مع الكتاب في المجال الطبيعي.

والكاتب بعد ما بني على الشك بقانون التناقض وقانون العلية في المجال المعرفي - بناءً على اعتماده على ما يسمى بالمنطق الكمومي (quantum logic) - لم يكن بحاجةٍ إلى البحث كثيراً في رد هذا الدليل القائم على أساس قانون العلية، القائم على قانون عدم التناقض؛ ولذا يرى مفاد هذا الدليل تفسيراً محتملاً من التفاسير المحتملة، ومع الوصول إلى تفسيرٍ طبيعيٍ مستمدٌ من المعطيات التجريبية لا داعي لقبوله، ومن هنا نراه يقدم لنا عدة نظرياتٍ حديثةٍ حول نشأة الكون وتكونه ونظامه، ويرى أنه مع وجود هذه البديل لا تقنعنا الأدلة العقلية الكونية للتثبت بها في حلَّ ألغاز الكون [انظر: المصدر السابق، ص 51]، وسنشير إلى بعضها في الكلام عن الجانب الطبيعي.

وفيما يتعلق بالاستدلال على وجود الإله من قوانين الطبيعة - الذي كان شائعاً في القرن الثامن عشر تحت تأثير نيوتن (Newton) على المشهد الفكري آنذاك - يتواافق الكاتب مع الخط الذي يمثله راسل، حيث رد على هذا الاستدلال بإشكالاتٍ اعتبرت داحضةً من قبل التجربيين، والكاتب بهذه الخلفية يشير إلى أنَّ فكرة قوانين الطبيعة نشأت من خلفيةٍ دينيةٍ وثقافيةٍ، إذ ترى الديانات بأنَّ الإله أو الآلهة تحكم الكون بما تفرض عليه من القوانين، فكانت هذه الخلفية الدينية عند علماء الفلك في بداية عصر ازدهار العلم الطبيعي هي السبب في نشأة نظرية القوانين الطبيعية الثابتة والمطلقة، فكانت هذه القوانين بمثابة نواميس الكون التي تنمُّ عن العقلانية والهدفية في الكون، وتدلُّ على

وجود خالق حكيم؛ ولذا يعتقد الناس حتى بعض العلماء الطبيعيين بأنّ هذه القوانين رموز ذات دلالات تحمل رسالةً موجهةً إلى البشر، وعلماء الطبيعة يحاولون فك الرموز [انظر: المصدر السابق، ص 75]، وهذه القوانين في النظرة التجريبية (empirical approach) أوجه انتظام وتناسق في الكون ومظاهره، وحوادثه تبدو لنا على أنها قوانين ثابتة، ولكنها في الحقيقة انتظامات أشبه بالقوانين (lawlike regularities) وصل إليها العلماء الطبيعيون من خلال التجارب واللاحظات بـأعمال الاستقراء، وقد أشارنا سابقاً في المجال المعرفي إلى أن الاستقراء لا يعد طریقاً معرفياً آمناً من الأخطاء، والمعرفة الحاصلة منها غير موثوقة، ومن هنا يرى أن الاعتماد على قوانين الطبيعة لا ينفع في الاستدلال على وجود الإله. [انظر: المصدر السابق، ص 77]

وأمّا دليل الإمکان والوجوب فقد ذكره الكاتب ضمن نقاطٍ :

أولاً : تعرّض الكاتب إلى قانون العلية، وبين أنّه يلزم من قيوله أن يكون الكون منظومةً عليةً مغلقةً ومتکاملةً تفسّر كل شيءٍ، ولا يكون معه حاجةً إلى الملاحظة أو التجربة؛ لأنّ كل شيءٍ في هذه الحالة سينبع من الضرورة المنطقية، ورغم التشكيك في صدق هذا القانون يقول الكاتب إنّه يريد البناء عليه كفرضية عمليةٍ (working hypothesis) ليروي ما يصل إليه من النتائج.

154

[انظر: المصدر السابق، ص 161]

ثانياً: تطرّق إلى تقسيم الأشياء إلى واجب (necessary) وممکن (contingent)، وعرف الممکن بأنه ما يمكن أن يكون على حالة أخرى، بحيث تكون علةً ما هو عليه من الحالة في غيره، وعرف الواجب بأنه ما يكون في ذاته مستغنّاً عن غيره، وتكون علته في نفسه، ولا يتغيّر بتغيير الأشياء. [انظر: المصدر السابق، ص 163]

ثالثاً: ذكر أن جميع مظاهر الطبيعة (natural phenomena) التي نواجهها، وجميع الحوادث التي نلم بها، تتوقف بصورة أو أخرى على غيرها من أشياء الكون، فهي ممكنة؛ لأن الواجب لا يتغير في نفسه ولا يتأثر بالزمان.

[انظر: المصدر السابق، ص 163]

رابعاً: من الخطأ افتراض سلسلة لا متناهية من العلل بحيث تكون كل حلقة من هذه السلسلة معللة بما يسبقها؛ لأنّه لا يفسّر وجود السلسلة بأكملها، كما مثل لا يبنيز لذلك بمجموعة لا متناهية من الكتب ينسخ كل واحدٍ منها من الآخر، فإن ذلك لا يعلل محتوى الكتاب، ويحق لنا أن نسأل عن الكاتب. [انظر: المصدر السابق، ص 171]

بعد ذكر هذه المقدمات يقول الكاتب: يبدو لي أنه إن التزم أحد بقانون العلية وطلب تعليلاً عقلياً للطبيعة، فلا مفرّ من البحث عنه في ما وراء الطبيعة (في شيء ميتافيزيقي)؛ لأنّه كما رأينا أن عالماً فيزيائياً ممكناً لا يمكن أن يعلل وجوده بنفسه. [انظر: المصدر السابق، ص 171]

بعد ما قرر الاستدلال سجّل الكاتب عليه عدة إشكالات:

الأول: إن سرنا مع الدليل العقلي، وأسمينا هذه العلة بعنوان الإله، فذلك الإله لا بد أن يكون عاقلاً حتى يختار كوننا من بين البديل الكثيرة، أي الأكون المتصورة، ولا بد أيضاً أن يكون ذا عليم مطلقاً حتى يعرف كل البديل المنطقية المحتملة، وأن يكون ذا قدرة مطلقة حتى يخلق الكون، ويجب أن يكون اختياره أفضل العوالم المحتملة، وإلا يكون فعلًا غير عقلاً، ولكن فكرة أحسن الأكون المتصورة لم تعجب الكثرين، وأشاروا مشكلة الشر، ويرى أننا غير قادرين على إثبات ذلك تجريبياً. [انظر:

المصدر السابق، ص 173]

الثاني: الاستدلال العقلي يقتضي أن يكون الإله واجباً ومطلقاً وثابتاً وكاملاً لا يتغير، ويتوقف عليه الكون في وجوده، ولكنّه لا يتأثر بوجود الكون مطلقاً، والإشكالية هنا أنّ مثل هذا الإله كيف يرتبط بعالمٍ ممكِّن متغيِّر يشتمل على موجوداتٍ ذات إرادةٍ حرَّة؟ وهذا الإشكال أكثر من كونه مجرَّد نقطَةٍ فنيَّةٍ للجدال في الإلهيات، بل هو نتْيَةٌ لازمةٌ لبعض المناهج العقلية للتفسير. يقول الكاتب إنَّ ديكارت (René Descartes) وأتباعه حاولوا إرجاع جذور معرفتنا التجريبية للعالم إلى اليقين العقلي (rational certainty)، وهذا يعني أنَّ المعرفة الموثوقة متوقَّفةٌ بالضرورة على المفاهيم المنطقية والرياضية المطلقة؛ لأنَّ الحقيقة الواقعية حسب التعريف لا يمكن أن تتغيَّر بالزمان، وموثوقةٌ هذا العالم التجريدي (قوانين المنطق والرياضيات) مضمونةٌ؛ لأنَّ عناصره مثبتَةٌ في بعضها البعض بحكم الضرورة المنطقية (logical necessity)، ولكن المشكلة هي أنَّ نفس عالم التجارب الذي نسعى لتفسيره ممكِّنٌ ومتوقَّفٌ على الزمان، فنفس الإشكالية المذكورة تأتي هنا أيضاً. [انظر: المصدر السابق، ص 178]

156

الثالث: كثيُّرُ من الفلاسفة ناقشوافكرة موجودٍ واجبٍ لا يحتاج إلى العلة بأنَّه متناقضٌ وبلا معنىٌ؛ لأنَّه غير قابلٌ للفهم، ولكنَّ الكاتب لا يقبل الإشكال؛ لأنَّ كونه غير قابلٌ للفهم لا يعني أنَّه متناقضٌ! [انظر: المصدر السابق، ص 177]

وأمّا دليل النظم فنسأَلُ أنَّ النظم الدقيق الرائع في الكون، بدءاً من مستوى الجسيمات تحت الذريَّة (subatomic particles)، ووصولاً إلى الأجسام الفلكيَّة الكبيرة والجرَّات، والانتظام الموجود في ترابط القوى الطبيعية، والأجرام الفلكيَّة، ضمن قوانين فيزيائِيَّة ثابتةٍ تتشابك وتتحادُّم بدقةٍ فائقةٍ وإحكامٍ بديع وترتبط منقطع النظير، وما يترسم به هذا النظم من الهدافَة والغاية والوعي والحكمة هل يدلُّ على وجود حكيمٍ عاقلٍ وراء الطبيعة أم لا؟ يرى

الكاتب أن جواب هذا السؤال كان بالإيجاب، بلا ريبٍ قبل دخول البشر إلى عصر ازدهار العلم الطبيعي، ولكنَّه بعد ما أطلَع على العلل الطبيعية الكامنة وراء ظواهر الطبيعة أعرض عن تفسيرات اللاهوتيين [انظر: المصدر السابق، ص 194]. وأمّا من ناحية القيمة المنطقية، فقد عدَّ الكاتب الاستدلال بالنظام واهنًا؛ لأنَّه مبنيٌ على التمثيل المنطقي، وذلك لا يقوم دليلاً، وبتعبيرٍ آخر - كما قال الكاتب - لو صَحَّ الاعتماد على التمثيل في مثل قولهم: إنَّ الكون أشبه بالساعة، وال الساعة بحاجةٍ إلى ناظِمٍ، فالكون كذلك، لصَحَّ أن نقول أيضًا إنَّ الكون أشبه بكَائِنٍ حيٌّ، والكائنات الحية تولد من الرحم بالحمل، فالكون كذلك ولد من الرحم الكوني نتيجة الحمل [انظر: المصدر السابق، ص 201]. نعم، لا ينكر هذا الدليل من الأساس، بل يرى أنَّ له قيمةً احتماليةً، ويستطيع أن يدعم فرضيَّةً ما، ومن هنا نرى أنَّ الكاتب في موضع يميل إلى القول بوجود ناظِمٍ عاقِلٍ، إلَّا أنه لا يحكم جزَمًا، وأرجع الأمر إلى الذوق الشخصي.

[انظر: المصدر السابق، ص 214]

157

المجال الطبيعي

إنَّ الجانب الطبيعي والجانب التنظيري المعتمد على المعطيات التجريبية في الأساس هو أهمُّ ما اعتمد عليه الكاتب في هذه الدراسة، وهو المحكُّ الرئيسيُّ الذي أراد الكاتب أن يكون هو المعيار الصحيح للمعرفة الموثوقة، والوصلة التي تحدد مسار البحث، والحكم الذي يملك القول الفصل، فكان هذا الجانب أكثر ما تعرَّض له الكاتب في هذا الكتاب، وهذا الاعتماد الرئيسيُّ على أدوات العلم التجاري والجانب التنظيري كان بادِيًّا في معالجة المسائل الكونية الأساسية التي أراد البحث عنها في هذا الكتاب، وقد بينَ ذلك في مقدمة الكتاب صريحًا حيث قال: «إنه قد كان ذا شغفٍ بالعلوم التجريبية

منذ شبابه، واعتقد أنه يوجد منطقةً متداخلةً بين العلم التجاري والدين، وقال: إن جاذبية المنهج الإمبريقي تتجاوز إطاره وقدرته، وإنَّه كان دائمًا يريد أن يؤمن أنَّ العلم التجاري قادرٌ مبدئيًّا على تفسير كل شيء» [المصدر السابق، ص 13]. فكان التركيز والاهتمام ينصب على البحث الطبيعي أولاً، ومن ثمَّ كان يتطرق إلى الجوانب الأخرى، وهذا الشغف بالمنهج التجاري وصل عنده أحياناً إلى درجة أنه بدأ بعرض نظرياتٍ ورؤى مبنيةٍ على مجرد التمنٌّ، واسترسل فيها بإسهابٍ، [انظر: المصدر السابق، ص 51، 55، 65] وقد اعتمد في هذا الجانب على عدّة نظرياتٍ أو فرضياتٍ مزججٍ من المعطيات التجريبية والتنظير الحرّ (إنَّ صَحَّ التعبير)، فكانت سنته الأصليَّ في الجانب المعرفي والفلسفِي، وهنا سنذكر بعضُ هذه الرؤى المهمة في فكر الكاتب:

بدأ الكاتب أولاً بنظرية فيزياء الكم أو ميكانيكا الكم، وقد اعتمد عليها بشكلٍ أساسيٍّ؛ إذ كانت ملجأه في حلِّ كثيِّرٍ من المسائل المعرفية والفلسفية، وترى هذه النظرية أنَّ الكون في مستوى الجسيمات الأولى أو ما تسمى بالجسيمات دون الذرية مختلفٌ تماماً من مستوى الأجسام الكبيرة؛ إذ تسقط في هذه المرحلة كلَّ القوانين والمفاهيم الأساسية من الوجود والزمان والمكان وقانون العلية وقانون عدم التناقض؛ وذلك لأنَّ هذه الجسيمات تظهر منها آثارٌ لا تنسجم مع عالم الفيزياء في مستوى الأجسام الكبيرة، وكأنَّها كائنات عالِم غامضٍ تتغيَّر فيها جميع المقاييس والسنن التي تجري في عالمنا، وهوية هذه الجسيمات لا تكون محددةً، وكذا موضعها وحركاتها على خلاف عالم تجربتنا، [المصدر السابق، ص 57] ومن هنا استنتجوا أنَّ قوانين التفكير وقوانين الفيزياء ليست مطلقةً، وكان هذا منطلق إنكار الأولىات العقلية والاستدلال العقلي في الجانب المعرفي، ومن ثمَّ إنكار أدلَّة الوجود الإلهي في الجانب الفلسفِي، وإنكار الفلسفة الأولى تثبيتاً لمبدأ العشوائية، كما توصل إليها الكاتب في أواخر الكتاب. [انظر: المصدر السابق، ص 191]

النظريّة الثانية التي اعتمد عليها الكاتب كثيراً هي نظرية الانفجار العظيم، وهي تحظى بأهميّة كبيرة عند الكاتب؛ إذ هي باعتقاده تفسّر وجود العلم الفيزيائي بأكمله، بما فيه من الأجسام والقوى الطبيعية وقوانين الفيزياء، وما ينشأ منها من الأنظمة البديعة. وذكر الكاتب أنه في سنة 1920 اكتشف علماء الفلك أنّ الكون بكل ما فيه من النجوم والكواكب والجرّات في حالة التوسيع والابتعاد من بعضها البعض، وكان هذا الاكتشاف بدايةً لنظرية الانفجار العظيم، وهي تقول: إنّ الكون بأكمله وجد فجأةً قبل خمسة عشر مiliار سنة نتيجة انفجار عظيم، وما نرى اليوم من حالة التوسيع في الكون هو أثر ذلك الانفجار، وكانت المادة المبعثرة اليوم في أنحاء الكون حين الانفجار منكمشةً في نقطةٍ واحدةٍ، ومن ثمّ وصل الانكماش إلى ما لا نهاية، بحيث انتهى المكان، فانتهى الزمان، فانتهت المادة أيضاً في نقطة الوحدة المطلقة، فالانفجار لم يحصل في زمنٍ معينٍ، أو مكانٍ معينٍ، بل وجد الزمان والمكان معه، وقد وصل المصنف في تصويره الخيالي الرائع في وصف بداية الكون إلى حيث اعتبر أنه لا يأتي هنا السؤال عن علة الانفجار؛ إذ في نقطة الوحدة المطلقة المتحكم هو فيزياء الكم، وسبق أن بيننا رأي الكاتب أنه في ذلك المستوى الكمومي تسقط قوانين الفيزياء، فقد حدث الانفجار العظيم بلا علةٍ ولا زمانٍ ولا مكانٍ، والنتيجة لهذا كلّه أنّ الكون لا يحتاج في وجوه إلى علةٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 61]

والنظريّة الأخرى التي استند إليها هي نظرية التطور، وهي تقول: إنّ الحياة تولدت على الكرة الأرضية في أبسط صورها كخليةٍ في الماء، ومنها تطورت وتولدت جميع الكائنات الحية خلالآلاف القرون نتيجة التغييرات الجينية، التي كانت تحصل في أفراد الأنواع المختلفة، فكانت الكائنات الأنساب مع الظروف البيئية المحيطة تبقى وتتكاثر لخصوصيّة ظهرت فيها نتيجة تغييرٍ

جيني بالصدفة يجعل ذات الخصوصية من أفراد النوع الواحد أكثر قدرةً على التكيف مع البيئة، ومن هذا الانتقاء الطبيعي والتغيرات الجينية المصادفة تولد الأنواع الجديدة والجديرة للبقاء بمرور الزمن، ولكن الإنسان يرى الحياة ومظاهرها وكأنها ظاهرةٌ هادفةٌ و沐يةٌ، فمن هذا كله استنتج الكاتب أنه لا يمكن الاستدلال من النظم الهدف الذي يبدو في عالم الأحياء على وجود ناظمٍ عاقلٍ، فإن الأنظمة والعمليات المادية العميماء قادرةً على إيجاد الحياة بتوفّر الظروف المناسبة بالصدفة [انظر: المصدر السابق، ص 203]. وفي هذا المقام يشير الكاتب سؤالاً راجعاً إلى الظروف البدائية للكون والقوانين الفيزيائية الأولية بأنّها كيف تكيفت بهذه الدرجة من الدقة والإتقان لتوفّر الظروف المناسبة لتولّد الحياة، فإن التجربة الكونية واحدةٌ، وليس كمجموعة أفراد النوع التي تتنافس فيما بينها للبقاء. وتعرض لنظرية الأكون لحل الإشكالية واستبعدها، وقال بضرورة تفسيرٍ أعمق، ومال إلى القول بلزوم ناظمٍ عاقلٍ إلا أنه لا يحکم به بالقطع واليقين [انظر: المصدر السابق، ص 214]، وأنّ له ذلك وقد جعلهما ضحيةٍ فرضيةٍ تافهةٍ؟!

160

النتيجة النهائية

لقد أشرنا في المقدمة إلى أنّ الكاتب صورَ نفسه في هذا الكتاب كباحثٍ عن الحقيقة، يريد أن يستنطق البحث التجريبي (empirical approach) والاستدلال العقلي فيما يرتبط بالمسائل الوجودية الأساسية، ومن أهمّها مسألة الوجود الإلهي؛ ليرى أين يصل به الأمر نهاية المطاف، وكانت النتيجة التي وصل إليها الكاتب هي أنّ العلوم التجريبية - التي تشمل الجانب التنظيري - وكذا الاستدلال العقلي لا يوصلان إلى نتيجةٍ نهائيةٍ فيما يتعلق بالوجود الإلهي؛ وذلك لأنّه يرى أنّ العلوم الطبيعية قادرةً على تفسير وجود الكون

من العدم، وبيان ما فيه من النظم والعمق والإبداع على أساس النظريات القائمة على البحث التجريبي، ومع ذلك فهو يرى الحاجة إلى تفسيرٍ أعمق، ولكنه يترك القارئ في حيرةٍ من أمره؛ إذ لا يحدد مراده من التفسير الأعمق بالضبط، ويرجع المسألة إلى الذوق الشخصي، ولا يتضح للقارئ سبب الحاجة إلى تفسيرٍ أعمق مع تفسير النظريات العلمية لنشأة الكون!

وأما الاستدلال العقلي فيري أنه على قبول الأوليات العقلية من قانوني عدم التناقض والعلية، فلا مفر من قبول تمامية الأدلة العقلية على الوجود الإلهي، ولكن الأوليات العقلية مع ما يعتمد عليها من الاستدلال العقلي ليست مطلقةً، بل أثبت العلم التجريبي أنها لا تجري في المستوى الأساسي من الكون، وهو المستوى الكمومي، ومن هنا يرى أن الأصل الذي ينبغي اللجوء إليه هو مبدأ العشوائية والاحتمالية، والأنظمة القائمة على هذا المبدأ تكون عرضةً لتقلبٍ اعتباطيٍ غير قابلة للتنبؤ بها، ويقول: إنه مبدأً أساسيًّا في ميكانيكا الكم. [انظر: المصدر السابق، ص 191]

وفي نهاية الأمر، بعد تصوير عجز العقل والتجربة عن حل المشكلة المرتبطة بالوجود الإلهي، احتمل الكاتب أن يكون الطرق الوحيد إلى حل هذه المسألة هو التجربة الروحية والشهود القلي، واصفًا المعرفة الحاصلة منها بأنها في الاتجاه المعاكس للتفكير العقلي، واحتمل أن يكون هذا هو الطريق الوحيد للوصول إلى المعرفة النهائية للكون، فالحل الذي يقدمه الكاتب لمشكلة التردد بين التسلسل أو الدور أو ضرورة موجود واجب هو اللجوء إلى حضن التصوف أو العرفان كطريق يُحتمل أن يكون هو الموصى

إلى الحقيقة النهائية. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

تقييم الجانب المعرفي للكتاب

نمهد الكلام في تقييم الكتاب في الجانب المعرفي ببيان أمرتين: أمرٍ يتعلّق بأوليات الإدراك العقلي، وأخرٍ يتعلّق بالاستدلال العقلي:

الأول: أن عملية الإدراك تقوم على أساس قضايا بدهيةٍ ضروريةٍ الصدق في نفسها، وبدونها لن يكون هناك أي مصداقيةٍ لعلمٍ ولا معرفةٍ، ومعنى كون تلك القضايا صادقةً في نفسها، أوّلاً: أنها مطابقةٌ لما عليه الموجودات في واقعها، وثانياً: أن العلم والإذعان بها لا يحتاج إلى النظر خارج أنفسنا، فالإدراك الذي هو حكاية شيءٍ ما لذواتنا [انظر: ناصر، نهج العقل، ص 27] لا يمكن أن يحصل إلا إذا كان هناك إدراكٌ أسبق، وهو أن الشبوت والانتفاء لا يمكن أن يجتمع على شيءٍ واحدٍ بعينه؛ فإنه إن لم يكن هذا الأمر مفروغاً عنه في مرتبةٍ سابقةٍ، لما كان هناك أي معنى للإدراك؛ لأن الشبوت والانتفاء لو احتمل أن يجتمعوا، فلن يكون هناك حكاية شيءٍ لذواتنا؛ لاحتمال انتفاء ذلك الشيء المحكي حين ندرك ثبوته، ولا احتماله أن يكون ثابتاً حين ندرك انتفاءه، ولا احتمال أن يكون إدراكتنا له ليس إدراكاً له، ولا احتمال أن يكون عدم إدراكتنا له إدراكاً له، وهذه هي قاعدة عدم التناقض التي عليها رحى الإدراك. ولا يكفي في الالتفات إليها والتصديق بها الالتفات إلى معنى الشبوت والانتفاء لتحكم بامتناع اجتماعهما، بل لا يمكن تكذيبها بأي حال من الأحوال؛ لأن حقيقة الإدراك بالمعنى الذي ذكر آنفاً قائمةٌ على هذه القاعدة، فالذي يتوهّم أنه يكذبها، يصدقها من حيث لا يعلم؛ لأن نفس التكذيب اعترافٌ منه أن تكذيبه إياها وتصديقه لها لا يجتمعان، ولو لم يعتقد بهذا لما كذبها (كما يزعم)، وكذلك هو يعترف بتوهّم تكذيبه لها أن كونها كاذبةً يمتنع أن يجتمع مع كونها صادقةً؛ ولو لا اعتقاده بذلك لما ادعى أنه ينكرها، فما كان أساساً للمعرفة بهذا المعنى يستحيل تكذيبه، ومن يدّعى أنه لا يقبلها، فهو أشبه بمن يستدلّ في كلامه على استحالة التكلّم، ولا

يدري أنه بنفس كلامه كَدَّب ما أَدَّعَاهُ، فكما يستحيل إثبات استحالة التكلم بالكلام، كذلك يستحيل إثبات إمكان اجتماع الوجود والعدم بالتفكير أو البيان، وفطريّة هذا الإدراك عندنا تعني: أن نفس عملية الإدراك أو الحياة الواقعية عند الإنسان قائمةً أساساً على الموافقة والمطابقة مع ما عليه الموجودات في الواقع، فكما أنّ الموجودات يدور أمرها بين الوجود والعدم أو الشبوت والانتفاء، كذلك إدراكنا للموجودات يدور أمره بين أن ندرك أو لاً ما هي عليه من امتناع اجتماع الشبوت والانتفاء فندركها، أو لا ندرك ذلك فلا ندرك أي شيءٍ، وبتعبير آخر الشبوت كما أنه لا يقبل الاجتماع مع الانتفاء، كذلك الإدراك مطلقاً لا يقع إلا بإدراك هذه الحقيقة. ومن هذه القاعدة العقلية تنبثق قاعدةٌ عقليةٌ أخرى؛ إذ ما ندرك بأئمه موجودٌ، إما أن يكون كذلك بنفس ذاته، من دون حاجةٍ إلى شيءٍ آخر، فهو لن يتغيّر ولا يتبدل حاله ولن يطرأ عليه العدم أبداً، أو لا يكون موجوداً بنفس ذاته، فلا بد له من علةٍ موجودةٍ، وهذه هي قاعدة العلية. [انظر: المصدر السابق، ص 29]

163

الثاني: عندما نطبق أوليات العقل في مقام التفكير، فإن أي معلومة ذهنية، إما أن تكون متناقضةً في نفسها فتكون كاذبةً، أو لا تكون متناقضةً في نفسها، فهي إما واجبة الصدق في نفسها، فهي ضرورة لا تحتاج إلى العلة في صدقها، أو غير واجبة الصدق في نفسها، فهي تحتاج إلى العلة، والعلة إما هي الأوليات، أو ما ترجع إليها مباشرةً من الوجديّات والحسينيات والتجربيات، وأما هي قضايا نظرية أخرى قد ثبتت برجوعها إلى أحد الأقسام المذكورة [انظر: الحلبي، الجوهر النضيد، ص 315]. ويشترط في هذه القضايا لكي تكون علةً لعلوم ذهنيٍّ أن تكون مؤلفةً تاليفاً يلزم منه بنفسه صدق المعلومة المذكورة بالضرورة، وهيئات هذا التأليف المنتج للصدق بالضرورة مفطورةٌ في أذهاننا، ومعرفتها وتمييزها من الهيئات غير المنتجة للصدق كذلك يحتاج إلى الالتفات، وهذا النوع من الممارسة العقلية المنتجة لليقين

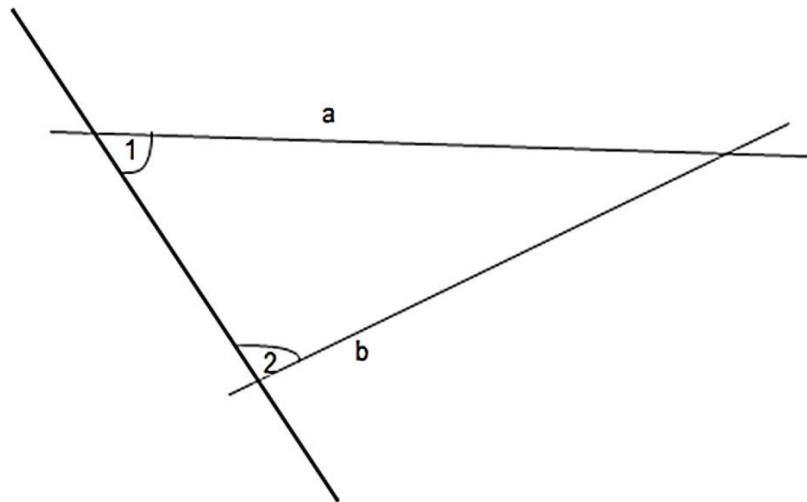
التي تعتمد على المبادئ الأولية للإدراك أو على ما ترجع إليها من البدهيات يسمى بالاستدلال العقلي، فالإنسان بعد معرفة ما يجب الاعتماد عليه من القضايا في الاستدلال العقلي، والالتفات إلى ما يجب اتخاذه من هيئات التأليف فيه؛ يحتاج إلى الممارسة وترويض ذهنه على اتباع هذا الطريق؛ حتى لا يقع في الخطأ في أحكامه.

وبعد ذكر هذين الأمرين يتضح أن الكاتب جانب الصواب في حكمه على الاستدلال العقلي وأوليّات الإدراك التي يعتمد عليها الاستدلال العقلي؛ وذلك لأنّه لم يتضح له معنى الاستدلال العقلي ومبادئه من الأوليات والوجدانيات والحسّيات والتجريبيّات، وتصوّر أن الأوليات هي قضايا مسلمةً متّفقٌ عليها بين العقلاة، واعتبر أن قوامها بالاتفاق والتسالم، وقد عرفت أن صدقها لا يتوقف على التسليم أو الموافقة من قبل أحدٍ حتى يصبح أمر تكذيبها أو رفضها ممكناً، ولا معنى لتكذيبها، ومن أراد ذلك فهو كالذى يكذّب قوانين الطبيعة (laws of physics) الحاكمة في عالم الفيزياء والأحياء ويرفضها، والحال أنه حين يمثل بين يدينا ناطقاً بهذه الكلمات، فقوامه وحياته وحركة فمه وارتعاش العضلات في الخنجرة وخروج الهواء من الرئتين، كل ذلك يتقدّم ويحصل بفضل هذه القوانين، ولو لاها لما وجد فضلاً عن الفعل والكلام، مما معنى إنكاره لهذه القوانين؟ ومن يقل أو ير مثل هذا يناقض نفسه، ويكذّب مقالته بوجوده قبل حدثه، وكذا الحال في من دخل عالم العقلاة، فإنه لا محالة محكوم بقوانين الإدراك والتفكير؛ لأنّ كون الإنسان مدركاً وعاقلاً إنما يتحقق بتلك القوانين؛ فلا طريق لهدمها ولا إنكارها ولا مخالفتها؛ لأنّه حينئذٍ سيكذّب نفسه، وينكر كلامه لو أدعى ذلك، ومثال هذا كله أن الشيء لا يمكن أن ينفك عن ما هو ذاتي له، أو ما هو لازم ذاته؛ لأن ذلك يؤدي إلى التناقض [انظر: ابن سينا، الإشارات، ج 1،

ص [39]. وأما الاستدلال العقلي فقد حصره الكاتب في القضايا العقلية البحتة، وأوجد بينه وبين الاستدلال القائم على معطيات التجربة تعارضًا، غافلًا عن أن التجريبيات من المبادئ المهمة للاستدلال العقلي. [الوائي، معالم المنطق، 41]

هذا، وفيما يرتبط بادعائه بطلان البديهة الخامسة من بديهيات هندسة إقليدس القائلة: «إذا قطع مستقيم c المستقيمين a ، b ، وكان مجموع الزاويتين الداخليةتين 1 ، 2 أقل من زاويتين قائمتين، فإن المستقيمين a ، b سوف يتقاطعان على امتدادهما». [بنروز، الطريق إلى الحقيقة، ص [21]

165



فالكاتب وأمثاله ممن يقتاتون على فتاوى الفلسفه الشّاكرين من مائدة ما يسمى بالفلسفة الحديثة يقولون بأنها باطلة لأسباب، منها:

أولاً: لأن المكان الذي اعتبر فيه إقليدس خطًا مستقيماً من الأول منحنٍ بسبب الجاذبية، فالخطأ المفروض منحنٌ كذلك. ثانياً: لأن الممكن أن لا يتقاطعا على امتدادهما لاحتمال أن تمر خطوط غير متوازية لا متناهية في

عرض الخط المستقيم إذا كان هذا المكان الذي فرض فيه الخط ثلاثي الأبعاد [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 26]، ولكن كلا الإشكالين مبنيان على فرض المكان ثلاثي الأبعاد، وهو خروج عن الموضوع، فالكلام في هذه البديهة هو عن خصوص الخطوط في السطح ذي البعدين، وليس في المكان الثلاثي الأبعاد، فلا تعارض بين البديهة ومفاد الإشكالين؛ إذ الموضوع فيما مختلف عن موضوع البديهة المذكورة، ولا تناقض مع اختلاف الموضوع.

وأوهن منه ما ذكره الكاتب من أن الاستدلال العقلي لا يعطي أكثر مما في المقدمات، فهو واضحٌ من عنده أدنى خبرة بالمنطق، ويعرف معنى التفكير، وكلّ هذا التطور الحاصل في العلوم العقلية والتجريبية الذي أثري المعرفة البشرية أدلةً دليل على بطلان كلامه؛ لأن كلّ هذا هو نتيجة الاستدلال العقلي الذي يقوم عليه التفكير البشري، وكأنه توهّم ذلك من وجود كلمة الأصغر والأكبر في المقدمتين قبل الوصول إلى النتيجة في القياس الاقتراني، ولم يلتفت إلى أن المعيار في حصول المعرفة ليس هو الكلمات المفردة، بل الملاك هو التأليف والتركيب المفيد للمعنى الجديد الذي لم يكن المستدل ملتفتاً إليه بالفعل من قبل.

166

وأما كلامه عن الاستقراء، ففيه خلطٌ بينه وبين التجربة، كما قال الفارابي: «وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ يَبْدَلُونَ كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْ هَذِينَ الْاسْمَيْنِ بَدْلَ الْآخِرِ». وأضاف «أن التجربة هي أن نتصفح جزئيات المقدمات الكلية، ونتأمل محمولها في واحدٍ واحدٍ منها، ونتتبع في جميعها أو في أكثرها، إلى أن يحصل لنا اليقين الضروري، فإن ذلك الحكم حكم على جميع ذلك النوع. وهي شبيهة الاستقراء، غير أن الفرق بينها وبين الاستقراء أن الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروري بالحكم الكلي، والتجربة هي ما يحصل عنها اليقين

بالحكم الكلي» [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 271]. ففي التجربة نصل إلى حكم كليٌّ يقينيٌّ ضروريٌّ من خلال تتبع الجزئيات في ظروف مختلفةٍ، واستبعاد ما هو من الحالات العرضية لها، حتى نتوصل إلى علقة ذاتية بين ما يبدو في الوهلة الأولى أنهما متقارنان فقط، وأمّا الاستقراء فنحكم فيه «على كليٌّ بما وجد في جزئياته الكثيرة... والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح» [ابن سينا، الإشارات، ج 1، ص 231].

ونقول أخيراً: إن محاولة بناء المعرفة الإنسانية على التجربة المادية أو الروحية أو على أي شيء آخر مع إنكار الأوليات العقلية وهم وتضليل وجهل بمسار الفكر والتعقل، وإهانة بقية المعرفة، فقول الفصل هو أن العقل إما أن يمتلك مبادئ أي قضية فيحكم بها، أو لا يمتلك فيسكت، وعدم امتلاكه لبعض المبادئ، ومن ثم عدم حكمه لا يكون سبيلاً للطعن في المعرفة العقلية.

تقييم الكتاب في المجال الفلسفى

أشرنا سابقاً إلى أن الجانب المعرفي أهم بكثيرٍ من اتخاذ موقف فكريٌّ في مسألة ما أو في موضوع معين؛ لأن البحث في الجانب المعرفي يؤسس لما نبني عليه من رؤى فكريةٍ عامةٍ، وما نختار فيه من منهج فكريٍّ يتربّ عليه نتائج كبيرةٌ، والمنهج الفكري هو الطريق والمسار العام الذي يوصل إلى غايةٍ فكريةٍ معينةٍ، وفي تجربتنا مع هذا الكتاب نرى ذلك واضحاً، إذ إن العشوائية والعبثية التي يراها الكاتب في المرتبة الأساسية من الكون، وما رتب عليها من رفض أدلة الوجود الإلهي، وما اعتقده من التعارض بين العلم والدين، وبين التجربة والاستدلال العقلي، نتيجةً لرؤيته المعرفية

التي اختارها، ولما كانت الرؤية في المنهج هي الأساس في أي ممارسةٍ فكريةٍ منهجه، كان من الطبيعي أن تكون نتائجه التي وصل إليها في الجانب الفلسفى غير صائبٍ؛ لما وقع في خطأٍ فاحشٍ في معالجة المسائل المعرفية.

وفيما يتعلّق بتعامله مع أدلة الوجود الإلهي اعتمد الكاتب على نكتةٍ رئيسيةٍ واحدةٍ، وهي إنكار الأوليات العقلية، وكان هذا معتمده الأصلي في البحث الفلسفي، ومن هنا لم يتعرّض كثيراً للجوانب الفلسفية، وقد صرّح الكاتب في كلامه عن دليل البرهان والوجوب أنه على قبول قانون العلية لا مفرّ من القول بوجود الإله [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 171]. وفي التقييم لهذا الجانب من الكتاب لا حاجة إلى الإطالة؛ إذ إنه اعتمد في البحث الفلسفي على ما أسس له في الجانب المعرفي، ومع بيان الأساس المعرفي وكشف الزيف في دعاويه يتضح أنّ إنكاره للأدلة العقلية على أساس إنكار الأوليات العقلية يكشف عن عجزه في إثبات موقفه في البحث الفلسفي على أساسه المعرفية الحصينة.

168

تقييم الجانب الطبيعي

البحث في الجانب الطبيعي وخاصةً التنظيري منه هي السمة الغالبة على هذا الكتاب، وهو المنهج الذي ارتضاه الكاتب، وهذا الجانب هو الذي اعتمد عليه في هجومه على الاستدلال العقلي أولاً، ومن ثم على الرؤية الإلهية القائمة عليه ثانياً، فكانت فيزياء الكم هي السلاح المفضل لديه للهجوم على الأوليات العقلية، وكذا نظرية الانفجار العظيم ونظرية التطور حيث وظفهما كثيراً مقابل الأدلة العقلية. ويتبّع مما بيّنا في التقييم المعرفي أنّ مفاد التجربة ومعطيات العلوم التجريبية لا يمكن أن تعارض بها الأوليات العقلية والاستدلال العقلي؛ لأنّها هي الأساس للإدراك والمعرفة، وبها قوام المعرفة

الحاصلة من الحس والتجربة، ولا معنى لأن يؤسس في العلوم التجريبية لنظرية تنافي الأوليات العقلية وأدلة الوجود الإلهي؛ لأن التجربة والحس ليسا في عرض الأوليات العقلية والبراهين العقلية، ولأن معارضة الأوليات هي معارضة للإدراك القائم عليها أساس جميع العلوم. والكاتب لعدم فهمه للاستدلال العقلي اعتبر التجربة والبحث التجريبي (empirical research) نوعاً مختلفاً من الاستدلال مقابل الاستدلال العقلي، وكأنه يعتمد على شيء آخر غير العقل، والحال أن أي ممارسة فكرية سواءً في مجال التجربة أو في مجال الحس يقوم بها العقل على أساس الأوليات العقلية وأساليب التفكير البدھيّة [انظر: ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 261]. وتصور أن معطيات الحس والتجربة - التي هي نوع خاص من ممارسة الإحساس - تفيد علمًا دون الاعتماد على العقل وإدراكته الأولية، وتصوير عمل العقل في مقام الحس على أنه ليس عملاً للعقل، هو ما وقع فيه كثير من رموز التشكيك؛ لعدم فهمهم للاستدلال العقلي، وعدم وضوح معالم التفكير البشري عندهم؛ وذلك لأنهم تعاطوا مع التراث الفلسفى على أنه مبهمٍ وغامضٍ، وأنه قد تم إسقاطه بإشكالاتٍ ونتائج توصلوا إليها في العلم التجريبي والبحث الفلسفى (The Renaissance) فيما يسمى بعصر النهضة (philosophical research) [Osler, A Companion to Early Modern Philosophy, p84]، والحال أن تلك النتائج والإشكالات ليست مفاد التجربة ولا البرهان، بل هي نتيجة عجزهم في حل المسائل المعرفية والفلسفية التي دخلوا إلى معالجتها من غير طريقها، ونتيجة تشكيكهم في قيمة المعرفة العقلية، وبنائهم على تصوراتٍ مغلوطةٍ، والكاتب وأمثاله ممن ليسوا أهل الاختصاص يعتمدون على هذه المقبولات اعتماداً أعمى، ويرسلونها استرسال البدھيّات، وهم في ذلك خريجو نظامٍ أكاديميٍ حاكمٍ على الأنظمة التعليمية والفكرية ينطلق من مبادئ فلسفيةٍ

مادّيَّةٌ ونفعيَّةٌ، ويؤمن في إخضاع العلم والمعرفة في مصلحة النظام الماديِّ الحاكم بنظرية نفعيَّة بحثيَّة.

وأماماً فيما يتعلّق بغيرزياء الكم وما تظهر عليه الجسيمات دون الذريَّة (subatomic particales) من عدم كونها على هويَّة محدَّدة، وكذا ما يظهر منها من آثارٍ وتقلُّباتٍ فقد اعتمد الكاتب على تفسيرٍ واحدٍ من التفسيرات المختلفة موهِّماً أنه هو التفسير الراجح علمياً في هذا المجال، والحال أنه ليس إلا تفسيراً من بين تفسيراتٍ متعددةٍ في عرض بعضها البعض، فليس هناك ترجيح عملي في الوسط الأكاديمي لأحدٍ منها على الآخر [انظر Bitsakis, Open Questions on Quantum Physics، ص 63] وأماماً التأسيس على هذه النظريَّة لهدم الأساس المعرفي للاستدلال العقلي فهو باطلٌ؛ إذ ما تبدو عليه الجسيمات الأساسية في هويتها وآثارها من حالاتٍ مضببةٍ في هذا المستوى يستنتاجون منها مفاهيم كالعشوايَّة واللاغيَّة والعبثيَّة برأيِّهم الشكوكية وهي أحكام مسبقةٌ، والحال أن هذه الحالات الغريبة التي تظهر منها ليس إلا لعدم معرفتنا الكاملة بما في هذه المستوى من القوى والآثار في الجسيمات، ولا يمكن البناء على ظاهرة لا نحيط بجميع أطرافها لتكوين رؤية منافية للقواعد والبراهين العقلية، والحال أن هذه النظريَّات من دون ما أضافوا إليها من معاني الصدفة والعشوايَّة واللاغيَّة - التي هي ليست من مفاد التجربة - لا تنافي الأوليات العقلية والبراهين العقلية على وجود الله.

170

تقييم النتيجة النهائية

وأماماً مبدأ العشوائيَّة أو الاحتماليَّة، فهو ليس شيئاً جديداً، بل هو نفس مبدأ التشكيك الذي بني عليه صرح ما يسمى بالفلسفة الحديثة، وقد

أرادوا أن يجدوا له مبرراً في المجال الطبيعي بعد ما عجزوا من إثباته فلسفياً، ووصلوا إلى طريقٍ مسدودٍ، وعرفوا أن لا مفرّ من العبئية وفقدان المعرفة البشرية لقيمة المعرفة إذا ما التزموا بالتشكيك، ومن هنا عمدوا إلى إثبات بغيتهم - من إسقاط الأوليات العقلية ومن ثم الاستدلال العقلي - في ظرف أصغر الجسيمات المادية التي لا تناها الحواس مباشرةً، حيث توجد ظواهر مضبةٌ وغير واضحةٌ لم يجدوا لها تفسيراً في العلم التجريبي بعد، فأضفت عليها المنظرون التجربيون من عندهم معانٍ لا تحملها هذه الظواهر أبداً، واستنتجوا سقوط قوانين عالم الفيزياء في هذه المرتبة، وهل عدم الاطلاع على العلة يكون دليلاً على عدم العلة يا ترى؟

وأما ما احتمله الكاتب من المعرفة الحاصلة بالتجربة الروحية أو الشهود القلبي أو معاينة الحقائق من دون توسط الصور الذهنية، فإن كان مراد الكاتب - حسب فهمه لتلك المعرفة - نوع معرفة لا تقوم على أساس الأوليات العقلية، بحيث يمكن أن يجتمع فيها النقيضان أو تحصل فيها أمور بلا علة، فذلك كلامٌ متناقضٌ، ولا معنى له عند العقل؛ لما بيته في التقسيم المعرفي، وإن كان مراده من تلك المعرفة معرفة قائمةٌ على أساس الأوليات العقلية، ولكنها معرفة راقية لا تحصل إلا مع تهذيب النفس وتركيزها من الرذائل الأخلاقية وتحليتها بالفضائل والكمالات النفسية، فهي معرفة عقلية، غاية الأمر أنها تتطلب مؤهلاتٍ خاصةً في نفس العارف ليفرض عليها من مبدإ غيبيٍ كما يقال، وهي وإن طويت فيها مرحلة الكسب العقلي، ولكن يجري عليها ما يجري على غيرها من الحاجة إلى الاستدلال العقلي في مقام الإثبات، وكل هذا لا يجعل منها معرفة في عرض المعرفة العقلية، ولا مضادةً لها، كما أراد لها الكاتب أن تكون، وخاصةً أن الكاتب ليس أهل تلك التجربة كما صرّح بذلك [ديفيس، عقل الله، ص 232]. فهي بالنسبة إليه من المقبولات أو

المشهورات، ولا يُسمع إليه في توصيفها، والمتخصصون في هذا المجال كانوا أولى ببيان أنها مخالفة للاستدلال العقلي، ولكنّه لم ينقل منهم ذلك، وبهذا يسقط آخر ما أراد الكاتب أن يصنع منه سلاحاً ضد الاستدلال العقلي، وهو ليس كذلك.

التقييم العام

لا تستغرب إذا كان عالٌ في مجال الفيزياء النظرية يكتب كتاباً في المسائل الميتافيزيقية والقضايا المرتبطة بالفلسفة الأولى، ومن ثم يعطي فتاوى كليلة في أهم القضايا الفكرية المرتبطة بالجانب المعرفي والفلسفـي، وينحصر كبار الحكماء في اعتمادهم على الاستدلال العقلي لإثبات الوجود الإلهي، ويتطاول على قيمة المعرفة الإنسانية بإنكار الأوليات العقلية، ويحكم باستحالة بناء نظامٍ معرفيٍّ حصينٍ اعتماداً على ما تبدو عليه الجسيمات تحت النزريّة من حالاتٍ، وما يظهر منها من آثارٍ لا يجدون لها تفسيرًا مقنعاً، ولا تستغرب كذلك أن يكون هذا الكاتب من الوجوه الإعلامية البارزة للعلم الطبيعي الحديث، ويحظى بمكانة مرموقة في الأوساط الأكاديمية؛ وهو على هذا المستوى من الصحالة في المجال الفلسفـي؛ وذلك لأنّ الأوساط الأكاديمية تؤمن بمبدأ التخصص في جميع المجالات إلاّ مجال الإلهيات والفلسفة، فإنه يدخله كل من له أدنى إلمام بهذا المجال بكل جرأة، وإن كان ممن هو جاهـل بمبادئ الأساسية، والكتاب الذي بين أيدينا خير شاهـد على ذلك.

172

ومحضـل الكلام هو أنـ الكاتب في هذه الدراسة اعتمد أوّلاً : على معرفـة منقوصـة أوـحـى من خلاـلـها أنها تامـةً وقابلـةً للاكتفاء بهاـ، كما فعل ذلك في مجال فيزياءـ الكـمـ، حيث قـدـمـ تفسـيرـاً واحدـاً من التفسـيرـاتـ المـوجـودـةـ مـوحـيـاً

أنّه هو التفسير الوحيد المعتمد، والحال أنّ هناك تفاسير أخرى ولا يوجد ترجيحٌ علميٌّ لواحدٍ منها. واعتمد ثانياً على معرفةٍ مغلوطةٍ حين استدلّ بما يسمّى بالمخالفات المنطقية (logical paradoxes) وبإبطال البديهيَّة الخامسة من هندسة إقليدس (euclidean geometry)، والحال أنّ هذا خلاف الواقع، واعتمد ثالثاً على ما قدّمه من معرفةٍ موهمةٍ على أنّها يصحّ الاعتماد عليها، والحال أنّها ليست كذلك، وهي من المشهورات أو المقبولات لفئةٍ معينةٍ وأتجاهٍ معينٍ من الاتجاهات البشرية، وأعرض كلياً عن المقبولات والمشهورات لاتجاهات والتّيارات الأخرى غير الماديَّة، فالأرضيَّة التي انطلق منها غير صالحةٍ للاعتماد عليها معرفياً، والمنطلقات التي انطلق منها غير مضمونة الصواب، فالكتاب لا ينفع الباحث عن الحقيقة فضلاً عن كونه عوناً وملجاً له في بحثه.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، علي بن الحسين، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاعنة، ط 1، قم، 1383 هـ ش.
2. الحلي، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد، منشورات بيدار، ط 2، قم، 1424 هـ.
3. روجرز بنروز، الطريق إلى الحقيقة، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2008 م.
4. الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، دار مكتبة المرعشى، ط 2، قم، 2012 م.
5. ناصر، محمد، الإلحاد وأسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل، 2017 م.
6. ناصر، محمد، نهج العقل، نشر أكاديمية الحكمة العقلية 2014 م.
7. الوائلي، صالح، معالم المنطق، مؤسسة الدليل، ط 1، 2018 م.

1. Stephen Hawking, *The Grand Design*, Bantam Books, New York, 2010.
2. Osler, A Companion to Early Modern Philosophy, Blackwell Publishing, Oxford, 2002.
3. Bitsaki, Open Questions on Quantum Physics, D. Reidel Publishing Company, Denver USA, 1985.

بنية الفعل الاختياري في مجرى القضاء والقدر الإلهي

د. فلاح سبتي*

خلاصة البحث

إنَّ مسألة القضاء والقدر الإلهي، ووقوع الفعل الإرادي الإنساني فيها من المسائل التي شغلت بالمفكرين والمحقِّقين منذ قديم الزمان؛ إذ تُعدُّ من المسائل الفكرية والعقديَّة الدقيقة والمهمة، ونحن في هذا البحث نحاول تسليط الضوء على المذهب الصحيح في اختيارية الإنسان لأفعاله، وحقيقة تلك الأفعال، وكيفية صدورها عن الإنسان، ثمَّ نتعرَّض إلى إشكالية وقوعها في مجرى القضاء والقدر الإلهي، وسنعطي قراءةً جديدةً عن حلٍّ لهذه الإشكالية لم يتعرَّض إليها أحدٌ من قبل، معتمدين في ذلك على المنهج العقلي البرهاني، ومستنيرين بهدي ما ورد من الروايات الشريفة التي تعرَّضت لهذا الموضوع.

الكلمات المفتاحية: الفعل الاختياري، الجبر، التفويض، الأمربين الأمرين، القضاء والقدر، الوهم.

(*) الدكتور فلاح سبتي، العراق، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.
falahsaad@yahoo.com

The structure of willful acts in the course of divine fate and destiny

Dr. Falah Al-Sabti

Summary

The question of divine fate and destiny, and willful acts performed by human will has preoccupied the minds of thinkers and scholars since ancient times, as it is one of the most important intellectual and doctrinal issues. In this article, I try to shed light on the correct doctrine concerning man's will and option in carrying out his actions, the reality of those actions, and how they are done by man. I will then deal with the problematic belief that these actions are done as a part of divine fate and destiny, following, in that, the rational demonstrative approach, and quoting the holy traditions of the infallibles.

تمهيد

المعروف أنَّ الأفعال التي تصدر عن الكائنات الحية في عالم الطبيعة بنحوٍ عامٍ على نوعين: إراديةٍ وغير إراديةٍ، ووراء كُلّ نوع قوَى خاصَّةً تؤديها، تكون هي المبدأ لتلك الأفعال، وهي قوى النفوس الثلاثة النباتية والحيوانية والناطقة الإنسانية.

وهي مجتمعةٌ في الإنسان لأجل أداء أفعاله وحركاته ونشاطه [ظ: صدر المتألهين، الأسفار، ج 8، ص 129]، والمقصود بالفعل غير الإرادي، هو الفعل الذي يصدر عن الجسم الحي من دون إرادةٍ منه، وهي في علم النفس الفلسفية تُسمى بالحركات المنسوبة إلى النفس النباتية، والقوى التي تؤديها تُسمى بقوى النفس النباتية؛ وذلك لوجودها في النباتات، كما هي في الحيوانات بأنواعها بما فيها الإنسان [ظ: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 405].

177

وهذا النوع من الأفعال لا يقع في موضوع بحثنا هنا بنحوٍ مباشرٍ. صحيحٌ أنَّ هذا النوع من الحركات والقوى التي تؤديها توفر القدرة البدنية على إنجاز الأفعال الاختيارية، ولكنَّها لا تُعَدُّ مع ذلك من القوى المسؤولة عن إنجاز الفعل الاختياري ولا من مبادئه؛ ولذلك نكتفي في بيانها إلى هذا القدر.

وأمام الفعل الإرادي - ويُسمى الاختياري - فهو الفعل الذي يصدر عن النفس باعتبار كونها قادرةً على الفعل أو الترك، وإنما يتعمَّن أحدهما بحسب إرادة ترجُحه على الآخر [ظ: المصدر السابق، ص 411]. وهذا النوع من الأفعال هو موضوع بحثنا؛ ولهذا فسوف نفصل الكلام فيه في هذه المقالة إن شاء الله تعالى.

إنَّ مسألة حقيقة أفعال الإنسان الاختيارية، وكيفية صدورها عنه،

وأنسجامها مع كثيرٍ من المسائل المتعلقة بالصفات الإلهية كالحالقية والعلم والقضاء والقدر؛ من المسائل الشائكة التي شغلت بال الحكماء وال فلاسفة منذ عصورٍ قديمةٍ، وكانت مطروحة للبحث منذ زمن حكماء اليونان. [ظ]

أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 2، ص 93]

وقد طرحت المسألة على طاولة البحث عند علماء الإسلام من الحكماء والمتكلمين، وترشحت عن ذلك نظرياتٌ ومذاهب دارت بين الإفراط والتفريط والوسطية.

وسوف نتناول موضوع البحث من جهاته المهمة التي تعنينا في مجموعة أمورٍ هي:

الأمر الأول: أفعال الإنسان الاختيارية ومسؤوليته عنها.

وقع الكلام منذ القِدَم عن ما يُسمى بالفعل الاختياري الصادر عن الإنسان، هل هو فعل اختياري كما يبدو لنا؟ ولو كان اختيارياً بمعنى صدوره عن الإنسان باختياره ومشيئته فكيف ينسجم مع التوحيد في الحالقية الشابت لله تعالى؟ وهنا يمكن أن نقسم الآراء والنظريات الواردة في هذا المجال إلى نوعين:

178

1- أقوال ترجم إلى الجبر.

ولدينا هنا قولاً أساسياً:

أ- القول بالجبر المحضر

لقد ذهب بعض المتقدمين إلى القول بالجبر في هذه المسألة؛ بمعنى أنَّ الإنسان مقهورٌ على أفعاله مجرٌ عليها، وليس واقعاً تحت اختياره ومشيئته؛

لأنَّ الْخَالِقَ وَالْمُوْجِدَ الْوَحِيدَ لِجَمِيعِ الْأَشْيَاءِ هُوَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى، وَمِنْهَا أَفْعَالُ الْإِنْسَانِ، وَإِنَّمَا تُنْسَبُ إِلَى الْإِنْسَانِ مَحَاجَزًا، وَهَذَا الْقَوْلُ يُنْسَبُ إِلَى جَهَنَّمَ بْنَ صَفْوَانَ (الْمَتَوْفِيُّ 128 هـ) وَمِنْ تَبْعَهُ، وَأَطْلَقَ أَصْحَابُ الْمِلَلِ وَالثَّوْلِ عَلَيْهِمْ اسْمَ الْجَهَمِيَّةِ لِأَجْلِ ذَلِكَ. [ظ: الشَّهْرَسْتَانِيُّ، الْمِلَلُ وَالثَّوْلُ، ج 1، ص 98]

ب - القول بالكسب

الكسب هو الفعل المؤدي إلى تحصيل نفعٍ أو دفع ضررٍ. [ظ: الجرجاني، كتاب

التعريفات، ص 79]

وَلَعَلَّ أَوَّلَ مَنْ قَالَ بِالْكَسْبِ فِي تَفْسِيرِ صُورَ الْفَعْلِ الْاخْتِيَارِيِّ عَنِ الْإِنْسَانِ، بِحَسْبِ كَتَبِ الْمِلَلِ وَالثَّوْلِ، هُوَ الْحَسَنِ بْنُ مُحَمَّدِ النَّجَارِ، وَهُوَ كَبِيرُ الْفِرْقَةِ النَّجَارِيَّةِ مِنَ الْمُعْتَزَلَةِ، تَوَفَّى سَنَةً (220 هـ)، قَالَ الشَّهْرَسْتَانِيُّ:

«وَقَالَ - أَيُّ النَّجَارُ - هُوَ خَالِقُ أَعْمَالِ الْعِبَادِ، خَيْرُهَا وَشَرُّهَا، حَسَنَهَا وَقَبِحَهَا، وَالْعَبْدُ مَكْتَسِبٌ لَهَا. وَأَثَبَتَ تَأثِيرًا لِلْقَدْرَةِ الْحَادِثَةِ، وَسَمَّى ذَلِكَ كَسْبًا عَلَى حَسْبِ مَا يَثْبِتُهُ الْأَشْعَرِيُّ» [ظ: الشَّهْرَسْتَانِيُّ، الْمِلَلُ وَالثَّوْلُ، ج 1، ص 100].

ثُمَّ جَاءَ مِنْ بَعْدِهِ الْأَشَاعِرَةُ، وَاتَّخَذُوا مِنْ هَذَا الْقَوْلِ مِذَهَبًا فِي هَذِهِ الْمَسَأَةِ، حِيثُ اشْتَهِرَتْ نَسْبَتُهُ إِلَيْهِمْ، وَاعْتَبَرُوا مِنْ مَيْزَانَاتِ مَنْهَجِهِمْ؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ الشَّيْخَ الْأَشْعَرِيَّ وَمَنْ تَبَعَهُ قَامُوا بِتَبْيَانِ هَذِهِ النَّظَرِيَّةِ وَالْاسْتِدْلَالِ عَلَيْهَا، وَبِالْتَّالِي تَحْكِيمُهَا فِي مَبَانِيهِمُ الْمَعْرِفَيَّةِ وَالْعَقْدَيَّةِ، وَلَكِنَّهُمْ اخْتَلَفُوا فِي تَفْسِيرِهَا، عَلَى وَجْهِهِمْ أَهْمَمُهَا:

الْأَوَّلُ: مَا ذَكَرَهُ الْقَاضِي الْبَاقِلَانِيُّ (الْمَتَوْفِيُّ 403 هـ) إِذْ قَالَ: «الدَّلِيلُ قَدْ قَامَ عَلَى أَنَّ الْقَدْرَةَ الْحَادِثَةَ لَا تَصْلِحُ لِلْإِبْجَادِ، لَكِنَّ لِيَسْتَ صَفَاتُ الْأَفْعَالِ، أَوْ وَجْهَهَا وَاعْتِبارَاهَا تَقْتَصِرُ عَلَى جَهَةِ الْحَدْوَثِ فَقَطْ، بَلْ هَا هُنَا وَجْهٌ أُخْرَى

هي وراء الحدوث». ثم ذكر عدداً من الجهات والاعتبارات، كالصلة والصيام والقيام والقعود، وقال: «إن الإنسان يفرق فرقاً ضروريًا بين قولنا: أوجد وقولنا: صلّ وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن تضاف إلى الباري جهة ما يُضاف إلى العبد، فكذلك لا يجوز أن تضاف إلى العبد جهة ما يُضاف إلى الباري تعالى» [الشهرستاني، الملل والنحل: ج 1، ص 97 و98].

فهو يرى أن للقدرة الحادثة تأثيراً في حدوث العناوين والخصوصيات التي هي ملاك الشواب والعقاب، وهذه العناوين ولية قدرة العبد، حادثة بها، وإن كان وجود الفعل حادثاً بقدرته سبحانه، فوجود الفعل مخلوقٌ لله سبحانه، لكنّ تعونه بعنوان الصوم والصلوة والأكل والشرب راجعٌ إلى العبد، والقدرة الحادثة فيه.

الثاني: ما ذكره الغزالى (450 – 505 هـ)

ذكر أن الفعل يصدر من الله - تعالى - عند حصول القدرة في العبد، حيث قال: «لما كانت القدرة [ويقصد قدرة العبد] والمقدور جميعاً بقدرة الله عزوجل سُمي خالقاً ومحترعاً، ولما لم يكن المقدور بقدرة العبد - وإن كان معه - فلم يُسمَّ خالقاً ولا محترعاً» [الغزالى، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 92].

وتوضيح ما ذكره: أنه أراد إثبات القدرتين - أي قدرة الباري تعالى، وقدرة العبد - على فعل واحدٍ؛ ولأجل أن يتخلص من محذور توارد القدرتين على فعلٍ واحدٍ، حاول أن يجعل تعلقاً تلك القدرتين بذلك الفعل الواحد على وجهين مختلفين، بأن يكون تعلقاً القدرة الإلهية بذلك الفعل على نحو الإيجاد والتحققُ الخارجي، وقدرة العبد على نحو المعيبة والمصاحبة لـإيجاد الباري لذلك الفعل، أي أنَّ صدور الفعل من الله - سبحانه - يكون عند حدوث القدرة في العبد؛ ولأجل ذلك تُسمى الأولى خلقاً وإيجاداً، وتُسمى الثانية كسباً.

الثالث: ما ذكره التفتازاني (712 - 792 هـ)

حيث فسرها بالبيان التالي: «إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسبٌ، وإيجاد الله - تعالى - الفعل عقيب ذلك خلق، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين، لكن بجهتين مختلفتين. فالفعل مقدور الله عزوجله بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكسب، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم نقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله - تعالى - وإيجاده، مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار»

[التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 117].

تقييم ونقد

181

يُلاحظ على جميع هذه الأقوال - سواء الجبر المحسض، أو الكسب بجميع تصوّراته وتفسيراته - لزومها نسبة الظلم إلى الله سبحانه وتعالى، وبطلان التكليف الإلهي؛ إذ ما دام الفعل معلولاً لله عزوجله وحده من غير أن يكون لإرادة العبد أي مدخلية في إيجاده، يكون مجبوراً عليه، غير مسؤول عنه كما هو واضح، وأصبح التكليف والشواب لغوياً لا معنى له، والعقاب ظلماً يقعه الله - تعالى عن ذلك علوًّا كبيراً - على العبد.

والقول بأنَّ الله مالك كُلُّ شيءٍ، وتصرُّف المالك فيما يملك كما يريد ليس بظلمٍ، لا يصحُّ في دفع إشكال لزوم الظلم؛ لأنَّ العدل كما قرر في محله هو «إعطاء كُلِّ ذي حقٍّ حقَّه»، أي إعطاؤه ما يستحقُّه، فيكون الظلم خلافه، وليس هو التصرُّف في ملك الغير، وإن كان هذا مصداقاً من مصاديق الظلم، وتكليف العبد - مثلاً - بما لا يقدر عليه، أو بما هو ليس بصادٍ عنه،

ثُمَّ معاقبته عليه ظلمٌ قبيحٌ بحكم العقل، موجبٌ لذمِّ العقلاء لفاعله، كما أنَّ التصرُّف في المملوکات على خلاف ما يقتضيه العقل أو السيرة العقلائيَّة - بأنْ يُوضع الشيء في غير محلِّه المناسب له - يُعتبر سفهًا مخالفًا للحكمة، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا.

2_ الأقوال التي ترجم إلى الاختيار

ذهب العدليَّة إلى القول بأنَّ العبد مختارٌ في فعله، وهو واقعٌ تحت إرادته؛ إذ إنَّ مقتضى عدله - سبحانه وتعالى - أن يكون كذلك، فإنَّ محاسبة العبد على فعله، ووقوع المدح والذمُّ عليه فرع كونه واقعًا تحت إرادته وقدرته، فيكون مسؤولاً عنه، وعليه يقع ما يتربَّ على صدوره عنه، وأمامَ لو كان مجورًا عليه لما استحقَ شيئاً من ذلك، وللزام أيضًا بطلان الشرائع، ولغوية بعث الأنبياء، وانهدام الأساس الأخلاقيَّ والعمليَّ بتمامها، ولكنَ العدليَّة بدورهم أيضًا على مذهبين في ذلك، وهما:

182

أ- مذهب التفويض

المعروف من مذهب المعتزلة هو أنَّ أفعال العباد مفوضةٌ إليهم، أي أنَّهم الفاعلون لها بإرادتهم، وبما منحهم الله من القدرة، من دون تدخل الله تعالى - في إيجاده بأيِّ نوعٍ من التدخل؛ ولهذا كانوا يُسمون بالقدريَّة.

[ظ: التهانوي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، ج 2، ص 1574]

والتفويض في اللغة، هو: إيكال الأمر إلى آخر، قال ابن منظور: «فَوَّضَ» : فَوَّضَ إِلَيْهِ الْأَمْرَ : صَرَّهُ إِلَيْهِ، وَجَعَلَهُ الْحَاكِمَ فِيهِ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 210].

وَأَمَا فِي اصْطِلَاحِهِمْ فَهُوَ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - فَوْضَ إِلَى الْإِنْسَانِ وَأَوْكَلَ إِلَيْهِ اخْتِيَارَ مَا يَعْمَلُ وَفَقَّا لِلنَّوْدَةِ الَّتِي مَنْحَاهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ، وَالْإِنْسَانُ مُسْتَقْلٌ تَامًا عَنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِيمَا يَصْدُرُ عَنْهُ مِنْ أَفْعَالٍ، قَالَ الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارُ شِيخُ الْمُعْتَزَلَةِ فِي عَصْرِهِ الْمُتَوْفِي عَامَ (415 هـ): «ذَكَرَ شِيخُنَا أَبُو عَلِيٍّ: اتَّفَقَ أَهْلُ الْعَدْلِ عَلَى أَنَّ أَفْعَالَ الْعَبَادِ مِنْ تَصْرِفِهِمْ وَقِيَامِهِمْ وَقَعْدَهُمْ، حَادِثَةٌ مِنْ جَهَتِهِمْ، وَأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَقْدَرَهُمْ عَلَى ذَلِكَ، وَلَا فَاعْلَمُ لَهَا وَلَا مَحْدُثٌ سَوَاهُمْ» [الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ،
الْمُغْنِي، ج 6، ص 41].

وَقَالَ أَيْضًا: «لَا يَجُوزُ إِضَافَتِهَا - أَيْ: إِضَافَةُ أَفْعَالِ الْعَبَادِ - إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِلَّا عَلَى ضَرِبِ مِنَ التَّوْسُّعِ وَالْمَجَازِ، وَذَلِكَ بِأَنَّ تُقَيِّدَ بِالطَّاعَاتِ، فَيُقَالُ: إِنَّهَا مِنْ جَهَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَمِنْ قِبَلِهِ، عَلَى مَعْنَى أَنَّهَا أَعْنَانَا عَلَى ذَلِكَ، وَلَظْفُ لَنَا وَوَفْقُنَا، وَعَصَمْنَا عَنِ خَلَافِهِ» [الْقَاضِي عَبْدُ الْجَبَّارِ، شِرْحُ الْأَصْوَلِ الْخَمْسَةِ، ص 787 و 788].

تَقيِيمُ مَذَهَبِ التَّفَوِيْضِ

183

إِذَا كَانَ هَذَا المَذَهَبُ يُرَى صَدُورَ الْفَعْلِ عَنِ الْإِنْسَانِ فَقَطَّ مِنْ غَيْرِ أَيِّ تَدْخِيلٍ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - وَلَوْ عَلَى نَحْوِ جَعْلِ الْقَدْرَةِ لِلْإِنْسَانِ عَلَى ذَلِكَ حِينَ خَلْقِهِ - فَهُوَ يَتَنَافَى مَعَ التَّوْحِيدِ فِي الْحَالَقِيَّةِ وَالْفَاعِلَيَّةِ؛ إِذَا كَوَنَ كُلُّ إِنْسَانٍ خَالِقًا لِأَفْعَالِهِ بِإِرَادَتِهِ وَقَدْرَتِهِ وَبِنَحْوِ مَسْتَقْلٍ تَامًا عَنِ اللَّهِ تَعَالَى، قَالَ صَدِرُ الْمَتَّالِهِنِ: «وَلَا شَبَهَةُ فِي أَنَّ مَذَهَبَ مَنْ جَعَلَ أَفْرَادَ النَّاسِ كُلَّهُمْ خَالِقِينَ لِأَفْعَالِهِمْ مَسْتَقْلِينَ فِي إِبْجَادِهَا أَشْنَعُ مَنْ مَذَهَبَ مَنْ جَعَلَ الْأَصْنَامَ أَوِ الْكَوَاكِبَ شَفَعَاءَ عِنْدَ اللَّهِ» [صَدِرُ الْمَتَّالِهِنِ، الْحِكْمَةُ الْمُتَعَالِيَّةُ فِي الْأَسْفَارِ الْعُقْلِيَّةِ الْأَرْبِعَةِ، ج 6، ص 370].

وَلَكِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ كَلِمَاتِهِمْ أَنَّهُمْ لَا يَرِيدُونَ ذَلِكَ، بَلْ مَرَادُهُمْ أَنَّ صَدُورَ ذَلِكَ الْأَفْعَالِ عَنِ الْإِنْسَانِ كَانَ بِإِذْنِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى، وَبِقَدْرَةِ مِنْ قَدْرَتِهِ، أَيْ هُوَ الَّذِي أَقْدَرَ الْإِنْسَانَ عَلَيْهَا ابْتِدَاءً عِنْدَ خَلْقِهِ.

نعم، هذا القول يلزم إشكال من جهة أنه مبني على القول بأنَّ الإنسان محتاجٌ لعلته وخلقه ابتداءً، واستغناؤه عنه بقاءً، فكأنَّ الله - تعالى - خلق الإنسان وأعطاه قدراته وتركه يفعل ما يشاء على طبق ذلك، وهو قولٌ فاسدٌ باطلٌ؛ لأنَّ مقتضى كون الإنسان ممكناً في ذاته وكمالاته، هو بقاء الاحتياج إلى علته بقاءً كما هو حدوثاً؛ ولذلك فإنَّ الإنسان حتى وإن كان فعله واقعاً تحت إرادته وقدرته فهو مریدٌ وقدرٌ من حيث إفاضة القدرة والإرادة الإلهية عليه في كل آنٍ من وجوده، هذا من حيث نفس الإنسان باعتبار كونه موجوداً مادياً زمانياً، وأماماً من حيث الله - تعالى - فهو ليس له حالة ابتدائية، وحالة استمرارية زمانية كما قد يُتوهم؛ لأنَّه فِيَنْ خارجٌ عن عمود الزمان، وهذا ما سيأتي توضيحه لاحقاً في الأمر الثالث.

ومقتضى ذلك هو بقاء الإنسان في وجوده وكمالاته وأفعاله تحت إرادته وقدرته لا يخرج عنها أبداً، روى عن الإمام الرضا عَلَيْهِ السَّلَامُ أنَّه قال: «مساكين القدرية أرادوا أن يصفوا الله - عزَّ وجلَّ - بعدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه» [القمي، فقه الرضا، ص 349].

184

ب - مذهب الأمر بين الأمرين

وهو ما ذُكر في الروايات الواردة عن الأئمة المعصومين من أهل بيته النبوة عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وقد جمع جلَّها السيد الداماد في كتابه الإيقاظات، وقال قبل سردتها: «أماماً نحن عشر الحكماء الراسخين، والعقلاء الشامخين، أ Ferdinand المستفيدين في هذه المزلقة، وأفتينا المستفتين في هذه المسألة، فهو مما قد تظافرت بالتنصيص عليه - من سادتنا الطاهرين، خزنة أسرار الوحي، وحملة أنوار الدين، صلوات الله وتسليماته عليهم أجمعين - أخبار جمةً معتبرة الأسانيد، متواترة المعنى» [الميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 228 - 255].

فَمِنْهَا مَا عَنْ يُونُسَ بْنَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرِ وَأَبِي عبدِ اللَّهِ عَلَيْهَا لِهَا قَالَا: «إِنَّ اللَّهَ أَرْحَمُ بِخَلْقِهِ مِنْ أَنْ يُجْبِرَ خَلْقَهُ عَلَى الذَّنَوبِ ثُمَّ يَعْذِّبُهُمْ بِهَا، وَاللَّهُ أَعْزَّ مَنْ أَنْ يَرِيدُ أَمْرًا فَلَا يَكُونُ»، قَالَ: فَسُئِلَ: هَلْ بَيْنِ الْجَبْرِ وَالْقَدْرِ مَنْزَلَةٌ ثَالِثَةً؟ قَالَا: نَعَمْ، أَوْسَعُ مَا بَيْنِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» [الكتابي، الكافي، ج 1، ص 159].

وَمِنْهَا: مَا عَنْ الْمُفْضَلِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَا جَبْرٌ وَلَا تَفْوِيضٌ وَلَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ...» [الصدقوق، التوحيد، ص 362].

وَقَدْ وَقَعَ الْكَلَامُ بَيْنَ الْأَعْلَامِ مِنْ الْحَكَمَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ فِي تَفْسِيرِ الْمَرَادِ بِالْأَمْرِ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ، نَذَرْكُ هُنَا أَهْمَّ الْأَقْوَالِ فِي ذَلِكَ:

أَوَّلًا: الشِّيخُ الصَّدُوقُ

ذَهَبَ إِلَى نَفْيِ الْجَبْرِ التَّكَوِينِيِّ فِي الْأَفْعَالِ، وَالتَّفْوِيضِ فِي الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَقَدْ اعْتَمَدَ فِي ذَلِكَ عَلَى بَعْضِ الْرَوَايَاتِ الْمُوَارِدَةِ عَنْ أَئِمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهَا لِهَا، حِيثُ قَالَ: «إِعْتَقَادُنَا فِي ذَلِكَ قَوْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا جَبْرٌ وَلَا تَفْوِيضٌ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ، فَقَيْلَ لَهُ: وَمَا أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ؟ قَالَ: ذَلِكَ مُثْلٌ رَجُلٍ رَأَيْتَهُ عَلَى مُعْصِيَةٍ، فَنَهَيْتَهُ فَلَمْ يَنْتَهِ، فَتَرَكْتَهُ، فَفَعَلَ تَلْكَ الْمُعْصِيَةَ، فَلَيْسَ حِيثُ لَا يَقْبَلُ مِنْكَ فَتَرَكْتَهُ كَنْتَ أَنْتَ الَّذِي أَمْرَتَهُ بِالْمُعْصِيَةِ» [الصدقوق، الاعتقادات في دين الإمامية، ص 29].

وَقَدْ فَسَرَ الْأَمْرَيْنِ الْأَمْرَيْنِ بِأَنَّ الْإِنْسَانَ غَيْرَ مُجْبُورٍ مِنَ النَّاحِيَةِ التَّكَوِينِيَّةِ عَلَى الْفَعْلِ، بَلْ هُوَ واقِعٌ تَحْتَ إِرَادَتِهِ وَالْاخْتِيَارِهِ، وَلَكِنَّ هَذَا الْاخْتِيَارُ التَّكَوِينِيُّ لِهِ حَدَّوْدُ تَشْرِيعِيَّةً جَعَلَهَا اللَّهُ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - عَنْ طَرِيقِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ، وَهِيَ أَحْكَامٌ تَوْقِيفِيَّةٌ راجِعَةٌ إِلَى الْجَعْلِ الشَّرْعِيِّ مِنْ قِبَلِهِ تَعَالَى، أَوْ مِنْ قِبَلِ

من جعلت له الولاية التشريعية كالنبي ﷺ، فهذه الأحكام ليس أمرها بيد الناس، وليسوا هم مفوضين فيها، بل عليهم إطاعتها كما جعلت من قبل المولى عز وجل.

فحمل التفويض المذكور في الرواية على التفويض في أمور الدين، ولم يحمله على المعنى المتقدم، الذي قالت به المعتزلة من أن الله - تعالى - أعطى الإنسان القدرة على الفعل، وترك الأمر إليهم من دون أن يتدخل هو في أفعالهم تكويئاً، بل تدخل من الناحية التشريعية، حيث منعهم تشريعاً عن بعضها، ولعل ما دعاه إلى ذلك هو المثال المذكور في الرواية، فهو أذن لحمل التفويض على هذا المعنى.

قال: «عني بذلك: أن الله - تبارك وتعالى - لم يجبر عباده على المعاصي، ولم يفوض إليهم أمر الدين حتى يقولوا فيه بآرائهم ومقاييسهم؛ فإنه عز وجل قد حدّ ووظّف وشرع، وفرض وسّع، وأكمل لهم الدين، فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض والسنّة وإكمال الدين» [الصدق، التوحيد، ص 206].

ولكن رغم أنّ معنى التفويض الذي ذكره هو معنى صحيح في نفسه، إلا أنّ الكلام في أفعال الناس من حيث إنّها أمرٌ تكوينيٌّ، وكيفية صدورها عن الناس ومن هو المسئول عن صدورها بحيث تُنسب إليه حقيقةً، لا أنّ الكلام في التحديدات التشريعية التي تعلّقت بتلك الأفعال.

ثانياً: الشيخ المفيد

وهو يذهب إلى أن التفويض يُقال على معنيين: الأول منها راجع إلى نفس أفعال العباد من الجهة التكوينية، لا إلى أمر الدين والتشريع من أن القدرة على الفعل من الله تعالى، وصدر الفعل يكون بإرادة العبد،

فَلَهُ عِزَّةٌ أَنْ يَمْنَعْ صُدُورَ الْفَعْلِ عَنْهُ لَوْ شَاءَ، وَالْمَعْنَى الثَّانِي لَهُ رَاجِعٌ إِلَى أَمْرِ الدِّينِ، قَالَ: «وَالْوَاسِطَةُ بَيْنَ هَذِينِ الْقَوْلَيْنِ - وَيَقْصُدُ الْجَبَرُ وَالتَّفْوِيْضُ - أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَقْدَرَ الْخَلْقَ عَلَى أَفْعَالِهِمْ وَمُكَنَّهُمْ مِنْ أَعْمَالِهِمْ، وَحَدَّهُمُ الْحَدُودُ فِي ذَلِكَ، وَرَسَمَ لَهُمُ الرَّسُومَ وَنَهَاهُمْ عَنِ الْقَبَائِحِ بِالْزَّجْرِ وَالتَّخْوِيفِ، وَالْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ، فَلَمْ يَكُنْ بِتَمْكِينِهِمْ مِنَ الْأَعْمَالِ مُجِبِّرًا لَهُمْ عَلَيْهَا، وَلَمْ يَفْوِضْ إِلَيْهِمُ الْأَعْمَالَ لِنَعْهُمْ مِنْ أَكْثَرِهَا، وَوَضَعَ الْحَدُودَ لَهُمْ فِيهَا وَأَمْرَهُمْ بِحُسْنَاهَا، وَنَهَاهُمْ عَنِ قَبِيحِهَا. فَهَذَا هُوَ الْفَصْلُ بَيْنَ الْجَبَرِ وَالتَّفْوِيْضِ عَلَى مَا بَيَّنَاهُ» [المفيد، تَصْحِيحُ اعْتِقَادَاتِ الْإِمامَيْةِ، ص 47]. وَالسَّيِّدُ الْمُرْتَضَى يَذْهَبُ إِلَى نَفْسِ هَذَا الْقَوْلِ [ظُنُونُ الْمُرْتَضَى، رِسَالَاتُ الْمُرْتَضَى، ص 138 و 139].

ثالثًا: الْمُحَقَّقُ الطَّوْسِيُّ

187

فَسَرَّ الْأَمْرُ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ بِبَيَانِ أَنَّ الْمُعْطَى لِلْقَدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ لِلْعَبْدِ هُوَ اللَّهُ سَبَحَانَهُ وَتَعَالَى، فَعِنْدَ وَجْهِهِمَا يَكُونُ صُدُورُ الْفَعْلِ وَاجِبًا، وَعِنْدَ عَدَمِهِمَا أَوْ عِنْدَ أَحَدِهِمَا يَكُونُ الْفَعْلُ مُمْتَنِعًا، وَلَكِنَّ هَذِهِ الْقَدْرَةُ وَالْإِرَادَةُ إِنَّمَا هُما قَدْرَةُ وَإِرَادَةِ الْعَبْدِ - وَإِنْ كَانَتْ قَدْ حَصَلَتْ فِيهِ بِتَوْسُّطِ الْفَيْضِ الإِلَهِيِّ - وَقَدْ صَدَرَ الْفَعْلُ عَنْهُمَا فَهُوَ فَعْلٌ حَقِيقَةً، قَالَ: «أَفْعَالُ الْعَبَادِ تَنْقَسِمُ إِلَى مَا يَكُونُ تَابِعًا لِقَدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ، وَإِلَى مَا لَا يَكُونُ... فَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى أَسْبَابِ الْقَدْرَةِ وَالْإِرَادَةِ كَانَ فِي الْأَصْلِ مِنَ اللَّهِ، وَعِنْدَ وَجْهِهِمَا الْفَعْلُ وَاجِبٌ، وَعِنْدَ عَدَمِهِمَا مُمْتَنِعٌ. وَإِذَا نَظَرْنَا إِلَى الْفَعْلِ كَانَ مِنَ الْعَبْدِ بِحَسْبِ قَدْرَتِهِ وَإِرَادَتِهِ؛ فَلِهُذَا قِيلَ: «لَا جَبَرٌ وَلَا تَفْوِيْضٌ، بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ». فَإِذْنُ الْاخْتِيَارِ حَقٌّ، وَالْإِسْنَادُ إِلَى اللَّهِ حَقٌّ، وَلَا يَتَمَّ الْفَعْلُ بِأَحَدِهِمَا دُونَ الْآخِرِ» [الْطَّوْسِيُّ، تَلْخِيصُ الْمُحَصَّلِ، ص 477].

رابعاً: الميرداماد

وقد بني السيد الداماد على بيان كيفية حصول الأمر بين الأمرين، ونسبة الفعل إلى قدرة الإنسان وإرادته حقيقةً، مع أنَّه فعل الله تعالى، كذلك بني على مقدمةٍ مفادها التفريق بين الفاعل المباشر للفعل بإرادته و اختياره، وبين الجاَعِلَ التامَّ له بإرادته و اختياره، ومحصلُها: أنَّ هناك فرقاً بينَّا بينَ الفاعل المباشر لفعلٍ ما، الذي يصدر عنه بإرادته و اختياره، وبينَ الجاَعِلَ التامَّ لذلك الفعل، فالفاعل المباشر الذي يكون اختياره وإرادته وقدرته شرطاً في وجود ذلك الفعل، ويعتبر آخر أجزاء علة التامة، يُقال عنه إنَّه فاعلًّا لذلك الفعل بالاختيار بحسب اللغة والعرف العام، وكذا في اصطلاح الحكماء، إلَّا أنَّ هذا الفاعل المباشر لا يُقال له إنَّه الفاعل التامَّ الموجب لذلك الفعل بالإرادة وال اختيار، إلَّا بأنْ يتحقق فيه شرطُّ، وهو أن يكون هو - أي الفاعل المباشر للفعل - المُفِيض لوجوده، وذلك بأن يكون مفيضاً لذلك الفعل بإرادته و اختياره، عن طريق إفاضة كُلَّ ما يفتقر إليه وجوده من العِلل والأسباب، فإنَّ الجاَعِلَ التامَّ للفعل هو المُفِيض لوجوده، وجود علله وشرائطه، وكلَّ ما يتوقف عليه وجوده وتحقيقه.

188

وإذا طبَّقنا هذه الفكرة على الإنسان والفعل الصادر عنه، نجدُه هو الفاعل المباشر له بإرادته و اختياره، ولكنَّه لا يكون هو فاعله التامَّ؛ لأنَّ صدق كونه هو الفاعل التامَّ لذلك الفعل يتوقف على أن يكون الإنسان هو الفاعل الموجب لجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل، ومن جملتها وجود نفس ذلك الإنسان وقدرته، فإَّنه مما يتوقف عليه وجود ذلك الفعل المنسوب إليه، ومن الواضح أنَّ الإنسان ليس هو المُوجِد لنفسه ولا لقدرته.

قال: «إِذْ دَرِيتَ ذَلِكَ بِزُغْ لَكَ أَنَّ الْإِنْسَانَ حِيثُ إِنَّهُ مُبَاشِرٌ لِفَعْلِهِ،

واختياره أخير منظرات الفعل وأخر أجزاء علته التامة، فهو لا محالة فاعلٌ مختارٌ لأفعاله وأعماله، وحيث إنه ليس الذي يفيض وجود الفعل علىه وأسبابه، إذ من جملة العلل والأسباب وجود نفسه، وتحقق قدرته و اختياره وسائل ما يتعلّق به ذلك مما يغيب عن عقولنا، ولا تحيط به أوهامنا، فليس هو الماجع التام الموجّد الموجّب لأفعاله بالضرورة الفحصية، بل إنما الماجع التام الموجّد الموجّب لكل ذرّة من ذرات نظام الوجود بالإرادة والاختيار هو الملك الغني الحق، المفيض لعوالم الوجود بقضيتها وقضيتها على الإطلاق، وليس يصادم ذلك توسيط العلل والأسباب والشروط والروابط الفائضة جميعاً من جانب فياضيتها الحقة المطلقة، ومن جملة العلل الرابطة والأسباب المتوسطة قدرة العبد ومنتها، وشوقه وإرادته بالنسبة إلى ما يؤثره من أعماله وأفعاله.

وذلك، كما أَنَّ اللَّهَ - سَبَّحَانَهُ - هُوَ الْمُوجَدُ الْمَفِيضُ الْمَاجِعُ لِذَاتِ زِيدٍ وَوُجُودِهِ مُثُلاً، مَعَ أَنَّ أَبَاهُ وَأَمَّهُ وَغَيْرَهُمَا مَمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ دُخُولُهُ فِي دَائِرَةِ الْوُجُودِ مِنْ جَمْلَةِ عَلَلِهِ وَأَسْبَابِهِ الْمُسْتَنْدَةِ فِي سَلْسَلَتِهَا الطَّوْلِيَّةِ وَالْعَرْضِيَّةِ جَمِيعاً إِلَى جَاعِلِيَّتِهِ التَّامَّةِ، تَعَالَى شَأنُهُ وَتَعَاظِمُ سُلْطَانُهُ: ﴿قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الرعد: 16]، وَهُذَا الْبَيَانُ يُكَشِّفُ غَطَاءَ الْحَفَاءِ عَنْ سَرِّ قَوْلِ سَادَتْنَا الطَّاهِرِينَ الْمَعْصُومِينَ، صَلَوَاتُ اللَّهِ وَتَسْلِيمَاتُهُ عَلَى أَرْوَاحِهِمْ وَأَجْسَادِهِمْ أَجْمَعِينَ: "لَا جَبْرٌ وَلَا تَفْوِيسٌ، وَلَكِنْ أَمْرُ بِينَ أَمْرِيْنَ" [الميرداماد، مصنّفات الميرداماد، ص 207 و 208].

وقد ذكر صدر المتألهين وجهين لتفسير الأمر بين الأمرين: أحدهما قريبٌ في فكرته لما تقدم عن السيد الميرداماد [ظ: صدر المتألهين، الشواهد الريوية في المناهج السلوكية، ص 52]، والآخر نسبة إلى العرفاء الذين حصلوا بالكشف والشهود،

وقال: ”إِنِّي قد أَقْمَتُ الْبَرْهَانَ عَلَيْهِ“، وَهُوَ مَا يَتَوَقَّفُ تَوْضِيْحَهُ عَلَى مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَبَانِيِ الْفَلْسَفِيَّةِ الَّتِي يَتَبَناُهَا هُوَ، وَهِيَ مَطْوَلَةٌ لَا يَنْسَجُمُ بَيْانَهَا مَعَ حِجْمِ الْمَقَالَةِ. [ظ: صدر المتألهين، الأسفار، ج 6، ص 372 و 373]

وَمَا تَقْدَمَ مِنْ تَفْسِيرَاتٍ عَنِ الْأَعْلَامِ مَوْجُودٌ فِي الرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ عَنْ أَئِمَّةِ الْهُدَى لِهِبَّابِهِ ، فَمِنْهَا: مَا عَنْ سَلِيمَانَ بْنَ جَعْفَرٍ الْجَعْفَرِيِّ، عَنِ الْإِمَامِ الرَّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ ، قَالَ: «ذُكِرَ عِنْهُ الْجَبَرُ وَالتَّفْوِيْضُ، فَقَالَ: أَلَا أَعْطِيْكُمْ فِي هَذَا أَصَلًا لَا تَخْتَلِفُونَ فِيهِ، وَلَا يَخَاصِمُكُمْ عَلَيْهِ أَحَدٌ إِلَّا كَسَرْتُمُوهُ؟ قَلْتَ: إِنِّي رَأَيْتُ ذَلِكَ. فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - لَمْ يُطْعِنْ بِإِكْرَاهٍ، وَلَمْ يُعَصْ بِغَلْبَةٍ، وَلَمْ يَهْمِلْ الْعِبَادَ فِي مَلْكَهُ، هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكُوهُمْ، وَالْقَادِرُ عَلَى مَا أَقْدَرَهُمْ عَلَيْهِ، فَإِنْ ائْتَمَرَ الْعِبَادُ بِطَاعَتِهِ لَمْ يَكُنَ اللَّهُ عَنْهَا صَادِّاً وَلَا مِنْهَا مَانِعاً، وَإِنْ ائْتَمَرُوا بِمَعْصِيَتِهِ فَشَاءُ أَنْ يَحْوِلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ ذَلِكَ فَعْلٍ، وَإِنْ لَمْ يَكُنْ وَفَعُلُوا فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي أَدْخَلَهُمْ فِيهِ. ثُمَّ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: مَنْ يَضْبِطُ حَدُودَ هَذَا الْكَلَامِ فَقَدْ خَصَّمَ مِنْ خَالِفِهِ» [الصدقوق، التوحيد، ص 361].

190

الأمر الثاني: كيفية صدور الفعل الاختياري عن الإنسان

الفعل الاختياري كما ذكرنا سابقًا هو الفعل الذي يصدر عن شيء يقدر على الفعل والترك - وتساوي نسبتها إليه - بحسب إرادةٍ ترجح أحدهما؛ وللهذا النوع من الأفعال أهمية كبيرة، إذ أنه يعبر عن رقي الذات التي يصدر عنها مثل هذا الفعل على الجمادات والنباتات، وحتى تصدر مثل هذه الأفعال لا بد أن يكون الفاعل المباشر لها ذا شعور وإرادة؛ لأنَّ صدور الفعل أو تركه يحتاج إلى ما يرجح أحدهما على الآخر، وذلك بأن تتعلق به نوعٌ من الإرادة من قبل الفاعل، وحصول إرادة الفعل أو الترك تتوقف على مجموعة

مبادئ لا بد أن تنتهي إلى مبدأ علمي يحكم بضرورة إتيان الفعل أو تركه، وفهم هذه المبادئ وكيفية صدور الفعل عنها له أهمية كبرى في فهم الفعل الاختياري ودوره بالنسبة إلى الفاعل المباشر له، وكذلك يوضح دور الفاعل غير المباشر وأثره في أداء هذا الفعل أو عدمه؛ ولهذا سنتكلم في هذا البحث عن مبادئ الفعل الاختياري، والعلاقة بين هذه المبادئ، وكيفية صدور الفعل الاختياري عنها.

١- مبادئ الفعل الاختياري

١٩١

أشار ابن سينا إلى مبادئ الفعل الاختياري في إشاراته وتنبیهاتـه، حيث قال: «وأماماً الحركات الاختيارية فهي أشد نفسانية، ولهـا مبدأ عازم، مجمع، مذعنـاً ومنفعلاً عن خيالـ أو وهمـ أو عقلـ، تنبعـ عنـها قوة غضـيبة دافـعة للضارـ، أو قـوة شـهـوانـية جـالـبة للضرـارـ أو النـافـعـ الحـيـوانـيـينـ، فيـطـيعـ ذـلـكـ ما أـنـبـثـ فيـ العـضـلـ منـ القـوـةـ المـحـرـكـةـ الخـادـمـةـ لـتـلـكـ الـآـمـرـةـ» [ابن سينا، الإشارات والتنبیهات، ص 93].

وأمامـاً تفصـيلـهاـ فقدـ ذـكرـواـ لـهـذـهـ الأـفـعـالـ وـالـحـرـكـاتـ مـبـادـئـ أـرـبـعـةـ،ـ مـتـرـقـبةـ بـنـحـوـ طـولـيـ،ـ وـهـيـ:

أـ-ـ القـوـةـ المـدـرـكـةـ (ـالمـبـدـأـ الـعـلـمـيـ)

المبدأ العلمي للفعل الاختياري الإنساني هو صورة علمية جزئية بحسن فعل معين، وأنه مما ينبغي فعله، أو قبحه، وأنه مما ينبغي تركه، فإن الإدراك اللكي لا يكون محركاً، بل لا بد من تعلقه بموضوع جزئي، وفعل معين حتى يبعث نحوه، ويحرّك إليه. [ظ: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيات، النفس، ص 181]

وهذا الرأي الجزئي يُستنبط بالتروي من مقدماتٍ كليّةٍ بتوسّط العقل العملي إن قلنا بكونه مدرگاً للآراء الجزئية التي تكون مبدأً للفعل الاختياري كما هو مشهور الحكماء، وإن قلنا إنّه قوّةً للتحريك فقط فالمستنبط لها هو العقل النظري، قال صدر المتألهين: «للإنسان إذن قوتان: قوّةً تختصُّ بالآراء الكليّة والاعتقادات، وقوّةً تختصُّ بالرواية في الأمور الجزئية مما ينبغي أن يُفعَل ويُترك من المنفعة والمضرّة، وممّا هو جيّلٌ وقبحٌ، وممّا هو خيرٌ وشرّ، وكون حصوله تابعاً لضربٍ من القياس والتفسير غايته أن يوقع رأياً في أمرٍ جزئيٍّ مستقبلاً من المكنات...» [صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 261 و 262].

والعقل العملي يُستنبط ذلك الموقف عندما يواجه الإنسان ظرفاً معيناً يتطلّب منه موقفاً عملياً سلوكياً يتّناسب مع ذلك الظرف، فيأتي دوره هنا في ضرورة أن يشخّص أفضل موقفٍ عمليٍّ مناسبٍ من بين الخيارات المتاحة أمامه في مثل ذلك الظرف، وإنما يكون ذلك بمجموعةٍ من القياسات والمقاييسات يقوم بها العقل العملي، مستفيداً مما توفر لدى العقل النظري من رؤية عملية آيديولوجية. [صدر المتألهين، الشواهد الريوية، ص 200 و 201]

وربّما يشعر الإنسان بهذا الأمر عندما يمرُّ بظرفٍ مهمٍّ، ويحتاج أن يتّخذ الموقف المناسب تجاهه، وربّما يحتاج أياماً من الوقت ليحدّد ذلك الموقف العملي، من دون أن يلتفت إلى تفصيل ما يجري، وما يدور في خالده؛ لأجل الوصول إلى تحديد ذلك الموقف، فمثلاً: العقل النظري يدرك حسن الصدق، وأنّه ينبغي فعله، وقبح الكذب وضرورة تركه، ومن هنا يمكن للعقل العملي - إذا ما صار الإنسان في موقف المُخبر عن شيءٍ - أن يستنبط أنَّ النطق بهذا الخبر المعين هو الإخبار بالواقع في هذه الحادثة الشخصية فهو الصدق فيها، فهذا النطق حسنٌ ينبغي فعله، فيتحرّك للنطق به، وقد يتقدّم الموقف

قليلًا، فيحتاج إلى مجموعة استنباطاتٍ ومقاييسٍ؛ ليحدد الوقف العملي الصحيح، كما لو كان الإخبار بالواقع يؤدي إلى هلاك إنسانٍ، كان يتعقبه بعض الأشرار، فإذا سأله عن مكانه وأنا أعلم بمكانه، فما هو الموقف الصحيح هنا؟

هنا العقل العملي يقوم بقياسين أحدهما تكون نتيجته أن الصدق حسنٌ ينبغي فعله، والآخر أن الكذب قبيحٌ ينبغي تركه، ولكنَّ الصدق هنا في هذا الموقف يلزم هلاك هذا الإنسان، والكذب يلزم نجاته، فيدخل في المعادلة عنصرٌ جديدٌ لا بدَّ أن يحسب حسابه، وهو أنَّ إنقاذ الإنسان حسنٌ ينبغي فعله، فلا بدَّ أن يقياس العقل العملي هنا بين قبح الكذب وترك الصدق من جهةٍ، وبين حسن إنقاذ المؤمن من جهةٍ أخرى، وبعد الكسر والانكسار بينهما يجد مثلاً أنَّ الحسن في إنقاذ ذلك الإنسان أهمُّ لديه من القبح الذي في الكذب وترك الصدق، فلا بدَّ أن يقدم الأهمَّ على المهمَّ؛ ليختار بالأخير أن يكذب لأجل إنقاذ ذلك الإنسان، فيتحرَّك لسانه لينطق بالكذب.

193

يتضح من البيان المتقدِّم أنَّ العقل العملي يستعين بالعقل النظري في استنباط حكم الفعل الجزئي، فالفعل الاختياري الذي يختصُ به الإنسان لا يكون إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي بحسب حكم العقل النظري، ويقابل هذه القوى الوهم والخيال في سائر الحيوانات، حيث تنطلق من قواها الوهمية والشهوَّة والغضبية، فالإنسان يمتاز عنها بقوى الإدراك هذه، وهي قوَّة العقل العملي الذي ينفع عن العقل النظري.

وإلى هذا الأمر أشارت بعض الأحاديث الواردة عن أئمَّة أهل البيت عليهما السلام، فمثلاً يقول أمير المؤمنين علیه السلام في وصيته لكميل بن زياد: «... يَا كُمِيلُ، مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَأَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ...» [الحرزي، تحف العقول، ص 171].

بـ- قوّة الشوق

الشوق انفعالٌ نفسيٌّ يولد شعوراً لدى النفس بالميل نحو شيءٍ معينٍ عند إدراك موافقته للمدرك، وأنه مما ينتفع به، أو الانقباض عنه عند إدراك مخالفته، وأنه مما يتضرر به، فقوّة الشوق تتمثل في ميلٍ طبيعيةٍ تحصل في النفس، نحو طلب ما تلتذّ وتنتفع به، أو دفع المكروهات؛ ولذلك فهي على شعبتين، شهويةً وغضبيةً، قال بهمنيار: «القوّة الشوقيّة من شعبيّها القوّة الغضبية، والقوّة الشهوانية، فالّتي تنبعث مشتقةً إلى اللذid هي الشهوانية، والّتي تنبعث مشتقةً إلى الغلبة ودفع المنافي هي الغضبية» [بهمنيار، التحصيل، ص 805].

فالشوق يكون على نحوين، بحسب ما يتعلّق به: شوق نحو طلب شيءٍ، وهو يحصل بعد إدراك ملائمة ذلك الشيء؛ لأنّه لذيدٌ أو نافعٌ، وتُسمى هذه القوّة بالشهوة، وشوق نحو دفع شيءٍ والتخلص منه، وهو يحصل بعد إدراك منافاةٍ في ذلك الشيء، وتُسمى قوّة بالغضب. [ظ: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، 194]

ج 2، ص 411]

وهذه القوّة لها مراتبٌ مشكّكة، فقد تبدأ ضعيفةً، ثم تقوى وتشتدّ إلى أن يترسّح منها الإجماع على الفعل وإرادته، والمؤثر في شدة الشوق وضعفه أمورٌ كثيرةً؛ منها معرفيةٌ ترجع إلى ضعف إدراك المصلحة، أو الملائمة في الفعل، حيث يبدأ من الظنّ الضعيف فيشتّد ويقوى ليصل إلى الاطمئنان والقطع بها، ومنها ما يرجع إلى أمورٍ نفسيةً ومزاجيةً؛ فكلّ إنسانٍ يكون بحسب مزاجه أشدَّ ميلاً واستعداداً لنوعٍ من الأفعال. [ظ: ابن سينا، الشفاء

(الطبعيات - النفس)، ص 175].

جـ- قوّة الإجماع

وهو العزم على الفعل أو الترک بأن يتعين أحدهما بعد التردد بينهما، وبها يترجح أحدهما بعد أن كانا متساویـ النسبة إلى القادر عليهما، ويسمى بالقصد، أو قوّة الإرادة أو الكراهة، قال صدر المتألهين: «وبعد الشوقيّة وقبل الفاعلة قوّة أخرى هي مبدأ العزم والإجماع المسمى بالإرادة والكراهة، وهي التي يُصمم بعد التردد في الفعل والترک عند وجود ما يترجح به أحد طرفيهما، المتساوي نسبتهما إلى القادر عليهم» [صدر المتألهين، المبدأ والمفاد، ص 234].

إنَّ حقيقة هذه القوّة هي كونها فعلاً نفسانياً، حيث ينبعث من النفس تصميِّمٌ وعزْمٌ على أداء الفعل الخارجي المعين أو تركه، بعد اشتداد الشّوق فيها إليه أو اشتداد كراحته، وبهذا تختلف عن الشّوق مهما بلغت درجته؛ إذ إنَّ حقيقته كونه انفعالاً نفسانياً، لا من مقوله الفعل. [ظ: الخميسي، معتمد

الأصول، ص 51]

195

كما أنَّ تولُّ الإرادة يكون بسبب أمور متعلقةٍ لإرادةٍ أخرى، فإنَّ بعض مبادئ الإرادة المتقدمة تكون إراديةً، ولا يكون الإنسان مقهوراً عليها، مثل التروي والتفكّر في تشخيص المصلحة في الفعل، أو معرفة أفضل الوجوه فيه؛ لأنَّ تحصيل ذلك يكون بالفكر وهو فعلٌ إراديٌ للإنسان، ولكنَّ هذا الأمر لا يتسلسل، فيكون كلُّ أمرٍ إراديٍ ناتجاً عن أمرٍ إراديٍ آخر، بل لا بدَّ أن ينتهي إلى مبادئ غير إراديةٍ للإنسان، فإنَّ الفكر والرواية مثلاً تنتهي إلى الاستعداد والقدرة عليه، وهو أمرٌ فطريٌ مركوزٌ في فكر الإنسان الذي خلق عليها، وكذلك التصديق بمواد الفكر الأولى يجدها الإنسان في نفسه من غير طلبٍ، كما في البدهيات العقلية، أو المشاهدات الحسّية، وأمّا

نفس الإرادة فهي لا تقع عن إرادة أخرى متعلقةٍ بنفس تلك الإرادة الأولى؛ إذ لو كان كذلك للزم كون كل إرادةٍ توقف على إرادةٍ تسبقها متعلقةٍ بها، وهذا يلزم منه تسلسل الإرادات، وهو باطلٌ، فلزم كون حصول الإرادة بنحوٍ ضروريٍّ عند حصول مبادئها، فيحصل بعدها الفعل إذا كانت شروطه متحققةً من القدرة عليه وارتفاع المowanع من حصوله، قال صدر المتألهين: «في جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختيارية نظرٌ؛ إذ لو كان الأمر كذلك لاحتاج إلى قصدٍ آخر، ويلزم التسلسل - والقول بأنَّ البعض اختياريٌ دون البعض تحكُّم لا يساعدُه الوجdan - بل الظاهر أنَّه إذا غالب الشوق تحقَّق الإجماع بالضرورة» [صدر المتألهين، الأسفار، ج 4، ص 113].

فإذا حصلت الإرادة صدر الفعل عن الإنسان مباشرةً لا كتمال علل صدوره، فلا فصل بين تحقق الإرادة وصدور الفعل. [ظ: المفيد، أوائل

المقالات، ص 360]

196

د- القوَّةُ المحرِّكةُ

وهي القوَّةُ المنبَثَةُ في الأعضاءِ، التي هي الأعصابُ والعضلاتُ والأوتارُ، وفعلها قبضُ العضلاتِ ويسطُّها، للقيام بالحركاتِ التي يتطلبُها إنجازُ الأفعال المختلفةُ، وهذه القوَّةُ هي فاعلُ الحركة، قال المحقق الطوسي: «وتليها - أي تلي قوَّةِ الإجماع - القوَّةُ المنبَثَةُ في مباديِ العضلِ المحرِّكةِ للأعضاءِ، ويدلُّ على مغايرتها لسائرِ المباديِ كونِ الإنسانِ المشتاقِ العازمِ غير قادرٍ على تحريك أعضائهِ، وكونِ القادرِ على ذلك غير مشتاقتِ ولا عازمٍ، وهي المباديُ القريبةُ للحركاتِ، وفعلها تشنجُ العضلِ وإرسالها، ويتساوِي الفعلُ والتوكُ بالنسبة

إليها» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 412].

نتائج هذا الأمر

من خلال ما تقدّم من بيان لمبادئ الفعل الاختياري، وترتّبها نستنتج
نتيجتين مهمّتين في البحث:

الأولى: نلاحظ أنَّ مبادئ الفعل الاختياري منها ما لا يكون اختيارياً،
كحصول الشّوق الشّديد نحو الفعل، وتعلُّق الإرادة به، ومنها ما هو
اختياريٌّ، وهي عمليَّة التروي والفكير التي تحَدُّد الصورة العلميَّة المتعلقة
بحال الفعل من كونه حسناً أو قبيحاً نافعاً أو ضاراً، ولكنَّها لا بدَّ أن تنتهي
إلى أمورٍ غير اختياريَّة، بل أوجدها الله تعالى - خالق الإنسان - في فطرته،
وهي استعداده الفطري للفكر والنظر، وتصديقه البدهي ببعض القضايا التي
تكون مبدأً لكلَّ فكريٍّ ونظريٍّ يقوم به الإنسان فيما بعد، كما أنَّ القدرة التي بها
ينجز الإنسان أفعاله هي أيضاً ليست إراديةً بالنسبة إليه.

وبناءً على ذلك فمن نظر إلى مبادئ الفعل الاختياري البعيدة، فقد يقول
إنَّ الإنسان مُجْبُرٌ على فعله، وليس له في تحقّقه من دخلٍ، ومن نظر إلى
مبادئ الفعل الاختياري القريبة له وهي الشّوق إليه وإرادته، فقد يقول إنَّ
الإنسان مفْوَضٌ في فعله، وكلاهما خطأ؛ لأنَّ مبادئ الفعل الاختياري وأصل
قدرة الإنسان على الاختيار هي من الله تعالى، حيث جعله مختاراً، وأماماً صدور
الفعل عنه فهو تابعٌ لتشخيص عقل الإنسان نفسه، وتعلُّق شوقيه وإرادته به،
وفي كلِّ ذلك يبقى احتجاج الإنسان إلى الله بنحوٍ دائمٍ، لا حدوثاً فقط، فلا
هو مُجْبُرٌ عليه مطلقاً ولا هو مفْوَضٌ فيه مطلقاً كذلك، وهذا دليلٌ واضحٌ
ومفصَّلٌ للقول بالأمر بين الأمرين.

قال المحقق الطوسي: «الذِّي ينظر إلى الأسباب الأولى، ويعلم أنها ليست
قدرة الفاعل ولا بإرادته، يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقاً؛ لأنَّ السبب

القريب للفعل هو قدرته وإرادته. والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضاً ليس ب صحيح مطلقاً؛ لأنَّ الفعل لم يحصل بأسبابٍ كلها مقدورةٌ ومراددةٌ، والحقُّ ما قاله بعضهم عليهما : «لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بينَ أمرَيْنِ» [الطوسي، نصير الدين، أجوبة المسائل النصيرية، ص 105].

الثانية: نستطيع أن نفهم كيف يمكن أن يتدخل الباري عزوجل في منع الإنسان عن إيقاع فعل معينٍ، وكيف يمكن أن يتدخل في إيقاعه؛ فإنَّه بدأ من التروي والتفكير في معرفة أصلح الوجه وأنفعها في الأفعال، فالله - تعالى - يمكن أن يوقف الإنسان ويهديه إلى ما يوصله إلى أفضل تلك الوجه، وكذلك الشوق والإرادة، فإنَّ له - تعالى - أن يهدم ما وقع متشوّقاً إليه بحيث إنَّ الإنسان بالوجدان يرى من نفسه أنَّه يتعلّق قلبه بشيءٍ ويعزم على فعله، ولكنَّه بعد مدةٍ يجد حاله قد تغيرَ عزمه عن ذلك الفعل، يقول أمير المؤمنين علیه السلام : «عرفت الله - سبحانه - بفسخ العزائم وحلَّ العقود» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 4، ص 45].

198

ومثله قول الإمام الصادق علیه السلام ، حينما سُئل : «بما عرفت ربِّك؟» قال علیه السلام : بفسخ العزم ونقض الهمم ، عزمتْ فَفسخ عزمي ، وهمنتْ فُنقض هميّ » [الصدوق، التوحيد، ص 289].

إنَّ الإنسان قد يعزم على فعل شيءٍ، ويتعلّق شوقه به، ويعقد ضميره على فعله بحسب ما يتصوره من المنفعة الداعية إليه، ثمَّ ينحلُّ ذلك الشوق، وينفسخ ذلك العقد؛ لزوال ذلك الداعي من نفسه، أو لخطور ما يعارضه في نفسه، من دون أن يحدث أمرٌ جديدٌ، بل يرى من نفسه أنَّه قد عزف عن ذلك الأمر، ولا تفسير لهذا إلَّا أنَّ الله عزوجل قد ألقى في روعه ما يغيّر حاله بالنسبة إلى ذلك الفعل، وقد عدَّ أمير المؤمنين علیه السلام ذلك من الدلائل الدالة

على وجود الله سبحانه وتعالى، قال ابن أبي الحديد في شرحه لنهج البلاغة:

«هذا أحد الطرق إلى معرفة البارئ سبحانه، وهو أن يعزم الإنسان على أمر، ويصمّم رأيه عليه، ثم لا يلبث أن يخطر الله - تعالى - بباله خاطراً صارفاً له عن ذلك الفعل، ولم يكن في حسابه، أي لولا أنَّ في الوجود ذاتاً مدبرةً لهذا العالم لما خطرت الحواطرُ التي لم تكن محتسبةً» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 84].

وكذلك القدرة التي هي شرط تحقق الإرادة الجدية، فهي من الله سبحانه، وببيده أن يقدر الإنسان على الفعل أو يسلبها منه.

وبالجملة فإنَّ جميع المبادئ التي ذكرناها للفعل الاختياري أمورٌ حادثةٌ، يكون المفهوم لها وشرائط وجودها، أو موانع تتحققها هو الله سبحانه وتعالى، فهي ببيده لا بيد غيره.

الأمر الثالث: وقوع الفعل الاختياري في مجرى القضاء والقدر الإلهي

إنَّ كون الفعل الإنساني اختيارياً بالمعنى المتقدمة له يواجه إشكاليةً تفرضها مراجعة مصادر الفكر الديني، إذ إنَّ الأثر العملي لهذه النظرية يتجسد بكون الإنسان هو الذي يحدد مصيره بإرادته، ومن دون فرض وأكراهٍ من أحدٍ، بحسب ما يختار هو من فعلٍ، ولكن من يراجع القرآن الكريم والسنة الشريفة، يجد أنها تتكلّم عن معتقدٍ يبدو وكأنَّه يتعارض ويتضاد مع هذا الأمر، ألا وهو عقيدة القضاء والقدر، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿فُلْنَ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللَّهِ فَلَيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: 51]. إذ إنَّ المعنى المتبادر من الآية الكريمة وغيرها هو أنَّ كلَّ شيءٍ يحصل للإنسان في حياته

مقدّر له، ومكتوب عليه سلفاً، وهذا المقدّر سيجري كما قدر له في الإرادة الإلهية، ولن يكون بمقدور الإنسان تغييره وتبديله مهما فعل.

فمن الإشكالات المهمة والمحدية التي تواجه الالتزام باختيارية الأفعال الإنسانية هي كيفية التوفيق بينها وبين الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي، فكيف يمكن القول إنَّ الإنسان مختارٌ في أفعاله مع أنَّ تلك الأفعال هي من حوادث هذا العالم، التي قدَّرها الله جيًعاً، وقضى أمرها منذ الأزل، كما هو مقتضى الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي؟ فكيف يبقى الإنسان مختاراً مع ذلك؟ لعلَّ القائلين بالجبر بجميع صوره وتوجيهاته لا يواجهون هذه المشكلة، إذ إنَّ الاعتقاد بالقضاء والقدر يبدو أنَّه منسجمٌ تماماً مع ما يذهبون إليه؛ تكون أفعال الإنسان - في نظرهم - حالها حال جميع الأمور التكوينية يكون الفاعل والخالق لها هو الله سبحانه وتعالى، وبإرادته المحسنة من دون أيٍّ مدخليةٍ للإنسان في ذلك، فتتجري على ما جرى عليه قلم التقدير الإلهي من دون أيٍّ تعارضٍ أو تصادِم.

200

ونفس هذا المعنى هو الذي كان في ذهن ذلك الشيخ الذي جاء إلى أمير المؤمنين عليهما السلام، وتحكي قصته الرواية عن سهل بن زياد وإسحاق بن محمد وغيرهما رفعوه، قال: «كان أمير المؤمنين عليهما السلام جالساً بالكوفة بعد منصرفه من صفين، إذ أقبل شيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مسيرنا إلى أهل الشام أبقيضاً من الله وقدر؟ فقال أمير المؤمنين عليهما السلام: أجل، ياشيخ ما علوم تلعة ولا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله وقدر، فقال له الشيخ: عند الله أحتسب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مه، ياشيخ! فوالله لقد عظّم الله الأجر في مسيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمون، وفي منصرفكم وأنتم منصرفون، ولم تكونوا في شيء من

حالاتكم مُكرهين، ولا إليه مضطرين. فقال له الشيخ: وكيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مُكرهين ولا إليه مضطرين، وكان بالقضاء والقدر مسينا ومنقلينا ومنصرفنا؟ فقال له: وتظنُّ أَنَّه كان قضاءً حتماً، وقدراً لازماً؟ إِنَّه لو كان كذلك لبطل الشواب والعقواب، والأمر والنهي والزجر من الله، وسقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمة للمذنب ولا محامدة للمحسن، ولكان المذنب أولى بالإحسان من المحسن، ولكان المحسن أولى بالعقوبة من المذنب، تلك مقالة إخوان عبدة الأواثان، وخصماء الرحمن، وحزب الشيطان، وقدرية هذه الأمة ومحبوها. إِنَّ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - كَلَّفَ تخيراً، ونهى تحذيراً، وأعطى على القليل كثيراً، ولم يعص مغلوباً، ولم يطع مكرهاً، ولم يملك مفوضاً، ولم يخلق السماوات والأرض وما بينهما باطلاً، ولم يبعث النبيين مبشرين ومنذرين عبشاً، ذلك ظنُّ الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 155].

201

وقد استغلَّ هذا الأمر استغلالاً كبيراً على المستوى الفردي والاجتماعي السياسي، فعل المستوى الفردي أصبح لهذا الاعتقاد مبرراً لدى الأفراد للتخلص من المسؤولية تجاه قراراتهم وأفعالهم الخاطئة، وقد حصل هذا في الأمم السابقة، ونبيه النبي ﷺ بأنَّه سيظهر في أمته من يبرر المعصية بالقضاء الإلهي. [ظ: المجلسي، بحار الأنوار، ج 5، ص 47]

وهكذا قد استغلَّ هذا المفهوم الخاطئ للقضاء والقدر الإلهي من قبل الحكومات السياسية التي حكمت المسلمين عبر حقب زمنية مختلفة، فمثلاً لما اعترض الناس على تنصيب معاوية ولده يزيد من بعده، قال: «إِنَّ أَمْرَ يَزِيدَ قَدْ كَانَ قَضَاءً مِنَ الْقَضَاءِ، وَلَيْسَ لِلْعَبَادِ خَيْرٌ مِنْ أَمْرِهِمْ».

[ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج 1، ص 210].

و كذلك بَرَرَ عمر بن سعد خروجه لقتال الإمام الحسين عليهما السلام لبعض من اعترض عليه بقوله: «كانت أموراً فُضِيَتْ من السَّماءِ، وقد أُعذِرَتْ إِلَى ابْنِ عَمِّي قَبْلِ الْوَقْعَةِ، فَأَبَى إِلَّا مَا أَبَى» [ابن سعد، الطبقات، ج 5، ص 148].

ومن الواضح أنَّ الاعتقاد بالقضاء والقدر بمعناه الخاطئ والإيمان به، له نتائج سلبيةٌ وخيمةٌ على الإنسان ومستقبل حياته؛ إذ إنَّ له انعكاساتٌ كبيرةٌ على مختلف الجوانب الفكرية والأخلاقية والسلوكية للإنسان، الفردية منها والاجتماعية؛ ولهذا نجد أنَّ المدعاة الميامين من أهل البيت عليهما قد وقفوا بوجه هذا الفهم الخاطئ له، وحاولوا بقدر الإمكان الوقوف بوجهه. «عن ميسَّرٍ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ لِي: يَا مِيسَّرُ، ادْعُ، وَلَا تَقُلْ: إِنَّ الْأَمْرَ قَدْ فُرِغَ مِنْهُ» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 467]. و«عن حَمَادَ بْنَ عَيْسَى، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: سَمِعْتَهُ يَقُولُ: ادْعُ، وَلَا تَقُلْ: قَدْ فُرِغَ مِنَ الْأَمْرِ؛ فَإِنَّ الدُّعَاءَ هُوَ الْعِبَادَةُ» [المصدر السابق].

ولكن لِدَقَّةِ هَذَا الْمَطْلَبِ، وَقُصُورِ أَغْلَبِ النَّاسِ - فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ - عَنْ فَهْمِهِ، وَاللُّولُوحُ فِي أَسْرَارِهِ، نَجِدُ أَنَّ بَعْضَ الْأَثْمَمَةَ عَلَيْهِمَا قد نَهَاوْا عَنِ الْخُوضِ فِيهِ، كَمَا عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ. [ظ: الصدقون، التوحيد، ص 365].

202

و سنحاول بيان الحل للهذه الإشكالية في عدة نقاطٍ:

أ- في حقيقة القضاء والقدر

القضاء في اللغة: الحكم، وأصله قضاي؛ لأنَّه من قضيَتْ، إِلَّا أَنَّ الْيَاءَ لَمَّا جاءَتْ بَعْدَ الْأَلْفِ هُمِزَتْ، وقد يأتي بمعنى الفراغ والانتهاء من الشيء، ويأتي كذلك بمعنى الأداء، كما يأتي بمعنى الصنع والتقدير. [ظ: الجوهرى، الصحاح، ج 6، ص 2463، مادة (قضى)]

وَأَمَّا الْقَدْرُ فَهُوَ مَبْلُغُ الشَّيْءِ [ظ: الفراهيدي، كتاب العين، ج 5، ص 113، مادة (قدر)؛ الجوهرى، الصحاح، ج 2، ص 786]، وَالْقَدْرُ قَضَاءُ اللَّهِ - تَعَالَى - الْأَشْيَاءُ عَلَى مَبَالِغِهَا، وَنَهَايَاتِهَا الَّتِي أَرَادَهَا لَهَا. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 62]

وَقَدْ اسْتَعْمَلَ الْقَدْرُ فِي لِسَانِ الشَّارِعِ بِمَعْنَى تَقْدِيرِ الشَّيْءِ وَهَنْدَسَتِهِ وَوْضُعِ حَدَّودِهِ، وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِنْفَاذُ وَالْإِمْضَاءُ وَالْإِبْرَامُ، فَهُوَ فِي مَجَالِ الْخَلْقِ وَالْتَّكَوِينِ يَكُونُ بِمَعْنَى إِقَامَةِ الْعَيْنِ وَإِيجَادِ الشَّيْءِ وَخَلْقِهِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿فَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [سورة الطلاق: 3]، كَمَا يَظْهُرُ مِنْ بَعْضِ الْآيَاتِ الْشَّرِيفَةِ أَنَّ الْقَدْرَ بِهَذَا الْمَعْنَى مَلَازِمٌ لِخَلْقِ مُوجُودَاتِ عَالَمِ الطَّبِيعَةِ الْمَشْهُودُ، وَهُوَ مَا يُعْبَرُ عَنْهُ بِالْإِنْزَالِ. [ظ: الطَّبَاطِبَائِيُّ، الْمِيزَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج 19، ص 90]، قَالَ تَعَالَى: ﴿... وَمَا نَزَّلْنَا إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21]، وَالْإِنْزَالُ هُنَا بِمَعْنَى الْخَلْقِ فِي هَذَا الْعَالَمِ، كَمَا يَشَهِّدُ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿رَأَنَّا لَنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ﴾ [سورة الْحَدِيد: 25].

203

وَأَمَّا الْقَضَاءُ فَقَدْ اسْتَعْمَلَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ فِي مَعَانٍ مُتَعَدِّدةٍ، مِنْهَا الْفَرَاغُ مِنَ الْأَمْرِ كَقَوْلِهِ: ﴿يَا صَاحِبَ السَّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ حَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الظَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانٌ﴾ [سورة يُوسُف: 41].

وَأَمَّا الرِّوَايَاتُ فَمِنْهَا مَا عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنِ الْإِمَامِ الرَّضا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «... قُلْتُ: فَمَا مَعْنِي قَدَرٍ؟ قَالَ: تَقْدِيرُ الشَّيْءِ مِنْ طَوْلِهِ وَعَرْضِهِ. قُلْتُ: فَمَا مَعْنِي قَضَى؟ قَالَ: إِذَا قَضَاهُ أَمْضَاهُ، فَذَلِكَ الَّذِي لَا مَرَدَّ لَهُ» [البرقي، المحسن، ج 1، ص 244]. وَعَنْهُ عَنِ الْإِمَامِ الرَّضا عَلَيْهِ السَّلَامُ: «... فَتَعْلَمُ مَا الْقَدْرِ؟ قُلْتُ: لَا، قَالَ: هِيَ الْهَنْدَسَةُ وَوْضُعُ الْحَدُودُ مِنَ الْبَقاءِ وَالْفَنَاءِ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: وَالْقَضَاءُ هُوَ الْإِبْرَامُ، وَإِقَامَةُ الْعَيْنِ...» [الكلبي، الكافي، ج 1، ص 158].

وأماماً في اصطلاح الحكماء فالقضاء في أصله عندهم هو عبارةٌ عن وجود الأشياء مجتمعةً على نحو الإجمال في العالم العلمي، المتعلق بالذات الإلهية المقدّسة، والقدر هو تنزّلها تفصيلاً في عالم الوجود شيئاً بعد شيء بحسب تحقّق شرائطها ومعدّاتها، قال المحقق الطوسي: «اعلم أنَّ القضاء عبارةٌ عن وجود جميع الموجودات في العالم العقليٍّ مجتمعةً ومجملةً على سبيل الإبداع، والقدر عبارةٌ عن وجودها في موادِّها الخارجِيَّة، أو بعد حصول شرائطها مفصّلةً، واحداً بعد واحدٍ» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 317]. نعم، يوجد بينهم خلافٌ في حقيقة تلك العوالم وكيفيَّة وجودها، كما أضافوا إليه إضافاتٍ وتفصيلاتٍ أكثر على طبق المبنيِّ التي اعتمدواها في فلسفتهم، وليس هنا محلُّ التعرُّض لها بنحوٍ مفصَّلٍ. [ظ: الداماد، القبسات، ص 429؛ صدر المتألهين، الأسفار، ج 6، ص 291]

204

وعند المتكلمين استُعمل القضاء بمعنى فصل الأمر قولًا أو فعلًا، الذي يحصل بالإتمام والإنجاز، والقدر بمعنى التقدير، وهو تقدير الأشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيات والأسباب والشروط ونحوها [ظ: الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 180 و 181؛ سجحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 223].

وقد ذُكر للقضاء والقدر أقسامٌ ومراتب عديدةٌ، كالقضاء الحتميٌّ وغيره، والقضاء والقدر الفعليين والقضاء والقدر العينيين، ليس هنا محلُّ ذكرها، فلتُطلب من مصادرها التي أومأنا إلى بعضها في ثنايا البحث، ولللاحظ أنَّ المعاني التي ذُكرت للقضاء والقدر عند الحكماء والمتكلمين تتناسب مع ما ورد لهما من معنى في النصوص الشرعية الشريفة.

ب - وقوع الفعل الاختياري في القضاء والقدر الإلهي

إنَّ الإِشْكالِيَّةَ الَّتِي تواجهنا في هذَا الْبَحْثِ هي أَنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدْرَ يَعْمَلُ الْأَفْعَالَ الْإِخْتِيَارِيَّةَ لِلْإِنْسَانِ؛ باعتبارِ كونها من موجودات عالم الإمكان، فإذا كانت تلك الأفعال مقدَّرةً ومقضيةً من قبله - سبحانه وتعالى - منذ الأزل، وهي لا يمكن لها أن تختلف عما قدرَه الله تعالى، فكيف يكون للإنسان اختيارٌ في أفعاله؟ وكيف يكون مصيره رهن اختياره في تلك الأفعال، والحال أن ليس له اختيارٌ خلاف ما قدرَه الله تعالى؟!

لقد حاول بعض الأعلام التخلص من الإشكال بهذا البيان، وهو: أَنَّ مقتضى القضاء والقدر الإلهي هو كون الفعل الاختياري للإنسان يصدر عنه على نحو الاختيار، أي أَنَّه مقدَّرٌ عنده - تعالى - ومقضىٌ هكذا، فحيث إنَّ أفعال الإنسان تقسم إلى قسمين: قسمٌ يصدر عنه عن اضطرارٍ، وقسمٌ يصدر عنه عن اختيارٍ، كان المقدَّر والمقضى في الأول هو الصدور الاضطراري، وفي الثاني هو الصدور الاختياري. [ظ: سبحانه، الأمر بين الأمرين، ص 311]

205

وَقَرِيبٌ مِّنْ هَذَا الْبَيَانِ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْخَرَازِيُّ، حَيْثُ قَالَ: «إِنَّ الْقَضَاءَ وَالْقَدْرَ سَوَاءٌ كَانَ مِنَ الصَّفَاتِ الْذَّاتِيَّةِ، أَوِ الصَّفَاتِ الْفَعْلِيَّةِ، يَعْمَلُ الْأَفْعَالَ... وَلَا مَحْذُورٌ فِيهِ لِوَاسِطَةِ الْقَدْرَةِ وَالْإِخْتِيَارِ، فَيُجْمَعُ بَيْنَ الْقَضَاءِ الْحَتْمِ الْعَبَادِ... وَلَا مَحْذُورٌ فِيهِ لِوَاسِطَةِ الْقَدْرَةِ وَالْإِخْتِيَارِ، فَيُجْمَعُ بَيْنَ الْقَضَاءِ الْحَتْمِ الْعَبَادِ، فَالْعَبْدُ الْمُخْتَارُ مَعَ وُجُودِهِ وَكُونِهِ مُخْتَارًا، مُمْكِنٌ مُعْلُولٌ مُحْتَاجٌ إِلَيْهِ تَعَالَى، وَلَوْ كَانَ الْعَبْدُ مُضْطَرًّا وَمُجْبُورًا، تَخَلَّفُ قَضَاؤُهُ الْحَتْمِ فِي وُجُودِ الْعَبْدِ الْمُخْتَارِ كَمَا لَا يَخْفَى» [الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 183 و 184].

وَلَكِنَّ هَذَا الْحَوَابُ وَإِنْ كَانَ فِي نَفْسِهِ صَحِيحًا مِّنْ حَيْثُ إِنَّ الْقَدْرَ وَالْقَضَاءَ الإِلَهِيُّ تَعْلَقُ بِكُونِ الْإِنْسَانِ يَصُدِّرُ عَنْهُ قَسْمٌ مِّنْ أَفْعَالِهِ بِإِخْتِيَارِهِ وَمُشَيْئَتِهِ،

ولكنَّه جوابٌ ناقصٌ؛ إذ لم يبيِّن كيف يمكن أن يكون الفعل الإنساني خاضعاً لإرادة الإنسان رغم أنَّه مقدرٌ ومُقْضيٌ من قِبَلِه - تعالى - منذ الأزل؟!

أليس معنى القضاء والقدر الإلهي المتعلق به منذ الأزل يساوق حتمية صدور ذلك الفعل على طبق ما قُدِّر له وقُضي به، وتعلُّق بعلمه تعالى؟ فنحن بين خيارين لا ثالث لهما، وهما: إِمَّا أن نقول بثبات القضاء والقدر الإلهي، وكذلك العلم، وهذا يؤدي بنا حتماً إلى القول بالجبر، وإِمَّا أن نلتزم بتبدل القضاء والقدر وتغييره، وكذلك العلم الإلهي؛ ولذلك نجد أنَّ الشهيد مطهري التزم بالاحتمال الثاني؛ إذ ذهب إلى أنَّ القضاء والقدر الإلهي، وكذلك علمه عَزَّوجَلَّ يمكن أن يتبدل على ضوء ما يختاره الإنسان، فلله - تعالى - قضاءً وقدراً قابلاً للتبدل، وله علُّمٌ كذلك، قال: «والأعجب منه ما لو رَكَّزنا النظر على القضاء والقدر من الوجهة الإلهية؛ لأنَّ تغيير القضاء والقدر من هذه الوجهة يلبس لبوس التغيير في العالم العلوى، والألواح والكتب الملكوتية والعلم الإلهي، وهل يمكن التغيير في العلم الإلهي؟ ...»
والجواب على كلِّ هذه الأسئلة هو بالإيجاب، وإنَّ حكم الله قابلاً للنقض، بمعنى أنَّ الله أحكاماً قابلاً للنقض، وأنَّ الداعي يمكنه أن يؤثِّر في العالى، وأنَّ النظام السُّفلي، وخصوصاً الإرادة والعمل الإنساني، بل الإرادة الإنسانية لا غير يمكنها أن تهَّرَّ العالم العلوى، وتسبِّب تغييراتٍ فيه، ويمثل هذا أسمى سلطة للإنسان على مصيره» [مطهري، الإنسان والقدر، ص 67].

206

ولكنَّ هذا الكلام أيضاً غريباً؛ فإنَّ التغيير والتبدل بالنسبة للذات الإلهية وصفاتها غير ممكِّن، لأنَّ معنى التغيير والتبدل هو فقدان أمرٍ ما، وثبتوت ما لم يكن، وهو لا يتناسب مع مقام الذات الإلهية المقدَّسة، كما هو واضح.

تحقيق الجواب

لمعرفة التصور الصحيح لهذه المسألة لا بد من الالتفات إلى نقطتين مهمتين:

النقطة الأولى: أن هذه المسألة مما يختلط فيها أحكام العقل وأحكام الوهم؛ لأن أحد طرفيها هو العلة الأولى وهي الباري سبحانه وتعالى، وهو موجودٌ غير محسوسٍ ولا متخيلاً، بل هو من عالم التجدد المطلق (عالم الغيب) المعقول صرفاً، وطرفه الآخر هو عالم الإمكان وخصوصاً عالم الطبيعة المحسوس؛ ولذلك كان من الممكن جداً أن يقع الإنسان في الخلط، فيثبت حكم المحسوس الخاص به إلى المعقول، والاختلاط بين أحكام الوهم وأحكام العقل في مثل هذه الموارد من أكثر الأمور التي توقع الإنسان في الغلط، فلا يصل فيها إلى حكمٍ صحيحٍ مطابقٍ للواقع.

ولتوسيح الأمر بنحوٍ مختصرٍ نقول: إن الإنسان عندما يريد أن يقوم بعملية الحكم في موضوع معين، فتارةً يمارس هذه العملية تحت تأثير قوة الوهم، وتارةً يمارسها بنحوٍ عقليٍّ محضٍ، وهناك فرقٌ كبيرٌ بين هاتين الممارستين؛ لأن قوة الوهم - كما هو مذكور في علم النفس الفلسفي - تدرك معنى مجرداً متعلقاً بصورةٍ خياليةٍ لأمرٍ محسوسٍ، قال ابن سينا: «وأما الوهم فإنه وإن استثبت معنى غير محسوسٍ فلا يجرده إلا من خنقًا بصورةٍ خياليةٍ»

[ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 56].

ولذلك كان هذا النوع من الإدراك فطرياً؛ أي يحصل بشكلٍ تلقائيٍ على نحو الانبعاث التخييلي عند إدراك المحسوسات، أو استحضار صورها الخيالية، ومعنى ذلك أنه يحصل بدون أن يكون هناك تعلمٌ، أو أنشطةً تقوم بها هذه القوة لأجل أن تدرك هذه المعاني، بل إنها تحصل في صفحة النفس بمجرد

الإحساس بصورة متعلقة بها أو تخيلها، فالإنسان وحتى الطفل منه بمحاجَد أن يرى أمّه أمامه، أو يتخيّل صورتها فإنّه سيشعر بمعنى المحبّة الموجودة تجاهه عند هذه الأمّ بشكلٍ مباشرٍ من دون أيّ جهدٍ زائدٍ، وكذلك إذا رأى امرأةً تشبهها فإنّه سيشعر بنفس الشعور، ويحكم بنفس الحكم عليها.

وهذا النوع من الإدراك يكون سبباً في الواقع في الخطأ عند الحكم على الأشياء؛ لأنّ هذه الكيفيّة من الإدراك والحكم لا يفسح المجال للنفس لتحكم على الشيء من خلال التثبت باستحضار الخصائص الذاتيّة (العوارض الذاتيّة) للموضوع المحكوم عليه، وكذلك بالنسبة للحكم الذي تحكم به عند إجراء عملية الحكم، فقد تصيب في حكمها وقد تخطئ، كما لو حكمت على سائلٍ معينٍ بأنّه لذيدٌ على نحو الجزم؛ لأنّ قوامه مشابه للعسل، والحال أنّ العقل لو راعى ضوابط عملية الحكم العقليّ عند التعقل فإنّه سيحكم هنا بالإمكان، أي إمكان أن يكون هذا السائل لذيداً، وإمكان عدمه كأن يكون مُرّاً، وبالعكس.

208

قال ابن سينا: «إنَّ الوهم هو الحاكم الأكبير في الحيوان، ويحكم سبيلاً انبعاث تخيلٍ من غير أن يكون ذلك محققاً، وهذا مثل ما يعرض للإنسان من استقدار العسل لمشابهته المُرار؛ فإنَّ الوهم يحكم بأنَّه في حكم ذلك، وتتبع النفس ذلك الوهم، وإن كان العقل يكذبه» [ابن سينا، الشفاء (الطبعيات - النفس)، ج 2، ص 162].

وأمّا عندما تمارس النفس عملية الحكم اعتماداً على قوّتها العاقلة، فإنّ حركتها الفكرية ستكون بخلاف ما كان عليه الأمر عند استخدامها لقوّة الوهم، بل لا بدّ لها من النظر والتروي في خصائص الموضوع والمحمول الذاتيّة، ومن ثم يُلاحظ من خلال تلك الخصائص أنّها هل تسبّب ضرورة التلاقي بينهما، أو ضرورة التخالف والتنافر، أو عدم أحدهما.

وعلى هذا الأساس فإن النفس عندما تحكم على شيء معين لم تكن ألقته من قبل، واعتمدت في ذلك على قوة الوهم، فإنها تفرغ إلى القوة المتخيلة؛ لتحاول أن تجد لها صورةً عندها، وهنا توجد لها حالتان:

الحالة الأولى: أن تتمكن القوة المتخيلة من صنع صورةٍ خياليةٍ له من خلال التركيب لما عندها من صورٍ خياليةٍ، فستتحكم بإمكان وجوده من جهةٍ، وبثبوت المعاني التي تدركها لتلك الصورة الخيالية الحاصلة من جهةٍ أخرى، مثال ذلك أن تسمع النفس بوجود رجل يطير في الهواء، فإذا أرادت النفس أن تحكم في هذا الأمر، واستعانت بقوة الوهم، وفرزت قوة الوهم إلى المتخيلة، فصنعت لها صورةً خياليةً لرجلٍ يطير، فسوف تحكم النفس بإمكان ذلك، وستصدق بذلك، كما هو حال بعض البسطاء من الناس، مع أنَّ القوة العاقلة تحكم باستحالة ذلك؛ لأنَّها عندما تلحظ خصائص الإنسان وشرائط الطيران عند ممارسة عملية الحكم، فسيتضح أمامها عدم تأهل الإنسان بالخصائص الموجودة لديه؛ لعدم توفر شرائط الطيران فيه، فتحكم بالاستحالة.

الحالة الثانية: إن لم تتمكن القوة المتخيلة من أن تخيله، فسوف تحكم القوة الواهمة على أساس ذلك باستحالة وجود هذا الأمر، أو باستحالة ثبوت الحكم له، وذلك كمن يحكم باستحالة وجود عالم للتجرد؛ لأنَّه يعجز عن تخيل موجوداتٍ لا تكون مكانيةً ولا زمانيةً، قال ابن سينا: «وفي الإنسان للوهم أحکام خاصَّةٌ من جملتها حمله النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تخيل ولا تُرَسَّم فيه، ويأبى التصديق بها» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات - النفس)، ج 2، ص 148].

النقطة الثانية: لِمَا كان وجوب الوجود من أهم خصائص الذات الإلهية

المقدّسة، كانت تلك الذات ليست بـمادّيَّةٍ ولا متحرّكَةٍ، بل هي ثابتَةٌ، ومعنى ذلك عدم وقوع تلك الذات في أفق الزمان، ولا تجتمع مع مخلوقاتها في ظرفه، فإذا انتفى الزمان عنها كانت جميع الأمور وتفاصيلها مستويةً بالنسبة إلى الذات المقدّسة من هذه الجهة، فليس هناك متقدّمٌ ولا متأخّرٌ في الزمان بالنسبة إليها، وهذا المعنى يمكن أن نلاحظه في ظواهر بعض النصوص الدينية المباركة:

منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه سُئل عن قول الله عز وجل: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: «استوى على كل شيءٍ، فليس شيءٌ أقرب إليه من شيءٍ» [الكتبي، الكافي، ج 1، ص 127].

وما عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: استوى في كل شيءٍ، فليس شيءٌ أقرب إليه من شيءٍ، لم يبعد منه بعيدٌ، ولم يقرب منه قريبٌ، استوى في كل شيءٍ» [المصدر السابق، ص 128].

210

المتحصل من ذلك

إن المشكلة الأساس في هذا الموضوع هو أننا حينما نبحث عنه - عن واجب الوجود - لا نستطيع أن نتخلص من تأثير قوة الوهم، فمن حيث نشعر أو لا نشعر نعطي للذات المقدّسة بعدًا زمانيًّا؛ لأنَّا تعودنا على كون جميع الموجودات التي نشاهدها ونتعامل معها واقعةً في أفق الرمان، وحتى عندما نقول: إنَّ الله علم منذ الأزل، أو قضى منذ الأزل، فإنَّا نتصوَّر الأزل نقطة زمانيةً، إلَّا أنَّها تقع في الزمان السحيق الموجَّل في القدَم، وبناءً على ذلك نتصوَّر أنَّ الله - تعالى - علَمَين أو قَدَرَين أو قضائين، وافتراض ذلك يعني أنَّا

جعلنا للذات المقدّسة بعدًا زمانياً لأنّا نعني من ذلك أن يكون بينهما فاصلة زمانية معينة، فنقول إنَّ الله - تعالى - قدر كذا وهذا القدر قابل للتغيير تبعًا لإرادة الإنسان التي ستتعلق بالفعل في زمان وقوعه، وهكذا.

مع أنَّ مقتضى التعلُّم أنّنا عندما نريد أن ندخل في هذا الموضوع، ونصدر حكمًا فيه، لا بدَّ أن لا تغيب عن أنفسنا خاصيَّة مهمَّة تتَّصف بها الذات المقدّسة، وهي خاصيَّة كونها خارج ظرف الزمان وعموده، وعليه لا بدَّ أن ندرك ونحكم بكون الأفعال الإنسانية في جميع مراحلها متساوية النسبة للذات المقدّسة، ليس فيها متقدِّم ولا متأخِّرٌ من حيث الزمان؛ إذ ليس للذات أمسٍ، ولا حاضرٍ ولا غدُرٍ، نعم هذا ثابتٌ لنا ولأفعالنا بحسب ذاتنا؛ لوقوعنا في ظرف الزمان وعموده، ولعلَّ صعوبة تصوُّر هذا الأمر والتصديق به في أنَّ الوهم يقضي قضاءً شديداً يلزم النفس بفرض الزمان في البين، هو السبب في ورود النهي الشرعي عن التعمُّق في هذه المسألة.

وبناءً على ذلك فإنَّ القدر الإلهي واحدٌ، والقضاء واحدٌ، والعلم واحدٌ، ولا يلزم من ذلك الجبر للإنسان؛ لأنَّ الذات المقدّسة وصفاتها ليست زمانيةً، وإنما الزمان للإرادة الإنسانية وصدور الفعل عنها، وتقييدها بالزمان لا يصحح تقدير القضاء والقدر الإلهي - وكذا العلم الإلهي - بزمانٍ سابقٍ عليها ولا بنفس زمانها، بل هي فعليةٌ مع جميع الموجودات، وأفعالها ومراحل تحقُّقها.

ومن هنا يتبيَّن أيضًا تكملة الجواب الذي ذُكر من قبل الشيخ سبحاني، إذ إنَّ صدور الفعل عن الإنسان في وقته يكون تحت مشيئة الإنسان، وواقعٌ وفق التقدير والقضاء الإلهي أيضًا؛ وذلك لأنَّ التقدير والقضاء، وكذلك

العلم الإلهي غير خاضع للزمان لనقول إنَّ هذا الفعل صدر الآن مثلاً، وقد كان مقدراً ومفضياً عنده تعالى؛ لأنَّ (كان) هنا لا يصحُّ كونها للزمان الماضي؛ وحيث إنَّ هذا لا يصحُّ، فلا بدَّ أن تكون للتحقيق المطلق، لا في خصوص عمود الزمان.

خاتمة في نتائج البحث

توصلنا من خلال البحث إلى مجموعة نتائج مهمةٍ، نجملها في النقاط التالية:

1- أنَّ هناك من الأفعال الإنسانية ما يصدر عن مشيئة الإنسان و اختياره، وينسب إليه حقيقة، فهو المسؤول عنه، وعن ما يتربَّ عليه من مدح أو ذمٌ، أو ثوابٍ أو عقابٍ، وليس كون الإنسان مختاراً في فعله أنَّه مفروض فيه، بل هو واقعٌ تحت سلطان الله - تعالى - وإذنه؛ إذ إنَّ الله عزَّل - خالق الإنسان - هو الذي جعله مختاراً في أفعاله، وهو الذي أعطاه القدرة على إنجاز ذلك الفعل، وهو الذي أوجد جميع المقدّمات والشروط التي يتوقف عليها تحقق ذلك الفعل، وهذا الفيض دائمٌ ومستمرٌ، لا أنَّه أعطاه إياه أولاً، ثمَّ تركه يفعل ما يشاء، فله أن يسلبها منه، فيعجز الإنسان عن أداء الفعل، وهذا هو تفسير ما ورد في النصوص الشريفة من الأمر بين الأمرين.

2- أنَّ الفعل الاختياري له مبادئ متربَّة بعضها على بعض بنحوٍ طوليٍّ، بدعها من المبدأ العلميٍّ، وهو صورةٌ علميةٌ جزئيةٌ بحسن الفعل أو قبحه، يليه قوة الشَّوق، ثمَّ الإجماع والإرادة، وانتهاءً بالقوة المحرِّكة، وهذه المبادئ منها ما يقع تحت اختيار الإنسان، ومنها ما هو خارجٌ عن اختياره، ومن هذا نفهم أنَّه غير مجبورٍ عليه مطلقاً، ولا هو مفروض فيه مطلقاً.

كذلك نفهم كيف يمكن أن يتدخل الله - سبحانه وتعالى - في منعه عن الفعل، أو دفعه نحوه من دون أن يسلب إرادته واختياره.

3- أنَّ وقوع الفعل الإنساني الاختياري في القضاء والقدر الإلهي لا يؤدّي إلى التنافي؛ وذلك لأنَّ القضاء والقدر إذا لاحظ من حيث الذات الإلهية المقدَّسة فإنَّه لا يتقيَّد بالزمان؛ لأنَّ الذات المقدَّسة ليست زمانية ولا في زمانٍ، فلا يكون من جهته - تعالى - تقديرٌ، أو قضاءً يتبعه تقديرٌ آخر وقضاءً آخر، بل هو واحدٌ. نعم، نحن حيث نقع في الزمان نتصوَّر ونتخيَّل أنَّ الأمر هكذا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن أبي الحميد المعترلي، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 1، سنة 1959 م.
2. ابن سعيد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، نشر: دار صادر - بيروت، ط 1، سنة 1968 م.
3. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم المقدسة، ط 1، سنة 1417 هـ
4. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء (الطبيعتيات - النفس)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي - قم المقدسة، سنة 1404 هـ
5. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، الناشر: منشورات بيدار - قم المقدسة، سنة 1400 هـ
6. ابن فارس، أحمد بن فارس بن ذكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدسة، سنة 1404 هـ
7. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الإمامة والسياسة، المعروف بتاريخ الخلفاء، تحقيق: علي شيري، نشر: دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ط 1، سنة 1990 م.
8. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر: أدب الحوزة، قم المقدسة، سنة 1405 هـ
9. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم وتحقيق: بارتليبي سانتهيلير، نشر: دار صادر - القاهرة، سنة 1343 هـ
10. البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، عني بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيد جلال الدين الحسيني، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، سنة 1370 هـ - 1330 هـ ش.

214

بنية الفعل الاختياري في مجرى القضاء والقدر الإلهي

215

11. بهمنيار بن المرزيان، التحصيل، تصحیح وتعليق: الأستاذ الشهید مرتضی مطہری، منشورات جامعة طهران، ط 2، سنة 1417 هـ.
12. التفتازانی، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفیة، تحقيق: الدكتور حجازی سقا، نشر: مکتبة الکلیات الأزهریة - القاهره، ط 1، 1407 هـ.
13. التهانوی، محمد علی، کشاف اصطلاحات العلوم والفنون، نشر: مکتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط 1، سنة 1996 م.
14. الجرجانی، الشریف علی بن محمد، کتاب التعیریفات، الناشر: ناصر خسرو، طهران - إیران، ط 4، سنة 1412 هـ.
15. الجوھری، إسماعیل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربیة، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملایین، بيروت - لبنان، ط 4، سنة 1407 هـ - 1987 م.
16. الحرانی، تحف العقول، تصحیح وتعليق: علی أكبر الغفاری، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم المشرفة، ط 2، سنة: 1404 هـ - 1363 هـ ش.
17. الخرازی، محسن، بدایة المعارف الإلهیة في شرح عقائد الإمامیة، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط 10، سنة 1423 هـ.
18. الخمینی، روح الله الموسوی، معتمد الأصول، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظیم ونشر آثار الإمام الخمینی - قم المقدسة.
19. الداماد، محمد باقر، القبسات، بعنایة الدكتور مهدی المحقق، والدكتور السيد علی الموسوی البهبهانی، والبروفسور إیزوتسو، والدكتور إبراهیم الدبیاجی، نشر: منشورات جامعة طهران، ط 1، سنة 1409 هـ.
20. سبحانی، جعفر، الأمر بین الأمرين، مطبوع بعد رسالة لب الأثر في الجبر والقدر، نشر مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم المقدسة، ط 1، سنة 1418 هـ.
21. سبحانی، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخیص: علی الربانی الكلبی‌کانی، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام - قم المقدسة.

22. الشهري، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا - علي حسن فاعور، دار المعرفة - بيروت.
23. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربع، دار إحياء التراث، بيروت لبنان، ط 3، سنة 1981 م.
24. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الشواهد الروبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الآشتiani، الناشر: المركز الجامعي للنشر - مشهد المقدسة، ط 2، سنة 1401 هـ
25. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتiani، نشر: منتدى الحكمة والفلسفة في إيران، سنة 1395 هـ.
26. الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه، الاعتقادات في دين الإمامية، الناشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم المقدسة، ط 2، سنة 1414 هـ
27. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، صححه وعلق عليه المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسین في الحوزة العلمية في قم المقدسة.
28. الطوسي، نصیر الدین محمد بن محمد، أوجوبة المسائل النصیرية، بعنایة عبد الله نورانی، نشر: معهد العلوم الإنسانية - طهران، ط 1، سنة 1425 هـ
29. الطوسي، نصیر الدین محمد بن محمد، تلخیص المحصل، طبع مع 30 رسالة للخواجة نصیر الدین الطوسي، نشر: دار الأضواء - بيروت، ط 2، سنة 1405 هـ.
30. الطوسي، نصیر الدین محمد بن محمد، شرح الإشارات والتنبیهات، وبها مثنه المحاکمات، الناشر: نشر البلاغة، قم المقدسة، ط 1، سنة 1417 هـ
31. الغزالی، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية - بيروت، ط 1، سنة 1409 هـ
32. القاضی، عبد الحبیار، المغنى في أبواب التوحید والعدل، تحقيق: جورج قنواتی، نشر: الدار المصرية - القاهرة، ط 1، سنة 1962 - 1965 م.

بنية الفعل الاختياري في مجرى القضاء والقدر الإلهي

33. القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن حسين أبو هاشم، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط 1، سنة 1422 هـ
34. القمي، علي بن بابويه، فقه الرضا، نشر: مؤسسة آل البيت للإحياء التراث - قم المشرفة، ط 1، سنة 1406 هـ
35. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفارى، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1388 هـ.
36. المجلسى، محمد باقر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان، ط 2 المصححة، سنة 1403 هـ - 1983 م.
37. المرتضى، علي بن حسين بن موسى المعروف بالشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: السيد مهدي رجائي، الناشر: دار القرآن الكريم - مدرسة آية الله العظمى الگلبائگانی، ط 1، سنة 1405 هـ
38. مطهري، مرتضى، الإنسان والقدر، ترجمة: محمد علي التسخيري، نشر: المشرق للثقافة والنشر، ط 1، سنة 1428 هـ
39. المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد للشيخ المفيد - قم المقدسة، ط 1، سنة 1413 هـ
40. المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد - قم المقدسة، ط 1، سنة 1413 هـ
41. الميرداماد، محمد باقر، الإيقاظات، المطبوع ضمن مصنفات ميرداماد، بعنوان عبد الله نوراني، نشر: منتدى الآثار والماهير الثقافية - طهران، ط 1، سنة 1423 - 1427 هـ
42. نهج البلاغة، ما جمعه السيد الشريف الرضا من خطب أمير المؤمنين ، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، 1412 هـ

فلسفة وجود الإنسان و حاجته إلى التدبير التشريعي

سید روح الله الموسوی*

الخلاصة

إن البحث عن حاجة الإنسان إلى التدبير التشريعي أو الوحي أو الدين هو بحثٌ من خارج نطاق الدين، وقد عالجه المفكرون بطريقٍ مختلفٍ، أشرنا إليها بالإجمال. ولكن الطريق الذي نفضله ونستعرضه هنا هو الطريق الذي يبنتي على خطواتٍ منطقيةٍ، ويحاول أن يوضح حدود الموضوع بدقةٍ، ويميزه عن المواضيع المشابهة والمرتبطة، ثم يتعقب جذور بحث حاجة الإنسان إلى الدين. في هذا الإطار بذلنا بتعيين حاجات الإنسان الأساسية، وأثبتنا بأن تعيين هذه الحاجات يرتبط بإدراك فلسفة وجود الإنسان، والغاية من خلقته، وأن معرفتها تكمّن بدورها في معرفة الإنسان نفسه وقدراته وإمكاناته. هذا ولكي يجمع اللادينيون بين قولهم بعدم الحاجة إلى الدين من جهةٍ، و حاجتهم الماسّة إلى منظومةٍ أخلاقيةٍ؛ دفعاً للوازّم والأضرار اللاأخلاقية من جهةٍ أخرى؛ فإنّهم يدعون مرجعية العقل البشري وكفایته في تحديد الأخلاق والمعايير الأخلاقية. ومع أنّنا اعتمدنا بإمكانية الإدراك الإجمالي لحسن الأفعال وقبحها من قبل العقل، إلا أنّنا بذلنا بأنّه محتاج إلى الدين لكي يهديه إلى منظومةٍ أخلاقيةٍ متماسكةٍ وتفصيليةٍ، بل لمعرفة الدرجات العالية من الأخلاق ومكارمها.

الكلمات المفتاحية: التدبير التشريعي، الوحي، حاجات الإنسان، غاية الحياة.

(*) سید روح الله موسوی، إیران، طالب دکتوراه فی الفلسفه الإسلامیه، جامعة طهران.

s.r.moosavi@ut.ac.ir

The philosophy of human's existence and his need to legislative management (Revelation)

Seyyid Ruhollah Mousawi

Summary

Studying the human's need for legislative management (*al-tadbir al-tashri'i*), revelation or religion is an external studying of religion, and scholars have discussed this area in different ways, to which in this research we have generally referred to. However, the preferred way and what is presented here is based on logical steps that tries to accurately clarify the limits of the topic in order to distinguish it from other similar and related topics, tracing the roots of human's need for religion. In accordance to this, we started by identifying the basic needs of humans, showing that the establishing the human's needs lies in understanding the philosophy of his existence and the purpose behind his creation. We showed that knowing this fact lies in human's knowing of himself, his powers and capacities. Furthermore, in order for irreligious people to reconcile between their view that there is no need for religion and their necessary need for a moral system to keep themselves safe from the harms of immorality, they claim that the human intellect is sufficient in defining morals and moral standards.

Even though we have acknowledged the possibility of generally perceiving the rational goodness and badness of actions, we have argued that the intellect is still in need of religion to be guided to a complete and coherent moral system, and, in fact, to know the higher levels of morality. We have argued that not seeking and not adhering to religion is one of clearest examples on immorality.

المقدمة

على الرغم من أنّ البحث عن حاجة البشر إلى التدبير التشريعي - أو الوحي والدين - كان موجوداً منذ قديم الزمان، إلا أنّه قد حظي باهتمام بالغ في العصور المتأخرة، خصوصاً بعد عصر التنوير الذي أعطى للعقل (الاستقرائي التجريبي) مكانةً مرموقةً لا تبلغها أيّ حجّةٍ من الحجج المعرفية أو مصدرٍ من مصادرها. لقد تسائل الإنسان التنويري: ما هي حاجة البشرية إلى التشريع الإلهي أو الوحي المتمثل في الدين، مع أنّها تتمتع بقوّة العقل التي تمكّنها من حل مشاكلها، لا سيّما في هذا العصر الذي بلغ فيه الإنسان أوج النضوج الفكري والعلقي؟ حتى لو سلّمنا بأنّ البشر هم بحاجة إلى الدين، ألا يوجد بديل عنه يسدّ هذه الحاجة وهذا الفراغ؟

لقد ذهب البعض إلى القول بعدم الحاجة إلى الدين، وتمسّكوا بمبادئ الأنسنة التي تؤكّد على حاجات الإنسان الدنيوية بدلاً عن التعبد بالشريعة والدين، ولا تقوم على الوحي، بل على ما يُرّعى بأئمّة العقل. [الموسوي، جدلية الرؤية

ويُعرّف الاعتقاد بعدم لزوم الدين في عالمنا المعاصر باسم «اللاملايدية» (irreligion) وهي تختلف عن «الإلحاد» (atheism) وإنْ كان بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجيهٍ. فمن الممكن أنْ يذهب اللايدية إلى وجود خالقٍ للكون وتدبّره التكويني له، ومع ذلك فإنه يرى عدم لزوم الوحي والدين والتدبير التشريعي. وهذا في قبال الملحّد الذي لا يعتقد بوجود الإله إلا أنّه قد يؤمن بلزم دينٍ غير إلهيٍّ، نظير بعض الأديان الشرقيّة القديمة. هذا ومن الممكن أنْ تجتمع اللاملايدية والإلحاد في فردٍ واحدٍ أيضًا.

حاولنا أن ندرس موضوع «حاجة الإنسان إلى الدين» مع معالجة كل

جوانب المسألة وملاحظة التساؤلات الموجودة في الموضوع بنظرية عقلية بحثية، ويتبع خطواتٍ منهجيةٍ مرتبةٍ منطقياً توصلنا إلى النتيجة البرهانية التي يخضع لها كل عقلٍ محايِدٍ وسليمٍ.

ولكن قبل الدخول في صلب الموضوع يجدر بنا تقديم صورة مفهومية عن عنوان هذا البحث:

فلسفة وجود الإنسان: إن الفلسفة لها معانٍ مختلفة، ولكن في هذا العنوان - باعتبارها من مقولات الإضافة - يمكن أن يتصور لها معنيان: فقد تستخدم الفلسفة في معنى أولٍ ويراد منها الحكمة والغاية والهدف من وراء وجود الإنسان وخلقته وحياته. وهذا الاستعمال لمفردة الفلسفة واضحٌ في عناوين من قبيل عنوان كتاب «فلسفة الحياة: المعنى والغاية من الحياة» The Philosophy of Life: The Meaning and Purpose of Life لـ "أوكومافوبي. خالدن" Okomafo B. B. B. Khaaldan وكتاب: «ماذا يعني كل هذا؟ فلسفة الحياة ومعناها» What's it all about? Philosophy and the meaning of life من تأليف جولييان باغيني Julian Baggini. وقد تستعمل مفردة الفلسفة في معنى ثانٍ ويراد منها: البحث حول الإنسان بمختلف حيّياته وأبعاده الوجودية بمنهجية عقليةٍ فلسفيةٍ، والتي يطلق عليها في الأوساط العلمية المعاصرة: الأنثروبولوجية الفلسفية (Philosophical anthropology).

222

وبما أنّنا سنتعرض إلى معنى الحياة الإنسانية والغاية من ورائها من جهةٍ، ونبحث عن معرفة الإنسان وحقيقةه بالنظرية العقلية من جهةٍ أخرى. فيمكن القول بأنّ كلا المعنيين سيردان في بحثنا هذا، وبإمكاننا الاستغناء عن المعنى الأول والاكتفاء بالثاني باعتبار أن الآخر يشمله.

التدبير التشريعي: التدبير في اللغة بمعنى أن تنظر إلى ما تؤول إليه عاقبة الشيء [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 273]، ودبّ أمره تدبيراً بمعنى رتبه في مراتبه على أحكام عاقبته [المدني الشيرازي، الطراز الأول، ج 7، ص 414]، والتشريع بمعنى سن القوانين [أنيس، المعجم الوسيط، ص 479]، والأصل فيه "شرع" حيث يدل على إنشاء طريق واضح مادياً أو معنوياً [مصطفوي، ج 4، ص 41]. ويأتي تركيب التدبير التشريعي في الحقل الدلالي الكلامي كحيثية من حيئات الربوبية في قبال حيئية التدبير التكويني. فالتدبير التشريعي هو عنوان آخر للربوبية التشريعية التي يراها المتكلمون منحصرة بالله سبحانه وتعالى، ويعتبرونه مرتبةً من مراتب التوحيد [سبحاني، العقيدة الإسلامية، ص 51-59]. إن الله بمقتضى ربوبيته التكوينية يخلق الأشياء وينحها قوّيًّا ودّافع إمكانياتٍ، ويزودها بما تحتاجه لبلوغ غايتها وكماها، وبهذا فهو يهدّيها إلى كماها، ويعبر عن هذا النوع من الخلق بالهدایة التكوينية أو الربوبية التكوينية أو التدبير التكويني. ولكن هنالك من المخلوقات من يحظى بالإرادة والاختيار، وله غايةٌ وكمالٌ لا يمكن بلوغه إلا من خلال الفعل الاختياري لتلك المخلوقات، وإلا فكل كمالٍ حقيقٍ لا بد أن يكون تكوينياً ولا بد في المتكامل أن يحمل الاستعداد له، فيهديه الله بالوحي وإرسال الرسل والدين والشريعة؛ ليختار بإرادته الصراط المستقيم الموصل إلى كماله وسعادته. وتسمى هذه العملية "الهدایة التشريعية" أو "الربوبية التشريعية" أو "التدبير التشريعي".

مكانة البحث في المسائل الكلامية

تقع مسألة حاجة الإنسان إلى الدين خارج إطار هذا الأخير، بمعنى أنّ الإنسان لا يحصل على الحواب من داخل إطار الدين، بل عليه أن يعرف الحاجة إلى الدين أولاً؛ لكي يختار دينًا صالحًا يلبّي تلك الحاجات في خطوة

ثانيةٍ. ولم يطرح الحكماء القدامى والمتخصصون في الكلام القديم إشكالية «حاجة الإنسان إلى الدين» بهذا العنوان وفي بحثٍ مستقلٍّ، بل طرحا مجموعه من المسائل في قسم النبوة وضرورتها، ويمكن الاستفادة منها في معالجة هذه الإشكالية. هذا، وقد تطرق فلاسفة الدين والمهتمون بالكلام الجديد تحت هذا العنوان نفسه إلى دراسة هذه الإشكالية في بحوثٍ ورسائل مستقلةٍ. والجدير بالذكر أن لمسألة «حاجة البشر إلى الدين» اشتراكاً في بعض الجهات مع بعض الأبحاث الأخرى التي تطرح في مجال فلسفة الدين مثل «توقع البشر من الدين»، و«منشأ الدين»، و«وظائف الدين» و«حدود الدين»، بحيث إن عدم الالتفات إلى ذلك ينجر إلى الواقع في المغالطة والاشتباه. لكن لا يعني ذلك أنها مسلولةً تماماً عنها، بل إن لها ارتباطاً وثيقاً مع بعضها، بحيث إن نتائج البحث لا يمكن أن تتخض من دون تأثيرها في كيفية معالجة هذه الإشكالية. بناءً على هذا ينبغي لنا أن نحدد طبيعة موضوع بحثنا؛ طلباً للموضوعية واجتناباً للخلط والمغالطة والانحراف.

224

2_1- حاجة البشر إلى الدين ونشأته

إن محور الكلام في بحث نشأة الدين هو في العلة الفاعلية للدين، فهو في السماء أم في الأرض؟ وبعبارة أخرى: هل الإنسان هو الذي أنشأ الدين وأوجده، أم أن الله هو الذي أنشأه وجعله بين أيدي الناس بواسطة الوحي عن طريق الأنبياء؟ إن المؤمنين والمتدينيين يعتقدون بالمنشأ الإلهي للدين، وفي قبال ذلك يعتقد البعض بأن الإنسان هو من أنشأ الدين وطوره بنفسه من دون الاستعانة بموجود آخر، ثم نسبة إلى موجود أو موجودات سماوية. لقد عرضت العديد من النظريات حول منشأ الدين، فالبعض مثلًا قد حصر ذلك في المجتمع مثل أوغست كنت (Auguste Comte) وإميل دوركايم (David

وكارل ماركس (Karl Heinrich Marx)، وحصره آخرون في النفس الإنسانية مثل سigmund Freud (Sigmund Freud) وكارل غوستاف يونغ (Carl Gustav Jung)؛ ولذلك اشتهروا بالاختراليين (reductionists)؛ لأنّهم اخترلوا منشأ الدين وتكوينه في العامل البشري. ولكنّ بحث الحاجة إلى الدين لا يهتم بالعلة الفاعلية للدين أصلًا، بل يهتم بالعلة الغائية له، بعبارة أخرى: ما هي الغاية التي وجد الدين من أجلها بغض النظر عن مبدئه؟ وما هو الأمر وال الحاجة التي يلبّيها الدين؟ نعم، قد يجتمع القول بحاجة الإنسان إلى الدين مع عدم القول بالمنشأ الإلهي له، وهذا ما نجده عند دور كايم صاحب النزعة الاجتماعية ويونغ ذي النزعة النفسية. وهذا الخلط في البحث قد نشأ عن الاشتباه في اعتبار العلة الغائية المحرّكة للفاعل نحو الفعل هي العلة الفاعلية. وقد نتّج عن هذا الخلط أن تعاطى التيار الاخترالي مع بحث الحاجة إلى الدين باعتباره بحثاً لمنشأ الدين، على الرغم من رؤيته السلبية إلى الدين وضرورته. فعل سبييل المثال يقول فرويد: «لقد اتّضح لي بشكلٍ لا يقبل المناقشة أنّ الحاجات الدينية تنشأ عن عجز الطفل واحتياقه إلى الأب... يمكننا تتبع مسار منشأ الميل الدينية ومن خلال إرجاعها إلى عجز الطفولية» [Freud, civilization and its discontents, p. 19].

2_ حاجة البشر إلى الدين وما يتوقعه البشر منه

إن البحث عن حاجة البشر إلى الدين متقدّم من حيث الرتبة على بحث توقع البشر من الدين؛ وذلك أنّ الإنسان في البحث الأول يتساءل: هل هو بحاجة إلى دينٍ كي يلتزم ويؤمن به؟ أمّا في بحث توقع البشر من الدين فإنه على فرض التقيد والالتزام به فإنه يتساءل: ما هي الأمور التي يمكن توقعها من الدين؟ هل تنحصر توقعاته من الدين في الكشف عن طريق الحياة الطيبة في الآخرة، أو يتوقع من الدين علاوةً على ذلك سبيل السعادة في الدنيا أيضًا؟

لم يرفض أيٌّ مفكِّرٌ موضوعيَّة السؤال عن وجاهة الإنسان إلى الدين وأهميَّته، وفي قبال ذلك أنكر بعضهم صحة التساؤل حول توقعات البشر من الدين وموضوعيَّته؛ باعتبار أنَّ هذا التساؤل - كما يرى البعض - قد ذكره أصحاب النزعة الأُنسنية (humanism)، وهؤلاء لا ينظرون إلى الدين بنظرة العبودية والإلهيَّة، وإنما ينظرون إليه بنظرة ذرائعيَّة. في حين لا ينبعي التعاطي مع الدين باعتباره وسيلةً كسائر الوسائل والأدوات، بل يتوجَّب النظر إلى الدين على أنَّه اعتقاد الإنسان وتعلُّقه الوجودي بالحقيقة المتعالية. وهذا التعلُّق يفضي إلى ظهور مجموعةٍ من التكاليف العقدية والعملية التي يلزم اتباعها وتنفيذها، وعليه لا ينبع الكلام عن ما يتوقعه الإنسان من الله. [سبحاني، انتظار بشر از دین یا انتظار دین از بشر، ص 5-12]

هذا، وقد ذهب البعض - على خلاف هذه الرؤية الأخيرة - إلى أنَّ للإنسان حقًا في أن يتوقع من الله أمراً، وإن كان إلى جانب ذلك مكلَّفًا أيضًا؛ لأنَّ الله بنفسه وبمقتضى صفاتِه الكمالية الجمالية والجلالية جعل للإنسان حقوقًا. [خسروپناه، كلام جديد با رویکرد اسلامی، ص 80].

2_3_ حاجة البشر إلى الدين وحدوده

يتم التطرُّق في بحث حدود الدين إلى عنصرين مهمَّين هما: «الدين في حده الأعلى» و«الدين في حده الأدنى». بمعنى أنَّ الباحث يتساءل: هل يهتمُّ الدين بكلِّ شؤون الحياة الدنيويَّة والأخرويَّة أو ينحصر تعاطيه مع ما يضمن له السعادة الدنيوية أو الأخروية فحسب. يعتقد البعض - من منطلق المفهوم النطقي الفلسفية - أنَّ حاجات البشر وتوقعاته هي التي تعين حدود الدين. فبناءً على ما يؤمن به هؤلاء، فإنَّ النصِّ الديني صامتٌ وعلى القارئ أنْ يثيره ويجعله يتكلَّم حول طموحات البشر وحاجاته وتوقعاته. إنَّ مقدار حاجة

البشر إلى الدين هي التي تعين حدود الدين، وهذه الحاجة ليست ثابتة وإنما هي في حالة تغيير مستمر. وعلى هذا الأساس فإن الإنسان بتوقعاته هو من يضفي على الدين حدوده الدنيا والقصوى.

ولكن الحقيقة هي أن النصوص الدينية ليست صامتة، بل هي ناطقةً بما يريد أن ينقله المتكلم إلى المخاطب، لهذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن حاجات البشر ليست كلها متغيرةً، بل هنالك حاجاتٌ فطريةٌ ثابتة لا تقبل بمراوغة الزمن. وعلى هذا فإن الدين من خلال كونه ناطقاً بنصوصه فهو أفضل مرجع لبيان حدوده، ويمكنه أن يعيّن سنته بالتفصيل وبطريق لمي. ولكن في المقدور تعين حدود الدين - إجمالاً وبمنهج إني - عن طريق معرفة حاجات الإنسان الأساسية التي لا يستطيع بمفرده إشباعها. فبحث حدود الدين يقع في المرتبة الأولى ضمن نطاق الدين (بحث داخل الدين) ويكون في المرتبة الثانية خارج نطاق الدين (بحث خارج الدين). وفي قبال ذلك يعد البحث عن حاجة البشر إلى الدين بحثاً خارج الدين أساساً.

٤-٢ حاجة البشر إلى الدين ووظائفه

تختلف النظرة الوظيفية (functionalistic) إلى الدين عن النظرة البراغماتية (pragmatic) إليه. فلا تهتم النظرة البراغماتية بصدق معطيات الدين أو كذبها؛ باعتبارها مطابقةً للواقع أم لا، وإنما يعرف الصدق - وفق هذه النظارات - على أساس وجود الفائدة التي يمكن للإنسان أن يجنيها من الدين أم لا، فإذا كانت هنالك فائدةً في معتقد معين فإنه صادق وإلا فلا. في قبال ذلك، تعنى النظرة الوظيفية بالثمرات والأثار المترتبة على الدين ولا ترى مشكلةً في ضرورة صدق المدعيات الدينية بمعنى مطابقتها للواقع.

ومن هنا إذا اتّضح المعنى المراد من وظائف الدين فنقول إنّ هنالك علاقةً عكسيّةً بين الحاجة إلى الدين وفائدته، بمعنى أنّ كُلّ ما يلبي حاجةً من حاجات الإنسان فهو مفيدٌ، وكلّما كان مفيدياً له فهو محتاجٌ إليه. لكن على الرغم من ذلك، هناك فارقٌ بين المُسأّلين، فالبحث عن حاجة الإنسان إلى الدين يبدأ من البحث عن الحاجات الأساسية للإنسان أولاً، ليصل إلى الدين ثانياً، وذلك اعتماداً على دراسةِ أنثروبولوجيةٍ يتمّ من خلالها معرفة حاجات الإنسان عموماً في الخطوة الأولى، ثمّ ينتقل البحث إلى موضوع الدين في خطوةٍ ثانيةٍ، حيث يتمّ دراسةُ هذه المسألة، وهل يشبع الدين تلك الحاجات أو لا؟ أمّا في بحث وظائف الدين فإنّ محور الأبحاث يدور حول الفوائد والآثار المترتبة على الدين، وذلك من خلال دراسة فوائده بصورةٍ كلّيّةٍ، بغضّ النظر عن مصداقٍ خاصٍ، أو مع دراسة فوائد دينٍ خاصٍ مثل الإسلام وما يتربّى عليه من الآثار. هذا من جانبٍ ومن جانبٍ آخر، إنّ البحث عن حاجة الإنسان إلى الدين يعتمد على الحاجات الأساسية للإنسان، وبالملازمة على الفوائد الأساسية المترتبة عن الدين، في حين يهتمّ البحث عن وظائف الدين بدراسة كل فوائده الأساسية منها والفرعية، كالشرفات النفسيّة والاجتماعيّة وغيرهما.

أهم الآراء في حاجة البشر إلى الدين

من الناس من يعتقد بعدم حاجة الإنسان إلى الدين، ومنهم من يؤمن بحاجته الماسّة إلى الدين. وينقسم القائلون بعدم الحاجة إلى قسمين: قسمٌ يذهب إلى عدم الحاجة إلى الدين أصلًا مثل براهمة الهند، إذ استدلّوا ببرهانٍ ذي حدّين، وأشكّلوا على وجه حاجة الإنسان إلى الدين، ومضمون الإشكال هو: أنّ ما يأتي به الأنبياء إما موافقٌ للعقل أو مخالفٌ له. فإذا كان موافقاً فلا

نحتاج إليه لكفاية العقل، وإذا كان مخالفًا فيجب رفضه وعدم الاعتناء به.

[الشيخ الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، ص 248]

وأما القسم الثاني، فإنهم لم يكتفوا بالقول بعدم الحاجة إلى الدين فحسب، بل اعتقدوا بدوره السلبي في حياة الإنسان. فعلى سبيل المثال، لم يعتقد زигموند فرويد وكarl ماركس بعدم فائدة الدين فحسب، بل صرّحاً بأنّ الدين مضرٌّ ومانعٌ عن إقامة حياةٍ سليمةٍ نفسياً، وعائقٌ في مسيرة بناء عالم أكثر عدلاً وسلاماً. وبكلّ بساطةٍ: يعتقد هذان المنتقدان أنّ الإيمان والدين يقفان حجر عثرةٍ أمام تحقيق الإنسان وجوده الحقيقي ويعيق تطور العالم. إنّ الدين يشّغل خطاً نفسياً واجتماعياً، وهو باصطلاح ماركس وفرويد: أنّ الدين أفيون وعكازٌ [Hill, Faith, Religion & Theology, p. 137]. فما يقصده ماركس من أنّ الدين أفيون، هو أنّ هذا الأخير مخدّر، لكن ما هو مقصد فرويد من أنّ الدين هو عكاز؟ وما هو وجه الدلالة والشبه بين الدين والعكاز؟ إنّ العكاز يساعد الإنسان المريض في القيام ببعض الوظائف التي يعجز عن أدائها بمفرده. وهذا بالضبط هو نظرة فرويد حول الدين. وذلك باعتبار أنّ الدين يحول دون سير الإنسان السالم وتخلّيه عن مسؤولياته وواجباته إنكالاً على الدين. وهذا ما يجعله غير بالغ ولا مؤهلاً لأن يأخذ بزمام الحياة. فالإيمان الديني مثل العكاز يختصّ بأناسٍ لا يستطيعون السير على الأقدام ولا يقدرون على التعاطي مع الحياة كما هي. [ibid]

من جهةٍ أخرى ينقسم القائلون بأنّ الإنسان بحاجةٍ إلى الدين إلى قسمين، فقسمٌ منهم يتعاطى مع المسألة بصورةٍ نفعيةٍ أو ذرائعيَّةٍ بحتَّةٍ، فلا يهتمُّ بصدق القضايا الدينية؛ باعتبار أنّ معنى الصدق هو المطابقة للواقع. ومن أتباع هذا القسم الفيلسوف الأمريكي المعروف ويليام جيمز (William James) الذي

اتّخذ هذا المنهج أسلوبًا له في كتابه «أنواع التجربة الدينية» (The varieties of religious experience). والقسم الآخر هو الذي يهتمّ بصدق القضايا؛ باعتبار أنّ المراد للصدق هو المطابقة للواقع، وبهذا فإنّ هذا القسم يهتمّ بمنافع الدين للإنسان بمنهجه واقعيًّا. وهذا هو المنهج الذي اعتمد عليه المفكرون المسلمين على مرّ العصور حتّى زماننا هذا^(*).

وترجع جذور البحث عن حاجة البشر إلى الدين في الفكر الفلسفـي في العالم الإسلامي إلى مباحث الفارابـي، فإنه وإن لم يصرّح بهذا العنوان ولكن عند البحث عن المدينة (المجتمع) الفاضلة، أشار إلى حاجة المجتمع إلى معلمٍ (رئيسٍ) يرشد أبناء المجتمع إلى السعادة وضرورة تفوق رئيس المدينة في العلم والعمل على سائر أبناء المدينة وضرورة اتصاله بالعقل الفعال. هذا الرئيس في بيان الفارابـي «هو الذي ينبغي أن يقال فيه إنّه يوحـي إليه. فإنّ الإنسان إنـما يوحـي إليه إذا بلـغ هذه الرتبـة، وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطةً» [الفارابـي، السياسـة المدنـية، ص 88]. وقد تأثـر ابن سينا ببرؤية الفارابـي هذه، حيث تطرـق إلى دراسـة حاجة الإنسان إلى النبوـة والوحـي من زاوية اجتماعية فعرف الإنسان بأنه موجودٌ مدنـيًّا بالطبع، يقوم بتوزيع الأعمال والوظائف مع سائر أبناء المجتمع لتسهـير أمور معاشهـ، وهو في ذلك بحاجـة إلى قانونـ لتنظيم الأمور وتحقـيق العـدالة بين أفرادـه. فلـمـ كان من غير الممكن أن يجعلـ أبناء المجتمع قانونـاً بأنفسـهم نتيجة اختلافـهم في المصالـح والمصالـارـ وسعيـ كلـ منـهم في سنـ قانونـ يخدم مصالـه دون الآخـرينـ، منـ هنا

230

(*) من بين المفكـرين الغـربيـين المـعاصرـين القـائلـين بـهـذاـ المـنهـجـ، نـسـتـطـيعـ أنـ نـشـيرـ إـلـىـ المـتكلـمـ المسيـحيـ المـعاـصرـ ولـفـ مـيرـوسـلاـوـ Volf Miroslavـ الذيـ يـرـكـرـ فيـ كـتابـهـ (الـازـدهـارـ؛ لـمـاـذـاـ نـحـتـاجـ إـلـىـ الـديـنـ فـيـ الـعـالـمـ الـمـعـولـمـ) Flourishing; Why we need religion in a globalized worldـ بـأـنـهـ عـلـىـ الإـنـسـانـ أـنـ لاـ يـعـيشـ لأـجلـ الـخـبـرـ فقطـ.

كانت الشريعة الإلهية هي الأساس في سن القوانين الالزمة لإدارة المجتمع.

[ابن سينا، الشفاء، ص 441]

إن حاجة الإنسان إلى الشريعة التي يبني عليها بقاء النوع الإنساني – بنظر ابن سينا – أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص^(*) من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة فيها في البقاء. [المصدر السابق]

231

وعلى الرغم من أن الخواجة نصير الدين الطوسي قد أشار إلى دليل ابن سينا في كتابه (قواعد العقائد) بعنوان طريق الحكماء [الطوسي، قواعد العقائد، ص 102 و103]، إلا أنه نقده في كتاب (شرح الإشارات) بحجة أن الدين والشريعة يستعملان على مصالح المعاش والمعداد معًا [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 374]. وسلك طریقاً آخر في كتاب (تجريد الاعتقاد) جمع فيه بين المنهج الواقعية والوظائفية والتفعية؛ حيث حكم بحسن البعثة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدل عليه، وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح، والنافع والضار، وحفظ النوع الإنساني وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المتفاوتة، وتعلّمهم الصنائع الخفية والأخلاق، والسياسات والإخبار بالعقاب والثواب [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 211 و212]. وقد اقتبس صدر المتألهين الشيرازي البرهان السينوي، ولكن صرّح بأن الناس محتاجون في معاشهم ومعادهم إلى من يدير أمورهم ويعلّمهم طريق المعيشة في الدنيا والنجاة من العذاب بالعقبى. [صدر المتألهين،

شرح أصول الكافي، ج 2، ص 391]

(*) أَخْمُصُ الْقَدْمَ : باطنُها الذي يَتَجَافِي عَنِ الْأَرْضِ (المعجم الوسيط). وتقعير الأخمص من القدمين بمعنى جعلها مقعرةً غير مسطحة، فمن الممكن أن تسبّب القدم المسطحة بعض المشاكل والألام الجسمية للإنسان على المدى الطويل.

ويلاحظ تأثير برهان ابن سينا المذكور آنفًا على طروحات روّاد الفكر الإسلامي المعاصر من أمثال محمد عبده [Ubdeh, رسالة التوحيد، ص 84 - 101] والعلامة الطباطبائي [الطباطبائي، الميزان، ج 2، ص 118 - 121؛ 130 و 131] والشيخ الشهيد مطهرى [مطهرى، نبوت، ص 18 و 19؛ 42 - 44] والشيخ جوادى آملى [جوادى آملى، شريعت در آينه معرفت، 131 - 135؛ انتظار بشر از دین، ص 35 - 37]، والشيخ جعفر سبحانى [سبحانى، الهيات، ج 2، ص 23 - 28] والشيخ مصباح يزدي [مصباح، نظریه سیاسی اسلام، 264 - 267] الذين سعوا إلى تقديم قراءة جديدة تخلو من الإشكاليات والنقائص السابقة مثل قصر الحاجة إلى النبوة في أمور المعاش وتدير المجتمع في حين أنّ الإنسان بحاجةٍ أكثر إلى الهداية وإلى ما يستقيم به أمر عقباه لخطورته وغموض الطرق الموصولة إلى السعادة فيه.

المنهج المختار في هذه الدراسة

نحن نعتقد بأنّ الطريقة الأفضل للإجابة على السؤال المطروح هي التركيز على معرفة حاجات الإنسان، ومعرفة منهج كشف هذه الحاجات وتصنيفها وتمييزها من حيث الأهمية ومعرفة الحاجة أو الحاجات التي يلبّيها الدين. نحن نعتقد بأنّ الحاجات الأساسية والمهمة التي تخصّ الإنسان بما هو إنسان ترتبط بما يعينه للوصول إلى غايته من الحياة، وهذا هو الذي يعطي لحياة الإنسان معنى. فإذا أراد الإنسان أنْ يعرف حاجاته الأساسية فعليه أن يعرف غايته من الحياة. إنّ معرفة غاية الحياة الإنسانية بدورها - كما سيتضح - تكمن في معرفة الإنسان نفسه. بمعرفة هذا الأخير نفسه يكون قد تعرّف على غايته التي عليه أن يصبو إليها وال الحاجات الضرورية لذلك. وهنا سيتضح دور الدين في توفير هذه الحاجات.

232

٤-١- الطاجات الأساسية للإنسان

تعد الحاجة والافتقار الباعث الرئيس لقيام الإنسان بمختلف الأعمال والدافع الأساسي للمبادرة بالقيام بفعل خاصٌ، لأنها من مبادئ الإرادة والفعل. فعلى ضوء الحاجة ومدى أهميتها يعرف الإنسان كيف يختار الأعمال التي عليه أن يقوم بها. ومن هنا، ينبغي لنا أن نعرف حاجات الإنسان الأساسية لترجمة العمل المناسب من بين سائر الأعمال. هذا ولكن ما هي حاجات الإنسان الأساسية وكيف نتعرف عليها وما هي المعايير التي تميّز من خلالها بين حاجات الإنسان الأساسية وغيرها؟ لقد حاول الكثير من العلماء والمفكّرين إحصاء حاجات الإنسان الأساسية، غير أن أكثر النظريات رواجاً في الأوساط الغربية وحتى في أوساطنا الأكاديمية في هذا المجال هي نظرية إبراهام ماسلو^(*) (Abraham Harod Maslow). فما هو مفاد نظرية ماسلو حول حاجات الإنسان؟ وما هي أركانها وما هي الإشكالات التي ترد عليها؟ وما موقع الدين والوحى في هذه النظرية؟ هل عرض ماسلو الدين باعتباره عنصراً مهماً في تحديد احتياجات الإنسان الأساسية أم لا؟ هنا ومن أجل الإجابة على هذه التساعلات نستعرض رؤيةً مجملةً حول هذه النظرية، وما هي إشكالياتها وما هو الرأي المقبول في هذا المجال.

٤-١-١- بيان نظرية ماسلو

قسم ماسلو في نظريته - التي اعتمد فيها بدرجة كبيرة على التجارب السريرية [Maslow, Motivation and personality, p.35] - حاجات الإنسان

(*) عالم نفسٍ أمريكيٍ اشتهر بنظريته المسماة بـ «ترتيب الحاجات» (Maslow's Hierarchy of Needs).

الأساسية إلى خمسة أقسام مرتبة على أساس أن كل واحدة منها لا تقضى إلا إذا قضيت التي قبلها؛ ولهذا السبب فقد عرفت هذه النظرية بتسلسل ماسلو الهرمي للحاجات أو هرم ماسلو. إن كل قسم من أقسام الحاجات الأساسية التي يتم إشباعها يغدو غير مؤثر في الحياة الواقعية، وإنما الذي يؤثر فيها ويهيمن عليها هو تلك الحاجات التي لم يتم تلبيتها وإشباعها بعد، إذ إن هذه الأخيرة تلعب دوراً محورياً في تنظيم السلوكات وتحفيز نشاط الإنسان. وهذه الأقسام الخمسة هي عبارة عن:

أ - الحاجات الفيزيولوجية (الجسمانية) (physiological needs) وتشمل الحاجة إلى المأكل والملابس والمسكن والمنكح والنوم، حيث لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها.

ب - الحاجة إلى الأمان (safety needs) إذ يميل الإنسان إلى أن يعيش في مجتمع آمن منظم قابل لاستشراف المستقبل ويسوده القانون بحيث لا يواجه الإنسان فيه خللاً في تحصيل حواائحه المعيشية.

234

ج - الحاجة إلى الحب والتتعلق (love and belonging needs) يحب الإنسان أن يعيش مع بني جلدته ويعامل معهم وأن يكون عضواً في عائلة أو مجموعة، حيث ينشط فيه أو يتلقى منهم العناية والحب.

د - الحاجة إلى التقدير والشعور بالقيمة (steem needs) يحتاج الإنسان أن يحترمه الآخرون؛ ولهذا النوع من الحاجات جانبان:

الأول: الإحساس الداخلي بالمكانة والشعور بالقدرة والكفاية واللباقة والاستقلال والحرية.

الثاني: الحاجة إلى المكانة الاجتماعية والشعور باحترام الآخرين له واهتمامهم به.

يعتقد ماسلو أنَّ الجانب الأول يصبح أكثر قيمةً وأهميةً بالنسبة للإنسان من الجانب الثاني مع تطور السنِّ والشخصيَّ.

هـ الحاجة إلى تحقيق الذات (self-actualization). بمعنى أن يكون الإنسان قادرًا على استخدام كل قدراته ومواهبه وكفاءاته لتحقيق أكبر قدرٍ ممكِّن من الإنجازات.

يزيد ماسلو إلى هذه الموارد الخمسة موردين آخرين، وهما الحاجة إلى الإدراك والفهم وال الحاجة إلى الجمال. وقد تغدو هذه الأخيرة في نظره أكثر أهميةً عند بعض الأفراد إلى درجة أنها تسيطر على بقية الحاجات السابقة.

[59-Maslow, Motivation and personality, p.35]

235

٢_١_٤ _نقد نظرية ماسلو وبيان النظريّة البديلة

تمتاز نظرية ماسلو بمجموعةٍ من الميزات الإيجابيَّة، ومن هنا فقد تبناها البعض وعرضها على أنها منهجٌ مناسبٌ لمن يتصدّى لأمر التعليم أو الإدارة. فعلى المعلم أو المدير أن يهتمُّ بلوازيم المتعلم وحاجاته أو من يعمل تحت إدارته، وهذا من أجل رفع التواقصات التي تعيق السير الحسن للتعلم والنشاط وبعث الشوق في روح المتعلم والعامل^(*). مع ذلك فإنَّ هذه النظرية تعاني من مجموعةٍ من النقائص والمشاكل لا سيَّما ضمن مستوياتٍ أكثر أهميةٍ

(*) يدرس تحديد الحاجات وتلبيتها بين الظروف الراهنة والأوضاع المطلوب في علم «تقييم الحاجات» (needs assessment)، إذ تستخدم نتاجاته لتحسين الأفراد أو برامج التعليم أو المنظمات.

مثل السعادة الإنسانية والغاية من حياة. ولكن المهم أن نعرف مدى صحة الاستناد والاستدلال بنظرية ماسلو على عدم حاجة الإنسان الماسة إلى الدين.

يعدّ ماسلو من أتباع مدرسة الأنسنة (Humanism)، بل من روادها في عصرنا، ومن أصول هذه المدرسة أنها تحصر دائرة وجود الإنسان في الحياة الدنيوية، وتحدّى من ارتقائه إلى مستوى الأفق المادي الدنيوي فحسب. وبغضّ النظر عن المشاكل المعرفية والنظرية التي تعاني منها مدرسة الأنسنة التي عالجناها بالتفصيل في موضع آخر [راجع: الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقدية، ص 25]، فلا تضرّ هذه النظريّة - على فرض صحتها - القول بحاجة الإنسان إلى الدين، فإنّ هذه النظريّة بصدق إحصاء بعض أقسام حوائج الإنسان الدنيوية، ولا تهتمّ بكل حاجاته خصوصاً ما يحتاج إليه الإنسان للسعادة في حياته الأبديّة التي يثبتها العقل والبرهان.

هذا، وإن نظرية ماسلو قائمةٌ على المشاهدة والتجربة من ناحية المنهج، كما أنها تهدف إلى وصف سلوكيات الإنسان وفق إفادة التجارب السريرية. ولكن يمكن افتراض أن يكون للإنسان حاجاتٌ حقيقةٌ لا يراها العالم التجريبي، إما غفلةً أو تجاهلاً لها نتيجة عدم انسجامها مع مبادئه الإنسانية، بالرغم من أن البرهان والمنهج العقلي يثبتها. إن المنهج التجريبي في علم النفس وعلم الاجتماع وسائر ساحات العلوم الإنسانية يعتمد على إقامة التجارب عن طريق دراسة تصرفات مجموعةٍ معينةٍ من أفراد الإنسان. وعلى الرغم من أن اختيار النماذج يتمّ بواسطة مناهج علمية، إلا أن قضيةً مثل حاجات الإنسان الأساسية هي قضيةٌ عقليةٌ فلسفيةٌ قبل أن تكون تجريبيةً. فيمكن للعقل أن يكشف حاجةً أساسيةً للإنسان من خلال دراسة غاية الإنسان والتعمق في بحث حقيقة وجوده، على الرغم من أن أكثر الناس لا

يأبهون بها في أرض الواقع، فإن هناك قليلاً من الناس من يعطي العقل حقه في اتخاذ القرارات، ويتعقد ويفكر في الموضوعات الهامة المرتبطة بالإنسان، لا سيما في عصرنا الذي تكثر فيه الوسائل التي تشرد أذهان الناس عن ما يعنيهم. فليست التجربة وسيلةً مناسبةٍ ولا هي طريقةٌ أمينةٌ لتكشف عن كل الحاجات الأساسية الواقعية للإنسان. علاوةً على ذلك فإن الحاجات تختلف من حيث التقديم والتأخير من إنسانٍ إلى آخر. هذا، ولم يعین ماسلو سقف إشباع الحاجات التي تكفي الإنسان، وبالتالي ينتقل منها إلى قسم آخر.

237

يشعر الإنسان بضرورة بعض الحاجات العليا حين تزداد شدة الحاجات الدنيا؛ إذ تزول الغفلة وتتضح حاجته الضرورية، عندئذ يسعى لتلبيتها^(*). إن نظرية ماسلو وأمثاله حتى عند عرضهم لحاجات الإنسان العليا، فإنهم لا يتعدون مستوى الحاجات المعيشية والنفسية، مع أن للإنسان جانباً معنوياً يشكل البعد الأهم فيه؛ ولذلك غفل أصحاب تقييم الحاجات عن الحاجات المعنية مثل حاجة الإنسان إلى معرفة الإله والتقرب إليه وعبادته، كي يطمئن قلبه و يصل إلى التكامل المعنوي والروحي. وتعاني هذه النظرية كذلك من ضعفٍ في بلورة غاية الإنسان التي تكشف عن الحاجات التي يبلغ الإنسان بتأمينها الغاية المنشودة. علاوةً على ذلك لا تهتم هذه النظرية بكل الحاجات الفطرية ولا تبيّنها.

وخلاصة الكلام أن تعاطي ماسلو مع حاجات الإنسان ودوافعه يتميز بالبساطة والساطة مع أن الإنسان و حاجاته ودوافعه أكثر تعقيداً من أن

(*) يشير القرآن إلى هذه الحقيقة في آيات متعددة: منها: «وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخْذَنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَرَّعُونَ» [سورة الأعراف: 94]، «وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِيُنْبِيَهُ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّةً مَرْ كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرْمَسَهُ كَذَلِكَ زُينَ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» [سورة يونس: 12].

يحدد في نطاق ماسلو البسيط والضيق. [سلطاني، درآمدی بر نقد نظریه سلسله مراتب
نیازهای مازلوه، ص 160 و 161]^(*)

وأخيراً يمكننا القول إن نظرية ماسلو لا تتعارض مع حاجة الإنسان إلى الدين بل ترسخها، لأن الإنسان لا يشعـب حتى حاجاته الأولية والدنيا إلا في إطار مجتمع إنساني وتحت حكومة قانون شامل وعادل. والدين هو الذي يضمن هذا النوع من القانون المستقى من الشريعة الوحيانية. وهذا هو منهج الحكماء المسلمين الذي أشرنا إليه آنفـا.

ولكني اعتقد أننا لو أردنا معرفة وجه حاجة الإنسان إلى الدين، فعلينا أن نعرف طريقة تمييز حاجات الإنسان ونبحث عن المعيار الذي يمكننا من ذلك، بحيث يعطي هذا المعيار الحياة الإنسانية معنا وقيمة وهي - كما سيتضح - غايتها في الحياة. فمعرفة الإنسان غايتها التي تشكل معنى حياته تساعد في الوقوف على أهم ما يحتاج إليه كي يبلغ تلك الغاية المنشودة، ويضفي على حياته معنى. فمع أن الإنسان يحتاج إلى أمورٍ متعددةٍ إلا أنَّ ما يضفي المعنى على حياته هو تلك الغاية التي عليه أنْ يشخص بصره إليها في حياته.

٤-٢_ معنى الحياة الإنسانية وغايتها

يعد البحث عن معنى الحياة من الدراسات الهامة التي تشعر كل المدارس الفكرية والفلسفية بأنها بحاجة إلى دراستها وتقديم رؤيتها حولها، ولكن أشكال البعض في عنوان البحث عن معنى الحياة؛ إذ إننا نسأل عن معنى الألفاظ وليس الأمور الواقعية العينية. هذا ولكن أرجع فلاسفة الدين

(*) للاظلاع على نقدٍ علميٍ على نظرية ماسلو على أساس رؤية القرآن الكريم راجع: نقد وبررسی «سلسلة مراتبی بودن نیازهای انسان در نظریه مازلُو» [بالفارسیّة]، سهراب مردوی و...، پژوهش های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره دوم، پاییز و زمستان 1392، ص 129-146.

السؤال عن «معنى الحياة» إلى ثلاثة أسئلة على الأقل، نشأت عن التعريف المختلفة التي قصدها عن المعنى في عنوان «معنى الحياة» وهذه التعريف الثلاثة عبارة عن:

1- المعنى ويراد منه الغاية والهدف، وعليه السؤال عن معنى الحياة هو أنه هل هناك غاية أو هدف للحياة؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فتكون حياة الإنسان ذات معنى، وإلا فلا!

2- المعنى ويراد منه الوظيفة والدور والسؤال هو أنه هل توجد وظيفة أو دور للحياة الإنسانية في عالم الكون؟ فإذا اعتقد الإنسان أن لوجوده دوراً هاماً في مجموعة العالم ومنظومته فيشعر أن حياته معنى.

3- المعنى ويراد منه القيمة، وبناءً عليه السؤال هو: هل للحياة الإنسانية قيمةٌ تجعل وجودها مفضلاً على عدمها. [نصرى، تحليل معنى در معنای زندگی، ص 110]

239

ولكن التأمل في الموضوع يرشدنا إلى أن نختار القسم الأول - أعني الهدف والغاية لتبيين وتعريف «معنى الحياة». ونقصد من الغاية، تلك الغاية الحقيقة الواقعية التي تزدهر عند الوصول إليها كل طاقات الإنسان الوجودية، ويصل الإنسان إلى المرحلة التي تليق به في المدارج الوجودية والكمال الذي خلق لأجل الوصول إليه. فإذا كان نواة تفاصي كما لها وغايتها أن تنبت وتكبر حتى تصبح شجرة كبيرة تزهر وتثمر وتمد ظلها، فللإنسان غاية وكمال تكويني حقيقي عليه أن يكشفه ويجعله غاية همه، ويسعى لبلوغه، ومن ثم يتمتع بحياة ذات معنى. فإذا كانت حياة الإنسان هادفةً ومتجهةً نحو كماله وغايته الحقيقة، فيتوفر المعنى لحياته حتى بالمعنيين الآخرين. فالإنسان الذي كشف سمو غاياته وعلو قدره ينكشف له قيمة حياته وهي رأس ماله الذي

يُوفِّر له الغاية ويهُدِّه له الهدف. كما أَنَّه إن انتبه إلى أنَّ الإنسان ووصوله إلى الغاية اللاحقة به هو الغاية من وراء الكون وإيجاده فإنَّه يعرف خطورة دور حياته وأهميَّة وظيفتها.

فالسؤال هو: ما هي تلك الغاية لحياة الإنسان التي تعطي معنى لها؟ إنَّ من الأمور التي تشتَرك فيها المدارس اللادينية الماديَّة هي رؤيتها حول اللذة ودورها الغائي في حياة الإنسان. تبدو النظرة التلذذية (hedonism) في أول نظرٍ بأنَّها تجسَّد خصائص تاريخ الماديَّة في الشرق والغرب. مثل شافاركا (Cavarka) وهي مدرسةٌ ماديَّة هندية قديمة في الشرق، والإبيقورية (Epicureanism) وهي مدرسةٌ تنسب إلى إبیقور اليوناني [Noonan, Materialist Ethics and Life, p.4]. يمكن القول بأنَّ شافاركا هي التلذذية (hedonism) أو نظريةٌ على أساسها أنَّ اللذة هي أعلى غاية في حياة الإنسان [جاتريجي، معرف مكتبهای فلسفی هند، ص 188]. وكذلك المدرسة الإبيقورية حينما يردَّ فيها كلام إبیقور وهو يقول: نحن نقول إنَّ اللذة هي النقطة المبدئية والغاية في الحياة السعيدة... ونحن وصلنا إلى هذا الأمر بالحكم على كلِّ خيرٍ بمعيار حسناً [Noonan, Materialist Ethics and Life, p.4]. ولكن ما هو السر فيأخذ المدرسة الماديَّة بهذا القول؟ يعتقد جف نونان (Jeff Noonan) في كتابه (الأخلاقيَّة وقيمة الحياة عند الماديَّي):

«بما أنَّ المدرسة الماديَّة تبني على أصلٍ بمقتضاه كلَّ ظاهرٍ يدرك بصورةٍ حقيقةٍ إذا كانت توضَّح من خلال المقومات والعمليَّات الفيزيائية العناصرية، فإذا كان هذا المنطلق الأنطولوجي ضروريًا أساسياً بالنسبة إلى المدرسة الماديَّة، فإنَّ دلَّلَ الخير والشر على شيءٍ فإنَّهما يدللان بالضرورة على الأوضاع الفيزيائية، وستبدو بأنَّ اللذة والألم هما تلك الوضعية الأكثر أساسيةً في جسم الإنسان الحي... ويرى كاسر (Kasser) أحد المنتقدِّين المعاصرِين أنَّ

هذه النظرة الفلسفية الأخلاقية المادّية يجب أن تكون فلسفة أخلاق مادية تلذذية (Hedonistic) وأذانية (egocentric)». وهذا في مقابل المنطلق الأخلاقي الصحيح، ويشبه في الأكثربعيش الحيوانات. والعيش على أساس معيار اللذة والألم يشبه في كلام أفلاطون بالأنعام ترعرع وتمارس الجنس، وتحرص على الأكثر من هذه المتعات. [Noonan, Materialist Ethics and Life, p.3]

أمّا نحن فنعتقد بأنّنا بحاجةٍ إلى دراسة الإنسان نفسه بصورةٍ معمقةٍ لكي يهدينا فهمه والاطلاع على كفاءاته وخصوصياته إلى الغاية من خلقته. إنَّ دراسة حقيقة الإنسان توضح بأنَّه لم يوجد لغاية اللذة والتتمتع من اللذائذ المادّية، بل له من الغاية درجةً تجعله يحتاج إلى أمورٍ لا تنحصر على ما يسدّ حواجزه السافلة، كما سنبيّنه في ما يأتي.

3_4 معرفة الإنسان نفسه

241

إنَّ معرفة غاية الإنسان مسبوقةً بمعرفة الإنسان نفسه، فللإنسان كفاءاتٍ واستعداداتٍ وإمكانياتٍ ترسم غايتها وكماله ومصيره، وهي التي تصور منهج حياته ومسيره؛ ولذلك من المهم جدًا أن يهتمّ الإنسان بمعرفة نفسه وخصوصياته بعمقٍ؛ لكي يحصل على المنهج الحقيقي في الحياة، والذي يوصله إلى غاياته الحقيقية التي تضمن له سعادته التي يستحقّها. وربما كان هذا هو سرّ تأكيد الدين الإسلامي على معرفة النفس، فقد ورد عن الإمام علي عليه السلام قوله: «معرفة النفس أدنى المعارف» [الآمدي، غر الحكم ودرر الكلم، ص 712].

إنَّ العلم الذي يتصدّى لدراسة الإنسان في البحوث الحديثة هو علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا (Anthropology)، إذ يعالج موضوع الإنسان وفق مناهج فلسفيةٍ وتجريبيةٍ وعرفانيةٍ ودينيةٍ وغيرها. [رجبي، إنسان شناسى، ص 22]

بناءً على هذا، يتوجّب على الإنسان أن يبدأ بهذا السير المعرفي منطلقًا من التأمل في نفسه بقوّة العقل والفكر، إلى أن يبلغ مرتبة تمكّنه من رسم صورة كاملةٍ وعميقيةٍ عن الإنسان، وذلك على ضوء مختلف المناهج المعرفية التي تكون تحت هيمنة العقل. فهذا النوع من التأمل يدلّنا على نقاطٍ نذكر بعضها الذي يساعدنا على معرفة غاية الإنسان وحاجاته الأساسية:

1_ قد ثبت بالبراهين العقلية^(*) أن للإنسان بعدًا غير هذا البدن الجسmini يتمثّل في النفس المجردة التي تشكّل هويته وحقيقةه، إذ إنّها لا تفنى بفناء هذا البدن، بل تبقى بعد موته وتواصل الحياة إلى الأبد.

2_ يجد الإنسان نفسه بأّنه يتمتّع بقوّة العقل التي تميّزه عن سائر الكائنات الحيّة، إذ يستطيع بركتها أنْ يميّز بين الوجود والعدم، والخرافة والحقيقة، وهذا اللحاظ من العقل يطلق عليه العقل النظري. كما يستطيع أن يميّز الحسن من الأفعال عن قبيحها حيث يسمّي العقل بهذا اللحاظ العقل العملي. والإنسان يعرف بقوّة العقل نفسه، ومع كلّ ما يتمتّع به من قدراتٍ جبارّةٍ فإنّه محدودٌ ولا يسعه أن يعرف كلّ الأشياء، بل لا يعرف حتّى كافّة أبعاد الشيء الواحد.

3_ أنّ الإنسان يختص بالفطرة ويُشترك مع سائر الحيوانات في الغريزة. فبمقتضى فطرته هو طالبٌ للخير والجمال والكمال. ولا يجد لهذا الميل حدًا ولا حصرًا، ويبتعد عن كلّ ما يراه مضرًا بسعادةه ويسيء بصلاحه وينفعه من الوصول إلى كماله. وبفطرته يعرف الإله ويطلبه ويتوّجه إليه خصوصًا عند الضرورة. هذا وتكتشف الدراسات الأثرية والتاريخية عن عدم خلوّ

(*) راجع على سبيل المثال كتاب (الإشارات) لابن سينا.

الإنسان والمجتمعات من الاعتقاد الديني والإيمان بالمبدا الإلهي على مر العصور والأجيال وفي كل بقاع المعمورة.

4 - أن الإنسان كائن اجتماعي، فقد عاش ولا يزال مع سائر بني جلدته، إذ يستعين بهم في قضاء مختلف حواجنه. وقد بلغت أهمية البعد الاجتماعي في حياة الإنسان وأصالته إلى درجة أن بعض الفلاسفة قد عرّفوا الإنسان بأنه «كائن اجتماعي بالطبع» [أرسطو، علم الأخلاق إلى نicomachos، ج 1، ص 191] أو «مدني بالطبع» [الطوسي، الجمع بين رأي الحكيمين، ص 38].

243

إن هذه الصورة المعروضة عن الإنسان وإن كانت محملة، إلا أنها تساعده على رسم الخطوط العامة للغاية التي تضمن تفعيل كفاءاته واستعداداته. فكما مرّ بنا، فإنه مع التعمق في معرفة الإنسان وخصائصه نستطيع أن نخطئ من يعتقد بأن غاية الإنسان في الحياة هي الحصول على اللذة؛ لأن وجود العقل في الإنسان يعارض هذه النظرية. فالعقل يكبح جماح النفس الإنسانية عن الالتاذ بكُل المللَّات من أجل إشباع أهداف أعلى. فإذا كانت غاية حياة الإنسان هي الحصول على أكبر عدد ممكِّن من اللذائذ فإن من الأفضل له أن لا يجهَّز بالعقل الذي يعلمه (أي يمنعه) عن الكثير من اللذات. فمثل الإنسان كمثل الطائرة، جناحها يكشفان عن أنها ليست وسيلة نقلٍ بريًّا، ولو كانت كذلك حقًّا فإنها لا تحتاج إلى الجناحين؛ لأنهما علاوة على أنهما زائدان، فإنهما يعيقانها عن التردد في الشوارع باساليب مثل سائر السيارات. كذلك الإنسان له روحٌ مجردةٌ عن المادة فلا ينتهي الإنسان بالحياة المادية الدنيوية؛ لكي يبحث عن غايته ومنتها كماله في الدنيا، فإن هذه الدنيا مقدمةٌ توصله إلى مقصده المنشود. ولا يبحث أحدٌ عن غايته ومقصده في المر والمقدمة التي من شأنها أن توصله إلى الغاية والمقصد.

نعم، يمكن للإنسان أن يعد كل خطوة تقرّبه إلى غايةه الحقيقة كمالاً، وهذا بفضل الغاية الحقيقة وبالنسبة إليها. كما أن وجود الميل الفطري الحقيقي إلى الكمال اللامتناهي يثبت أن كمال الإنسان وغايته لا تكمن في حقائق العالم المادي؛ لأن كل عناصر هذا العالم وأموره محدودة بمقتضى ماديتها، هذا من جهة أخرى، فإن الوجود المطلق الذي لا حد له، والكامل من كل الجهات، والمصدر لكل كمال هو الله - سبحانه وتعالى - الذي يعرف الإنسان بفطرته ويميل إليه. عليه يمكننا القول إن غاية الحياة هو التقرب إلى الله والحياة الطيبة، والتحلّي بتلك الفضائل والكمالات والمدارج العالية الوجودية التي تضمن السعادة الأخروية وما يتربّ عليها من الحياة الخالدة. وبعبارة أخرى، إن أهم حاجة يمكن للإنسان تصوّرها هي بلوغ الطريق المستقيم الذي يوصله إلى تلك الغاية الحيوية. هذا ولكن الإنسان بمفرده لا يستطيع بمقتضى محدودية عقله أن يحصل على برنامج كامل ومشروعٍ واقعيٍ ومحظٍ تفصيليٍ يتضمن الهيكلية الصحيحة والجزئيات الدقيقة والخطوات المترتبة التي تضمن بلوغه تلك الغاية. ومن هنا يأتي الوحي والدين والتدبّير التشرعي من جانب خالق الإنسان والعالم بخирه وشره الحقيقيين لمساعدته وملء هذا الفراغ.

الأُخْلَقُ وَالحاجَةُ إِلَى الدِّينِ

من الناس من يعتقد بأننا لا نحتاج إلى الدين في تقديم المعايير الأخلاقية، بل الإنسان وبفضل العقل والشهود الأخلاقي يستطيع بنفسه أن يميّز بين الحسن من الأفعال عن قبيحها، ويعيش حياةً أخلاقيةً نزيهةً. وهذا المطلب هو قسمٌ من معتقدات المذهب العلماني (secularism) الذي ينادي بعدم تدخل الدين في مختلف مناحي الحياة. إذ يعرف بالأخلاق العلمانية (secular) العد

(ethics). وهذا الأمر يؤمن به كل مذهبٍ ومدرسةٍ لا تُعترف بمرجعية الدين في تنظيم الجوانب المختلفة للحياة الإنسانية، على رأسها مذهب الإنسان أو الأنسنة. فليست الأنسنة - كما أشرنا في موضع آخر - في عرض سائر المدارس الفكرية والفلسفية، بل تعدّ رؤيةً عامّةً ونظريةً نموذجيةً وموافقاً مهيمناً (paradigm) ظهرت في أحضانه وترعرعت سائر المدارس الفكرية الغربية [الموسوي، جدلية الرؤية الإنسانية والرؤية العقدية، ص 17]. إن إحدى الميزات الأساسية للأنسنة هي أن العقل القائم بالذات هو البعد الأساسي في وجود الإنسان؛ ولذا يستغنى الإنسان بعقله عن أي مصدرٍ ماوريٍ آخر في معرفة نفسه والوجود والسعادة وطريق الوصول إليها. فـ«إمكان العقل الإنساني» - على ضوء هذه الرؤية - أن يعرف القيم الأخلاقية والحقوقية، ولا يحتاج إلى الدين والوحي لمعرفة كيفية تكون الحياة الأخلاقية. [الموسوي، جدلية الرؤية الإنسانية والرؤية العقدية، ص 24]

245

ولكن يتضح إشكال هذا المعتقد من خلال ملاحظة النقاط التالية:

أولاً: نحن أتباع المدرسة العدلية نعترف بالحسن والقبح الذاتي للأفعال، بمعنى أن الأفعال تتصف بالحسن والقبح بسبب ذاتها، أي بحسب المصالح والمفاسد العينية الواقعية الموجودة في ذات الفعل، وليس بمجرد الوضع والاعتبار، كما نعترف بالحسن والقبح العقلي، بمعنى أنه يمكن للعقل الإنساني معرفة حسن الأفعال وقبحها بالإجمال، مستقلةً عن الشريعة والوحي الديني. فإن العقل الإنساني يعرف حسن العدل وقبح الظلم بصرف النظر عن البيئة التي يعيش فيها أو الزمان والمكان. ولكن العقل البشري بنفسه يعرف بالاستقلال بأن معرفته إجمالية وأنه محدود، بل عاجزٌ عن معرفة كل مصاديق الحسن والقبح وتفاصيلهما؛ فإن الأفعال الإنسانية تتتصف بالعدل

والظلم نظراً إلى كيفية تعامله مع نفسه ومع الإله ومع الآخرين ومع البيئة. فيتحقق العدل بمراعاة الإنسان حق نفسه، وحق الإله وحق الناس وحق البيئة، ويتحقق الظلم إن يتعدي على هذه الحقوق. هنا ولكن معرفة هذه الحقوق كلها وبصورة مفصلةٍ وجزئيةٍ ومصداقيةٍ يتلزم معرفته بكلّها وبكل جوانبها وتفاصيلها، في حين يعترف الكلّ بعدم حصول هذا النوع من الاضطلاع للإنسان على حقائق الكون بالعقل المستقل لحدوديته. فينبغي للعقل أن يستمد من مصدرٍ توجد عنده هذه البصيرة والعلم، وليس ذلك المصدر إلا من خلق الإنسان والكون وعرفهما بالتفصيل، ويعرف ما يفسدهما وما يكملهما. فالعقل الإنساني يحتاج إلى هداية الخالق المتمثلة في الوحي الديني لكي يحصل على بصيرةٍ من المنظومة الأخلاقية الكاملة.

ثانياً: ليس الأخلاق والالتزام بها ومن ثم الدرجة الوجودية التي يحصل عليها الإنسان بممارسة السلوك الأخلاقي على مستوى واحدٍ، بل إن الأخلاق والسلوك الأخلاقي له درجاتٍ ومستوياتٍ مختلفةٌ تختلف على إثرها آثارها والنتائج المرتبة عليها. يهدي الدين الإنسان ويرشده إلى مستوياتٍ أخلاقيةٍ أعلى بكثيرٍ مما يوصله العقل العلماني، ويساعد الدين الإنسان لإتمام مكارم الأخلاق والحصول على خلقٍ عظيم بقدر استعداده واجتهاده، كما أن للمعتقد الدور الأكبر والأساس في تكامل الإنسان وهو في الرتبة متقدّم على العمل، وكثيرٌ من أجزاء هذا المعتقد لا يعلم إلا من خلال الوحي. إضافةً إلى ذلك، فإن العقل العلماني ينادي بالحسن الفعلي للأفعال فقط، في حين أن للنية والقصد دوراً محوريَاً لحسن الأفعال وقبحها في الفكر الديني حتى ورد في الحديث «إنما الأعمال بالنيات» [العاملي، وسائل الشيعة، ج 1، ص 49]. بناءً عليه فالحسن الفاعلي مهمٌّ أيضاً في الأخلاق الدينية، فكلما يخلص الإنسان النيّة لوجه الله ويزيد معرفته، ترتفع القيمة الأخلاقية للفعل وتزداد. إن

الإنسان يلمس بوضوح الفرق بين الأخلاق الدينية التي لها طابع عرفانيٌ وعلوئيٌ والأخلاق العلمانية التي تختلف في البدايات والجانب السفلي المادي لحياة الإنسان، وذلك حينما يقيس بين الكتب الأخلاقية التي كتبها علماء الدين وما أنتجهه العلماء الأنثربيون^(*).

ثالثاً: أنّ اللادينيين والأنسنيين يتبحّرون بالأخلاقيات العلمانية، في حين أنّ جلّ ما يقدّمون من الأصول الأخلاقية ومعظم ما يؤلّفون فيه من الأعمال، متّخذٌ من الدين والمتديّنين، فإنّهم في الواقع مدینون للدين في رسم منظومتهم الأخلاقية من حيث لا يشعرون. إنّ المفكّرين وحتّى اللادينيين أنفسهم حينما يريدون أن يرصدوا تاريخ الأخلاق، ويصوّروا تطّوراته مع مضيّ الزمان، يعتبرون الدين كالمرجع الأصلي الذي كان يلهم الإنسان وينبهه بالفضائل والرذائل الأخلاقية على مرّ العصور؛ حتّى القرون المتأخرة التي بدأت فيها دور الفكرة الإنسانية. إنّ بصمة الدين مع هيمنته العريقة العميقـة في الحضارة الغربية أمرٌ لا يكاد أن ينكر، بحيث يصرّح أحد الملحدين المنصفين وهو «بروس شيمان» بدور الدين في وصول الإنسان في سيره التاريخي إلى مرحلةٍ قنّ فيها إعلان حقوق الإنسان. بعبارة أخرى نقول إنّ الدين ربّانا على ثقافةٍ، وعلّمنا أخلاقياتٍ على أساسها وضعنا هذا الميثاق على حدّ قوله [An Atheist Defense Religion, p. 89, Sheiman]. فيتضح مع هذه الرؤية أنّ ميثاق حقوق الإنسان ليس مدیناً للدين فحسب، بل إنّ الإنسنة نفسها مدینةٌ له في الكثير من جوانبها الإيجابية، ورؤاها الأخلاقية والأنسانية.

(*) يمكن المقارنة بين كتاب (الأربعون حديثاً) للسيد الإمام الخميني وكتاب (The Good Book) لكاتبته أي سي جريلينج (A. C. Grayling) الذي سماه الإنجيل الأذناني؛ ليعرف مدى الفرق بين الأخلاق العفانية الدينية والأخلاق اللاحادية الأذنانية.

رابعاً: أن الأخلاق العلمانية التي يقول بها الأنسنيون هي من مصاديق اللاأخلاقية؛ لأن القول بالالتزام بالأخلاق والمبادئ الأخلاقية من جانبٍ، وعدم الالتزام بالدين من جانبٍ آخر يؤدي إلى تعارض واضح؛ فكيف يستطيع الإنسان أن يطلق الشعارات حول الأخلاق ويطلب من الناس أن يتمسّكوا بالمبادئ الأخلاقية، بينما يتخلّى هو عن الدين في تكوين رؤيته الأخلاقية ويتجاهله، ولا يعني بهذا النهج الذي جاء من جانب خالقه وربه. إن الأخلاق تنادي الإنسان بأن ينقاد لأوامر خالقه شكرًا لنعمه، وأن يعتمد على المشروع الذي خطّط له، وأن ينظم حياته وفقاً لما يطلب منه. فإن كان شكر المنعم حسناً فإن الله أحسن المنعمين، وإن كان الاعتماد على العالم الرحيم حسناً فإنه أعلم العالمين وأرحم الراحمين.

النتيجة

إن البحث عن الحاجة إلى الدين هو بحثٌ من خارج نطاقه، يأتي بعد البحث عن وجود الإله وصفاته، ويتبعه البحث عن الدين الحق، هذا إذا قلنا بالختام وليس بالتجددية الدينية. وقد ركز أكثر حكماء المسلمين على البعد الاجتماعي للإنسان لإثبات حاجته إلى الدين تبعًا لابن سينا. ولكن من الأفضل أن نبدأ بدراسة نفس حقيقة "الحاجة"، ونحاول أن نكشف معيار تعين حاجات الإنسان الأساسية. هذا، ولا يمكن اعتبار النموذج الهرمي لما سلوكه في تعين حاجات الإنسان طريقاً ناجحاً مع وجود العديد من الإشكاليات التي ترد عليه. بل حتى على فرض قبوله فإنه لا يتعارض مع أصل حاجة الإنسان إلى الدين، وإنما يكرّسها. فالإنسان يحتاج إلى عدّة أمورٍ، أهمّها معرفة الغاية من وجوده، التي تساعده في الوقوف على أهمّ ما يحتاج إليه كي يبلغ تلك الغاية المنشودة التي تضفي على حياته معنى.

248

هذا من جانبٍ، ومن جانب آخر فإن معرفة غاية الإنسان بدورها مسبوقةً بمعرفة الإنسان نفسه. فللإنسان كفاءاتٌ واستعداداتٌ وإمكانياتٌ ترسم غايته وكماله ومصيره وفي ضوئها يتبلور منهج حياته ومسيره. إنَّ وجود العقل في الإنسان يكشف عن أنَّ الغاية الحقيقة للإنسان لا تتحقق من خلال إشباع اللذة المادّية والتمتع الجسماني كما يزعم المادّيون، كما أنَّ وجود الروح وبعدها المجرد يكشف عن ضرورة الاهتمام بالبعد المعنوي في الإنسان لبلورة صورةٍ صحيحةٍ وشاملةٍ عن كماله وسعادته وعدم قصر النظر بالسعادة الدنيوية فقط، بل يتوجّب الاهتمام بسعادته في حياته الحالدة أيضًا. هذا ولا شك في أنَّ العقل البشري المحدود عاجزٌ عن أن يرسم خطةً شاملةً تعالج كلَّ عقبات طريق الإنسان الملتوي نحو سعادته الحقيقية، ومن هنا فهو يحتاج إلى الوحي والدين لكي يساعده في رسم طريقه في الحياة. ولا يستغني الإنسان - بخلاف معتقد الأنسنيين - عن الدين في بعد الأخلاقي لحياته أيضًا؛ لأنَّه وإن كان يعرف - إجمالًا - حسن الأفعال وقبحها، إلا أنَّه يحتاج إلى الوحي لكي يهديه إلى تفاصيل الحسن والقبح ومصاديقهما، كما يحتاج إلى الدين لكي يهديه إلى معرفة الدرجات العالية من الأخلاق. وأخيرًا نقول إنَّ عدم العناية بالدين - وهو أثمن ما وهبه الإله للإنسان - وعدم الأخذ به هو من أبرز مصاديق اللاأخلاقية.

قائمة المصادر

المصادر العربية

- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي - قم، 1404 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوما خوس، ج 1، دار صادر - القاهرة، 1343 هـ.

أنيس، إبراهيم وأخرون، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية - مكتبة الشرق الدولية، مصر، 2004 م.

تشاترجي، ساتيش تشاندرا، دريندراموهان داتا، معرف مكتبات فلسفى هند، ترجمة فرنانز ناظرزاده كرماني، مركز مطالعات وتحقيقاًت اديان ومناهج، قم، 1384 هـ.

التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

جوادی آملی ، شریعت در آینه معرفت ، مرکز نشر اسراء ، قم ، 1390 هـ. ش.

جوادی آملی ، عبدالله ، انتظار بشار ز دین ، مرکز نشر اسراء ، قم ، 1386 هـ. ش.

حافظ الشيرازي، شمس الدين محمد، أغاني شيراز، ترجمة إبراهيم الشواربي، المشرق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، طهران، 1425 هـ.

الحر العاملي، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت بعلبك، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، دفتر نشر معارف، 1388 هـ. ش.

رجی، محمود، انسان شناسی، اشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، 1394 هـ.

13. سبحاني، جعفر، الإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام، قم.
14. سبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية، مؤسسة الإمام الصادق علیه السلام - قم، الطبعة الثالثة، 1428 هـ.
15. سبحاني، جعفر، انتظار بشر از دین یا انتظار دین از بشر، (توقع البشر من الدين أو توقع الدين من البشر)، مجله کلام اسلامی، شماره 39، پاییز 1380 هـ.
16. سلطانی و..., درآمدی بر نقد نظریه سلسله مراتب نیازهای مازلو، فصلنامه مطالعات رفتار سازمانی، سال پنجم، شماره یکم، بهار 1395 هـ.
17. صدر المتألهین، صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1408 هـ.
18. الطباطبائی، محمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.
19. الطوسي، الخواجة نصیر الدین ، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
20. الطوسي، الخواجة نصیر الدین، تحرید الاعتقاد، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1407 هـ.
21. الطوسي، الخواجة نصیر الدین، قواعد العقائد، دار الغربية، لبنان، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
22. الطوسي، الشیخ محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.
23. عبده، محمد، رسالة التوحيد، دار الشروق، بيروت، 1414 هـ.
24. الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، مكتبة الملال، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.
25. المدی الشیرازی، علی خان بن احمد، الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، مشهد، الطبعة الأولى، 1383 هـ.

26. مصباح بزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام، مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ یکم، 1386 ه.ش.

27. المصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

28. مطهری، مرتضی، فطرت، انتشارات صدراء، طهران.

29. الموسوی، سید روح الله، جدلية الرؤية الإنسانية والرؤية العقدية، مجلة الدليل، العدد الثاني، شتاء 2018 م.

30. نصری، عبدالله، تحلیل معنا در معنای زندگی، فصلنامه ذهن، شماره 67، زمستان 1395 ه.ش.

المصادر الأجنبية

1. Freud, Sigmund, Civilization and its discontents, Translated from the German and dited by James Strachey, W.W.NORTON COMPANY. inc. New York, 1961.
2. Hill, Brennan, Faith, Religion & Theology: A Contemporary Introduction, Twenty-Third Publications, 1997.
3. Maslow, Abraham, H., Motivation and Personality, Harper &Row publishers, 1954.
4. Noonan, Jeff, Materialist Ethics and Life-Value, McGill-Queen's Press - MQUP, 2012.
5. Sheiman, Bruce, An Atheist Defense Religion, Published by Alpha, 2009.
6. Volf, Miroslav, Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World, Yale University Press, 2017.

دراسة نقدية في فكرة إله الفجوات وإله صانع الساعات

د. محمد علي أردكان*

الخلاصة

طرحنا في هذه الدراسة فكرة الإله صانع الساعات، التي تعتبر من التصورات الخاطئة في مجال معرفة الإله. وهذه الفكرة - في الحقيقة - هي استنباط فلسفى من جانب العلماء التجربيين، وهذا الاستنباط بدوره نشأ من أصول ميكانيك نيوتن وقوانينه. والفكرة نابعة من استدلال تمثيلي لا يمكن الاعتماد عليه منطقياً؛ فهو عقيم وغير منتج. ونظرًا لدور فكرة الإله صانع الساعات في نشوء نظرية إله الفجوات، قمنا بدراسة هذه النظرية، وتقييمها بعد إحصاء خصائص إله الفجوات، وأثبتنا من خلال البحث أنَّ إله الفجوات مجرد افتراض، ولا يوصِّف المعطيات للإنسان، ويمكن الاستغناء عنه بعد الحصول على افتراضٍ توصيفيٍّ مناسبٍ للظواهر الطبيعية التي تتعرَّض للتغيرات. فهذا الإله مبررًّا لمجهولات الإنسان بالنسبة إلى بعض الظواهر الطبيعية، وبعد تطور العلم والحصول على افتراض آخر ينسحب أكثر فأكثر.

الكلمات المفتاحية: الإله، إله صانع الساعات، الضرورة بالغير، إله الفجوات، الفاعل، الفرضية.

(*) الدكتور محمد علي محظي أردكان، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

A Critical Study on the God of the Gaps and the Watchmaker Analogy

Mohammed Ali Muhibi Ardakan

Summary

In this study, we put forward the idea of the watchmaker analogy, which is among the wrong perceptions related to knowing God. This idea is a philosophical deduction by empirical scientists, instigated by Newton's mechanics and laws. The idea has come from an analogical reasoning that cannot be logically relied upon, as it is useless and inconclusive. In light of the role the theory of the watchmaker analogy had in founding the theory of the God of the Gaps, we discussed this theory and evaluated it after considering the characteristics of the God of the Gaps. We then proved that the God of the Gaps is no more than an assumption that does not describe natural phenomena to man. It can therefore be done without after obtaining a suitable descriptive assumption of natural phenomena concerning the gaps. This god is a justification of the unknown truths about some natural phenomena, and after the advancement of science and acquiring another proper assumption, this god will withdraw more and more.

المقدمة

المقصود من إله صانع الساعات: هو إله، خلق عالم الطبيعة؛ بحيث يعمل على أساس نظامه الطبيعي كساعةٍ دقيقةٍ بصورةٍ تلقائيةٍ؛ فالطبيعة بحاجةٍ إلى موجِدٍ وحالقٍ في بداية وجودها وعملها، وأمّا بعد البدء بالعمل فلا حاجة لها إلى فعل الإله ونشاطه في عالم الطبيعة.

ويبدو أنَّ السبب الرئيس لهذه الفكرة هو فكرة «ماكينة أو جهاز العالم» التي عرضها نيوتون. وعلى أساس الأصول الميكانيكية لنيوتون كان العلماء يبررون الأفعال المتنوعة للظواهر الجسمانية، كما تمكّن هذه القوانين علماء الطبيعة أن يتوقّعوا الظواهر غير المشاهدة بالفعل بدقةٍ، كما كانوا يتوقّعون أفعال السيارة الأتوماتيكية، أو الساعة الدقيقة بالضبط. [ظ: باربور، علم ودين، ص 50]

وهكذا سبب اكتشاف هذه القوانين أن يتصرّر العلماء الطبيعة كسيارةً أتوماتيكيةً، أو ساعةً دقيقةً.

255

الاستدلال على «إله صانع الساعات»

على أساس هذا التصور من الطبيعة يمكن صياغة القياس التالي كاستدلال على الإله صانع الساعات:

الطبيعة مثل ساعةٍ دقيقةٍ.

الساعة الدقيقة بحاجةٍ إلى صانعٍ في صنعها وتشغيلها فقط، وتستمرّ في عملها بدون أي تدخلٍ متواصلٍ ومستمرٍ من قبل صانع الساعة.

فالطبيعة أيضًا بحاجةٍ إلى صانعٍ في صنعها وبداية عملها فقط، وتستمرّ بدون أي تدخلٍ متواصلٍ ومستمرٍ من قبل صانع الطبيعة.

نقد الاستدلال

يُعتبر الاستدلال أعلاه من نوع قياس التشبّيـه الذي اشتهر بـ«التمثيل»^(*) في علم المنطق. [المظفر، المنطق، ص 315؛ الطوسي والحلبي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص 297؛ الطوسي، أساس الاقتباس، ص 333]

ويمكن توضيح المحتوى الكلي لهذا النوع من القياس كالتالي: بما أنـ (A و B) متشابهان من جهة X، و A واجـد لصفة Y، فـ B أيضاً واجـد لهذه الصفة. وهذا يعني أنـهما متشابهان من جهة Y.

ولا يمكن الاعتماد على هذا النوع من القياس منطقياً؛ فهو غير معـتـبـر؛ لأنـه حقـ لـو كانت مقدمـات التـمـثـيل صـادـقةـ يمكنـ أنـ لا تكونـ النـتـيـجـةـ صـادـقةـ. مـثالـ ذـلـكـ: أـنـهـ لـوـ كـانـ حـسـنـ حـلـيمـاـ، وـكـانـ أـخـوـ رـضاـ التـوـأمـ مـثـلـهـ بـلـحـاظـ الـمـظـهـرـ وـالـحـجـمـ وـالـشـكـلـ، فـفـيـ هـذـهـ الـحـالـةـ لـاـ يـمـكـنـ اـسـتـنـتـاجـ أـنـ رـضاـ أـيـضـاـ حـلـيمـ. وـعـلـىـ هـذـاـ الـمـنـوـالـ لـوـ كـانـ الـعـالـمـ الـطـبـيـعـيـ مـثـلـ السـاعـةـ فـيـ عـدـمـ كـوـنـهـ مـحـتـاجـةـ إـلـىـ صـانـعـ السـاعـةـ بـعـدـ صـنـعـهـ وـتـشـغـيلـهـ، لـاـ يـمـكـنـ اـسـتـنـتـاجـ أـنـ الـعـالـمـ الـطـبـيـعـيـ أـيـضـاـ لـيـسـ بـحـاجـةـ إـلـىـ إـلـهـ بـعـدـ خـلـقـهـ وـتـنـظـيمـهـ، إـلـاـ إـذـاـ أـثـبـتـنـاـ أـنـ وـجـهـ الـمـشـابـهـةـ بـيـنـ السـاعـةـ وـالـطـبـيـعـةـ هـوـ السـبـبـ لـاستـغـنـاءـ السـاعـةـ عـنـ صـانـعـهـاـ فـيـ اـسـتـمـرـارـ عـلـمـهـاـ، فـالـطـبـيـعـةـ أـيـضـاـ مـسـتـغـنـيـةـ عـنـ خـالـقـهـاـ لـاشـتـراـكـهـ مـعـ السـاعـةـ فـيـ وـجـهـ الـمـشـابـهـةـ، وـلـكـنـ عـلـىـ خـلـافـ اـعـتـقـادـ كـثـيرـ مـنـ الـعـلـمـاءـ يـجـبـ الـانـصـيـاعـ بـأـنـ دـعـمـ حـاجـةـ السـاعـةـ إـلـىـ الصـانـعـ فـيـ اـسـتـمـرـارـ عـلـمـهـاـ هـوـ لـصـفـةـ لـاـ تـوـاجـدـ فـيـ الـطـبـيـعـةـ؛ وـلـهـذـاـ السـبـبـ تـحـتـاجـ الـطـبـيـعـةـ إـلـىـ إـلـهـ فـيـ اـسـتـمـرـارـ وـجـودـهـاـ وـعـلـمـهـاـ بـخـلـافـ السـاعـةـ.

256

(*) والتمثيل ... هو أن ينتقل الذهن من أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهة مشتركة بينهما، وبعبارة أخرى هو إثبات الحكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر مشابه له. [المظفر، المنطق، ص 315]

التعديل في استدلال «إله صانع الساعات»

يمكن القول إنَّ الاستدلال أعلاه قابلٌ للتعديل، بحيث تسرى الخاصيَّة الموجودة في الساعة إلى الطبيعة، وبالتالي لا تحتاج الطبيعة إلى أكثر من صنعها وتنظيمها، كما أنَّ الساعة لا تحتاج إلى صانعها لاستمرار عملها. ويمكن إعادة صياغة الاستدلال أعلاه مع بعض التعديلات كالتالي:

الساعة لا تحتاج إلى صانع الساعة بعد صنعها وتشغيلها؛ وذلك لأنَّ:

عمل الساعة ناشئٌ من عمل العوامل (الأجزاء) الموجودة في الساعة.

وهذه العوامل لا تحتاج إلى صانع الساعة في عملها؛ وذلك لأنَّ:

هذه العوامل تعمل على وثيرة واحدةٍ^(*) وعملها ناشئٌ من ذاتها، وضروريٌّ لها.

الطبيعة أيضًا لا تحتاج إلى صانع الطبيعة بعد صنعها وبدئها بالعمل؛ أي للطبيعة الخاصيَّة أعلاه نفسها، وهو يعني:

عمل الطبيعة ناشئٌ من العوامل الطبيعية؛ أي الأجزاء الموجودة في الطبيعة.

وهذه العوامل لا تحتاج إلى صانع الطبيعة في عملها؛ وذلك لأنَّ:

هذه العوامل تعمل على وثيرة واحدةٍ، وعملها ناشئٌ من ذاتها، وضروريٌّ لها.

وعلى هذا الأساس لا تحتاج الطبيعة إلى صانعها بعد صنعها وتشغيلها، كما هو الحال بالنسبة إلى الساعة.

(*) والمقصود أنَّها تعمل بصورة مشابهة في الظروف الماديَّة المشابهة؛ وذلك على خلاف ذوات النفوس التي بإمكانها أن تفعل بصورة غير مشابهة في الظروف والأحوال المشابهة. وعلى أساس ما هو مشهور «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد». [ظ: الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ج 2، ص 323؛ الكاتبي، حكمة العين، ص 62 و 63]

نقد الاستدلال

الحقيقة أنّ القضية b في المقدمة الثانية لهذا الاستدلال غير صحيحة؛ ولهذا السبب المقدمة الثانية خاطئة. فالقياس عقيم؛ إذ لا يمكن الاستنتاج من العمل الريبي والضروري للعوامل الطبيعية المؤثرة في عمل الطبيعة أنّ هذه العوامل لا تحتاج إلى الإله في عملها.

ويتضح ذلك بالنظر إلى كيفية علاقة الإله بهذه العوامل؛ فالحقيقة هي أنّ علاقة الإله بالعوامل الطبيعية هي علاقة العلة الفاعلية مع فعلها، بحيث إنّ هذه العوامل محتاجة إلى فاعلها على الدوام. ويتبّع بعد قليل من التأمل أنّ هذه العلاقة ليست قائمةً بين الساعة وصانعها. ولأجل أن يتّضح هذا الفارق والاختلاف نبدأ بتحليل «الصنع» كالتالي:

تحليل الصنع

إن الصانع في صنع الساعة يجب عليه - في الوهلة الأولى - تقديم خطةٍ لتركيب موادها، بالنظر إلى خواصها الطبيعية؛ وذلك لأنَّ المواد التي تُستعمل في أجزاء الساعة لا تقتضي في نفسها أن تكون بهيئة أجزاء الساعة، وتكون بحيث توصل الصانع إلى هدفه من صنع الساعة؛ فلا بدَّ من التصميم في الوهلة الأولى، ويحتاج الصانع في هذه المرحلة إلى معرفة قوانين الطبيعة والإبداع الذهني. ويجمع صانع الساعة في الخطوة الثانية المواد الازمة التي توجَّد في الطبيعة، ولا يحتاج إلى إبداعٍ وخلقٍ من قبل الصانع. ثمَّ يجعل كلَّ جزءٍ في مكانه، ويقوم بتركيب الأجزاء على أساس الخطة المقترنة بحيث يؤدي إلى سد حاجة الصانع بالوصول إلى التركيب والنتاج النهائي.

وأمّا بالنسبة إلى صنع الطبيعة يعتقد الحكماء بأنَّ إيجاد الطبيعة لا يشتمل

258

على مرحلة التصميم وتقديم الحَكَّة؛ لأنَّه كما لاحظنا في مراحل صنع الساعة أنَّ هناك خاصيَّتين لمرحلة الطرح: الخاصيَّة الأولى هي أنَّ للمصمم غايةً مفقودةً، يريد الوصول إليها من خلال استعمال المواد الموجودة في الطبيعة، ويستكمل به، والخاصيَّة الثانية هي أنَّ المواد الموجودة في الطبيعة لا تقتضي في ذاتها أن توصله إلى الغاية المقصودة، بل يجب أن يقوم الفاعل بتركيب المواد بصورةٍ خاصَّةٍ بحيث يصل إلى المقصود، فلا بدَّ من تركيبٍ قسريٍّ بين مواد الطبيعة، ولكنَّ مقتضى وجوب وجود الإله غناه المطلق، فهو كاملٌ مطلقاً، وليس فاقداً لأيِّ كمالٍ من الكلمات. [ظ: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 55 - 58]

فهو لا يحتاج إلى تخطيطٍ للوصول إلى كمالٍ مفقودٍ^(*) واستكمالٍ – وبعبارةٍ أخرى نقول: إنَّ الإله لا يقصد أىٍ غايةٍ لذاته في خلق الطبيعة، بل هناك غايةٌ وهدُفُ للطبيعة، وهو الوصول إلى كمالها النهائيٌ بالتدريج. كما أنَّ الإله لا يحتاج إلى تصميم العالم بالمعنى المُشار إليه في تصميم الساعة؛ لأنَّ التصميم بهذا المعنى عمليَّة ذهنيةٌ، وبجاجةٍ إلى التفكير. فالعالم في وجوده بجاجةٍ إلى مراحلتين وهما: إيجاد الأجزاء وتركيبها.

فأمَّا المرحلة الأولى وهي إيجاد أجزائها فأمرٌ لا بدَّ منه وضروريٌّ؛ وذلك لأنَّ أجزاء الطبيعة مكنة الوجود، والإمكان هو مناط حاجة المعلول إلى العلة كما هو مشهورٌ بين الحكماء. [ظ: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 97؛ ابن سينا، الشفاء - الإلهيات، ص 37؛ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربع، ج 2، ص 387؛ المصدر السابق، ج 6، ص 36؛ صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ج 1، ص 236؛ الطباطبائي،

نهاية الحكمة، ص 61 - 66]

(*) نعم، هناك معنى آخر للتخطيط، وهو صادقٌ بالنسبة إلى الله تعالى، وهو يتمثَّل في «علمه بالنظام الأصلح»؛ فله - تعالى - تخطيطٌ للكون، ولكنَّ تخطيطٌ أزليٌّ.

وعلى أساس الرؤية الدقيقة ليس المعلول إلا نفس فعل العلة وإيجادها، ويعزى سبب ذلك إلى أنّ فعل العلة المانحة للوجود^(*) ليس أخذ الوجود من مكانٍ وإعطاءه للمعلول، بل المعلول ليس إلا نفس الوجود الذي تمنحه العلة، ووجود كهذا ليس إلا إيجاد العلة وفعلها.

وبعبارة أخرى: ما يقال من أنَّ المعلول أو وجود المعلول يتحقق بـ «إيجاد العلة» ليس بصحيح، بل الحقيقة هي أنَّ المعلول أو وجود المعلول هو نفس إيجاد العلة وفعلها.

إذن كان وجود المعلول غير إعطاء الوجود له يؤدي إلى تحصيل الحاصل، وكون موجود واحد موجودين! فلا يمكن إعطاء الوجود لما هو موجود! فـ «وجود الشيء» هو «إعطاء الوجود وإيجاده».

وأمّا المرحلة الثانية فهي تركيب الأجزاء التي تنشأ من العوامل الطبيعية المؤثرة في الطبيعة وذلك بخلاف مرحلة تركيب الأجزاء في الساعة؛ لأنَّ تركيب أجزاء الساعة حصيلة الحركات الإرادية لصانع الساعات.

260

المقارنة بين صنع الساعة وصنع الطبيعة

وعلى أساس التحليل أعلاه، يمكن القول إنَّ أهمَّ الميزات الدلالية لمفردة «الصنع» في صنع الساعة وصنع الطبيعة، هو أنَّ صانع الساعة لا يوجد أجزاء الساعة، بل هو يتصرف في الأجزاء، وهو علةٌ حقيقةٌ لإرادته وحركات يده.

[ظ: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 13]

(*) العلة المانحة للوجود عبارةً عن موجود يعطي المعلول وجوده، وبعبارة أدقّ يوجده. وعلى أساس بعض القواعد الفلسفية لا يمكن الحصول على أي مصداق للعلة هذه في الموجودات الطبيعية، وفي العالم الطبيعي يوصفه طبيعياً. ويقصد من العلة الطبيعية سبب الحركة وتغييرات الأجسام؛ كعملية الإنسان للأجهزة الإلكترونية الدقيقة. [ظ: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 14]

وبعد تشكُّل المَوَاد تَقْوِيمُ الْقُوَى الفيزيائِيَّة الموجودة بَيْن أَجزاءِ السَّاعَة بِحَفْظِ الأَشْكَال، وَلَا يَقُوم صانعُ السَّاعَة بِهَذِهِ الْمَهمَّة، وَلَا دُورُهُ فِيهَا، بَلْ دُورُهُ فِي عَمَلِيَّةِ إِيجادِ الأَجزاء كَدُورِ كُلِّ جُزْءٍ افتراضِيٍّ لِلْحَرْكَة، بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا تَنْتَهِي إِلَيْهِ الْحَرْكَة، وَلَوْ أَرَدْنَا أَن نُبَيِّنَهُ بِالْمُصْطَلِحِ الْفَلْسُفِيِّ نَقُولُ: إِنَّ الْجُزْءَ الْأَوَّلَ لِلْحَرْكَة مُعَدًّا بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا يَلِيهِ مِنَ الْجُزْءِ، وَلَا يَلْعَبُ دورًا إِيجادِيًّا.

وَبِهَذَا الْبَيَان يُمْكِنُنَا عَدَ الْبَنَاء عَلَّةً مُعَدًّةً لِلْبَنَاءِ، وَبِالْتَّالِي حَرْكَاتُ صانعِ السَّاعَات بِالنِّسْبَةِ إِلَى أَجزاءِ السَّاعَة تُعَتَّبَ مِنَ الْعِلْلِ الْإِعْدَادِيَّة، وَلَيْسَ صانعُ السَّاعَة مِن أَجزاءِ السَّاعَة، وَلَا مِن أَجزاءِ الْعَلَّةِ التَّامَّة لِجُودِهَا.

وَلِلتَّوضِيحِ أَكْثَر لدورِ صانعِ السَّاعَة وَحَرْكَاتِهِ فِي عَمَلِيَّةِ إِيجادِ الأَجزاء نَذَكِر مَثَلًاً: نَفْرُض خَطًّا (AB) مَعَ نَقْطَة (O) فِي وَسْطِهِ. وَنَفْرُض جَسْمًا (M) يَقْعُدُ فِي نَقْطَة (A)، وَيَتَحَرَّكُ عَلَى الْخَطَّ (AB) حَتَّى يَصِلَ إِلَى نَقْطَة (B). وَوَاضِحٌ فِي هَذِهِ الافتراضات مِن أَنَّ هَذَا الْجَسْمَ لَا بَدَّ أَن يَعْبُرُ AO حَتَّى يُمْكِنُهُ الْعَبُورُ مِن OB، فَلَا يُمْكِنُ حَرْكَتَهُ مِن OB إِلَّا بَعْدِ حَرْكَتِهِ مِن AO. وَمَعَ ذَلِكَ كُلَّهُ، لَيْسَ لِحَرْكَةِ الشَّيْءِ مِن AO أَيُّ دورٍ فِي حَرْكَتِهِ مِن OB بِصُورَةٍ مُباشِرَةٍ؛ أَيْ لَيْسَ فَاعِلًًا، وَلَا قَابِلًا، وَلَا غَايَةً لِهِ.

وَهُكُذا الْحَال بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ جُزْءٍ مُفْرُوضٍ مِنْ أَيِّ حَرْكَةٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْجُزْءِ الَّذِي يَلِيهِ؛ وَلَهُذَا السَّبَب لا يُمْكِن عَدَ أَيِّ جُزْءٍ مُفْرُوضٍ مِنْ حَرْكَةِ الأَجزاء عَلَّةً تَامَّةً لِلْجُزْءِ التَّالِي، بَلْ هُوَ مُعَدٌ، أَوْ عَلَّةً إِعْدَادِيَّةً.

وَهُكُذا يُمْكِنُ القَوْلُ إِنَّ دُورَ صانعِ السَّاعَةِ فِي عَمَلِهَا وَتَشْغِيلِهَا إِعْدَادِيًّا أَيْضًا؛ وَذَلِكَ لِأَنَّ كُلَّ مَا يَفْعُلُهُ الصَّانِعُ عَبَارَةً عَنِ انتِقالِ الطَّافَةِ الْمُسْتَلَمَةِ مِنَ الْخَارِجِ إِلَى النَّابِضِ الْحَلْزُونِيِّ، وَالخَاصِيَّةِ المُوجُودَةِ فِي هَذَا الْجُزْءِ مِنِ السَّاعَةِ

تقوم بادخار وتخزين الطاقة وحفظها. وأخيراً حركات أجزاء الساعة معلولةٌ
لحركة هذا الجزء.

والحاصل أن صانع الساعة علةٌ معدّةٌ بالنسبة إلى العوامل المؤثرة في عمل
الساعة؛ وذلك بخلاف دور الإله في صنع هذا العالم؛ فهو الفاعل للعوامل
الطبيعية المؤثرة في عمل الطبيعة، كما هو علةٌ فاعلةٌ لعملها.

الفارق بين الفاعل الحقيقي والفاعل الإعدادي

على أساس ما بين الحكماء في الفلسفة الإسلامية من أن كلَّ ممكِن بالذات
ضروريُّ الوجود بالغير^(*)، وعلى أساس قاعدة الضرورة بين العلة والمعلول،
«الشيء ما لم يجب لم يوجد» [ظ: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربع،
ج 1، ص 221 - 224].

فالعلة التامة توجد المعلول وتجعله ضروريًّا الوجود، ولكنَّه من حيث
ذاته يبقى ممكِن الوجود.

262

فالمعلول محتاجٌ إلى علته الفاعلة حتى فيما إذا كان وجوده ضروريًّا؛ وذلك
على خلاف ما له علةٌ إعداديةٌ؛ فلا يحتاج إلى علته الإعدادية. فضرورة الشيء

(*) توضيحه أنَّ الماهيَّة في مرتبة ذاتها ليست إلا هي - لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، ولا أي شيء آخر - مسلوبة عنها ضرورة الوجود، وضرورة عدم - سلباً تحصيلياً؛ وهو الإمكان - فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم - فلا يرتاب العقل في أن تلبسها بواحدٍ من الوجود والعدم - لا يستند إليها لمكان استواء النسبة - ولا أنه يحصل من غير سببٍ - بل يتوقف على أمرٍ وراء الماهيَّة - يخرجها من حد الاستواء - ويرجح لها الوجود - أو العدم وهو العلة - وليس ترجيح جانب الوجود بالعلة إلا بإيجاب الوجود - إذ لو لا الإيجاب لم يتعمَّن الوجود لها - بل كانت جائزة الطرفين - ولم ينقطع السؤال من أنها لم صارت موجودةً - مع جواز العدم لها؟ - فلا ينبعُ من العلة إيجاد - إلا بإيجاب الوجود للمعلول قبل ذلك.
[الطباطبائيُّ، نهاية الحكمة، ص 58 و 59]

بسبب الغير لا تغنيه عن الفاعل الحقيقي، بل تغنيه عن العلة الإعدادية؛ وذلك لأنَّ العلة المعدة لا تعطي للمعلول أي ضرورة.

والحاصل أنَّ الإله فاعلٌ حقيقيٌ للعوامل الطبيعية، يحتاج إلى فاعله الحقيقي حتى لو كان الفعل ضروريًّا. فالعوامل المذكورة رغم أنها تعمل بصورةٍ رتيبةٍ وضروريةٍ ولكنها لا تغنيها عن الإله. فالدليل – الذي أقيم للقضية b في المقدمة الثانية للاستدلال – غير صحيح، فالطبيعة – سواءً في وجودها، أو في عملها واستمرارها – محتاجةٌ إلى الإله في كلٍّ لحظةٍ وأنِّي، حتى لو سلمنا ببرؤية العلماء في أنَّ أجزاء الطبيعة هي الذرات البنوية، والقوى الفيزيائية، وحتى لو سلمنا بأنَّ هذه الذرات أزليةٌ وقديمٌ.

ونظراً إلى أنَّ الطبيعة هي إيجادٌ وخلقٌ مستمرٌ من قبل الإله، وفي طول العوامل الطبيعية، وهذا تابعٌ لبعض القواعد والقوانين^(*)؛ فالإنسان لا يدركه ولا يحسُّه، ويظنُّ أنَّ الإله لا دور له في الطبيعة بعد خلقها وتشغيلها.

263

وعلى هذا ترجع فكرة الإله صانع الساعات، إلى الفرضيات الذهنية المسبقة والخاطئة لعلماء الطبيعة، وليس مولودًا منطقيًّا وفلسفياً للعالم الطبيعي.

ولا بأس بالإشارة إلى إشكالٍ مبدئيٍّ يتطلب توضيحه مجال آخر، وهو حصر الواقع في الطبيعة والعالم الطبيعي. هناك كثيرٌ من البراهين الفلسفية لإثبات ما وراء الطبيعة؛ كبراهين إثبات النفس المجردة، وبراهين إثبات وجود الإله، وغيرها من البراهين التي ثبت وجود بعض واقعيات ما وراء عالم الطبيعة.

(*) والمقصود من القانون هو قضيةٌ كليةٌ وضروريةٌ تحكي عن فعلٍ رتيبٍ وضروريٍ للشيء، وبعبارة أخرى، القانون هو صورةٌ ذهنيةٌ من فعلٍ رتيبٍ وضروريٍ للشيء.

تحليل مسألة «الإيجاد المستمر»

يمكن تحليل مسألة «الإيجاد المستمر» من منظارين: أحدهما من منظار الحركة الجوهرية، والثاني من منظار نظرية المادة والصورة. والتصور السائد من الإيجاد هو الحدوث، بمعنى كون الشيء مسبوق الوجود بعده زمانياً.

[للتوسيع أكثر راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 231 و 232]

ولأجل هذا تعتبر أزليّة الشيء غير ملائمة مع إيجاده، وربما يصعب فهم أن كل جزء من أجزاء الطبيعة هو من إيجاد الإله وخلقـه، ولو كان ذلك الجزء أزلياً وأبداً. ولكن حتى على أساس هذا المعنى من الإيجاد (أي الحدوث والوجود بعد العدم) يمكننا القول إن كل جسم مع جميع ما له من الأعراض يوجد ويتجدد في كل لحظة، وإن كان ثابتاً وغير متحرّكاً في الظاهر.

وهكذا على أساس القول بالحركة الجوهرية يوجد جزء من الجسم في لحظةٍ من اللحظات وجزء آخر منه في اللحظة التالية، وجزء آخر فيما يليه، وهكذا تتواجد وتحدث الأجزاء واحدةً تلو الأخرى. فالإله يوجد وينخلق الجسم على الدوام، لأنّه ينخلق في لحظةٍ من اللحظات، أو في آنٍ من الآنات ويستمر الجسم في بقائه ووجوده.

264

ولكن حتى بناءً على عدم الحركة الجوهرية فإنَّ الجوادر تحتاج إلى علتها الفاعلية باستمرار؛ وذلك لأنَّها ممكنةٌ بذاتها، فهي تحتاج دائماً إلى ما يرجح الوجود لها على العدم. ويمكن إضافة نقطةٍ وهي أنَّه يوجد ويحدث موجودٌ يُسمى الصورة، متزاماً مع كل تركيبٍ يؤدي إلى أثرٍ جديدٍ، وتنعدم الصورة بزوال ذاك التركيب.

وبناءً على هذا التحليل توجَّد أشياء كثيرةٌ في العالم الطبيعي في كل لحظةٍ

من اللحظات، وتنعدم أشياء أخرى، حتى لو كان الإيجاد بمعنى الحدوث، وحتى لو كانت ذرّات الفيزياء البنوية والقوى الفيزيائية أزليةً، فالإله ليس منعزلاً عن الخلق والإيجاد والفعل في أي حالٍ من الأحوال. فهو في خلقٍ وإيجادٍ مستمرٌ.

خلفية فكرة إله الفجوات

وباللحظة أنّ فكرة الإله صانع الساعات لم تكن مقنعةً ومرضيةً عند العلماء الإلهيين؛ لفقدِه أي دورٍ بالفعل في الطبيعة بعد خلقها وتشغيلها، فهم كانوا يبحثون عن إله له دورٌ مستمرٌ في الطبيعة. [باريون،

علم ودين، ص 51 و 52]

265

ولقد نشأت هذه الفكرة نظراً إلى أنّ نيوتن شاهد بعض الانحرافات واللانظامية الخاصة في حركة السيارات، ولم يتمكّن من تبيينها على أساس قانون الجاذبية العام، فوقع أمام إشكال، وهو أنّ الاختلافات الجزئية المتراكمة طول الزمن لا بدّ أن تؤدي إلى عدم التعادل الكلي للنظام الشمسي، والحال أنه لم يحدث بعد. فمن وجهة نظر نيوتن، ترجع السيارات إلى مسارها الأصلي بفعل الإله.

النقد

وفي هذا القسم من الدراسة نسعى لبيان بعض الإشكالات الواردة على فكرة إله الفجوات؛ وذلك بعده خصائص إله الفجوات وإحصائياتها كما يلي:

1- أنّ إله الفجوات لا يعمل سوى الردع، فهو يحفظ العالم من الانهيار، فليس له أي عملية خلقٍ وإيجادٍ في الطبيعة، ولا أي إبداعٍ، بل هو من فعل

محضٌ، ينتظر بدء العمل من العوامل الطبيعية، وحدوث الخلل والفجوة في الوضع الطبيعي؛ حتى يقوم بدوره.

فالإله في هذا التصور ليس في خلقٍ وإيجادٍ مستمرٍ وانتهى دوره الإيجادي في الطبيعة بخلقِه العالم الطبيعي، وهذا التصور ليس صحيحاً؛ لأنَّه أولاً: الطبيعة لا توجد في نفسها بدون الحاجة إلى الإله، فهي محتاجة إلى عملها على الدوام؛ لمكان إمكانها، والإله كما وضَّحنا سابقاً، في حال الخلق المستمر. ثانياً: أنَّ هذه الفكرة تؤدي إلى إنكارِ الخالقية المطلقة للإله، وعلى أساس هذه الرؤية كُلُّ فعلٍ في الطبيعة كتركيبِ المواد وتحريكها ينشأ من عاملٍ طبيعيٍّ بصورةٍ ضروريَّةٍ، فالعوامل الطبيعية غير محتاجة إلى الإله في عملها. ولكنَّ هذه الرؤية غير صحيحةٍ من المنظار الفلسفِي؛ لأنَّ الإله هو الفاعل للعوامل الطبيعية، والعوامل الطبيعية محتاجة إلى الإله في أفعالها؛ وذلك لأدلة التوحيد الأفعالي. [ظ: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 282 و 283]

266

2- أنَّ العوامل الطبيعية تعمل وتؤثُّ بفعل الإله والضرورة الحاكمة على فعل العوامل الطبيعية، وأثرها هي ضرورةٌ بالغير، وهذه الضرورة لا توجب استغناء المعلول عن فاعله الحقيقي.

والحاصل أنَّ دور الإله في هذه الفكرة ينحصر في الدور الانفعالي في حين أنَّ كُلَّ فعلٍ من أيٍّ فاعلٍ كان، يكون فعل الإله أيضاً.

3- أنَّ إله الفجوات بديلٌ عن العوامل الطبيعية؛ لأنَّه على أساس رؤية نيوتن يقوم الإله بإرجاع السيَّارات من مسارها المنحرفة إلى مسارها الأصلي، بصورةٍ مباشرة، وليس بواسطة أيٍّ عاملٍ طبيعيٍّ، والحال أنَّه رغم اعتراضنا بكون الإله فاعلاً في هذا المجال، كسائر الأفعال الطبيعية، ولكن لا نغفل

عن سائر الأفعال الطبيعية، ودور الإله في فعلها، فنعتقد بتأثير الإله في طول العوامل الطبيعية، لا بدليلاً عنها، أو في عرضها، بحيث تُحَدِّف العوامل الطبيعية، ولا يبقى لها أي دورٍ في الطبيعة.

وبتعمير مستقى من القرآن الكريم: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَا كُمُودًا وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ [سورة الحجر: 22]، ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا﴾ [سورة الشورى: 28]، ﴿الَّهُ الَّذِي يُرِسِّلُ الرِّيَاحَ فَتُثْبِرُ سَحَابًا فَيُبْسِطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كَسَقًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَائِكَ إِذَا أَصَابَ بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [سورة الروم: 48].

ويمكن القول على ضوء ما تقدم إنَّ الإله في طول جميع الفواعل والعوامل، لا في عرضها، وهذا يستلزم أن يكون الإله فاعلاً في جميع أفعال الفواعل والعوامل، بدون أي استثناء. ولا يتلاءم هذا القول مع كون الإله فاعلاً لبعض الأفعال دون أخرى. فاعتبار كون الإله فاعلاً لبعض الأفعال لا يعني سوى كون الإله بدليلاً لبعض الفواعل والعوامل.

4- أنَّ وجود إله الفجوات مجرَّد فرضية. إنَّ قوانين العلوم التجريبية على نوعين: القوانين البسيطة، والقوانين المعقَّدة. يمكن الحصول على القوانين البسيطة من خلال المشاهدة المباشرة لبعض الموارد وتعيمتها إلى الموارد المشابهة؛ كقانون انبساط المعادن بسبب الحرارة، والحصول على مثل هذه القوانين ليس عن طريق إبداع فرضياتٍ حدسيةٍ حتى تحتاج إلى عبرية.

وذلك على العكس من القوانين المعقَّدة فهي ذات مرحلتين: 1- مرحلة الفرض (الفرضية) 2- مرحلة الاختبار. فالعالم التجريبي في المرحلة الأولى يشاهد الظواهر المتنوعة في الطبيعة، ويسعى من خلال إبداع مفاهيم غير

محسوسةٍ، وعلاقة الظواهر بعضها مع بعضٍ، ويُسْعِي إلى عرض قانونٍ يشمل جميع الموارد التي تَمَّت مشاهدتها.

وإلى هنا يبقى القانون على مستوى الفرض أو الفرضية، وبعبارة أخرى يبقى في إطار الحدس ولا يمكن الاطمئنان باعتباره في هذه المرحلة. وأماماً في مرحلة الاختبار يقوم العالم بتنبؤ (تقدير) الموارد الجديدة على أساس ذاك الفرض، بحيث يمكن اختبار هذه الموارد الجديدة وغير المشاهدة، وبالتالي إما يُقدم كقانونٍ علميٍّ معتبرٍ، أو يُرَفَّض.

وأماماً فرضية إله الفجوات فقد طرحت بعد مشاهدة بعض الظواهر الطبيعية، كرجوع السيارات إلى مسارها الأصلي، ولكنَّ نيوتن عجز عن تبريره، عن طريق قانون الجاذبية أو أيِّ عاملٍ طبيعيٍّ آخر؛ فلجأ إلى عاملٍ ما وراء الطبيعة، أي فعل الإله، وظنَّ أنَّ التصحيف المستمر للانحرافات في مسار السيارات هو فعل الإله مباشرةً، بخلاف سيرها في مسارها الأصلي، وسائر الظواهر الطبيعية التي تُعتبر من أفعال الطبيعة والعوامل الطبيعية نفسها. فكون الإله إله الشفرات مجرد فرضٍ (فرضيةٍ) يقع الكلام في اعتباره أو عدمه.

ويمكن القول: إنَّه غير معتبرٍ؛ وذلك لأنَّه فرضٌ فلسفِيٌّ، ولا يمكن الحصول على اعتباره بمنهجٍ تجريبيٍّ ومشاهدٍ واختبارٍ، هُذا من جانبٍ. ومن جانبٍ آخر ليس هناك استدلالٌ عقليٌّ يدعمه، وليس هذا فحسب، بل إنَّ هناك استدلالاً عقلياً على خلافه؛ لأنَّ كُلَّ فعل نشأ من أيِّ فاعلٍ فهو فعل الإله أيضًا. [للتوسيع أكثر راجع: نزوzi، بدايـع الحكم، ص 79 و 89؛ صدر المتألهين، الحكمة

المتعلـلة في الأسفار العقلـية الأربعـة، ج 6، ص 374 و 387]

ولو اعتبرنا تصحيح مسار السيارات فعل الإله لأمكن اعتبار حركتها وسائر الحوادث الطبيعية المستمرة في الطبيعة كفعل الإله، فليس هناك فارق بين الأول وغيره.

5_ أنَّ افتراض وجود إله الفجوات هو مبرر لجهل الإنسان، بالنسبة إلى بعض الظواهر الطبيعية، ويُطرد هذا الافتراض بطرح فرض توصيفي مناسبٍ مثل هذه الظواهر الطبيعية (كما طرحته العالم الفرنسي لا بلاس Pierre-Si-*Si*-Laplaca)، ويمكن الاستغناء عن مثل هذه الافتراضات، وبعد عرض توصيف مناسبٍ لتصحيح الانحرافات الحادثة في مسار السيارات، رُفض إله الفجوات مَرَّةً أخرى من كونه فاعلاً ومؤثراً في العالم على الدوام. وكلما تطور العلم انسحب هذا الإله أكثر، حقّ تحوّل إلى إلهٍ معطل عن العمل، وإلى بناء الطبيعة المُتقاعد.

وهذا ما يؤدي إليه الاعتقاد بـإلهٍ بديل لمجهولات الإنسان العلمية.

النتيجة

إنَّ قياس عالم الطبيعة إلى الساعة من نوع قياس التشبيه، وهو منتج فيما لو أثبتتنا أنَّ ما هو وجه الشبه بين الطبيعة والساعة هو نفسه سبب لغناه الساعات عن صانع الساعة. وقد ظنَّ العلماء أنَّ العمل الرتيب والضروري هو وجه الشبه بينهما، فحصلوا على نتيجةٍ، وهي أنَّ الطبيعة أيضاً غير محتاجة إلى الإله بعد الخلق والبدء بالعمل. ولكنَّ الحكماء رفضوا هذه الرؤية؛ وذلك لأنَّ هذه الضرورة هي ضرورةٌ بالغير، وما هو ضروريٌ بالغير ليس غنياً عن العلة الحقيقة، بل هو بحاجةٍ إليها ما دام ممكناً الوجود بالذات.

وفي الحقيقة هناك سببان لاستغناء الساعة عن صانعها، بعد صنعها

والبدء بالعمل، وهما: ضرورة عمل العوامل المؤثرة في الساعة، وكون صانع الساعات علّةً إعداديّةً لهذه العوامل. ورغم أنَّ الطبيعة والساعة متشابهتان في السبب الأوّل، إلَّا أنَّهما تختلفان في السبب الثاني، ففي هذا القياس ليس سبب استغناء الساعة عن صانعها وجه الشبه بين الساعة والطبيعة. وهذا القياس غير منتجٍ، وغير معتبرٍ.

ونظراً إلى أنَّ العلماء الإلهيين كانوا يبحثون عن إلهٍ فعالٍ في الظواهر الطبيعية، والعالم الطبيعي قاموا بطرح افتراضٍ هو (إله الفجوات) الذي يقوم بتصحيح الثغرات المستمرة في الظواهر الطبيعية.

ولكنَّ هذا الإله - الذي نشأ من التصور أعلاه - بديلٌ للعوامل الطبيعية، ومؤثِّرٌ في عرضها وليس له أيُّ نوعٍ من الخلق والإبداع؛ فهو منفعلٌ دائماً، وبانتظار الثغرات التي تحدث في الطبيعة. أضف إلى ذلك أنَّ إله الفجوات مجرد افتراضٍ، ولا يوصف معطيات الإنسان، ويمكن الاستغناء عنه، بعد الحصول على افتراضٍ توصيفيٍّ مناسبٍ للظواهر الطبيعية التي تتعرَّض للثغرات.

فهذا الإله مبررٌ لمجهولات الإنسان بالنسبة إلى بعض الظواهر الطبيعية، وبعد تطور العلم والحصول على افتراضٍ آخر ينسحب أكثر فأكثر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، 1375 هـ ش.
2. ابن سينا، الشفاء - الإلهيات، قم، المرعشي النجفي، 1404 هـ.
3. باربور، ليان، ترجمه بهاء الدين خرمشاھي، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، 1362 هـ ش.
4. الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
5. زنوزي، آقاعی، بدائع الحكم، طهران، الزهراء، 1376 هـ ش.
6. صدر المتألهین، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربع، بیروت، دار إحياء التراث، 1981 م.
7. صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، 1363 هـ ش.
8. الطباطبائی، محمد حسین، نهاية الحکمة، الطبع 12، قم، جماعة المدرسین فی الحوزة العلمیة بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1416 هـ.
9. الطوسي، الخواجة نصیر الدین، أساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، 1355 هـ ش.
10. الطوسي، نصیر الدین وحسن بن یوسف الحلي، الجوهر النضید فی شرح منطق التجريد، الطبعة الثانية، قم، بیدار، 1424 هـ.
11. عبودیت، عبدالرسول، درآمدی بر فلسفه اسلامی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
12. الكاتبی القزوینی، علی بن عمر، حکمة العین، تصحیح جعفر زاهدی، مشهد، جامعة فردوسی، 1353 هـ ش.
13. مصباح یزدی، محمد تقی، المنهج الجديد فی تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الحقانی، بیروت - لبنان، دار التعارف للمطبوعات، 1418 هـ.
14. المظفر، محمد رضا، المنطق، تعلیق غلامرضا الفیاضی، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1424 هـ.

دراسةٌ نقديةٌ في كتاب التصميم العظيم

هاشم الضيقَة*

الخلاصة

الإلحاد من الآفات التي تأباهما الفطرة الإنسانية والمنطق العقلي، وإنها ظاهرةً متجلدةً في تاريخ البشرية، قد بدأت تستشرى في الآونة الأخيرة في بعض الدول الغربية لتنتقل العدوى إلى بلادنا الإسلامية، فكان لا بد من قول كلمةٍ عميقةٍ وعلميةٍ في وجه هذا المرض الفكري، من هنا كتبت هذه القراءة النقدية لكتاب (التصميم العظيم)، إذ بدأت بتصنيفه بحسب أسباب الإلحاد، ثم بيّنت مفاسيل الكتاب بخلاصٍ سلطت الضوء خلاها على مكامن النقد، من خلال منهج عقليٍّ وعلميٍّ، وبعد ذلك تناولت النقد من جهاتٍ ثلاثٍ: نظرية المعرفة وعلم الفلسفة وعلم الفيزياء، وختمت ببيان مسيرة البحث وأهم

(*) هاشم الضيقَة، لبنان، السطح الثالث في قسم الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

الخلاصات والنتائج.

الكلمات المفتاحية: هوكينج، العلوم الطبيعية، التصميم، الإله، الإلحاد، الظواهر.

A critical read of the book: The Grand Design

Hashim al-Dhayqah

Summary

Atheism is among the problems rejected by human nature and rational logic. It is a phenomenon rooted in the history of mankind, and has recently begun to spread in some Western countries and also contagiously moving into Muslim countries. It is indeed incumbent to present sound and scientific studies in the face of this intellectual disease. This is a critical look at the book "The Grand Design", which I have classified it according to the causes of atheism, and then, in short, I shed light on the points to be criticized, with an intellectual and scientific approach. After that, I dealt with the criticism from three angles: epistemology, philosophy, and physics. At the end, I mentioned the course of the study, some important conclusions, and the results of the study.

تمهيد

حين انكشفت الساحة الإسلامية غزت بلادنا شلالاتٌ من المبادئ والتيارات الفكرية الغربية والشرقية، وتعدّ التيارات الإلحادية واللادينية من أممـات الأمراض الخبيثة التي ما برحـت تتسرـب إلى مجـتمعـاتـنا، بدـوافـعـ وأسـبابـ مـخـتلفـةـ، فـتـنـظـهـرـ تـارـةـ بـدوـافـعـ تـجـريـبـيـةـ مـرـتـبـطـةـ بـالـعـلـومـ الـطـبـيـعـيـةـ تـخـالـهاـ يـقـيـنـيـةـ!ـ وأـخـرـىـ تـصـطـبـعـ بـصـبـغـةـ فـلـسـفـيـةـ مـرـتـبـطـةـ بـالـعـلـومـ الـعـقـلـيـةـ تـظـهـرـهاـ وـاجـبـةـ القـبـولـ،ـ وـأـتـهـاـ انـطـلـقـتـ مـنـ مـبـادـئـ فـكـرـيـةـ صـائـبـةـ.

وثالثة تكون نتيجةً لانفعالاتٍ نفسيةٍ لا يصحّ الاعتماد عليها في مقام اتخاذ موقفٍ فكريٍ أو رؤيةٍ عن الكون؛ لعدم امتلاكها في نفسها المسوغ المعرفي الضامن لصحتها وصوابها.

وما نحن بصدّد مناقشته هو كتاب (التصميم العظيم) للفيزيائي المعروف ستيفن هوكينج (Stephen Hawking) (*)، وليونارد ملودينو (Leonard Mlodinow) (**)، الذي يعدّ حلقةً من مسلسل الدعوة إلى الإلحاد بداعيه الأول، أي المرتبط بالعلوم الطبيعية، وبالفيزياء على نحو الخصوص، ويصنّف هذا الكتاب بالإضافة إلى ما ألفه الأحيائي ريتشارد دوكنر (Richard Dawkins) (***) «وهم الإله» وهو من أشهر ما صنف في الإلحاد في أوساط الطبيعيين المعاصرین.

(*) ستيفن هوكينج: عمل أستاذًا للرياضيات في جامعة كامبريدج لمدة ثلاثين عامًا، وحصل على عدٍ كبيرٍ من الجوائز، له كتب منها: «تاريخ موجز للزمن» و«الكون في قشرة جوز» وجموعة من المقالات. [راجع: هوكينج، التصميم العظيم، ص 223]

(**) ليوناردو ملودينو: عالم فيزياء في جامعة كالتك، وله العديد من المؤلفات، يعيش في ولاية كاليفورنيا. [راجع: المصدر السابق]

(***) ريتشارد دوكنر: عالم أحياءٍ جزيئيٍّ، ولد في كينيا ويعمل لأكثر من جهةٍ منها جامعة أكسفورد البريطانية، وهو يُقدم نفسه على أنه ملحّد. [راجع: دوكنر، ريتشارد، وهم الإله، ص 2]

بعد مسيرةٍ من العطاء العلمي، والمستنفات القيمة ككتاب «تاریخ موجزٌ للزمن» خرج ستيفن هوکینج إلى الساحة العالمية وبرز اسمه من خلال كتاب (التصميم العظيم) الناصل لبعض الأفكار الواردة في كتابه المتقدم كواحدٍ من المبشرين بالإلحاد باللغة العلمية! مع أنَّ هناك العديد من العلماء الكبار حتى الطبيعيين قد أنكروا عليه بعض المقدّمات واستغربوها، فضلاً عن النتائج التي آلت إليها كما سيوافيك، من قبيل ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) وجون لينكس (John Lennox) (**) وجون بولينججهورن (Jhon Polkinghorne) (***) وفرانك كلوز (Frank Close). (****).

فهل يا تُرى نجح أحد أشهر الفيزيائيين المعاصرين بالآلة العلمية في إثبات عدم وجود قوّة ماورائيةٍ أخرجت العالم من العدم والظلمة إلى حيز الوجود والنور؟ وهل كانت أجوبته على الأسئلة المرتبطة بالرؤى الكونية متّسقةً علمياً؟ أو أنه خطٌّ خبط عشواء عندما تدخل في قضايا لا تنالها آلة التجريبية؟

276

هذا ما سنتعرّف إليه من خلال هذه القراءة النقدية لكتاب (التصميم العظيم).

قبل أن نشرع في القسم الأول، لا بد أنْ أنبئ القارئ العزيز على أمرٍ بالغ الأهميّة وينفع كدستور في الحياة العلمية: «الهراء يبقى هراءً، حتى لو

(*) جون لينكس: عالم رياضياتٍ في جامعة أكسفورد، وعالمٌ في فلسفة العلم، وهو متخصصٌ في نقد الإلحاد الجديد، له العديد من المؤلفات. [راجع: أقوى براهين د. جون لينوكس في تنفيذ مغالطات منكري الدين، جمعه وعلق عليه أحمد حسن، المقدمة تحت عنوان هذا الكتاب]

(**) جون بولينججهورن: عالم فيزياءٍ نظريةٍ ومفكِّر دينيٍّ وكاتب، كان أستاداً للفيزياء الرياضية في جامعة كمبريدج.

(****) فرانك كلوز: هو فيزيائيٌّ، وكاتب غير روائيٍّ، وأستاذ جامعيٍّ، وعالمٌ أدار جامعة أكسفورد.

صدر من مشاهير العلماء^(*). لذا لا بد من النظر والتأمل في الكلام نفسه وإخضاعه للموازين العلمية والمنطقية بمعزل عن حالة قائله، خصوصاً أن البعض يحاول الاستفادة من صيت العلوم الطبيعية لترويج تخميناته.

أولاً: جولة في كتاب (التصميم العظيم)

صدرت الترجمة العربية للكتاب عام 2013 بثمانية فصول موزعة على مئتين واثنين وعشرين صفحة.

مع الصفحة الأولى من الكتاب يرسم المؤلف النتيجة التي تفوح منها رائحة إنسكار الفاعل الموجد، وقال: «إن للكون تصميماً، وكذلك هذا الكتاب، لكن على خلاف الكون، فإن الكتاب لا يظهر تلقائياً من العدم. فالكتاب يحتاج إلى خالق» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 7].

277

يصدر المؤلف الفصل الأول المعنون بـ«لغز الوجود» بأسئلة محورية: كيف يتصرف الكون؟ ما حقيقة الواقع؟ من أين أتى كل ذلك؟ هل الكون بحاجةٍ لخالق؟ ثم يعلن زاعماً موت الفلسفة التي كانت تجib عن هذه الأسئلة، ويسند مهمّة الإجابة إلى علماء الطبيعتيات، فإنّهم المعنيون اليوم بالإجابة على حد قوله.

وفي ذيل هذا الفصل يذكر هدف الكتاب وهو تقديم الإجابة التي تفرضها الاكتشافات العصرية، ويسأل: هل سيصل اليوم الذي تبيّن فيه نظريةٌ نهائية تفسّر كل شيء؟ ثم يقول: لا يوجد إجابة محددة، لكن هناك نظرية مرشحة وهي نظرية «إم» المؤلفة من عدّة نظريات، والتي تحدث عنها الكاتب في فصولٍ لاحقة.

(*) عبارة حكيمه منسوبة لجون لينكس في كتاب (أقوى براهين د. جون لينكس في تنفيذ مغالطات منكري الدين) لأحمد حسن، ص 101.

وأماماً في الفصل الثاني الذي يحمل عنوان «سيادة القانون»، يقول إن إرجاع أفعال الطبيعة إلى الآلة لم يكن إلا لعدم معرفة أسبابها، فإن للكون سيداً إلا وهو القوانين، والطبيعة محكومة بها. فيظهر من عبارات هذا الفصل أن المصنف يعتقد بقضية مفادها: كلما تطور العلم وفسر الظواهر قلت أو انتفت الحاجة إلى الإله.

وأماماً الفصل الثالث فقد حمل عنوان «ما الواقع؟» وقد أكثر الكاتب من الأمثلة ليقول: إن كل النظريات أو النماذج المقترحة لتفسير الواقع هي ناجحة في بعض الجوانب وغير ناجحة في جوانب أخرى كتلك التي طرحت بطليموس (*) ونيوتون (**). وعليه فإن أي نظرية أو فرضية تطرح لتفسير الواقع سيكون تفسيرها تقريبياً وليس واقعياً بالكامل. وبعد ذلك يعرض الكاتب لمعايير تمييز النموذج المناسب من غيره، كالأناقة والاحتواء على عدد أقل من العناصر القابلة للتعديل، واتفاقه مع الملاحظات التجريبية، والقدر على تقديم تنبؤات مستقبلية.

278

وأماماً الفصل الرابع فقد تناول الكاتب فيه مبدأً جديداً في «نظرية الكوانتم» (Quantum Theory) وهو «التاريخ البديلة» (Alternative Histories)، يبدأ الفصل بعرض تجربة «شقي يونج» المشهورة، حيث تطلق الإلكترونات على لوحة ذات شقين خلفها لوحة حساس، لظهور نتيجة غير مألوفة [للتوسيع راجع كتاب القوى الأربع الأساسية في الكون لبول ديفيز، ص 66 تحت عنوان: الطبيعة الغربية لحقيقة الكم]؛ إذ إن كل الإلكترون كان يسلك من كلا الشقين معًا وفي آن واحد!

ثم يذكر مبدأً مهماً في فيزياء الكم وهو مبدأ الشك (اللاحتمية)؛ ليترتّب

(*) كلوديوس بطليموس: رياضي وعالم فلك من القرن الثاني الميلادي.

(**) إسحاق نيوتن: عالم رياضيات وفيزياء مشهور جدًا له العديد من النظريات.

على ذلك كله استنتاجاً فلسفياً مفاده عدم خضوع الطبيعة لنظام علٍ وأسبابٍ حتميةٍ وثابتةٍ، بنحوٍ تكون معرفتنا بالعلة موجبةً لعلمٍ حتىٍ بالعلول.

في الفصل الخامس الموسوم بـ«نظريَّةٌ كُلِّ شيءٍ» قسَّم قوى الطبيعة بحسب التقسيم المدرسي إلى أربع: الجاذبية، والكهرومغناطيسية، والنوية الضعيفة، والنوية القوية، ثم أردف قائلاً: إنَّ العلماء قد فكَّروا في نظرية «كُلِّ شيءٍ» التي توحَّد الفئات الأربع في قانونٍ واحدٍ، يتواافق مع نظرية الكم، وقد استفاض في هذا الفصل في الحديث حول الجمع بين هذه القوى، ليقول في النهاية: «إنَّ الأمل الرئيسي لدى علماء الفيزياء في إنتاج نظريةٍ واحدةٍ، تقوم بتفسير القوانين الظاهريَّة كنتيجةٍ فريدةٍ محتملةٍ لعددٍ قليلٍ من الافتراضات، رُبَّما يجب التخلُّي عنه. أين يتركنا ذلك؟ إذا سمحت النظرية - أم» بوجود 10 أو 500 مجموعةٍ من القوانين الظاهريَّة، فكيف سيكون مآلنا في هذا الكون بتلك القوانين الظاهريَّة لنا؟ وماذا عن تلك العوالم الأخرى المحتملة» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 146 و 147]

279

في الفصل السادس «اختيار كوننا» يبدأ في بيان المستند النظري للنتيجة التي يرويها، والتي تشكِّل الإجابة عن الأسئلة التي صدر بها الكتاب؛ لماذا يوجد الكون؟ ولم هو بهذه الهيئة؟

يمهد للإجابة بعرضٍ مختصرٍ عن تاريخ نشوء الكون، يذكر خلاله ما اكتشفعه العلماء من توسيعه السريع، الذي يلزمه أن يكون الكون قد انطلق من نقطةٍ، كان منها الانفجار العظيم.

من المسائل المهمة التي أحرجت العالم الفيزيائي (هوكينج) في مسirته التفسيرية لنشأة الكون هي مسألة بدايته الزمانية، فهو يزعم عدم وجود الفاعل؛ وذلك من خلال طريقين:

الأول: نفي البداية الزمانية للكون، فإن تخلصه من اللحظة الزمانية التي يدعى نشوء الكون فيها، يسهل عليه خطبُ نفي الفاعل الموجد. أما كيف نفى الكاتب زمن البداية؟ فبقوله: إنَّ الزمان عند بداية الكون كان بعدًا مكانيًّا رابعًا بالإضافة إلى الطول والعرض والارتفاع، وسميت هذه الأبعاد بـ«الزمان»، وعلى هذا الافتراض يكون الكاتب قد تخلص من بعد الزمان، فانتفت جدوايَّة السؤال عن الزمان الذي نشأ فيه الكون وانطلق منه: «إنَّ إدراك أنَّ الزمان يتصرَّف كاتجاه آخر للمكان يعني أنَّ المرء يمكنه التخلص من مشكلة أنَّ الزمان له بداية» [المصدر السابق، ص 164 و 165]، وهكذا تفقد فرضيَّة الفاعل جدوايَّتها. يقول: «على مدار قرونٍ فإنَّ الكثرين ومنهم أرسطو، اعتقدوا أنَّ الكون يجب أن يكون موجودًا دائمًا؛ ليتجلَّبوا موضوع كيف تم إنشاؤه. وقد اعتقد آخرون أنَّ للكون بداية واستخدموا ذلك كحجَّة على وجود الله. إنَّ إدراك أنَّ الزمان يتصرَّف مثل المكان يقدم بدليلاً جديداً، فهو يزيل الاعتراض القديم بأنَّ للكون بداية» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 165].

الثاني: سيادة القوانين، حيث إنَّ بداية الكون كانت محكومةً بقوانين قد تقدَّمت الإشارة إليها، وبالتالي فإنَّ الطبيعة غنيةً بقوانينها عن الإله في وجودها. قال: «لكتَّنه يعني أيضًا أنَّ بداية الكون كانت محكومةً بقوانين العلم، وأنَّ الكون ليس بحاجةٍ للانطلاق بمعرفةِ إله ما» [المصدر السابق]

ثم يذكر مشيرًا إلى التفسير الكموي لبداية الكون: «إذا كانت بداية الكون حدثًا كموميًّا، فيجب أن تُوصَف بدقةً بواسطة محصلة فайнمان عبر التاريخ... ولقد رأينا... جسيمات المادة التي يتمُّ إطلاقها على شاشة ذات فتحتين، قد تظهر شكل تداخلٍ... وقد أوضح فайнمان... أنه أثناء تحرّكه من

النقطة (أ) إلى النقطة (ب) فإنه لا يَتَّخِذ مساراً واحداً مُحدداً، وبالتالي فإنه يَتَّخِذ بالتزامن كُلَّ مساري يحتمل أن يصل بين هاتين النقطتين، ومن جهة النظر تلك فإن التداخل لا يثير الدهشة؛ لأنَّ الجُسيم على سبيل المثال يمكنه الانتقال خلال تلك الفتحتين في الوقت نفسه، وأن يتداخل مع نفسه»

[المصدر السابق ، ص166]

ونستعين بما ذكره في كتاب «تاريخ أكثر إيجازاً للزمن»: «فإنَّ ميكانيكا الكم تُقدم عنصراً لا يمكن إغفاله للعشوائين» [هوكينج وليونارد ملودينو، تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص 101]. ولكن لن نقول كما قال أينشتاين: «إنَّ الرَّب لا يلعب النرد»، بل نتأمل ألا ينبغي أن تُوجَد الأشياء في الرُّتبة السابقة؛ كي تتصرف بعشوائين فيما بعد؟ وعنده ذلك من حق أيٍّ متى أن يسأل من المُوجِد؟

281

وفي الفصل السابع «المعجزة الظاهريَّة» يبيِّن الكاتب الجوانب المُميِّزة لكوننا، التي جعلته صالحًا لنشوء الحياة على كوكب الأرض، فإنه وبعد سرده لجوانب الإبداع الكوني يذهب إلى فرضيَّة مغايرة لفرضيَّة الإله والمُصمِّم الذي! وهي فرضيَّة «تعدد الأَكوان» أو ما يُسمِّيه بعنوانِ عام «التصميم العظيم».

هذا وقد شَكَّ في بعض الرؤى الكونية الدينية، التي تفسِّر مبدأ الكون بوجود الإله والمُصمِّم الذي. ثُمَّ عكف على الحديث حول نظرية «إم» مدعياً أنَّها نموذجٌ مرشحٌ لتفسير كُلَّ شيءٍ!

وأمَّا الفصل الأخير - الذي حمل عنوان الكتاب «التصميم العظيم» - فقد لخص فيه الإجابات المقترحة على الأسئلة الأساسية التي صدر بها الكتاب: لماذا يوجد هناك شيءٌ بدلاً من لا شيءٍ؟ لماذا نحن موجودون؟ لماذا توجد هذه المجموعة من القوانين العلمية بدلاً من غيرها؟

يدّعى (هوكينج) أنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة ليس بالضرورة أن تكون بفرض وجود إلهٍ، خصوصاً أنَّه سينقلب السُّؤال: من خلق الإله؟ وكأنَّ هذا يشكِّل تحدياً أمام الكاتب مع أنَّه سهل المؤونة فلسفياً.

واختصاراً للكلام، وتجنباً للإسهاب؛ ننقل هذا المقطع من كتابه، والذي يلخص إجابته على الأسئلة:

«فإنَّ الكون يمكنه أن يخلق نفسه من لا شيء، وسوف يفعل ذلك بالطريقة التي تمَّ وصفها في الفصل السادس، والخلق التلقائي هو السبب في أنَّ هناك شيئاً من اللاشيء، فلماذا يوجد الكون؟ ولماذا نوجد نحن؟ وليس من الضروري أن نستحضر إلهًا لإشعال فتيل الخلق، ولضبط استمرار الكون»

[هوكينج، التصميم العظيم، ص 216].

لعلَّه قد خطر في بالك أيُّها القارئ للوهلة الأولى سؤالٌ توجَّه به إلى الكاتب: ما هو الشيء الذي يجعل الكون يُوجَد تلقائياً من اللاشيء؟ وقد أجاب عنه في هذا الفصل بأنَّ الجاذبية أمرٌ مهمٌ في فرضية إيجاد الكون كله من اللاشيء بشكلٍ تلقائيٍ. قال: «لأنَّ هناك قانوناً مثل الجاذبية، فإنَّ الكون يمكنه أن يخلص نفسه من لا شيء وسوف يفعل ذلك ...» [المصدر السابق].

282

إذن انْتَضِح مما تقدَّم بيانه باختصار لحتويات كتاب «التصميم العظيم» في هذه الإطلالة السريعة، أهمٌ ما فيه.

ويجدر بنا نقل الكلام إلى القسم الثاني الذي يشكِّل عمدة المقالة «القراءة النقدية»، حيث سنسلط الضوء على مكامن الخلط والخطأ في المقدّمات والنتائج التي طرحتها الكاتب.

ثانيًا: القراءة النقدية

١- النقد المعرفي (مناقشة في المنهج وآلية البحث من زاوية نظرية المعرفة)

أرى من الضروري هنا بيان بعض المغالطات في هذه القراءة وضمن النقاط التالية:

أ- الخلط بين المنهج العقلي والمنهج التجاري

من أهم الأبحاث التي يتناولها علم المعرفة (Epistemology) بالتحقيق هي الأدوات المعرفية، حيث تُنَقَّح فيه الأدوات التي يمكن الاستناد إليها في الكشف عن الواقع، ويُحدَّد حقل إدراكها وقيمة كل واحدة منها. وبناءً على تعدد هذه الأدوات انقسمت المناهج وتعدَّدت، فنشأ المنهج التجاري والمنهج العقلي.

اعتمد المنهج العقلي التجاري الذي تأخذ به العلوم الفيزيائية والأحيائية والكيميائية على التجربة أداة حصرية في الكشف عن الواقع، وتفسير الظواهر، واعتبرها المصدر الأول لجميع المعرف.

وقد ذكر أرباب هذا العلم أن نطاق هذه الآلة ودائرة هذا المنهج المحسوسات فقط، وهو عاجز عن تخطي الظواهر المادية، ولا سلطان له على ما وراءها.

وأما المنهج العقلي فقد اعتمد على العقل القياسي البرهاني في الكشف عن الواقع، والتعرف على الظواهر، وهو يعتمد على من لديه أهلية دراسة العلل البعيدة وبعض الأمور الميتافيزيقية.

يقول أنطوني فلو (Antony Flew) (*) مشيرًا للثنائية النطاقيَّة بين البحرين

(*) أنطوني فلو: فيلسوف بريطاني، له العديد من المؤلفات، وأكثرها حول فلسفة الأديان، كان طول حياته ملحداً، وألف كتاباً لنفي وجود الله، ولكنه في أواخر حياته عدل عن إلحاده، وألف كتاباً نسخ فيه كل كتبه السابقة وأسماه (هناك إله). [راجع: المصري، نهاية حلم وهم الإله، ص 63].

التجريبي والعلقي: «فعند دراسة التفاعل بين اثنين من الأجسام المادية، على سبيل المثال، أو اثنين من الجسيمات ما دون الذرة، فإنك تتحدث في العلوم، وعندما تسأل كيف وُجدت تلك الجسيمات ما دون الذرة أو أي شيءٍ ماديٍّ – ولماذا؟ فأنت تتحدث في الفلسفة، وعندما تستخرج استنتاجاتٍ فلسفيةً من البيانات العلمية، فأنت عندئذٍ تفكّر كفيلسوفٍ» [المصري، نهاية حلم وهم الإله، ص 62، وقد اقتبسه من كتاب: There is a God, p115].

وفي ذلك يقول الدكتور عمرو شريف^(*) في كتابه «رحلة عقل»^(**): «الفيلسوف هو الذي يخرج من المعلومات العلمية باستنتاجاتٍ معرفيةٍ، وربما لا يعرف الكثيرون من علماء الأحياء عن هذه الاستنتاجات، أكثر مما يعرف بائع الآيس كريم عن القواعد التي تحكم بالبورصة وقوانين السوق الحرة» [شريف، رحلة عقل، ص 76].

واللافت أن السيد هوكينج نفسه – في كتابه «تاريخٌ موجزٌ للزمن» المتقدّم على «التصميم العظيم» – قد أشار إلى هذه الحقيقة المبينة في علم المعرفة؛ قال: «وحتى الآن فإن معظم العلماء كانوا مشغولين جداً بإنشاء نظريات جديدةٍ تُوصِّف «ما هو الكون» بحيث لم يسألوا عن «لماذا». وعلى الجانب الآخر، فإن الأفراد الذين كانت مهمتهم أن يسألوا «لماذا»؛ أي أنَّ الفلاسفة لم يتمكنا من ملاحقة تقدُّم النظريات العلمية» [هوكينج، تاريخٌ موجزٌ للزمن، ص 150]. وكذا أشار في كتاب «التصميم العظيم» لهذا المعنى قبل زعمه موت الفلسفة، فراجع.

284

[هوكينج، التصميم العظيم، ص 13]

(*) عمرو شريف: أستاذٌ مصريٌّ، وطبيبٌ، ورئيس قسم الجراحة في كلية الطب في جامعة عين شمس، مع تخصّصه الدقيق في جراحة الكبد، له العديد من المؤلفات. [راجع: شريف، عمرو، رحلة عقل، ص 287]

(**) رحلة عقل: هكذا يقود العلم أشرف الملاحدة إلى الإيمان، ألف الدكتور عمرو شريف لهذا الكتاب، عن الملحد أنطوني فلو الذي عدل عن إلحاده في أواخر حياته.

إذن فإن طبيعة السؤال المطروح تحدّد طبيعة الإجابة، ولكل إجابة آلة وأسلوب معنٍي بتقديمها. وبعبارة أخرى: إن طبيعة الموضوع هي التي تشخص آلة بحثه وأسلوبه؛ فلو كانت الظاهرة المبحوث عنها ظاهرة ميتافيزيقية، أو تتناول العلَل البعيدة فإن العالم يلتزمُ الأسلوب الفلسفِي العقلِي في تقديم الإجابات والتفسيرات؛ أو يمكن الإتيان بال مجرّدات إلى المختبر لتفسيرها.

نعم، لو كانت الظاهرة مادِيَّة حسِيَّة يمكن اختبارها، فلا بد من التسلح بالتجربة في مقام معالجتها، كما لا يمكن التغافل عن الاستفادة من بعض المقدمات التجريبية في البحث الفلسفِي العقلِي، أو الأخذ بها كأصولٍ موضوعية.

يقول السير بيتر مدور (Peter Medawar) (*): «إلا أن محدودية العلم تتضح في عجزه عن إجابتَه عن الأسئلة البدائية التي تتعلق بالأشياء الأولى والأخيرة، مثل: كيف بدأ كل شيء؟ ما غرض وجودنا؟ ما مغزى الحياة؟»

[لينكس، العلم ووجود الله، ص53].

لقد كانت أولى السقطات المدوية للكتاب أنه استخدم الفيزياء المعتمدة على التجربة في بحثه عن العلَل البعيدة، وتفسيره لظواهر ميتافيزيقية، وإجابتَه على أسئلة «لماذا»، وتدخله في إثباتها أو نفيها، مع العلم أنه لا بد أن تكون الفيزياء ساكتةً عن مثل هذه القضايا، وفي الموضع التي تحتاج إلى استنتاجاتٍ فلسفيةٍ كان الكاتب يواجه الإخفاق؛ ذلك لأنَّه لا باع له في هذا الحقل من العلوم.

(*) بيتر مدور: طبيب بريطاني مشهور من أصل لبناني، حصل على جائزة نوبل في الطب لعام 1960.

ولعمري إنّ الذي يريد تفسير الظواهر الميتافيزيقية، أو الحكم عليها بالوجود والعدم من خلال علم الفيزياء، كمن يريد أن يسمع بعينه، أو يبصر بإذنه؛ فلا يمكن لعاقل أن يتصور النتائج التي سينتهي إليها المحيط بمطالب نظرية المعرفة، فهو يعي تماماً حاكمة القوانين العقلية على استنتاجات الطبيعي؛ فإنَّ الفيزيائي عندما يريد أن يستنتج نموذجاً ما من تجربةٍ ما، عليه أن يراعي عدم لزوم خلاف أحد القوانين العقلية الثابتة: قانون التناقض، قانون الهوية، قانون العلية، وإنْ فسينتهي إلى استنتاجات لا منطقية، كما أنَّ طعنه بهذه القوانين سينجرُ إلى كلياته التي يخرج بها من خلال التجربة.

ب. ثبت موت هوكينج ولم يثبت موت الفلسفة

قال الكاتب: «... كانت تلك الأسئلة التقليدية للفلسفة، لكن الفلسفة قد ماتت .. وأصبح العلماء هم من يحملون مصابيح الاكتشاف في رحلة التنقيب عن المعرفة» [هوكينج، التصميم العظيم، ص13].

ويمكن القول إنَّ الكاتب كان ملتفتاً لدائرتي البحث الفلسفية والبحث التجاري؛ لذا نراه يكرر المسألة نفسها في أهمِّ كتابه، ثمَّ يزعم في كتابه الأخير موطها دون أن يقدم دليلاً أو برهاناً، أو حتى تجربةً على الأقل تثبت للقارئ هذه الدعوى! لينفذ من ذلك مباشرةً إلى البحث التجاري متسللاً.

وقد ثبت لك - أيها القارئ - أنَّ التجربة لا تفلح في تفسير الظواهر الميتافيزيقية.

ومن المحتمل أن يكون الكاتب في دعواه هذه مقلداً لما قدّمه كلٌّ من المدرستين الوضعية والماركسية وأتباع المذاهب التجريبية، وقد أثخنَت كتب

علماء الإسلام - المصنفة في نظرية المعرفة خصوصاً - تفنيداً ونقداً لهذه المدارس؛ لذا نعرض عن تكرار ما سطّرته أقالامهم (*).

تعتمد الفلسفة في معالجتها للظواهر على الأسلوب العقلي البرهاني، وتكتسب حياتها من حججية هذا المنهج المستفاد من «الخصائص الذاتية للبرهان، المؤلف من الصورة البدھيَّة الإنتاج، والمادة الواجب قبولها» [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 144].

ثم إن التجاريَّي نفسه لا يمكنه أن يخرج بنتيجة دون الاستفادة من القياس البرهاني، الذي يقوم على أساسه الأسلوب العقلي والفلسفة؛ فلو مات هذا المنهج لما قام للتجربة قائمة؛ باعتبار أن النتيجة المستفاد منها تنبع على مقدمتين مجتمعتين: الأولى حسيَّة، والأخرى عقلية.

من هنا نقول لهوكينج: إن الفلسفة لا تزال حيَّةٌ ثُرَّاقة، وتستمدُ وجودها من المنهج العقلي الذي لولاه لما وصل التجاريَّي إلى نتيجة.

وعلى أي حال لا بدَّ أن نرجع لهوكينج خطوةً إلى الوراء، ونسأله: ما هو دليلك الفيزيائي على موت الفلسفة؟

ج. الصبغة الميتافيزيقية

إذا بحثنا عن آراء علماء الفيزياء والكيمياء والأحياء فيما يتعلق بالقضايا الوجودية المرتبطة بالإله، أو يوم الجزاء، أو أي عنصر من عناصر الرؤية الكونية لوجودنا هم يختلفون فيما بينهم إثباتاً ونفيَا وتوافقاً ... فكلُّ يدعى أنَّ المقدمات العلميَّة التي يتکَعُّ عليها تفید الاستنتاج الذي يعتقد به، وهذا على الأقل

(*) . يمكن مراجعة كتاب «فلسفتنا» للسيد محمد باقر الصدر و«الأيديولوجيا المقارنة» للشيخ مصباح يزدي.

يُعد شاهدًا على أنَّ النتائج الّتي ينتهي إليها الطبيعُي في هذا الحقل الميتافيزيقي ليست نتائج تجربةً حتميَّةً، ولا معاِدلةً رياضيَّةً، وإنَّما هي مجرَّد استنتاجاتٍ وتخميناتٍ، غالبًا ما تكون مصطبغةً بال موقف النفسي الميتافيزيقي المُسْبَق الّذي يتَّخذه العالم الطبيعُي حول عناصر الرؤية الكونيَّة (*).

وهذا الأحيائيُّ والكيميائيُّ كريستيان دو دوف (**) يقول: «...إلا أنَّ الكثير من العلماء لا يشغلون أنفسهم بهذا الفارق، فيتعاملون ضِمنًا مع الفرضيَّة على أنها حقيقةٌ مؤكَّدةً، وهم سعداء جدًّا بما يقدِّمه العلم من تفسيرات. وهم في ذلك مثل لا بلاس، لا يحتاجون إلى فرضيَّة الله، ويعتبرون الموقف العلميًّا لا أدريًّا، إن لم يكن إلحاديًّا صريحًا». يعلق عالم الرياضيات جون لينكس على هذا المقطع: «وهذا اعتراف صريح أنَّ العلم عند الكثرين لا ينفصل فعليًّا عن موقف ميتافيزيقيٍ لاأدريًّا، أو إلحاديًّا يصرُّ أصحابه على التمسُّك به...» [لينكس، العلم وجود الله، ص 59].

ولعلَّ أرنو بنزياس (Penzias Arno) (***) محقٌّ في قوله: «البعض لا يشعرون بارتياح لفكرة العالم المخلوق بقصدٍ. وحتى يأتوا بأفكارٍ مضادةٍ للقصد، يضطُّرُون لتخمين أشياء لم يروها» [لينكس، العلم وجود الله، ص 130].

288

إذن فإنَّ الاستنتاجات الّتي يخرج بها الطبيعُي تكون في بعض الأحيان مصتبغةً ب موقفه الميتافيزيقي المُسْبَق. ويتبيَّن هو كينج نظرًا مشابهةً: «الكثيرون لا يحبُّون الفكرة الّتي تقول: إنَّ الزمان له بدايةً؛ غالبًا من أجل أنه يدلُّ بوضوحٍ على التدخُّل الإلهي» [المصدر السابق، ص 117].

(*) الإنسان، الإله، الكون.

(**) كريستيان دو دوف: عالم متخصص في علم الأحياء الخلوي والكيمياء الحيوية.

(***) أرنو بنزياس: عالم فيزياء أمريكي مشهور، وله بعض الاكتشافات، حائز على جائزة نوبل للفيزياء عام 1978 م.

والأنكى من ذلك حين يقوم الطبيعي بمحاكاة قناع علمي؛ لرؤية فلسفية ماديةٍ إلحادية، مال إليها أو أُعجب بها.

2 - النقد الفلسفي (مناقشة في بعض الملازمات والاستنتاجات)

أ- نفي البداية الزمانية لا يلزمها انتفاء دور الخالق

يقول هوكينج في إشارة إلى احتمالية انتفاء دور الخالق في حال انتفاء البداية الزمانية للكون: «وطالما اعتقדنا أن للخلق بدايةً؛ فإن دور الخالق يبدو واضحاً هنا، أما إذا كان الكون بالفعل مغلقاً على نفسه (أي مكتفياً بنفسه بشكلٍ كامل)، وليس له حدود أو حواجز، وليس له بدايةً أو نهايةً، فإن الإجابة ليست واضحةً: ما هو دور الخالق؟!» [هوكينج، تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص 111].

289

في هذا الكلام يظهر جانبٌ من الضعف الفلسفي لدى عالم الفيزياء؛ حيث إن العديد من العلماء والحكماء الكبار على مر التاريخ كانوا يعتقدون بأزلية العالم وقدمه، ومع ذلك آمنوا بوجود الإله، وفقاً لأدلة عقليةٍ فلسفيةٍ محكمةً، ليس محل بسطها في هذه المقالة.

فارسطوطاليس يؤمن بأزلية المادة ومع ذلك يؤمن بوجود الإله الصانع كما أشار الكاتب [هوكينج، التصميم العظيم، ص 165] – وكذلك يُنسب هذا القول إلى العديد من الفلاسفة المشائين.

قال الشهريستاني: « وإنما القول يُقدم العالم وأزلية الحركات بعد إثبات الصانع، والقول بالعلة الأولى إنما ظهر بعد أرسطوطاليس ... وأبعد هذه المقالة على قياساتٍ» [الأحمدي، وجود العالم بعد العدم عند الإمامية، ص 25 و 26].

وكذلك ابن رشدٍ في كتابه «تهافت التهاافت» حيث أقام أدلةً أربعةً على قِدِّمِ العالم، وهو مع ذلك يؤمن بالله عن دليلاً.

إذن، إن نفي البداية الزمانية للعالم، أو القول بقدمه لا يلزمه انتفاء دور الخالق كما يعتقد بعض الفيزيائيين.

ب - نفي الإله الذي تصفه بعض الديانات لا يلزمه نفي المبدأ المجرد

حاول الكاتب في الفصل السابع أن يشكك في فرضيَّة وجود الإله من خلال الطعن بما يقدم من روئيَّ ثيولوجيَّة، وتفسيرات بعض الأديان التي تؤمن بالله.. ولكن مهلاً! وبغضِّ النظر عن الأسلوب الذي حاول من خلاله تهميش فكرة الإله، وتعوييم الأسلوب التجرببي في الإجابة، لوسْلَمنا مع هوكينج بأنَّ الإله الذي تصفُه بعض الديانات أو الميل والتحلل بـ«غير الواقعي»، هل يلزم من ذلك عدم وجود صانع لهذا الكون؟!

290

إنَّه لا ملازمة عقليةٌ بين نفي الإله الذي تنظر إليه بعض الديانات، وبين نفي فكرة الإله؛ باعتبار أنه ليس بعزيزٍ علينا أن ننفي القراءة التي تقدَّم بها بعض الديانات عن الإله، مع اعتقادنا بالمبادئ المأورائيَّة.

وهذا ألبرت آينشتاين (Albert Einstein) (*) كما ينقل عنه هوكينج في كتابه «تاريخُ موجزٍ للزمن» كان يرفض الصور اليهودية للإله: «ورغم أنه (أي آينشتاين) ينحدر من أصولٍ يهودية، إلا أنه كان يرفض الفكرة التوراتية عن الله» [هوكينج، تاريخ موجز للزمن، ص 152]. ومع ذلك فإنه من المسلم بين العلماء أنه كان يعتقد بوجود الإله؛ قال: «أريد أن أعرف كيف خلق

(*) ألبرت آينشتاين: عالم كبير في الفيزياء النظرية، وله اكتشافات عديدة.

الله العالم؟» [ديفين، الله والفيزياء الحديثة، ص 37].

جـ- هل يوجد شيء من اللاشيء تلقائياً؟

يقول هوكينج: «إإن الكون يمكنه أن يخلق نفسه من لا شيء، وسوف يفعل ذلك بالطريقة التي تمَّ وصفها في الفصل السادس، والخلق التلقائي هو السبب في أن هناك شيئاً بدلاً من اللاشيء، فلماذا يوجد الكون؟ ولماذا نُوجَد نحن؟ ليس من الضروري أن نستحضر إلهًا لإشعال خلقت، ولضبط استمرار الكون» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 37].

في الواقع تمس هذه المسألة حقيقة كتاب «التصميم العظيم».

في البداية لا بد من بيان المراد من اللاشيء؛ فاللاشيء عند الميتافيزيقيين يعني العَدَم المُطلَق، وأما اللاشيء باصطلاح الطبيعيين الذي نرجح أن يكون هو مراد الكاتب فهو بمعنى الفراغ الكمي (*)؛ قال: «قد تعتقد لوهلةً أنه لو أزلنا كُلَّ النَّزَّارات والجزئيات من مكان ما؛ فإننا سنخلق فراغاً كاملاً في ذلك المكان؛ بحيث إنَّه يصلح أن نسمِّي ذلك المكان بـ«لا شيء».

وقد تسرع بعض الباحثين عندما حملوا «اللاشيء» على المعنى الفلسفى فحسب. [المصري، نهاية حلم وهم الإله، ص 70]

وعلى أي حالٍ، فإنَّ أراد من اللاشيء المعنى الفلسفى، فقوله واضح البطلان، بيداهة امتناع صدور الوجود من العدم.

وإنْ أراد به «الفراغ الكمي» وهو كذلك، فعندما لا بد أن نسأل: هل

(*) يمكن أن يكون تعبير الفراغ الكمي مضللاً لمن لم يألف المصطلحات الفيزيائية؛ وذلك لأنَّ كلمة «فراغ» توجِّي بالعدم. ولكنَّ الفراغ الكمي مصطلح يستخدمه الفيزيائيون؛ للإشارة إلى أقلَّ حالةٍ من حالات الطاقة، أو أدنىها في حقل كميٍ معين. وهذه الحالة طبعاً لا تكون عدماً. [لينكس، العلم وجود الله، ص 370، الهاشم رقم 33]

الفراغ الكمي كافٍ في انتفاء الحاجة إلى خالقٍ ماورائي؟ كيف يمكن لشيءٍ طاقته صفر أن يفيض بهذا الوجود كله؟!

نطوي كشحًا عن التفاصيل العلمية التي ذكرها الكاتب في حقيقة الفراغ الكمي، ونأخذها كأصلٍ موضوعٍ لنبني عليها؛ إنّ أقصى ما فعله هو إثبات سبق شيءٍ على العالم، وهو الفراغ الكمي، وعمل على تفسير آلية نشوء الكون، وهذا السبق والآلية لا تنفي وجود خالقٍ ماورائي.. غاية الأمر أنه بين علةً قريبةً أخرى وقدّم تفسيرًا.

ومن باب المثال لو فسر لك الكيميائيُّ كيفية خروج هذه الورقة التي بين يديك من المصنع، وكيف اختلطت المواد الكيميائية مع الخشب، وأثبتت لك أنّ هناك شيئاً ما قد سبّقها... هل يغنيك ذلك عن سؤال من أحضر هذه الورقة؟ ومن خلط مكوناتها، ودفع بها إليك؟

حتّماً سيكون الجواب لا، ولو بقي يشرح لك الآليات، ويدرك لك القوانين من الآن إلى يوم الدين لن ينتهي سؤال «من؟» و «لماذا؟» وكلّ ما ذكره الكاتب هو في دائرة «كيف؟».

292

الفيزيائي الشهير بول ديفيز (Paul Davies) (*) يقول لنا: «أيمكن خلق شيءٍ من اللاشيء؟ لقد رأينا إمكانية خلق جسيماتٍ من الفضاء الخالي، لكنَّ السبب يعود في هذه الحالة إلى اعوجاج الفضاء (**). ويبقى أمامنا تفسير السؤال: من أين جاء الفضاء (إن لم يكن موجودًا دائمًا)؟» [ديفيز، الله

(*) بول ديفيز: عالمٌ بريطانيٌّ، وأستاذ الفيزياء بجامعة أريزونا، عمل بجامعات كمبريدج، متخصصٌ في علوم الكون وفيزياء الكم، حائزٌ على جائزة تمبليتون عام 1955 م. [راجع: شريف، عمرو، رحلة عقل، ص 90 الماشي رقم 2]

(**) حقل الجاذبية اعوجاجٌ فضائيٌّ [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 46].

والفيزياء الحديثة، ص 48 و 49.]

ويقول أيضًا: «فبصرف النظر عن أن هذه التفاسير تنطوي على قدرٍ كبيرٍ من التخمين، فالقول بنشأة الكون من تموّج في فراغ كميٍ يرجع بالمسألة الأصل خطوةً إلى الوراء، ويجعلنا نتساءل عن مصدر الفراغ الكمي» [لينكس، العلم وجود الله، ص 119].

إذن مقوله «فإن الكون يمكنه أن يخلق نفسه من لا شيء، إن حملناها على المعنى الفلسفى فهي ممتنعةٌ، وإن حملناها على المعنى الذي أراده هو كينج فإنها لا تثبت عدم الحاجة إلى الحالق الماورائي، بل ينتقل السؤال ذاته إلى مربع آخر كما عرفت.

293

و قبل أن ننتقل إلى المناقشة العلمية تحسن الإشارة إلى أن هو كينج ليس أول من تحدث بهذا حول تفسير نشوء الكون، فإن بيتر آتكينز (Peter Atkins) (*) يعتقد بشيء مشابه، وهو صلاحية الزمكان لإيجاد ما ذاته من خلال التجميع الذاتي، وهذا القول دفع كيث ورد (Keith Ward) (**) إلى الرد عليه بأنه من المحال تأثير السبب في الرتبة اللاحقة، ما لم يكن موجوداً في الرتبة السابقة؟ (***) [لينكس، جون، العلم وجود الله، ص 111 (بتصرف)] وعندها يبقي السؤال السيد: من أوجده؟ ولماذا؟

د- نفي الإله يخدش في علمية النموذج

أشرنا في آخر فقرة «الخلط بين المنهج العقلي والمنهج التجريبي» إلى أن

(*) بيتر آتكينز: بروفسور الكيمياء في جامعة أكسفورد.

(**) كيث ورد: فيلسوف، وعمل أستاذًا في جامعتي كامبريدج وويلز.

(***) ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، ص 100.

نتائج التجربة مبنيةٌ على الأخذ بالقوانين العقلية الثابتة، وإنْ هذه القوانين نفسها تنبئ فكراً ضرورة وجود الإله، فكيف يمكن للتجربة أن تخرج بتتبؤٍ يتعارض مع أحد القوانين التي تستند إليها؟ كقانون العلية مثلًا؟! إنْ هذا ليخديش في علمية النموذج، أو الافتراض الذي يقدمه العالم الطبيعي.

3- النقد العلمي (مناقشة في بعض المقدمات الفيزيائية)

أ- الرِّمَكَانُ لَا يَحْلُّ الْمَعْضِلَةَ

حاول هوكينج في الفصل السادس أن ينقل فرضية الزمكان التي تجعل الزمان بعدها رابعًا من أبعاد المكان، وأنه بدأ مع الانفجار العظيم، ويدعى أن السؤال سيصبح لغواً عن سبب البداية الأولى.

إنْ هذا التصريح لا يخلو من تدليسٍ، أو نقصٍ في دائرة الاطلاع على أحسن التقدير، باعتبار أنه بناءً على كلٍ ما تقدم من شروع الزمان مع الكون، قد نستنتج أنَّ السؤال العبثي هو عن السبب الفيزيائي للكون، لا عن السبب مطلقاً! وبالطريقة ذاتها فإنَّ التخمين حول الذي سبب الانفجار الكبير لا معنى له أيضًا؛ لأنَّ الأسباب عادةً تسبق التأثيرات. فإذا لم يكن هناك زمانٌ (أو مكانٌ) قبل الانفجار الكبير لوجود وسيطٍ مسبِّبٍ فيمكننا أن نعزِّز عدم وجود سببٍ فيزيائيٍّ للانفجار الكبير [ديفينز، الجائزة الكونية الكبرى، ص 100]، عندها يتعمَّن على عالم الفيزياء السكوت حيال السبب غير الفيزيائي. ويعطى المنبر إلى المتخصص في الإجابة على الأسئلة غير الفيزيائية المتعلقة بأمورٍ لا تخضع للتجربة. قال هوكينج في كتابٍ آخر له: «إذا كنا كما هو الحال، نعلم فقط ما حدث منذ الانفجار الكبير – فإننا لا نستطيع تحديد ما حدث قبل ذلك، [...] الأسئلة التي تدور حول من الذي هيأ

294

الظروف لهذا الانفجار الكبير ليست بالأسئلة التي يتناولها العلم» [هوكنج، تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص 78]. وفي مورد آخر من الكتاب نفسه: «ويعني ذلك أن كلّ نظرياتنا تتحطم عند لحظة الانفجار الكبير؛ [...] وهذا وحى لو كانت هناك أحداث قد وقعت قبل الانفجار الكبير؛ فلن نستطيع استخدامها لتحديد ما يمكن أن يحدث بعد الانفجار، لأنّ التنبؤ ذاته سيتحطم منذ لحظة الانفجار العظيم» [المصدر السابق، ص 76].

إذن، سواء ثبتت فرضية الزمكان أم لم تثبت، فذلك لا ينفي الإله، وقد علمنا أنّ الفيزياء مغلولة اليد عن تفسير ما قبل الانفجار العظيم.

بـ- القانون سيد غير فاعلٍ

يقول هوكنج في كتابه «تاريخ موجز للزمن»: «وطالما اعتقدنا أنَّ للخلق بدايةً فإنَّ دور الخالق يبدو واضحاً هنا، أمّا إذا كان الكون بالفعل مغلقاً على نفسه (أي مكتفياً بنفسه بشكلٍ كامل)، وليس له حدود أو حواف، وليس له بدايةً أو نهايةً، فإنَّ الإجابة ليست واضحةً: ما هو دور الخالق؟!» [المصدر السابق، ص 111].

كان يعتقد بأنَّ فكرة البداية الزمانية للكون نفيًا أو إثباتًا لها ارتباطٌ وثيقٌ في تفسير ظاهرة وجود الخالق على حدّ تعبيره، كما ورد في الترجمة، فإنه وبحسب تصريحه في كتاب «تاريخ موجز للزمن» إذا كان للكون بدايةً زمانيةً فدور الخالق واضحٌ، وإلا فدوره غير واضح. وقد نقلنا قوله فيما تقدّم تحت عنوان «الصيغة الميتافيزيقية» بأنَّ الكثير ينفرون من فكرة البداية الزمانية للكون؛ لأنَّها تدلُّ على التدخل الإلهي.

في كتابه «التصميم العظيم» يبيّن وجهة نظره حيال قضية بداية الكون

من خلال فرضيّة الزمكان، ويقترح استنتاجاً يقصي من خلاه فكرة الإله ويستبدلها بـ«اللاشيء» و«قانون الجاذبيّة»، ويُدعى صلاحٍ لِتَفسير نشوء الكون من اللاشيء؛ قال: «لأنّ هناك قانوناً مثل الجاذبيّة، فإنّ الكون قادرٌ وسيخلق نفسه من لا شيء» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 352]، متمسّكاً بما سماه سيادة القانون وحاكميته.

ولنا الآن أن نسأل السيد هوكينج:

- ما هو الدليل العلمي الذي قدّمه على وجود الجاذبيّة قبل الكون؟

- لو سلّمنا بوجود هذا القانون قبل الكون هل هذا يحُلّ معضلة «فرضيّة نفي وجود الإله»؟

- ما هو تفسير العلماء لسيادة القانون؟ أيعني ذلك تأثيره وفاعليّته؟

على أي حال لو سلّمنا بوجود قانون الجاذبيّة قبل الكون فإنّ ذلك لا يحلّ المعضلة؛ باعتبار أنّ القانون لا يؤثّر، بل إنّه يفسّر الظاهرة ويوضّحها في ظروفٍ معينةٍ، دون أن يفعل، وكذلك لو سلّمنا وقلنا: إنّ القانون يؤثّر، يبقى السؤال من الذي قنّ هذه القوانين وأوجدها؟ كيف جاءت الجاذبيّة؟ ومن الذي خلقها؟

إنّ القوانين لا تخلق شيئاً؛ يقول الرياضيّ جون لينكس: «قوانين الفيزياء تشرح كيف يشتغل محرك الجيب(*)، لكنّها لا تشرح كيف جاء إلى الوجود في البداية؛ إذ إنّه من الواضح جدًا أنّ قوانين الفيزياء ليس بمقدورها خلق محرك الجيب لوحدها؛ إذ إنّ تلك المهمّة تحتاج لذكاءٍ وخيالٍ، والإبداع العلمي لفرانك ويتل(**)» [حسن، أقوى برهانين جون لينكس في تنفيذ مغالطات منكري

(*) محرك نقاش للطائرات.

(**) فرانك ويتل: عالم متخصص باليكانيك.

الدين، ص 108.]

يقول وليام بيلى (Paley William) (*): «إنه لتحرىٰ لغة أن تحدد أى قانون على أنه السبب الكافى الفعال لأى شيء، فالقانون يفترض مسبقاً وجود عامل؛ فالقانون مجرد الآلية التي يسير عليها العامل. والقانون يتضمن قوّة؛ لأنّه النظام الذي تعمل تلك القوّة وفقاً له. وبدون هذا العامل، وبدون هذه القوّة، المستقلّين كلاهما عن القانون، لا يفعل القانون شيئاً، فهو لا شيء» (**).

ومن باب المثال أنّ القانون القائل «كـلما بلغت درجة حرارة الماء 100 درجةٍ يبدأ بالتبخر» لا يجعل الماء يتبخر ما لم يكن لدينا في الرتبة السابقة ماءً وحرارةً، موجوداً لهما، وواضعُ للماء على النار. وكذلك قانون $2+2=4$ ، فإنه لا يضاعف المال، ما لم يتقدم زيداً باستيداع مبلغ في البنك.

ومثير أنّ ستيفن هوكينج نفسه في كتاب «تاريخٌ موجزٌ للزمن» كان يؤيد ما عليه جون لينكس ووليام بيلى؛ قال: «وحتى إذا كانت هناك نظريةٌ موحدةٌ واحدةٌ محتملةٌ فستكون مجموعةً من القواعد والمعادلات، مما الذي يبعث النار في المعادلات، ويصيغ عالماً تصفه؟» [هوكينج، تاريخ أكثر إيجازاً للزمن، ص 153].

والأكثر إثارةً ما نقله الدكتور عمرو شريف في كتابه «رحلة عقل» من أنّ هوكينج في جلسةٍ حواريةٍ أجاب مضطراً بأنّ «توصّلنا لمعادلاتٍ تشرح كيف بدأ العالم، لا يعني أنّ الإله غير موجودٍ، ولكن يعني أنّه لم يخلق الكون عشوائياً، ولكنه خلق تبعاً لقوانينٍ» [شريف، رحلة عقل، ص 82]! لماذا هذا

(*) وليام بيلى: فيلسوفٌ.

(**) William Paley, Natural Theology.

(تمت ترجمة المقطع إلى العربية بواسطة: altab.com)

التهافت في أقواله؟ لعله ضاق ذرعاً بالحجج المقدمة على وجود الإله.

إذن وجود الجاذبية قبل الكون، وسيادة القانون بمعنى تأثيره وفاعليته المطلقة الموجبة للاستغناء عن الإله دعويان تفتقران إلى دليل.

يقول الفيزيائي بول ديفيز: «... مع أن العمليّة التي وصفت أعلاه ما تقدّم خلقاً من اللاشيء، لكن مجرد تحويل طاقةٍ موجودةٍ من قبل إلى شكلٍ ماديٍّ، وما زال علينا توضيح من أين جاءت هذه الطاقة في المقام الأول، وهذا يتطلّب بالتأكيد تفسيراً خارقاً!» [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 45].

يقول كيث ورد: «إن وجود قوانين فизيائية... يعني ضمناً وجود الإله يصبح هذه القوانين ويضمن توافق العالم المادي معها» [لينكس، العلم وجود الله، ص 109].

ثم إن هوكينج وقع فريسة خلطٍ خطيرٍ في المقام، إذ إنه في قوله: «إن نظرية كل شيء... تتنبأ بأن العديد من الأكون العظيمة تكونت من لا شيء... ... إذ إن خلقهم لم يحتاج إلى تدخل قوّة خارقة، أو الإله يكشف عن أنه لم يفرّق بين «العامل» و «القانون»، فإن التخيير بين الإله والقوانين الفيزيائية خاطئٌ بامتيازٍ، ولا يخلو من الخلط أو المغالطة، فالإله تفسيرٌ للكون وكذلك القوانين الفيزيائية، إلا أنها تفسيران من نوعين متغيرين، ولا تعارض بينهما.

وهكذا، نكون أمام رأيين في المسألة: الأول يجعل القانون فاعلاً، والآخر لا يرى للقانون دوراً إلا التفسير، ولو سلمنا بأن للقانون تأثيراً، يبقى السؤال من الذي جعله؟!

جـ- هل أجاب العلم على الأسئلة الكونية الكبرى؟

أقحم هوكينج نفسه في ميدان الإجابة على الأسئلة الكونية الكبرى، معتقداً

أن العلم التجاري الحديث وخصوصاً الفيزياء الحديثة مع هذا التقدم المهول لديها ما تقوله في هذه القضايا، يقول السيد هوكينج: «وأضحت العلماء هم من يحملون مصابيح الاكتشاف في رحلة التنقيب وراء المعرفة. يهدف هذا الكتاب إلى تقديم الإجابات (على الأسئلة الوجودية) التي تفرضها الاكتشافات العصرية، والنظريات العلمية الحديثة» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 13].

إلا أن للفيزيائي الأشهر بول ديفيز رأياً مغايراً: «ورغم النجاح المذهل للعلم الحديث، فمن الغباء أن نفترض أنَّ الأسئلة الأساسية المتعلقة بوجود الإله، أو الغرض من الكون، وكذلك دور البشر في هذا المشروع الخارق، قد تمت الإجابة عليها، بفضل هذه التطورات العلمية. إن لدى العلماء أنفسهم - في الواقع - نطاقاً واسعاً من المعتقدات الدينية» [ديفيس، الله والفيزياء الحديثة، ص 255].

299

وللفيزيائي الحائز على جائزة نوبيل في الفيزياء ماكس بلانك (Max Planck) (*) رأى مغايير لما ذهب إليه الكاتب: «العلم الطبيعي لا يستطيع حلَّ اللغز المطلق للطبيعة؛ وذلك لأنَّه في التحليل الأخير نكون نحن أنفسنا جزءاً من الطبيعة، وبالتالي نكون جزءاً من اللغز الذي نحاول حلُّه» [حسن، أقوى براهين جون لينكx في تفنييد مغالطات منكري الدين، ص 64].

وعلى أي حالٍ فإنَّ أصل ما يدعيه هوكينج وينطلق منه في بحثه هو محلٌ نظرٍ وجدلٍ كبيرٍ بين أرباب أهل الاختصاص.

وبناءً عليه، نرجع مع الكاتب إلى أولى صفحات كتابه لنسأله: هل للعلم إجاباتٌ تامةٌ على هذه الأسئلة؟! ثم هل كان في استنتاجاته وفرضياته التي

(*) بلانك، ماكس: عالم عبقري، فاز بجائزة نobel للفيزياء عام 1918، وهو أحد أشهر مؤسسي ميكانيكا الكم.

يطرحها ويرشحها فيزيائياً أو متفلساً مادياً؟

هل يريد السيد هوكينج أن يجعل البشر يبنون مواقفهم حول محاور الكون على ركام من التخمينات الفيزيائية، وبالتالي تعيش الأمم في واقع من الاملع الفكرى الذى يستتبعه تخبط فى الجانب العلمي؟!

د- الأكوان المتعددة نظرية أم تخمين؟

يُعد نموذج الأكوان المتعددة - الذي تمسّك به هوكينج في كتابه لتفسير النظم الدقيق للكون - الملجأ الأخير، ولعله الملاذ الوحيد المتبقّي للملحد، وهذا ما يخبرنا به نيل مانسون (Neil Manson) (*): «هي الملاذ الأخير بالنسبة للملحد اليائس» [نقلًا عن: ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، ص 354].

فهل هذه نظرية علمية متّسقة وجميلة (**) أو أنها مجرد تخمين وافتراض؟

تفرض الأكوان المتعددة (***) كما هائلًا من الأكوان التي يتعدّر على الإنسان ملاحظة أكثرها، كما أنها تفتقر للاختبار، ومع ذلك لا تعطي تفسيرًا تامًا للوجود.

300

وإليك - أيها القارئ - ما يقوله عالم الفيزياء بود ديفيز: «إن عيب نظرية الكون المتعدد هو أنها ت quam من الكيانات التي لا يمكن ملاحظة

(*) نيل مانسون: بروفسور في الفلسفة.

(**) يقرُّ علماء الرؤية العلمية الجديدة بأنَّ الجمال في النموذج، أو النظرية المقترنة يُعد من مقومات نجاحه، ويعنون بالجمال التناصق والبساطة وعدم التعقيد. [انظر: العلم في منظوره الجديد، أغروس وستانسيو، ص 44]

(***) الأكوان المتعددة أو الكون المتعدد: فرضية تُطرح في الفيزياء، مفادها أنَّ الانفجار الكبير الذي ولد كوننا هو واحدٌ من عدد، رُبما لا نهائيٍ من الانفجارات التي ولدت أكواناً متعددةً. [انظر: ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، ص 352]

معظمها مطلقاً، ولو من حيث المبدأ. ويقصد هذا الانتشار الكاسح العديد من الناس على أنه طريقة مبالغ فيها لتفسير صداقـة الكون للحياة. ومن الصعب جداً أيضاً اختبار هذه النظرية... ولا يقدـم الكون المتعدد وصفاً كاملاً للوجود؛ لأنـه لا يزال يتطلب الكثير من الفيزياء غير المفسـرة والملازمة" جـداً لـإنجاحـه» [ديفيـز، الجائزة الكونـية الكـبرـى، ص 353].

وفي تصريح مثير لجون بولينج هورن (أحد أبرز منـظـري الـكم) يـرفض فيه فرضـيـة الأـكونـ المـتـعـدـدـة: «ـعلـيـنـاـ أنـ نـعـتـرـفـ بـحـقـيـقـةـ هـذـهـ التـخـمـيـنـاتـ.ـ فـهـيـ فـيـ الحـقـيـقـةـ لـيـسـتـ فـيـزـيـاءـ،ـ بلـ مـيـتـافـيـزـيـقـيـاـ بـالـعـنـيـ الأـضـيقـ.ـ فـمـاـ مـسـبـبـ عـلـمـيـ مـحـضـ يـدـعـونـاـ لـلـاعـتـقـادـ بـمـجـمـوـعـةـ مـنـ الأـكونـ.ـ فـهـذـهـ الـعـوـالـمـ بـطـبـيـعـةـ تـكـوـيـنـهـاـ غـيرـ مـعـرـوفـةـ لـنـاـ.ـ أـمـاـ التـفـسـيـرـ الـذـيـ يـحـظـيـ بـنـفـسـ الـقـدـرـ مـنـ الـاحـترـامـ الـفـكـرـيـ،ـ وـيـرـاهـ عـقـليـ مـفـهـومـاـ وـمـنـظـمـاـ هـوـ أـنـ هـذـاـ الـعـالـمـ الـواـحـدـ عـلـىـ هـذـهـ الشـاكـلـ؛ـ لـأـنـهـ مـخـلـوقـ بـإـرـادـةـ خـالـقـ قـصـدـ لـهـ أـنـ يـكـوـنـ هـكـذاـ» [لينـكـسـ،ـ الـعـلـمـ وـوـجـودـ اللـهـ،ـ صـ 129ـ وـ 130ـ].ـ

إنـ هـذـهـ فـرـضـيـةـ عـلـاـوـةـ عـلـىـ كـوـنـهـاـ مـجـرـدـ تـخـمـيـنـ غـيرـ مـجـرـبـ،ـ بلـ لـاـ يـمـكـنـ لـلـإـنـسـانـ اـخـتـبـارـهـ...ـ هـيـ اـفـتـراـضـ غـيرـ جـمـيلـ أـبـدـاـ،ـ وـكـمـاـ يـقـولـ رـيـتـشـارـدـ سـيـنـبـرـنـ (Richard Swinburne) (*): «ـإـنـ اـفـتـراـضـ تـرـيلـيـوـنـاتـ مـنـ الـأـكونـ الـأـخـرىـ بـدـلـاـ مـنـ إـلـهـ وـاحـدـ لـتـفـسـيـرـ النـظـامـ الـذـيـ يـمـيـزـ كـوـنـنـاـ يـبـدوـ قـمـةـ الـلامـنـطـقـيـةـ» [لينـكـسـ،ـ الـعـلـمـ وـوـجـودـ اللـهـ،ـ صـ 130ـ].ـ

حتـىـ أـنـ صـاحـبـ كـتـابـ «ـوـهـمـ إـلـهـ»ـ الـأـحـيـائـيـ الـمـلـحـدـ رـيـتـشـارـدـ دـوـكـيـنـزـ يـصـفـ هـذـهـ فـرـضـيـةـ بـأـنـهـاـ غـايـةـ فـيـ التـبـذـيرـ:ـ «ـالـعـالـمـ الـمـتـعـدـ الـأـكونـ يـبـدوـ نـظـرـيـةـ فـيـ غـايـةـ

(*) رـيـتـشـارـدـ سـيـنـبـرـ:ـ فـيـلـسـوـفـ وـأـسـتـاذـ فـيـ جـامـعـةـ أـكـسـفـورـدـ.

التبذير من ناحية عدد الأكوان». [دوكن، وهم الإله، ص 149].

إذن، الأكوان التي حاول هوكينج أن يبيّنها كنظريّة لتفسير الضبط الدقيق، هي محض فرضيّة وتخمين لم يُقْمَ عليها الدليل، ولا نعلم على الأقل إن كان له قابلية ذلك.

هـ- تصميم عظيم أم مصمم أعظم؟

تقدّمت الإشارة إلى أنّ القضايا الميتافيزيقيّة خارجة عن دائرة العلوم الطبيعية ونطاقها، ومع هذا فنحن الآن نطالع آراء الطبيعيين الذين يعتقدون بأنّ للعلم صلاحية ذلك، فما هي وجهة العلوم الحديثة؟ أتّتجه نحو تعزيز فكرة الإله والمصمم الأعظم، أم نحو تأييد الإلحاد وفرضيّة التصميم العظيم؟

ينقسم العلماء الطبيعيون في الإجابة على هذا السؤال انقساماً حاداً، فمنهم من يؤيّد الأوّل، ومنهم من يؤيّد الثاني (المؤلف)، ومنهم المتوقف.

302

يدّعي روبرت أغروس (Robert Augros) (*)، وجورج ستانسيو (George Stanciu) (**)- في كتابهما «العلم في منظوره الجديد» - أنّ العلم بنظرته الحديثة يغضّد الموقف الأوّل: «وهكذا ففي النّظرة العلميّة الجديدة نجد أنّ أصل الكون، وبنيته وجماليّه تفضي جميّعاً إلى النّتيجة نفسها، وهي أنّ الله موجود» [أغروس، العلم في منظوره الجديد، ص 72].

(*) أغروس: حائزٌ على درجة دكتوراه في الفلسفة من جامعة لافال بكندا، ويعمل حالياً أستاذاً للفلسفة في جامعة سانت أنسليم. [العلم في منظوره الجديد، ص 159]

(**) ستانسيو: حائزٌ على درجة الدكتوراه في الفيزياء النّظرية من جامعة ميشيغان بالولايات المتحدة الأمريكية، ويرأس في الوقت الراهن قسمى العلوم والرياضيات في ماجدلين كوليج. [العلم في منظوره الجديد، ص 159]

كذلك يقول بول ديفيز: «لقد بدأ بطرح الادعاء بأن العلم يوفر سبيلاً مؤكداً للسعى إلى الإله، أكثر من الدين» [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 268].

ويقول آلن سانديج (Allan Sandage)(*) : «أرى أنه من المستبعد أن يكون نظام كهذا نشأ من الغوضى. لا بد من وجود مبدأ منظم. والله بالنسبة لي سر عميق غامض ، ولكنَّه معجزة الوجود ، وهو إجابة لسؤال لماذا يوجد شيء بدلًا من العدم؟» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 114].

نعود قبل أن نختتم الاستنتاج الذي استفدناه من بعض عبارات هوكينج، وهو «لَمَا تطَوَّرَ الْعِلْمُ وَاسْتَطَاعَ أَنْ يَفْسُّرَ الظواهرَ لَمَّا قَلَّتْ، أَوْ انتَفَتْ الحاجة إلى الإله»(**).

في الواقع أن هذه الدعوى لا يوافق عليها بعض الطبيعيين، بل أكثر العلماء بحسب جون لينكس [حسن، أقوى براهين جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، ص 79] ، وهي ناتجة عن عدم الإحاطة الكافية في «نظريَّة المعرفة» التي صدرنا الحديث عنها؛ لذا لا نعيد، ونكتفي بالإشارة فنقول: إذا كان العلم التجربى معنى بالظواهر الحسيَّة القابلة للمشاهدة والملاحظة والتجربة، وكفلياً بتكييف هذه الظواهر، وتفسيرها وبيان عللها القريبة، فكيف يمكنه أن يقضي ويبيَّن في الظواهر الميتافيزيقيَّة، والعِلَل البعيدة، والمبدأ والغاية؟! مع كونها مسائل لا يطالها الحسُّ والتجربة فحسب، بل لا قابلية لهما لاستيعابها.

(*) آلن سانديج، يُعدُّ من مؤسسي علم الفلك الحديث، ومكتشف أشباه النجوم، وهو حائزٌ على جائزة كرافورد التي تعادل جائزة نوبل في علم الفلك.

(**) وهذا في الواقع يرجع إلى المفهوم الخاطئ الذي يتبنّاه هوكينج عن الإله ، وهو «إله الفجوات» .. وعلى أحسن التقدير فإنَّ هوكينج في الواقع - بناءً على هذا - لا يريد نفي الإله ، بل يريد نفي إله الفجوات، أي: تصوّره عن الإله.

لقد وصل الحال بدعوة الإلحاد المعاصر إلى هذا المستوى في نظرتهم عن الكون، ناهيئ عن آرائهم حول الإنسان الذي يشكل عنصراً من عناصر الرؤية الكونية، حيث يصفه ستيفن بـ«الحالة الكيميائية» [حسن، أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، ص 80].

الخاتمة

بعد هذا الشوط المختصر، وقبل أن نترك القارئ الكريم، أرى من الجيد لمَ البحث، والأخذ بأطراfe، لتجلى النتائج والخلاصات التي خرجنا بها.

بدأ البحث من تصنيف الكتاب - المستهدف بالقراءة النقدية - بأنه من كتب الإلحاد؛ بداعي علوم الطبيعيات (الفزياء)، ثم طرحنا السؤال الأساس: هل استطاع هو كينج نفي الإله من خلال آلة العلمية؟

وبعد جولةٍ خاطفةٍ على الكتاب بفصوله الشمانية، وتسليط الضوء على المفاصل الأساسية التي تشكل موضوعاً للنقد، وصلنا إلى القراءة النقدية، إذ تناولنا النقاش من زوايا ثلاثٍ:

- من زاوية علم المعرفة.

- من زاوية علم الفلسفة.

- من زاوية علم الفيزياء.

أما من زاوية علم المعرفة فقد بينَنا الخلط الفادح بين نطاق العقل ونطاق التجربة، والذي يفضي إلى نتائج خطيرةٍ كما رأينا، بعد ذلك وضمنا كيف شدَّ الكاتب بطرف البحث إلى ساحة الفيزياء بزعم موت الفلسفة، ثم

304

عرضنا لفكرة مفادها أنَّ الطبيعَيِّ سُوَاءٌ شاءَ أمَّ أَبِي يصطبغ بصبغةٍ فلسفيةٍ ميتافيزيقيةٍ، تتعكس على ميدان استنتاجاته وفرضياته المُقتَرحة.

ومن زاوية علم الفلسفة، ناقشنا بعض الملازمات والاستنتاجات من قبيل أنَّ نفي البداية الزمانية للكون لا يلازمها نفي الخالق، كما أنَّ نفي الإله الذي تقرره بعض الديانات لا يلزمَه أيضًا نفي المبدأ المُوجَد والمُصمَّم الأعظم.

ثم ناقشنا الكاتب في مسألة وجود الكون من اللاشيء بمعناه الفلسفى والطبيعى، وخرجنا بنتيجة عدم إباء نفي القوَّة المأورائيَّة المُوجَدة، وأشارنا إلى أنَّ نفيها يخُدش في عملية النموذج المطروح.

وأخيرًا من زاوية علم الفيزياء، إذ بيَّنا أنَّ الرَّمَكان لا يحُلُّ المعضلة، ونقلنا عبارات أعلام الفيزياء الحديثة، وغيرهم من العلماء التي تفيد بأنَّ القانون سَيُّدُ غير فاعلٍ، وبالتالي قول هوكينج بأنَّ قوَّة الجاذبية هي التي تفسِّر وجود الكون من اللاشيء لا ينهض بِمُدَعَّاه، كما أنَّ استنتاجه نفي الخالق هي دعوى، قام الدليل العقليُّ على خلافها، ورفضها العلماء الطبيعيون.

ثم عرجنا على قول هوكينج الذي افتتح به كتابه بأنَّ العلم يجيء على الأسئلة الكونيَّة الكبرى ونقلنا آراء علماء فيزياء آخرين، يعتقدون بأنَّ القول بذلك ضربٌ من ضروب الغباء!

بعد ذلك وضَّحْنا أنَّ الأكوان المتعددة التي يعتبرها الكاتب مفسِّرًا للتصميم الدقيق ما هي إلَّا فرضيَّةٌ وتخمينٌ لا يوافق عليها العديد من العلماء، ومنهم الفيزيائين.

وفي النهاية أشرنا إلى أنَّ العلماء الطبيعيين منقسمون إزاء موقفهم من

الإله، ولعلَّ مرجع ذلك الرؤية الفلسفية لـكُلّ واحدٍ منهم.

وعلى أيِّ حالٍ فإنَّ بعض كبار الفيزيائين الوازنين قد ذكروا أنَّ العلم في منظوره الجديد يتَّجه نحو الإله، بخلاف أولئك الذين يسعون في إيجاد مانعة جمع بينه وبين العلم.

أهم النتائج

لقد كان للعالم الفيزيائي هوكينج فكرتان أساسيتان:

الأولى: تفسير حدوث الكون، وهو في الواقع أمام فرضيتين إدراهما: وجود قوَّةٍ ما وراء الكون من العدم إلى حيز الوجود، وثانيتهما: الوجود التلقائي من اللاشيء بفاعل الجاذبية.

الثانية: تفسير التصميم الدقيق، وهو كذلك يواجه تفسير فرضيتين إدراهما: وجود القوَّة الماورائية المبدعية، وثانيتها: تعدد الأكونات.

306

وقد ثبت للقارئ الكريم من خلال كُلّ هذا العرض عدم إمكان الاعتماد على الفرضيَّة الثانية من كُلّ فكرةٍ في مقام اتخاذ موقفٍ فكريٍّ أو رأيٍّ كونيٍّ.

وذلك لأنَّها مجرَّد فرضيَّة، وكما ذكر في علم المنطق ليست من الوجdanيات، أو الأوليات، أو التجربيات، أو الحسَّيات، بل هي مجرَّد تخمينات.

رغم العناوين العلميَّة والبراقنة التي يخلعها بعض العلماء الطبيعيون على مؤلفاتهم، إلا أنَّهم دائمًا ما يواجهون الفشل في إثبات مدعاهم «الاستغناء عن الإله»؛ لأنَّه وببساطة الآلة التي يتوصَّلون بها لا تقدِّم تفسيرًا صحيحًا لأُسْرَةِ الكون الكبُرى.

إلى هنا بتوفيق من الله تعالى تكون قد أمننا اللثام عن جانب من مغالطات «التصميم العظيم» ومصادراته، والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر

1. الأحمدي، قاسم، وجود العالم بعد العدم عند الإمامية، انتشارات مولود الكعبة، مؤسسة آل البيت للإحياء التراث، بيروت، ط 1- 1422 هـ
2. أغروس، روبرت و...، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلابي، عالم المعرفة.
3. حسن، أحمد، أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض - المملكة العربية السعودية، ط 1- 1437 هـ
4. دوكنر، ريتشارد، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، 2009 م.
5. ديفيز، بول، الجائزة الكونية الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة؟، ترجمة: سعيد الدين خرفان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011 م.
6. ديفيز، بول، القوى الأربع الأساسية في الكون: البحث عن النظرية الموحدة الكبرى، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط 1- 2002 م.
7. ديفيز، بول، الله والفيزياء الحديثة، ترجمة: هالة العوري، صفحات للنشر والتوزيع، سوريا - دمشق، الإصدار الأول - 2013 م.
8. شريف، عمرو، رحلة عقل: هكذا يقود العلم أشرس الملاحدة إلى الإيمان، مكتبة الشرق الدولي، مصر، ط 4 - 2011 م.
9. لينكس، جون، العلم وجود الله: هل قتل العلم الإيمان بوجود الله؟، ترجمة: ماريانا كتكوت.
10. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي.
11. المصري، أيمن، نهاية حلم وهم الإله، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية،

ط 1 - 2017 م.

12. هوكينج، ستيفن و... تاريخ أكثر إنجازاً للزمن، ترجمة: أحمد السماحي، وفتح الله الشيخ، دار العين للنشر.

13. هوكينج، ستيفن و...، التصميم العظيم: إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبري، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ط 1 - 2013 م.

14. هوكينج، ستيفن، تاريخ موجز للزمن: من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي.