الدليل

AL-DALEEL
MAGAZINE

05

مجلّةٌ فصليّةٌ محكّمةٌ تعنى بالدراسات الفكريّة العقديّة تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة – العدد الخامس، السنة الثانية، ربيع 2019
ISSN: 2617-6912

- العلاقة بين الخالقيّة والربوبيّة في ضوء الرؤية التوحيديّة
- العلاقة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ
- التوحيد الربوبيّ وإشكاليّة الاستعانة بغير الله
- الرزق وعلاقته بمسألة الربوبيّة.. قراءةٌ في ضوء النصوص الدينيّة
- دراسةٌ نقديّةٌ في كتاب (عقل الله الأساس العلميّ لعالمٍ منطقيٍّ)
- بِنْيَةُ الفعل الاختياريّ في مجرى القضاء والقدر الإلهيّ
- فلسفة وجود الإنسان وحاجته إلى التدبير التشريعيّ
- دراسةٌ نقديّةٌ في فكرة إله الفجوات وإله صانع الساعات
- دراسةٌ نقديّةٌ في كتاب (التصميم العظيم)

الدليل

05

العدد الخامس، السنة الثانية، ربيع 2019

Issn: 6912 - 2617

مجلّةٌ فصليّةٌ محكّمةٌ تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة

تصدر عن مؤسّسة الدليل التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة

Al-Daleel Peer-reviewed Scientific Journal Specialized in Doctrinal and Theological Studies

رئيس التحرير الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

مدير التحرير صفاء الدشتي

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور. حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولحية، الجزائر، جامعة باتنة

الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، 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

المراجع اللغويّ علي گيم ـ الدكتور فارس العامر

تصميـم الغـلاف محمدحسن حسين

الإخراج الفنّـــيّ فاضل السوداني

الموقع الإلكترونيّ aldaleel- mag.com

البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-mag.com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة

2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

كربلاء المقدّسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير - مجاور فندق الفاطميّ - بناية بشائر المهديّ - الطابق الثاني - مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

بسم الله الرحمن الرحيم

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

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

الرقم: ب ت 4 / 2638
التاريخ: 2019/03/20

No.:
Date:

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م/ مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

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

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالةً
٢٠١٩/٣/ ..

نسخه منه الى :
- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / اشارة الى موافقة السيد الوكيل المحترم بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ المثبتة على أصل مذكرتنا المرقمة ب ت م/١٩٦٠/٤ في ٢٠١٩/٣/١٢ / للتفضل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم إدارة المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للتفضل بالعلم ... مع التقدير .
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الأوليات .
- الصادرة .

م.م. محمد رياض
١٤/ آثار

السياسات العامّة للمجلّة

1. تتبنى المجلّة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكريّة العقديّة الّتي تخضع للمعايير العلميّة وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلّة.
2. تعتمد المجلّة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ، وتدعو له، ولا ينشر فيها أيّ موضوعٍ يعتمد الخطاب الطائفيّ أو الإثنيّ، بل وكلّ ما فيه إساءةٌ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.
3. الآراء والأفكار الّتي تنشر في المجلّة تحمل وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر ـ بالضرورة ـ عن رأي المجلّة.
4. تعرض البحوث المقدّمة للنشر في المجلّة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلّة، وصلاحيتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقًا لتقارير المحكّمين.
5. لا تلتزم المجلّة بإعادة النتاجات المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءٌ قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبداء الأسباب الداعية لعدم النشر.
6. ترتيب البحوث في المجلّة يخضع لاعتبارات فنّيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتاجات موافقةً لموضوع المجلّة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقلّ عدد كلمات البحث عن (4000 كلمة)، ولا تزيد عن (10000 كلمة).
3. أن لا تكون الأعمال العلميّة المقدّمة للنشر سبق وأن تمّ نشرها أو تقديمها للنشر في دوريّةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكيّة الفكريّة عند إرسال بحثٍ للنشر في المجلّة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها للمجلّة خلال 10 أيّامٍ من تسلّمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيّتها للنشر أو عدمها خلال مدّةٍ لا تتجاوز 20 يومًا من تأريخ تسلّمها.
7. يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه لأيّ جهةٍ أخرى للنشر حتّى يصله ردّ المجلّة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلّة بنسخةٍ معدّلةٍ في مدّةٍ لا تتجاوز 5 أيّامٍ.
9. من الضروريّ إرسال السيرة الذاتيّة بشكلٍ مختصرٍ للباحث مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلّفين

يمكن إيجاز شروط كتابة البحث العلميّ (الدراسة) في مجلّة (الدليل) التابعة لمؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بما يلي:

1 ـ **عنوان البحث** واسم المؤلّف مع تعريفٍ في الهامش لدرجته العلميّة.

2 ـ **الخلاصة:** وهي تتضمّن بيان الموضوع والمشكلة أو السؤال الأساسيّ، مع بيان الطرق والمناهج العلميّة الّتي سلكها الباحث في حلّ هٰذه المشكلة والإجابة على هٰذا السؤال الأساسيّ، وأخيرًا النتائج الّتي توصّل إليها الباحث، كلّ هٰذا من دون ذكر عنوانٍ لأيٍّ من الأمور المذكورة، ولا تتجاوز 200 كلمةٍ باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.

3 ـ **الكلمات المفتاحية:** يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيّةٍ في البحث، يستطيع كلّ من يريد البحث في الشبكة العنكبوتيّة الوصول من خلالها إلى البحث.

4 ـ **المقدّمة أو التمهيد:** صفحةٌ أو أقلّ منها، يبيّن فيها الباحث سير تطوّر البحث من دون ذكر أيّ عنوانٍ.

5 ـ **التعريفات:** يجب قبل البدء بالمبادئ التصديقيّة الشروع بالمبادئ التصوّريّة للموضوع، وذٰلك من خلال تبيين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشكلٍ مباشرٍ، أو المرتبطة به بشكلٍ غير مباشرٍ، ولٰكنّها ضروريّةٌ، ويُكتب أيضًا بيانٌ مختصرٌ عن سابقة البحث وموضوعه وبعض النظريّات المهمّة بهٰذا الخصوص. (لا تتجاوز صفحةً واحدةً أو صفحتين كحدٍّ أقصى)

6 ـ **محتوى البحث:** وتتضمّن تجميع المعلومات من الكتب والمراجع الأساسيّة وترتيبها بشكلٍ منطقيٍّ وعلميٍّ مع التوثيق العلميّ لكلّ معلومةٍ، وتذكر المصادر داخل المتن بالنحو التالي: [لقب المؤلّف، اسم الكتاب، المجلّد، الصفحة]. ومن ثمّ تحليل المعلومات والتأليف ولجمع بينها ومناقشتها، وإقامة الأدلّة والبراهين والترجيح فيما بينها، وإبداء الرأي النهائيّ.

ملاحظـةٌ: يمكـن إضافـة هامـشٍ اسـتثنائيٍّ عنـد الـضرورة مـن خـلال وضـع النجمـة (*) في النـصّ، ثـمّ وضـع نجمـةٍ في أسـفل الصفحـة وكتابـة الهامـش.

7 ـ **ذكـر النتائـج والخاتمـة:** في البحـث العلمـيّ يتـمّ بيـان أهـمّ النتائـج ومـا تـمّ التوصـل إليـه الباحـث مـن حلـولٍ، وضرورة إبـداء الـرأي الّـذي يـراه الباحـث صحيحًـا، مـن خـلال التفسـير والمناقشـة وذكـر التوصيـات والاقتراحـات لمـن شـاء إكـمال البحـث في الموضـوع.

8 ـ **ذكـر المصـادر والمراجـع:** ويكـون ترتيـب صفحـة قائمـة المصـادر والمراجـع حسـب أسـماء المؤلّفـين ترتيبًـا أبجديًّا، ويكـون توثيـق المعلومـات وترتيبهـا كـما يـلي:

أ ـ توثيق الكتب

1 ـ المؤلّـف (اللقـب ثـمّ اسـم المؤلّـف). 2 ـ اسـم الكتـاب. 3 ـ مـكان النـشر. 4 ـ دار النـشر. 5 ـ رقـم الطبعـة. 6 ـ سـنة النـشر

ب ـ توثيق الدوريّات (المجلّات)

1 ـ اسـم المؤلّـف. 2 ـ عنـوان المقـال (ويكـون بـين قوسـين). 3 ـ اسـم الدوريّة. 4 ـ الجهـة الّتـي تصـدر عنهـا المجلّـة. 5 ـ مـكان النـشر. 6 ـ عـدد المجـلّة. 7 ـ تأريخ نشر العدد.

جـ ـ توثيق الرسائل العلميّة

1 ـ اسـم المؤلّـف. 2 ـ عنـوان الرسـالة. 3 ـ اسـم الجامعـة أو المركـز العلمـيّ. 4 ـ مكان النشر. 5 ـ رقم الطبعة. 6 ـ سنة النشر.

د ـ مواقع الشبكة العنكبوتيّة

يجـب أن تكـون هٰـذه المواقـع معتـبرةً، مثـل مواقـع الـدول والجامعـات والمراكـز العلميّـة المعتـبرة، مـع ذكـر الرابـط بشـكلٍ كامـلٍ.

محتويات العدد

العلاقة بين الخالقيّة والربوبيّة في ضوء الرؤية التوحيديّة
حسين حمودة 09

العلاقة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ
د. مصطفى عزيزي 41

التوحيد الربوبيّ وإشكاليّة الاستعانة بغير الله
د. علي الأسدي 71

الرزق وعلاقته بمسألة الربوبيّة.. قراءةٌ في ضوء النصوص الدينيّة
د. علي حمود العبادي 107

دراسةٌ نقديّةٌ في كتاب (عقل الله الأساس العلميّ لعالمٍ منطقيٍّ)
سجاد حيدر 137

بِنْيَةُ الفعل الاختياريّ في مجرى القضاء والقدر الإلهيّ
د. فلاح سبتي 175

فلسفة وجود الإنسان وحاجته إلى التدبير التشريعيّ
سيد روح الله الموسوي 219

دراسةٌ نقديّةٌ في فكرة إله الفجوات وإله صانع الساعات
د. محمد علي أردكان 253

دراسةٌ نقديّةٌ في كتاب (التصميم العظيم)
هاشم الضيقة 273

العلاقة بين الخالقيّة والربوبيّة في ضوء الرؤية التوحيديّة

حسين حمودة*

الخلاصة

تسعى هٰذه المقالة إلى معالجة إحدى الإشكاليّات المهمّة في مجال الأبحاث العقليّة والدراسات الدينيّة، وهي مسألة العلاقة بين التوحيد في الخالقيّة والتوحيد في الربوبيّة، وقد تطرّق البحث إلى بيان مفهوم كلّ واحدةٍ منهما على حدةٍ، مع دراسة إشكاليّة العلاقة بين الخالق والمخلوق، وذٰلك وفق منهجٍ عقليٍّ تحليليٍّ ـ نقديٍّ. وقد تمخّض البحث عن مجموعةٍ من النتائج أهمّها: أنَّ هناك علاقة تلازمٍ وثيقةً بين الخالقيّة والربوبيّة من جهةٍ، وعدم انفكاك الخلق عن التدبير من جهةٍ أخرى؛ وذٰلك باعتبار أنَّ الخالقيّة صفةٌ انتزاعيّةٌ، وأنَّ العلاقة بين الخالق والمخلوق هي علاقة معلولٍ بعلّته الموجِدة له، وملاكُ حاجته إليها هو الفقر الذاتيّ أو ما يُصطلح عليه بالإمكان الوجوديّ، وأنَّ الربوبيّة نوعُ خلقٍ وإيجادٍ بمعنى إنشاء الشيء حالًا فحالًا إلى حدِّ التمام، وإيصاله إلى كماله المنشود، ورفعُ النقائصِ عنهُ عن طريق التحلية والتخلية.

الكلمات المفتاحيّة: الخالقيّة، الربوبيّة، التلازم، العلّيّة والمعلوليّة، الإمكان.

(*) الدكتور حسين حمودة، الجزائر، مدرس في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

hocine.hamouda7@gmail.com

The Relation between Creation and Lordship in light of a onotheistic 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.

المقدّمة

إنَّ الحديث عن التوحيد في الخالقيّة، والتوحيد في الربوبيّة، والعلاقة بينهما من أهمّ المباحث الّتي يُمكن الحديث عنها في عصرنا الراهن، بل إنَّ التوحيد في الربوبيّة يحظى بعنايةٍ أكبر؛ باعتباره العنصر الّذي تتمايز فيه المدرسة الفلسفيّة الإسلاميّة، ونظامها الفكريّ العامّ عن المدارس الأخرى، وعلى الرغم من أنَّ عالم الحداثة وما بعد الحداثة يُذعنُ بوجودِ الله، ويُقرُّ بخالقيّته كما كان دأب القدامى من المشركين الّذين أذعنوا بأن لا خالق سوى الله لهٰذا العالم، إلّا أنَّ هٰذه المدارس ـ بالخصوص تلك الّتي يدين أتباعها بأصالة الإنسان ـ لا تؤمن بالربوبيّة الإلٰهيّة، وتُنكر التدبير الإلٰهيّ للأمور التكوينيّة بإسنادها إلى القوانين الجبريّة، ويُنكرون كذٰلك الربوبيّة التشريعيّة بإسنادها إلى إرادة الإنسان متجاهلين عينيّة الصفات الكماليّة لله ـ تعالى ـ مع ذاته، وأنَّه ﷻ من حيث كونه واجب الوجود فهو قادرٌ مطلقٌ، وعالمٌ مطلقٌ، وخالقٌ مطلقٌ، ومن حيث إنَّه خالقٌ مطلقٌ فله الربوبيّة المطلقة كذٰلك.

وربّما يعود هٰذا الإنكار إلى عدم الفهم الصحيح لمعنى الخالقيّة، ونوع العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق؛ لأنَّه يستحيل على من فهم نوع العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوق أن ينسب الربوبيّة لغير هٰذا الخالق، فهٰذا أمرٌ مستبعدٌ عن كلّ إنسانٍ عاقلٍ.

بناءً على هٰذا، فإنّ الأسئلة الّتي تروم هٰذه المقالة الإجابة عنها هي على النحو التالي: ما هي العلاقة القائمة بين الخالقيّة والربوبيّة؟ هل هي علاقة تلازمٍ أو لا؟ أم هي علاقةٌ من نحوٍ آخر؟ ولمعالجة هٰذه الإشكاليّة اخترنا أن نطرح هٰذا البحث من خلال تحديد مفهوم كلٍّ من هٰذين الأمرين (الخالقيّة والربوبيّة) أوّلًا، وتبيين العلاقة القائمة بينهما ثانيًا.

التوحيد في الخالقيّة

أصل (الخلق) في اللغة هو التقدير [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج4، ص192؛ الزبيديّ، تاج العروس، ج 25، ص 251]، وهو في كلام العرب على وجهين: الإنشـــاء على مثالٍ أبدعه، والتقدير، فالخالق هو المقدّر، وخَلَقه يعنى قدَّره [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 4، ص 193؛ الزبيديّ، تاج العروس، ج 25، ص 251].

هٰذا ما جرى عليه القرآن في اســـتعماله لهٰذه المفردة، فمعنى قوله تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14] هو أحسن المقدّرين، وقوله: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِـــنَ الطِّينِ﴾ [سورة آل عمران: 49] يُريد به تقديره لا أنَّه يُحدثُ معدومًا، وهٰذا ممّا التقى فيه حقل اللغة مع مجال التفسير [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 22].

لٰكن هناك معنًى آخر للخلق ورد اســـتعماله في القرآن الكريم، ويُراد منه إيجـــاد الشيء بعد أنْ لم يكن موجودًا على غير مثالٍ ســـابقٍ، وهٰذا ما توافقت عليه اللغة والتفسير أيضًا، ففي (تاج العروس): «والخالِقُ في صِفاتِه تَعالَى وعَزَّ: المُبْدِعُ للشَّيْءِ، المُخْتَرِعُ على غَيْرِ مِثالٍ سَبَقَ، وقالَ الأَزْهَرِيُّ: هو الّذِي أَوْجَدَ الأَشْياءَ جَمِيعَها بعدَ أَنْ لَمْ تَكُنْ مَوْجُودَةً» [الزبيديّ، تاج العروس، ج 25، ص 251].

ممّا ســـبق يتبيّن أنَّ أصلَ الخلق في اللغة هـــو التقدير. أمّا في الاصطلاح والاســـتعمال الدينيّ فقد جاء اســـتخدام هٰذه اللفظـــة بمعنى غير التقدير، وهو إيجاد الشيء وابتداعه على غير مثالٍ ســـابقٍ، وهٰذا المعنى هو ما تنمّ عنه النصوص القرآنيّة والروائيّة أيضًا، وقد أيّده البحث التفسيريّ كذٰلك، فمن القرآن قوله سبحانه: ﴿هُوَ اللهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [سورة الحشر: 24]، وفي الروايـــة ما جاء من خطبة الإمـــام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، إذ قال حين استنهض الناس وحشّدهم لحرب معاوية: «الحمد

لله الواحد الأحد، الصمد المتفرّد، الّذي لا من شيءٍ كان، ولا من شيءٍ خلق ما كان... ابتدع ما خلق بلا مثالٍ سبق... وكلّ صانع شيءٍ فمن شيءٍ صنع، والله لا من شيءٍ صنع ما خلق» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 4، ص 269 و270، ح 15].

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

تجدر الإشارة إلى أنَّ معنى الخلق في اصطلاح الحكماء والمتكلّمين يُراد منه تارةً المفهوم المنتزع من العلاقة القائمة بين الخالق والمخلوقات الإمكانيّة، وبما أنَّ هٰذه العلاقة هي علاقةٌ وجوديّةٌ، فمفهوم الخلق أو الخالق هنا يكون مساويًا (للعلّة الموجِدة)، فكلّ الموجودات المحتاجة الّتي تُمثّل طرف الإضافة هي متّصفةٌ بصفة المخلوقيّة.

ولٰكن يُمكن أن يُتَصوّر للفظة (الخلق) معنًى أكثر محدوديّةً، ويكون في مقابل معنى الإبداع بحيث أنَّ كلّ الموجودات الّتي وجدت من مادّةٍ سابقةٍ تُعتبر طرفًا للإضافة فحسب، وفي المقابل يكون مفهوم (الإبداع) حيث يستخدم في الموجودات الّتي لم تسبق بمادّةٍ سابقةٍ (كالمجرّدات والمادّة الأولى)، وبناءً على هٰذا الاعتبار يُقسم (الإيجاد) إلى قسمين: الخلق، والإبداع. [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 100]

والمعنى المستخدم والمُراد في هٰذا المقال هو المعنى الأوّل للفظ (الخلق)، والّذي يعنى (العلّة الموجِدة).

إنَّ المتمعّن في هٰذا الواقع يجد أنَّه مليءٌ بالموجودات المحتاجة والفقيرة، فهٰذه الشجرة مثلًا وهٰذه النبتة تحتاج إلى الماء، وما يؤمّن لها احتياجها حتّى يكون بإمكانها الاستمرار في الحياة، وكذا بقيّة الموجودات الأخرى المحتاجة،

فالإنســان لا بدَّ له من هٰذه الأمور بالإضافة إلى احتياجه إلى العلم؛ باعتباره مُحبًّا للاطّلاع، ولشدّة شغفه بكشــف حقائق هٰذا العالم، فكلّ هٰذه الأمور إن دلّت على شيءٍ فإنَّما تدلُّ على أنّ هٰذه الموجودات هي في حقيقتها ووجودها عــين الاحتياج، والافتقار إلى الغير، ومن الواضح أنَّ كلّ محتاجٍ وفقيرٍ لا بدَّ لهُ مِمَّن يسدّ له فقره وحاجاته، وإلّا لم يعد محتاجًا، وهٰذا يُشيرُ إلى أنَّ الإنسان وغيره من الموجودات الأخرى موجوداتٌ إمكانيّةٌ، والإمكانُ ذاتيٌّ لها لا يفارقُ ذاتها، وبما أنَّه هٰكذا، ففي فعله أيضًا يكون فقيرًا ومحتاجًا إلى الغير؛ فلا بدَّ من موجودٍ يكون في كُنه ذاته وحقيقته غنيًّا عن كلّ احتياجٍ؛ حتّى لا نقع في إشكاليّة التسلسل والدور الباطلين بالضرورة.

إذن هناك موجودٌ غــنيٌّ غيرُ محتاجٍ واجبيٌّ هو الله تبارك وتعالى، وموجودٌ محتاجٌ والاحتياج ملء كنــه ذاته وهو ممكن الوجــود. وبإضافة هٰذا الوجود الواجــبيّ إلى هٰذه الموجــودات الإمكانيّة يكون بإمكاننا انــتزاع الكثير من الصفات الّتي مــن جملتها الخالقيّة، فهٰذا خالــقٌ وذاك مخلوقٌ، وغيرها من الصفات الّتي يُطلق عليها صفات الفعل.

فمفهوم (الخالق) الّذي يُتوصّل إليه من خلال هٰذه العلاقة الوجوديّة مساوٍ للعلّــة الموجدة، وكلّ الموجودات الممكنة المحتاجــة الّتي تمثّل طرف الإضافة متّصفةٌ بصفة المخلوقيّــة [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 99]، ونفس وجود المخلوقات دليل خالقيّته تعالى، وإن لم يكن محتاجًا إلى الحركة والفعل في إيجاده ـ كما هو الحال في فعل الإنسان الّذي يحتاج في إيجاد أيّ شيءٍ إلى توسّط مادّة أو أشياء أخرى ـ لأنَّه ﷻ مُنزّهٌ عن خصائص الموجودات الجسمانيّة. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة يس: 82].

ويُمكــنُ أن يُتصوّر معــنًى آخر للخلق أضيق دائــرةً وأكثر محدوديّةً من

هٰـذا المعنى الّذي ذكرناه، حيث يكون في طـرف الإضافة في المعنى الأضيق الموجودات المادّيّة فحسـب، وبعبارةٍ أخرى الموجودات الّتي تكون مسبوقةً بمادّةٍ حاملةٍ لاسـتعدادها، ويُقابله بهٰذا المعنى مفهوم الإبداع، إذ يستخدم في الموجودات الّتي لم تُسـبَق بمادّة (كالمجرّدات والمـادّة الأولى)، وعلى هٰذا الأساس يُقَسّمُ الإيجاد إلى قسـمين: الخلق والإبداع، والمعنى الّذي هو محلّ بحثنا في هٰذا المقال هو المفهوم العامّ للخلق الّذي يشمل كلّ أنواع الإيجاد.

وعليه فـإنَّ العلاقة القائمة بـين الخالق والمخلوقـات هي علاقة علّةٍ ومعلولٍ، وذٰلك في دائرة الوجود، بمعنى أنَّ هٰذه العلّة علّةٌ إيجاديّةٌ، وليست فقط من العلل المُعِدّة الّتي زوالها لا يسـتلزم زوال المعلول. [خسرو بناه، الكلام الإسلاميّ المعاصر، ج 1، ص 214]

وخلاصـة القول هي أنَّ التوحيـد الخالقيّ معنـاه: أن لا مؤثّرَ في الوجود حقيقةً إلّا الله، وهٰذا رُبمَّا يُلقي شـبهةً في الأذهان أنّه كيف يُمكن تفسـير أفعال المخلوقات، وتأثيرها في المُحيط الّذي تعيش فيه؟

وخلاصة الجواب على هٰذه الشـبهة بالنحو التالي حيث نقول: إنّ المقصود من حصر الخالقيّة بالله ـ تعالى ـ هو الخالقيّة على سبيل الاستقلال وبالذات، وأمّـا الخالقيّة المأذونة من جانبه عزّ وجلّ فهي لا تُنـافي التوحيد في الخالقيّة، كما أنَّ المراد من السـببيّة الإمكانيّة ـ أعمّ من الطبيعيّة وغيرها ـ ليس في عرض السـببيّة الإلٰهيّة، بل المقصود أنَّ هناك نظامًا ثابتًا في عالم الكون تجري عليه الآثار الطبيعيّة والأفعال البشريّة، فلكلّ شيءٍ أثرٌ تكوينيٌّ خاصٌّ، كما أنَّ لكلّ أثرٍ وفعلٍ مبـدأً فاعليًّا خاصًّا، فليس كلّ فاعلٍ مبدأً لكلّ فعلٍ، كما ليس كلّ فعلٍ وأثرٍ صادرًا من كلّ مبدإٍ فاعليٍّ، بل كلّ ذٰلك بإذنٍ منهُ سبحانه، فهو الّذي أعطى السببيّة للنار كما أعطى لها الوجود، فهي تؤثّر بإذنٍ وتقديرٍ منه سبحانه.

هٰذا هو قانــون العلّيّة العامّ الجاري في النظام الكونيّ الّذي يؤيّده الحسّ والتجربــة، وتبتني عليه حياة الإنســان في ناحية العلــم والعمل [سبحاني، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، ص 60؛ خسرو بناه، الكلام الإسلاميّ المعاصر، ج 1، ص 143]؛ وبهٰذا تنتفي الإشكاليّة المطروحة.

إذن بناءً على ما عرفت مــن أنَّ الله ـ تعالى ـ واجب الوجود، وهو الغنيّ المطلق، وما عداه كلّها موجوداتٌ إمكانيّةٌ، حيث إنَّ الإمكان ذاتيٌّ لها لا ينفكُّ عنها، وإذا كانت الموجودات الإمكانيّة في ذاتها مستندةً إلى الغنيّ الذاتيّ، فهي في أفعالها كذٰلك مستندةٌ إلى ذٰلك الغنيّ المطلق الواجب للوجود القائم بذاته، وهٰذا ما يُصطلح عليــه بالتوحيد في الخالقيّة. [سبحاني، الإلٰهيّات على هدى الكتاب والسنّة، ج 2، ص 42]

التوحيد في الربوبيّة

إنَّ من بين العلاقات الّتي تلاحَظ بين الله والخلق هي أنَّ المخلوقات ليست في أصل وجودها محتاجةً لله ـ تعالى ـ فحســب، بل إنَّ كلَّ شؤونها الوجوديّة مرتبطةٌ بالله تعالى، وليست لها أيّ استقلاليّةٍ، ويُمكن له ﷻ التصرّف فيها بما شاء، وأن يُدبّر أمورها بما يريد. وحين نُلاحظ هٰذه الرابطة بصورةٍ عامّةٍ، ننتزع منها مفهوم (الربوبيّة) الّذي مــن لوازمه تدبير الأمور، وله مصاديق عديدةٌ: كالحافظ والمحيي والمميت والرازق والهادي والآمر والناهي، وأمثالها.

وقد ذكر أرباب اللغــة لكلمة (ربّ) معاني عديدةً وتفســيراتٍ مختلفةً، فمنهم من ذكر لها ثلاثة معانٍ هي المالك والسيّد والمصلح [الفيوميّ، المصباح المنير، ص 214؛ الجوهريّ، الصحاح، ج 1، ص 130؛ ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 1، ص 399 و401]، وفي بعــض المصادر الأخرى بدلًا من هٰذه المعاني الثلاثة ذكروا ثلاثة أصولٍ

متناسبةٍ هي الإصلاح والملازمة والضميمة. [ابن فارسٍ، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 381 و382]

أمّا المعنى الذي يُمكن أن يشمل كلّ هٰذه المعاني، ويُعدّ الأصل اللغويّ لمادّة (رب)، فهو إنشاء الشيء حالًا فحالًا إلى حدّ التمام [الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 336] بمعنى إيصاله إلى كماله المنشود ورفع النقائص عنه عن طريق التحلية والتخلية، سواءٌ كان ذٰلك الكمال من أيّ جهةٍ كانت، وكان ذٰلك الشيء كلّ موجودٍ قابلٍ للكمال، كالإنسان والحيوان والنبات وغيرها، وهٰذه الحقيقة هي ما يعبّر عنها بعناوين مختلفة: كالإصلاح والإنعام والتدبير والسياسة والإتمام وغيرها. [ابن فارسٍ، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 381 و382]

وبالإضافة إلى هٰذا فإنّ الأصول المذكورة من قبيل المالكيّة، والملازمة المصاحبة، والسيادة هي من اللوازم والآثار لهٰذا المعنى الأصلي الذي ذكرناه حيث إنّ كل واحد من هٰذه المعاني يُستفاد منه على حسب المقام، والمناسبة مع الموضوع الخاص به.

إذن الربّ هو الّذي شأنه تدبير الأشياء بسَوقها إلى كمالها، وتربيتها بحيث تكون هٰذه الصفة ثابتةً فيه. [جوادي آملي، تسنيم، ج 1، ص 385]

أمّا إذا راجعنا القرآن، فإنّنا نجد أنّه قد بَيَّنَ معنى الربوبيّة، وقد قام بالاستدلال عليه العلّامة الطباطبائيّ من خلال جمعه للعديد من آيات القرآن الكريم الّتي مؤدّاها أنّ الربوبيّة لها ركنان أساسيَّان أحدهما (المالكيّة) والآخر (التدبير)، فمن هٰذه الجهة يصيرُ معنى (ربّ) المالك المدبّر [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 123؛ ج 17، ص 238]، وحقيقة الأمر أنّه لو ثبتت المالكيّة الحقيقيّة لله تعالى، فسيكون التدبير ثابتًا له

لا محالــة؛ باعتبار أنَّ هٰذيــن الأمرين ـ المالكيّــة والتدبير ـ غير قابلين للانفــكاك عن بعضهما البعض؛ لأنَّه إذا ثبت أنَّ شــيئًا ما في أصل وجوده غير مســتقلٍّ، وعين الربط بالغير، ففي آثاره الوجوديّة سيكون كذٰلك عين الربط والاتّصال [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 21]، وهٰذا ما ســنقوم بإثباته ـ إن شاء الله ـ خلال هٰذا المقال.

وعليــه ومن خلال توضيح معــنى الربّ والربوبيّة، وبنــاءً على أنَّ ذات الباري ـ تعالى ـ وصفاته غير محدودةٍ، فربوبيّته ﷻ شاملةٌ لمجالين: التدبير التكوينيّ والتدبير التشريعيّ معًا.

أمّــا التدبير التكوينيّ أو بعبــارةٍ أخرى الربوبيّــة التكوينيّة، فهي الّتي تشــمل تدبير الأمور لكلّ الموجودات، وتلبيــة احتياجاتها، وبكلمةٍ واحدةٍ (تدبير العالم)، وأمّا التدبير التشريعيّ أو الربوبيّة التشريعيّة، فهي المختصّة بالموجودات الّتي تمتلك الشعور والاختيار، ولها حاجة للتشريع، وغير قادرةٍ على إيجاد النظام التشريعيّ بنفســها اعتمادًا على قواها الإدراكيّة، وتشمل ـ الربوبيّة التشريعيّة ـ مسائل أمثال: بعث الأنبياء، وإنزال الكتب السماويّة، وتعيين الوظائف والتكاليف، ووضــع الأحكام والقوانين. [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ص 96]

فالربوبيّــة المطلقة تعني أنَّ المخلوقات في كلّ شــؤونها الوجوديّة مرتبطةٌ بالله تعالى، وأنَّ العلاقات والروابط بينها تنتهي بالتالي إلى ارتباطها بالخالق، وهو ـ تعالى ـ الّذي يُدبّر ويُدير بعض المخلوقات بوســاطة بعض المخلوقات الأخــرى، وهو الّذي يُفيض الــرزق من خلال مصادر الــرزق الّتي يوفّرها ويخلقها، وهو الّذي يهدي الموجودات الّتي تمتلك الشعور عن طريق الوسائل الداخليّة (كالعقل وســائر القوى الإدراكيّة) والوســائل الخارجيّة (كالأنبياء

والكتب السـماويّة)، وهو الّذي يضع للمكلّفـين الأحكام والقوانين، ويضع الوظائف والتكاليف.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ سـبب وقوع أكثريّة الناس في الشرك الربوبيّ دون الشرك الخالقيّ هو الاشتراك المفهوميّ لكلمة (ربّ) بين الخالق والمخلوق، وقد أدّى هٰذا بالكثير من الناس للوقوع في هٰذا الشرك، وإنّ الإنسـان هو الآخر يُمكن له أن يكونَ ربًّا ومُدبّرًا، فيسـمّى القائـم على الأسرة بربّ الأسرة، والمُسيّر لأحوال شركةٍ معيّنةٍ أو مؤسّسةٍ ما بالمدبّر، فقاسوا تدبير الله ـ تعالى ـ بتدبـير الحاكم للبلد، وتدبير ربّ البيـت للبيت، فهٰذا التدبير يكون عن طريق إصدار الأوامر والإرشـادات؛ ولذا إذا كان الأمـر هٰكذا، يُمكن أن يُفَوّض أمر إدارة الحكومة إلى شخصٍ آخر في حال غياب الحاكم، أو أن توكل أمـر إدارة البيت مثلًا إلى الابن الأكبر عند غياب الأب. [سبحاني، الإلٰهيّات على هدى الكتاب والسنّة، ج 2، ص 64]

وقد تطرّق الكثير من الحكماء والمتكلّمين إلى دليل التوحيد في الربوبيّة، ومـن بين الأدلّـة على التوحيـد في الربوبيّة (وحدة النظـام التكوينيّ)، فالقوانين والسـنن الحاكمة على الموجودات الطبيعيّة كلّيّةٌ وشـاملةٌ، فلو أتيح لأحدٍ أن يكشـف ناموسًـا طبيعيًّا في نقطةٍ من نقـاط الكون، فهو يكشـف قانونًا كلّيًّا سـائدًا على النظام من غير فرقٍ بين أرضِيّةٍ وفَلَكِيّةٍ [سبحاني، الإلٰهيّات على هدى الكتاب والسنّة، ج 2، ص 65]، وهٰـذا بدوره يجرُّنا إلى الإقرار بوجود مُدبّـرٍ واحدٍ لهٰذا العالم، وإلّا لوجدنـا فيه اختلافًا كثيرًا وعدم انسـجامٍ، بالإضافة إلى برهان التلازم بين الخالقيّة والتدبير الّذي سوف نُشيرُ إليه لاحقًا من خلال هٰذا المقال.

ملاك حاجة المعلول إلى علّته حدوثًا وبقاءً

حتّى يكون بالإمكان فهـــم العلاقة بين الخالقيّة والربوبيّة، وعدم انفكاك بعضهما عن البعض؛ لا بدَّ أن نُبيّن مسألةً مهمّةً في هٰذا الشأن، ولها ارتباطٌ وثيـــقٌ بفَهم هٰذا المطلـــب، ألا وهي ملاك حاجة المعلـــول إلى علّته حدوثًا وبقاءً، ورُبمّا تعودُ معظم الإشـــكاليّات الّتي وقـــع فيها المشركون والحداثيّون وما بعد الحداثيّين إلى أنّهم لم يُدركوا بوضوحٍ هٰذه المسألة، وغفلوا عن مدى أهمّيّتها في دحض الإشكالات الواردة على البحث.

ولتبيـــين الرأي الصواب في ملاك حاجة المعلـــول إلى العلّة؛ لا بدَّ وأن نســـتعرض الآراء المطروحة بهٰذا الشـــأن، وهناك أربـــع نظريّاتٍ في هٰذا الخصوص نذكرها باختصار؛ لأنّ التفصيل يحتاج إلى إفراد رســـالةٍ خاصّةٍ في هٰذا الموضوع.

النظريّـــة الأولى: وهي النظريّة المادّيّة القائلـــة إنَّ الموجود يحتاج إلى علّةٍ لأجل وجوده، يعني أنّ الوجود من حيث هو وجودٌ يوجب وجود العلّة، فكلّ ما هو موجودٌ يجبُ أن تكون له علّةٌ، وأمّا الأمر الّذي ليس له علّةٌ فهو المعدوم فقط. [مطهري، شرح المنظومة، ص 240؛ الصدر، فلسفتنا، ص 348]

إنَّ هٰذه المســـألة وكما يُشير إليها الشيخ مطهري لم يأتِ ذكرها في كتابات المادّيّين، بل هي من مختصّات الفلاسفة الإسلاميّين، ولٰكن لو أردنا الإجابة عنها، وذٰلـــك طبق المباني الّتي يتبنّاها المادّيّـــون ـ وبالخصوص أتباع المادّيّة الديالكتكيّـــة ـ إذ يتبنّون أصـــل التغيير الذاتيّ في الأشـــياء، وأصل العليّة والمعلوليّة، في هٰذه الحالة يكون من اللازم علينا أن نطرح الفرضيّة المتقدّمة الّـــتي تقول: إنَّ الوجود من حيث إنَّه وجودٌ بحاجةٍ إلى علّةٍ ـ حيث إنّ فحواها هي أنَّه لا وجود لوجودٍ إلّا وهو محتاجٌ إلى علّةٍ، وبالتالي لا وجود لواجب الوجود

البتّة، وهو أمرٌ غير معقولٍ، ومردودٌ بالوجدان والأدلّة القطعيّة البرهانيّة.

بالإضافة إلى هٰذا فإنّ المادّيّين يستندون في أحكامهم على التجربة، وكلّ ما هو خاضعٌ للتجربة قابلٌ للقبول وإلّا فلا، فيُمكن الإجابة عنهم في هٰذا الشأن بجوابٍ مبنائيٍّ، وهو أنَّ نفس هٰذا القانون الّذي وضعوه لا يخضع للتجربة، وبالتالي فهو غير قابلٍ للقبول على المبنى الّذي وضعوه.

النظريّة الثانية: وهي نظريّة المتكلّمين، إذ يعدّون حاجة الأشياء إلى أسبابها مستندةً إلى حدوثها [التفتازانيّ، شرح المقاصد، ج 2، ص 13]، فالأمور كالحركة والانفجار وغيرها من الأمور المادّيّة محتاجةٌ إلى علّةٍ؛ باعتبارها لم تكن، ثمّ أصبحت موجودةً، وبعبارةٍ أخرى: من جهة أنَّها مسبوقةٌ بالعدم، فالحادث هو الّذي يفتقر إلى علّةٍ، وهو الباعث الرئيسيّ الّذي يُثير فينا سؤالًا وهو: لماذا وجد؟ أمام كلّ حقيقةٍ من الحقائق الّتي نعاصرها في هٰذا الكون. [مطهري، شرح المنظومة، ص 240]

وعلى ضوء هٰذه النظريّة يُصبح مبدأ العلّيّة مقتصرًا على الحوادث خاصّةً، وملاك الاستغناء عن العلّة هو القدم، فالقديم مساوٍ للواجب عندهم.

وأيضًا على ضوء هٰذه النظرية لا يكون كلُّ موجودٍ محتاجًا إلى علةٍ، ويقتصر الاحتياج على الموجود الحادث وحسب.

وهٰذه النظريّة أسرفت في تحديد العلّيّة كما أسرفت النظريّة السابقة في تعميمها، وليس لها ما يبرّرها من ناحيةٍ عقليّةٍ.

ويردّها: أنَّ الحدوث كيفيّةٌ للوجود فيتأخّر عنه تأخّرًا ذاتيًّا، والوجودُ متأخّرٌ عن الإيجاد، والإيجاد متأخّرٌ عن الاحتياج، والاحتياجُ متأخّرٌ عن علّة الاحتياج، فلو كان الحدوث علّة الحاجة، لزم تقدّم الشيء على نفسه

بمراتب، وهو محالٌ [العلّامة الحلّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 54]. بعبارةٍ أخرى: الحدوث يكـــون بعد الإيجاد وبعد أن يخرج الـــشيء من العدم إلى الوجود يتّصف هٰذا الموجود بالحـــدوث، فالأوّل يكون علّة الحاجة، وبعدها تأتي حاجة الشيء إلى أن يوجد، ثمّ يـــأتي إيجاد الشيء، وفي المرحلة الأخيرة وبعدمـــا يوجد الشيء يتّصف هٰذا الموجود بالحدوث، فلو كان هٰذا هو الملاك لزم تقدّم الشيء الحادث على نفسه وهو مُحالٌ.

النظريّة الثالثة: وهي نظريّة الحكماء الّذين يعتقدون بأنَّ ملاك الحاجة إلى العلّة هو الإمكان الذاتيّ، على خلاف النظريّتين الســـابقتين، بمعنى أنَّ ذات الأشياء متفاوتة وماهيّتها، فهناك من هٰذه الذوات من تقتضي الوجوب، ومنها ما تقتضي الامتناع والعدم، وفي هاتين الصورتين تكونُ الذاتُ غير محتاجةٍ إلى العلّة؛ باعتبار أنَّ الوجوب والامتناع مســـتغنيان عن العلّة. وهناك ذات ثالثةٌ لا تقتضي لا الوجود ولا العدم، وهي متساوية النسبة إليهما، وهٰذا ما يُصطَلح عليه بالإمكان الذاتيّ، وهو بنفســـه يكونُ سببًا للحاجة إلى العلّة [مطهري، شرح المنظومة، ص241]، واستدلّوا على ذٰلك بأنَّ العقل إذا لاحظ الماهيّة الممكنة، وأراد حمل الوجود أو العدم عليها، افتقر في ذٰلك إلى العلّة، وإن لم ينظر شـــيئًا آخر ســـوى الإمكان والتساوي؛ إذ إنّ حُكم العقل بالتساوي الذاتيّ كافٍ في الحكم بامتناع الرجحان الذاتيّ، فاحتاج إلى العلّة من حيث هو ممكنٌ، وإن لم يلحظ غيره، ولو فرضنا حادثًا وجب وجـــوده، وإن كان فرضًا محالًا فإنَّ العقل يحكمُ بعدم احتياجه إلى المؤثّر، فعُلِمَ أنَّ علّة الحاجة إنَّما هي الإمكان لا غير. [العلّامة الحلّيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 45]

النظريّة الرابعة: وهي للفيلســـوف الإســـلاميّ صدر الدين الشيرازيّ الّذي انطلق من تحليل مبدإ العلّيّة نفســـه، إذ خرج بهٰذه النتيجة وهي: أنَّ الملاك

في حاجة المعلول إلى العلّة هو الإمــكان الوجوديّ، أو بعبارةٍ أخرى: الإمكان الفقريّ، وإنَّ الموجــودات الإمكانيّة بلحاظ ذاتها فقيرةٌ إلى العلّة الموجِدة لها، وهٰذا الفقرُ لا ينفكُّ عن ذاتها حتّى بعد إيجادها؛ ولهٰذا تبقى دائمًا محتاجةً إلى علّتها حدوثًا وبقاءً [الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص 219]، وهٰذه النظريّة مبتنيةٌ على أصول الحكمة المتعالية الّتي من أهمّها أصالة الوجود، والوحدة الشخصيّة للوجود، وإنَّ الكثرة بين الموجودات هي كثرةٌ تشكيكيّةٌ.

وحتّى يتّضح لنا هٰذا المســلك بشــكلٍ جليٍّ؛ يوضّح الشــهيد الصدر هٰذا المطلب في كتابه (فلســفتنا) بقــوله: إنَّ العلّيّة علاقــةٌ قائمةٌ بين وجودَي العلّة والمعلول، وعليه فالعلّيّة لونٌ من ألوان الارتباط بين شــيئين، ولٰكنّ الارتباط على أشكالٍ مختلفةٍ، فمن الارتباط ما هو علاقةٌ تعرض على الشيئين بعد أن يكونا موجودين أي متأخّرة عن وجودهما، على ســبيل المثال الرسّام المرتبط باللوحة الّتي يرسم عليها، والكاتب الّذي يرتبط بالقلم الّذي يكتب به، وغيرها من الأمثلة المشــابهة، ولٰكن في هٰذا النوع من الارتباط لكلٍّ من الشــيئين المرتبطين وجودٌ خاصٌّ سابقٌ على ارتباطه بالآخر، فاللوحة والرسّام كلاهما موجودان قبل أن توجد عمليّة الرسم، والكاتب والقلم نفس الشيء، فهٰــذه المفارقة بين حقيقة الارتباط، والكيان المســتقلّ لكلٍّ من الشــيئين المرتبطين تتجلّى في كلّ أنواع الارتباط.

وهنــاك نوعٌ خاصٌّ مــن الارتبــاط على خلاف الأنــواع الأخرى من الارتباطات، وهو ارتباط شيئين برباط العلّيّة، فعلى سبيل المثال إذا افترضنا أنّ لـ (ب) ارتباطًا ســببًا بـ (أ) ، فستكون العلاقة القائمة بينهما هي علاقة علّــةٍ بمعلولها، وعندما تكون العلاقة بين شــيئين هي علاقةٌ علّيّةٌ كما في المثال الســابق فـ (ب) ليس له وجودٌ مستقلٌّ عن (أ) ومتقدّمٌ عليه، ولو كان

يملك وجودًا حقيقيًّا وراء ارتباطه بسببه، لم يكن معلولًا لـ (أ)؛ لأنّه ما دام موجودًا بصورةٍ مستقلّةٍ عن ارتباطه به، فلا يمكن أن يكون منبثقًا عنه وناشئًا منه، فالعلّيّة بطبيعتها تقتضي أن لا يكون للمعلول حقيقةٌ وراء ارتباطه بعلّته، وإلّا لم يكن معلولًا.

وإذا استطعنا أن نَخرُج بهٰذه النتيجة المهمّة من تحليل مبدإ العلّيّة، أمكننا أن نضع فورًا الجواب على مسألتنا الأساسيّة، ونعرف السرّ في احتياج الأشياء إلى أسبابها، فإنّ السرّ في ذٰلك على ضوء ما سبق هو: أنّ الحقائق الخارجيّة الّتي يجري عليها مبدأ العلّيّة ليست في الواقع إلّا تعلّقاتٍ وارتباطاتٍ، فالتعلّق والارتباط مقوّمٌ لكيانها ووجودها.

ومن الواضح أنّ الحقيقة إذا كانت حقيقةً تعلّقيّةً ـ أي كانت عين التعلّق والارتباط ـ فلا يمكن أن تنفكّ عن شيءٍ تتعلّق به، وترتبط به ذاتيًّا، فذٰلك الشيء هو سببها وعلّتها؛ لأنّها لا يمكن أن توجد مستقلّةً عنه. [الصدر، فلسفتنا، ص253]

وهنا يُمكن القول إنّ المعلول في النظام الصدرائيّ عين الإضافة بالعلّة، وهٰذه الإضافة إضافةٌ إشراقيّةٌ وليست إضافةً مقوليّةً، بمعنى أنَّه لا يوجد عندنا ذاتٌ للمعلول، وفي عرضها ذاتٌ للعلّة، بل كلّ ما لدينا علّةٌ وشؤونات هٰذه العلّة وتجلّياتها. [الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص 49]

وقد تطرقنا آنفًا إلى أنَّ القول بالاستقاليّة لا يعني نفي المُدبّرات الأخرى، بل معناه أنَّه ليس في الكون خالقٌ أو مدبّرٌ مستقلٌّ سواه، وأنَّ قيام الأشياء الأُخرى بدور الخلقة والتدبير هو على وجه التبعيّة لإرادته سبحانه، وأنّ الاعتراف بمثل هٰذه المدبّرات لا يمنع من انحصار التدبير الاستقلاليّ في الله سبحانه، فإنَّ السببيّة هنا هي سببيّةٌ طوليّةٌ وليست

عرضيّةً ، كما يوضّح ذٰلــك العلّامة الطباطبائيّ في تفســيره قائلًا: «فَمَثَلُ الأشياء في اســتنادها إلى أســبابها المترتبة القريبة والبعيدة، وانتهائها إلى الله ـ سبحانه ـ بوجهٍ بعيدٍ، كَمَثَلِ الكتابة يكتبها الإنسان بيده وبالقلم، فللكتابة اســتنادٌ إلى القلم، ثمّ إلى اليد الّتي توسّــلت إلى الكتابة بالقلم، وإلى الإنســان الّذي توسّل إليها باليد وبالقلم، والســبب بحقيقة معناه هو الإنسان المستقلّ بالسببيّة من غير أن يُنافي سببيّته استناد الكتابة بوجهٍ إلى اليد وإلى القلم» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج20، ص184]

علاقة الخالقيّة بالتدبير حدوثًا وبقاءً

بنــاءً على ما تمّ بيانه من مــلاك حاجة المعلــول إلى العلّة، يتّضح لنا وبشــكلٍ جليٍّ علاقة الخالقيّة بالتدبير حدوثًا وبقاءً، ســواءٌ في ضوء رأي الفلاســفة والحكماء أو في ضوء أصول الحكمــة المتعالية (أصالة الوجود والتشــكيك) ـ ولا ســيَّما بالالتفــات إلى الأصل المذكــور أعلاه الّذي يقول: بأنَّ المعلول يســتحيل أن يســتقلّ عن العلّة الّتي منحته الوجود، وكون وجوده وجودًا تعلّقيًّا بالقياس إليها ـ فســوف يتّضح هٰذا الموضوع، ويكتسب استحكامًا أعظم.

وأمّا على مبنى الفلاســفة والحكماء المشّــائيّين، فالمسألة واضحةٌ [قدردان قراملكي، قراءةٌ في إمكانيّة الجمع بين التوحيد الأفعاليّ ونظام العلّيّة، ص 39 - 60]؛ باعتبار أنَّهم يقولــون بالنظام الطوليّ بين العلّة والمعلول، فعلّــة العلّة علّةٌ لذٰلك المعلول [الفارابيّ، الأعمال الفلسفيّة، ص 371؛ ابن سينا، الرسائل، ص 249؛ السهروردي، مجموعة المصنّفات، ج 2، ص 127 - 137؛ الميرداماد، القبسات، ص 388 - 465]، واستدلّوا على ذٰلك بأنَّ عمليّة الخلق ليست منحصرةً في الخلق المباشر وبلا واسطةٍ، فالله الّذي خلق أوّل مخلوقٍ بشــكلٍ مباشرٍ ومن دون واســطةٍ قد خلق أفعاله ومخلوقاته

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

فبعبارةٍ أخرى نقول: إنَّ العلّة الفاعليّة عند الفلاسفة تنحصر بالله تعالى، وهو علّة العلل، وكلّ علّةٍ لا تكون علّةً إلّا إذا ما أذن لها الله تعالى؛ ولهٰذا كلّ ما عدا الله فهو عللٌ مُعدّةٌ لا أكثر.

الأدلّة على التلازم بين الخالقيّة والربوبيّة

1ـ البراهين العقليّة

لقد أقيمت براهين عقليّةٌ عديدةٌ للجمع بين التوحيد في الخالقيّة والتوحيد في الربوبيّة، ولتبيين نحو التلازم القائم بين هٰذين الأمرين فهناك براهين جاءت في الكتب الكلاميّة بهٰذا الخصوص، ومنها:

ـ علّة الحاجة إلى العلّة هي الإمكان.

ـ الإمكان ذاتيٌّ للممكن لا ينفكّ عنه.

ـ الحاجة إلى العلّة ذاتيّةٌ للممكن ولا تنفكّ عنه.

توضيحه: أنّ كلّ فردٍ من النظام الكونيّ بحكم كونه فقيرًا ممكنًا فاقدًا للوجود الذاتيّ، لٰكنّ فقره ليس منحصرًا في بدء خلقته، بل يستمرّ معه في بقائه وعلى هٰذا، فتدبير الكون لا ينفكّ عن خلقه وإيجاده، فالتدبير خلقٌ وإيجادٌ مستمرٌّ.

فتدبير الوردة مثلًا ليس إلّا تكوّنها من الموادّ السكّريّة في الأرض، ثمّ توليدها الأوكسجين في الهواء إلى غير ذٰلك من عشرات الأعمال الفيزيائيّة

والكيميائيّة في ذاتها، وليســت كلٌّ منها إلّا شعبةً من الخلق، ومثلها الجنين منذ تكوّنه في رحم الأمّ، فلا يزال يخضع لعمليّات التفاعل والنموّ حتى يخرج من بطنها، وليست هٰذه التفاعلات إلّا شعبة من عمليّة الخلق، وفرعًا منها. [سبحاني، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، ص70]

ويُمكــن أيضًا أن نُقرّر البرهــان على تلازم الخالقيّــة والربوبيّة، وعدم انفكاكهما عــن بعضهما البعض، بل من المســتحيل ـ وخاصّةً بعد ما بيّنّا العلاقة بين العلّة والمعلول، وملاك الحاجة وفق مباني الحكمة المتعالية ـ أن نتصوّر الخالقيّة بمنأًى عــن الربوبيّة، ولا يُمكن لمعطي الوجود أن لا يكون هو ربّ ذٰلك الوجود، ويمكن تقريره وفق المقدّمات التالية:

أ ـ جاء في معنى الخالقيّة أنّ الخلق بمعنى إيجاد الشيء، وابتداعه على غير مثالٍ سابقٍ، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ فإنَّما يدلُّ على أنّ علاقة الخالق والمخلوق هي علاقة علّةٍ ومعلولٍ.

ب ـ ذكرنا آنفًا إنّ الربوبيّة هي إنشــاء الشيء حالًا فحالًا إلى حدّ التمام [الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 336]، بمعنى إيصاله إلى كماله المنشــود، ورفع النقائــص عنه عن طريق التحلية والتخلية، وقلنا: إنّ الربّ هو الّذي شأنه تدبير الأشياء بسوقها إلى كمالها وتربيتها، بحيث تكون هٰذه الصفة ثابتةً فيه. [جوادي آملي، تسنيم، ج 1، ص 385]

جـ لقد بيّنّا في بحث ملاك حاجة المعلول إلى العلّة حدوثًا وبقاءً أنَّ الإمكان الفقريّ والوجوديّ الّذي يلازم المعلول، ولا ينفكّ عنه باعتباره من ذاتيّاته.

مــن خلال ضمّ هٰذه المقدّمات إلى بعضها البعض نصل إلى هٰذه النتيجة، وهي: أنَّ كلّ شؤون المعلول لا تنفكّ عن الخلق، وهي داخلةٌ تحت لواء الخلق، فلا يمكن اعتبار خالقٍ لهٰــذا الموجود ومدبّرٍ له خارجٍ عن دائرة هٰذا الخالق

تمامًا؛ لأنَّ هٰذا المخلوق لا يحتاج إلى خالقه عند الخلق فحسب، بل يحتاج إلى الخالــق في كلّ ذرّةٍ من ذرّات وجوده، وكلّ لحظةٍ من لحظاته، وبمعنًى آخر يحتاج إليه حدوثًا وبقاءً، وهٰذا ما أشــار إليه العلّامة الطباطبائيّ في تفسيره بقوله: «الخلق والتدبير لا يختلفان حقيقةً ولا ينفكّ أحدهما عن الآخر، وإذ كان الخلق والصنع ينتهي إليه ـ تعالى ـ انتهاءً ضروريًّا، ولا محيص، فالتدبير أيضًا له ولا محيص، وما من شيءٍ غيره ـ تعالى ـ إلّا وهو مخلوقه، القائم به، المملوك له، لا يملك لنفســه نفعًا، ولا ضرًّا، ومن المُحال قيامه بشيءٍ من تدبير أمر نفســه أو غيره، بحيث يستقلّ به مستغنيًا في أمره عنه تعالى، هٰذا هو الحقّ الّذي لا لعب فيه، والجدّ الّذي لا هزل فيه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 132].

ويعقّب العلّامة على هٰذا موضّحًا: «إنّ موطن التدبير الحوادث الجارية في الكون، ومعناه تعقيب حادثٍ بحادثٍ آخر على نظمٍ وترتيبٍ يؤدّي إلى غاياتٍ حقّــةٍ، وحقيقته خلق حــادثٍ بعد حادثٍ، فالتدبير هــو الخلق، والإيجاد باعتبار قياس الــشيء إلى آخر مثله، وانضمامه إليــه، فليس وراء الخلق والإيجــاد شيءٌ منــه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 132]. فكلّ ما في الأمر هو خلقٌ وإيجادٌ.

النصوص الدينيّة

إنّ القرآن الكريم يقرّ بأنّ الخالق لهٰذا العالم هو الله وحده لا شريك له، وينكر أيّ مدبّرٍ سوى الله تعالى، ويستدلّ على ذٰلك ببرهانٍ ذي شقوقٍ، وقد جاء البرهان ضمن آيتين تتكفّل كلّ واحدةٍ منهما ببيان بعض الشقوق منه، وإليك الآيتين:

﴿لَــوْ كَانَ فِيهِمَــا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَــدَتَا فَسُــبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22].

﴿وَمَـــا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 91].

إنَّ الدليل الـــوارد في الآية الكريمـــة لإثبات التوحيد مـــن أهمّ البراهين الفلســـفيّة الدقيقة، ويُطلق عليه العلماء اسم (برهان التمانع)، وقد أقيمت عليه تقريراتٌ عديدةٌ ذكرها العلماء في كتبهم. [ايزدي تبار، برهان تمانع، ص 64]، ومـــن بين التقريرات على هٰذا البرهان ما قرّره الأســـتاذ مصباح يزدي [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 384 و385] بالنحو التالي:

أ ـ أنّ وجود أيّ معلولٍ يكون متعلّقًا بعلّته، وبعبارةٍ أخرى: أنَّ كلّ معلولٍ ينال وجوده من جميع شؤونه ومتعلّقاته من علّته الّتي تمنحه الوجود، وإذا كان بحاجةٍ إلى شروطٍ ومعدّاتٍ، فلا بدَّ أن يكون وجودها مســـتندًا إلى علّته التي أفاضت الوجود عليه، وبناءً على هٰذا فإذا فرضنا وجود علّتين مانحتين للوجود في عرض بعضهما البعض، فإنَّ معلـــول كلٍّ منهما يكون متعلّقًا بعلّته، ولا علاقـــة له إطلاقًا بالعلّة الأخرى أو معلولها، وبهٰذه الصورة لا يتحقّق ارتباطٌ بين معلولا تهما.

ب ـ أنّ نظام هٰذا العالم المشـــهود نظامٌ واحدٌ تتحقّق فيه ظواهر متزامنةٌ وغير متزامنةٍ، ويوجد بينهما ارتباطٌ وتعلّقٌ، أمّا ارتباط الظواهر المتعاصرة، فهـــو التأثير والتأثّر العلّيّ والمعلوليّ بينهمـــا، إذ يؤدّي إلى تغييراتٍ فيها ممّا لا يُمكن إنـــكاره، وأمّا الارتباط بين الظواهر الماضية والحاضرة والمســـتقبليّة فهو بهٰذه الصورة، وهي أنَّ الظواهر الســـابقة توفّر الأرضيّة لتحقّق الظواهر الحاليّة، والظواهر الحاضرة بذورها توفّر الأرضيّة لوجود ظواهر المســـتقبل،

فلــو ألغينا علاقات العلّيّة والإعداد بين ظواهــر العالم، فإنَّه لن يبقى عالمٌ، ولن توجد ظاهرةٌ أخرى، كما لو قُطِعَ ارتباط وجود الإنســان بالهواء والضوء والماء والموادّ الغذائيّة، فإنَّه لا يســتطيع عندئذٍ الاستمرار في وجوده، ويعجز عن توفير الأرضيّة لوجود إنسانٍ آخر أو ظاهرةٍ أخرى.

وبضمّ هاتين المقدّمتين إلى بعضهما البعض، يُســتنتج أنَّ نظام هٰذا العالم الشــامل لمجموعةٍ هائلةٍ من الظواهر الماضية والحاضرة والمســتقبليّة مخلوقٌ لخالقٍ واحدٍ، وهــو يُدار بفضل تدبيرٍ حكيمٍ من قبل ربٍّ واحدٍ؛ لأنَّه لو كان هناك خالقٌ آخر أو أكثر لم يكن ارتباطٌ بين مخلوقاتهما، ولم يســيطر عليها نظامٌ واحدٌ، وإنَّما كلُّ مخلوقٍ يوجد من قِبَلِ خالقه ويتربّى بمســاعدة ســائر المخلوقات لنفس ذٰلك الخالق، وبالتالي سوف توجد أنظمةٌ متعدّدةٌ ومستقلّةٌ لا يســودها ارتباطٌ، بينمــا النظام الموجود في العالم هو نظــامٌ واحدٌ مترابطٌ يلاحظ فيه بوضوحٍ التعلّق بين ظواهره.

ويُضيف الأستاذ مصباح على هٰذا قائلًا: «إنَّ الخالقيّة والربوبيّة لا تنفكّان عن بعضهما البعض، فتربية شــؤون موجودٍ ما وتدبير أموره وإدارة شؤونه لا يُمكن فصلها عن خلقه، وخلق ســائر المخلوقات الّذين يحتاج إليهم، فمثلًا إعطاء الرزق للإنسان ليس أمرًا منفصلًا عن خلق الجهاز الهضميّ له، وخلق الموادّ الّــتي تؤكل في بيئته، وبعبارة أخرى: أنَّ مثــل هٰذه المفاهيم تُنتزع من علاقة المخلوقات فيما بينها، وليس لها مصداقٌ مســتقلٌّ عن خلقها، وبناءً على هٰذا فإنَّه بإثبات التوحيد في الخالقيّة يثبت التوحيد في التدبير وسائر شؤون الربوبيّة أيضًا» [مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 384 و385].

2 ـ الأدلّة الشرعيّة

نظـــرًا لوجود علاقةٍ وطيدةٍ بين الخالقيّـــة والربوبيّة؛ نجد أنَّ الله ـ تبارك وتعالى ـ بعدما يذكر مســـألة خلق السماوات والأرض يطرح مسألة تسخير الشمس والقمر: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّـــمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ...﴾[سورة الرعد: 2]؛ إذ إنّها نوعٌ من التدبير، ومن هٰـــذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الّذي هو نوعٌ من الخلق، وقد عرفت أن لا خالق إلّا الله. [سبحاني، الإلٰهيات على هدى الكتاب والسنّة، ج 2، ص 65]

وبمراجعة أحاديث أهل البيت عليهم السلام فإنّنا نجدها قد أشارت هي الأخرى إلى هٰذا النحو من التوحيد، إذ يقول الإمام الصادق عليه السلام: «فلمّا رأينا الخلقَ منظّمًا، والفُلـــك جاريًا، واختلافَ الليل والنهار والشـــمس والقمر، دلّ صحّة الأمر والتدبير، وائتلاف الأمر على أنَّ المدبّر واحدٌ» [الصدوق، توحيد الصدوق، ص 244].

وسأل هشام بن الحَكم الإمام الصادق عليه السلام: «ما الدليل على أنَّ الله واحدٌ؟ قال: اتّصالُ التدبير، وتمامُ الصنع كما قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾» [الصدوق، توحيد الصدوق، ص255].

وجـــاء في (البحار) نقلًا عن (العلل): «عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عَبْدِ اللهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْـــمَاعِيلَ الْبَرْمَكِيِّ، عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سُـــلَيْمَانَ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْخَـــرَّازِ، عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ الْفَضْلِ الْهَاشِـــمِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْـــدِ اللهِ عليه السلام: لِأَيِّ عِلَّـــةٍ جَعَلَ اللهُ ـ تعـــالى ـ الْأَرْوَاحَ فِي الْأَبْدَانِ بَعْدَ كَوْنِهَا فِي مَلَكُوتِـــهِ الْأَعْلَى فِي أَرْفَعِ مَحَلٍّ؟ فَقَالَ عليه السلام: إِنَّ اللهَ ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ عَلِـــمَ أَنَّ الْأَرْوَاحَ فِي شَرَفِهَا، وَعُلُوِّهَا مَتَى مَا تُرِكَتْ عَلَى حَالِهَا نَزَعَ أَكْثَرُهَا إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ دُونَـــه تعالى، فَجَعَلَهَا بِقُدْرَتِهِ فِي الْأَبْدَانِ الَّتِي قَدَّرَ لَهَا فِي

ابْتِدَاءِ التَّقْدِيرِ نَظَرًا لَهَا وَرَحْمَةً بِهَا، وَأَحْوَجَ بَعْضَهَا إِلَى بَعْضٍ، وَعَلَّقَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَرَفَعَ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ، وَرَفَعَ بَعْضَهَا فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ، وَكَفَى بَعْضَهَا بِبَعْضٍ، وَبَعَثَ إِلَيْهِمْ رُسُلَهُ وَاتَّخَذَ عَلَيْهِمْ حُجَجَهُ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، يَأْمُرُونَ بِتَعَاطِي الْعُبُودِيَّةِ وَالتَّوَاضُعِ لِمَعْبُودِهِمْ بِالْأَنْوَاعِ الَّتِي تَعَبَّدَهُمْ بِهَا، وَنَصَبَ لَهُمْ عُقُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ، وَعُقُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ، وَمَثُوبَاتٍ فِي الْعَاجِلِ، وَمَثُوبَاتٍ فِي الْآجِلِ؛ لِيُرَغِّبَهُمْ بِذٰلك فِي الْخَيْرِ، وَيُزَهِّدَهُمْ فِي الشَّرِّ، وَلِيُذِلَّهُمْ بِطَلَبِ الْمَعَاشِ وَالْمَكَاسِبِ، فَيَعْلَمُوا بِذٰلك أَنَّهُمْ بِهَا مَرْبُوبُونَ، وَعِبَادٌ مَخْلُوقُونَ، وَيُقْبِلُوا عَلَى عِبَادَتِهِ، فَيَسْتَحِقُّوا بِذٰلِكَ نَعِيمَ الْأَبَدِ وَجَنَّةَ الْخُلْدِ، وَيَأْمَنُوا مِنَ النُّزُوعِ إِلَى مَا لَيْسَ لَهُمْ بِحَقٍّ.

ثُمَّ قَالَ عليه السلام: يَا بْنَ الْفَضْلِ إِنَّ اللهَ ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ أَحْسَنُ نَظَرًا لِعِبَادِهِ مِنْهُمْ لِأَنْفُسِهِمْ، أَلَا تَرَى أَنَّكَ لَا تَرَى فِيهِمْ إِلَّا مُحِبًّا لِلْعُلُوِّ عَلَى غَيْرِهِ، حَتَّى إِنَّهُ يَكُونُ مِنْهُمْ لَمَنْ قَدْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى الرُّبُوبِيَّةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى النُّبُوَّةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَمِنْهُمْ مَنْ نَزَعَ إِلَى دَعْوَى الْإِمَامَةِ بِغَيْرِ حَقِّهَا، وَذٰلِكَ مَعَ مَا يَرَوْنَ فِي أَنْفُسِهِمْ مِنَ النَّقْصِ وَالْعَجْزِ وَالضَّعْفِ وَالْمَهَانَةِ وَالْحَاجَةِ وَالْفَقْرِ وَالْآلَامِ وَالْمُنَاوَبَةِ عَلَيْهِمْ، وَالْمَوْتِ الْغَالِبِ لَهُمْ، وَالْقَاهِرِ لِجَمِيعِهِمْ. يَا بْنَ الْفَضْلِ، إِنَّ اللهَ ـ تَبَارَكَ وَتَعَالَى ـ لَا يَفْعَلُ بِعِبَادِهِ إِلَّا الْأَصْلَحَ لَهُمْ، وَلا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا، وَلٰكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 58، ص 133].

فالإمام عليه السلام من خلال هٰذا الحديث يبيّن علّة جعل الأرواح في الأبدان، وأنّها جُعلت في الأبدان حتّى لا تدّعي الربوبيّة باعتبار علوّها ورفعت درجتها، وحتّى لا تحسّ بالاستغناء عن خالقها، فجعلها الله في هٰذه الأبدان حتّى تبقى دائمًا تحسّ بالحاجة والفقر إلى الغير، وهٰذا لا يعني أنّ الأرواح بدون الأبدان تصبح غنيّةً عن الخالق، فمن المؤكّد أنّ هٰذا ليس المقصود، بل باعتبار أنّ للإرواح المجرّدة مقامًا رفيعًا، ولعلّ هٰذا الأمر يجعل الأرواح

تغترّ بهٰذه الرفعة المقاميّة، وتظنّ أنّها مستغنيةٌ عن الغير في تأمين حاجاتها؛ لأنّها مجرّدةٌ فلا قوّة فيها، وعندما تحسّ الأرواح بالحاجة وتعيشها، تدرك أنّها مربوبةٌ ومخلوقةٌ.

الآثار واللوازم المترتّبة على الفصل بين الخالقيّة والمُدبريّة

1: الآثار الأنطولوجيّة

من أهمّ الآثار الأنطولوجيّة المترتّبة عن الفصل بين الخالقيّة والمدبّريّة أو بعبارةٍ أخرى الخالقيّة والربوبيّة هي استقلال العبد في أفعاله، وعدم وجود الصلة بينه وبين الله سبحانه؛ ولأجل ذٰلك يفعل العباد أو يتركون بقدرةٍ وإرادةٍ من أنفسهم، ولا صلة في هٰذه الحال بين الذات والأفعال والله تبارك وتعالى.

وهنا يبيّن الشيخ الرئيس قول المفوّضة أو الّذين يفصلون الخالقيّة عن الربوبيّة بقوله: «قد يقولون: إنَّه إذا أوجد فقد زالت الحاجة إلى الفاعل حتّى أنَّه لو فُقِدَ الفاعل جاز أن يبقى المفعول موجودًا كما يشاهدونه من فقدان البنّاء وقوام البناء، وحتّى أنَّ كثيرًا منهم لا يتحاشى أن يقول: لو جاز على الباري ـ تعالى ـ العدم لما ضرَّ عدمه وجودَ العالم؛ لأنَّ العالم عندهم إنَّما احتاج إلى الباري ﷻ في آن أوجده ـ أخرجه من العدم إلى الوجود ـ حتّى كان بذٰلك فاعلًا، فإذا جعل وحصل له الوجود من العدم، فكيف يخرج بعد ذٰلك الوجود عن العدم حتّى يحتاج إلى الفاعل» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 103]. وبالتالي فإنَّ الإنسان مستقلٌّ تمام الاستقلال عن الله ـ تعالى ـ في أفعاله، ففاعليّته تكون في عرض فاعليّة الله ﷻ وليس في طولها.

وحقيقة الأمر أنَّ القوم قد غفلوا عن أنَّ المُفاض من قبل الله ـ تعالى ـ هو الوجود، وهو لا يخلو عن إحدى حالتين: إمَّا وجودٌ واجبٌ أو ممكنٌ، والأوّل خلفٌ؛ لأنَّ المفـــروض كونه معلولًا، والواجب لا يكون معلولًا، فثبت أنَّه ممكـــنٌ، وما هو كذٰلـــك ـ أي ممكنٌ ـ لا يُمكن أن يخـــرج عمَّا هو عليه ـ الإمكان ـ فكما هو ممكنٌ حدوثًا، ممكنٌ بقاءً، وإذا كان الأمر هٰكذا فالممكن لا يمكن أن يســـتغني عن الواجب في حالٍ من الحالات؛ لأنَّ الاستغناء آية انقلابه عن الإمكان إلى الوجوب، وعن الفقر إلى الغنى، وهو خلفٌ [سبحاني، الإلٰهيّات على هدى الكتاب والسنّة، ج 2، ص 328].

2: الآثار المعرفيّة

أ: الأنانيّة الفرديّة

إنَّ رفض الفرد وجود إلٰهٍ يُدبّره ســـيقوده إلى النظر لنفسه على أنَّه مفصولٌ عن كلّ المنظومة الكونيّة، ويسعى دائمًا إلى التخلّص من معاناته ومشكلاته بمعـــزلٍ عن تأثير هٰذه المعاناة عليه أو تأثير التخلّص عليها على كلّ ما يرتبط به من أشخاصٍ وأحداثٍ، فهو يختزل بشخصه الكونَ بكلّ ما فيه من ترابطٍ والتحامٍ بين أحداثه من أوّله إلى آخره، وفي مدى اتّســـاعه وعلى كلّ الأصعدة الحيّـــة وغير الحيّة، وبعدها يُريدُ أن يُغيّرَ الأحداث المحيطة به وفق المصلحة الشخصيّة، ووفق النظرة الّتي يرتئيها فكره وعقله المحدود، مفصولًا عن كلّ السلاســـل العرضيّة والطوليّة، وبذٰلك يكون متجاهلًا لكلّ أحداث العالم، فيقع في المشـــاكل والمآزق الّتي يصعب عليه حلّها، وكلّ هٰذا هو نتيجة عدم إحاطته بالعالم. [ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 272]

وكذٰلك يُريدُ هٰذا الإنسان أن يُقررَ كيف ينبغي أن تجري أحداث الكون،

وما ينبغي أن يقع منها، وما لا ينبغي أن يقع، وما هو صالحٌ، وما ليس بصالحٍ دون أن يكون له درايةٌ كافيةٌ بكيفيّة الترابط التكوينيّ بين منظومة الأحداث الهائلة والضخمة في الكون ككلٍّ، والممتدّة على طول الزمان في الماضي والحاضر والمستقبل، ويُريدُ أن يختزل الكون بكلّ ما يحمل من أحداثٍ في حدود رؤيته القاصرة والقصيرة، وفي النهاية يجد نفسه في دائرةٍ لا مفرّ منها، وبالتالي تدمير النفس البشريّة.

ب: هدم البناء الأسريّ

إنَّ من اللوازم الأخرى المترتّبة على الفصل بين الخالقيّة والتدبير، تدمير المجتمع الإنسانيّ وتفكيكه، وليس فقط تدمير النفس البشريّة وحسب؛ وذلك لأنَّ نظام المجتمع الإنساني لا يكون سليمًا صالحًا إلّا إذا كانت الأسس الّتي تُشكّله سليمةً وصالحةً، وبفساد هٰذه الأسس يفسد هٰذا النظام بتبعها.

ومن أهمّ الأسس الّتي تُشكّل النظام الاجتماعيّ الإنسانيّ الأسرة، وهي الخليّة الأولى في هٰذا النظام الاجتماعيّ، والإنسان بتفكيكه بين الخالقيّة والربوبيّة سيسعى إلى جعل قوانين يسيّر بها هٰذا المجتمع المصغّر، وبما أنَّه ـ كما تطرّقنا إليه في النقطة السابقة ـ غير محيطٍ بمجريات هٰذا النظام التكوينيّ، بل ليس محيطًا حتّى بما يجري في نفسه؛ فسيؤدّي به هٰذا التفكيك إلى هدم هٰذا النظام الأسريّ، وأكبر دليلٍ على ذٰلك هو ما يجري الآن في المجتمعات الغربيّة الّتي تدعو إلى استقلاليّة الإنسان عن التدبير الإلٰهيّ، فالأسرة في المجتمع الغربيّ مشتّتةٌ بالكامل.

ج: فصل الدين عن الدولة

ربّما يُعدُّ هٰذا الأمر من أبرز مظاهر الفصل بين الخالقيّة والتدبير، وليست المجتمعات الغربيّة وحدها مبتلاةً بهٰذا الأمر، بل وحتّى المجتمعات

الإســـلاميّة هي الأخرى تعاني من هٰذا المرض، وليس على المستوى السياسيّ وحسب، بل تعدّى ذٰلك على المستوى الفكريّ، إذ إنَّك تجد مفكّرين ينادون بهٰـــذا الأصل ويُروّجون له في بعض الأحيان باســـم الديـــن، مع أنَّه مصداقٌ بارزٌ لفصل الخالقيّة عن التدبير، وأنَّ هٰـــذا الدين لا يُمكنه القيام بمصالح الناس وتدبير أمورهم، ويقتصر الأمر على العبادات، فإذا ما أردت أن تكون متمسّكًا بدينك فصلِّ وصم واذهب إلى حجّ بيت الله الحرام، ولٰكن لا دخل لك في الأمور السياســـيّة، ودع غير الله هو من يُقرّر مكانك، وهو من يُحدّد مصيرك، وكلّ هٰذا مبنيٌّ على أنَّ الإنسان هو من يُقرر ويدبّر أموره.

ومن بين مظاهر فصل الدين عن الدولة ظهور الأنظمة السياسيّة المختلفة في قبال النظام الســـياسيّ الإلٰهيّ، وبروز المشروعيّـــات المتعدّدة كمشروعيّة الشـــعب والمشروعيّة المزدوجة، وغيرها من المشروعيّات الّتي طرحت نفسها في قبال المشروعيّة الإلٰهيّة. [قلى زاده، استلزامات سياسى آموزه توحيد در تبيين مشروعيت الهى، ص 117]

الخاتمة

من خلال اســـتعراض المباحث السابقة نصل إلى هٰذه النتيجة، وهي: أنَّ الخالقيّة والربوبيّة أمران متلازمان، وغير قابلان للانفكاك؛ إذ إنَّ الخالقيّة والتدبير والإدارة المستمرّة للعالم لحظةً بلحظةٍ منسوبةٌ إليه ـ تعالى ـ بالذات، وإذا ما وجدت في غيره فهي منسوبةٌ إلى الغير بالعرض.

وهٰذا على عكـــس ما ذهب إليه المشركون، وأصحـــاب النزعة الطبيعيّة الحديثة الّذين يقرّون بإلٰهٍ حُكمه حكم صانع السيّارة والطاولة والساعة و... فهو خلق الخلق ونظّمه، وبعدها اعتزله، والســـبب في هٰذا التصوّر هو عدم

التوجّه إلى أنَّ الله ـ تعالى ـ هو علّةٌ موجِدةٌ حقيقيّةٌ لوجود هٰذا الكون. ونظرًا إلى أنّ مناط حاجة المعلول إلى علّته الإيجاديّة والحقيقيّة هو الفقر، والحاجة الوجوديّة الّتي يتّصف بها المعلول بالنسبة إلى علّته الموجِدة، وهٰذه الحاجة وهٰذا الفقر هو عين ذات المعلول، وبهٰذا يكون المعلول محتاجًا إلى علّته الموجِدة له ـ الله ﷻ ـ في جميع شؤونه وظهوراته، حدوثًا وبقاءً؛ فلا يتوقّف احتياجه على الخلق وحسب، بل في تدبير أموره وشؤونه، حدوثًا 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. ابـــن فارس، أحمد ، معجـــم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد الســـلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الاسلامي، بلا تأريخ.
4. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بلا تأريخ.
5. امر الله قلي زاده، صفد الهي ردا، استلزامات سياسى آموزه توحيد در تبيين مشروعيت الهى، مجله معرفت، العدد 234، خرداد 1396 هـ. ش.
6. ايزدى تبار، محمد، برهان تمانع؛ برهانى استوار در راستاى توحيد خالقى وربوبى، مجله كلام اسلامى، پاييز 1395 هـ ش، شماره 99.
7. التفتازاني، مســـعود بن عمـــر، شرح المقاصد، تحقيق وتعليـــق: الدكتور عبد الرحمن عميرة، قم، انتشارات الشريف الرضي، 1409 هـ.
8. جوادي آملي، عبد الله، تسنيم، بيروت، مؤسسة الإسراء، 2010 م.
9. الجوهري، إســـماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: عطار، أحمد عبد الغفور، بيروت، دار العلم للملايين، بلا تأريخ.
10. خسروبناه، عبد الحسين، الكلام الإســـلامي المعاصر، ترجمة: محمد حسين الواسطي، دار الكفيل للطباعة والنشر، 1438 هـ.
11. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت، الطبعة الأولى، بلا تأريخ.
12. الزبيـــدي، محمد بن مرتضى، تـــاج العروس من جواهر القامـــوس، تحقيق: مصطفى حجازي، دار الهداية، بلا تأريخ.

13. سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة، قم، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، 1412 هـ.

14. سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي الرباني الگلبايگاني، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، 1428 هـ.

15. السهروردي، يحيى بن حبش، مجموعة مصنفات، طهران، مؤسسة المطالعات والتحقيقيات الاسلامية، 1372 هـ. ش.

16. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، 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، محمدباقر، 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، محمدحسين، 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 حسن زاده آملي، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1413 هـ.

22. الفارابي، محمد بن محمد، الأعمال الفلسفية، بيروت، دار المناهل، 1413 هـ.

23. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، قم، مؤسسة دار الهجرة، بلا تأريخ.

24. قدردان قراملكي، محمد حسن، تأملى در امكان جمع توحيد افعالى ونظام عليت (قراءة في إمكانية الجمع بين التوحيد الأفعالي ونظام العلية)، مجلة كلام اسلامي، العام 26، رقم 102.

25. المجلـــسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، بـــيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403 هـ.

26. مطهري، مرتضى، شرح المنظومة، ترجمة: عمار أبو رغيف، بيروت، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، 1424 هـ.

27. الميرداماد، محمدباقر، القبسات، طهران، جامعة طهران، 1374 هـ. ش.

28. ناصر، محمد، الإلحاد أســـبابه ومفاتيح العلاج، مؤسســـة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، 2017 م.

29. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلســـفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، 1428 هـ.

30. مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، الطبعة الخامسة، 1427 هـ.

العلاقة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ

د. مصطفى عزيزي*

الخلاصة

يرشد الحديث النبويّ الشريف: «من عرف نفســه فقد عرف ربّه» إلى وجود ملازمةٍ بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، كما هو مقتضى القضيّة الشرطيّة، ووقع الكلام في بيان تلك الملازمة الموجودة في الحديث الشريف، وهناك اتّجاهان أساسيان هما: الاتّجاه الأوّل الّذي يقول بامتناع معرفة النفس، والثاني الّذي يقول بإمكان تلك المعرفة والوصول إلى معرفة الربّ عن طريقها. والاتّجاه الّذي يقول بإمكان معرفة النفس في التقسيم الأوّليّ ينقسم إلى قسمين: "معرفة النقيض" الّتي تبيّن الملازمة عن طريق الصفات السلبيّة الإلٰهيّة وسلب النواقص عن الذات الإلٰهيّة، و"معرفة النظير" الّتي تبيّن الملازمة بالتمسّك بالصفات الإيجابيّة والكماليّة. وأهمّ النظريّات المندرجة تحت "معرفة النقيض" هي نظريّة الافتقار، وأهمّ النظريّات المندرجة تحت "معرفــة النظير" هي: (نظريّة الأوصاف والخصائــص) و(نظريّة المظهريّة) و(نظريّة المماثلة) و(نظريّة السريان). ومن جهةٍ أخرى هناك ملازمةٌ بين معرفة النفس وبين معرفة الإنسان الكامل ووليّ الله الأعظم، فمن سلك طريق معرفة النفس وارتقى في مدارجها نال معرفة الإنسان الكامل، ومن عرفه فقد عرف الله تبارك وتعالى.

الكلمات المفتاحيّة: معرفة النفس، معرفة الربّ، الملازمة، المعرفة الحضوريّة، التجلّي.

(*) 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.

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.

المقدّمة

اهتمّ أهل المعرفة والسلوك بموضوع «معرفة النفس» وعلاقته بمعرفة الربّ اهتمامًا بالغًا؛ ولهٰذا البحث مكانةٌ مهمّةٌ في النصوص الدينيّة. فمعرفة النفس هي مفتاح خزائن معرفة الله ومفتاح خزائن ملكوته؛ لأنّ النفس الإنسانيّة لها استعدادٌ أن تقترب إلى درجة الإنسان الكامل، وتتّسم بسماته على قدر قابليّته، والإنسان الكامل هو المظهر الأتمّ والتجلّي الأعظم لأسماء الله الحسنى وصفاته العليا، وهو خليفة الله في الكون.

فللنفس الإنسانيّة أن ترتقي إلى درجاتٍ عاليةٍ من الكمالات، بحيث لا تتوقّف في مستوًى معيّنٍ، كما يقول صدر المتألّهين: «إنّ النفس الإنسانيّة ليس لها مقامٌ معلومٌ في الهويّة، ولا لها درجةٌ معيّنةٌ في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسيّة والعقليّة الّتي كلٌّ له مقامٌ معلومٌ، بل النفس الإنسانيّة ذات مقاماتٍ ودرجاتٍ متفاوتةٍ، ولها نشآتٌ سابقةٌ ولاحقةٌ، ولها في كلّ مقامٍ وعالَمٍ صورةٌ أخرى» [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 343].

والسرّ في ذٰلك أنّ النفس الإنسانيّة هي نفخةٌ إلٰهيّةٌ وسرٌّ ربّانيٌّ كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي﴾، فنفس الإنسان الكامل بسبب أنّه خليفة الله في أرضه فهي التجلّي الأعظم وأكمل المخلوقات؛ لذا لا تتأطّر بإطارٍ خاصٍّ ولا تتقيّد بقيودٍ معيّنةٍ، بل هي من أمر ربّها.

إنّ الإنسان فيه نموذج كلّ ما هو في العالمين من الملك والملكوت، فكأنّه نسخةٌ مختصرةٌ من كتاب الله الكبير، كما نسب إلى أمير المؤمنين عليه السلام قال:

وأنت الكتاب المبين الّذي بآياتـــه يظهـــر المضمـــر
وتزعـم أنّك جـرمٌ صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

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

فالصورة الإنســانيّة هي أعظم آيات الله وهي أكــبر حججه على خلقه؛ لأنّها الكتاب الّذي كتبــه الله ـ تعالى ـ بيده. [صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 293] والدليــل على هٰذا المدّعى هو النصوص الدينيّــة المتظافرة حول كرامة الإنسان ومنزلته الرفيعة في الكون، وأنّه معلِّم الملائكة الأسماء، وأنّه مسجود الملائكة كما ورد في القرآن الكريم. فالهدف الأسمى والغاية القصوى للإنسان هي الوصول إلى معرفة الله ﷻ ونيل الخلافة الإلٰهيّة. فالغرض الأصليّ في هٰذه المقالة هو التركيز على أهمّيّة معرفة النفس وبيان الملازمة الموجودة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ.

وقد ذُكرت آراءٌ مختلفــةٌ لبيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ من قِبل المحدّثين والمفسّرين والمتكلّمين والحكماء والعرفاء على مرّ التاريخ، وكلٌّ يفسّر هٰذه الملازمة حســب مبادئه المعرفيّة والرؤية الكونيّة الخاصّة به. يمكن أن نُدرج الآراء المطروحة في هٰذا المجال في اتّجاهين أساسين:

أ ـ الاتّجاه الّذي يركّز على استحالة معرفة النفس وأنّها فوق طاقة الإنسان، بمعنى أنّه كمــا لا يمكن الوصول إلى معرفــة الله ﷻ لا يمكن الوصول إلى معرفة النفس.

ب ـ الاتّجاه الّذي يؤكّد على إمكان ـ بل وقوع ـ معرفة النفس والوصل إلى معرفة الربّ عن طريقها.

الاتّجاه الثاني في حدّ ذاته ينقسم في التقسيم الأوّليّ إلى قسمين:

معرفــة النفس عن طريق الصفات الســلبيّة، وقد عبّرنــا عنه بمعرفة النقيض، وهٰذا اصطلاحٌ شائعٌ عند أهل المعرفة.

معرفة النفس عن طريــق الصفات الإيجابيّة، وقــد عبّرنا عنه بمعرفة النظير على ما هو المشهور عند أهل المعرفة.

القســم الثاني من معرفة النفس تحتوي على نظريّاتٍ مختلفةٍ مثل "نظريّة الأوصاف والخصائص"، و"نظريّة المظهريّة والتجــلّي"، "نظريّة المماثلة". نحن نذكر في البداية "معرفة النقيض" ثمّ نبيّن "معرفة النظير". قبل الخوض في البحث، نشــير إلى مصادر الحديث وصُوره المختلفــة، ثمّ نبيّن المفردات الرئيسة للبحث، وفي آخره نستعرض النظريّات المطروحة في هٰذا المجال.

أوّلًا: مصادر الحديث

أرى من المناســب قبل الخوض في الآراء المختلفــة لبيان معنى الحديث التطرّق باختصارٍ إلى مصادر الحديث: «من عرف نفســه فقد عرف ربّه»، ففي كتب الحديث لأهل السنّة، لم أجد مصدرًا من مصادرهم الحديثيّة ينقل هٰذا الحديث، لا في الصحاح ولا في الســنن ولا في المســانيد ولا في غيرها، إلّا مــا نقله أبو نعيمٍ الأصبهانيّ في كتابــه (حلية الأولياء) [أبو نعيمٍ الأصبهانيّ، حليّة الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 10، ص 208]، وابــن أبي الحديد المعتزليّ في شرحه على نهــج البلاغة [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 292]. بل ضعّف كثيرٌ من أئمّــة الجرح والتعديل هٰذا الحديث ولم يعــدّوه من الأحاديث النبويّة، واعتبروه من الموضوعات والمشهورات الّتي لا أصل لها. [الألبانيّ، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج 1، ص 165]

ولٰكــن مع ذٰلك كتب بعض من فقهاء أهل الســنّة كتبًــا في شرح هٰذا الحديث، يقــول الألبانيّ: «فقد ألّف بعض الفقهــاء المتأخّرين من الحنفيّة

رســـالةً في شرح هٰذا الحديث! وهي محفوظةٌ في مكتبة الأوقاف الإسلاميّة في حلب، وكذٰلك شرح أحدهم حديث: "كنت كنزًا مخفيًّا"» [المصدر السابق].

فيما يعتقد العلّامة الطباطبائيّ أنّ حديث «من عرف نفســـه فقد عرف ربّـــه» رواه الفريقان عن النبيّ ﷺ وهو حديثٌ مشـــهورٌ. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 170]

لٰكن قد ورد هٰذا الحديـــث في التراث الروائيّ لأئمّة أهل البيت عليهم السلام عن النبيّ الأعظم ﷺ وعن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام بصياغاتٍ مختلفةٍ نستعرضها فيما يلي:

أ ـ قال النبيّ ﷺ: «من عرف نفســـه فقد عرف ربّه» [ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج 1، ص 44].

ب ـ قال النبيّ ﷺ: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربّه» [المصدر السابق].

جـ ـ نقـــل علم الهدى الشريف المرتضى: «رُوي أنّ بعض أزواج النبيّ ﷺ ســـألته متى يعرف الإنسان ربّه؟ فقال: إذا عرف نفســـه» [السيّد المرتضى، أمالي المرتضى، ج 1، ص 274].

د ـ قال الإمام الصادق عليه السلام: «اطلبوا العلم ولو بالصين، وهو علم معرفة النفس، وفيه معرفة الربّ» [الشهيد الثاني، شرح مصباح الشريعة، ص 383].

هـ ـ «دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللهِ ﷺ رَجُلٌ اسْمُهُ مُجَاشِعٌ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ الطَّرِيقُ إلى مَعْرِفَةِ الْحَـــقِّ؟ فَقَالَ ﷺ: مَعْرِفَةُ النَّفْس» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 67، ص 72].

و ـ نقل الحافظ البرسيّ في كتابه (مشـــارق أنوار اليقـــين): «يقول الربّ

الجليل في الإنجيل: اعرف نفســك أيّها الإنسان تعرف ربّك، ظاهرك للفناء وباطنك أنا» [برسي، مشارق أنوار اليقين، ص 299].

وهناك بعضٌ من الآيات القرآنيّة تؤيّد مضمون الحديث، من أبرزها الآية 19 من ســورة الحشر: ﴿وَلا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُم﴾ يرى بعــض العلماء أنّ هٰذه الآية الشريفة كعكــس النقيض لحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [صدر المتألّهين، أسرار الآيات، ص 163].

ثانيًا: التعريف بمفردات البحث

كما ينبغي قبل الخوض في البحث أن نوضّح المفردات الأساسيّة للموضوع إيضاحًا لأصل الموضوع، وهو بيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ.

المعرفة

المعرفة في عنوان معرفة النفس تشــمل المعرفة الحضوريّة الّتي لا تحصل عن طريق المفاهيــم والصور العلميّة، بل هي حضــور الواقع الخارجيّ لدى العالِم، وتشــمل المعرفة الحصوليّة أيضًا، ولٰكن المعرفة الحضوريّة بالنفس تنتج المعرفة الحضوريّــة بالربّ، والمعرفة الحصوليّــة بالنفس تنتج المعرفة الحصوليّة بالربّ؛ لأنّه يتســنّى للإنســان أن يعرف فقره الذاتيّ عبر المعرفة الحضوريّة، فإذا عرف أنّ نفسه فقيرٌ إلى الله تعالى، يعرف المفتقر إليه ـ وهو الله تعالى ـ معرفةً حضوريّةً؛ يقول العلّامة الطباطبائيّ:

«أمّا طريق معرفة النفس هو أن يوجّه الإنســانُ وجهَه للحقّ ســبحانه، وينقطع عن كلّ صارفٍ شاغلٍ عن نفســه إلى نفسه حتّى يشاهد نفسَه كما هي، وهي محتاجةٌ لذاتها إلى الحقّ ســبحانه. وما هٰذا شأنه لا ينفكّ مشاهدته

عن مشاهدة مُقوِّمه. فإذا شاهد الحقَّ ـ سبحانه ـ عرف معرفةً ضروريّةً، ثمّ عرف نفسَـــه به حقيقةً؛ لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثم يعرف كلَّ شيءٍ به تعالى» [الطباطبائيّ، رسالة الولاية، ص 192].

وبما أنّ المفاهيم الذهنيّة هي الحجاب والحاجز بين المدرِك والمدرَك، فينبغي أن نركّز على المعرفة الحضوريّة في معرفة النفس؛ لأنّ الآثار المترتّبة على معرفة النفس من الأمور الخارقة للعادة هي آثارٌ واقعيّةٌ، فلا بدّ من تفســير المعرفة بالمعرفة الحضوريّة، ولا شــكّ أنّ محطّ هٰذه المعرفة هي القلب أو الفؤاد؛ لذا يقول القرآن الكريم: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾ [سورة النجم: 11]، فقد نُسبت الرؤية إلى الفؤاد الّذي هــو القلب ونفى عنه الكذب، وهٰذا يدلّ على أنّ هٰذه المعرفة حضوريّةٌ.

وقــال الطباطبائيّ في تعريف الفؤاد: «ولا بدع في نســبة الرؤية ـ وهي مشــاهدة العيان ـ إلى الفؤاد؛ فإنّ للإنســان نوعًا من الإدراك الشهوديّ وراء الإدراك بإحدى الحواسّ الظاهرة والتخيّل والتفكّر بالقوى الباطنة، كما إنّنا نشــاهد من أنفســنا أنّنا نرى، وليست هٰذه المشــاهدة العيانيّة إبصارًا بالبصر ولا معلومًا بفكرٍ، وكذا نرى من أنفســنا أنّنا نسمع ونشمّ ونذوق ونلمس ونشاهد أنّنا نتخيّل ونتفكّر، وليست هٰذه الرؤية ببصرٍ أو بشيءٍ من الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، فإنّا كما نشاهد مدركات كلّ واحدةٍ من هٰذه القوى بنفس تلك القوّة، كذٰلك نشــاهد إدراك كلٍّ منّا لمدركها، وليس هٰذه المشــاهدة بنفس تلك القوّة، بل بأنفسنا المعبّر عنها بالفؤاد» [الطباطبائيّ، الميزان فى تفسير القرآن، ج 19، ص 30].

وكذا ما يعبّر عنه القرآن بإراءة الملكوت للنبيّ ابراهيم عليه السلام: ﴿وَكَذٰلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّــمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]

فهذه الرؤية هي رؤيةٌ قلبيّةٌ وليست رؤيةً بصريّةً، كما صرّح الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام في كيفيّة معرفة الله تعالى: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيـــان، ولٰكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان» [نهج البلاغة، خطبة 179]، وبما أنّ محطّ الإيمان ومحلّ استقراره هو القلب، وأنّ من ركائز الإيمان الانجذاب والميل نحو المحبوب، فالقلب في هٰذا الحديث هو بمعنى النفس أو العقل.

النفس

هناك تعاريف متعدّدةٌ حول النفس الإنســـانيّة، فالتعريف المعتمد عند كبار متكلّمي الشيعة كالشـــيخ المفيد ونصير الدين الطوسيّ وجلّ الفلاسفة الأسلاميّين هو: أنّ النفس جوهرٌ بسيطٌ قائمٌ بذاته غيرُ جسمٍ ولا جسمانيٍّ ولا يتّصـــف بالأوصاف الجســـمانيّة كالحجم والتحـــيّز والتركيب والحركة والسكون، بل هو منشـــأ الحياة والعلم والقدرة والإرادة في الإنسان. وهٰذا الجوهر المجرّد البسيط يُعدّ حقيقة الإنسان وهويّته، وهو المخاطب الحقيقيّ في التكاليـــف الشرعيّة وفي الثـــواب والعقاب والوعـــد والوعيد. إنّ جوهر النفس الإنســـانيّة لا يزول ولا يفنى ولا ينعدم، بل هو خالدٌ ما شـــاء الله تعالى. [المفيد، سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، ج 7، ص 58 و59]

الجدير بالذكر أنّه لا تتحقّق المعرفة الشـــهوديّة للنفس إلّا بعد قبولنا تجرّد النفس الإنسانيّة، إذ التجرّد والعلم الحضوريّ متلازمان وهما وجهان لعملةٍ واحدةٍ؛ لذا يقول الشيخ الرئيس ابن سينا: «إنّ معرفة النفس مرقاةٌ إلى معرفة الربّ تعالى، كما أشـــار إليه قائل الحقّ بقوله: من عرف نفسه فقد عرف ربّه. ولو كان المراد بالنفس فى هٰذا الحديث هو هٰذا الجسم لكان كلّ أحدٍ عارفًا بربّه ـ أعني خصوص معرفته ـ وليس كذٰلك» [ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ص 148]، فابن سينا بصدد بيان أنّ النفس ليست هي البدن الجسمانيّ.

الربّ

إذا أمعنّا النظر في حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» نرى أنّ معرفة النفـــس تنتهي إلى معرفة الربّ، فذُكر في الحديث: «معرفة الربّ» لا «معرفة الله أو معرفة الخالق» أو غير ذٰلك من الصفات الإلٰهيّة، والسرّ في ذٰلك يتّضح من خلال تعريف الربّ، إذ «الربّ» من الأسماء الحسنى لله تعالى، والربوبيّة من الصفات الفعليّة له، وأصله من «ربب» بمعنى التربية، قال الراغب: «هو إنشاء الشيء حالًا فحالًا إلى حدّ التمام، ولا يقال الربّ مطلقًا إلّا لله ـ تعالى ـ المتكفّل بمصلحة الموجودات والمتولّي لمصالح العباد» [الراغب، المفردات في غريب القرآن، ذيل مادة الربّ].

فأخذ في تعريف الربّ مفهوم المالكيّة والتدبير فمن ملك شـــيئًا فهو ربّه [الفراهيديّ،كتاب العين، ص 640]، وأيضًـــا الربّ بمعنى إصـــلاح الشيءِ والقيامُ عليه، فالربّ هو المصلح للشيء والله ـ تعالى ـ هو الربّ لأنه مُصلح أحوال الشيء [ابن فارسٍ، معجم مقاييس اللغة، ص 356].

فالســـالك عندما يبدأ بتهذيب نفسه ويدخل في مضمار معرفة النفس، يتولّى الله ـ تعالى ـ إصلاح أمره وتدبير شـــؤونه، ويربّيه حالًا فحالًا إلى أن يُوصله إلى غايته وهي معرفة الربّ.

إذن ربّ الشيء هو مالكه المدبّر لأمـــره بالتصرّف فيه، فيكون الربوبيّة أخصّ من الملك. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 57]

ولازم التدبير والتصرّف في أمر الشيء هو تربيته وتنميته وإعطاؤه الرزق المادّيّ والمعنويّ وتوفير الظروف لكماله ورشده ورقيّه. [جوادى آملى، توحيد در قرآن، ص 522]

الملازمة

الملازمــة تتابع الشــيئين على ســبيل أنّ أحدهما يلزم الآخــر ويتبعه [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 115]، وحديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» قضيّةٌ شرطيّةٌ تتألّف من الــشرط (المقدّم) ومن الجزاء (التالي)، كما بــيّن في علم المنطق حقيقة القضيّــة الشرطيّة هي تعليق أحد الحكمين على الآخــر، فالتأليف بين القضيّتين المقدَّم والتالي. إذن المقدّم وهو "من عرف نفسه" يستلزم التالي وهو "فقد عرف ربّه".

ثالثًا: معرفة النفس والربّ بين الإمكان والامتناع

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

الأوّل أنّه بمعرفة النفس يتوصّل إلى معرفة الربّ، كقولك: اعرف العربيّة تعرف الشــعر العربيّ، أي بمعرفة العربيّة يتوصّل إلى معرفة الشعر العربيّ، وإن كان بينهما وسائط.

والثاني أنّــه إذا حصل معرفتها حصل بحصــول معرفتها معرفة الله بلا فاصلٍ، كقولك: بطلوع الشــمس يحصل الضوء، مقترنًا بها وبطلوعها غير متأخّرٍ عنه بزمانٍ.

والثالث أنّ معرفة الله ليســت تحصل إلّا أنّ تعــرف النفس؛ لأنّك إذا عرفتها على الحقيقة تعرف العالم، وإذا عرفت العالم تعرف الحقّ تعالى.

والرابع أنّك إذا عرفت النفــس فقد عرفت الربّ، وهٰذا هو الغاية في معرفته، لا يمكن لك فوق هٰذه المعرفة، وإليه الإشارة بما قال عليٌّ عليه السلام:

إنّ العقل لإقامة رسم العبوديّة لا لإدراك الربوبيّة، ثمّ تنفّس الصعداء وأنشأ يقول:

كيفيّة النفس ليس المرء يدركها فكيف معرفة الجبّار في القدم

هو الّذي أنشأ الأشياء مبتدعًا فكيف يدركه مستحدث النسم

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ تنبيهٌ على أنّهم لو عرفوا أنفسهم لعرفوا الله، فلّما جهلوا دلّ جهلهم إيّاه على جهلهم أنفسهم.

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

وهٰذا الوجه الرابع هو الوجه الصحيح في تبيين الملازمة في الحديث الشريف؛ لأنّ معرفة النفس هو السبب المباشر لمعرفة الله، وهٰذا هو المصداق الأتمّ للاستلزام في القضيّة الشرطيّة.

ولا يخفى أنّ الفرق بين الثالث والثاني يكمن في أنّ الثالث يحصر معرفةَ الله ـ تعالى ـ على طريق معرفة النفس، وهٰذا الحصر يكون له معنى إذا كانت معرفة النفس معرفةً حضوريّةً شهوديّةً. ولٰكنّ الثاني يسلّط الضوء على أنّ معرفة الله تحصل بعد معرفة النفس بلا فاصلةٍ أو تراخٍ.

وهنا يختلج في نفس الإنسان سؤالٌ مهمٌّ، وهو لماذا لم يقل المعصوم عليه السلام: "من عرف ربّه فقد عرف نفسه" عوضًا عن قوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»؟ ومعلومٌ أنّ ترتيب هٰذه الشرطيّة المتّصلة على هٰذا الوجة أولى، فإنّ استلزام مقدّمها لتاليها يكون أقوى من استلزامه لها؛ لأنّه استدلالٌ ببرهان «لم»، ولا شكّ أنّ برهان «لم» أقوى من برهان «إن»؛ لمّا كان العلم بالعلّة المعيّنة مستلزمًا للعلم بالمعلول المعيّن، وأمّا العلم بالمعلول المعيّن فلا يدلّ إلّا على العلّة المطلقة، ولا يدلّ على العلّة المعيّنة.

والجواب هو: لا شــكّ أنّ برهان «لم» أقوى والاستدلال به أولى، إلّا أنّ هٰذه الكلمــة خرجت من المعصوم عليه السلام مخــرج التأديب والحثّ على مكارم الأخلاق واقتنــاء الفضائل؛ وذٰلك أنّ الإنســان إذا عرف نفســه بكثرة عيوبها ونقصانهــا وحاجتها إلى التكميل كان ذٰلــك داعيًا له على إصلاح نفســه وإصلاح قوّتيه العمليّة والنظريّة، وليس مقصوده الأوّل ها هنا هو التنبيه على وجوب معرفة الله، ولو أنّه قدّم معرفة الله ـ تعالى ـ لكان نقض الغرض المذكور من الكلمة، ولما كان فيها حثٌّ للإنســان على الاطّلاع على عيب نفسه. [البحرانيّ، شرح مئة كلمةٍ، ج 1، ص 84]

فالآيــة الشريفة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُــوا اللهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُــوا اللهَ إِنَّ اللهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُــونَ﴾ [سورة الحشر: 20] تأمر بأن تنظر النفسُ وتراقب صالح عملها الّذي هو زادها ليوم غدٍ، وخير الزاد التقوى، فللنفس يومٌ وغدٌ، وهي في ســيرٍ وحركةٍ على مسافةٍ، والغاية هو الله سبحانه، وعنده حســن الثواب وهو الجنّة، فعليها أن تداوم على ذكر ربّها ولا تنساه؛ لأنّه ـ سبحانه ـ هو الغاية، ونسيان الغاية يستعقبه نسيان الطريق، فمن نسي ربّه نسي نفسه، ولم يعدّ لغده ومســتقبل مسيره زادًا يتزوّد ويعيش به سيهلك. [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 165]

وهناك اتّجاهان في بيان الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ:

الاتّجاه القائل بامتناع معرفة النفس والربّ.

الاتّجاه القائل بإمكان معرفة النفس والربّ.

أمّا الاتّجاه الامتناعيّ الّذي هو شائعٌ بين المحدّثين يركّز على أنّه كما لا يمكن التوصّل إلى معرفة النفس كذٰلك لا يمكن التوصّل إلى معرفة الربّ، فمن عجز عن معرفة نفســه فأحرى به أن يعجز عن معرفة خالقه، ويستدلّ على ذٰلك بقوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85]. [المازندرانيّ، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 4، ص 153 و154]

ويمكن نقد هٰذا الاتّجاه من خلال ما يلي:

أوّلًا: ما ذُكر من الاســتدلال في امتناع معرفة النفس ضعيفٌ ومردودٌ؛ إذ ليس المراد بقوله تعالى: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾ هو أنّ أمر الروح موكولٌ إلى الله ولا يعرفه أحــدٌ، بل الظاهر من هٰذه الفقرة من الآية هو: أنّ الروح من عالَم الأمر الّذي لا تدرّج فيه، بل تتحقّق الأمور هناك دفعةً واحدةً كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾.

ومــن ناحيةٍ أخرى لا بدّ من التفصيل بين "المعرفــة بالكُنه" و"المعرفة بالوجه"، وبما أنّ الله ـ تعالى ـ هو حقيقة الحقائق وأصل كلّ موجودٍ في العالم وكُنه النفس الإنسانيّة راجعٌ إليه، لا يمكن معرفة كُنه النفس وغايتها معرفةً تفصيليّــةً. كما أنّ الله ـ تعالى ـ هو الّذي يعرف كنه ذاته فحســب، فالله هو الّذي يعرف كنه النفس الإنســانيّة معرفةً تفصيليّةً، ولٰكنّ هٰذا لا ينافي معرفة النفس بالوجه، أعني معرفة الصفات والآثار والخصائص النفســانيّة معرفةً إجماليّةً. نعم، تســتحيل الإحاطة بكنــه النفس، لٰكن يمكن معرفة آثار النفس وصفاتها الكماليّة كتجرّدها وبساطتها وحياتها وعلمها وقدرتها وإرادتها وتدبيرها للبدن.

فلو امتنعت معرفة الصفات النفسانيّة وآثارها، لما كان نسيانُ الله ـ تعالى

ـ سببًا لنســـيان النفس، كما يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19].

يقول ابن ســـينا بهٰذا الخصوص: «وكيف يرى الموثوق به في علم شيءٍ من الأشـــياء بعد ما جهل الإنسان نفســـه. ورأيت كتاب الله ـ تعالى ـ يشير إلى مصداق هٰذا بقوله عزّ: ﴿نَسُـــوا اللَّهَ فَأَنْسَـــاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ أليس تعليقه نسيان النفس بنســـيانه تنبيهًا على قرينة تذكّره بتذكّرها ومعرفته بمعرفتها، وقرأتُ في كتـــب الأوائل أنّهم كلّفـــوا الخوض في معرفة النفس "اعرف نفســـك يا إنســـان تعرف ربّك"، وقرأت أنّ هٰذه الكلمة كانت مكتوبةً في محراب هيكل أسقلبيوس وهو معروفٌ عندهم في الأنبياء» [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 158].

من ناحيةٍ أخرى هناك روايةٌ نبويّةٌ أخرى تفسّر حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، وهي «أعرفكم بنفســـه أعرفكم بربّـــه» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 170]، فهٰذه الرواية تدلّ بكلّ وضوحٍ على تعليق معرفة الله على معرفة النفس.

أمّا الاتّجاه الإمكانيّ لمعرفة النفس فينقسم بالتقسيم الأوّليّ إلى قسمين:

معرفة النقيض

المراد من معرفة النقيض هو أن يعرف الإنســـان نقائص نفسه من الفقر والعجـــز والجهل والضعف والفناء وما شـــابه ذٰلك، ثمّ يســـلُب جميع هٰذه النقائص عن الله عزّ وجلّ [الجنديّ، شرح فصوص الحكم، ص 295]، وســـلبُ هٰذه النقائص عن الله ـ تعـــالى ـ بمثابة إثبات نقيضها له، وهو في الحقيقة راجعٌ إلى الصفات الكماليّة والجماليّة.

يقول الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام في هٰذا المجال: «الْحَمْدُ للهِ الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الشَّوَاهِدُ، ولَا تَحْوِيهِ الْمَشَاهِدُ، ولَا تَرَاهُ النَّوَاظِرُ، ولَا تَحْجُبُهُ السَّوَاتِرُ، الدَّالِّ عَلَى قِدَمِهِ بِحُدُوثِ خَلْقِهِ، وبِحُدُوثِ خَلْقِهِ عَلَى وُجُودِهِ، وبِاشْتِبَاهِهِمْ عَلَى أَنْ لَا شَبَهَ لَهُ... مُسْتَشْهِدٌ بِحُدُوثِ اَلْأَشْيَاءِ عَلَى أَزَلِيَّتِهِ، وبِمَا وَسَمَهَا بِهِ مِنَ اَلْعَجْزِ عَلَى قُدْرَتِهِ وبِمَا اضْطَرَّهَا إِلَيْهِ مِنَ اَلْفَنَاءِ عَلَى دَوَامِهِ» [نهج البلاغة، الخطبة 227].

قال المولى صالحٌ المازندرانيّ حول معرفة النقيض: «أشار أمير المؤمنين عليه السلام بقوله: "من عرف نفسه فقد عرف ربّه"، يعني عرف ربّه بضدّ ما عرف به نفسه لا بمثله؛ لامتناع التشبيه، فمن عرف نفسه بالحدوث والإمكان والعجز والجهل مثلًا، عرف ربّه بالقدم والوجود والقدرة والعلم، فإنّك إذا تفكّرت في انتقالاتك من مقدارٍ إلى مقدارٍ، وفي ترقّياتك من مرتبة الطفوليّة إلى سنّ الوقوف؛ علمت أنّ ذٰلك مستندٌ إلى قادرٍ مدبّرٍ بحكمته، وأنّك مخلوقٌ مقهورٌ تحت حكمه وقدرته» [المازندرانيّ، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 3، ص 30].

فمن عرف نفسه بالفقر وأنّه لا شيء له والأمر كلّه لله، فلا يرى لنفسه فعلًا، فيتذكّر وجوده في مقام توحيد الفعل بلا حولٍ ولا قوّةٍ إلّا بالله العليّ العظيم، ولا صفة له، فيتذكّر في مقام توحيد الصفة بأن لا إلٰه إلّا الله، ولا ذات له، فيتذكّر في مقام توحيد الذات بلا هو إلّا هو، فقد عرف ربّه بالغناء وشهد فعله وصفته وذاته في الأفعال والصفات والذوات. ومن عرف نفسه بالحدوث والتجدّد الذاتيّ والحركة الجوهريّة والسيلان الوجوديّ عرف ربّه بالبقاء، وأنّ الأصل المحفوظ والوجه الباقي في جميع السيّالات هو الله تعالى. وكذا إذا عرف نفسه بالعجز عرف ربّه بالقدرة، وقس عليه نظائره.

[صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 305]

وهنـــاك بيانٌ آخر من معرفة النقيض ركّز عليه العلّامة الطباطبائيّ، وهو نظريّة الافتقار، حسب التفســـير الّذي ذكره صدر المتألّهين من العلّيّة، من أنّ المعلول هو عين الربط والتعلّق والحاجة إلى علّته، لا أنّه مرتبطٌ ومتعلّقٌ ومحتـــاجٌ إلى علّته، فهناك فـــرقٌ دقيقٌ بين الربط والمرتبـــط، وبين التعلّق والمتعلّق، والحاجة والمحتاج، وهو أنّ التعلّق ليست فيه حيثيّةٌ استقلاليّةٌ، بل لا يملك إلّا الفقر والحاجة، كتعلّق شـــعاع الشـــمس بالشمس، بينما الموجود المتعلّق فيه جهةٌ استقلاليّةٌ واستغناءٌ.

فالنفس الإنســـانيّة كســـائر المعاليل هي عين الربـــط والتعلّق بعلّتها في مقام الثبوت والواقع، ويســـتطيع الإنسان أن يدرك فقره الذاتيّ وتعلّقه الجبلّيّ بالله ـ تعالى ـ بعد الســـير والسلوك نحو الله، وبعد تفريغ نفسه عن الحجب المادّيّة والحيوانيّة. ولا سبيل لشهود الفقر الذاتيّ للإنسان إلّا عن طريق العلم الحضوريّ لفقر النفس.

فإذا علم الإنسان فقر ذاته بالعلم الحضوريّ، لا يلبث إلّا أن يُدرك المقوِّم الّذي يفيض عليه الوجود دائمًا وهو الله ســـبحانه، فمعنى حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» هو: من عرف فقر نفسه فقد عرف المقوِّم الّذي يقوّمه، والمغني الّذي يغنيه والمفيض الّذي يفيض عليه، وهو الله تعالى.

إذن الملازمة بـــين معرفة النفس ومعرفة الربّ هي: أنّ الشـــعور بالفقر الذاتيّ للنفس وأنّها ليست مســـتقلّةً في وجودها، بل هي عين الربط والفقر بعلّتها وخالقها؛ يســـتلزم معرفة الربّ الّذي يفيض على النفس على الدوام، ويزيل فقرها بفيضه وجوده وعطائه.

ويقول الطباطبائيّ في (رســـالة الولايـــة): «أمّا طريق معرفة النفس هو أن

يوجّه الإنسان وجهه للحقّ سبحانه، وينقطع عن كلّ صارفٍ شاغلٍ عن نفسه إلى نفسه حتّى يشاهد نفسه كما هي، وهي محتاجةٌ لذاتها إلى الحقّ سبحانه، وما هٰذا شأنه لا تنفكّ مشاهدته عن مشاهدة مقوِّمه. فإذا شاهد الحقّ ـ سبحانه ـ عرفه معرفةً ضروريّةً، ثمّ عرف نفسه به حقيقةً لكونها قائمة الذات به سبحانه، ثمّ يعرف كلّ شيء به تعالى» [الطباطبائيّ، رسالة الولاية، ص 192].

بعبارةٍ أخرى إنّ الله ـ تعالى ـ مقوِّم كلّ ذاتٍ غير متقوِّمٍ بالذات، والعلم بغير المستقلّ ذاتًا بعد العلم بالمستقلّ الّذي يُقوّمه؛ لأنّ وقوع العلم يقتضى استقلالًا في المعلوم بالضرورة، فالعلم بغير المستقلّ إنّما هو يتبع المستقلّ الّذي هو معه. [المصدر السابق، ص 191 و 192]

كما يقول العلّامة في تفسير الآية الكريمة: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ [سورة الأعراف: 172]: «فحقيقة الإنسان هي الحاجة إلى الربّ، والفقر مكتوبٌ على نفس الإنسان، والضعف مطبوعٌ على ناصيته، لا يخفى ذٰلك على إنسانٍ له أدنى الشعور الإنسانيّ، والعالم والجاهل والصغير والكبير والشريف والوضيع في ذٰلك سواءٌ. فالإنسان في أيّ منزلٍ من منازل الإنسانيّة نزل، يشاهد من نفسه أنّ له ربًّا يملكه ويدبّر أمره، وكيف لا يشاهد ربّه وهو يشاهد حاجته الذاتيّة؟ وكيف يتصوّر وقوع الشعور بالحاجة من غير شعورٍ بالّذي يحتاج إليه؟» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 307].

وقد ورد الحديث عن الأمام الصادق عليه السلام حول العلاقة الوثيقة بين روح المؤمن وبين روح الله: «وإنّ روح المؤمن لأشدّ اتّصالًا بروح الله من اتّصال شعاع الشمس بها» [الفيض الكاشانيّ، الوافي، ج 5، 552].

قال المازندرانيّ في بيـــان هٰذا الاتصال: «المـــراد بالاتّصال هو الاتّصال المعنويّ، وشـــبّهه بالاتّصال الحسّيّ الجســـمانيّ لإيضاح المقصود وتقريبه إلى الفهـــم، ووجه الأشـــدّيّة أنّ المؤمن مرآة الحقّ، يرى فيـــه صفاته، ولو ظهر ذٰلك الاتّصـــال ليرى كأنّه هو ولا يفرق بينهمـــا إلّا العارفون الّذين يعلمون بنور البصيرة والعرفان أنّ هٰذا خلقٌ اتّصف بصفات الخالق، وأمّا الجاهلون فيزعمون أنّه هو بخلاف اتّصال الشـــعاع بالشمس، فإنّه يفرق بينهما العالم والجاهل» [المازندرانيّ، شرح الكافي الأصول والروضة، ج 9، ص 33].

كذٰلك يقول الفيض الكاشانيّ في شرح هٰذا الحديث: «وذٰلك لأنّ المؤمن محبوبٌ لله عزّ وجلّ، كما قال ســـبحانه: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [سورة المائدة: 54] ومن أحبّـــه الله ـ تعالى ـ كان ســـمعه وبصره ويده ورجله، فبالله يســـمع وبه يبـــصر وبه يبطش وبه يمشي، كما يأتي بيانه، وأيّ اتّصال أشـــدّ من هٰذا» [الكاشانيّ، الوافي، ج 5، ص 552].

معرفة النظير

المقصـــود من معرفـــة النظير هو أن يعرف الإنســـان أوصافـــه الكماليّة والجماليّة ويثبتها لله ـ تعالى ـ على الوجه الأتمّ والأكمل، على سبيل المثال أن يعرف الإنسان في نفســـه «العلم» و«القدرة» و«الحياة» و«الارادة»، ثمّ ينسبها إلى الله ـ تعالى ـ بنحوٍ أعلى وأتمّ وأشرف كما يليق بعظمته وســـاحة قدسه، بحيث لا تشوبها شائبة نقصٍ وعدمٍ. ولمعرفة النظير صُورٌ مختلفةٌ وتفاسير عدّةٌ نذكر شطرًا منها:

نظريّة الأوصاف والخصائص

كُلّف العباد بأن يعرفوا الله ـ تعالى ـ بالصفات الّتي يألفونها ويشاهدونها في أنفسهم مع سلب النقائص الناشئة من انتسابها إليهم، ولمّا كان الإنسان واجبًا بغيره عالمًا قادرًا مريدًا حيًّا متكلّمًا سميعًا بصيرًا، تستلزم معرفة النظير أن يعتقد أنّ تلك الصفات ثابتةٌ في حقّه ـ تعالى ـ مع سلب النقائص الناشئة عن انتسابها إلى الإنسان، بأنّ يعتقد أنّه ـ تعالى ـ واجبٌ لذاته لا بغيره، عالمٌ بكلّ المعلومات، قادرٌ على كلّ الممكنات، وهٰكذا في سائر الصفات، وهٰذا أحد معاني قوله عليه السلام: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» مع أنّه قال تعالى: ﴿وَما قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ [سورة الأنعام: 91]. [الدوانيّ والخواجوئيّ، سبع رسائل، ص 159]

وقد ذكر أهل المعرفة موارد أخرى لمعرفة الصفات النفسانيّة الموصلة إلى معرفة الربّ، وذٰلك طبقًا لمبانيهم في معرفة النفس، هنا نذكر شطرًا منها للفائدة:

كما لا يمكن أن يكون لبدنٍ واحدٍ نفسان وروحان؛ إذ تعدّد النفوس في بدنٍ واحدٍ يستلزم اختلال البدن والتعارض والممانعة في حياته، فكذٰلك لا يمكن أن يكون للعالَم الواحد إلٰهان اثنان وربّان؛ إذ يستلزم تعدّدُ الربّ والإلٰه اختلالَ النظام وفساد الكون كما يقول الله تعالى: ﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتا﴾ [سورة الأنبياء: 22]. [الشهيد الثاني، شرح مصباح الشريعة، ص 386]

الروح لطيفةٌ ربّانيّةٌ لاهوتيّةٌ في جثّةٍ ناسوتيّةٍ دالّةٍ من عشرة أوجهٍ على وحدانيّةٍ ربّانيّةٍ: لما حرّكت الهيكل ودبّرته علمنا أنّه لا بدّ للعالم من محرّكٍ ومدبّرٍ، دلّت وحدتها على وحدته، دلّ تحريكها للجسد على قدرته، دلّ اطّلاعها على ما في الجسد على علمه، دلّ استواؤها إلى أعضائه على استوائه إلى خلقه، دلّ تقدّمها عليه وبقاؤها بعده على أزله، دلّ عدم العلم بكيفيّتها

على عدم الإحاطة به، دلّ عدم العلم بمحلّها من الجسد على عدم أينيّته، دلّ عدم مسّها على امتناع مسّه، دلّ عدم إبصارها على استحالة رؤيته. [النباطيّ، الصراط المستقيم، ج 1، ص 156]

كما أنّ النفس الناطقة عالمةٌ بكلّ قواها المبثوثة في مملكتها من القوى المدركة والمحرّكة، كذٰلك أنّ الحقّ ـ تعالى ـ مطّلعٌ على كلّ كلّيٍّ وجزئيٍّ من أسرار المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّةٍ في الأرض ولا في السماوات بالطريق الأولى؛ لأنّ المخلوق مع أنّه يلازم العجز والفقر إذا كان مطّلعًا على كلّ ما في مملكته، فالخالق أولى بأن لا يفوته علمُ شيءٍ كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الملك: 14]، وإلى هٰذا أشار قوله ﷺ: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». [ابن الفناريّ، مصباح الأنس، ص 131 و132]

لكلّ قوّةٍ من قوى النفس الناطقة شؤونٌ ووظائف خاصّةٌ، فالحسّ شأنه إدراك المحسوسات، والعقل شأنه إدراك المعقولات الكلّيّة، فمن نسب المحسوسات أو الشهوات إلى العقل فقد جهل حقّ العقل وأساء إليه، كذٰلك من نسب الشرور والأفاعيل الخسيسة إلى الله ﷻ، فقد جهل حقّه وأساء إليه تعالى، فقد بيّن هٰذا الوجه في الملازمة صدر المتألّهين:

«فإنّ النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤونٍ كثيرةٍ متفاوتةٍ؛ لا بدّ للحكيم من التعرّف على شؤونها وحفظ مراتبها؛ لئلّا يلزم إسناد فعلٍ إلى غير فاعلها من طريق الجهالة، فإنّ من نسب حسّ الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسّط أمرٍ آخر، فقد جهل بالعقل وظلم في حقّه؛ إذ العقل أجلّ من أن يكون شهوةً. وكذا من نسب دفع الفضلات بالبول والبراز إلى القوّة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك، فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشرة، بل على سبيل التشوّق إليه شوقًا وعشقًا عقليًّا حكميًّا،

وكذٰلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور والأفاعيل الخسيسة إلى الباري ـ جلّ ذكره ـ من غير توسيط الجهات والقوى العالية والسافلة، وهٰذا من سوء الأدب منهم في حقّ الباري من حيث لا يشعرون»

[صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 224].

فمن عرف أنّ الصُّور العلميّة والحالات النفسانيّة هي عين الربط والتعلّق بالنفس، ولها إضافةٌ إشراقيّةٌ بالنسبة إلى النفس، عرف أنّ عالَم الكون وما سوى الله هو عين الربط والتعلّق بالله تعالى، وله إضافةٌ إشراقيّةٌ إليه تعالى.

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

نظريّة المظهريّة

وهناك رأيٌ مختصٌّ بالعرفاء يبتني على قولهم: «إنّ المخلوقات مظاهر لله تبارك وتعالى، فكلّ مخلوقٍ مرآةٌ لأسماء الله تعالى، وصفاته على قدر استعداده وقابليّته». فالعطيّات على قدر القابليّات، فأسماء الله ملأت أركان كلّ شيءٍ، فكلّ شيءٍ آيةٌ من آيات الله ـ تعالى ـ ومظهرٌ من مظاهره، وجلوةً من تجلّياته. كما أنّ الله ﷻ تجلّى لخلقه في كتابه الكريم: «فتجلّى لهم ـ سبحانه ـ في كتابه من غير أن يكونوا رأوه» [نهج البلاغة، الخطبة 147]، وتجلّى أيضًا في مخلوقاته كما يقول الأمام أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام: «الحمد لله المتجلّي لخلقه بخلقه» [نهج البلاغة، الخطبة 108].

والنفس الإنسانيّة تُعدّ مظهرًا من مظاهر الله ﷻ، الّتي تجلّى الله فيها على قدر استعدادها وقابليّتها، والنفس الإنسانيّة أعظم آيةٍ من آيات الله، وأوسع مرآةٍ لأسماء الله الّتي تُظهر جمال الله وكماله بنحوٍ أحسن وأكمل من سائر المرايات والآيات.

فهنـــاك وحدةٌ بين الّذي يظهـــر في شيءٍ وبين المظهـــر الّذي لا يمتلك إلّا كمـــال الظاهر وجماله وأســـماءه وصفاته. فمن عرف نفســـه بأنّها مرآةٌ لأســـماء الله ـ تعالى ـ وصفاتـــه العليا، ورأى ذاته المجـــرّدة مظهرًا ومجلًى لكمالاته المقدّســـة، فقد عرف الله تعالى؛ لذا يقـــول أهل المعرفة والمعنى: «من عرف نفسه لا بوصفٍ أنّها نفسه، بل بوجه المظهريّة، فقد عرف ربّه» [أمين، النفحات الرحمانيّة، ص 75].

نظريّة السَّرَيان

وهي مبنيّةٌ على القاعدة الّتي يتبنّاها صـــدر المتألّهين «النفس في وحدتها كلّ القـــوى» [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 51]، فإنّ النفس الناطقة ســـاريةٌ في قواها، بل النفس بوحدتها هي القوّة الحاسّـــة والمتخيّلة والمتوهّمة والعاقلة، يقول صدر المتألّهين في تبيين هٰذه القاعدة:

«فـــإنّ التحقيق عند النظر العميق أنّ فعل كلّ حاسّـــةٍ وقوّةٍ من حيث هو فعل تلك القوّة، هو فعل النفس، فالإبصار مثلًا فعل الباصرة بلا شكٍّ؛ لأنّه إحضار الصورة المبصرة أو انفعال البصر بها، وكذٰلك الســـماع فعل السمع؛ لأنّه إحضار الهيئة المسموعة أو انفعال السمع بها، فلا يمكن شيءٌ منهما إلّا بانفعالٍ جســـمانيٍّ، وكلٌّ منهما فعل النفس بلا شكٍّ؛ لأنّها السميعة البصيرة بالحقيقة لا كما اشـــتهر في الحكمة الرسميّة أنّ النفس تستخدم القوى فقط كمن يستخدم كاتبًا أو نقّاشًا.

مع أنّا نعلم إذا رجعنا إلى وجداننا أنّ نفوســـنا هي بعينها المدرك الشاعر في كلّ إدراكٍ جزئيٍّ وشـــعورٍ حسّيٍّ، وهي بعينها المتحرّك بكلّ حركةٍ حيوانيّةٍ أو طبيعيّةٍ منسوبةٍ إلى قوانا، وأنّ النفس بعينها في العين قوّةٌ باصرةٌ، وفي الأذن قوّةٌ

سامعةٌ، وفي اليد قوّةٌ باطشةٌ، وفي الرجل قوّةٌ ماشيةٌ. بمعنى أن لا هويّة للقوى غير هويّة النفس؛ لأنّ وحدة النفس ضربٌ آخر من الوحدة يعرفه الكاشفون، وهويّتها ظلٌّ للهويّة الإلٰهيّة، فلها هويّةٌ أحديّةٌ جامعةٌ لهويّات القوى والمشاعر والأعضاء، فيستهلك هويّات سائر القوى والأعضاء في هويّتها، ويضمحلّ إنيّاتها في إنيّتها عند ظهور هويّتها التامّة؛ وذٰلك لأنّ النفس محيطةٌ بقواها قاهرةٌ عليها، منها مبتدؤها وإليها مرجعها ومنتهاها، كما أنّ النفس من الله مَشرقها وإلى الله مَغربها، وكذٰلك جميع الموجودات منه يبتدئ وإليه يصير، ﴿أَلَا إِلَى اللهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾» [المصدر السابق، ج 6، ص377].

كذٰلك الباري ـ جلّ جلاله ـ سارٍ في المخلوقات وحاضرٌ فيها سريان النفس في قواها، وهٰذا ليس بمعنى الحلول والاتّحاد المرفوضان عند العقل والعرفاء؛ لذا تعدّ معرفة النفس ذاتًا وفعلًا مرقاةً لمعرفة الربّ ذاتًا وفعلًا، فمن عرف النفس أنّها الجوهر العاقل المتوهّم المتخيّل الحسّاس المتحرّك الشامّ الذائق اللامس النامي أمكنه أن يرتقي إلى معرفة أن لا مؤثّر في الوجود إلّا الله. [المصدر السابق، ج 8، ص 224].

حتّى الإنسان الكامل ووليّ الله الأعظم الّذي يعدّ التجلّي الأعظم والآية العظمى لله ـ تعالى ـ وأسمائه وصفاته، هو أيضًا سارٍ في ما سوى الله، وإن لم يُدرك حقيقة هٰذا السريان والنفوذ إلّا الخلّص من الأولياء: «فهٰذه الخلافة الإلٰهيّة ظاهرةٌ في جميع المرائي الأسمائيّة، منعكسةٌ نورها فيها حسب قبول المرآة واستعدادها، ساريةٌ فيها سريان النفس في قواها، متعيّنةٌ بتعيّناتها تعيّن الحقيقة اللابشرطيّة مع المخلوطة. ولا يعلم كيفيّة هٰذا السريان والنفوذ، ولا حقيقة هٰذا التحقّق والنزول إلّا الخلّص من الأولياء الكاملين والعرفاء الشامخين، الّذين يشهدون نفوذ الفيض المقدّس الإطلاقيّ وانبساطه

على هياكل الماهيّات بالشـــهود الإيمانيّ والذوق العرفانيّ. والمرقاة لأمثال هٰذه المعارف ـ بل كلّ الحقائق للسالك العارف ـ معرفة النفس. فعليك بتحصيل هٰذه المعرفة، فإنّها مفتاح المفاتيح ومصباح المصابيح: «من عرفها فقد عرف ربّه»» [الخمينيّ، مصباح الهداية، ص 18].

نظريّة المماثلة

نجد هٰذه النظريّة في كلمات صدر المتألّهين، وخلاصتها: أنّ الباري ـ تعالى ـ خلق النفس الإنسانيّة مثالًا لذاته وصفاته وأفعاله، فإنّه ـ تعالى ـ منزّهٌ عن المِثل لا عن المثال؛ لهٰذا قال: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾ [سورة النحل: 60]، والمقصود هو ما الاعتقاد القطعيّ بـــأنّ الله ـ تعالى ـ ليس له مثيلٌ ولا نظيرٌ، فهو ﷻ منزّهٌ عن المِثل، ولٰكنّ الآية تصرّح بأنّ لله ـ تعالى ـ المثل الأعلى، والمقصود به هو الإنسان الكامل الّذي يُعدّ خليفة الله، وهو المظهر الأتمّ والتجلّي الأعظم لصفات الله وأسمائه الحسنى، فهو المثَل الأعلى لله تعالى.

ولـــولا ما بين النفس الآدميّة والربّ مـــن المضاهاة لم يجب من معرفتها معرفته ولما جاء في الحديث: «من عرف نفســـه فقد عرف ربّه»، فللنفس مناسبةٌ ومضاهاةٌ مع بارئها في الذات والصفات والأفعال، فخلق الله ـ تعالى ـ النفـــس مثالًا له ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا؛ ليكـــون معرفتها مرقاةً لمعرفته، فجعـــل ذاتها مجرّدةً عن الأكوان والجهات، وصيّرها ذات قدرةٍ وعلمٍ وإرادةٍ وحياةٍ وســـمعٍ وبصرٍ، وجعلها ذات مملكةٍ شـــبيهةٍ بمملكة بارئها، تخلق ما يشـــاء وتختار لما تريد، إلّا أنّها وإن كانت من ســـنخ الملكوت وعالم القدرة ومعدن العظمة والســـطوة، فهي ضعيفة الوجـــود؛ لكونها واقعةً في مراتب

النزول، ذات وسائط بينها وبين بارئها، وكثرة الوسائط بين الشيء وينبوع الوجود يوجب وهنَ قوّته وضعف وجوده. [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 1، ص 265]

بعبارةٍ أخرى أنّ النفس الإنسانيّة مثالٌ لله ـ تعالى ـ من حيث الذات والصفات والفعل، أمّا ذات النفس الناطقة فهي مجرّدةٌ عن الحيّز والجهات والأزمنة والأوضاع ونحوها، فهي لا داخلةٌ في البدن ولا خارجةٌ عنه، وذٰلك بعد ما خرجت النفس من القوّة إلى الفعل، فكذٰلك ذات الله ـ تعالى ـ مجرّدةٌ عن الحيّز والجهات والأزمنة والأوضاع ونحوها، وإنّها ليست داخلةً في الأشياء ولا خارجةً عنها، فذاته المقدّسة منزّهةٌ عن هٰذه النواقص والأعدام بنحوٍ أعلى وأشرف وبما يليق بجلال ذاته. وأمّا من جهة الصفة فالنفس الناطقة تعلم ذاتها وقواها بنحو العلم الحضوريّ، والله ـ تعالى ـ يعلم ذاته أيضًا بالعلم الحضوريّ. كذٰلك قدرة النفس وفاعليّتها وإرادتها وحبّها لذاتها وآثارها وسائر صفاتها الكماليّة تعدّ مثالًا ومرآةً لصفات الله المتعالية، أمّا من جهة الفعل يماثل فعل النفس وإبداعها وخلقها لما تشاء وتختار بمجرّد الهمّة في مملكتها، وفعل الباري ـ تعالى ـ وإبداعه وخلقه في مملكته يتمّ بمجرّد الإرادة، فهٰذا معنى «من عرف نفسه فقد عرف ربّه». [المصدر السابق، ج 8، ص 305]

الخاتمة

إنّ معرفة النفس هي مرقاةٌ وسُلّمٌ لمعرفة الله تعالى، طبقًا للحديث الشريف «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، ومفهومه هو أنّ من نسي نفسه فقد نسي ربّه. وقد ذكرت المدارس الفكريّة والانتماءات المعرفيّة نظريّاتٍ في تبيين الملازمة بين معرفة النفس ومعرفة الربّ، فكانت ثلاث مدارس

معرفيّةٍ وفقًا للمنهج المتّبع فيها، وهي المدرسة العرفانيّة والمدرسة الفلسفيّة والمدرسة الكلاميّة.

وتركّز المدرسة العرفانيّة في بيان الملازمة على نظريّة «المظهريّة» و«السريان». والمدرسة الفلسفيّة ـ خصوصًا أتباع الحكمة المتعالية ـ على نظريّة «الافتقار» و«المماثلة».

أمّا المدرسة الكلاميّة فتارةً تصرّ على معرفة النقيض وسلب النقائص عن الله تعالى، وتارةً على معرفة النظير، وهي تتجسّد في نظريّة "الأوصاف والخصائص"، ولكلّ واحدةٍ من هٰذه النظريّات براهين خاصّةٌ في بيان هٰذه الملازمة يكمّل بعضُها الآخر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن أبي جمهور، محمد بن زين الدين، عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، العراقي، مجتبى، قم، دار سيد الشهداء للنشر، 1405 هـ، الطبعة الأولى.

2. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، قم، نشر البلاغة، 1375ش، الطبعة الأولى.

3. ابن سينا، رسالة أحوال النفس، تحقيق فؤاد الأهواني، باريس، دار بيبليون، 2007 م، الطبعة الأولى.

4. ابن سينا، رسائل ابن سينا، قم، انتشارات بيدار، 1400 هـ، الطبعة الأولى.

5. ابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه، قم، دار بيدار للنشر، 1369 هـ.

6. الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربي، 1405هـ، الطبعة الرابعة.

7. الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، الرياض ـ المملكة العربية السعودية، 1412 هـ، الطبعة الأولى.

8. امين، سيده مجتهده، النفحات الرحمانية، أصفهان، گلبهار، 1373ش، الطبعة الثانية.

9. الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، تصحيح على شيروانى، طهران، دار العلم، 1417 هـ، الطبعة الأولى.

10. البحراني، ابن ميثم، شرح مئة كلمةٍ، تصحيح حسيني أرموي، قم، انتشارات جامعة المدرسين، 1390هـ.

11. الجندي، مؤيد الدين، شرح فصوص الحكم، تصحيح جلال الدين الآشتياني، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي (بوستان كتاب)، 1423 هـ، الطبعة الثانية.

12. جوادى آملى، عبدالله، توحيد در قرآن، قم، مركز نشر الإسراء، 1383 ش، الطبعة الأولى.

13. حسن زاده آملى، 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 آموزشى و پژوهشى امام خمينى، 1394 ش، الطبعة الأولى.

15. الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، شرح مصباح الشريعة ، ترجمه عبد الرزاق گيلانى، تحقيق آقا جمال خوانسارى، طهران، 1377 ش، الطبعة الأولى.

16. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات، تصحيح محمد خواجوي، طهران، انجمن حكمت و فلسفه، 1360ش، الطبعة الأولى.

17. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، 1981 م، الطبعة الثالثة.

18. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تحقيق محمد خواجوى، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1383 ش، الطبعة الأولى.

19. الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، 1383 ش، الطبعة الأولى.

20. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، المكتب الإسلامي التابع لجامعة المدرسين، قم، 1417 ه، الطبعة الخامسة.

21. الطباطبائي، محمدحسين، رسالة الولاية، مقدمة حسن زاده آملى، نشر بخشايش، قم، 1381 ش، الطبعة الأولى.

22. الطوسي، نصير الدين، تجريد الاعتقاد، قم، دفتر تبليغات اسلامى، 1407 ه، الطبعة الأولى.

23. العاملي النباطي، علي من محمد بن علي بن محمد بن يونس، الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم، تحقيق رمضان، ميخائيل، النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، 1348 ه، الطبعة الأولى.

24. علم الهدى، علي بن حسين، أمالي المرتضى، تصحيح محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة، دار الفكر العربي، 1998م، الطبعة الأولى.

25. الفناري محمد بن حمزة، مصباح الأنس، تصحيح محمد الخواجوي، طهران، نشر المولى،

1416 هـ، الطبعة الأولى.

26. الفيض الكاشـــاني، محمدمحســـن بن شـــاه مرتضى، الوافي، أصفهان، مكتبة أمام أمير المؤمنين علي ، 1406 هـ، الطبعة الأولى.

27. المازندراني، محمدصالح بن أحمد، شرح الكافي ـ الأصول والروضة، تحقيق أبي الحســـن الشعراني، طهران، المكتبة الإسلامية، 1382هـ، الطبعة الأولى.

28. المازندراني، محمدصالح بن أحمد، شرح الكافي، تحقيق أبي الحســـن الشعراني، طهران، المكتبة الإسلامية، 1382هـ، الطبعة الأولى.

29. المجلسي، محمدباقـــر بن محمدتقي، بحار الأنوار، بـــيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403 هـ، الطبعة الثانية.

30. المجلسي، محمدباقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرســـول، تحقيق رســـولي محلاتي، طهران، دار الكتب الإسلامية، 1404 هـ، الطبعة الثانية.

31. المجلسي، محمدتقي، لوامع صاحبقراني مشهور به شرح فقيه، قم، مؤسسة إسماعيليان، 1414 هـ، الطبعة الثانية.

32. المحقق الدواني، الملا إســـماعيل الخواجوئي، سبع رســـائل، طهران، الميراث المكتوب، 1381 ش، الطبعة الأولى.

33. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، سلســـلة مؤلفات الشيخ المفيد، بيروت، دار المفيد، 1414 هـ، الطبعة الثانية.

34. الموســـوي الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تحقيق سيد جلال الدين آشتيانى، طهران، مؤسسه نشر و تنظيم آثار امام خمينى، 1376 ش، الطبعة الثالثة.

التوحيد الربوبيّ وإشكالية الاستعانة بغير الله

د. علي الأسدي*

الخلاصة

لقد ركّزنا في هٰذا البحث على ما هو مطروحٌ في مدرسة علماء أهل السنّة كثيرًا حول التوحيد الربوبيّ وإشكاليّة الاستعانة بغير الله، مع الأخذ برأي علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام ؛ وذٰلك لأنّ موضوع الاستعانة بغير الله بصورته الصحيحة مسلّمٌ عند علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام وعند الكثير من علماء مدرسة أهل السنّة، بخلاف أصحاب الفكر الوهّابيّ؛ فإنّ الأمر مختَلفٌ عندهم. حيث يذهبون إلى إنكاره ومنعه. ولغرض بيان الصحيح من القول فيما يطرح هنا في موضوع الاستعانة بغير الله وأنّه ليس كما يُدّعى في خروج المستعين بغير الله من ربقة الإيمان ودخوله في منزلة الشرك؛ حاولنا بحث الموضوع على ضوء منهجيّةٍ علميّةٍ رصينةٍ مستعينين بالنصوص الواردة في هٰذا الموضوع في القرآن الكريم والسنّة الشريفة.

الكلمات المفتاحيّة: التوحيد، الربوبيّة، التوحيد الربوبيّ، الاستعانة، الشرك.

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

alialasdi1966@gmail.com

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.

المقدّمة

حينما يتفكّر الإنســان في هٰذا الكون، ويُمعــن النظر فيه، فإنّه يُلاحظ وحدة نظام الكون ودقّته، ويرى التناسق المُحكم والبديع الّذي لا يَطاله خللٌ أو اضطرابٌ أو فســادٌ، وهٰذا النظام الكونيّ إنّمــا له ناظمٌ وموجدٌ قد أوجده بقدرته وســيّره بحكمته، ومع هٰذا كلّه نجد أيضًا أنّ نظــام الكون قائمٌ على سلسلةٍ من الأســباب المادّيّة والطبيعيّة أو ما يُعرف بقانون العلّة والمعلول، والرؤية الإسلاميّة التوحيديّة تقرُّ بأنّ كلّ ما في هٰذا الوجود سببه وعلّته الذاتيّة هو الله تعالى؛ لأنّه القادر والمقتدر والبارئ والمدبّر، وهو ربُّ الأرباب الّذي لا يُعجزه شيءٌ في الســماوات ولا في الأرض، وهو مجيــب دعوة مَن دعاه، ومعطي مَن ســأله، فمنه يُطلب كلّ شيءٍ، وبه يســتعان على المهمّات، فهو الأصل والمنبع في الاســتعانة وهو المرجع فيها، وقد حُصرت ذاتًا به سبحانه، قال تعالى: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة: 5]، بل إنّ الاعتقاد السليم والصحيح هو نفي أن يكون لهٰذه الأســباب المادّيّة قدرةٌ ذاتيّةٌ، واســتقلالٌ بنفسها في التأثير؛ لأنّها جميعًا مفتقرةٌ ـ في وجودها وفعلها ـ إليه تعالى، وكلّ ما تؤدّيه فهو بإذنه ومشيئته وقدرته، ولو لم تعط تلك الأسباب القدرة، ولم تجرِ المشــيئة على اســتمدادها منه، لما كانت لها أيّ قدرةٍ على شيءٍ، فجميع هٰذه العلل المادّيّة إنّما تأثيرها تابــعٌ لعلّة العلل، وفي طولها، وليس لها تأثيرٌ مستقلٌّ، وعليه فالاســتعانة بغير الله تعالى ـ بهٰذه العلل المذكورة وغيرها ـ في النوازل والملمّات غــير ممتنعٍ، خصوصًا إذا قلنا إنّهــا لا تنفكّ في التأثير عن تأثير الله تعالى، وهٰذا لا يخــلُّ بالتوحيد أصلًا بل هو عينه، وليس من الصحيح رفض البعض جواز الاســتعانة بغير الله ـ تعالى ـ بدعوى أنّها تخلّ بالتوحيد الربوبيّ، وأنّها نوعٌ من أنواع الشرك. ولأهمّيّة هٰذا الأمر كان علينا أن نبحث في مســألة الاستعانة بغير الله، وهل يعدّ ذٰلك خروجًا عن التوحيد أو هو من صلب التوحيد؟

تعريف مصطلحات البحث

تعريف التوحيد لغةً واصطلاحًا

التوحيد لغةً: مشــتقٌّ من وحّــد، فهو مصدر وحّــد يوحّد، أي: جعل الشيء واحدًا.

وقال ابن منظورٍ: «يقال وَحِدَ فــلان يَوْحَدُ أَي بقي وحده وحِدةً ووَحْدًا وتَوَحَّدَ بــقي وحده... والوَحْدة في معــنى التوَحُّد، وتَوَحَّــدَ برأْيه تفرّد به» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 3، ص 449].

التوحيــد اصطلاحًا: هو القول بوحدانيّة الله ـ تعالى ـ المستجمع لصفات الكمال. [الطباطبائيّ، تفسير الميزان ج 16، ص 192]

أو هــو: الاعتقاد بــأنّ الله واحدٌ، ليــس مركّبًا من أجــزاءٍ وصفاتٍ [الوحيد الخراسانيّ، منهاج الصالحين، ج 1، ص 35]، وهٰذا في الحقيقة تعريفٌ للتوحيد الأحديّ وليــس تعريفًا للتوحيد بوصفه العامّ؛ لأنّ التوحيد على قســمين هما: توحيــدٌ أحديٌّ وتوحيد واحديٌّ، وقد جمعت ســورة الإخلاص كلا القسمين معًا في آياتها.

وعليه يمكن القول إنّ التوحيد هو: الاعتقاد بوحدانيّة الله ـ تعالى ـ ذاتًا وصفاتٍ، الجامع للكمال والنافي للمشاركة والتجزئة والتركيب.

تعريف الربوبيّة لغة واصطلاحًا

الربوبيّة لغةً: وهي مشتقّةٌ من الربّ، ويُطْلَقُ في اللُّغَة على المَالِكِ والسَّيِّدِ والمُدَبِّرِ والمُرَبِّي. [ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 2، ص 179]

وقـــال ابن منظـــورٍ: «رَبُّ كلِّ شيءٍ أَي مالكُه» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 1، ص 399]، ومثله في (تاج العروس) [الزبيديّ، تاج العروس، ج 2، ص 4].

الربوبيّة اصطلاحًا: لا يخرج معنى الربوبيّة في الاصطلاح عن المعنى اللغويّ، وقد تطلـــق الربوبيّة ويراد بها الخالقيّة والملكيّة والتدبير وغيرها من الشـــؤون المتعلّقة بهٰذا اللفظ [انظر: الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج 11، ص 328؛ ج 14 ص 169]؛ ولهٰذا يقـــول لنبيّه ﷺ موضّحًا حال المشركين: هٰـــؤلاء تمّت عليهم الحجّة في توحيد الربوبيّة من جهة اختصاصه ـ تعالى ـ بالخلق والإيجاد. [المصدر السابق، ج 11، ص 326]

وعليه فتوحيد الربوبيّة هو: الإقـــرار والاعتقاد القاطع بأنّ الله ـ تعالى ـ وحده هو ربّ كلّ شيءٍ ومالكه، وهو الخالق والمدبّر للأمور كلّها، والمتصرّف في هٰذا الكون، وليس له شريكٌ في ذٰلك.

تعريف الاستعانة لغةً واصطلاحًا

الاستعانة لغةً: وهي مأخوذةٌ من عون، وهو كلّ شيءٍ استعنت به، أو أعانك فهو عَوْنُك... وأَعَنْته إعانةً. وتَعاوَنوا أي: أعان بعضهم بعضًا. [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 2، ص 253]

وقيل: اســـتَعَنْتُ بفلانٍ فأعانَني وعاوَنَني. وفي الدعاء: «رَبِّ أعِنِّي ولا تُعِنْ عَليَّ». وتعاونَ القوم، إذا أعانَ بعضُهم بعضًا. [الجوهريّ، الصحاح، ج 6، ص 2169]

وتقول: «أَعَنْتُه إعانة واسْتَعَنْتُه واستَعَنْتُ به فأَعانَني» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 13 ص 298].

وقال الراغب: الاســـتعانة هي طلب العون، قال تعالى: ﴿اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ﴾. [الراغب الأصفهانيّ، مفردات غريب القرآن، ص 354]

الاســتعانة اصطلاحًــا: قال الشيخ الطوسيّ: الاســتعانة: هي الازدياد في القوّة، مثل من يريد أن يحمل مئة رطلٍ فلا يتهيّأ له ذٰلك، فإذا استعان بزيادة قوّة تأتّى ذٰلك، وكذٰلك إن عاونه عليه غيره وعلى ذٰلك الســبب والآلة؛ لأنّه بمنزلة الزيادة في القوّة. [الطوسيّ، التبيان في تفسير القرآن، ج 2، ص 33]

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

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

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

وعليه فالاســتعانة هي: طلب المعونة من الغير لغرض الازدياد في القوّة؛ حتّى يتمكن العبد من الفعل وإزالة العجز عنه.

التوحيد الربوبيّ ومفهوم الشرك

إنّ القــرآن الكريم ومنذ نزوله حــرص على إظهار التوحيد في المجتمع من خلال آياته، وركّز على بيانه بصورةٍ جليّةٍ من أجل إرجاع الأمّة الّتي عاشــت الشرك بــكلّ معانيه إلى العلّة الموجدة والمدبّر الحقيــقيّ لهٰذا الكون؛ حتّى لا يتبع أبناء الأمّة الآلهة المتعدّدة الّتي رســموها في مخيّلتهم الواهمة، ويتمسّكوا بالســبيل الواضح الّذي يريده موجد الإنســان؛ حتّى لا يتفرّقوا عن سبيله. بل إنّ العقل والفطرة الســليمة تقرُّ بوحدانيّــة العلّة والموجد، فكلّ ما في هٰذا الكون من النظــم والإبداع والخلــق والتقدير يــدلّ على أنّ الخالق والمدبّر

والمهيمن على هٰـذا كلّه هو واحدٌ؛ لأنّ التعدّد يقتـضي الاختلاف والتباين، وبما أنّ كلّ ما في هٰذا الوجود يشـير إلى الوحدة والترابط فهو دليلٌ على وحدانيّة الخالق، سـواءٌ كان على مسـتوى الذات أو الأفعال، بـل إنّ الإيجاد والفناء علّتها واحدةٌ أيضًا، إذن فالإيمان بوحدانيّة الخالق ذاتًا وأفعالًا، واسـتقلاله في كلّ ذٰلك هو أسـاس التوحيد وأصله، وخلاف ذٰلـك يعدّ شركًا، فمقتضى التمييز إذن بين التوحيد والشرك هو اسـتقلاليّة الموجد والفاعل في كلّ شيءٍ، فالله ﷻ هو الخالق وهو المدبّر. قال تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمْ اللهُ الَّذِي خَلَقَ السَّـمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِـتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذٰلِكُمْ اللهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَـلا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة يونس: 3]. ونفي تعدّد الآلهة كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَـدَتَا فَسُـبْحَانَ اللهِ رَبِّ العَرْشِ عَمَّا يَصِفُـونَ﴾ [سورة الأنبياء: 21]، وعلّة النفي هي في قوله تعالى: ﴿إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَـلا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنون: 91]، وهو التصرّف الفوضويّ في هٰـذا الكون، والأصرح من ذٰلك كلّه هو ما يتّضـح جليًّا من الحوار الّذي دار بين يوسف الصدّيق عليه السلام وأصحابه في السجن إذ يقول: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّـارُ﴾ [سورة يوسف: 9]. وهي نتيجةٌ منطقيّةٌ في أنّ التعدّديّة في التصرّف إذا لم تكن لها ضابطةٌ تحدّدها، فإنّها تقع في خانة الفساد والإفساد؛ ولذٰلك لم تكن الأرباب المتفرّقة خيرًا، ولٰكنّنا في الوقت نفسه نجد أنّ هنالك بعض الآيات القرآنيّة تنسب الإيجاد والتدبير لبعض الموجودات الممكنة، مع أنّهـا من فعل الخالق المدبّر لهٰذا الكون، كما في قوله تعـالى: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِـنْ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِـإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِ الْمَوْتَى بِإِذْنِ اللهِ﴾ [سورة آل عمران: 49]، وقوله تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ [سورة النازعات 5] فالخلق والإبراء والإحياء والإماتة والتدبير قد نسبت لغير الله تعالى

[انظر: العسقلانيّ، ابن حجرٍ، فتح الباري، ج 1، ص 282؛ الترمذيّ، سنن الترمذيّ، ج 1، ص 55،

الحديث 82؛ ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج 1، ص 442، الحديث 1385؛ البيهقيّ، سنن البيهقيّ، ج 1، ص 339] فهل هٰذا شركٌ قد جوّزه القرآن الكريم حاشاه أو أنّ هنالك نكتةً أراد الكتـــاب العزيز أن يظهرها، وينبّه الناس عليها، وهي صحيحٌ أنّ كلّ شيءٍ في هٰذا الكون علّته الرئيسة وعلى نحو الاستقلال وبالذات هي الله تعالى، وهٰذا هو عين التوحيد وأساســـه، ولٰكن لو صدرت هٰذه الأفعال من غير الله ﷻ بنحو الإذن والتبعيّـــة له تعالى، فهي لا تدخل في مضانّ الشرك، بل هي من التوحيد وفي طوله، إذن فعلى هٰذا أصبح الميزان للتوحيد الصحيح هو الإيمان بأنّ إلٰه هٰذا الكون وخالقه والفاعل والمدبّر له بالذات وعلى نحو الاســـتقلال هو الله تعالى، وأنّ الموجد والفاعل إذا كان غير الله تعالى، فإن كان بالإذن والتبع له ﷻ فهو في عين التوحيد، وإن كان على نحو الاستقلال وبالذات فهو الشرك عينه، وهٰذا هو الميزان الحقيقيّ للتوحيد والشرك.

الاستعانة بغير الله ووهم الإخلال بالتوحيد الربوبيّ

هل صحيحٌ أنّ الاســـتعانة بغير الله ـ تعالى ـ مخلّـــةٌ بالتوحيد الربوبيّ، وتدخـــل في باب الشرك بـــالله ﷻ كما ذكر البعـــض؟ أو أنّها عين التوحيد الربوبيّ ومن صلبه؟

والجواب عن هٰذا الأمر نقول: إنّ كلّ الأدلّة العقليّة تشـــهد على أنّ جميع شـــؤون الممكن، من وجوده وقدراته وطاقاته مستمدّةٌ من الله تعالى، فكما أنّ الممكن محتـــاجٌ في وجوده إلى الله تعالى، كذٰلك هـــو محتاجٌ إليه في جميع أعماله وأفعاله الصادرة منه، فحاجته لا تنفكّ فيها عن القدرة الإلٰهيّة؛ لأنّ العقل الّذي يعترف بقانـــون العلّيّة والمعلوليّة يحكم بلزوم انتهاء الموجودات إلى موجـــودٍ واجبٍ، وقد عـــبّر الحكماء عن هٰذه القاعـــدة بقولهم: «كلُّ ما بالعَرَض لا بدَّ أن ينتهي إلى ما بالذات» [سبحاني، الإلٰهيّات، ص 71]. بل إنّ البراهين

اليقينيّة تقضي بسريان الفقر والحاجة إلى الموجودات الممكنة في ذواتها وآثار ذواتها، وإذا كانت الحاجة إليه ـ تعالى ـ في مقام الذات استحال الاستقلال عنه والانعزال منه على الإطلاق، إذ لو فرض استقلال شيءٍ منه ﷻ في وجوده أو شيءٍ من آثار وجوده ـ بأيّ وجهٍ فرض في حدوثٍ أو بقاءٍ ـ استغنى عنه من تلك الجهة، وهو محالٌ. [الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج 10، ص 211]

صحيحٌ أنّ الإنسان في عمله وتصرّفاته حرٌّ ومختارٌ، ولٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ كلّ عملٍ يعمله أو حركةٍ يتحرّكها تكون بالذات وعلى نحو الاستقلال، بل إنّها جميعًا خاضعةٌ للمدد الإلٰهيّ والقدرة الإلٰهيّة، فإذا مُنحت القدرة الإلٰهيّة له تمكن من القيام بعمله، وإن انقطع عنه الفيض الإلٰهيّ ولو لحظةً واحدةً أصبح عاجزًا لا يقدر على شيءٍ، بل يمكن أن يفنى وينعدم من صفحة الوجود، وهٰذا الأمر لا يختصّ بالإنسان، بل يشمل كلّ الأسباب والعوامل الطبيعيّة، فإنّها جميعًا محتاجةٌ إليه ـ تعالى ـ في وجودها وفي قدرتها على القيام بأيّ فعلٍ كان، فإذا انقطع عنها الفيض والمدد الإلٰهيّ ولو لحظةً واحدةً تصبح تلك العوامل الطبيعيّة عاجزةً عن القيام بعملها مهما كان ذٰلك الفعل. وعلى هٰذا الأساس لا يوجد في عالم الوجود مؤثّرٌ وفاعلٌ غنيٌّ حقيقةً، إلّا ذات الله ـ سبحانه ـ والكلّ محتاجٌ إليه؛ لاستناد جميع الآثار إليه؛ إذ كلّ أثرٍ فهو عن مؤثّره والكلّ منتهٍ في سلسلة الحاجة إليه، وهو غنيٌّ عمّن سواه [انظر: المازندرانيّ، شرح أصول الكافي، ج 4، ص 110]، وهو الّذي وصف نفسه ومخلوقاته في آياته الكريمة: ﴿يَا أَيُّهَا النّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللهِ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: 15]، وهٰذا يعني أنّ كلّ ما في الكون فقيرٌ ومحتاجٌ ولا يوجد عاملٌ أو فاعلٌ في العالم ـ وإن كان قويًّا ومقتدرًا ـ إلّا وهو محتاجٌ وفقيرٌ ولا يستطيع أن يفعل شيئًا من دون الاتّكاء على القدرة الإلٰهيّة.

وعلى هٰذا فالاســـتعانة بغير الله ـ تعالى ـ إذا كانت على نحو التبع والإذن، وأنّ المســـتعين يعتقد أنّ المستعان به إنّما يفعل ذٰلك مع المدد الإلٰهيّ، وليس على نحو الاستقلال وبالذات، فمثل هٰذا لا يخرج الفعل عن التوحيد الربوبيّ، بل هو عينه؛ فصحيحٌ أنّ القائم بالفعل مباشرةً هو المستعان به، لٰكنه يقوم بذلك الفعل بتلك القدرة الممنوحة له من الله تعالى.

ومن ذٰلك البيان يتّضح وبصورةٍ جليّةٍ أنّه لا يوجد في صفحة الوجود معينٌ ومساعدٌ حقيقيٌّ ســـوى الله تعالى، وأنّ الممكنات المستعان بها بحكم كونها فقيرةً بالذات، لا تستطيع أن تفعل شيئًا بدون الاتّكاء عليه تعالى، وكذٰلك لا يستطيع موجودٌ مهما أُوتي من قدرةٍ أن يكون مانعًا من نفوذ إرادة الله القهّار، وعليه فالاستعانة بغير الله إن كانت تستند إلى الاعتقاد بأنّ المستعان به إنّما يفعل ذٰلك بقـــوّة الله وقدرته فهٰذا لا يضرّ بالتوحيـــد الربوبيّ، بل هو عينه وصلبه، وهو في طول التوحيد لا في عرضه، وإن كان الاعتقاد باســـتقلاليّة المســـتعان به وأنّه يفعل ذٰلك بذاته، فهٰذا هـــو الّذي يخلّ بالتوحيد الربوبيّ، ويدخل في باب الشرك بالله تعالى.

الميزان الصحيح في الاستعانة بغير الله تعالى

الملاحـــظ في الآيات القرآنيـــة المباركة أنّها حافلةٌ بحـــصر الأفعال بالله سبحانه، فتنســـبها إليه في صورة الحصر، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة فاطر: 3]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَمَا النَّصْرُ إِلَّا مِنْ عِندِ اللهِ﴾ [سورة آل عمران: 126]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنْ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّـــمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنْ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنْ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [سورة يونس: 31]، وقوله تعالى: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42]، ويقول سبحانه:

﴿إِيَّـاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْـتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة: 5] وغيرها من الآيات الّتي تحصر الأفعال كلّها بيد الله تعالى، وأنّ المؤثّر في وجود جميع هٰذه الأشـياء وكمالاتها بالذات هو الله تعالى.

وفي مقابل ذٰلك فإنّ هنالك آياتٍ أخرى تنسـب الكثير من الأفعال إلى غير الله تعالى، وأنّ غيره ـ سـبحانه ـ مؤثّـرٌ في عالم الوجود، كما في قوله تعالى: ﴿قُـلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَـوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾ [سورة السجدة: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْـتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمُ النَّصْرُ﴾ [سورة الأنفال: 72]، وقوله تعالى: ﴿فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا﴾ [سورة النازعات: 5]، وقوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّـلَاةِ﴾ [سورة البقرة: 45]، ومن الوهلة الأولى عند النظر إلى هٰذه الآيات، يظهر أنّ هنالك تعارضًا وتهافتًا بين هٰذه الآيات، والسـؤال الّذي يطرح في المقام هو هل واقعًا أنّ بين هٰذه الآيات تعارضًا وتهافتًا أو لا؟

والجـواب عن هٰذا السـؤال هو أنّه ليـس هناك تعـارضٌ وتهافتٌ بين الإسـنادين والنسبتين في هٰذه الآيات؛ وذٰلك لأنّ المنسوب إلى الله ـ سبحانه ـ غير المنسـوب إلى غيره، فالآيات الأولى تؤكّد على أنّ للكون بجميع أجزائه مؤثّـرًا واحدًا بالذات، غير محتاجٍ إلى غـيره لا في وجوده ولا في فعله ولا في تأثيره، وهو الله سبحانه وتعالى.

وأمّا الآيـات الثانية فهي تؤكّد على أنّ العوامـل الأُخر مؤثّراتٌ بالعرض وبالتبـع، فجميعها مفتقرةٌ ـ في وجودها وفعلهـا وتأثيرها ـ إليه تعالى، وهي تؤدّي ما تؤدّي من الفعل والتأثير بإذنه ومشـيئته وقدرته، ولو لم تعط تلك العوامـل ما أعطاها الله ﷻ من القدرة، ولو لم تجر مشـيئته في تأثيرها، لما كانت لهٰذه العوامل أيّ قدرةٍ على شيءٍ.

وعليه فالمدبّر والمؤثّر الحقيقيّ في كلّ المراحل ـ على نحو الاستقلال ـ هو الله ﷻ، فلا يصحّ الاستعانة بغيره من الموجودات؛ باعتباره معينًا مستقلًّا وبالذات؛ ولهٰذه الجهة حصرت بعض الآيات الاستعانة في الله ﷻ وحده، ولٰكنّ هٰذا لا يمنع بتاتًا من الاستعانة بغيره تعالى؛ باعتبار ذٰلك الغير مأذونًا وتابعًا وغير مستقلٍّ ـ أي باعتبار أنّ الاستعانة به اعتمادًا على القدرة الإلٰهيّة ـ ومعلومٌ أنّ هٰذه الاستعانة لا تنافي حصرها في الله ﷻ لسببين:

الأوّل: أنّ الاستعانة الثابتة لله ـ تعالى ـ قطعًا هي غير الاستعانة الثابتة للعوامل الأُخرى، فالاستعانة الأولى: هي الاعتقاد بأنّ الله قادرٌ على إعانتنا بالذات وبالاستقلال، ولا يحتاج إلى الاعتماد على غيره في ذٰلك، وأمّا الاستعانة بغير الله ﷻ فهي مع الاعتقاد بأنّ المستعان به والقادر على الإعانة إنّما يستند في فعله هٰذا اعتمادًا على القدرة الإلٰهيّة الممنوحة له، وليس بالذات، ولا بنحو الاستقلال؛ ولذا كانت الاستعانة على النحو الأوّل من مختصّات الله ومنحصرةً به، وأمّا الاستعانة بصورتها الثانية فجاز صدورها من غير الله تعالى.

الثاني: أنّ الاستعانة الثانية في حقيقتها غير منفكّةٍ عن الاستعانة بالله ﷻ، بل هي عين الاستعانة به ـ تعالى ـ وفي طولها، وليس في عرضها؛ لأنّ كلّ ما عند المستعان به إنّما هو من الله تعالى، ولا ينفكّ عنه طرفة عينٍ أبدًا، فكأنّ المستعين إذا استعان بغير الله قد استعان بالله لمّا منح ـ جلّ وعلا ـ هٰذه القدرة والقوّة لغيره، فالمستعين لا ينظر إلى المستعان به بما هو هو، ولٰكن ينظر إليه بما وهبه الله هٰذه القدرة والقوّة، ولا يوجد في نظر أحدٍ من الموحّدين الّذي يرى أنّ هٰذا الكون كلّه من فعل الله ومستندًا إليه مناصٌ من الذهاب إلى هٰذا القول.

وعليه فالميزان في قبول الاستعانتين هي أنّ الاستعانة بالله تكون بالذات، وعلى نحو الاستقلال، وأمّا الاستعانة بغير الله فلا تكون بالذات، بل بالتبع، وفي طول الاستعانة الأولى، لا في عرضها، وهٰذا أمرٌ مسلّمٌ عند أتباع مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وأمّا مدرسة العامّة فالأمر فيه مختلفٌ، فهم بين القبول والردّ [الفخر الرازيّ، مفاتيح الغيب، ج 18، ص 117]، وإن كانوا من الجانب العمليّ يستعينون بغير الله كما سيتّضح لك ذٰلك في البحوث الآتية، وهم في هٰذا الأمر لا يختلفون عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام، والمحصّل: أنّ المحصور بالله ـ تعالى ـ هو انتساب هٰذا الفعل على نحو الاستقلال، وأمّا المنسوب إلى غيره فهو على نحو التبعيّة، وبإذنه تعالى، ولا تعارض بين النسبتين، ولا بين الاعتقاد بكليهما.

أقسام الاستعانة بغير الله تعالى

ذكر علماء المدارس الإسلاميّة أقسام الاستعانة بغير الله تعالى، وقد حدّدوها بثلاثة أقسامٍ، هي:

الأوّل: إذا كان الفعل مقدورًا للمستعان به وداخلًا في ضمن قدرته واستطاعته وما يتعلّق بالأمور الدنيويّة المقدورة، فطلب الاستعانة عليه جائزٌ بإجماع المسلمين، وجميع الأدلّة تشير إلى جوازه وصحّته، بل حتّى أصحاب المناهج الأخرى فإنّهم يذهبون إلى جوازه. [العثيمين، مجموع الفتاوى والرسائل، ج 6، ص 58]

الثاني: إذا لم يكن الفعل مقدورًا للمستعان به مطلقًا، ولا يستطيع أن يأتي به؛ لأنّه من فعل الله ـ سبحانه وتعالى ـ خاصّةً، وليس لأحدٍ أن يشاركه فيه، فالاستعانة بغير الله عزّ وجلّ على هٰذه الأفعال غير جائزةٍ ولا يصحّ ذٰلك بإجماع

المسلمين؛ لأنّه من فعل الله، كما لو اعتقد المستعين استقلاليّة المستعان به في الفعل، بل كلّ شيءٍ يُعتَقَد فيه ذٰلك، فإنّه غير جائزٍ ولا يصحّ، ويعدّ شركًا به سبحانه وتعالى؛ لأنّ الاستعانة الاستقلاليّة وبالذات هي من مختصّات الله تعالى. [انظر: سبحاني، في ظلال التوحيد، ص 46]

الثالث: إذا لم يكن الفعل مقدورًا للمستعان به بالاستقلال، ولٰكنّه أصبح مقدورًا بالإذن الإلٰهيّ الممنوح له، فطلب الاستعانة منه ممّا لا شكّ ولا شبهة في جوازها وصحّتها، والقرآن شاهد حقٍّ على ذٰلك، إذ أثبت الكثير من الأفعال الّتي ليست من قدرة الإنسان وقابليّته، بل هي من مختصّات الباري ﷻ، إلّا أنّ الإنسان استطاع الإتيان بها بالإذن الممنوح له من الله تعالى، كالخلق وإحياء الموتى وغيرهما، كما ورد على لسان عيسى عليه السلام في قوله تعالى: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللهِ وَأُبْرِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللهِ﴾ [سورة آل عمران: 5]. فـ "الخلق، والنفخ فيه، والكون طيرًا، والإبراء والإحياء" مع كونها من المختصّات بالله تعالى، إلّا أنّ نبيّ الله عيسى ابن مريم عليه السلام قد صرّح أنّه قد أتى بها حقيقةً، ولم يعترض القرآن على ما ذكره من هٰذا الفعل، وليست قضيّة نبيّ الله إبراهيم عليه السلام ببعيدةٍ عن هٰذه الأجواء، فقد قال ـ تعالى ـ على لسان إبراهيم: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 260]. فجعل الله دعوة هٰذه الطيور بيد نبيّه عليه السلام، فبمجرّد دعوتهنّ تجمّعت تلك الأجزاء المتناثرة على الجبال، وجاءت له تسعى بعد أن عادت للحياة بتلك الدعوة. وأمّا قوله تعالى: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42]، فهو تأكيدٌ على خصوصيّة الموافاة المنحصرة بالله تعالى، ولٰكن من جهةٍ أخرى نرى أنّ الموافاة

تكون أيضًا من مهامّ الملائكة كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا﴾ [سورة الأنعام: 61]، بل هنالك الكثير من الموارد الّتي حصلت من غير الله، وهي من مختصّاته سبحانه وتعالى، ولٰكن ليس الفاعل لها قد أتى بها على نحو الاستقلال، بل جاء بها من خلال الإذن الإلٰهيّ الممنوح له، وهٰذا كلّه ينطبق على الاستعانة أيضًا، فمن استعان بغير الله ـ تعالى ـ في الأمور المقدورة للمستعان به، فهو جائزٌ، وكذٰلك إذا استعان به في الأمور غير المقدورة ذاتًا، ولٰكن أصبحت مقدورةً بالإذن الإلٰهيّ الممنوح، وبالتبع فهي لا إشكال فيها وجائزةٌ شرعًا، وخير دليلٍ على ذٰلك ما حصل في قضيّة نبيّ الله سليمان عليه السلام مع عرش بلقيس، إذ طلب من أصحابه وأتباعه الإتيان به فقال: ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾، قال الأندلسيّ: «وهو دليلٌ على جواز الاستعانة ببعض الأتباع في مقاصد الملوك، وأنّ الله ـ تعالى ـ قد يخصّ بعض أتباع الأنبياء بشيءٍ لا يكون لغيرهم، ودليلٌ على مبادرة من طلب منه الملوك قضاء حاجةٍ، وبداءة الشياطين في التسخير على الإنس، وقدرتهم بإقدار الله على ما يبعد فعله من الإنس» [الأندلسيّ، تفسير البحر المحيط، ج 7، ص 72].

أدلّة جواز الاستعانة بغير الله

ذكرت الكثير من الأدلّة في إثبات جواز الاستعانة بغير الله تعالى، وقد صُنّفت هٰذه الأدلّة إلى أدلّةٍ عقليّةٍ ونقليّةٍ، وسوف نقوم بذكرها إن شاء الله تعالى:

الأدلّة العقليّة

الدليل الأوّل: أنّ الله ـ تعالى ـ خالق هٰذا الكون، وهو مدبّره والمتصرّف فيه والمؤثّر الوحيد في كلّ شيءٍ، وهو الغنيّ المطلق الّذي لا يعجزه أمرٌ في

السماء والأرض، وهٰذا هو الأصل، إلّا أنّ هٰذا لا يعني أبدًا عدم إمكان أن تكون هنالك وسائط جعلها الله ﷻ بينه وبين خلقه، تقوم بتحقيق إرادة الله ـ تعالى ـ في هٰذا الكون، وأنّه ﷻ ضابط نظام الموجودات بأحكم الأسباب، وربط الأسباب بالمسبّبات، وجعل الوسائط مع قدرته على الأفعال ابتداءً [انظر: المدنيّ الشيرازيّ، رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين، ص 288]، والعقل لا يمنع أن تكون هنالك وسائط بين الموجود الغنيّ المطلق وبين الفقير المحتاج، والواقع يؤيّد ذٰلك، ثمّ إنّ هٰذه الوسائط لا تحمل في داخلها محوريّة الفعل ذاتًا، أي ليس للوسيط أيّ استقلاليّةٍ عن الله ﷻ، وهٰذا يعني أنّ النظرة إلى الواسطة هي نظرةٌ آليّةٌ وحرفيّةٌ، أو قل مرآتيّةٌ، أي لا معنى لها بذاتها إلّا مع ارتباطها بعلّتها، فليس لذاتها إلّا الفقر والحاجة إلى سلطان الله وإرادته.

توضيح ذٰلك: أنّ كلّ ما في هٰذا الكون قائمٌ بالله ـ تعالى ـ وموجودٌ به، إلّا أنّنا نجد أنّ صفحة الوجود مليئةٌ بالكثير من الوسائط الّتي يكون لها تأثيرٌ مباشرٌ في أفعال الموجودات، ولا يعني هٰذا أنّها بذاتها تفعل ذٰلك، ولها الاستقلال في فعله، وإنّما هي مجرّد طريقٍ لتحقّق إرادة الله تعالى، بل حتّى الأفعال الإراديّة للإنسان، وإن كان المباشر لها هو الإنسان إلّا أنّها في طول إرادة الله، وليس هناك من يخرج عن قدرة الله في أعماله، وفي الحقيقة أنّه لا مؤثّر بالذات، وعلى نحو الاستقلال غير الله، وكلّ من يقول بخلاف هٰذا القول في أيّ مرتبةٍ من المراتب، فإنّه يعتبر مشركًا بحسب المعتقدات الإسلاميّة. وبناءً على هٰذا فإنّ أفعال الله جلّها ـ إن لم نقل جميعها ـ تتمّ عن طريق الوسائط، وهٰذه الوسائط ليست مستقلّةً في تأثيرها، بل هي واقعةٌ تحت الإرادة والقدرة الإلٰهيّة، والعقل لا يمنع من هٰذا الأمر؛ لأنّه واقعٌ في حكم الإمكان، ولله ـ تعالى ـ أن يضع ما يريد ويفعل ما يشاء، وليس ذٰلك نقصًا في قدرته وقيّوميّته، وعندما تستعين بأيّ موجودٍ غير الله تعالى، فكأنّك

استعنت بالله سبحانه؛ لأنّك تستعين به بما منحه الله من القدرة والقوّة، أي أنّك تستعين بقدرة الله وقوّته المودعة في هٰذا الموجود، ولا تقصد أنّ قدرة المستعان به وقوّته ذاتيّةٌ، وعلى نحو الاستقلال أبدًا.

الدليل الثاني: أنّنا نعلم أنّ الكثير من الأمور في هٰذا العالم قائمةٌ على مبدإ العلّة والمعلول، فهنالك من الأشياء هي عللٌ لأشياء أخرى، وفي الوقت نفسه هي بحاجةٍ إلى عللٍ لها، وهٰذه العلل ليس لها وجودٌ مستقلٌّ بذاتها، وأنّ جميع هٰذه العلل لا بـــدّ أن تنتهي إلى علّة العلل الّتي ليـــس وراءها شيءٌ، وهٰذا الأصل لا يمكن لأحدٍ إنكاره؛ لأنّ إنكاره يعني الوقوع في السفسطة، فليس هناك من ينكر هٰذه الأمر في حياته اليوميّة، ولا تنفكّ الاستعانة بغير الله ـ تعالى ـ عن هٰذه الأمور، فالمســـتعان به ليس قائمًا بذاته وليس خارجًا عن قانون العلّيّة، بل هو داخلٌ فيه ويستند إلى تلك العلّة الموجدة له في كلّ شيءٍ.

توضيـــح ذٰلك: أنّه من الواضح أنّ جميع السماوات والأرضين وكلّ ما فيهما من شيءٍ، هي تجلّياتٌ لقدرة الله تعالى، ومظهرٌ من مظاهرها، وأنّه ـ تعالى ـ قادرٌ على كلّ شيءٍ، ولٰكنّ هٰذه القدرة غير المتناهية لا تعني أنّ الفعل الإلٰهيّ يجري بعيدًا عن الأســـباب والعلل الأخرى، بـــل إنّ الله ـ تعالى ـ قد خلق الكون على أســـاس الحكمة، فكلّ الأفعال المادّيّة والغيبيّة تتحقّق عن طريق الأســـباب، ومثال ذٰلك في العالم المادّيّ؛ فإذا عطش الإنســـان أو جاع فإنّه يكون بحاجةٍ إلى الماء أو الطعام لرفع ما به من الجوع والعطش، وبما أنّ جميع الأمور تنتهي إلى الله تعالى، وأنّ القدرة بيـــده تعالى، وأنّ الماء والطعام إنّما هما وسيلةٌ للاســـتمرار في الحياة الطبيعيّة، فقد منح الله ﷻ هٰذين الأمرين القدرة على الإرواء والإشـــباع، فعندما أستعين بالماء أو الطعام لسدّ العطش والجوع لا يعني أبدًا أنّني أســـتعين بهما لذٰلك على نحو الاســـتقلال وبالذات،

وليس معنى ذٰلك أنّ الله عاجزٌ عن القيام بهٰذه الأمور من غير حاجةٍ إلى شيءٍ آخر، بل معناه أنّ الاحتياجات المادّيّة للإنسان تنجز عن طريق العلل والأسباب المادّيّة، واستخدام هٰذه الأسباب لا يعني الشرك وإنكار التوحيد أبدًا، إلّا إذا اعتبرنا أنّ هٰذه الأسباب مستقلّةٌ في التأثير، وهٰذا بعيدٌ جدًّا، كذٰلك يأتي هٰذا الكلام في مورد الأسباب غير المادّيّة، كالهداية وإيصال الفيوضات المعنويّة وغيرها، وبناءً على هٰذا فإنّ قاعدة السببيّة ـ وهي أنّ كلّ شيءٍ في هٰذا الكون يتحقّق بأسبابه الخاصّة به ـ أوضح من أن تحتاج إلى استدلالٍ، ويؤيّد ذٰلك أيضًا ما ورد عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بأسبابٍ، فجعل لكلّ شيءٍ سببًا» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 183، باب معرفة الإمام والردّ إليه، ح 7]. وما الاستعانة إلّا تمسّكٌ بقانون العلّة والمعلول؛ لأنّ المستعان به وكلّ ما لديه إنّما هو معلولٌ للعلّة الأصل، فبسبب القدرة الممنوحة للمستعان به من علّته يتوجّه المستعان إلى ذٰلك اعتمادًا على ما منح المستعان به من تأثيرٍ، وإلّا فلو لم يكن كذٰلك لم يتوجّه إليه المؤمنون. [انظر: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 39]

الأدلّة النقليّة في جواز الاستعانة بغير الله

إنّ المتتبّع لآيات القرآن الكريم يرى وبوضوحٍ أنّ هنالك الكثير من هٰذه الآيات تظهر لنا حالاتٍ من الاستعانة بغير الله، مع عدم الردع عنها، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على جوازه ومشروعيّته، ولم يقتصر هٰذا الذكر على القرآن فقط، بل إنّ الأحاديث والروايات قد كشفت جانبًا آخر من مشاهد علنيّةٍ ووقائع تظهر بشكلٍ جليٍّ أنّ الاستعانة بغير الله أمرٌ جائزٌ؛ ولهٰذا سوف نتناول الأدلّة النقليّة بشقّيها القرآنيّ والروائيّ في هٰذا البحث؛ ليتبين صحيح القول من خطئه.

أدلّة جواز الاستعانة بغير الله في القرآن الكريم

الدليل الأوّل

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

دلالة الآية: أنّ القرآن الكريم يحثّ في آياته المباركة على الاستعانة بالصبر والصلاة للتغلّب على الأهواء الشخصيّة والميول النفسيّة، ثمّ يؤكّد أنّ هٰذه الاستعانة ثقيلةٌ لا ينهض بعبئها إلّا الخاشعون [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 1، ص 192]. وقال بعض علماء مدرسة الحديث أنّ معنى الآية: استعينوا على ما يستقبلكم من أنواع البلايا بالصبر والصلاة، وقيل في أمر الآخرة وقيل في ترك الرياسة [العينيّ، عمدة القاري، ج 8، ص100]، ولا تنحصر الاستعانة بهما في ذٰلك، وإنّما يمكن للإنسان أن يستعين بالصبر والصلاة في كلّ شيءٍ، فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه إذا حزّ به [حزنه] أمرٌ فزع إلى الصلاة، وأمر من رأى في منامه ما يكره أن يصلّي [ابن حجرٍ، فتح الباري، ج 1، ص 188]. بل إنّ المؤمن عليه أن يستعين بالورع والاجتهاد لإدامة البقاء على الحقّ، ففي الصحيح عن محمّد بن مسلمٍ قال: «سمعت أبا جعفرٍ عليه السلام يقول: «اتّقوا الله، واستعينوا على ما أنتم عليه بالورع والاجتهاد» [البرقيّ، المحاسن، ج 1، ص 178، ح 162]. فالاستعانة بالأفعال إذن مشروعةٌ، وليس فيها ما يخالف التوحيد، بل إنّ الله ـ تعالى ـ قد طلب من الناس أن يستعين بعضهم ببعضٍ على فعل الخير والصلاح، فقد قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [سورة المائدة: 2]؛ لأنّ التكامل المجتمعيّ إنّما يكمن في إبداء التعاون بين أفراد المجتمع الواحد، بل بين أفراد البشريّة جمعاء، خصوصًا في جوانب الخير والصلاح؛ ولهٰذا نرى أنّ القرآن الكريم أكّد على هٰذا الجانب بكلّ قوّةٍ، فتعاون أفراد المجتمع فيما بينهم دليلٌ على صلاح ذٰلك المجتمع وتكامله، وقد أبدى الشارع المقدّس جلّ اهتمامه

في بناء الجماعة الصالحة الّتي تسعى للتعايش السلميّ والكريم بين أفرادها، وتحاول ردم الهوّة بين أبناء المجتمع المسلم الّذي خلّفه الأعداء والمنافقون؛ ولهٰذا لم يمنع الشارع المقدّس من أن يستعين كلّ فردٍ من أفراده بالآخر، فقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبِرِّ والتَّقْوَى﴾ لا يتناسب مع حصر الاستعانة في الله سبحانه؛ لأنّ الآية خطابها واضح الدلالة في كون الطلب موجّهًا إلى الناس، وعليه فلا مانع من استعانة الإنسان في مقاصده بغير الله من المخلوقات أو الأفعال، فليست الاستعانة بمطلقها تنحصر بالله سبحانه [الخوئيّ، البيان في تفسير القرآن، ص 478]. ولٰكن عليه أن لا يعتقد باستقلاليّة المستعان به، وأنّ ما صدر عنه صدر بالذات.

الدليل الثاني

قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَكَّنَنِي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا﴾ [سورة الكهف: 95].

دلالة الآية: لقد طلب ذو القرنين من أهل القرية ـ الّتي كانت تخشى يأجوج ومأجوج ـ أن يعينوه على بناء الردم الّذي يحميهم من المخاطر الّتي كانت تداهمهم بين الفينة والأخرى، وقد طلب منهم أن يعينوه بقوّةٍ، فقال: أعينوني بفَعَلةٍ وصنّاعٍ يُحسنون البناء والعمل. [انظر: الطبريّ، جامع البيان ج 16، ص 30؛ ابن الجوزيّ، زاد المسير، ج 5، ص 134]

ومن الملاحظ أنّ القرآن لم يعترض على طلبه هٰذا، وهو دليل على جواز الاستعانة بالغير، بل أكثر من ذٰلك أنّ النبيّ الأكرم قد طلب من الله أن يجعل عليًّا عليه السلام معينًا له في رسالته، كما كان ذٰلك لموسى عليه السلام، فقد ذكر الثعلبيّ في تفسيره قائلًا: لمّا فرغ النبيّ صلى الله عليه وآله من الصلاة، فرفع رأسه

إلى السماء وقال: «اللّهمّ إنّ أخي موسى سألك، فقال: ﴿قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۞ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ۞ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي ۞ يَفْقَهُوا قَوْلِي ۞ وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي ۞ هَارُونَ أَخِي ۞ اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي ۞ وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾ [سورة طٰهٰ: 25 ـ 32] فأنزلت عليه قرآنًا ناطقًا: ﴿قَالَ سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا﴾ [سورة القصص: 35] اللّهمّ وأنا محمّدٌ نبيّك وصفيّك، اللّهمّ فاشرح لي صدري ويسّر لي أمري واجعل لي وزيرًا من أهلي عليًّا أُشدد به ظهري. قال أبو ذرٍّ: فوالله ما استتمّ رسول الله الكلمة حتّى أنزل عليه جبرئيل من عند الله، فقال: يا محمّد اقرأ. فقال: وما أقرأ؟ قال: اقرأ ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمْ اللهُ وَرَسُولُهُ﴾ إلى ﴿رَاكِعُونَ﴾» [الثعلبي، تفسير الثعلبيّ، ج 4، ص 81].

الدليل الثالث

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ اسْتَنصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ﴾ [سورة الأنفال: 72].

دلالة الآية: أي أنّه إذا وقع بين المسلمين والكفّار قتالٌ، وطلبوا معونةً منكم، فواجب عليكم أن تنصروهم على الكافرين [انظر: النسفيّ، تفسير النسفيّ، ج 2، ص 75؛ البيضاويّ، تفسير البيضاويّ، ج 3 ص 124]. وقال الزبير: هل نعينهم على أمرٍ إن استعانوا بنا؟ فنزل: ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ﴾ [ابن حيّان الأندلسيّ، تفسير البحر المحيط، ج 4، ص 517]. وقالوا: يا رسول الله، هل نعينهم إذا استعانوا بنا؟ يعني الذين آمنوا ولم يهاجروا، فنزل ﴿وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [العيني، عمدة القاري، ج 9، ص 227]. وقد استعان الرسول ﷺ في كسر جبهة الأعداء بالجواسيس وبثّ العيون فى معركة الخندق، والعمل لتفريق الأحزاب، وقد كان لنعيم بن مسعودٍ في هٰذه المهمة والفتك بوحدتهم دورٌ هامٌّ [ابن حجر، فتح الباري، ج 7: ص 301؛ الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 2: ص 293]. وكانت الاستعانة بالغير ديدن الأنبياء والرسل في الكثير من أعمالهم، فهذا سليمان النبيّ عليه السلام وهو يستعين بآصف بن برخيا ـ وكان عنده علمٌ من

الكتاب ـ لجلب عرش بلقيس من سبإٍ: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنْ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هٰذا مِنْ فَضْلِ رَبِّي﴾ [سورة النمل: 40]، وقد استعان الرسول الأكرم ﷺ في هجرته من مكّة إلى المدينة المنورة (يثرب) بالدليل للاسترشاد على الطريق.

الدليل الرابع

قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا أَيُّهَا المَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾ [سورة النمل: 38].

دلالة الآية: في هٰذه الآية المباركة كما ذكرنا آنفًا دلالةٌ على جواز الاستعانة ببعض الأتباع في مقاصد الملوك، ودليلٌ على أنّه قد يخصّ بعض أتباع الأنبياء بشيءٍ لا يكون لغيرهم، ودليلٌ على مبادرة من طلب منه الملوك قضاء حاجةٍ، وبداءة الشياطين في التسخير على الإنس، وقدرتهم بأقدار الله على ما يبعد فعله من الإنس [الأندلسيّ، تفسير البحر المحيط، ج 7، ص 72]. إضافةً إلى أنّه أراد بذٰلك أن يريها بعض ما خصّه الله ـ تعالى ـ به من العجائب الدالّة على عظيم القدرة وصدقه في دعوى النبوّة، ويختبر عقلها بأن ينكّر عرشها فنظر أتعرفه أم تنكره [الفيض الكاشانيّ، تفسير الصافي، ج 4، ص 66]. من الواضح أنّ هدف سليمان عليه السلام من هٰذه الخطّة أنّه كان يريد أن يظهر أمرًا مهمًّا للغاية خارقًا للعادة؛ ليذعنوا له دون قيدٍ، ويؤمنوا بقُدرة الله من دون حاجةٍ إلى سفك الدماء والمواجهة في ساحات القتال.

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

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

أحدهمـــا عجيبًا والآخر أعجب! إذ ﴿قَالَ عِفْرِيتٌ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ﴾. فهٰذا الأمر عليّ يســـير، ولا أجد فيه مشـــقّةً، كما أنّي لا أخونك أبدًا؛ ﴿وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ﴾... أمّا الشـــخص الآخر فقد كان رجلًا صالحًـــا له علمٌ ببعض ما في الكتاب، ويتحدّث عنـــه القرآن فيقول: ﴿قَالَ الَّذِي عِنـــدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾. فلمّا وافق ســـليمان عليه السلام على هٰذا الأمر، أحضر عرش بلقيس بطرفة عينٍ بالاستعانة بقوّته المعنويّة ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْـــتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَٰذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ﴾ [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل، ج 12، ص 69 و70]. فهٰذه الآية وغيرها شـــاهد حقٍّ على أنّ الاســـتعانة بغير الله ـ تعالى ـ في الأمـــور الخارقة جائزةٌ، ولٰكن في ضمن ضوابط الاســـتعانة الحقّـــة الصحيحـــة، وإلّا كان بإمكان نبيّ الله سليمان عليه السلام أن يستعين بالله عزّ وجلّ مباشرةً على ذٰلك، ومع ذٰلك فإنّ القرآن لم ينكر فعله هٰذا.

أدلّة جواز الاستعانة بغير الله في السنّة الشريفة

إن تفحّصنا الكتب في المدارس الإســـلاميّة لوجدناها مليئةً بالأحاديث الكثيرة الّتي تظهر جواز الاســـتعانة بغير الله تعالى، وأنّ هٰذا الأمر مشروعٌ في الدين الحنيف؛ ولهٰذا سنذكر بعض الأدلّة الّتي تثبت مشروعيّة الاستعانة بغير الله عزّ وجلّ وهي:

الدليـــل الأول: «عن ابن عبّاسٍ أنّ رســـول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: إنّ لله ملائكةً في الأرض ســـوى الحفظة، يكتبون ما يســـقط من ورق الشجر، فإذا أصاب أحدكـــم عرجةٌ بأرضٍ فلاةٍ فلينادِ: أعينوا عباد الله» [ابن أبي شيبة، المصنّف، ج 7، باب ما يدعو به الرجل إذا ضلّت منه ضالّةٌ، ح 2؛ الهيثميّ، مجمع الزوائد، ج 10، ص 132، وقال: «رواه الطبرانيّ ورجاله ثقاتٌ»].

والبحث فيه من جهة السند والدلالة

أمّا السند: فقد ضعّف بعضهم السند لوجود أبان بن صالحٍ فيه؛ لأنّه ضعيفٌ [انظر: ابن ماجة، سنن ابن ماجة، 2: 1038 ح 319]، وأمّا باقي الرجال فكلّهم من الثقات.

التحقيق: من الواضح أنّ الإشكال في السند إنّما يكمن في وجود أبان بن صالحٍ الّذي ضعّفه البعض، ولٰكن مع ذٰلك يمكن القول بوثاقة أبان على ضوء مدرسة العامّة، فهو من رجال البخاريّ [البخاري، صحيح البخاريّ، ج 1، ص 216؛ ج 2، ص 95]، وقد وثّقه العجليّ [العجليّ، معرفة الثقات، ج 1، ص 198] وابن حبّانٍ [ابن حبّانٍ، الثقات، 6، 67] وابن حجرٍ [ابن حجرٍ، تقريب التهذيب، ج 1، ص51]، وصحّح الحاكم الكثير من الأحاديث هو فيها [النيسابوري، المستدرك على الصحيحين، ج 2، ص 125 و195 و311 وغيرها]، وكذٰلك قال الألبانيّ في سندٍ هو فيه: «قلت: هٰذا إسنادٌ جيّدٌ لولا عنعنة ابن إسحاق» [الألبانيّ، إرواء الغليل، ج 6، ص 273، ح 1873] بالإضافة إلى هٰذا كلّه فإنّ ابن ماجة قد ذكر أنّ الترمذيّ حسّن حديثًا هو في سنده [ابن ماجة، سنن ابن ماجة، ج 1، ص 117، ح 325]، وعليه يمكن القول إنّ أبان بن صالحٍ هو ثقةٌ ويحتجّ بحديثه، ولا إشكال فيه.

وأمّا الدلالة: فواضحٌ أنّ الحديث يتكلّم عن وجود ملائكةٍ غير الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر، فإذا أصاب أحدكم عرجةٌ وملمّةٌ بأرض الفلاة فاستعينوا بهم؛ فإنّهم يعينونكم في ذٰلك، وفيه دلالةٌ على جواز الاستعانة بالملائكة، والشاهد على ذٰلك ما روي عن ابن عبّاس قال: «إنّ لله ملائكةً في الأرض يكتبون ما يقع في الأرض من ورق الشجر، فإن أصابت أحدًا منكم عرجةٌ أو احتاج إلى عونٍ بفلاةٍ من الأرض فليقل: أعينوا عباد الله رحمكم الله، فإنّه يعان إن شاء الله» [البيهقيّ، الآداب، ص 269، ح 657؛ البيهقيّ، شعب الإيمان، ج 1، ص 180، ح 161].

وقد قال البيهـــقيّ في (الآداب) في ذيل الحديث: «هٰـــذا موقوفٌ على ابن عبّاسٍ، مســـتعملٌ عند الصالحين من أهل العلم؛ لوجود صدقه عندهم فيما جربوا». فهو وإن كان موقوفًا، إلّا أنّـــه بحكم المرفوع؛ لأنّه قد ورد في بعض متون الحديث «أَنَّ رَسُـــولَ اللهِ ﷺ، قَالَ: إِذَا نَفَرَتْ دَابَّـــةُ أَحَدِكُمْ، أَوْ بَعِيرُهُ بِفَلاةٍ مِنَ الأَرْضِ لاَ يَرَى بِهَا أَحَدًا فَلْيَقُلْ: أَعِينُوا عِبَادَ اللهِ، فَإِنَّهُ سَيُعَان» [ابن أبي شيبة، المصنّف، ج 7، ص 132].

وقد جرّب العلماء هٰذا الأمر منهم أحمد بن حنبلٍ، فقد قال عبد الله بن أحمد بن حنبلٍ: «ســـمعت أبي يقول: حججت خمس حجج منها ثنتين راكبًا وثلاثة ماشيًا او ثنتين ماشيًا وثلاثة راكبًا، فضللت الطريق في حجّةٍ، وكنت ماشيًا فجعلت أقول: يا عباد الله دلّونا على الطريق، فلم أزل أقول ذٰلك حتّى وقعت [على] الطريق، أو كما قال أبي»(*) [النيسابوري، مسائل أحمد بن حنبل برواية ابنه عبد الله، ص 245، المسألة 912؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 5، ص 298].

الدليل الثـــاني: روى البخاريّ في (الأدب المفرد) قال: «حدّثنا أبو نعيم قال: حدثنا ســـفيان، عن أبي إسحاق، عن عبد الرحمٰن بن سعدٍ قال: خدرت رجل ابن عمر، فقال له رجل: اذكر أحبّ الناس إليك، فقال: يا محمّد» [البخاريّ، الأدب المفرد، ص 207، باب ما يقول الرجل إذا خدرت رجله، ح 993؛ ابن سعدٍ، الطبقات الكبرى، ج 4، ص 154 وقال: «أخبرنا الفضل بن دكين قال: حدّثنا سفيان وزهير بن معاوية عن أبي إسحاق عن عبد الرحمٰن بن سعدٍ، مع اختلافٍ يسيرٍ في ألفاظه»؛ ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ج 31، ص 177؛ النوويّ، الأذكار النوويّة، ص 305، ح 916 عن الهيثم بن حنش وفيه «فقال: يا محمّد، فكأنّما نشط من عقالٍ»؛ ابن تيميّة، الكلم الطيّب، ص 43، باب في الرّجل إذا خدرت، وفيه: «عن الهيثم بن حنشٍ»].

(*) هٰكذا في المصدر، لٰكنّ الصواب هو: منها ثنتان راكبًا وثلاثٌ ماشيًا، أو ثنتان ماشيًا وثلاثٌ راكبًا.

والبحث فيه من جهة السند والدلالة

أمّا السند: فطريق البخاريّ وابن سعدٍ صحيحٌ ورجاله من الثقات، وجلّهم من رجال الصحيحين، وأبو نعيمٍ هو الفضل بن دكين الثقة من مشايخ البخاريّ، وأمّا سفيان هٰذا فهو مردّدٌ بين ابن عيينة والثوريّ، ولا يضرّ هٰذا التردّد؛ فإنّ كلًّا منهما من رجال الصحيحين، وبذٰلك يكون طريق البخاريّ وابن سعدٍ صحيحًا ويمكن الاحتجاج به.

وأمّا الدلالة: فواضحةٌ في جواز الاستعانة بالنبيّ الأكرم محمّدٍ ﷺ لمن تجمعّت أعصاب رجله أو خدرت، فما أن يذكر أحبّ الناس إليه ـ سواءٌ كان حيًّا أم ميّتًا ـ ويستعين به حتّى يرتفع ما به وتنبسط قدمه، ولا يخفى عن أحدٍ أنّ هٰذا الأمر جائزٌ، وإلّا لردّ ابن عمر عليه بإنكاره وردع القائل به، إضافةً إلى أنّ ابن تيميّة قد جعل هٰذا الحديث من شواهد (الكلم الطيب) وهو دليلٌ على قبوله للحديث الّذي يدلّ على الاستعانة بالغير.

أقول: ممّا لا شكّ ولا شبهة في الاعتقاد بحياة النبيّ الأكرم ﷺ في قبره؛ إذ لا فرق في حياته بين عالم الدنيا وعالم البرزخ، فحياته فيهما واحدةٌ، فقد قال السيوطيّ: «حياة النبيّ ﷺ في قبره وحياة سائر الأنبياء معلومةٌ عندنا علمًا قطعيًّا لكثرة الأدلّة وتواتر الأخبار» [السيوطي، الحاوي للفتاوي في الفقه وعلوم التفسير والحديث، ج 2، ص 139]. وقال العبدريّ في (المدخل): «قال علماؤنا رحمة الله عليهم: إنّ الزائر يُشعر نفسه بأنّه واقفٌ بين يديه ﷺ كما هو في حياته؛ إذ لا فرق بين موته وحياته، أعني في مشاهدته لأمّته ومعرفته بأحوالهم ونيّاتهم وعزائمهم وخواطرهم، وذٰلك عنده جليٌّ لا خفاء فيه» [العبدري، المدخل، ج 1، ص 393].

فعن أنس بن مالكٍ قال: قال رســـول الله ﷺ: «الأنبياء أحياءٌ في قبورهم» [الموصليّ، أبو يعلى، مسند أبي يعلى، ج 6، ص 146، ح 3425؛ الهيثميّ، عليّ بن أبي بكرٍ، مجمع الزوائد، ج 8، ص 221 وقال: «ورواه أبو يعلى ورجال أبي يعلى ثقاتٌ»؛ ابن حجرٍ، أحمد بن عليٍّ، فتح الباري، ج 6، ص 352؛ الألبانيّ، محمّد، أحكام الجنائز، ص 213].

قال: «قال رســـول الله ﷺ: من أفضل أيّامكم الجمعة... فأكثروا عليّ من الصلاة فيه، فإنّ صلاتكم معروضةٌ عليَّ. فقالوا: يا رسول الله، كيف تعرض عليـــك صلاتنا وقد أرميت ـ يعني وقد بليـــت ـ؟ قال: إنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ حرّم على الأرض أن تأكل أجســـاد الأنبياء» [مسند أحمد، ج 4، ص 8؛ سنن الدارميّ، ج 1، ص 369؛ سنن ابن ماجة، ج 1، ص 345، ح 1085 وفيه: شدّاد بن أوسٍ»؛ سنن النسائيّ، ج 3، ص 91؛ المستدرك على الصحيحين؛ ج 1؛ ص 278 قال: «هٰذا حديثٌ صحيحٌ على شرط البخاري ولم يخرجاه»؛ ج 4 ص 560 وقال: «هٰذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشيخين ولم يخرجاه»].

وإذا كانت حياتهم ومماتهم واحدةً، فكما تكون الاســـتعانة بهم جائزةً في حياتهم، كذٰلك هي في مماتهم؛ لأنّها تكون معجزةً لهم.

أقوال العلماء

ذهب جمعٌ كثيرٌ من علماء مدرســـة العامّة إلى جواز الاســـتعانة بغير الله تعالى، أمّا علماء مدرســـة أهل البيت عليهم السلام فلا إشكال في أنّ الاستعانة بغير الله عزّ وجلّ عندهم ـ في ضمن ما ذكرناه في الميزان الصحيح للاستعانة بغير الله ـ جائزةٌ، بل إنّ إجماعهم على ذٰلك ظاهرٌ؛ ولهٰذا سوف نذكر أقوال بعض علماء العامّة في جواز الاستعانة بغير الله:

1ـ «كان ابـــن المنكدر يجلس مع أصحابه، فـــكان يصيبه صماتٌ، فكان يقـــوم كما هو حتّى يضع خدّه على قبر النبيّ ﷺ، ثمّ يرجع، فعوتب في ذٰلك،

فقال: إنّه يصيبني خطرٌ، فإذ وجدت ذٰلك، استعنت بقبر النبيّ ﷺ» [الذهبيّ، سير أعلام النبلاء، ج 5، ص 358].

2ـ العبدريّ المعروف بابن الحاجّ قال في (المدخل): «فمن توسّل به ﷺ، أو استغاث به، أو طلب حوائجه منه، فلا يردّ ولا يخيّب [أي مَن استعان به في قضاء حوائجه]؛ لما شهدت به المعاينة والآثار» [ابن الحاجّ، المدخل، ج1، ص 393].

3ـ يقول ابن تيمية: «ومن كان يستعمل الجنّ في أمورٍ مباحةٍ له، فهو كمن استعمل الإنس في أمورٍ مباحةٍ له، وهٰذا كأن يأمرهم بما يجب عليهم، وينهاهم عمّا حرّم عليهم، ويستعملهم في مباحاتٍ له» [ابن تيميّة، مجموع فتاوى ابن تيميّة، ج 3، ص 1].

4ـ يقول ابن عثيمين وهو يتكلّم عن أنواع الاستعانة الّتي ذكرها ابن تيمية: «الثانية: أن يستخدمهم في أمورٍ مباحةٍ، فهٰذا جائز بشرطٍ أن تكون الوسيلة مباحةً... وقد روي أنّ عمر تأخّر ذات مرّةٍ 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، ففعل، فذهب الجنّيّ، ثمّ رجع، فقال: إنّ أمير المؤمنين ليس به بأسٍ، وهو يسم إبل الصدقة في المكان الفلانيّ» [مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، ج 9، ص 546].

خاتمة البحث

1ـ أراد القرآن الكريم في آيات الاستعانة أن يبيّن نكتةً، وينبّه الناس عليها، وهي أنّ هٰذا الكون علّته الرئيسة والمؤثّر فيه على نحو الاستقلال وبالذات هو الله تعالى، وهٰذا هو التوحيد وأساسه، وأمّا المؤثّرات الأخرى غير

الله ـ تعالى ـ لو صدرت منها الأفعال فهي تصدر بنحو الإذن والتبعيّة له ﷻ، وهٰذا الأمر لا يدخل في مضانّ الشرك، بل هي من صلب التوحيد وفي طوله.

2ـ أنّه لا يوجد في صفحة الوجود معينٌ ومساعدٌ حقيقيٌّ سوى الله تعالى، وأنّ الممكنات المستعان بها بحكم كونها فقيرةً بالذات لا تستطيع أن تفعل شيئًا بدون الاتّكاء عليه ـ تعالى ـ والاستمداد منه.

3ـ ذهب علماء مدرسة العامّة إلى قبول الاستعانة بغير الله تعالى، باستثناء أصحاب الفكر الوهّابيّ إذ رفضوه في الجانب النظريّ، وأمّا في الجانب العمليّ فهم يستعينون بغير الله، والشواهد على ذٰلك كثيرةٌ، وهم في هٰذا الأمر لا يختلفون عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام.

4ـ قسم علماء المدارس الإسلاميّة الاستعانة بغير الله ـ تعالى ـ إلى ثلاثة أقسامٍ.

5ـ فالميزان الصحيح في قبول الاستعانة بالله ـ تعالى ـ وبغيره هو أنّ الاستعانة بالله ﷻ تكون بالذات وعلى نحو الاستقلال، وأمّا الاستعانة بغيره فلا تكون بالذات، بل هي بالتبع وفي طول الاستعانة الأولى لا في عرضها.

6ـ أنّ جميع الأدلّة سواءٌ العقليّة أو النقليّة لا تمنع من الاستعانة بغير الله تعالى.

7ـ أنّ الكثير من علماء مدرسة العامّة يجوّزون الاستعانة بغير الله تعالى، والشواهد على ذٰلك كثيرةٌ، وأمّا علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام فجواز الأمر عندهم مجمعٌ عليه.

نتيجة البحث

الاســـتعانة بغير الله ـ تعالى ـ جائزةٌ، ولا إشـــكال فيها إذا تحقّق ميزانها الصحيح، وهو أنّ كلّ مؤثّرٍ في هٰذا الكون غير الله ـ تعالى ـ إنّما يستمدّ قدرته مـــن الله تعالى، ويؤثّر بالإذن والتبع، وليس على نحو الاســـتقلال وبالذات، وهٰذا هو عين التوحيد وفي طوله.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن أبي شـــيبة، عبد الله بن محمد، المصنف، تحقيق وتعليق: سعيد اللحام، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت – لبنان، ط. الأولى، سنة 1409 هـ ـ 1989 م.
2. ابن الأثير الجزري، أبو الســعادات المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، الناشر: مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم ـ إيران، ط. الرابعة، سنة 1405 هـ.
3. ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المســير، تحقيق: محمد بن عبد الرحمن، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1407 هـ ـ 1987 م.
4. ابن الحاج العبــدري، أبو عبد الله محمد بن محمد، المدخل، الناشر: دار الفكر بيروت لبنان، سنة 1401 هـ ـ 1981 م.
5. ابن تيمية الحــراني، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتــاوى، تحقيق: أنور الباز وعامر الجزار، الناشر: دار الوفاء، ط. الثالثة، سنة 1426 هـ ـ 2005 م.
6. ابــن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن عبد الســلام، الكلم الطيب، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، ط. الثالثة، سنة 1977.
7. ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد، جامع البيان، تحقيق وتقديم: الشيخ خليل الميس، ضبط وتوثيــق وتخريج: صدقي جميل العطــار، الناشر: دار الفكــر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،لبنان، سنة 1415 هـ ـ 1995 م.
8. ابــن حبان، محمد، الثقات، تحــت مراقبة محمد بن المعيد خان مديــر دائرة المعارف العثمانية، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية، ط. الأولى، سنة 1393 هـ.
9. ابن حجر العســقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، دراســة وتحقيق: مصطفى عبــد القادر عطا، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط. الثانية، ســنة 1415 هـ ـ 1995 م.
10. ابن حجر العســقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، الناشر:

دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ 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 ـ 1981 م.

13. ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت ـ 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 ـ 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 ـ لبنان، سنة 1415 هـ.

16. ابن معين، يحي، تاريخ ابن معين برواية الدوري، تحقيق: عبد الله أحمد حسن، الناشر: دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، بلا سنة طبع.

17. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: نشر أدب الحوزة، قم ـ 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 النوقي ود. أحمد النجولي الجمل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1422 هـ ـ 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 ـ 1984 م.

20. الألباني، محمد ناصر، أحكام الجنائز، الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط.

الرابعة، سنة 1406 هـ ـ 1986 م.

21. الألباني، محمد ناصر، إرواء الغليل، تحقيق وإشراف: زهير الشـــاويش الناشر: المكتب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان، ط. الثانية، سنة 1405 هـ ـ 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 ـ 1986 م.

24. البخاري، محمد بن إســـماعيل، صحيح البخاري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سنة الطبع: 1401 هـ ـ 1981 م.

25. بدر الدين العيني، محمود بن أحمـــد، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت – لبنان بلا سنة طبع.

26. البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاســـن، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الحسيني (المحدث)، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، سنة: 1370 هـ

27. البيضاوي الشـــافعي، عبد الله بن محمد، تفســـير البيضاوي (أنـــوار التنزيل وأسرار التأويل)، إعداد وتقديم: محمد عبد الرحمن المرعشـــلي، النـــاشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان ط. الأولى، سنة 1418 هـ ـ 1998 م.

28. البيهـــقي، أبو بكر أحمد بن الحســـين، الآداب، تحقيق: أبي عبد الله الســـعيد المندوه، الناشر: مؤسسة الكتب الثقافية بيروت لبنان، ط. الأولى، سنة 1408 هـ ـ 1988 م.

29. البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحســـين، شـــعب الإيمان، تحقيق: محمد الســـعيد بسيوني زغلول، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، ط. الأولى، سنة 1410 هـ

30. الثعلبي، أحمد بن محمد، تفســـير الثعلـــبي، تحقيق: أبي محمد بن عاشـــور، مراجعة

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

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

32. الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرك على الصحيحين، تحقيق وإشراف: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، الناشر: دار المعرفة، بيروت لبنان، بلا سنة طبع.

33. الدارمي، محمد عبد الله بن عبد الرحمن، سنن الدارمي، طبع بعناية محمد أحمد دهمان، الناشر: مطبعة الاعتدال – دمشق سوريا، سنة الطبع: 1349 هـ.

34. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان سير أعلام النبلاء، أشرف على تخريج أحاديثه: شعيب الأرنؤوط وتحقيق: حسين الأسد، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان، التاسعة، سنة الطبع: 1413 هـ ـ 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 ـ 1987م

36. الراغب الأصفهاني، 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 مجموعةٍ من المحققين، الناشر دار الهداية، بلا سنة طبع.

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

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

الزارعي السبزواري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 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 ـ 1991 م.

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

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

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

45. فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، الناشر: دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط الأولى، 1421 هـ ـ 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 الشعراني / ضبط وتصحيح: السيد علي عاشور، الناشر: دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، ط الأولى، سنة الطبع: 1421 هـ ـ 2000 م.

49. المدني الشيرازي، علي خان، رياض السالكين في شرح صحيفة سيد الساجدين عليه السلام، 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 ـ الشيخ علي محمد معوض، شارك في التحقيق: د. زكريا عبد المجيد النوقي ود. أحمد النجولي الجمل، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، سنة 1422 هـ ـ 2001 م.

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

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

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

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

55. النووي، محيي الدين بن شرف، الأذكار النووية، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، سنة 1414 هـ ـ 1994 م.

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

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

الرزق وعلاقته بمسألة الربوبيّة
قراءةٌ في ضوء النصوص الدينيّة

د. علي حمود العبادي*

الخلاصة

إنَّ مفهوم الرِّزق من المفاهيم المهمَّة في المنظومة العَقَديَّة؛ لأنَّ الرِّزق من المسائل الّتي يتعاطى معها الإنسان بشكلٍ مباشرٍ ودائمٍ، ممّا يُشكّل عنصرًا مهمًّا في العَلاقة بين العبد وربِّه، وقد كُرّس جانبٌ من هٰذه المقالة لبيان مفهوم الرِّزق وأقسامه، ولبيان الصِّلة بين التوحيد في الربوبيّة والرِّزق، وأنَّ الرِّزق عبارةٌ عن أحد تطبيقات التوحيد في الرّبوبيَّة؛ لأنَّ الرِّزق نوعُ تدبيرٍ للمخلوقات. مضافًا إلى الإجابة على عددٍ من الاستفهامات والتساؤلات الّتي تطرأ حِيال مسألة الرِّزق؛ من قبيل التساؤل عن كيفيَّة انسجام التفاوت بين أرزاق العباد مع العدالة الإلٰهيّة؟ ومن أهمِّ النتائج الّتي أفرزتها هٰذه 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 الربوبيَّة؛ لذا يُنسَب الرِّزق بصورة مطلَقة إلى الله تعالى.

الكلمات المفتاحيّة: الرزق، التوحيد، الربوبيّة، التدبير الإلٰهيّ، النظام الأحسن، العدالة.

(*) الدكتور علي حمود العبادي، العراق، مدرس في قسم الفسلفة، جامعة المصطفى العالمية.
aalialbadi2@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-rububiyah) 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.

تمهيدٌ

ممَّا لا ريبَ فيه أنَّ مسألة الرزق من المسائل الّتي استحوذت على اهتمام النـاس منذ القِدَم، وقد طرأت حِيالها اسـتفهاماتٌ متعدِّدةٌ، ازدادت تنوُّعًا وتشعُّبًا بمرور الزمن.

ومن هٰذه الاستفهامات والتساؤلات: هل التفاوت بين أرزاق العباد أمرٌ مُقَدَّرٌ من الله تعالى؟ وإذا كان كذٰلك فكيف ينسجم مع العدالة الإلٰهيّة؟ وهل تتدخَّل الصُّدفة والحظُّ في مسألة الرِّزق، وأنَّ الإنسان المرزوق هو من يحظى بحظٍّ وافرٍ، بخلاف الإنسان الفقير فإنَّه لم يكن له حظٌّ؟

ولو كان رزق الإنسان مضمونًا من قِبَل الله تعالى ـ كما تتضمَّنه النُّصوص الشريفة ـ فلماذا تحدَّثت نصوصٌ أخرى على ضرورة السـعي في طلب الرزق؟ وغير ذٰلك من التساؤلات.

ويتضاعف أهمّيَّة البحث في مسألة الرزق حينما نلحظ أنَّ عمليّة توزيع الأرزاق على العباد لها عـدّة أبعادٌ عَقَديَّةٌ، فهي ترتبط تـارةً بِبُعد التوحيد الرُّبوبيّ، وتارةً أخرى ترتبط بِبُعد العدالة الإلٰهيّة.

أمَّا جهة ارتباطها بالتوحيد الرُّبـوبيّ فإنَّ عمليّة توزيع الأرزاق تقع تحت إدارة وتدبير الباري ﷻ وحدَهُ.

وأمَّا جهة ارتباطها بالعدالـة الإلٰهيّة فلِمَا يُلحَظُ من التفاوت في الأرزاق بين الناس، وكيفيّة انسجامها مع مبدإ العدالة الإلٰهيّة.

كذٰلك يوجد بُعدٌ آخَرُ في المسـألة، وهي أنَّ بعض الناس يعتقد أنَّ رزقه مرتبطٌ بشـخصٍ معيَّنٍ، أو جهةٍ معيَّنةٍ، فما هو تحليل هٰذه الظاهرة، وكيفيّة ارتباطها بتوزيع الأرزاق من قِبَله تعالى، وارتباطها بالتوحيد الرُّبوبيّ؟

مضافًا إلى وجود بُعدٍ آخر في الموضوع، وهو أنَّ ما نلمسه من النصوص الشرعيَّة الّتي تتحدَّث عن الرزق وأنَّ الله ـ تعالى ـ قد ضمن أرزاق العباد، فهٰذه النصوص قد يتّخذها بعضٌ ذريعةً تدفعه إلى ترك السعي والعمل، كما أنَّ هناك نصوصًا تحثُّ على طلب الرِّزق، وقد يتّخذها بعض ذريعةً للانهماك والتهالك في طلبه، فلا بدَّ من فهم هٰذه النصوص ضمن مسألة الربوبيَّة والتدبير الإلٰهيّ.

ولعلَّنا لا نجانب الصواب فيما لو قلنا: إنَّ مسألة الرِّزق تحتلُّ موقعًا متميِّزًا في المنظومة العَقَديَّة، لا سيّما حينما نلمس أنَّ الفهم الصحيح لمسألة توزيع أرزاق العباد من قِبَله ـ تعالى ـ يؤسِّس لأمرٍ بالغ الخطورة على صعيد العَلاقة بين العبد وربِّه.

ومن هٰذا المنطلق يمكن أن نعرف هٰذا العدد المتنوّع من النصوص القرآنيّة والروائيّة الّتي عالجت جوانب الموضوع بروحها الاستدلاليّة، وعناصرها البرهانيّة، خلال براهين ناصعةٍ لا التواء فيها، وحكمةٍ رفيعةٍ لا ضعف في مراميها.

والبحث في هٰذه المقالة يتناول هٰذه المباحث من خلال النصوص القرآنيّة، وأنوار أهل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام.

1 ـ معنى الرِّزق

أ ـ المعنى اللغويّ

الرِّزق: ذكر صاحب الصحاح أنَّ المطر قد يُسمَّى رزقًا [انظر الجوهري، الصّحاح:ص 148]، وذٰلك قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا أَنزَلَ اللهُ مِنَ السَّمَاءِ مِن رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الجاثية:5].

وفي (المصبـــاح) قال: «معنى رزق الله الخلق (يرزقهم) والرِّزق ـ بالكسر ـ اســـم للمرزُوق، والجمع (الأرزاق) مثل جملٍ وأجمال. و(ارتزقَ) القومُ أخذوا (أرزاقهم)، فهم (مرتَزِقة)» [الفيّوميّ، المصباح المنير: ص 225].

وفي (المُفـــردَات): يقال للعطـــاء الجاري تارةً، دنيويًّـــا كان أم أخرويًّا، وللنصيب تارةً، ولِما يصل إلى الجوف ويتُغذَّى به تارةً، يُقال: أعطى السلطان رزق الجند، ورُزقت علمًا، ﴿وأنفِقـــوا ممّا رزقناكم﴾؛ أي: من المال والجاه والعلم. ﴿عند ربّهـــم يرزقون﴾؛ أي: يفيض الله عليهـــم النّعم الأُخرويّة. [المفردات في غريب القرآن: 194]

وفي لســـان العرب: «الرَّزْقة جمع رَزَقات: مـــا يُخرَج للجندي في رأس كلّ شـــهر، يُقال: "أخذت رَزْقَةَ هٰذا الشهر أو هٰذا العام" أي أخذت المَعروض لي من الـــرِّزق فيه، الرزّاق: الرَّازق، ولا يُقال إلّا لله تعالى. المرزوق: مَن كان حســـن الحظِّ. المُرتزِق: ما ينُتفَع به، المُرتَزِقَة: القوم الّذين أخذوا أرزاقهم» [ابن منظورٍ، لسان العرب: ج 10، ص 116].

وممّـــا تقدَّم يتّضح أنَّ المعاجم اللغويّة تلتقي في أنَّ معنى الرزق هو العطاء من قبيل ما يقرِّره الملك لجنوده، وأنّه شـــامل لكلِّ ما يصل إلى الإنســـان ممّا ينتفع به من الغذاء والمال والجاه والعشيرة والعلم وغير ذٰلك.

ب ـ المعنى الاصطلاحيّ

الرِّزق في الاصطلاح لا يختلف عن المعنى اللغويّ، وهو العطاء المســـتمرُّ الشـــامل للأمور المادّيَّة وغير المادّيّة، دنيويَّة كانت أو أخرويَّة، فيشمل الجاه والمال والولد والعلم وسائر الأشياء.

قال العلّامة الطباطبائيّ: «الرِّزق: هــو العطاء الجاري، ورزقه ـ تعالى ـ للعالَم الإنسانيّ من السَّــماء هو نزول الأمطار والثلوج ونحوه، ومن الأرض هو بإنباتها نباتها، وتربيتها الحيوان، ومنهما يرتزق الانسان» [الطباطبائي، تفسير الميزان: ج 10، ص 51]. وقال صاحب تفسير الأمثل: «الرِّزق: هو العطاء المستمرُّ، ومن هنا كان عطاء الله المســتمرّ للموجودات رزقًا. وينبغي الالتفات إلى أنَّ مفهــوم الرِّزق غير منحصر في الحاجات المادّيّة، بل يشــمل كلَّ عطاءٍ مادّيٍّ أو معنويٍّ؛ ولذٰلــك نقول مثلًا: "اللّٰهُمَّ ارزقني عِلْمًا كاملًا" أو نقول: "اللّٰهُمَّ ارزقني الشهادة في سبيلك"» [الشيرازي، تفسير الأمثل: ج 6، ص 467].

ونطــوي هٰذه الفقرة بالقول: إنَّ ما يحصِّله الإنســان من طريق الحَرَام لا يُطلَق عليه رزقًا، كما ثبت في محلِّه.

2 ـ الفَرْق بين الرِّزق والمُلك

ثَمَّةَ فرقٌ أساسيٌّ بين الرِّزق والمُلك ـ ولعلَّه أفضل دليلٍ ومؤشِّرٍ يؤكِّد هٰذا الفرقَ ـ وهو أنّ الرِّزق لا يقتصر على الممتلكات الّتي يمتلكها الإنسان فقط، وإنّما يشــمل الحياة، والعلم، والزوجة، والولد، والجاه؛ ولذا يُقال: رَزقَ الله فلانًا علمًا وزوجةً وولدًا وجاهًا و...

وعلى هٰذا الأســاس يمكن القول: بأنَّ بعض الرِّزق ملكٌ، كما نقول: زيدٌ مالكٌ لهٰذا الــشَّيء، ونقول أيضًا: زيدٌ رزقه الله ـ تعالى ـ هٰذا الشيء. فهٰذا الشيء ملكٌ ورزقٌ لزيدٍ في الوقت نفسه.

مقابــل بعضٍ آخرَ من الــرِّزق لا يُطلَق عليه ملك؛ مــن قبيل العقل، والعلم، والصحــة، والزوجة، والولد، والجاه، هي رزقٌ للإنســان، ولٰكنَّها ليست ملكًا له. [انظر: السيّوريّ، إرشاد الطالبين، ص 287]

وعند الانتقال إلى أشياء أخرى نجد أنَّها يُطلَق عليها رزقٌ ولٰكن لا يُطلَق عليها ملكٌ؛ من قبيل النَّبات، فإنَّه رزقٌ للبهائم، ولٰكنَّه ليس ملكًا لها؛ لأنّ من شرائط تسمية الشَّيء بالملك أن يكون المالك عاقلًا، أو مَن هو في حكم العقلاء كالطفل، وعلى هٰذا لا يصحُّ نسبة الملكيَّة إلى الحيوانات. [انظر: ابن زهرة، غنية النزوع، ص 126؛ العلّامة الحلّي، كشف المراد، ص 463؛ السيوريّ، إرشاد الطالبين، ص 287]

وثَمَّةَ موردٌ رابعٌ، وهو أنَّ الشيء قد يكون ملكًا لكنَّه ليس برزقٍ؛ لأنَّ الأشياء كلّها ملكٌ لله تعالى، وليست رزقًا له تعالى؛ لأنّ الرِّزق ما يصحُّ الانتفاع به، والله ـ تعالى ـ غنيٌّ، وهو منزّهٌ عن الانتفاع. [انظر: شرح جمل العلم والعمل، الشريف المرتضى: ص 246؛ الشيخ الطوسيّ، الاقتصاد، ص 173؛ ابن زهرة الحلبيّ، غنية النزوع: ج 2، ص 126]

3 ـ الرَّازقيَّة من الصفات الفعليّة

بعد أن وصل البحث إلى هٰذه التخوم فقد يطرأ سؤالٌ مفاده هل أنَّ صفة الرازقيَّة من الصفات الفعليَّة للباري ـ تعالى ـ أو من الصفات الذاتيَّة؟

والجواب الّذي تتّفق عليه جميع الاتّجاهات الكلاميّة هو أنَّ صفة الرازقيَّة من صفات الفعل، أي الصفات الثبوتيّة الفعليّة؛ وذٰلك لأنَّ الصفات الفعليّة هي الصفة الّتي لا تتّصف بها الذات الإلٰهيّة إلّا مع فرض تحقّق الغير مسبقًا، من قبيل صفة الخالقيّة، فلا يتّصف بها الباري ـ تعالى ـ إلّا إذا وُجِد مخلوقٌ، فإذا لم يُوجد هناك مخلوقٌ لله تعالى لا يمكن انتزاع صفة الخالقيّة، وهٰكذا الحال بالنسبة لصفة الرازقيَّة، فلا يصحُّ إطلاق هٰذه الصفة على الباري ـ تعالى ـ إذا لم يكن موجودٌ يُرزق. [انظر الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 346؛ الكليني، الكافي: ج 1، ص 111]

وعلى هٰذا الأساس يتبيّن أنَّ صفة الرازقيّة تنطبق عليها الضابطة المتقدِّمة؛ لأنَّ الله ـ تعالى ـ يرزق زيـــدًا ولدًا، ولا يرزق عَمْرًا ذٰلك؛ لذا تكون صفة الرازقيّة من صفات الفعل لا من صفات الذات.

4 ـ أقسام الرِّزق

وملاك هٰذا التقســـيم على أســـاس أنَّ الرزق الّذي يحصل عليه الإنسان تارةً يحتاج إلى سعيٍ، وأخرى لا يحتاج إلى سعيٍ؛ وبناءً على هٰذا قُسِّم الرزق إلى قسمين:

القِسم الأوّل: الرزق الّذي يصل إلى الإنسان من دون سعيٍ وطلبٍ:

وهٰذا القِســـم هو الرزق الّذي شـــاء الله تعالى أن يناله الإنسان من دون طلبٍ، من قبيل الهديَّة، والهبة والمـــيراث، وغيرها من الأرزاق الّتي يحصل عليها الإنسان من دون سعيٍ وجهدٍ ودأبٍ وطلبٍ.

وينضوي إلى هٰذا القسم من الرزقِ الفرصُ الّتي هيّأها الله تعالى، وجعلها في متناول يد الإنســـان بالشـــكل الّذي لا يحتاج فيه إلى سعيٍ وطلبٍ؛ لأنَّها مهيَّئةٌ أمامه.

وليس للإنســـان ـ في هٰذه الحالة ـ إلاّ أن يقوم باغتنام هٰذه الفرص الّتي هيَّأها الله ـ تعالى ـ له من أجل الحصول على الرزق.

وهٰذا القســـم من الرزق يعكس مضمونه عددٌ وافرٌ من النُّصوص القرآنيَّة منها قـــوله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَابَّـــةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْـــتَقَرَّهَا وَمُسْـــتَوْدَعَهَا.. كُلٌّ فِي كِتَـــابٍ مُبِينٍ﴾ [سورة هود: 6] حيث يفيـــد هٰذا النَّصُّ بأنَّ

الله ـ تعـالى ـ ضمـن رزق الدوابّ من الحيوانات، كمـا ضمن رزق الناس كمـا في قوله تعالى: ﴿وَفِي السَّـماءِ رِزْقُكُـمْ وَما تُوعَـدُونَ﴾ [سورة الذاريات: 6]، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَكَأَيِّنْ مِنْ دَابَّةٍ لا تَحْمِلُ رِزْقَهَا اللهُ يَرْزُقُها وَإِيّاكُمْ﴾ [سورة العنكبوت: 60].

مضافًـا إلى النصوص الروائيَّة الّتي جاءت لتبـيِّن هٰذا المعنى بأروع بيان وبـأدقِّ وجه، ومن هٰذه الروايات ما رُوي أنّـه قيل لأمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «لو سُدّ على رجلٍ بابُ بيته، وتُرك فيه من أين يأتيه رزقه؟ فقال: من حيث يأتيه أجله» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، خطب الإمام عليٍّ عليه السلام].

وتدلُّ هٰذه الرواية بصراحةٍ على أنَّه ما من مخلوقٍ إلّا ويصل إليه ما قُدّر له من رزقه في وقته، وفي أيِّ زمانٍ ومكانٍ، سواءٌ أكان في البرِّ أوالبحر أو الجبال أو الكهـوف أو تحت الأرضين، وفي أيِّ زمانٍ كان في ليلٍ أم نهارٍ، فلا يحجزه حاجبٌ، ولا يمنعه مانعٌ، فلا مانع لعطاء الله.

وفي نصٍّ آخر رواه الكلينيّ بسنده عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «لو أنّ أحدكـم هرب من رزقه لتبعه حتّى يدركه، كمـا أنّه لو هرب من أجله تبعه حتّى يدركه» [الكلينيّ، الكافي: ج 5، ص 304].

ومن الروايات الّتي تدلُّ على هٰذا المعنى أيضًا ما رُوي عن الإمام عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: «... ورزق يطلبك، فإن لم تأتِه أتاك؛ فلا تحمل همّ سـنتك على همِّ يومك، وكفاك كلّ يومٍ ما هـو فيه» [الحرّ العامليّ، الفصول المهمّة، ج 3، أبواب نوادر الكلّيّات، باب 108، ح 2، 3140].

ونحوها من النصوص الروائيَّة الّتي تشاركها في المضمون ذاته، والّتي تؤكِّد هٰذا النوع من الرزق الّذي يأتي ويصل للإنسان من دون سعيٍ وجهدٍ وطلبٍ.

القسم الثاني: الرزق الّذي لا يتمّ الحصول عليه إلّا بسعيٍ وطلبٍ:

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

وهٰذا الرزق الموجود في هٰذه الفرص يطلق عليه في النصوص الروائيَّة: «برزق تطلبه».

ومضمون هٰذا القسم من الرزق لخَّصه أهل البيت في عددٍ من النصوص الروائيَّة الّتي تؤكِّد على أنَّ الإنسان لو توخَّى الحصول على هٰذا الرزق فعليه أن يسعى ويجتهد في الجدِّ.

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

ومن النصوص الروائيّة الّتي أولت عنايةً لبيان هٰذا القسم من الرزق ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «أربعة لا يُستجاب لهم دعوةٌ: رجلٌ جالس في بيته؛ يقول: اللّٰهُمَّ ارزقني، فيُقَال له: ألم آمرك بالطلب...» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 511].

وروى عليّ بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قال لي: «ما فعل عمر بن مسلمٍ؟ قلت: جعلت فداك: أقبل على العبادة وترك التجارة، فقال: ويحه! أما علم أنّ تارك الطلب لا تُستجاب له دعواتٌ، إنّ قومًا من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا نزلت ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۝ وَيَرْزُقْهُ

مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ﴾ [سورة التحريم: 2] أغلقوا الأبواب، وأقبلوا على العبادة، وقالوا: قد كُفينا. فبلغ ذٰلك النبيَّ ﷺ، فأرسل إليهم فقال: ما حملكم على ما صنعتم؟ فقالوا: يا رسول الله، تكفّل الله لنا بأرزاقنا على العبادة. فقال : إنّه من فعل ذٰلك لم يُستجَب له، عليكم بالطلب». [الكلينيّ، الكافي: ج 5، ص 84].

وإذ يصعب ذكر النصوص الروائيّة بأجمعها نكتفي بما سلف من الروايات الشريفة الّتي تدلُّ على ضرورة السعي، وأن ليس للانسان إلّا ما سعى في الحصول على رزقه.

5 ـ الصلة بين التوحيد في الربوبيّة والرزق

لبيان الصلة بين الربوبيَّة والرزق ينبغي تقديم عددٍ من المقدِّمات، وهي:

المقدِّمة الأولى: معنى كلمة الرَّبّ

الأصل الّذي يبيّن لنا الصِّلة والعلاقة بين الربوبيَّة والرزق يكمن في معرفة كلمة الرَّبّ.

تُستعمَل كلمة الربِّ في الباري ـ تعالى ـ وفي غيره، فيُقَال: (ربّ العالمين) ﴿رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأَوَّلِينَ﴾ ويُقال: ربّ الدار، وربّ الفرس، ونحو ذٰلك [انظر: الأصفهانيّ، المفردات في غريب القرآن، ص 336].

فتدبير العالَم بمعنى نظم أجزائه نظمًا جيّدًا مُتقنًا بحيث يتوجّه كلّ شيءٍ إلى غايته المقصودة منه، وهي آخر ما يمكنه من الكمال الخاصّ به، وتدبير الكلِّ هو إجراء النظام العامّ العالميّ، بحيث يتوجَّه إلى غايته الكلّيّة، وهي الرجوع إلى الله، وظهور الآخرة بعد الدنيا. [انظر: الطباطبائيّ، تفسير الميزان: ج 11، ص 289]

المقدّمة الثانية: أقسام الربوبيّة

تنقسم الربوبيّة إلى قسمين:

الأولى: الربوبيّــة التكوينيّة، وهي مُختصّة بنظام العالَم التكوينيّ من جهة تدبيره وتربيته.

الثانيــة: الربوبيّة التشريعيّة، وتختصّ بالموجــودات الّتي لها القدرة على الاختيار، وهي تشــمل مســائل عديدةً من قَبيل إرســال الأنبياء، وإنزال الكتب السماويّة، وبيان الوظائف والتكاليف، وتقنين الأحكام والقوانين؛ كلّ ذٰلــك لأجل هدايتهم إلى الطريق الحــقّ، ولا يوجد مَن له حقّ التشريع والتقنين إلّا الله تعالى.

المقدّمة الثالثة: الأدلَّة على التوحيد في الربوبيّة

من الأدلَّة الّتي تُســاق لإثبات التوحيد في الربوبيَّة، هي أنَّ وحدة النظام في الكون وتلاؤمه وانسجامه لا يمكن أن يتحقَّق إلّا إذا كان المدبِّر واحدًا؛ وذٰلك لما في هٰذا الكون من التدبير والانســجام بين أجزائه، فلو تعدَّد المدبِّر والمنظِّم لاســتلزم بالضرورة اختلافهمــا في التدبــير والإرادة، وذٰلك ينافي الانسجام والتلاؤم بين أجزاء الكون.

ومن هنا فإنَّ وحدة النظام وانسجامه وتلاؤمه يكشف عن وحدة التدبير والمدبِّر، وهٰذا الاستدلال ذكره أهل البيت عليهم السلام، فعن الصادق ـ في حديثٍ طويلٍ ـ قال: «دلَّ صحَّة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنَّ المدبِّر واحدٌ» [الكليني، الكافي: ج 1، ص 81].

وســأله ـ أي الإمام الصادق عليه السلام ـ هشــام بن الحكم ما الدَّليل على أنَّ

الله واحـــدٌ؟ فقال عليه السلام: اتّصال التدبير، وتمـــام الصنع؛ كما قال الله عزّ وجلّ: ﴿لَـــوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَـــدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]. وهٰذا ما يُشـــير إليه العلّامـــة الطباطبائيّ في ذيل قوله تعالى: ﴿إِذًا لَذَهَـــبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ [سورة المؤمنون: 91]. حيث يقول: «حجّةٌ على نفي التعدّد ببيان محذوره؛ إذ لا يُتَصوَّر تعـــدّد الآلهة إلّا ببينونتها بوجهٍ من الوجوه، بحيث لا تَتَّحد فى معنى أُلوهيّتها وربوبيّتهـــا، ومعنى ربوبيّة الإلٰه في شـــطرٍ من الكون، ونـــوعٍ من أنواعه تفويض التدبير فيه إليه، بحيث يســـتقلّ في أمـــره من غير أن يحتاج فيه إلى شيءٍ غير نفســـه حتّى إلى مَن فوّض إليه الأمر. ومن البيّن أيضًا أنَّ المتباينين لا يترشّـــح منهما إلّا أمران متباينان. ولازم ذٰلك أن يســـتقلّ كلٌّ من الآلهة بما يرجـــع إليه من نوع التدبير، وتنقطع رابطة الاتّحاد والاتّصال بين أنواع التدابير الجارية في العالَم، كالنظام الجاري في العالَم الإنســـانيّ عن الأنظمة الجارية في أنواع الحيوان والنبات، والبرّ والبحر، والسهل والجبل، والأرض والســـماء، وغيرها، وكلٌّ منها عن كلٍّ منها، وفيه فساد السَّماوات والأرض وما فيهنّ» [الطباطبائيّ، تفسير الميزان: ج 15، ص 62]. إذن يســـتحيل تعدُّد الأرباب؛ لأنَّه يستلزم فساد النظام الكونيّ الّذي نشـــاهده، ونلمس انسجام وترابط أجزائه بوضوح، فهناك تلازمٌ بين تعدُّد الآلهة وبين فساد العالَم.

فـــإن قِيل: قد يكون تعدُّد الأرباب غير مخلٍّ بنظام الكون؛ وذٰلك فيما لو فُرِض اتّفاقهما وتطابق إرادتهما على نظامٍ واحدٍ.

أجِيـــب: إنَّ تعدُّد الآلهة باختلاف ذاتيهما وصفاتهما لا بدَّ أن يســـتلزم اختلاف إرادتهما، وما فرض من تطابق الإرادات في كلِّ شيءٍ، إنَّما يرجع إلى إرادةٍ واحدةٍ وربٍّ واحدٍ.

المقدِّمة الرابعة: تنظيم الأرزاق للعباد نوع تدبيرٍ

من الواضــح أنَّ توزيع الرزق على المخلوقات هــو نوع تدبيرٍ؛ لذا يدخل الرزق من هٰذه الجهة في توحيد الربوبيَّة.

وبعبارةٍ أخرى كما أنَّ الخالق واحدٌ وهو الله ـ تعالى ـ كما ثبت في محلِّه، كذٰلك الربُّ واحــدٌ؛ لأنَّ الربوبيّة ملازمةٌ للخالقيّــة؛ لأنَّ معنى الربوبيَّة والتدبير عبارةٌ عن الخلق، ومن الواضح أنَّ الخلق ليس عمليّة الإيجاد فقط، وإنَّما هو الاستمرار في الإيجاد، وتدبير الموجود.

النتيجــة: بناءً على ما تقدَّم مــن المقدِّمة فإنَّ الرزق يكــون تطبيقًا من تطبيقات التوحيد في الربوبيَّة؛ لأنَّ الرزق نوع تدبيرٍ للمخلوقات.

ومن هٰذا المنطلق يُنسَب الرزق بصورةٍ مُطلَقةٍ إلى الله تعالى.

والنصوص القرآنيّة تبيِّن هٰذه المســألة بأروع بيانٍ، من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللهَ هُــوَ الــرَّزَّاقُ﴾ [سورة الذاريات: 58]، وقوله تعالى: ﴿هَــلْ مِنْ خالِقٍ غَيْرُ اللهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّــماءِ وَالأَرْضِ﴾ [سورة فاطر: 3]، وقوله: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّــمَاواتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللهُ﴾ [سورة سبإ: 24]، وقوله: ﴿وَما مِنْ دَابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُها﴾ [سورة هود: 6]، وهي دالَّةٌ على انحصار الرزق به تعالى.

والمهمَّة ذاتها ينهض بها النصُّ الروائيّ؛ إذ ثَمَّة عددٌ من الروايات تتحدّث عن هٰذا المعنى، وهو أنَّ الرازق واحدٌ، وهو الله تعالى.

1ـ5 اعتقاد البعض بكون رزقهم عند شخصٍ معيَّنٍ

يمكن تصوُّر هٰذه المسألة على نحوين:

الأوَّل: أن يكــون اعتقاد بعضٍ بأنَّ رزقه عند الشــخص الفلانيّ من باب

كون ذٰلك الشخص هو أحد الأسباب الواقعة في طريق الرزق الّذي هو من عند الله تعـــالى؛ لذا يُطلَق وصف «الرازق» على الّذي يفعل الرزق وهو الباري تعالى، وكذٰلك يُطلَق على من يكون سببًا لوقوع الرزق، ومَن يقوم بتمهيد السبيل وتوفير الأجواء؛ لتحقّق الرزق، كما أشـــار إليه تعالى: ﴿وَلا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ أَمْوالَكُمُ الّتي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيها وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ ـ كما سيأتي في البحث اللاحق ـ وهٰذا ما أشـــار إليه الإمام الصادق عليه السلام، حينما سُئل عن قول الرجل: لولا فلان لهلكتُ، ولولا فلان لضاع عيالي، جعل لله شريكًا في ملكه يرزقه ويدفع عنه، فقيل له: «لو قال لولا أن مَنَّ الله عليَّ بفلانٍ لَهلكتُ؟ قال: لا بأس بهٰذا» [المجلسيّ، بحار الأنوار: ج 5، ص 148].

الثـــاني: أن يكون اعتقاد بعـــض الناس بارتباط أرزاقهم بشـــخصٍ معـــيَّنٍ بمعـــزلٍ عن تســـبيب الباري تعـــالى، وكون ذٰلك الشـــخص هو الـــرازق بالأصل، فهٰذا يرجـــع إلى الشِّرك بالنعمـــة؛ لذا ورد عن الإمام الصـــادق عليه السلام أيضًا: «الرجل يقول: لولا فـــلانٌ لَهلكتُ، ولولا فلانٌ ما أصبـــتُ كذا وكذا، ولولا فلان لَضاع عيـــالي، ألا ترى أنّه قد جعل لله شريكًا في ملكه؟» [المجلسيّ، بحار الأنوار: ج 5، ص 148].

وروى محمّد بن الفضيل، عن أبي الحســـن الرضا أنّـــه قال: «إنّه شركٌ، لا يبلـــغ به الكفر» على غِرار الرِّياء الّذي هـــو شركٌ في العبادة أيضًا للأخبار المصرِّحة بذٰلك، أو مطلق إطاعة الشـــيطان كمـــا ورد في بعض الروايات من أنَّ: «المعاصي الّتي يرتكبون فهي شركٌ طاعة أطاعوا فيها الشيطان؛ فأشركوا بالله في الطاعة لغيره» [المجلسيّ: بحار الأنوار: ج 9، ص 106].

5_2 إطلاق الرازق على الله - تعالى - وغيره

هنـــاك إطلاقٌ آخر: وهو وصف «الـــرازق» على الله ـ تعالى ـ وعلى غيره؛ وذٰلك لأنَّ وصف «الـــرازق» يُطلَق على الّذي يفعل الرزق، وكذٰلك يُطلَق على مَن يكون ســـببًا لوقوع الرزق، ومَن يقوم بتمهيد الســـبيل وتوفير الأجواء؛ لتحقّـــق الرزق، ومن الواضـــح أنَّ هٰذه الأوصاف تصـــدق على الله ـ تعالى ـ وعلى غـــيره. أمَّـــا صدقها على الله ـ تعالى ـ فهو واضـــحٌ، وأمَّا صدقها على غير الله ـ تعالى ـ كالإنســـان، فلأنَّ الله ﷻ منح الإنســـان القدرة على أن يفعل الرِّزق أو يكون ســـببًا لتحقّقه، وقد وصف الله ﷻ الإنسان في محكم كتابه بهٰذا الوصف قائلًا: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّـــفَهاءَ أَمْوالَكُـــمُ الَّتِي جَعَلَ اللهُ لَكُمْ قِيامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُـــوهُمْ وَقُولُوا لَهُـــمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [سورة النساء: 5] وقوله تعـــالى: ﴿إِذا حَضَرَ الْقِسْـــمَةَ أُولُوا الْقُرْبى وَالْيَتـــامى وَالْمَســـاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًـــا﴾ [سورة النساء: 8]. فعبارة (ارزقوهم) في هاتين الآيتين تدلُّ على صحّة وصف الإنســـان بأنّه يرزق. وكذٰلك قـــوله تعالى: ﴿وَإِنَّ اللهَ لَهُـــوَ خَيْرُ الرّازِقِينَ﴾ [سورة الحجّ: 58] وقوله: ﴿وَهُوَ خَيْرُ الرّازِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 72] فإنَّ عبارة: (الرّازِقِين) تدلُّ على صحَّة تســـمية غير الله باســـم الرازق، فـــالله ﷻ رازقٌ وغـــيره أيضًـــا رازقٌ، ولٰكنَّ الله ـ تعالى ـ خـــير الرازقين.

[انظر: الشيخ الطوسيّ، الاقتصاد، ص 175]

ومن هنا يتّضح أنَّ الرازق بالأصل هو الله ﷻ، أمَّا رزق غيره، فهو يرجع إليه ـ تعالى ـ أيضًا؛ إذ لا تأثير لجميع الأســـباب إلّا بإذنه، وكلُّ شيءٍ خاضعٌ واقعٌ تحت إرادته وسلطانه.

قـــال بعض العلماء: «قد يُنسَـــب الرزق إلى غـــير الله ـ تعالى ـ باعتبارٍ

ثانويٍّ، فإنّ تسبيب الأسباب وتهيئة الوسائل الظاهريّة إنّما تكون بأيدي الناس وأسبابٍ مادّيّةٍ، كما أنّ إجراء ما يريد الروح إنّما هو بواسطة القوى البدنيّة والجوارح الظاهريّة ـ وإن كان السبب الأصيل والآمر والناهي والفاعل حقيقة هو النفس ـ فهو تعالى علّة العلل ومبدأ القوى، والنافذ التامّ، والمحيط بجميع الأسباب، والحاكم بالكلّ في الكلّ على الكلّ، لا مؤثّر غيره، ولا حول ولا قوّة الّا بالله العليّ العظيم» [المصطفويّ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم: ج 4، ص 117].

5_3 نظام الرِّزق للمخلوقات من تطبيقات النظام الأحسن

لكي يتّضح أنَّ نظام الرزق في عالَم الإمكان، وأنّه من تطبيقات النظام الأحسن، ينبغي تقديم مقدِّمةٍ في بيان معنى النظام الأحسن.

المراد من النظام الأحسن

بمعنى أنَّ النظام الوجوديّ القائم في عالَم الإمكان هو الأفضل، ولا يمكن تصوُّر وجود نظام في تنظيم عالَم الإمكان أفضل وأحسن وأبدع من هٰذا النظام الموجود، وهٰذا ما تؤكِّده الأدلَّة الفلسفيَّة والكلاميَّة فضلًا عن النصوص القرآنيّة والروائيّة؛ وإذ يصعب سوق الأدلَّة جميعها، لذا نكتفي بدليلٍ واحدٍ مراعاةً للاختصار، وهو برهانٌ لمّيٌّ، يعتمد على ثلاث مُقدّماتٍ:

المُقدّمة الأُولى: أنَّ الله ـ تعالى ـ عالم بجميع الموجودات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرّةٍ، فهو ﷻ يعلم بجميع الموجودات وبجميع ما لها من خصوصيَّاتٍ، كما ثبت في محلِّه.

المُقدّمة الثانية: أنَّ الله ـ تعالى ـ علّةٌ وسببٌ لجميع المخلوقات، وعلّةٌ أيضًا لجميع ما للمخلوقات من خصوصيَّاتٍ.

المُقدِّمة الثالثة: أنَّ الله ـ تعالى ـ حكيمٌ، والحكيم هو الّذي يضع الشيء في موضعه، كما ثبت في محلِّه.

والنتيجة المُتحصّلة: بما أنَّ الله ﷻ عالمٌ بجميع الموجودات والمخلوقات، وما لها من خصوصيَّاتٍ، فهو ـ تعالى ـ أعلم بالنظام الأصلح والأتقن والأشرف لهٰذه الموجودات.

وبما أنَّه ﷻ علّةٌ وسببٌ لجميع المخلوقات كما في المُقدّمة الثانية، وأنَّه ـ تعالى ـ حكيمٌ كما في المُقدِّمة الثالثة، فقد خلق ﷻ ـ على هٰذا الأساس ـ هٰذه المخلوقات والموجودات في هٰذا العالم على وفق النظام الأصلح؛ لأنَّ جميع الخصوصيَّات الدخيلة في إتقان الفعل على الوجه الأحسن معلومةٌ له تعالى.

إذن نظام عالم الخلق هو النظام الأحسن، لٰكن لا يكون خافيًا على القارئ الكريم بأنَّ هٰذا الاستدلال بهٰذا القدر لا يمكن أن يُجيب عن تساؤلٍ مؤدّاه: أنَّ الواجب ـ تعالى ـ كما يعلم بالنظام الأحسن، يعلم كذٰلك بالنظام غير الأحسن، فلماذا خلق النظام الأحسن دون النظام غير الأحسن؟

وتأسيسًا على هٰذا؛ فإنَّ الاستدلال بحاجةٍ إلى تتميمٍ، يتلخّص بالقول: بأنَّ إيجاد النظام غير الأحسن من قِبل الله تعالى، وعدم إيجاده للنظام الأحسن يرجع لأحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأوّل: عدم خلق المخلوقات على وفق النظام الأحسن من قِبل الله ـ تعالى ـ يرجع إلى عدم علمه ﷻ بالنظام الأحسن. وهٰذا الاحتمال واضح البطلان؛ لِما تقدّم من أنَّ الله ﷻ لا تخفى عليه خافيةٌ، وأنَّ علمه عين ذاته اللامُتناهية.

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

عجزه، وعدم قدرته ﷻ على إيجاده مع علمه به. وهٰذا الاحتمال باطلٌ أيضًا؛ لأنَّ قدرته ـ تعالى ـ لا مُتناهيةٌ.

الاحتمال الثالث: عدم خلق المخلوقات على وفق النظام الأحسن لا يرجع إلى علمه وقدرته، بل هو عالمٌ بكلِّ شيءٍ، وقادرٌ على كلِّ شيءٍ، لٰكن لم يخلق النظام الأحسن لبخلٍ في تكميل المُمكنات، أو عدم حبّه للكمال (حاشاه تعالى)، وهٰذا الاحتمال باطلٌ أيضًا؛ لأنَّه الجواد الكريم.

وبهٰذا يتّضح بطلان جميع الاحتمالات الّتي تكون السبب في عدم خلق الله ـ تعالى ـ للنظام الأحسن، وخلقه للنظام غير الأحسن؛ لأنَّ جميع هٰذه الاحتمالات ترجع إلى نسبة النقص إلى الله تعالى، وهو مُحالٌ. فجميع هٰذه النقائص مسلوبةٌ عنه تعالى، كما قال ﷻ: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾، وقال أيضًا: ﴿صُنْعَ اللهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [انظر: يزدي، تعليقةٌ على نهاية الحكمة، ص 463].

وممَّا يشهد على أنَّ خلق هٰذا العالم جاء وفق النظام الأحسن، هو ما نلمسه بالوجدان من خلال النظام الخاصّ في كلّ نوعٍ، وفي كلّ صنفٍ من هٰذه المخلوقات؛ كالإنسان، والنبات ونحوها من المخلوقات الّتي فيها من النظام الدقيق الّذي يحكم هٰذه الأنواع، فضلًا عن النظام الدقيق لكلّ فردٍ من أفرادها، كذٰلك النظام الدقيق بين أجزاء هٰذا الكون والروابط العجيبة بين المخلوقات، وكلّما تقدّم العلم في مسيرته التكامليّة يُكتَشف الكثير من هٰذه الروابط العجيبة بين موجودات هٰذا الكون.

وبهٰذا يتّضح أنَّ خلق هٰذا العالم جاء وفق النظام الأحسن.

ولٰكن قد يُقال: إنَّ غاية ما نشاهده في هٰذه المخلوقات هو أنَّ هٰذا النظام

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

والجواب على ذٰلك: هو أنَّنا لو تأمّلنا في الاستدلال المُتقدّم لوجدناه دليلًا مُحكمًا على أنَّ هٰذا العالم خُلِق وفق النظام الأحسن، بالنحو الّذي لا يمكن تصوّر ما هو أفضل وأحسن منه؛ وذٰلك لِما تقدّم من أنَّ انتخاب غير الأصلح إنَّما ينشأ من الضعف والحاجة، ومن الواضح أنَّ الضعف والحاجة مُحالةٌ بحقّ الله تعالى، وإذا كان كذٰلك فكيف يُتصوّر اختيار المرجوح مع وجود الأرجح؟ مع أنَّه ﷻ حكيمٌ كما ثبت في محلِّه.

فإن قِيل: إنَّ النظام الأحسن يكون في عملية خلق العالم، وليس في نظام الرزق.

فالجواب: أنَّ نفس الأدلَّة الّتي استُدِّلَ بها على أنَّ خلق عالَم الإمكان هو الأحسن، تجري في الربوبيَّة وعمليَّة تنظيم الأرزاق؛ بتقريب أنَّه لو فرضنا أنَّ عمليَّة الرزق في هٰذا العالَم لم تكن الأفضل، فنقول: إنَّ عدم إيجاد النظام الأحسن للرزق من قبل الله تعالى، يرجع لأحد الاحتمالات الآتية:

الاحتمال الأوّل: يرجع إلى عدم علمه ﷻ بالنظام الأحسن في الرزق، وهٰذا الاحتمال واضح البطلان؛ لِما ثبت من أنَّ الله ـ تعالى ـ لا تخفى عليه خافيةٌ، وأنَّ علمه عين ذاته اللامُتناهية.

الاحتمال الثاني: عدم كون نظام الرزق على وفق النظام الأحسن يرجع إلى عجزه، وعدم قدرته ﷻ على إيجاده مع علمه به. وهٰذا الاحتمال باطلٌ أيضًا؛ لأنَّ قدرته ـ تعالى ـ لامُتناهية.

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

علمه وقدرته، بل هو عالم بـــكلِّ شيءٍ، وقادرٌ على كلِّ شيءٍ، لٰكن لا يخلق النظام الأحسن؛ لأنَّه ﷻ لا يريد تكميل المُمكنات.

وهٰذا الاحتمال باطلٌ أيضًا؛ لأنَّه الجواد الكريم.

وبهٰذا يتّضح بطلان جميع الاحتمالات الّتي تكون الســـبب في عدم خلق الله ـ تعالى ـ للنظام الأحسن، وخلقه للنظام غير الأحسن.

مضافًا إلى أنَّ نظام رزق المخلوقات يرجع إلى التدبير في الربوبيَّة، وتقدَّم أنَّ معنى الربوبيَّة والتدبير ملازمـــةٌ لعمليّة الخلق؛ لأنَّ الخلق ليس الإيجاد فقط، وإنَّما هو الاســـتمرار في الإيجاد وكيفيَّة تدبيره، فكما أنَّ النظام الحاكم في خلق عالم الإمكان هو الأفضل، لٰكن استمراره وتدبيره يكون هو الأفضل أيضًـــا، فلو لم يكن نظام تدبير العالَم وإدارته هو النظام الأفضل، فهٰذا يعني أنَّ نظام الخلق لم يكن الأفضل أيضًا؛ للملازمة بينهما. «فتدبير الوردة مثلًا ليس إلّا تكوُّنها من الموادّ الســـكّريَّة في الأرض، ثمَّ توليدها الأوكسجين في الهواء، إلى غير ذٰلك من عـــشرات الأعمال الفيزيائيَّة والكيميائيَّة في ذاتها، وليست كلٌّ منها إلّا شعبةً من الخلق، ومثلها الجنين مذ تكوُّنه في رحم الأمِّ، فلا يزال يخضع لعمليّات التفاعل والنموّ حتّى يخرج من بطنها، وليست هٰذه التفاعلات إلّا شعبةً من عمليّة الخلق وفرعًا منه.

ولأجل وجـــود الصلة الشـــديدة بـــين التدبـــير والخلق نـــرى أنّه ـ ســـبحانه ـ بعدما يذكر مســـألة خلق الســـماوات والأرض يطرح مسألة تســـخير الشـــمس والقمر، الّذي هـــو نوعٌ مـــن التدبير، قـــال تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَـــمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَـــاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [سورة الرعد: 2]، ومن هٰذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة

التدبير الّذي هو نوعٌ من الخلــق، وقد عرفت أن لا خالق إلّا الله تعالى» [سبحاني، محاضراتٌ في الإلٰهيّات: ص 61].

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

6 ـ تفاوت الأرزاق والعدالة الإلٰهيّة

لا يخــفى أنَّ القاعدة التحتيَّة الّتي تنهض عليها إدارة الكون من قِبَل الله ـ تعالى ـ هي قاعــدة العدالة الإلٰهيّة، فالله ﷻ هو العادل، وفي المقام لا نودُّ التوغُّل في مفهوم العدالة بقدر الإشارة إلى هٰذا الأصل العظيم، هٰذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى نجد أنَّ هنالك تفاضلًا في الأرزاق، وهٰذا أمرٌ أقرَّه القرآن الكريم في نصوصٍ متعدِّدةٍ، منها قوله تعالى: ﴿وَاللهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ عَلَى مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللهِ يَجْحَدُونَ﴾ [سورة النحل: 71].

وعلى هٰذا الأســاس يواجهنا اســتفهامٌ مهمٌّ، وهو: هل أنَّ إيجاد التفاوت والاختلاف في الأرزاق بين الناس يتلاءم وينسجم مع عدالة الله ومساواته ـ تعالى ـ بين خلقه؟

وفي مقام الإجابة على هٰذا السؤال ثمَّة عددٌ من المقاربات، وهي:

أ ـ أنَّ المانــع والحائــل الّذي يحول دون حصول الإنســان على الرزق قد يكون نفس الإنســان؛ بعدم اســتفادته من الأســباب الّتي وُفِّرت إليه، أو بعدم استثماره للفرص المهيَّأة له، فهنالك الكثير من الناس ونتيجة لجهلهم،

أو كســـلهم وتقاعســـهم يفقدون ويضيِّعون الفرص المتوفِّرة لهم، والّتي كان يمكنهم من خلالها الوصول إلى حال اليسر والغنى.

أو أنَّ بعضهـــم نتيجة البلاهة والســـفاهة والجهـــل الّذي عندهم أوقعوا أنفسهم في مشاكل سبَّبت لهم الفقر والإفلاس والإعسار، وصيَّرتهم بعيدين كلَّ البعد عن سبل الرزق الحسن.

ب ـ أنَّ تفاوت الأرزاق بين الناس يتَّكئ ويعتمد على العلم والمعلومات، والخبرات المكتَسَبة بالجهد من قِبل الآباء، ومن الواضح أنَّ استمداد المعلومات لا يكون بمستوًى واحدٍ عند جميع الأفراد، مضافًا إلى أنَّ اكتساب الخبرات يتفاوت بتفاوت الاستعدادات والقابليّات من واحدٍ لآخر.

وقد ينتابنا التعجُّب حينما نجد بعض الفاقدين للمؤهَّلات والاستعدادات يتمتَّعون ويلتذُّون برزقٍ وافرٍ وحسنٍ.

إلّا أنَّنـــا حينما نتجنَّب الحكم من خلال الظواهـــر، ونتوغَّل في أعماق المميزات عند هٰؤلاء، فلا شـــكّ في أنّنا نجد أنّهم يتمتَّعون بعناصر من القوَّة أوصلتهم إلى ذٰلك، هٰذا فيما لو فرضنا أنَّنا نعيش وسط مجتمعٍ خالٍ من الظلم.

أمَّا في المجتمعات الّتي يسودها الظلم والجور، فمن الطبيعيّ أن تكون غالبيّة حالات الفقر والحرمان المنتشرة في أوساط هٰذه المجتمعات تعود إلى الظلم والجور.

ج ـ يعود سبب التفاوت في الأرزاق إلى حكمة الباري ـ تعالى ـ في ضرورة حفـــظ النظام الاجتماعيّ، لٰكن يجدر بنـــا أن لا نفهم من هٰذا الكلام إرادة إيجاد مجتمعٍ طبقيٍّ يقوم على أساس اســـتغلال أحدهما للآخر، وإنّما القصد من وجود التفـــاوت في الرزق من قِبل الباري ﷻ هـــو التفاوت الطبيعيّ بين الأفراد بالشكل الّذي يكون أبناء المجتمع يعاضد بعضهم الآخر ويكمّله.

د ـ أنَّ واحـــدةً من أســـباب التفاوت في الأرزاق هي مصلحة الإنســـان نفســـه، والّتي لا يحيط بهـــا إلّا الله تعـــالى؛ لأنَّ الله ﷻ الّذي خلق وأوجد الإنسان هو العالم والمحيط بما يكون فيه صلاحه، فلو اختار ـ تعالى ـ لزيدٍ مثـــلًا الفقر، فحينئذٍ لا بدَّ وأن يكون في ذٰلـــك صلاحه ومصلحته، أمّا لو اختار ﷻ له الثَّراء والرفاهيَّة والغنى، فإنَّ ذٰلك يعود إلى صلاحه وكماله، ولا يمكن أن يختار الله ﷻ للإنسان ما لا يكون فيه مصلحته وخيره.

إلّا أنَّ جهل الإنســـان بمصالحه ومنافعه الواقعيَّة تجعله يتوهَّم أنَّ صلاحه فيما يبتغيه ويشـــتهيه، مع أنَّه يجهل أنَّ سعادته وصلاحه قد تكون في فقره، كما أنَّ بؤســـه وشـــقاءه قد يكون في ثراه وغِناه، وفي المقام هناك الكثير من الشواهد الّتي ينقلها لنا التأريخ، ولٰكن لا يسع المقام لذكرها.

وبناءً على ما ســـلف يمكن القول: إنَّ حصول الإنسان على الرزق، يبتني على أمرين:

الأوَّل: الســـعي الحثيث لطلبه مع توفُّر العلـــم والخبرة وغيرها من الأمور المؤثِّرة في تحصيل الرزق.

والثاني: الإرادة الإلٰهيّة، الّتي تقوم على أساس مصلحة الإنسان.

وهٰذا ما أومأت إليه الآيات القرآنيَّة الشريفة، كاشـــفةً عن مدى عناية الباري ﷻ بعبده لما فيه خيره وصلاحه، وإنَّ إفاضة الله ﷻ للرزق الوفير على عبد من عباده لا تكشف عن محبّته أو رضاه ـ تعالى ـ عنه، بل من الممكن أن يكون ذٰلك من سبل السخط والغضب الإلٰهيّ على العبد، وهٰذا ما يفصح عنه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَـــبُون أَن مـــا نُمِدُّهُم بِهِ مِنْ مَالٍ وبَنِينَ ۝ نُسَـــارِعُ لَهُم فِي الخَيْرَاتِ بَلْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 55 و56]، وكذا من قوله سبحانه: ﴿فَلَا

تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللهُ لِيُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ﴾ [سورة التوبة: 55].

وقد أبان ﷻ لهذا المعنى في نصٍّ قرآنيٍّ آخر من خلال الإشارة إلى بعض الموانع الموجودة عند الإنسان، والّتي تبيّن أنّ صلاحه وفلاحه في التقتير والتضييق عليه في رزقه، وعدم التوسعة عليه؛ لأنَّ بسط رزقه وسعته من سبل خسارته في الدنيا والآخرة، لهذا ما أفصح عنه قوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَٰكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة الشورى: 27]. وفي بعض الأخبار كما عن أبي جعفر ـ في حديثٍ طويلٍ ـ قال: «لما أُسري بالنبيّ ﷺ قال: يا ربِّ ما حال المؤمن عندك؟... وإنَّ من عبادي المؤمنين مَن لا يصلحه إلّا الغنى، ولو صرفته إلى غير ذٰلك لَهلك، وإنَّ من عبادي المؤمنين مَن لا يصلحه إلّا الفقر، ولو صرفته إلى غير ذٰلك لَهلك» [الكلينيّ، الكافي: ج 2، ص 352].

هـ ـ أنَّ التفاوت في الرزق قد يكون من الابتلاءات الإلٰهيّة على الإنسان؛ لكي يكون ذٰلك سبيلًا لرقيِّه ورفع درجته ومكانته عند الله تعالى؛ وذٰلك من خلال ما أبداه من صبرٍ ورضًى بما قسمه الله ﷻ من رزقٍ وعطاءٍ.

و ـ قد يكون سبب إمساك رزق العبد وتقتيره عليه لاقترافه بعض الذنوب الّتي تكون حائلًا عن الحصول على الرزق؛ كعقوق الوالدين ونحوها.

أو تكون لأجل الابتعاد عن الأمور المعنويَّة المؤثِّرة في الرزق؛ كالدعاء والتوكُّل على الله ﷻ وغيرها.

ز ـ قد يكون التضييق والتقتير في العطاء والرزق هو امتحانٌ يجعله الباري ـ سبحانه وتعالى ـ على عبده؛ كي يمتحن صبره وتحمُّله، وتسليمه برضاه ﷻ وقضائه، ومدى طاعته له تعالى.

وبناءً على ما ســلف وتأسيسًا عليه يتّضح أنَّ قلّة الرزق والفقر والحرمان لا ينافي العدالة الإلٰهيّة.

ومن الجدير بالذكر أنَّ الإنسان إذا لم يحصل على الرزق والعطاء ـ ولو كان ذٰلــك بتقصيره وتراخيه ـ وأصبح فقــيرًا وذا فاقةٍ، فعلى الرغم من ذٰلك فإنَّ الشريعة الإسلاميَّة تضمَّنت تشريعاتٍ مهمَّةً في مراعاة حال الفقراء، وهٰذا ما نلمســه واضحًا في جعل الباري ﷻ رزقًا وحقوقًا للفقراء في أموال الأغنياء، كما هو مفصَّلٌ في الكتب الفقهيّة.

نتائج البحث

فيما يلي أهمُّ النتائج المترتِّبة على البحث:

أ ـ اختلاف أنظار الناس حول قِسمة الباري ـ تعالى ـ للأرزاق.

ب ـ عمليّة توزيع الأرزاق هي من تدبــير الباري ـ تعالى ـ وحده، ومن هٰذه الجهة يرتبط بالتوحيد في الربوبيَّــة، فالرازق حقيقة هو الله تعالى، أمَّا غيره فهو بإذنه.

جـ عمليَّة توزيع الأرزاق ذات صلــةٍ وثيقةٍ بالعدالة الإلٰهيّة، والتفاوت الموجود في الأرزاق يرجع إلى عوامل أخرى لا تخدش في العدالة الإلٰهيّة.

د ـ نظام الرزق للمخلوقات من تطبيقات النظام الأحسن.

هـ ـ التفاوت في الأرزاق يرجع إلى أسبابٍ متعدِّدةٍ، من قبيل عدم استفادة الإنسان من الأســباب الّتي وُفِّرت إليه، أو عدم استثماره للفرص المهيَّأة له، أو يعــود إلى حكمة الباري ـ تعالى ـ في ضرورة حفظ النظام الاجتماعيّ، أو يرجع إلى مصلحة الإنسان نفسه، والّتي لا يحيط بها إلّا الله تعالى، فهو العالم

بكون صلاح العبد في فقــره أو في غناه. أو أنَّ الإخفاق في تحصيل الرزق قد يكون من الابتلاءات الإلٰهيّة على الإنســان؛ لكي يكون ذٰلك ســبيلًا لرُقيّه، ورفع درجته ومكانته عنده.

أو يرجع الفقــر إلى اقتراف العبد بعض الذنوب الّــتي تكون حائلًا عن الحصول على الرزق؛ كعقوق الوالدين، أو يكون امتحانًا لصبر العبد، ومدى طاعته لله تعالى.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن زهـــرة، حمزة بن علي، غنية الـــنزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق الشـــيخ إبراهيم البهادري، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.
2. ابن قولويه، جعفر بن محمد، كامل الزيارات، تحقيق: الشـــيخ جواد القيومي، مؤسســـة نشر الفقاهة الطبعة: الأولى، 1417 هـ.
3. ابن منظور ، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر بيروت، 1376 هـ.
4. البحراني، السيد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الاسلامية، مؤسسة البعثة قم.
5. التفتازاني، المقاصد في علم الكلام، نشر دار المعارف النعمانية.
6. الجوهري، إســـماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، 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 اسلامى امام رضا ، 1418 هـ ـ 1376 ش.
8. الحر العاملي، محمد بن الحســـن، تفصيل وسائل الشـــيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسســـة آل البيت لإحياء التراث ـ قم المشرفة، الطبعة الثانية ـ جمادى الآخرة 1414 هـ.
9. الحراني، ابن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول ، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة الطبعة الثانية، 1404هـ ـ 1363 ش.
10. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار المعرفة، بيروت، لبنان.
11. سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، بقلم الشيخ حسن محمد مكي العاملي، الدار الإســـلامية للطباعة والنشر والتوزيع ، بـــيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى 1409 هـ ـ 1989 م.

12. السيوري، جمال الدين، مقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين الى نهج المسترشدين.

13. الشريف الرضي محمد بن الحسين، نهج البلاغة، خطب الإمام عليٍّ عليه السلام، تحقيق: صبحي الصالح.

14. الشريف المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي البغدادي، الذخيرة في علم الكلام، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المقدسة.

15. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، الخصال، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين قم المشرفة سنة الطبع: 1403 هـ ـ 1362 ش.

16. الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، ثواب الأعمال، تقديم: السيد محمد مهدي السيد حسن الخرسان، منشورات الشريف الرضي، قم، الطبعة الثانية، 1368 ش.

17. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة.

18. الطبرسي، حسين النوري، مستدرك الوسائل، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية 1408 هـ ـ 1988 م.

19. الطوسي، أبو جعفر، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، نشر مكتبة جامع چهلستون ـ طهران.

20. العلامة الحلي، جمال الدين حسن بن يوسف بن المطهر، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة الطبعة الثانية.

21. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، صححه وقدم له وعلق عليه: الأستاذ حسن زاده آملي، طبعة مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، 1407 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 المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، المكتبة العلمية ـ بيروت.

25. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، نشر دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة: الثالثة 1376 هـ ش.

26. المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن: مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.

27. المفيد، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق مؤسسة آل البيت ، الطبعة الثانية، 1414هـ ـ 1993 م.

28. المفيد، أبو عبد الله، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، الأمالي، تحقيق: حسين الأستاد ولي، وعلي أكبر الغفاري، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

29. الواسطي، محمد بن علي الليثي، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: الشيخ حسين الحسيني البيرجندي، نشر دار الحديث ـ قم، الطبعة الأولى.

30. يزدي، محمد تقي، تعليقة على نهاية الحكمة، مؤسسة طريق الحق، قم، الطبعة الأولى.

دراسةٌ نقديّةٌ في كتاب عقل الله الأساس العلميّ لعالَم منطقيٍّ

سجاد حيدر*

الخلاصة

في خضم الموجة الثائرة ضــدّ العقلانيّة والدين في الغرب وتداعياتها الكبيرة، بدأ العقل الغربيّ يعي أنّ ثورته على العقل والدين كانت موقفًا تلقائيًّا مفرطًا أدّى بالشعوب الغربيّة إلى أحضان الشــكّ والعبثيّة والفراغ الروحيّ؛ فظهرت محاولاتٌ عديدةٌ من قبــل الباحثين والكتّاب للخروج من هٰذه الأزمة. ويأتي هٰذا الكتاب في هٰذا الســياق بادّعاء أنّ كاتبه قد تجرّد عن الأعباء النفسيّة الناجمة عن ذلك الفراغ الروحيّ، وانطلق بدوافع نزيهةٍ وأسسٍ سليمةٍ للقيام بدراسةٍ موضوعيّةٍ عن مدى قدرة العقل والتجربة على بناء رؤيةٍ كونيّةٍ متكاملةٍ، وتوصّل إلى عدم قدرتهما على ذٰلك، واحتمل الكاتب في النهاية أن يكون الطريق الوحيد إلى ذٰلك هو طريق الشــهود القلبيّ والتجربة الروحيّة. وتأتي هٰذه الدراســة لإبــراز أنّ هٰذه المحاولة تعاني من مشــاكل جوهريّةٍ فيما يرتبط بالأســاس المعرفيّ الّذي انطلق منه الكاتب، وفيما يتعلّق بموازين البحث العلميّ الّتي ينبغي تحرّيها في الدراســة الموضوعيّة، وأنّ معالجة أزمة الفكر المادّيّ لا يمكن حلّها بمحاولاتٍ سطحيّةٍ، بل بتغييرٍ جذريٍّ في الأسس والمنهج.

الكلمات المفتاحيّة: *عقل الله، العالم المنطقيّ، 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، الأســاس العلميّ لعالَــمٍ منطــقيٍّ The Mind of God: The Scientific Basis for a Rational World)، كتــاب لبول ديفيس، اســتوحى تسميته من العبارة الختاميّة لســتيفن هوكينغ في كتابه (موجز تاريخ الزمن) حيث قال: «إن تمكّنّا من الوصــول إلى نظريّةٍ متكاملةٍ، فيجب أن تكون في الوقت نفســه مفهومةً من قبل الجميع بصورةٍ عامّةٍ، وليس لعددٍ من العلماء فحسب، وعندئذٍ نكون بأجمعنا ـ الفلاسفة والعلماء وعامّة الناس ـ قادرين على المشاركة في مناقشة الســؤال عن علّة وجودنا ووجود الكون، وإذا وجدنا الجواب على ذٰلك، فإنّه ســيكون الانتصار النهائيّ للعقل البشريّ؛ لأنّنا عند ذٰلك ســنعرف عقــل الله» [ديفيس، عقل الله، ص 7]. وهٰذا الاقتباس الّذي جعله الكاتب في مستهلّ كتابه كما يشير إلى الموضع الّذي أخذ منه عنوان الكتاب، يشــير إلى مدى تأثّره بفكر ستيفن هوكينغ الّذي نعى بموت الفلسفة، واعتبر العلم التجريبي(empirical science) قادرًا على حلّ القضايا الفلسفية العالقة [Stephen Hawking, The Grand Design, P10]؛ ولذا يأتي هٰذا الكتاب على خلفيّة الرؤية الّتي ترى أنّ العلوم الطبيعيّة مجالها أوسع من حدودها المتعارفة، وتدعو إلى المغامرة في مجال القضايا المعرفيّة والوجوديّة بأدوات العلم الطبيعي ومنهجه.

تعريفٌ بالكاتب

الكاتب، وهو بول ديفيس، أســتاذ الفيزياء في جامعــة أريزونا، ومدير مركز بيوند للمفاهيم الأساســيّة في العلم التجريــبيّ، وهو عالمٌ بريطانيٌّ في مجال الفيزياء النظريّــة (theoretical physics)، وعلم الكون (cosmology)،

والفيزياء الفلكيّة (astrophysics). حصل على شهادة الدكتوراه من كلّيّة لندن الجامعيّة، وشــغل مناصب أكاديميّةً مختلفــةً في جامعات لندن وكامبريدج ونيوكاســل، ويهتمّ بالموضــوعات المتعلّقــة بالفيزياء الكونيّــة (physical cosmology)، والنظريّــة الكموميّــة (quantum theory)، وعلــم الفلك البيولــوجيّ (astrobiology)، والقضايــا الكونيّة المطلقــة الّتي كان يُبحث عنهــا في الميتافيزيقا والدين، وهو من العلمــاء الطبيعيّين الّذين يخوضون في المباحث الميتافيزيقيّــة والدينيّة من منطلق العلم الطبيــعيّ، باعتقادٍ منهم أنّ العلوم الطبيعيّة قادرةٌ على الإجابة عن هٰذه المســائل، وذٰلك اعتمادًا على التظير المعتمد على العلم التجريبيّ والتخيّل (imagination) بعد أن رأوا عدم نجاح ما يســمّونه بالاســتدلال العقليّ (rational reasoning) في حسم الجدل حول هٰذه القضايا. ويعدّ بول ديفيس من أبرز المســاهمين في تبسيط الأفكار المتقدّمــة في مجال الفيزيــاء والعلوم التجريبيّة الحديثــة، وتوضيحها بلغةٍ بسيطةٍ؛ ولذا اكتسب شــهرةً إعلاميّةً في الثقافة الشعبيّة في المجال الموسوم بالأدبيّــات العلميّــة (scientific literature) أو العلوم المبسّــطة (popular science)، وقد ألّف حــوالي ثلاثين كتابًا بما فيها: (القوى الفائقة)، و(الله والفيزياء الحديثة)، و(عوالم أخرى)، و(أسطورة المادّة) مع جون غريبون، و(حافة اللانهاية)، و(النســخة الكونية الزرقــاء)، و(هل نحن وحدنا؟)، و(حول الزمن)، ومئات الدراسات والمقالات. وقد حصل على جائزة تمبلتون (Templeton Prize) عام 1995، وميداليــة كالفن (Kelvin Medal) عام 2001 وميدالية فارادي (Faraday Prize) عام 2002 من الجمعيّة الملكيّة البريطانيّة (Royal Society). [انظر: تعريف بول ديفيس في ويكيبيديا الإنجليزيّة وموقع موسوعة بريتانيكا]

تعريفٌ بالكتاب

موضوع الكتاب

يتمحور الكتاب حول البحث عن الأسباب النهائيّة والتساؤلات الكبرى عن الكون ونشـــأته، ويبحث عن قوانين الطبيعة ونشأتها وما نشأ منها من خصائص النظم والعمق والتعقيـــد والهدفيّة في الكون، ويبحث كذٰلك عن إمكانيّة توظيف معطيـــات العلوم الطبيعيّة الحديثـــة (modern emperical sciences) في الإجابة عن هٰذه الأســـئلة، ويتحدّث عن مدى ما يوصل إليه البحث العقـــليّ (rational inquiry) في هٰذا المجـــال، ويتحدّث كذٰلك عن مشاكل الاستدلال العقليّ على ضوء فهمه له.

بدأ الكاتب بالكلام عـــن الجانب المعرفيّ في الفصل الأوّل، وثمّ رجع إليه في مواضع أخرى مـــن الكتاب حين معالجة القضايـــا الوجوديّة والفكريّة، إذ أشـــار إلى تحدّيـــات المنهـــج التجريـــبيّ (empirical method) في الإجابة عن المســـائل الكونيّة المطلقة، ولٰكنّه يميل إلى أن يســـمح لهٰذا المنهج ليطلَّ خارج حدوده الفيزيائيّة بالاعتمـــاد على الجانب التنظيريّ؛ وذٰلك لإعجابه الشـــديد به، ولكونه مجال تخصّصـــه [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 47]. وأمّا فيما يتعلّق بالمنهج العقليّ، فهو ينحو منحًى ســـلبيًّا، ويسجّل إشكاليّاتٍ على أصل إمكانيّة الوصول إلى نظامٍ فكريٍّ حصينٍ يمتنع على الخطإ، وبهٰذا يشـــكّك في أصل المعرفة العقليّة، ولٰكن دون أن يســـدّ الباب في وجهها بشكلٍ نهائيٍّ، إذ يرى أنّ العقلانيّة تنفع في التعامل مع ظواهر الكون على مســـتوى الأجسام الكبيرة، وتمـــشّي الأمور اليوميّـــة للحيـــاة [انظر: المصدر السابق، ص 23] وفي الفصول الآتية تحدّث عن مســـألة خلق الكون، وقوانين الطبيعة (laws of nature)، بالاستفادة من المســـائل التجريبيّة والرياضيّة والفلسفيّة؛ ليرى:

هل أنّها توصل إلى نتيجةٍ حاســمةٍ حول نهايــه النظام العلّيّ أو لا؟ وهل يدلّ الكون ـ على ما هو عليه من الحالة ـ على وجود شيءٍ خارقٍ خارجَ الطبيعة؟ ويتحدّث كذٰلك عن الأدلّة العقليّة الّتي أقيمت على وجود الإلٰه.

الغاية من الكتاب

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

أوّلًا: الكون ليس صدفةً بلا غايــةٍ، بل تمّ تكوينه بإبداعٍ مذهلٍ جدًّا، ولا يمكن قبوله كحقيقةٍ عمياء (brute fact)، ولا بدّ له من تفسيرٍ أعمق ممّا يبدو في مستوى الظاهر، سواءٌ كان ذٰلك المستوى هو الله أو شيءٌ آخر.

ثانيًــا: رغم أنّه يســتحيل أن يصــل البشر إلى كنــه كلّ شيءٍ، إلّا أنّ مواصلة البحث العلميّ يوصل إلى الإجابة عن الأســئلة الوجوديّة الكبرى، وكذا يوصــل إلى منتهى ما توصّلت إليه الممارســة العقليّة، وهو أمرٌ يجدر القيام به، ولٰكن لا شيء مــن البحث التجريبّي (empirical inquiry) ولا ما يفيــده البحث العقليّ يوصل إلى وجود إلٰهٍ خالقٍ للكون على نحو الضرورة والجزم، والعشــوائيّة والضبابيّة وعدم اليقين وبقاء الأمور على الاحتماليّة أنسب وأكثر انســجامًا مع ما عليه الكون في المرحلة الكموميّة (quantum level) من الاضطراب، فهناك تقلّباتٌ عشوائيّةٌ (random fluctuations) لا تحكمها قوانين الطبيعة الّتي نراها تحكم على الأجسام الكبيرة، وهٰذا يتركنا أمام حالةٍ من الاحتمالات المفتوحة.

ثالثًا: أنّه مــن المحتمل أن نجد خيوطًا من التجربــة الروحيّة (mystical

experience) تقودنـــا إلى حلّ ألغـــاز الكون، بعد ما مـــني العلم التجريبيّ والعقلانيّة بالفشـــل في حســـم المســـائل الكونيّة المطلقة، بل قد يكون هو الطريق الوحيـــد إلى المعرفة النهائيّة، وقد تحتاج معالجـــة القضايا الكونيّة الكبرى إلى نوعٍ آخر من الإدراك، تمامًا لا ربط له بالعقلانيّة والتفكير.

منهج الكتاب

إذا أردنا أن نلخّص منهج الكاتب في وصـــوله إلى غايته الّتي ذكرناها آنفًا نقول: إنّه مرّ بثلاث خطواتٍ للوصول إليها:

الأولى: البحث المعرفيّ، حيث ذكر للمنهج التجريبيّ نوعين من التحدّي: الأوّل هو ظاهـــرة المعجزات والأمـــور الخارقة للعادة، ولٰكنّـــه تجاوز هٰذا التحدّي باعتبار عدم وجود دليـــلٍ على ثبوتها أو نفيها، والتحدّي الثاني هو مشكلة نهاية السلسلة العلّيّة مع محذور التسلسل (Infinite regress) والدور (recursion)، وهنا هو يسعى لنقض قانون العلّيّة مرّةً، ويعتمد على قوّة خياله العلميّ مرّةً أخـــرى؛ لتكون لهذا المنهج اليد العليا، ومـــن ثمّ يذكر المنهج العقـــلي (rational method) كمحاولةٍ محترمةٍ من قبل الفلاســـفة الإغريق لصياغة عملية التفكير العقليّ (formalize human reasoning)، ولٰكنّه يرى أنّها منيت بالفشل في الغاية الّتي قصدت منها، وهي حسم القضايا الفكريّة، ويشـــكل عليه بعدّة إشكالاتٍ، وليس ذٰلك فحســـب، بل يترقّى ويشكّك في أصل أمكانيّة بناء نظامٍ فكريٍّ حصينٍ أمام الشـــبهات الفكريّة، وهو بذٰلك يكشف عن محدوديّة اطّلاعه وخبرته. [انظر: المصدر السابق، ص27]

الثانية: البحث الفلسفيّ، وفيه يذكر الأدلّة العقليّة (rational arguments) على موجودٍ واجبٍ وإلٰهٍ خارقٍ للطبيعة، كتفســـيرٍ عقليٍّ لمشـــكلة نهاية النظام

العــلّي، وكنظريّةٍ عقليّةٍ متكاملةٍ، تجيب عن جميع الأســئلة الأساســيّة عن الكون، ومــن ثمّ يصل إلى أنّها لا تفيد اليقين؛ لما تواجهها من الإشــكاليّات التجريبيّة والمعرفيّة والفلسفيّة [انظر: المصدر السابق، ص 226]. يبدو الكاتب في هٰذا الجانب من البحث أيضًا قليل الخبرة والاطّلاع، وما أشــبع البحث كما فعله في الجانب الطبيعيّ وتفنّن فيه؛ وذٰلك لكون الكلام في خارج مجال تخصّصه.

الثالثة: البحث الطبيــعيّ، وكلامه في هٰذا الجانب يمكن تقســيمه إلى قسمين: البحث الطبيعيّ التجريبيّ (empirical) والبحث الطبيعيّ التنظيريّ (theoretical)، والكاتب اعتمد على الثاني كثيرًا؛ لأنّ الأوّل لا يتجاوب كثيرًا في القضايا ذات البعد الميتافيزيقيّ (metaphysical dimension)، ومن هنا يأتي البحث مشبعًا بالخيال المستوحى من العلوم التجريبيّة، والتنظير المتحرّر من مقتضيات المنهج العقــليّ والتجريبيّ الّذي يفرض التحديدات والشروط على كلّ ممارســةٍ فكريّةٍ [انظر: المصدر السابق، ص 70]، وصل في البحث الطبيعيّ هٰذا إلى عدم حاجة الكون إلى موجودٍ واجــبٍ، ولا مدبّرٍ عاقلٍ ولا منظّمٍ قادرٍ؛ لأنّ نشــأة الكون وما فيه من النظم والقوانين يمكن تفســيرها على أساس العلم (التنظيريّ). والكون لا يحكمه قانونٌ صارمٌ مســتقرٌّ في مستوى الواقع الكموميّ، وهٰذه العشوائيّة في هٰذا المســتوى الأساسيّ للكون يترك المسقبل باحتمــالاتٍ مفتوحةٍ، والنتيجة هي أنّ العلم لا يــدلّ على وجود إلٰهٍ، ولٰكنّ الأمر يبقى كمحتملٍ من الاحتمالات. [انظر: المصدر السابق، ص 61]

وبعد ردّ الاســتدلال العقليّ بدليل انخرام قانون العلّيّة في مستوى الكمّ، ردّ ما أقيمت على وجود الإلٰه من الأدلّة بابتلاءها بالقصور حينًا، وبالتناقض حينًا، وبفساد ما اعتمدت عليه من المقدّمات تجريبيًّا حينًا آخر، وزوّد هٰذا الموقف بالآراء التجريبيّة الحديثة؛ ليقــول إنّ للكون كنهًا وسرًّا لا يمكننا

الوصول إليه، وأمّا ما تفيده الأدلّة هو أنّه لا بدّ له من تفسيرٍ أعمق ممّا يظهر لنا في مستوى الظاهر، ولٰكن هل هٰذا المستوى الأعمق هو الإلٰه الّذي تشير إليه العقلانيّة، أو هو إلٰه الأديان، أو شيءٌ آخر؟ فهٰذا أمرٌ لا يثبت بالعلم التجريبيّ ولا العقلانيّة (rationality)، بل يبقى محتملًا يترجّحه حينًا مع أدلّةٍ، وحينًا آخر مع أخرى، فإذن لا بدّ من الاعتماد على نوعٍ آخر من الفهم والمعرفة غير التفكير العقليّ؛ لأنّ قوانين التفكير العقليّ الّتي تحفّزنا بالمرتبة الأولى للبحث عن التعليل بنفسها تحول دون الوصول إلى المعرفة النهائيّة، ومن هنا يحتمل أن يكون الكشف والشهود طريقًا إلى معرفة من هٰذا النوع، ويكون هو الطريق الوحيد لما وراء الحدود الّتي توصلنا إليه بالفلسفة والعلم، أي الطريق الممكن الوحيد إلى الحقيقة المطلقة. [انظر: المصدر السابق، ص 231]

خطّة القراءة

بعد إلقاء نظرةٍ سريعةٍ على الكتاب، نقوم الآن بجولةٍ مفصّلةٍ قليلًا في كلّ واحدةٍ من هٰذه الخطوات؛ لنطّلع على محتواه، ومن ثمّ نقوم بتقييم كلّ مرحلةٍ؛ لنرى أخيرًا هل أنّه نجح في تحقيق غايته أو لا؟ وقد اعتمدنا أوّلًا في هٰذه القراءة على الكتاب المترجم إلى العربية بعنوان: (التدبير الإلٰهيّ)، ولٰكن عدلنا عنه إلى الكتاب الأصليّ باللغة الإنجليزيّة؛ لما فيه من القصور في بيان المعنى في بعض المواضع، والأخطاء في الأخرى، وكذا الخروج عن المصطلح الفلسفيّ المتداول في بعض الموارد، وكذا أجد العدول في ترجمة عنوان الكتاب من (عقل الله) ـ الّذي تعمّده الكاتب ليشير إلى أنّ الكتاب بحثٌ عن المعرفة النهائيّة والغاية القصوى من وراء الكون ـ إلى (التدبير الإلٰهيّ) مخلًّا في أداء مراد الكاتب.

المجال المعرفيّ

تطــرّق الكاتب إلى الكلام عــن المجال المعرفيّ في بدايــة الكتاب، ومن ثمّ تحــدّث عنه في عدّة مواضــع أخرى، وتظهر لنظرتــه المعرفيّة بصماتٌ واضحةٌ على مسار بحثه عمومًا، والأســاس المعرفيّ الّذي يبنى عليه البحث أمرٌ جوهريٌّ في أيّ ممارســةٍ فكريّةٍ، ويحدّد لها الأطر العامّة. والكاتب ـ رغم إعجابه الشــديد بالمنهج التجريبيّ، وتمسّكه به كأفضل الطرق إلى المعرفة الموثوقة ـ ملتفــتٌ إلى محدوديّة هٰذا المنهج في إطــار الكون الفيزيائيّ، وأنّ «الأسئلة النهائيّة سوف تكون وراء حدود العلم التجريبيّ دائمًا على ما يعرّف عادةً» [المصدر السابق، ص 15]. ومع ذٰلك تبقى في نفسه نزعةٌ إلى الاعتماد عليه، وميلٌ إلى قدرتها؛ لتطلّ خارج هٰذا الحد. وأشــار إلى ذٰلك حين قال: «على ما يعرّف عادةً»، ويوحي بذٰلــك إلى رغبته في أن يعرِّفه بحيث لا يبقى محدودًا في إطار العالم الطبيعيّ؛ لأنّ «جاذبيّــة المنهج التجريبيّ تتجاوز إمكانيّته وقوّته الهائلة» [المصدر السابق، ص 14]. ومن هنا يعتقد بوجود مجالٍ متداخلٍ بين العلم الطبيعيّ والدين، ويرى أنّ العلــم الطبيعيّ ينبغي أن يتجاوز إلى ذٰلك المجال الّذي كان «شبه مختصٍّ بالدين لعدّة قرونٍ» [المصدر السابق، ص 13]. ويعير اهتمامًا كبيرًا بالجانب التنظيريّ للعلم الطبيعيّ؛ إذ إنّ العلم التجريبيّ غير التنظيريّ لا يجيب عن الأسئلة الأساسيّة عن الوجود والحياة، ويقول إنّه يتحدّث بلغة الرموز والإشارات [انظر: المصدر السابق، ص 148]. و«لٰكنّ العلم التجريبيّ لوحده قد لا يكون قادرًا على الإجابة عنها، أو عن أيّ أســئلةٍ تتعلّق بمعنى الحياة» [المصدر السابق، ص 31].

وأمّا ما يرى الكاتب من أنّ المنهج التجريبي من أكثر المناهج المعرفيّة قدرةً على إنتاج المعرفة الموثوقة، فيدعمه بعدّة شواهد:

أوّلًا، نجاحه الباهر في اكتشاف الحقائق وتفسير الظواهر الكونيّة، يقول الكاتب: «أعتقد أنّ العلـــم التجريبيّ منهجٌ قويٌّ للغاية لمســـاعدتنا في فهم الكون المعقّد الّذي نعيشه، ويشـــهد التاريخ بنجاحاتها الكثيرة، وقلّما يمرّ أسبوعٌ من دون تقدّمٍ جديدٍ» [المصدر السابق، ص 14].

ثانيًا: التزامه المطلق بالنزاهة والأمانة، يقول: «كلّ اكتشـــافٍ جديدٍ وكلّ نظريّةٍ جديدةٍ لا بدّ أنّ تمرّ باختباراتٍ صارمةٍ؛ ليتمّ الموافقة عليها من قبل الأوساط المعنيّة بالعلوم الطبيعيّة» [المصدر السابق، ص 14].

ثالثًا: أنّه يتّبع معايير موضوعيّةً صارمةً وينطلق من أســـسٍ مجرّبةٍ ثابتةٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 14]

وأمـــا المنهج العقلي، ومـــا يعتمد عليه من الاســـتدلال المنطقيّ (logical reasoning)، فيراه الكاتب ظاهرةً طبيعيّـــةً وعمليّةً فيزيائيّةً للدماغ البشريّ تحكمه قوانين الطبيعة، وقد نشـــأت من خلال عمليّة التطوّر طبقًا لحاجات حياة الإنسان على الأرض؛ لتســـاعده في التعامل مع ظروف الحياة اليوميّة، «فبعض الجوانب للفكر البشريّ تتحدّد عن طريق شـــبكة أسلاك أدمغتنا، والأخـــرى نتوارثها مثل برنامجٍ وراثيٍّ من أســـلافنا القدامى» [المصدر السابق، ص 23]. ويرى العقلانيّة من «الأشـــياء المبرمجة وراثيًّا في مستوًى عميقٍ جدًّا في أدمغتنا» [المصدر السابق، ص 23]. وفيما يتعلّق بالســـؤال عن العقلانيّة الّتي هي وليدة التطوّر (evolution)، ونتيجة الحـــركات والظروف الكونيّة، وهل تستطيع أن ترتفع عن محيطها المحدود في هٰذا الكون العظيم؛ لتحيط بمعرفة النظام الذي تولّدت منه، وتتصدّى للإجابة عن الأســـئلة الوجوديّة الكبرى؟ يختـــار الكاتب بأنّها ناجحةٌ في فهم الكـــون وأسراره إلى حدودٍ كبيرةٍ، وحتّى خارج محيطـــه الضيّق، ويعدّ هٰذا النجاح سرًّا وأمـــرًا في غاية الأهمّيّة [انظر:

المصدر السابق، ص 24]. ولٰكنّ العقلانيّة بمعنى بناء نظامٍ فكريٍّ منطقيٍّ حصينٍ (closed logical scheme)، ينطلق من أوّليّاتٍ ضروريّةٍ الصدق في نفسها، وقادرٌ على وضع خطواتٍ منهجيّةٍ دقيقةٍ تضمن الوصول اليقينيّ إلى الصواب بصورةٍ مطلقةٍ، فيراه أمرًا غير ممكنٍ ويورد عليه عدّة إشكالاتٍ:

الأوّل: «محاولة الفلاسفة الإغريق صياغة عمليّة التفكير الإنسانيّ بتقديم القواعد الحصينة للاستدلال المنطقيّ... بالوصول إلى مجموعة افتراضاتٍ أو مسلّماتٍ يتّفق عليها العقلاء، ويؤدّي إلى حلّ جميع النزاعات» [المصدر السابق، ص 19]. وقد منيت هذه المحاولة بالفشل؛ وذٰلك أوّلًا لـ «أنّه لم يتمّ بلوغ هٰذا الهدف» أي القضاء على النزاعات الفكريّة بين البشر، وثانيًا لأنّ «أكثر الناس يعدّ الاستدلال العقليّ سفسطةً تافهةً» [المصدر السابق، ص 19].

الثاني: الاستدلال المنطقيّ الاستنتاجيّ (deductive reasoning) لا يحمل معنًى أكثر ممّا في المقدّمات، بحيث إنّ هٰذا الدليل لا يمكن أن يستعمل في إثبات شيءٍ جديدٍ حقًّا، فمثلًا في القياس الاقترانيّ النتيجة لا تفيد أكثر ممّا في المقدّمتين (الصغرى والكبرى) معًا، فإذن الاستدلال المنطقيّ في الحقيقة ليس إلّا طريقًا لمعالجة المعلومات والحقائق، حتّى تعرض بصورةٍ ممتعةٍ ومفيدةٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 25]

الثالث: يرى الكاتب أنّ اعتبار قضيّةٍ ما على أنّها بدهيّةٌ (axiom) وبيّنة الصدق بذاتها (self-evident)، بحيث يستحيل أن تكون خلاف ذٰلك، أمرٌ غير حكيمٍ (حسب تعبيره)، ويستدلّ على ذٰلك بادّعاء بطلان البدهيّة الخامسة من بدهيّات إقليدس (axioms of euclidean geometry) الّتي قام عليها صرح الهندسة التقليديّة في القرن التاسع عشر، وظلّ الأمر على اعتبارها بدهيّةً، وشيّد على أساسها النظام الهندسيّ لقرونٍ، ولٰكنّ جماعةً

من علماء الرياضيّات قرّروا إسـقاط هٰذه البديهـة، وكانت النتيجة مفيدةً جدًّا للعلم الطبيعيّ، إذ إنّ أينشـتاين (Einstein) اسـتفاد من هٰذه الهندسة غير الإقليديّة في نظريّته النسبيّة العامّة (general theory of relativity) [انظر: المصدر السابق، ص 26]. وأمّـا ما يرى إيمانويل كنط (Immanuel Kant) من أنّنا نولد مع إدراك بعض القضايا، وهي البدهيّات الضروريّة لعمليّة التفكير، في مقابل البدهيّات الضروريّة في نفسها، فلا يرتضيها الكاتب أيضًا؛ وذٰلك لأنّ كنط مثّل لها بإدراكنا للفضاء الثلاثيّ الأبعاد على أساس الهندسة الإقليديّة، واعتبر أنّنا نولد مع مثل هٰذا الإدراك، والحال أنّه قد اكتشف بطلان الهندسة الإقليديّـة (euclidean geometry) على يد علمـاء الرياضيّات الآن، و«يعدّ علماء الطبيعة والفلاسفة اليوم أنّه حتّى الجوانب الأساسيّة للتفكير الإنسانيّ يجب أن ترجـع بالنهاية إلى ملاحظات العالم الفيزيـائيّ، ومن المحتمل أنّ المفاهيم المغروسة عميقًا في نفوسـنا، والأشياء الّتي يصعب علينا أن نتصوّر خلافها كالبديهة والعقلانيّة هي تلك الّتي برمجت وراثيًّا في مسـتوًى عميقٍ جدًّا في أدمغتنا» [المصدر السابق، ص 23].

الرابع: أنّ قانون عـدم التناقض (Law of noncontradiction) القائل بأنّ الإثبات والانتفاء يسـتحيل أن يجتمعا على شيءٍ بعينه، وقانون العلّيّة الّذي ينبثق من قانون عدم التناقض، يسـقطان فيما يسـمّى بالمسـتوى الكموميّ (quantum level)، والدافـع الّذي يحفّز إلى مثل هٰـذا الموقف هو أنّ مفهوم الثبـوت أو «أن يكون» في فيزياء الكمّ أكثر غموضًا من واقع تجربتنا اليوميّة. [انظر: المصدر السابق، ص 85]

الخامس: الاستدلال المبنيّ على الاستقراء (induction) لا يوصل إلى اليقين؛ وذٰلك لأنّ الاستقراء الّذي هو استنتاج الحكم الكلّيّ من الوقائع الجزئيّة مبنيٌّ على

افتراض «أنّ مسار الطبيعة يكون بنحوٍ واحدٍ دائمًا»؛ ولا مبرر لهٰذا الافتراض، فإذا كان الليل دائمًا يتبع النهار، لا يعني ذٰلك أنّ الثاني نتيجةٌ ضروريّةٌ للأوّل، ولا توجـــد ضرورةٌ منطقيّةٌ في البين؛ لذا يمكننا أن نفرض عالمًا لا يتبع الثاني الأوّل، وينقل ذٰلك من هيوم. [انظر: المصدر السابق، ص 27]

الســـادس: عمليّة الفكر الإنســـانيّ (human reasoning) غير محدودٍ في طريقتي القياس (deduction) والاســـتقراء (induction) حتّى نضبطه بســـنّ قوانينهمـــا، بل هناك طريـــقٌ آخر، وهو الإيحـــاء (inspiration) أو القفزات الخياليّـــة (imaginative leaps)، وفي هٰذه الحالات حقيقـــةٌ مهمّةٌ أو حدسٌ ما ينبثق في ذهن الباحث، ويثبتها بالاســـتدلال في مرحلةٍ لاحقةٍ، ولا يعلم مصدر هٰذا الإلهام المستوحى، هل هو الارتباط بالحقائق الموجودة مستقلًّا في عالمٍ آخر، أو أنّه استدلالٌ عاديٌّ، ولٰكنّه يجري في العقل الباطن ويظهر حين يكتمل؟ [انظر: المصدر السابق، ص 28]

وأمّا فيمـــا يرتبط بالتجربة الروحيّة أو تلقّي الحقائق عن طريق الشـــهود القلبيّ، ومعاينتها بنوعٍ آخر من الإدراك تمامًا، ومن دون توسّـــط التفكير والاستدلال، فيحتمله الكاتب، ولكنه يرى أنّ التجربة الروحيّة ليست بديلة للمنهج العقليّ أو التجريـــبيّ، لا باعتبار أنّهما يوصلان إلى النتائج الخاطئة، بل يرى أنّه بعد ما نسترسل في البحث العقليّ والتجريبيّ إلى أقصى حدودهما، حيـــث يتوقّف المنطق والعلم الطبيعيّ من الإجابـــة، فعند ذٰلك الحدّ يمكن الاعتماد على ذٰلك النوع من الفهـــم والإدراك؛ للوصول إلى الحقيقة المطلقة والنهائيّة [انظر: المصدر السابق، ص 226]، وفي هٰذا الصدد يذكر بعض الأمور:

1ـ يذكر أنّ التجربة الروحيّة والمعرفة الحاصلة منها تقع في الطرف المعاكس للتفكير العقليّ، وللمعرفة العقليّة الحاصلة منه. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

2 ـ يصف هٰذه التجربة على لسان من يقول إنّه جرّبها بأنّها تفرض نفسها على الإنســان بكونها حقيقةً لا تحتمل الشكّ، وأنّ التعبير يعجز عن بيانها، وفيها شعورٌ ساحقٌ بالوحدة مع الكون أو الإلٰه، ورؤية كلّيّة للحقيقة، وشعورٌ بالحضور عند تأثيرٍ قويٍّ. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

3 ـ النزعــة الروحيّة هٰــذه توجد عند كثيرٍ مــن أرقى المفكّرين بما فيهم علماء الطبيعة المرموقون من أمثال أينشتاين وباولي وشرودنجر، وينقل عن بعضهم احتمال الاستفادة من الحالات الروحيّة العاديّة للتبصّر، والناتجة من الرياضــات التأمّليّة، في وضع النظريّات العلميّــة، وينقل بعض ما حصل للعلماء التجريبيّــين من هٰذه الحالات التي من خلالهــا تمّ حلّ معضلات مستعصية. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

المجال الفلسفيّ

نظرًا لما أسّســه الكاتب في المجال المعــرفيّ (epistemological aspect) من الاعتماد على العلم الطبيعيّ والتنظير المعتمد على معطياته، وتفريغ الاستلال العقليّ والمعرفة العقليّــة من قيمتها المعرفيّة؛ كان من البدهيّ أن لا يصل في البحث العقليّ إلى نتائج يعتنى بها، وأنّ لا يعجب بالأدلّة العقليّة الّتي أقيمت على وجود الإلٰه كحلٍّ للمشاكل المرتبطة بنشأة الكون؛ ولذا عندما يبدأ بالبحث في الجانب الفلســفيّ ينطلق من رؤيته الشكوكيّة المعرفيّة (epistemological skepticism) تجــاه العقل، ويتعامل مع الأدلّة العقليّة على أنّها تفاســير عن منشإ الكون ونشــأته تفترض ضرورة تدخّلٍ غيبيٍّ من قبل إلٰهٍ خارج حدوده الطبيعيّة، ويرى أنّه لو استطعنا أن نفسّر الكون تفسيرًا طبيعيًّا، لا يبقى معه الحاجة إلى فــرض عمليّةٍ خارقةٍ للطبيعة، ولا يــرى ضرورة أن يكون هٰذا

التفسير صحيحًا، بل يكفي الاحتمال، ومعه لا يبقى الحاجة إلى التصوير الفلسفيّ. وفي هٰذه الخلفيّة من فقدان الاستدلال العقليّ لقدرته المعرفيّة ـ إذ يشكّ بقانون النتاقض والعلّيّة ويرى استحالة بناء نظامٍ فكريٍّ منطقيٍّ حصينٍ من الخطإ ـ تفقد المعرفة العقليّة ميزة الضرورة واليقين، وعندئذٍ يصبح مفاد الأدلّة العقليّة على وجود الله كآراءٍ وتفاسير وتحاليل عن الكون ومنشئه، ويعتقد أنّه في هٰذه الحالة إذا احتمل وجود تفسيرٍ طبيعيٍّ للكون ومظاهره لا تبقى حاجةٌ إلى تفاسير خارقةٍ! [انظر: المصدر السابق، ص 40]

بدأ الكاتب كلامه في الجانب الفلسفيّ بدليل الحدوث من بين الأدلّة الكونيّة على وجود الإلٰه (cosmological arguments) الّتي يُنطلق فيها من الكون ومظاهره من الحدوث أو الحركة أو الإمكان أو التغيّر إلى إثبات وجود الإلٰه عن طريق قانون العلّيّة، ولم يتعرّض في البحث إلى الجانب الفلسفيّ والميتافيزيقيّ كثيرًا، بل اكتفى بقوله: إنّ «نتيجة الحجّة الكونيّة ـ في رأيي ـ كان من الصعب تخطئتها حتّى قبل بضع سنواتٍ، حيث جاءت محاولةٌ جادّةٌ لتفسير نشأة الكون في حدود الفيزياء، وينبغي أن أقول في البداية إنّ هٰذا التفسير يمكن أن يكون خاطئًا تمامًا، ولٰكن لا أتصوّر أن ذٰلك يهمّ! ما هو المهمّ هو أنّ وجود فعلٍ غيبيٍّ ضروريٌّ لبدء الكون، أو لا؟ فإن أمكننا بناء نظريّةٍ علميّةٍ معقولةٍ تفسّر نشأة العالم الفيزيائيّ بأجمعه، فعلى الأقلّ علمنا بأنّ التفسير الطبيعيّ ممكنٌ سواءٌ كانت النظريّة الفعليّة ممكنةً أم لا» [المصدر السابق، ص 39]. ونرى أنّ الكاتب يتعامل مع الاستدلال العقليّ على أنّه أداةٌ ظنّيّةٌ، ويعتقد أنّ ما يقدّمه من تفسيرٍ خارقٍ للكون يُقبل إن لم يُتمكن من تقديم تفسيرٍ طبيعيٍّ للكون، فإن أمكن ذٰلك وفقًا للمعطيات التجريبيّة، فلا ملزم لقبول التفسير المبنيّ على المعطيات العقليّة، وارتأى ما تمّ الوصول إليه من تفسيرٍ طبيعيٍّ معقولٍ لعالم الطبيعة في الفيزياء النظريّة، وهو التفسير

المبنيّ على نظريّة الانفجار العظيم (Big Bang Theory)، وعليه الكون ليس له بدايةٌ في الزمان حتّى يكون بحاجــةٍ إلى علّةٍ خارقةٍ، بل وجد الزمان معه حين انبثاق الكون من الانفجار العظيم [انظر: المصدر السابق، ص 49]. وأمّا نفس الانفجار فلا يحتاج إلى علّةٍ كما ينقله عن هوكينغ، وســنبيّن ذٰلك في وقفتنا مع الكتاب في المجال الطبيعيّ.

والكاتب بعد ما بنى على الشــكّ بقانون التناقض وقانون العلّيّة في المجال المعرفيّ ـ بناءً على اعتماده على ما يسمّى بالمنطق الكموميّ (quantum logic) ـ لم يكن بحاجةٍ إلى البحث كثيرًا في ردّ هٰذا الدليل القائم على أساس قانون العلّيّة، القائــم على قانون عدم التناقض؛ ولذا يرى مفاد هٰذا الدليل تفســيرًا محتملًا من التفاســير المحتملة، ومع الوصول إلى تفسيرٍ طبيعيٍّ مستمدٍّ من المعطيات التجريبيّة لا داعي لقبــوله، ومن هنا نراه يقدّم لنا عدّة نظريّاتٍ حديثةٍ حول نشأة الكون وتكوّنه ونظامه، ويرى أنّه مع وجود هٰذه البدائل لا تقنعنا الأدلّة العقليّة الكونيّة للتشــبّث بها في حلّ ألغاز الكون [انظر: المصدر السابق، ص 51]، وسنشير إلى بعضها في الكلام عن الجانب الطبيعيّ.

وفيما يتعلّق بالاســتدلال على وجود الإلٰه من قوانين الطبيعة ـ الّذي كان شائعًا في القرن الثامن عشر تحت تأثير نيوتن (Newton) على المشهد الفكريّ آنذاك ـ يتوافق الكاتب مع الخطّ الّذي يمثّله راسل، حيث ردّ على هٰذا الاستدلال بإشكالاتٍ اعتُبرت داحضةً من قبل التجريبيّين، والكاتب بهٰذه الخلفيّة يشير إلى أنّ فكرة قوانين الطبيعة نشأت من خلفيّةٍ دينيّةٍ وثقافيّةٍ، إذ ترى الديانات بــأنّ الإلٰه أو الآلهة تحكم الكون بما تفــرض عليه من القوانين، فكانت هٰذه الخلفيّة الدينيّة عند علماء الفلــك في بداية عصر ازدهار العلم الطبيعيّ هي السبب في نشأة نظريّة القوانين الطبيعيّة الثابتة والمطلقة، فكانت هٰذه القوانين بمثابــة نواميس الكون الّتي تنمّ عن العقلانيّة والهدفيّة في الكون، وتدلّ على

وجود خالقٍ حكيمٍ؛ ولذا يعتقد الناس حتّى بعض العلماء الطبيعيّين بأنّ هٰذه القوانين رموزٌ ذات دلالاتٍ تحمل رسالةً موجّهةً إلى البشر، وعلماء الطبيعة يحاولون فكّ الرموز [انظر: المصدر السابق، ص 75]، وهذه القوانين في النظرة التجريبيّة (empirical approach) أوجه انتظام وتناسق في الكون ومظاهره، وحوادثه تبدو لنا على أنّها قوانين ثابتةٌ، ولٰكنّها في الحقيقة انتظاماتٌ أشبه بالقوانين (lawlike regularities) وصل إليها العلماء الطبيعيّون من خلال التجارب والملاحظات بإعمال الاستقراء، وقد أشارنا سابقًا في المجال المعرفيّ إلى أنّ الاستقراء لا يعدّ طريقًا معرفيًّا آمنًا من الأخطاء، والمعرفة الحاصلة منها غير موثوقةٍ، ومن هنا يرى أنّ الاعتماد على قوانين الطبيعة لا ينفع في الاستدلال على وجود الإلٰه. [انظر: المصدر السابق، ص 77]

وأمّا دليل الإمكان والوجوب فقد ذكره الكاتب ضمن نقاطٍ:

أوّلًا: تعرَّض الكاتب إلى قانون العلّيّة، وبيَّن أنّه يلزم من قبوله أن يكون الكون منظومةً علّيَّةً مغلقةً ومتكاملةً تفسِّر كلّ شيءٍ، ولا يكون معه حاجةٌ إلى الملاحظة أو التجربة؛ لأنّ كلّ شيءٍ في هٰذه الحالة سينبع من الضرورة المنطقيّة، ورغم التشكيك في صدق هٰذا القانون يقول الكاتب إنّه يريد البناء عليه كفرضيّةٍ عمليّةٍ (working hypothesis) ليرى ما يوصل إليه من النتائج. [انظر: المصدر السابق، ص 161]

ثانيًا: تطرَّق إلى تقسيم الأشياء إلى واجبٍ (necessary) وممكنٍ (contingent)، وعرَّف الممكن بأنّه ما يمكن أن يكون على حالةٍ أخرى، بحيث تكون علّةً ما هو عليه من الحالة في غيره، وعرَّف الواجب بأنّه ما يكون في ذاته مستغنيًا عن غيره، وتكون علّته في نفسه، ولا يتغيّر بتغيّر الأشياء. [انظر: المصدر السابق، ص 163]

ثالثًا: ذكر أنّ جميع مظاهر الطبيعة (natural phenomena) الّتي نواجهها، وجميع الحوادث الّتي نلمُّ بها، تتوقّف بصورةٍ أو أخرى على غيرها من أشياء الكون، فهي ممكنةٌ؛ لأنّ الواجب لا يتغيّر في نفسه ولا يتأثّر بالزمان. [انظر: المصدر السابق، ص 163]

رابعًا: من الخطإ افتراض سلسلةٍ لا متناهيةٍ من العلل بحيث تكون كلّ حلقةٍ من هٰذه السلسلة معلَّلةً بما يسبقها؛ لأنّه لا يفسِّر وجود السلسلة بأكملها، كما مثّل لا يبنيز لذٰلك بمجموعةٍ لا متناهيةٍ من الكتب ينسخ كلّ واحدٍ منها من الآخر، فإنّ ذٰلك لا يعلّل محتوى الكتاب، ويحقّ لنا أن نسأل عن الكاتب. [انظر: المصدر السابق، ص 171]

بعد ذكر هٰذه المقدّمات يقول الكاتب: يبدو لي أنّه إن التزم أحدٌ بقانون العلّيّة وطلب تعليلًا عقليًّا للطبيعة، فلا مفرَّ من البحث عنه في ما وراء الطبيعة (في شيءٍ ميتافيزيقيٍّ)؛ لأنّه كما رأينا أنّ عالمًا فيزيائيًّا ممكنًا لا يمكن أن يعلّل وجوده بنفسه. [انظر: المصدر السابق، ص 171]

بعد ما قرَّر الاستدلال سجَّل الكاتب عليه عدّة إشكالاتٍ:

الأوّل: إن سرنا مع الدليل العقليّ، وأسمينا هٰذه العلّة بعنوان الإلٰه، فذٰلك الإلٰه لا بدّ أن يكون عاقلًا حتّى يختار كونَنا من بين البدائل الكثيرة، أي الأكوان المتصوّرة، ولا بدّ أيضًا أن يكون ذا علمٍ مطلقٍ حتّى يعرف كلّ البدائل المنطقيّة المحتملة، وأن يكون ذا قدرة مطلقةٍ حتّى يخلق الكون، ويجب أن يكون اختياره أفضل العوالم المحتملة، وإلّا يكون فعلًا غير عقلانيٍّ، ولٰكن فكرة أحسن الأكوان المتصوّرة لم تعجب الكثيرين، وأثاروا مشكلة الشرّ، ويرى أنّنا غير قادرين على إثبات ذٰلك تجريبيًّا. [انظر: المصدر السابق، ص 173]

الثاني: الاستدلال العقليّ يقتضي أن يكون الإلٰه واجبًا ومطلقًا وثابتًا وكاملًا لا يتغـيّر، ويتوقّف عليه الكـون في وجوده، ولٰكنّـه لا يتأثّر بوجود الكون مطلقًا، والإشـكاليّة هنا أنّ مثل هٰذا الإلٰه كيف يرتبـط بعالمٍ ممكنٍ متغيّرٍ يشتمل على موجوداتٍ ذات إرادةٍ حرّةٍ؟ وهٰذا الإشكال أكثر من كونه مجرّد نقطةٍ فنّيّةٍ للجدال في الإلٰهيّات، بل هو نتيجةٌ لازمةٌ لبعض المناهج العقليّة للتفسير. يقول الكاتب إنّ ديـكارت (René Descartes) وأتباعه حاولوا إرجاع جذور معرفتنـا التجريبيّة للعالم إلى اليقين العقليّ (rational certainty)، وهٰذا يعني أنّ المعرفة الموثوقة متوقّفةٌ بالضرورة على المفاهيم المنطقيّة والرياضيّة المطلقة؛ لأنّ الحقيقة الواقعيّة حسـب التعريف لا يمكن أن تتغيّر بالزمان، وموثوقيّة هٰذا العالم التجريديّ (قوانـين المنطق والرياضيّات) مضمونةٌ؛ لأنّ عناصره مثبَّتـةٌ في بعضها البعض بحكم الضرورة المنطقيّة (logical necessity)، ولٰكنّ المشـكلة هي أنّ نفس عالم التجارب الّذي نسعى لتفسيره ممكنٌ ومتوقّفٌ على الزمان، فنفس الإشكاليّة المذكورة تأتي هنا أيضًا. [انظر: المصدر السابق، ص 178]

الثالـث: كثيرٌ من الفلاسفة ناقشوا فكرة موجودٍ واجبٍ لا يحتاج إلى العلّة بأنّه متناقضٌ وبلا معنًى؛ لأنّه غير قابلٍ للفهم، ولٰكنّ الكاتب لا يقبل الإشكال؛ لأنّ كونه غير قابلٍ للفهم لا يعني أنّه متناقضٌ! [انظر: المصدر السابق، ص 177]

وأمّا دليل النظم فنسأل أنّ النظم الدقيق الرائع في الكون، بدءًا من مستوى الجسيمات تحت الذرّيّة (subatomic particles)، ووصولًا إلى الأجسام الفلكيّة الكبيرة والمجرّات، والانتظام الموجود في ترابـط القوى الطبيعيّة، والأجرام الفلكيّة، ضمن قوانين فيزيائيّةٍ ثابتةٍ تتشـابك وتتخادم بدقّةٍ فائقةٍ وإحكامٍ بديعٍ وترابطٍ منقطع النظير، وما يتّسـم به هٰـذا النظام من الهدفيّة والغائيّة والـوعي والحكمة هل يدلّ على وجود حكيمٍ وعاقـلٍ وراء الطبيعة أم لا؟ يرى

الكاتب أنّ جواب هٰذا السؤال كان بالإيجاب، بلا ريبٍ قبل دخول البشر إلى عصر ازدهار العلم الطبيعيّ، ولٰكنّه بعد ما اطّلع على العلل الطبيعيّة الكامنة وراء ظواهر الطبيعة أعرض عن تفسيرات اللاهوتيين [انظر: المصدر السابق، ص 194]. وأمّا من ناحية القيمة المنطقيّة، فقد عدّ الكاتب الاستدلال بالنظم واهنًا؛ لأنّه مبنيٌّ على التمثيل المنطقيّ، وذٰلك لا يقوم دليلًا، وبتعبيرٍ آخر ـ كما قال الكاتب ـ لو صحّ الاعتماد على التمثيل في مثل قولهم: إنّ الكون أشبه بالساعة، والساعة بحاجةٍ إلى ناظمٍ، فالكون كذٰلك، لصحَّ أن نقول أيضًا إن الكون أشبه بكائنٍ حيٍّ، والكائنات الحيّة تولد من الرحم بالحمل، فالكون كذٰلك ولد من الرحم الكونيّ نتيجة الحمل [انظر: المصدر السابق، ص 201]. نعم، لا ينكر هٰذا الدليل من الأساس، بل يرى أنّ له قيمةً احتماليّةً، ويستطيع أن يدعم فرضيّةً ما، ومن هنا نرى أنّ الكاتب في مواضع يميل إلى القول بوجود ناظمٍ عاقلٍ، إلّا أنّه لا يحكم جزمًا، وأرجع الأمر إلى الذوق الشخصيّ. [انظر: المصدر السابق، ص 214]

المجال الطبيعيّ

إنّ الجانب الطبيعيّ والجانب التنظيريّ المعتمد على المعطيات التجريبيّة في الأساس هو أهمّ ما اعتمد عليه الكاتب في هٰذه الدراسة، وهو المحكّ الرئيسيّ الّذي أراد الكاتب أن يكون هو المعيار الصحيح للمعرفة الموثوقة، والبوصلة الّتي تحدّد مسار البحث، والحَكم الّذي يملك القول الفصل، فكان هٰذا الجانب أكثر ما تعرَّض له الكاتب في هٰذا الكتاب، وهٰذا الاعتماد الرئيسيّ على أدوات العلم التجريبيّ والجانب التنظيريّ كان باديًا في معالجة المسائل الكونيّة الأساسيّة الّتي أراد البحث عنها في هٰذا الكتاب، وقد بيّن ذٰلك في مقدّمة الكتاب صريحًا حيث قال: «إنّه قد كان ذا شغفٍ بالعلوم التجريبيّة

منذ شبابه، واعتقد أنّه يوجد منطقةٌ متداخلةٌ بين العلم التجريبيّ والدين، وقــال: إنّ جاذبيّة المنهج الإمبريقيّ تتجاوز إطــاره وقدرته، وإنّه كان دائمًا يريد أن يؤمن أنّ العلم التجريبيّ قادرٌ مبدئيًّا على تفســير كلّ شيءٍ» [المصدر السابق، ص 13]. فكان التركيز والاهتمام ينصبّ على البحث الطبيعي أوّلًا، ومن ثمّ كان يتطرّق إلى الجوانب الأخرى، ولهذا الشــغف بالمنهج التجريبيّ وصل عنده أحيانًا إلى درجة أنّه بدأ بعرض نظريّاتٍ ورؤًى مبنيّةٍ على مجرّد التنظير، واسترسل فيها بإسهابٍ، [انظر: المصدر السابق، ص 51، 55، 65] وقد اعتمد في هٰذا الجانب على عدّة نظريّاتٍ أو فرضيّاتٍ مزيجةٍ من المعطيات التجريبيّة والتنظير الحرّ (إن صحّ التعبير)، فكانت ســنده الأصليّ في الجانب المعرفيّ والفلسفيّ، وهنا سنذكر بعض هٰذه الرؤى المهمّة في فكر الكاتب:

بدأ الكاتب أوّلًا بنظريّة فيزياء الكمّ أو ميكانيكا الكمّ، وقد اعتمد عليها بشكلٍ أساسيٍّ؛ إذ كانت ملجأه في حلّ كثيرٍ من المسائل المعرفيّة والفلسفيّة، وترى هٰذه النظريّة أنّ الكون في مســتوى الجســيمات الأوّليّة أَو ما تســمّى بالجســيمات دون الذرّيّة مختلفٌ تمامًا من مســتوى الأجسام الكبيرة؛ إذ تســقط في هٰذه المرحلة كلّ القوانين والمفاهيم الأساسيّة من الوجود والزمان والمكان وقانــون العلّيّة وقانون عدم التناقض؛ وذٰلك لأنّ هٰذه الجســيمات تظهر منها آثارٌ لا تنســجم مع عالم الفيزياء في مســتوى الأجسام الكبيرة، وكأنّها كائنات عالمٍ غامضٍ تتغيّر فيها جميع المقاييس والســنن الّتي تجري في عالمنا، وهويّة هٰذه الجســيمات لا تكون محدّدةً، وكذا موضعها وحركاتها على خلاف عالم تجربتنــا، [المصدر السابق، ص57] ومن هنا اســتنتجوا أنّ قوانين التفكير وقوانين الفيزياء ليســت مطلقةً، وكان هٰذا منطلق إنكار الأوّليّات العقليّة والاســتدلال العقليّ في الجانب المعرفيّ، ومــن ثمّ إنكار أدلّة الوجود الإلٰهيّ في الجانب الفلســفيّ، وإنكار الفلسفة الأولى تثبيتًا لمبدإ العشوائيّة، كما توصل إليها الكاتب في أواخر الكتاب. [انظر: المصدر السابق، ص 191]

النظريّــة الثانية الّتي اعتمــد عليها الكاتب كثــيرًا هي نظريّة الانفجار العظيم، وهي تحظى بأهمّيّةٍ كبيرةٍ عند الكاتب؛ إذ هي باعتقاده تفسّر وجود العلــم الفيزيائيّ بأكمله، بما فيه من الأجســام والقــوى الطبيعيّة وقوانين الفيزياء، وما ينشــأ منها من الأنظمــة البديعة. وذكر الكاتب أنّه في ســنة 1920 اكتشــف علماء الفلك أنّ الكون بكلّ ما فيه من النجوم والكواكب والمجرّات في حالة التوسّع والابتعاد من بعضها البعض، وكان هٰذا الاكتشاف بدايةً لنظريّة الانفجار العظيم، وهي تقول: إنّ الكون بأكمله وجد فجأةً قبل خمسة عشر مليار سنةٍ نتيجة انفجارٍ عظيمٍ، وما نرى اليوم من حالة التوسّع في الكون هو أثر ذٰلك الانفجــار، وكانت المادّة المبعثرة اليوم في أنحاء الكون حين الانفجار منكمشــةً في نقطةٍ واحدةٍ، ومــن ثمّ وصل الانكماش إلى ما لا نهاية، بحيث انتهى المكان، فانتهى الزمــان، فانتهت المادّة أيضًا في نقطة الوحدة المطلقة، فالانفجار لم يحصل في زمنٍ معيّنٍ، أو مكانٍ معيّنٍ، بل وجد الزمان والمكان معــه، وقد وصل المصنّف في تصويره الخياليّ الرائع في وصف بداية الكون إلى حيث اعتبر أنّه لا يأتي هنا الســؤال عن علّة الانفجار؛ إذ في نقطة الوحدة المطلقة المتحكم هو فيزياء الكمّ، وسبق أن بيّنّا رأي الكاتب أنّه في ذٰلك المستوى الكموميّ تســقط قوانين الفيزياء، فقد حدث الانفجار العظيــم بلا علّةٍ ولا زمانٍ ولا مكانٍ، والنتيجة لهٰذا كلّه أنّ الكون لا يحتاج في وجوه إلى علّةٍ. [انظر: المصدر السابق، ص 61]

والنظريّة الأخرى التي استند إليها هي نظريّة التطوّر، وهي تقول: إنّ الحياة تولّدت على الكرة الأرضيّة في أبســط صورها كخليّةٍ في الماء، ومنها تطوّرت وتــولّدت جميع الكائنات الحيّة خلال آلاف القرون نتيجة التغيّرات الجينيّة، الّتي كانت تحصل في أفراد الأنواع المختلفة، فكانت الكائنات الأنســب مع الظــروف البيئيّة المحيطة تبقى وتتكاثر لخصوصيّةٍ ظهــرت فيها نتيجة تغيّرٍ

جينيٍّ بالصدفة يجعل ذات الخصوصيّة من أفراد النوع الواحد أكثر قدرةً على التكيّف مع البيئة، ومـــن هٰذا الانتقاء الطبيعيّ والتغيّرات الجينيّة المصادفة تتـــولّد الأنواع الجديدة والجديرة للبقاء بمرور الزمن، ولكن الإنســـان يرى الحياة ومظاهرها وكأنّها ظاهرةٌ هادفةٌ ومغيّاةٌ، فمن هٰذا كلّه اســـتنتج الكاتب أنّه لا يمكن الاستدلال من النظم الهادف الّذي يبدو في عالم الأحياء على وجود ناظـــمٍ عاقلٍ، فإنّ الأنظمة والعمليّات المادّيّـــة العمياء قادرةٌ على إيجاد الحياة بتوفّر الظروف المناســـبة بالصدفة [انظر: المصدر السابق، ص 203]. وفي هٰذا المقام يثير الكاتب ســـؤالًا راجعًا إلى الظروف البدائيّة للكون والقوانين الفيزيائيّة الأوّليّة بأنّها كيف تكيَّفت بهٰـــذه الدرجة من الدقّة والإتقان لتوفّر الظروف المناسبة لتولّد الحياة، فإنّ التجربة الكونيّة واحدةٌ، وليست كمجموعة أفراد النوع الّتي تتنافس فيما بينها للبقاء. وتعرّض لنظريّة الأكوان لحلّ الإشكاليّة واســـتبعدها، وقال بضرورة تفسيرٍ أعمق، ومال إلى القول بلزوم ناظمٍ عاقلٍ إلّا أنّـــه لا يحكم به بالقطع واليقين [انظر: المصدر السابق، ص 214]، وأنّى له ذٰلك وقد جعلهما ضحيّةَ فرضيّةٍ تافهةٍ؟!

النتيجة النهائيّة

لقد أشرنا في المقدّمة إلى أنّ الكاتب صوَّر نفســـه في هٰذا الكتاب كباحثٍ عن الحقيقة، يريد أن يســـتنطق البحث التجريـــبيّ (empirical approach) والاســـتدلال العقليّ فيما يرتبط بالمســـائل الوجوديّة الأساسيّة، ومن أهمّها مسألة الوجود الإلٰهيّ؛ ليرى أين يصل به الأمر نهاية المطاف، وكانت النتيجة الّتي وصل إليها الكاتب هي أنّ العلوم التجريبيّة ـ التي تشمل الجانب التنظيريّ ـ وكذا الاســـتدلال العقليّ لا يوصلان إلى نتيجةٍ نهائيّةٍ فيما يتعلّق بالوجود الإلٰهيّ؛ وذٰلك لأنّه يرى أنّ العلوم الطبيعيّة قادرةٌ على تفســـير وجود الكون

من العدم، وبيان ما فيه من النظم والعمق والإبداع على أســاس النظريّات القائمة على البحث التجريبيّ، ومع ذٰلك فهو يرى الحاجة إلى تفسيرٍ أعمق، ولٰكنّه يترك القارئ في حيرةٍ من أمره؛ إذ لا يحدّد مراده من التفسير الأعمق بالضبط، ويرجع المســألة إلى الذوق الشــخصيّ، ولا يتّضح للقارئ ســبب الحاجة إلى تفسيرٍ أعمق مع تفسير النظريّات العلميّة لنشأة الكون!

وأمّا الاســتدلال العقليّ فيرى أنّه على قبول الأوّليّات العقليّة من قانوني عدم التناقــض والعلّيّة، فلا مفر من قبول تمامية الأدلة العقليّة على الوجود الإلٰهيّ، ولٰكنّ الأوّليّات العقليّة مع ما يعتمد عليها من الاســتدلال العقليّ ليســت مطلقةً، بل أثبت العلم التجريبيّ أنّها لا تجري في المستوى الأساسيّ من الكون، وهو المســتوى الكموميّ، ومن هنا يــرى أنّ الأصل الّذي ينبغي اللجوء إليه هو مبدأ العشوائيّة والاحتماليّة، والأنظمة القائمة على هٰذا المبدإ تكون عرضةً لتقلّبــاتٍ اعتباطيّةٍ غير قابلةٍ للتنبؤ بهــا، ويقول: إنّه مبدأٌ أساسيٌّ في ميكانيكا الكمّ. [انظر: المصدر السابق، ص 191]

وفي نهاية الأمر، بعــد تصوير عجز العقل والتجربة عن حلّ المشــكلة المرتبطــة بالوجود الإلٰهيّ، احتمل الكاتب أن يكــون الطرق الوحيد إلى حلّ هٰذه المسألة هو التجربة الروحيّة والشــهود القلبيّ، واصفًا المعرفة الحاصلة منهــا بأنّها في الاتّجاه المعاكس للتفكير العقــليّ، واحتمل أن يكون هٰذا هو الطريق الوحيد للوصــول إلى المعرفة النهائيّة للكــون، فالحلّ الّذي يقدّمه الكاتب لمشــكلة التردّد بين التسلســل أو الدور أو ضرورة موجودٍ واجبٍ هو اللجوء إلى حضن التصــوّف أو العرفان كطريقٍ يُحتمل أن يكون هو الموصل إلى الحقيقة النهائيّة. [انظر: المصدر السابق، ص 226]

تقييم الجانب المعرفيّ للكتّاب

نمهّد الكلام في تقييم الكتّاب في الجانب المعرفيّ ببيان أمرين: أمرٍ يتعلّق بأوّليّات الإدراك العقليّ، وآخر يتعلّق بالاستدلال العقليّ:

الأوّل: أنّ عمليّة الإدراك تقوم على أساس قضايا بدهيّةٍ ضروريّة الصدق في نفسها، وبدونها لن يكون هناك أيّ مصداقيّةٍ لعلمٍ ولا معرفةٍ، ومعنى كون تلك القضايا صادقةً في نفسها، أوّلًا: أنّها مطابقةٌ لما عليه الموجودات في واقعها، وثانيًا: أنّ العلم والإذعان بها لا يحتاج إلى النظر خارج أنفسنا، فالإدراك الّذي هو حكاية شيءٍ ما لذواتنا [انظر: ناصر، نهج العقل، ص 27] لا يمكن أن يحصل إلّا إذا كان هناك إدراكٌ أسبق، وهو أنّ الثبوت والانتفاء لا يمكن أن يجتمعا على شيءٍ واحدٍ بعينه؛ فإنّه إن لم يكن هٰذا الأمر مفروغًا عنه في مرتبةٍ سابقةٍ، لما كان هناك أيّ معنًى للإدراك؛ لأنّ الثبوت والانتفاء لو احتمل أن يجتمعا، فلن يكون هناك حكاية شيءٍ لذواتنا؛ لاحتمال انتفاء ذٰلك الشيء المحكيّ حين ندرك ثبوته، ولاحتماله أن يكون ثابتًا حين ندرك انتفاءه، ولاحتمال أن يكون إدراكنا له ليس إدراكًا له، ولاحتمال أن يكون عدم إدراكنا له إدراكًا له، وهٰذه هي قاعدة عدم التناقض الّتي عليها رحى الإدراك. ولا يكفي في الالتفات إليها والتصديق بها الالتفات إلى معنى الثبوت والانتفاء لنحكم بامتناع اجتماعهما، بل لا يمكن تكذيبها بأي حال من الأحوال؛ لأنّ حقيقة الإدراك بالمعنى الّذي ذكر آنفًا قائمٌ على هٰذه القاعدة، فالّذي يتوهّم أنّه يكذّبها، يصدّقها من حيث لا يعلم؛ لأنّ نفس التكذيب اعترافٌ منه أنّ تكذيبه إياها وتصديقه لها لا يجتمعان، ولو لم يعتقد بهٰذا لما كذَّبها (كما يزعم)، وكذٰلك هو يعترف بتوهّم تكذيبه لها أن كونها كاذبةً يمتنع أن يجتمع مع كونها صادقةً؛ ولولا اعتقاده بذٰلك لما ادَّعى أنّه ينكرها، فما كان أساسًا للمعرفة بهٰذا المعنى يستحيل تكذيبه، ومن يدّعي أنّه لا يقبلها، فهو أشبه بمن يستدلّ في كلامه على استحالة التكلّم، ولا

يدري أنّه بنفس كلامه كذَّب ما ادَّعاه، فكما يستحيل إثبات استحالة التكلّم بالكلام، كذٰلك يستحيل إثبات إمكان اجتماع الوجود والعدم بالتفكير أو البيان، وفطريّة هٰذا الإدراك عندنا تعني: أنّ نفس عمليّة الإدراك أو الحياة الواعية عند الإنسان قائمةٌ أساسًا على الموافقة والمطابقة مع ما عليه الموجودات في الواقع، فكما أنّ الموجودات يدور أمرها بين الوجود والعدم أو الثبوت والانتفاء، كذٰلك إدراكنا للموجودات يدور أمره بين أن ندرك أوّلًا ما هي عليه من امتناع اجتماع الثبوت والانتفاء فندركها، أو لا ندرك ذٰلك فلا ندرك أيّ شيءٍ، وبتعبيرٍ آخر الثبوت كما أنه لا يقبل الاجتماع مع الانتفاء، كذٰلك الإدراك مطلقًا لا يقع إلّا بإدراك هٰذه الحقيقة. ومن هٰذه القاعدة العقليّة تنبثق قاعدةٌ عقليّةٌ أخرى؛ إذ ما ندرك بأنّه موجودٌ، إمّا أن يكون كذٰلك بنفس ذاته، من دون حاجةٍ إلى شيءٍ آخر، فهو لن يتغيّر ولا يتبدّل حاله ولن يطرأ عليه العدم أبدًا، أو لا يكون موجودًا بنفس ذاته، فلا بدّ له من علّةٍ موجدةٍ، وهٰذه هي قاعدة العلّيّة. [انظر: المصدر السابق، ص 29]

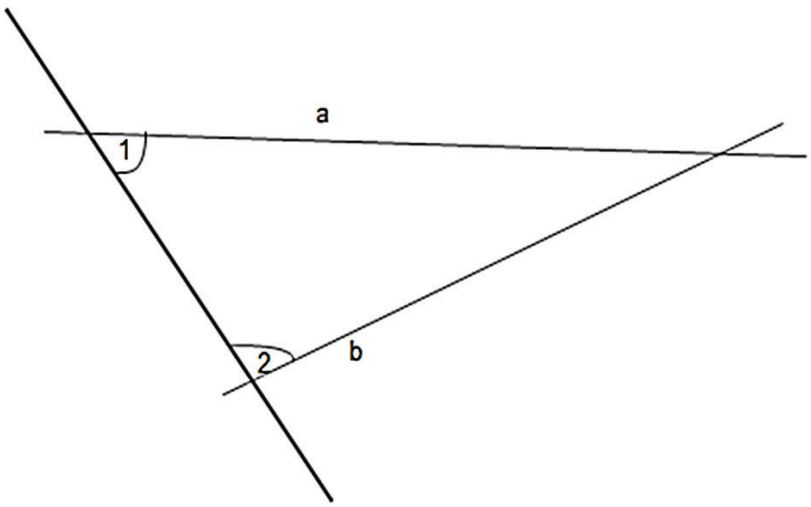
الثاني: عندما نطبق أوّليّات العقل في مقام التفكير، فإنّ أيّ معلومةٍ ذهنيّةٍ، إمّا أن تكون متناقضةً في نفسها فتكون كاذبةً، أو لا تكون متناقضةً في نفسها، فهي إمّا واجبة الصدق في نفسها، فهي ضروريّةٌ لا تحتاج إلى العلّة في صدقها، أو غير واجبة الصدق في نفسها، فهي تحتاج إلى العلّة، والعلّة إمّا هي الأوّليّات، أو ما ترجع إليها مباشرةً من الوجدانيّات والحسّيّات والتجريبيّات، وإمّا هي قضايا نظريّةٌ أخرى قد ثبتت برجوعها إلى أحد الأقسام المذكورة [انظر: الحلّيّ، الجوهر النضيد، ص 315]. ويشترط في هٰذه القضايا لكي تكون علّةً لمعلومٍ ذهنيٍّ أن تكون مؤلّفةً تأليفًا يلزم منه بنفسه صدق المعلومة المذكورة بالضرورة، وهيئات هٰذا التأليف المنتج للصدق بالضرورة مفطورةٌ في أذهاننا، ومعرفتها وتمييزها من الهيئات غير المنتجة للصدق كذٰلك يحتاج إلى الالتفات، وهٰذا النوع من الممارسة العقليّة المنتجة لليقين

الّتي تعتمد على المبـــادئ الأوّليّة للإدراك أو على ما ترجع إليها من البدهيّات يسمّى بالاســـتدلال العقليّ، فالإنسان بعد معرفة ما يجب الاعتماد عليه من القضايا في الاســـتدلال العقـــليّ، والالتفات إلى ما يجـــب اتّخاذه من هيئات التأليف فيه؛ يحتاج إلى الممارســـة وترويض ذهنـــه على اتّباع هٰذا الطريق؛ حتّى لا يقع في الخطإ في أحكامه.

وبعد ذكـــر هٰذين الأمرين يتّضح أنّ الكاتـــب جانب الصواب في حكمه على الاستدلال العقليّ وأوّليّات الإدراك الّتي يعتمد عليها الاستدلال العقليّ؛ وذٰلـــك لأنّه لم يتّضـــح له معنى الاســـتدلال العقليّ ومبادئه مـــن الأوّليّات والوجدانيّـــات والحسّـــيّات والتجريبيّات، وتصـــوّر أنّ الأوّليّات هي قضايا مســـلّمةٌ متّفقٌ عليها بين العقلاء، واعتبر أنّ قوامها بالاتّفاق والتســـالم، وقد عرفتَ أنّ صدقها لا يتوقّف على التســـليم أو الموافقة من قبل أحدٍ حتّى يصبح أمر تكذيبها أو رفضها ممكنًا، ولا معنى لتكذيبها، ومن أراد ذٰلك فهو كالذي يكـــذّب قوانين الطبيعـــة (laws of physics) الحاكمة في عالم الفيزياء والأحيـــاء ويرفضها، والحال أنّه حين يَمثُّل بـــين يدينا ناطقًا بهٰذه الكلمات، فقوامه وحياته وحركة فمه وارتعاش العضـــلات في الحنجرة وخروج الهواء من الرئتين، كلّ ذٰلك يتقوّم ويحصل بفضـــل هٰذه القوانين، ولولاها لما وجد فضلًا عن الفعل والكلام، فمـــا معنى إنكاره لهٰذه القوانين؟ ومن يقل أو ير مثل هٰذا يناقض نفســـه، ويكذّب مقالته بوجوده قبل حديثه، وكذا الحال في من دخل عالم العقلاء، فإنّه لا محالة محكومٌ بقوانين الإدراك والتفكير؛ لأنّ كون الإنســـان مدركًا وعاقلًا إنّما يتحقّق بتلك القوانين؛ فلا طريق لهدمها ولا إنكارها ولا مخالفتها؛ لأنّه حينئذٍ ســـيكذّب نفســـه، وينكر كلامه لو ادّعى ذٰلـــك، ومثال هٰذا كلّه أنّ الشيء لا يمكن أن ينفكّ عن ما هو ذاتيٌّ له، أو مـــا هو لازم ذاته؛ لأنّ ذٰلك يؤدّي إلى التناقض [انظر: ابن سينا، الإشارات، ج 1،

ص 39]. وأمّا الاستدلال العقليّ فقد حصره الكاتب في القضايا العقليّة البحتة، وأوجد بينه وبين الاستدلال القائم على معطيات التجربة تعارضًا، غافلًا عن أنّ التجريبيّات من المبادئ المهمّة للاستدلال العقليّ. [الوائلي، معالم المنطق، 41]

هٰذا، وفيما يرتبط بادّعائه بطلان البديهة الخامسة من بدهيّات هندسة إقليـــدس القائلة: « إذا قطع مســـتقيم c المســـتقيمين a، b، وكان مجموع الزاويتين الداخليتين 1، 2 أقل من زاويتين قائمتين، فإن المســـتقيمين a، b سوف يتقاطعان على امتدادهما». [بنروز، الطريق إلى الحقيقة، ص21]



فالكاتب وأمثاله ممّن يقتاتون على فتات الفلاسفة الشكّاكين من مائدة ما يسمّى بالفلسفة الحديثة يقولون بأنّها باطلةٌ لأسبابٍ، منها:

أوّلًا: لأنّ المكان الّذي اعتبر فيه إقليدس خطًّا مستقيمًا من الأوّل منحنٍ بسبب الجاذبية، فالخطّ المفروض منحنٍ كذٰلك. ثانيًا: لأنّه من الممكن أن لا يتقاطعا على امتدادهما لاحتمـــال أن تمرّ خطوطٌ غير متوازيةٍ لا متناهيةٍ في

عرض الخطّ المستقيم إذا كان هٰذا المكان الّذي فرض فيه الخطّ ثلاثيّ الأبعاد [انظر: ديفيس، عقل الله، ص 26]، ولٰكنّ كلا الإشكالين مبنيّان على فرض المكان ثلاثيّ الأبعاد، وهو خروجٌ عن الموضوع، فالكلام في هٰذه البديهة هو عن خصوص الخطوط في السطح ذي البعدين، وليس في المكان الثلاثيّ الأبعاد، فلا تعارض بين البديهة ومفاد الإشكالين؛ إذ الموضوع فيهما مختلفٌ عن موضوع البديهة المذكورة، ولا تناقض مع اختلاف الموضوع.

وأوهن منه ما ذكره الكاتب من أنّ الاستدلال العقليّ لا يعطي أكثر ممّا في المقدّمات، فهو واضحٌ لمن عنده أدنى خبرةٍ بالمنطق، ويعرف معنى التفكير، وكلّ هٰذا التطوّر الحاصل في العلوم العقليّة والتجريبيّة الّذي أثرى المعرفة البشريّة أدلُّ دليلٍ على بطلان كلامه؛ لأنّ كلّ هٰذا هو نتيجة الاستدلال العقليّ الّذي يقوم عليه التفكير البشريّ، وكأنّه توهّم ذٰلك من وجود كلمة الأصغر والأكبر في المقدّمتين قبل الوصول إلى النتيجة في القياس الاقترانيّ، ولم يلتفت إلى أنّ المعيار في حصول المعرفة ليس هو الكلمات المفردة، بل الملاك هو التأليف والتركيب المفيد للمعنى الجديد الّذي لم يكن المستدلّ ملتفتًا إليه بالفعل من قبل.

وأمّا كلامه عن الاستقراء، ففيه خلطٌ بينه وبين التجربة، كما قال الفارابي: «وكثيرٌ من الناس يبدّلون كلّ واحدٍ من هٰذين الاسمين بدل الآخر». وأضاف «أنّ التجربة هي أن نتصفّح جزئيّات المقدّمات الكلّيّة، ونتأمّل محمولها في واحدٍ واحدٍ منها، ونتتبّع في جميعها أو في أكثرها، إلى أن يحصل لنا اليقين الضروريّ، فإنّ ذٰلك الحكم حكمٌ على جميع ذٰلك النوع. وهي شبيهة الاستقراء، غير أنّ الفرق بينها وبين الاستقراء أنّ الاستقراء هو ما لم يحصل عنه اليقين الضروريّ بالحكم الكلّيّ، والتجربة هي ما يحصل عنها اليقين

بالحكـــم الكلّيّ» [الفارابيّ، المنطقيّات، ج 1، ص 271]. ففي التجربة نصل إلى حكمٍ كلّيٍّ يقينيٍّ ضروريٍّ من خلال تتبّع الجزئيّات في ظروفٍ مختلفةٍ، واســتبعاد ما هو من الحالات العرضيّة لها، حتّى نتوصل إلى علقة ذاتية بين ما يبدو في الوهلة الأولى أنّهما متقارنان فقط، وأمّا الاستقراء فنحكم فيه «على كلّيٍّ بما وجد في جزئيّاته الكثيرة... والاستقراء غير موجبٍ للعلم الصحيح» [ابن سينا، الإشارات، ج 1، ص 231].

ونقول أخــيرًا: إنّ محاولة بناء المعرفة الإنســانيّة على التجربة المادّيّة أو الروحيّة أو على أيّ شيءٍ آخر مع إنكار الأوّليّات العقليّة وهمٌ وتضليلٌ وجهلٌ بمســار الفكر والتعقّل، وإهانةٌ بقيمة المعرفــة، فقول الفصل هو أنّ العقل إمّا أن يمتلك مبادئ أيّ قضيّةٍ فيحكم بها، أو لا يمتلك فيســكت، وعدم امتلاكه لبعض المبــادئ، ومن ثمّ عدم حكمه لا يكون ســبيلًا للطعن في المعرفة العقليّة.

تقييم الكتاب في المجال الفلسفيّ

أشرنا ســابقًا إلى أنّ الجانب المعرفيّ أهمّ بكثيرٍ مــن اتّخاذ موقفٍ فكريٍّ في مســألةٍ ما أو في موضوعٍ معيّنٍ؛ لأنّ البحث في الجانب المعرفيّ يؤسّــس لما نبني عليه من رؤًى فكريّــةٍ عامّةٍ، وما نختار فيه من منهجٍ فكريٍّ يترتّب عليــه نتائج كبيرةٌ، والمنهج الفكريّ هو الطريق والمســار العامّ الّذي يوصل إلى غايةٍ فكريّةٍ معيّنةٍ، وفي تجربتنا مع هٰــذا الكتاب نرى ذٰلك واضحًا، إذ إنّ العشــوائيّة والعبثيّة الّتي يراها الكاتب في المرتبة الأساســيّة من الكون، وما رتّــب عليها من رفض أدلّة الوجود الإلٰهيّ، ومــا اعتقده من التعارض بين العلم والدين، وبين التجربة والاستدلال العقليّ، نتيجةٌ لرؤيته المعرفيّة

التي اختارها، ولما كانت الرؤية في المنهج هي الأســـاس في أيّ ممارسةٍ فكريّةٍ ممنهجةٍ، كان من الطبيعيّ أن تكون نتائجه الّتي وصل إليها في الجانب الفلسفيّ غير صائبةٍ؛ لما وقع في أخطاءٍ فاحشةٍ في معالجة المسائل المعرفيّة.

وفيما يتعلّق بتعامله مع أدلّة الوجود الإلٰهيّ اعتمد الكاتب على نكتةٍ رئيسيّةٍ واحدةٍ، وهي إنكار الأوّليّات العقليّـــة، وكان هٰذا معتمده الأصليّ في البحث الفلسفيّ، ومن هنا لم يتعرّض كثيرًا للجوانب الفلسفيّة، وقد صرّح الكاتب في كلامه عن دليل البرهان والوجوب أنّه على قبول قانون العلّيّة لا مفرّ من القول بوجود الإلٰه [انظر: ديفيس، عقل الله، ص171]. وفي التقييم لهٰذا الجانب من الكتاب لا حاجة إلى الإطالة؛ إذ إنّه اعتمد في البحث الفلسفيّ على ما أسّس له في الجانب المعرفيّ، ومع بيان الأسس المعرفيّة وكشف الزيف في دعاويه يتّضح أنّ إنكاره للأدلّة العقليّة على أساس إنكار الأوّليّات العقليّة يكشف عن عجزه في إثبات موقفه في البحث الفلسفيّ على أسسه المعرفيّة الحصينة.

تقييم الجانب الطبيعيّ

البحث في الجانب الطبيعيّ وخاصّةً التنظيريّ منه هي الســـمة الغالبة على هٰذا الكتاب، وهو المنهج الّذي ارتضاه الكاتب، وهٰذا الجانب هو الّذي اعتمد عليه في هجومه على الاستدلال العقليّ أوّلًا، ومن ثمّ على الرؤية الإلٰهيّة القائمة عليه ثانيًا، فكانت فيزياء الكمّ هي السلاح المفضّل لديه للهجوم على الأوّليّات العقليّة، وكـــذا نظريّة الانفجار العظيم ونظريّة التطوّر حيث وظّفهما كثيرًا مقابـــل الأدلّة العقليّة. ويتّضح ممّا بيّنّـــا في التقييم المعرفيّ أنّ مفاد التجربة ومعطيـــات العلوم التجريبيّـــة لا يمكن أن تعارض بهـــا الأوّليّات العقليّة والاســـتدلال العقليّ؛ لأنّها هي الأساس للإدراك والمعرفة، وبها قوام المعرفة

الحاصلــة من الحسّ والتجربة، ولا معنى لأن يؤسّــس في العلوم التجريبيّة لنظريّة تنافي الأوّليّات العقليّة وأدلّــة الوجود الإلٰهيّ؛ لأنّ التجربة والحسّ ليسا في عرض الأوّليّات العقليّة والبراهين العقليّة، ولأنّ معارضة الأوّليّات هي معارضةٌ للإدراك القائم عليها أســاس جميع العلوم. والكاتب لعدم فهمه للاســتدلال العقليّ اعتبر التجربة والبحث التجريبيّ (empirical research) نوعًا مختلفًا من الاســتدلال مقابل الاستدلال العقليّ، وكأنّه يعتمد على شيءٍ آخر غير العقل، والحال أنّ أيّ ممارســةٍ فكريّةٍ ســواءٌ في مجال التجربة أو في مجال الحسّ يقوم بها العقل على أســاس الأوّليّات العقليّة وأساليب التفكير البدهيّة [انظر: ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص261]. وتصوّر أنّ معطيات الحسّ والتجربة ـ الّتي هي نوعٌ خاصٌّ من ممارســة الإحســاس ـ تفيد علمًا دون الاعتماد على العقل وإدراكاتــه الأوّليّة، وتصوير عمل العقل في مقام الحسّ على أنّه ليس عملًا للعقل، هو ما وقع فيه كثيرٌ من رموز التشــكيك؛ لعدم فهمهم للاســتدلال العقليّ، وعدم وضوح معالم التفكير البشريّ عندهم؛ وذٰلك لأنّهم تعاطوا مع التراث الفلســفيّ على أنّه مبهمٌ وغامضٌ، وأنّه قد تمّ إسقاطه بإشكالاتٍ ونتائج توصّلوا إليها في العلم التجريبيّ والبحث الفلسفيّ (philosophical research) فيما يســمّى بعصر النهضــة (The Renaissance) [Osler, A Companion to Early Modern Philosophy, p84]، والحــال أنّ تلــك النتائج والإشكالات ليست مفاد التجربة ولا البرهان، بل هي نتيجة عجزهم في حلّ المسائل المعرفيّة والفلسفيّة الّتي دخلوا إلى معالجتها من غير طريقها، ونتيجة تشكيكهم في قيمة المعرفة العقليّة، وبنائهم على تصوّراتٍ مغلوطةٍ، والكاتب وأمثاله ممّن ليســوا أهل الاختصاص يعتمدون على هٰذه المقبولات اعتمادًا أعمى، ويرســلونها استرســال البدهيّات، وهم في ذٰلك خرّيجو نظامٍ أكاديميٍّ حاكمٍ على الأنظمة التعليميّة والفكريّة ينطلق من مبادئ فلســفيّةٍ

مادّيّةٍ ونفعيّةٍ، ويؤمن في إخضـــاع العلم والمعرفة في مصلحة النظام المادّيّ الحاكم بنظرةٍ نفعيّةٍ بحتةٍ.

وأمّا فيما يتعلّــق بفيزياء الكمّ وما تظهر عليه الجســيمات دون الذرّيّة (subatomic particales) مــن عدم كونها على هويّةٍ محــدّدةٍ، وكذا ما يظهر منها من آثارٍ وتقلّباتٍ فقد اعتمد الكاتب على تفســيرٍ واحدٍ من التفسيرات المختلفة موهمًا أنّه هو التفســير الراجح علميًّا في هٰــذا المجال، والحال أنّه ليس إلّا تفسيرًا من بين تفسيراتٍ متعدّدةٍ في عرض بعضها البعض، فليس هناك ترجيح عملي في الوسط الأكاديمّي لأحدها على الآخر [انظر:Bitsakis، Open Questions on Quantum Physics، ص63] وأمّا التأســيس على هٰذه النظريّة لهدم الأساس المعرفيّ للاســتدلال العقليّ فهو باطلٌ؛ إذ ما تبدو عليها الجسيمات الأساســيّة في هويّتها وآثارها من حالاتٍ مضبّبةٍ في هٰذا المستوى يستنتجون منها مفاهيم كالعشوائيّة واللاغائيّة والعبثيّة برؤيتهم الشكوكيّة وهي أحكامٌ مســبقةٌ، والحال أن هٰــذه الحالات الغريبة الّتي تظهــر منها ليس إلّا لعدم معرفتنا الكاملة بما في هٰذه المســتوى من القوى والآثار في الجسيمات، ولا يمكن البناء على ظاهرةٍ لا نحيط بجميع أطرافها لتكوين رؤيةٍ منافيةٍ للقواعد والبراهــين العقليّة، والحال أنّ هٰذه النظريّــات من دون ما أضافوا إليها من معاني الصدفة والعشــوائيّة واللاغائيّة ـ الّتي هي ليست من مفاد التجربة ـ لا تنافي الأوّليّات العقليّة والبراهين العقليّة على وجود الله.

تقييم النتيجة النهائية

وأمّا مبدأ العشوائيّة أو الاحتماليّة، فهو ليس شيئًا جديدًا، بل هو نفس مبدإ التشــكيك الّذي بني عليه صرح ما يســمّى بالفلســفة الحديثة، وقد

أرادوا أن يجدوا له مبرّرًا في المجال الطبيعيّ بعد ما عجزوا من إثباته فلسفيًّا، ووصلوا إلى طريقٍ مسـدودٍ، وعرفوا أن لا مفرّ مـن العبثيّة وفقدان المعرفة البشريّة لقيمته المعرفيّة إذا ما التزموا بالتشكيك، ومن هنا عمدوا إلى إثبات بغيتهم ـ من إسقاط الأوّليّات العقليّة ومن ثمّ الاستدلال العقليّ ـ في ظرفِ أصغرِ الجسـيمات المادّيّة الّتي لا تنالها الحواسّ مباشرةً، حيث توجد ظواهر مضبّبـةٌ وغير واضحةٍ لم يجدوا لها تفسـيرًا في العلم التجريبيّ بعد، فأضفى عليها المنظّرون التجريبيّون من عندهم معاني لا تحملها هٰذه الظواهر أبدًا، واستنتجوا سـقوط قوانين عالم الفيزياء في هٰذه المرتبة، وهل عدم الاطّلاع على العلّة يكون دليلًا على عدم العلّة يا ترى؟

وأمّا ما احتمله الكاتب من المعرفة الحاصلة بالتجربة الروحيّة أو الشـهود القلـبيّ أو معاينة الحقائق من دون توسّـط الصور الذهنيّـة، فإن كان مراد الكاتب ـ حسب فهمه لتلك المعرفة ـ نوع معرفةٍ لا تقوم على أساس الأوّليّات العقليّة، بحيث يمكن أن يجتمع فيها النقيضان أو تحصل فيها أمورٌ بلا علّةٍ، فذٰلـك كلامٌ متناقضٌ، ولا معنى له عند العقل؛ لما بيّنّاه في التقييم المعرفيّ، وإن كان مراده من تلك المعرفة معرفةً قائمةً على أسـاس الأوّليّات العقليّة، ولٰكنّهـا معرفةٌ راقيةٌ لا تحصل إلّا مع تهذيـب النفس وتزكيتها من الرذائل الأخلاقيّة وتحليتها بالفضائل والكمالات النفسيّة، فهي معرفةٌ عقليّةٌ، غاية الأمـر أنّها تتطلّب مؤهّلاتٍ خاصّةً في نفس العارف ليفاض عليها من مبدإٍ غيبيٍّ كما يقال، وهي وإن طويت فيها مرحلة الكسب العقليّ، ولٰكن يجري عليها ما يجري على غيرها من الحاجة إلى الاستدلال العقليّ في مقام الإثبات، وكلّ هٰذا لا يجعـل منها معرفةً في عرض المعرفة العقليّـة، ولا مضادّةً لها، كما أراد لها الكاتب أن تكـون، وخاصّةً أنّ الكاتب ليس أهل تلك التجربة كما صرّح بذٰلك [ديفيس، عقل الله، ص 232]. فهي بالنسبة إليه من المقبولات أو

المشـــهورات، ولا يُسمع إليه في توصيفها، والمتخصّصون في هٰذا المجال كانوا أولى ببيان أنّها مخالفةٌ للاستدلال العقليّ، ولٰكنّه لم ينقل منهم ذٰلك، وبهٰذا يسقط آخر ما أراد الكاتب أن يصنع منه سلاحًا ضدّ الاستدلال العقليّ، وهو ليس كذٰلك.

التقييم العام

لا نستغرب إذا كان عالمٌ في مجال الفيزياء النظريّة يكتب كتابًا في المسائل الميتافيزيقيّة والقضايا المرتبطة بالفلسفة الأولى، ومن ثمّ يعطي فتاوى كلّيّةً في أهـــمّ القضايا الفكريّة المرتّبة بالجانب المعرفيّ والفلســـفيّ، ويخطّئ كبار الحكماء في اعتمادهم على الاستدلال العقليّ لإثبات الوجود الإلٰهيّ، ويتطاول على قيمة المعرفة الإنســـانيّة بإنكار الأوّليّات العقليّة، ويحكم باستحالة بناء نظـــامٍ معرفيٍّ حصينٍ اعتمادًا على ما تبدو عليه الجســـيمات تحت الذرّيّة من حالاتٍ، وما يظهر منها من آثارٍ لا يجدون لها تفســـيرًا مقنعًا، ولا نستغرب كذٰلـــك أن يكون هٰذا الكاتب من الوجوه الإعلاميّـــة البارزة للعلم الطبيعيّ الحديـــث، ويحظى بمكانةٍ مرموقةٍ في الأوســـاط الأكاديميّـــة؛ وهو على هٰذا المستوى من الضحالة في المجال الفلســـفي؛ وذٰلك لأنّ الأوساط الأكاديميّة تؤمن بمبدإ التخصّص في جميع المجالات إلّا مجال الإلٰهيّات والفلسفة، فإنّه يدخلـــه كلّ من له أدنى إلمامٍ بهٰذا المجال بكلّ جرأةٍ، وإن كان ممّن هو جاهلٌ بمبادئه الأساسيّة، والكتاب الّذي بين أيدينا خير شاهدٍ على ذٰلك.

ومحصّـــل الكلام هو أنّ الكاتب في هٰذه الدراســـة اعتمد أوّلًا: على معرفةٍ منقوصةٍ أوحى من خلالها أنّها تامّـــةٌ وقابلةٌ للاكتفاء بها، كما فعل ذٰلك في مجال فيزياء الكمّ، حيث قدّم تفســـيرًا واحدًا من التفسيرات الموجودة موحيًا

أنّه هو التفسير الوحيد المعتمد، والحال أنّ هناك تفاسير أخر ولا يوجد ترجيحٌ علميٌّ لواحدٍ منها. واعتمد ثانيًا على معرفةٍ مغلوطةٍ حين استدلّ بما يسمّى بالمفارقات المنطقيّة (logical paradoxes) وبإبطال البدهيّة الخامسة من هندسة إقليدس (euclidean geometry)، والحال أنّ هٰذا خلاف الواقع، واعتمد ثالثًا على ما قدّمه من معرفةٍ موهمةٍ على أنّها يصحّ الاعتماد عليها، والحال أنّها ليست كذٰلك، وهي من المشهورات أو المقبولات لفئةٍ معيّنةٍ واتّجاهٍ معيّنٍ من الاتّجاهات البشريّة، وأعرض كلّيًّا عن المقبولات والمشهورات للاتّجاهات والتيّارات الأخرى غير المادّيّة، فالأرضيّة الّتي انطلق منها غير صالحةٍ للاعتماد عليها معرفيًّا، والمنطلقات الّتي انطلق منها غير مضمونة الصواب، فالكتاب لا ينفع الباحث عن الحقيقة فضلًا عن كونه عونًا وملجأً له في بحثه.

قائمة المصادر

1. ابن سينا، علي بن الحسين، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، 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، 2008م.
4. الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، دار مكتبة المرعشي، ط 2، قم، 2012 م.
5. ناصر، محمد، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل، 2017م.
6. ناصر، محمد، نهج العقل، نشر أكاديمية الحكمة العقلية 2014م.
7. الوائلي، صالح، معالم المنطق، مؤسسة الدليل، ط1، 2018م.

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.**

بِنْيَةُ الفعل الاختياريّ في مجرى القضاء والقدر الإلهيّ

د. فلاح سبتي*

خلاصة البحث

إنَّ مسألة القضاء والقدر الإلٰهيّ، ووقوع الفعل الإراديّ الإنسانيّ فيها من المسائل الّتي شـــغلت بال المفكّرين والمحقّقين منذ قديم الزمان؛ إذ تُعَدُّ من المسائل الفكريَّة والعقديَّة الدقيقـــة والمهمّة، ونحن في هٰذا البحث نحاول تســـليط الضوء على المذهب الصحيح في اختياريّة الإنســـان لأفعاله، وحقيقة تلك الأفعال، وكيفيَّة صدورها عن الإنسان، ثُمَّ نتعرَّض إلى إشـــكاليَّة وقوعها في مجرى القضاء والقدر الإلٰهيّ، وسنعطي قـــراءةً جديدةً عن حلٍّ لهٰذه الإشـــكاليَّة لم يتعرَّض إليها أحـــدٌ من قبل، معتمدين في ذٰلك على المنهج العقليّ البرهانيّ، ومســـتنيرين بهدي ما ورد من الروايات الشريفة الّتي تعرَّضت لهٰذا الموضوع.

الكلمـات المفتاحيـة: الفعـل الاختيـاريّ، الجـبر، التفويـض، الأمـر بـين الأمريـن، القضـاء والقـدر، الوهـم.

(*) 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.

تمهيدٌ

المعروف أنَّ الأفعال الّتي تصدر عن الكائنات الحيَّة في عالَم الطبيعة بنحوٍ عامٍّ على نوعين: إراديَّةٍ وغير إراديَّةٍ، ووراء كلِّ نوعٍ قوًى خاصَّةٌ تؤدِّيها، تكون هي المبدأ لتلك الأفعال، وهي قوى النفوس الثلاثة النباتيَّة والحيوانيَّة والناطقة الإنسانيَّة.

وهي مجتمعةٌ في الإنسان لأجل أداء أفعاله وحركاته ونشاطه [ظ: صدر المتألّهين، الأسفار، ج 8، ص 129]، والمقصود بالفعل غير الإراديّ، هو الفعل الّذي يصدر عن الجسم الحيّ من دون إرادةٍ منه، وهي في علم النفس الفلسفيّ تُسمَّى بالحركات المنسوبة إلى النفس النباتيَّة، والقوى الّتي تؤدِّيها تُسمَّى بقوى النفس النباتيَّة؛ وذلك لوجودها في النباتات، كما هي في الحيوانات بأنواعها بما فيها الإنسان [ظ: الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 405].

وهٰذا النوع من الأفعال لا يقع في موضوع بحثنا هنا بنحوٍ مباشرٍ. صحيحٌ أنَّ هٰذا النوع من الحركات والقوى الّتي تؤدِّيها توفّر القدرة البدنيَّة على إنجاز الأفعال الاختياريّة، ولٰكنَّها لا تُعَدُّ مع ذٰلك من القوى المسؤولة عن إنجاز الفعل الاختياريّ ولا من مبادئه؛ ولذٰلك نكتفي في بيانها إلى هٰذا القدر.

وأمّا الفعل الإراديّ ـ ويُسمَّى الاختياريّ ـ فهو الفعل الّذي يصدر عن النفس باعتبار كونها قادرةً على الفعل أو الترك، وإنَّما يتعيَّن أحدهما بحسب إرادة ترجُّحه على الآخر [ظ: المصدر السابق، ص 411]. وهٰذا النوع من الأفعال هو موضوع بحثنا؛ ولهٰذا فسوف نفصِّل الكلام فيه في هٰذه المقالة إن شاء الله تعالى.

إنّ مسألة حقيقة أفعال الإنسان الاختياريّة، وكيفيّة صدورها عنه،

وانســـجامها مع كثيرٍ من المسائل المتعلِّقة بالصفات الإلٰهيّة كالخالقيَّة والعلم والقضاء والقدر؛ من المسائل الشائكة الّتي شغلت بال الحكماء والفلاسفة منذ عصورٍ قديمةٍ، وكانـــت مطروحة للبحث منذ زمن حكماء اليونان. [ظ: أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 2، ص 93]

وقد طُرِحت المســـألة على طاولة البحث عند علماء الإسلام من الحكماء والمتكلِّمين، وترَّشـــحت عن ذٰلـــك نظريّاتٌ ومذاهـــب دارت بين الإفراط والتفريط والوَسَطيَّة.

وســـوف نتناول موضوع البحث من جهاته المهمَّة الّتي تعنينا في مجموعة أمورٍ، هي:

الأمر الأوَّل: أفعال الإنسان الاختياريَّة ومسؤوليَّته عنها.

وقع الكلام منذُ القِدَم عن ما يُسمَّى بالفعل الاختياريّ الصادر عن الإنسان، هل هو فعلٌ اختياريٌّ كما يبدو لنا؟ ولو كان اختياريًّا بمعنى صدوره عن الإنسان باختياره ومشيئته فكيف ينسجم مع التوحيد في الخالقيَّة الثابت لله تعالى؟ وهنا يمكن أن نقسِّم الآراء والنظريّات الواردة في هٰذا المجال إلى نوعين:

1ـ أقوالٌ ترجع إلى الجبر.

ولدينا هنا قولان أساسيّان:

أ- القول بالجبر المحض

لقـــد ذهب بعض المتقدِّمين إلى القول بالجبر في هٰذه المســـألة؛ بمعنى أنَّ الإنسان مقهورٌ على أفعاله مجبرٌ عليها، وليست واقعةً تحت اختياره ومشيئته؛

لأنَّ الخالق والمُوجِد الوحيد لجميع الأشياء هو الله تبارك وتعالى، ومنها أفعال الإنسان، وإنَّما تُنسَب إلى الإنسان مجازًا، وهٰذا القول يُنسَب إلى جُهم بن صفوان (المتوفّى 128 هـ) ومن تبعه، وأطلق أصحاب المِلَل والنِّحل عليهم اسم الجُهميَّة لأجل ذٰلك. [ظ: الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 98]

ب - القول بالكسب

الكسب هو الفعل المؤدِّي إلى تحصيل نفعٍ أو دفع ضررٍ. [ظ: الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 79]

ولعلَّ أوَّل مَن قال بالكسب في تفسير صدور الفعل الاختياريّ عن الإنسان، بحسب كتب الملل والنحل، هو الحسين بن محمّدٍ النجّار، وهو كبير الفِرقة النجّاريّة من المعتزلة، توفّي سنة (220 هـ)، قال الشهرستاني: «وقال ـ أي النجّار ـ هو خالق أعمال العباد، خيرها وشرّها، حسنها وقبيحها، والعبد مكتَسِبٌ لها. وأثبت تأثيرًا للقدرة الحادثة، وسمَّى ذٰلك كسبًا على حسب ما يثبته الأشعريّ» [ظ: الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 100].

ثمّ جاء من بعده الأشاعرة، واتّخذوا من هٰذا القول مذهبًا في هٰذه المسألة، حيث اشتهرت نسبته إليهم، واعتُبِر من مميّزات منهجهم؛ وذٰلك لأنَّ الشيخ الأشعريّ ومَن تبعه قاموا بتبنِّي هٰذه النظريّة والاستدلال عليها، وبالتالي تحكيمها في مبانيهم المعرفيَّة والعقديَّة، ولٰكن اختلفوا في تفسيرها، على وجوهٍ أهمّها:

الأوّل: ما ذكره القاضي الباقلانيّ (المتوفّى 403 هـ) إذ قال: «الدليل قد قام على أنّ القدرة الحادثة لا تصلح للإيجاد، لٰكن ليست صفات الأفعال، أو وجوهها واعتباراتها تقتصر على جهة الحدوث فقط، بل ها هنا وجوهٌ أخرى

هي وراء الحدوث». ثمّ ذكر عددًا من الجهات والاعتبارات، كالصلاة والصيام والقيام والقعود، وقال: «إنّ الإنسان يفرِّق فرقًا ضروريًّا بين قولنا: أوجد وقولنا: صلّى وصام وقعد وقام، وكما لا يجوز أن تُضاف إلى الباري جهة ما يُضاف إلى العبد، فكذٰلك لا يجوز أن تُضاف إلى العبد جهة ما يُضاف إلى الباري تعالى» [الشهرستاني، الملل والنحل: ج 1، ص 97 و98].

فهو يرى أنّ للقدرة الحادثة تأثيرًا في حدوث العناوين والخصوصيَّات الّتي هي ملاك الثواب والعقاب، وهٰذه العناوين وليدة قدرة العبد، حادثةٌ بها، وإن كان وجود الفعل حادثًا بقدرته سبحانه، فوجود الفعل مخلوقٌ للّٰه سبحانه، لٰكنّ تعنونه بعنوان الصوم والصلاة والأكل والشرب راجعٌ إلى العبد، والقدرة الحادثة فيه.

الثاني: ما ذكره الغزاليّ (450 ـ 505 هـ)

ذكر أنَّ الفعل يصدر من اللّٰه ـ تعالى ـ عند حصول القدرة في العبد، حيث قال: «لمَّا كانت القدرة [ويقصد قدرة العبد] والمقدور جميعًا بقدرة اللّٰه ﷻ سُمّي خالقًا ومخترعًا، ولمّا لم يكن المقدور بقدرة العبد ـ وإن كان معه ـ فلم يُسَمَّ خالقًا ولا مخترعًا» [الغزاليّ، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 92].

وتوضيح ما ذكره: أنَّه أراد إثبات القدرتين ـ أي قدرة الباري تعالى، وقدرة العبد ـ على فعلٍ واحدٍ؛ ولأجل أن يتخلَّص من محذور توارد القدرتين على فعلٍ واحدٍ، حاول أن يجعل تعلُّق تلك القدرتين بذٰلك الفعل الواحد على وجهين مختلفين، بأن يكون تعلُّق القدرة الإلٰهيّة بذٰلك الفعل على نحو الإيجاد والتحقُّق الخارجيّ، وقدرة العبد على نحو المعيَّة والمصاحبة لإيجاد الباري لذٰلك الفعل، أي أنَّ صدور الفعل من اللّٰه ـ سبحانه ـ يكون عند حدوث القدرة في العبد؛ ولأجل ذٰلك تُسمّى الأُولى خلقًا وإيجادًا، وتُسمَّى الثانية كسبًا.

الثالث: ما ذكره التفتازانيُّ (712 ـ 792 هـ)

حيــث فسّرها بالبيان التالي: «إنّ صرف العبــد قدرته وإرادته إلى الفعل كســبٌ، وإيجاد الله ـ تعالى ـ الفعلَ عقيب ذٰلك خلــق، والمقدور الواحد داخــل تحت قدرتين، لٰكن بجهتين مختلفتــين. فالفعل مقدور الله ﷻ بجهة الإيجاد، ومقدور العبد بجهة الكســب، وهٰذا القدر من المعنى ضروريٌّ وإن لم نقدر على أزيد من ذٰلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله ـ تعالى ـ وإيجاده، مع مــا فيه للعبد من القدرة والاختيار» [التفتازانيّ، شرح العقائد النسفيّة، ص 117].

تقييمٌ ونقدٌ

يُلاحظ على جميع هٰذه الأقوال ـ ســواء الجبر المحض، أو الكسب بجميع تصوُّراته وتفســيراته ـ لزومها نسبة الظلم إلى الله سبحانه وتعالى، وبطلان التكليــف الإلٰهيّ؛ إذ ما دام الفعل معلــولًا لله ﷻ وحده من غير أن يكون لإرادة العبد أيُّ مدخليَّة في إيجاده، يكون مجبورًا عليه، غير مســؤولٍ عنه كما هو واضحٌ، وأصبح التكليف والثــواب لغوًا لا معنى له، والعقاب ظلمًا يوقعه الله ـ تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا ـ على العبد.

والقول بأنَّ الله مالك كلِّ شيءٍ، وتصرُّف المالك فيما يملك كما يريد ليس بظلمٍ، لا يصحُّ في دفع إشــكال لزوم الظلم؛ لأنَّ العدل كما قُرِّر في محلِّه هو «إعطاء كلِّ ذي حقٍّ حقَّه»، أي إعطاؤه ما يســتحقُّه، فيكون الظلم خلافه، وليس هو التصرُّف في ملك الغير، وإن كان هٰذا مصداقًا من مصاديق الظلم، وتكليــف العبد ـ مثلًا ـ بما لا يقــدر عليه، أو بما هو ليس بصادرٍ عنه،

ثُمَّ معاقبتــه عليه ظلمٌ قبيحٌ بحكم العقل، موجبٌ لذمِّ العقلاء لفاعله، كما أنَّ التصرُّف في المملوكات على خلاف ما يقتضيه العقل أو الســيرة العقلائيّة ـ بأن يُوضَع الشيء في غير محلِّه المناســب له ـ يُعتبَر سفهًا مخالفًا للحكمة، تعالى الله عن ذٰلك علوًّا كبيرًا.

2ـ الأقوال الّتي ترجع إلى الاختيار

ذهب العدليَّة إلى القول بأنَّ العبد مختارٌ في فعله، وهو واقعٌ تحت إرادته؛ إذ إنَّ مقتضى عدله ـ سبحانه وتعالى ـ أن يكون كذٰلك، فإنَّ محاسبة العبد على فعله، ووقوع المدح والذَّمِّ عليه فــرع كونه واقعًا تحت إرادته وقدرته، فيكون مســؤولًا عنه، وعليه يقع ما يترتَّب على صــدوره عنه، وأمَّا لو كان مجبورًا عليه لما اســتحقَّ شيئًا من ذٰلك، ولَلَزم أيضًا بطلان الشرائع، ولغويّة بعث الأنبياء، وانهدام الأسس الأخلاقيَّة والعمليَّة بتمامها، ولٰكنَّ العدليَّة بدورهم أيضًا على مذهبين في ذٰلك، وهما:

أ- مذهب التفويض

المعــروف من مذهب المعتزلة هو أنّ أفعال العباد مفوَّضَةٌ إليهم، أي أنَّهم الفاعلون لهــا بإرادتهم، وبما منحهم الله من القــدرة، من دون تدخُّل لله ـ تعالى ـ في إيجاده بــأيِّ نوعٍ من التدخُّل؛ ولهٰذا كانوا يُســمَّون بالقَدَريَّة.

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

والتفويــض في اللغة، هو: إيــكال الأمر إلى آخر، قــال ابن منظور: «فــوّض : فوّض إليه الأمر : صيّره إليه، وجعله الحاكم فيه» [ابن منظورٍ، لسان العرب، ج 7، ص 210].

وأمّا في اصطلاحهم فهو بمعنى أنَّ الله ـ تعالى ـ فوّض إلى الإنسان وأوكل إليه اختيار ما يعمل وفقًا للقدرة الّتي منحها الله ﷻ له، والإنسان مستقلٌّ تمامًا عن الله ﷻ فيما يصدر عنه من أفعال، قال القاضي عبد الجبّار شيخ المعتزلة في عصره المتوفى عام (415 هـ): «ذكر شيخنا أبو عليٍّ: اتّفق أهل العدل على أنّ أفعال العباد من تصرّفهم وقيامهم وقعودهم، حادثةٌ من جهتهم، وأن الله ﷻ أقدرهم على ذٰلك، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم» [القاضي عبد الجبّار، المغني، ج 6، ص 41].

وقال أيضًا: «لا يجوز إضافتها ـ أي: إضافة أفعال العباد ـ إلى الله تعالى إلّا على ضرب من التوسّع والمجاز، وذٰلك بأن تُقيَّد بالطاعات، فيُقَال: إنّها من جهة الله ﷻ ومن قِبَله، على معنى أنّه أعاننا على ذٰلك، ولَطُف لنا ووفّقنا، وعصمنا عن خلافه» [القاضي عبد الجبّار، شرح الأصول الخمسة، ص 787 و788].

تقييم مذهب التفويض

إذا كان هٰذا المذهب يرى صدور الفعل عن الإنسان فقط من غير أيِّ تدخّلٍ من الله ﷻ ـ ولو على نحو جعل القدرة للإنسان على ذٰلك حين خلقه ـ فهو يتنافى مع التوحيد في الخالقيَّة والفاعليَّة؛ إذ يكون كلُّ إنسان خالقًا لأفعاله بإرادته وقدرته وبنحوٍ مستقلٍّ تمامًا عن الله تعالى، قال صدر المتألّهين: «ولا شبهة في أنَّ مذهب من جعل أفراد الناس كلّهم خالقين لأفعالهم مستقلّين في إيجادها أشنع من مذهب مَن جعل الأصنام أو الكواكب شفعاء عند الله» [صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ج 6، ص 370].

ولٰكنَّ الظاهر من كلماتهم أنَّهم لا يريدون ذٰلك، بل مرادهم أنَّ صدور تلك الأفعال عن الإنسان كان بإذنٍ من الله تعالى، وبقدرةٍ من قدرته، أي هو الّذي أقدر الإنسان عليها ابتداءً عند خلقه.

نعم، هٰذا القول يلزمه إشـــكال من جهة أنَّه مبتنٍ على القول بأنَّ الإنسان محتاجٌ لعلّته وخالقه ابتداءً، واستغناؤه عنه بقاءً، فكأنَّ الله ـ تعالى ـ خلق الإنســـان وأعطاه قدراته وتركه يفعل ما يشاء على طبق ذٰلك، وهو قولٌ فاسدٌ باطلٌ؛ لإنَّ مقتضى كون الإنسان ممكنًا في ذاته وكمالاته، هو بقاء الاحتياج إلى علّته بقاءً كما هو حدوثًا؛ ولذٰلك فإنَّ الإنســـان حتّى وإن كان فعله واقعًا تحت إرادته وقدرته فهو مريدٌ وقادرٌ من حيث إفاضة القدرة والإرادة الإلٰهيّة عليه في كلّ آنٍ من وجوده، هٰذا من حيث نفس الإنسان باعتبار كونه موجودًا ماديًّا زمانيًّا، وأمَّا من حيث الله ـ تعالى ـ فهو ليس له حالةٌ ابتدائيَّةٌ، وحالةٌ استمراريَّةٌ زمانيَّةٌ كما قد يُتَوهَّم؛ لأنَّه عزّ وجلّ خارجٌ عن عمود الزمان، وهٰذا ما سيأتي توضيحه لاحقًا في الأمر الثالث.

ومقتضى ذٰلك هو بقاء الإنســـان في وجـــوده وكمالاته وأفعاله تحت إرادته وقدرته لا يخرج عنها أبدًا، روي عن الإمام الرضا عليه السلام أنَّه قال: «مســـاكين القدريَّـــة أرادوا أن يصفـــوا الله ـ عزَّ وجلَّ ـ بعـــدله، فأخرجوه من قدرته وسلطانه» [القمّيّ، فقه الرضا، ص 349].

ب - مذهب الأمر بين الأمرين

وهو ما ذُكِر في الروايات الواردة عن الأئمّة المعصومين من أهل بيت النبوّة عليهم السلام، وقد جمع جلَّها السيّد الداماد في كتابه الإيقاظات، وقال قبل سردها: «أمَّا نحن معشر الحكماء الراســـخين، والعقلاء الشامخين، أفدنا المستفيدين في هٰذه المزلقة، وأفتينا المســـتفتين في هٰذه المســـألة، فهـــو ممّا قد تظافرت بالتنصيص عليه ـ من ســـادتنا الطاهرين، خزنة أسرار الوحي، وحملة أنوار الدِّين، صلوات الله وتسليماته عليهم أجمعين ـ أخبارٌ جمّةٌ معتَبَرة الأسانيد، متواترة المعنى» [الميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 228 - 255].

فمنهـــا ما عن يونس بن عبد الرحمٰن، عن غير واحدٍ، عن أبي جعفرٍ وأبي عبد الله عليهما السلام قالا: «إنّ الله أرحم بخلقـــه من أن يجبر خلقه على الذنوب ثُمّ يعذّبهـــم بها، والله أعزّ من أن يريد أمرًا فلا يكون، قال: فَسُـــئِلا: هل بين الجبر والقدر منزلةٌ ثالثةٌ؟ قالا: نعم، أوســـع ممّا بين السماء والأرض» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 159].

ومنهـــا: ما عن المفضّل بن عمر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا جبر ولا تفويض ولٰكن أمرٌ بين أمرين...» [الصدوق، التوحيد، ص 362].

وقد وقع الكلام بـــين الأعلام من الحكماء والمتكلّمين في تفســـير المراد بالأمر بين الأمرين، نذكر هنا أهمَّ الأقوال في ذٰلك:

أوّلًا: الشيخ الصدوق

ذهـــب إلى نفي الجـــبر التكوينيّ في الأفعـــال، والتفويـــض في الأحكام الشرعيَّة، وقـــد اعتمد في ذٰلك على بعض الروايات الـــواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، حيث قـــال: «اعتقادنا في ذٰلك قول الصادق عليه السلام لا جبر ولا تفويـــض، بل أمرٌ بين أمرين، فقيل له: وما أمر بين أمرين؟ قال: ذٰلك مثل رجلٍ رأيتـــه على معصيةٍ، فنهيته فلم ينته، فتركتـــه، ففعل تلك المعصية، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت أنت الّذي أمرته بالمعصية» [الصدوق، الاعتقادات في دين الإماميّة، ص 29].

وقد فسّر الأمر بين الأمرين بأنَّ الإنسان غير مجبورٍ من الناحية التكوينيَّة على الفعل، بل هو واقعٌ تحت إرادته واختياره، ولٰكنَّ هٰذا الاختيار التكوينيّ له حدودٌ تشريعيَّةٌ جعلها الله ـ تبارك وتعالى ـ عن طريق الأحكام الشرعيَّة، وهي أحـــكامٌ توقيفيَّةٌ راجعةٌ إلى الجعل الشرعيّ مـــن قِبَله تعالى، أو من قِبَل

من جُعِلت له الولايــة التشريعيَّة كالنبيِّ ﷺ، فهٰذه الأحكام ليس أمرها بيد الناس، وليســوا هم مفوَّضين فيها، بل عليهم إطاعتها كما جُعِلت من قِبَل المولى ﷻ.

فحمل التفويض المذكــور في الرواية على التفويــض في أمور الدين، ولم يحمله على المعنى المتقدِّم، الّذي قالت به المعتزلة من أنَّ الله ـ تعالى ـ أعطى الإنســان القدرة على الفعل، وترك الأمر إليهم مــن دون أن يتدخَّل هو في أفعالهم تكوينًا، بل تدخَّل من الناحية التشريعيَّة، حيث منعهم تشريعًا عن بعضها، ولعلَّ ما دعاه إلى ذٰلك هو المثال المذكور في الرواية، فهو أنسب لحمل التفويض على هٰذا المعنى.

قال: «عُــنِي بذٰلك: أنَّ الله ـ تبارك وتعالى ـ لم يجبر عباده على المعاصي، ولم يفوِّض إليهم أمر الدِّين حتّى يقولوا فيه بآرائهم ومقائســهم؛ فإنَّه ﷻ قد حدَّ ووظَّف وشرَّع، وفرض وسنَّ، وأكمل لهم الدِّين، فلا تفويض مع التحديد والتوظيف والشرع والفرض والسُّنَّة وإكمال الدين» [الصدوق، التوحيد، ص 206].

186

ولٰكن رغم أنَّ معنى التفويض الّذي ذكره هو معنًى صحيحٌ في نفســه، إلّا أنَّ الكلام في أفعال الناس من حيث إنَّها أمــورٌ تكوينيَّةٌ، وكيفيَّة صدورها عن الناس ومَن هو المســؤول عن صدورها بحيث تُنسَب إليه حقيقةً، لا أنَّ الكلام في التحديدات التشريعيَّة الّتي تعلَّقت بتلك الأفعال.

ثانيًا: الشيخ المفيد

وهــو يذهب إلى أنَّ التفويض يُقال على معنيــين: الأوّل منهما راجعٌ إلى نفــس أفعال العباد مــن الجهة التكوينيَّة، لا إلى أمــر الدِّين والتشريع من أنَّ القــدرة على الفعل من الله تعالى، وصدور الفعــل يكون بإرادة العبد،

فلــه ﷻ أن يمنع صدور الفعل عنه لو شــاء، والمعنى الثاني له راجعٌ إلى أمر الدِّين، قال: «والواســطة بين هٰذين القولــين ـ ويقصد الجبر والتفويض ـ أنَّ الله ﷻ أقدر الخلــق على أفعالهم ومكَّنهم من أعمالهم، وحدَّ لهم الحدود في ذٰلك، ورســم لهم الرسوم ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف، والوعد والوعيد، فلم يكــن بتمكينهم من الأعمال مُجبرًا لهــم عليها، ولم يفوِّض إليهم الأعمال لمنعهم من أكثرها، ووضع الحدود لهم فيها وأمرهم بحســنها، ونهاهــم عن قبيحها. فهٰــذا هو الفصل بين الجبر والتفويــض على ما بيَّناه» [المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص 47]. والسيّد المرتضى يذهب إلى نفس هٰذا القول [ظ: المرتضى، رسائل المرتضى، ص 138 و139].

ثالثًا: المحقِّق الطوسيّ

فسَّر الأمر بين الأمرين ببيان أنَّ المُعطِي للقدرة والإرادة للعبد هو الله سبحانه وتعالى، فعند وجودهما يكون صدور الفعل واجبًا، وعند عدمهما أو عدم أحدهما يكون الفعــل ممتنع الصدور، ولكن هٰذه القدرة والإرادة إنَّمــا هما قدرة وإرادة العبــد ـ وإن كانتا قد حصلتا فيه بتوسُّــط الفيض الإلٰهيّ ـ وقد صدر الفعــل عنهما فهو فعله حقيقةً، قــال: «أفعال العباد تنقســم إلى ما يكون تابعًا لقدرته وإرادتــه، وإلى ما لا يكون... فاذا نظرنا إلى أســباب القدرة والإرادة كان في الأصل من الله، وعند وجودهما الفعل واجبٌ، وعند عدمهما ممتنعٌ. وإذا نظرنا إلى الفعل كان من العبد بحســب قدرته وإرادته؛ فلهٰذا قيــل: "لا جبر ولا تفويض، بل أمرٌ بين الأمرين". فإذن الاختيار حقٌّ، والإســناد إلى الله حقٌّ، ولا يتمّ الفعل بأحدهما دون الآخر» [الطوسيّ، تلخيص المحصّل، ص 477].

رابعًا: الميرداماد

وقد بنى السيّد الداماد على بيان كيفيّة حصول الأمر بين الأمرين، ونسبة الفعل إلى قدرة الإنســان وإرادته حقيقةً، مع أنَّه فعل الله تعالى، كذٰلك بنى على مقدِّمةٍ مفادها التفريق بين الفاعل المباشر للفعل بإرادته واختياره، وبين الجاعل التامِّ له بإرادتــه واختياره، ومحصَّلُها: أنَّ هناك فرقًا بيِّنًا بين الفاعل المباشر لفعلٍ ما، الّذي يصدر عنه بإرادته واختياره، وبين الجاعل التامِّ لذٰلك الفعل، فالفاعل المباشر الّذي يكون اختياره وإرادته وقدرته شرطًا في وجود ذٰلك الفعل، ويعتبر آخر أجزاء علَّته التامَّة، يُقال عنه إنَّه فاعلٌ لذٰلك الفعل بالاختيار بحســب اللغة والعرف العامِّ، وكذا في اصطلاح الحكماء، إلّا أنَّ هٰــذا الفاعل المباشر لا يُقال له إنَّه الفاعل التامّ الموجب لذٰلك الفعل بالإرادة والاختيار، إلّا بأن يتحقَّق فيه شرطٌ، وهو أن يكون هو ـ أي الفاعل المباشر للفعــل ـ المُفيض لوجــوده، وذٰلك بأن يكون مفيضًا لذٰلــك الفعل بإرادته واختياره، عن طريق إفاضة كلِّ ما يفتقر إليه وجوده من العِلل والأســباب، فإنَّ الجاعل التامَّ للفعل هو المفيض لوجوده، ووجود عِلَله وشرائطه، وكلّ ما يتوقّف عليه وجوده وتحقُّقه.

وإذا طبَّقنا هٰذه الفكرة على الإنسان والفعل الصادر عنه، نجده هو الفاعل المباشر له بإرادته واختياره، ولٰكنَّه لا يكون هو فاعله التامَّ؛ لأنَّ صدق كونه هو الفاعل التامَّ لذٰلك الفعل يتوقَّف على أن يكون الإنسان هو الفاعل الموجد لجميع ما يتوقَّف عليه ذٰلك الفعل، ومن جملتها وجود نفس ذٰلك الإنســان وقدرته، فإنَّه ممّا يتوقَّف عليه وجود ذٰلك الفعل المنسوب إليه، ومن الواضح أنَّ الإنسان ليس هو المُوجِد لنفسه ولا لقدرته.

قــال: «وإذ دريتَ ذٰلك بزغ لك أنّ الإنســان حيث إنّــه مباشرٌ لفعله،

واختياره أخير منتظرات الفعل وآخر أجزاء علّته التامّة، فهو لا محالة فاعلٌ مختارٌ لأفعـــاله وأعماله، وحيث إنّه ليس الّذي يفيـــض وجود الفعل وعِلله وأسبابه، إذ من جملة العِلل والأسباب وجود نفسه، وتحقّق قدرته واختياره وســـائر ما يتعلّق به ذٰلك ممّـــا يغيب عن عقولنا، ولا تحيـــط به أوهامنا، فليـــس هو الجاعل التامّ المُوجِد المُوجِب لأفعـــاله بالضرورة الفحصيّة، بل إنّما الجاعل التامّ المُوجِـــد المُوجِب لكلّ ذرّةٍ من ذرّات نظام الوجود بالإرادة والاختيار هو المَلِك الغنيّ الحقّ، المفيض لعوالم الوجود بقضّها وقضيضها على الإطلاق، وليس يصادم ذٰلك توســـيط العِلل والأسباب والشرائط والروابط الفائضة جميعًا من جناب فيّاضيّته الحقّة المطلقة، ومن جملة العِلل الرابطة والأســـباب المتوسّطة قدرة العبد ومنّته، وشوقه وإرادته بالنسبة إلى ما يؤثره من أعماله وأفعاله.

وذٰلك، كما أنّ الله ـ ســـبحانه ـ هو المُوجِد المفيض الجاعل لذات زيدٍ ووجوده مثلًا، مع أنّ أباه وأمّه وغيرهمـــا ممّا يتوقّف عليه دخوله في دائرة الوجود من جملة عِلله وأســـبابه المستندة في سلســـلتيها الطوليّة والعرضيّة جميعًا إلى جاعليّته التامّة، تعالى شـــأنه وتعاظم ســـلطانه: ﴿قُلِ اللهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة الرعد: 16]، وهٰذا البيان يكشـــف غطاء الخفاء عن سرّ قول ســـادتنا الطاهرين المعصومين، صلوات الله وتسليماته على أرواحهم وأجســـادهم أجمعين: "لا جـــبر ولا تفويض، ولٰكن أمرٌ بين أمرين"» [الميرداماد، مصنّفات الميرداماد، ص 207 و208].

وقد ذكر صدر المتألّهين وجهين لتفسير الأمر بين الأمرين: أحدهما قريبٌ في فكرته لما تقدَّم عن السيّد الميرداماد [ظ: صدر المتألّهين، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص 52]، والآخر نسبه إلى العرفاء الّذين حصَّلوه بالكشف والشهود،

وقال: "إنّي قد أقمت البرهـــان عليه"، وهو مما يتوقّف توضيحه على مجموعةٍ من المباني الفلسفيّة الّتي يتبنّاها هو، وهي مطوَّلةٌ لا ينسجم بيانها مع حجم المقالة. [ظ: صدر المتألّهين، الأسفار، ج 6، ص 372 و373]

وما تقدَّم من تفســيراتٍ عــن الأعلام موجودٌ في الروايــات الواردة عن أئمّة الهدى عليهم السلام، فمنها: ما عن ســليمان بــن جعفرٍ الجعفريّ، عن الإمام الرضا عليه السلام، قــال: «ذُكِر عنده الجبر والتفويض، فقال: ألا أعطيكم في هٰذا أصــلًا لا تختلفون فيه، ولا يخاصمكم عليه أحــد إلّا كسرتموه؟ قلت: إنْ رأيــت ذٰلك. فقال: إنّ الله ـ تعالى ـ لم يُطَــع بإكراهٍ، ولم يُعصَ بغلبة، ولم يهمــل العباد في ملكه، هو المالك لما ملّكهم، والقادر على ما أقدرهم عليه، فإن ائتمر العباد بطاعته لم يكن الله عنها صادًّا ولا منها مانعًا، وإن ائتمروا بمعصيته فشاء أن يحول بينهم وبين ذٰلك فعل، وإن لم يَحُل وفعلوا فليس هو الّذي أدخلهم فيه. ثمّ قال عليه السلام: من يضبط حدود هٰذا الكلام فقد خصم من خالفه» [الصدوق، التوحيد، ص 361].

الأمر الثاني: كيفيَّة صدور الفعل الاختياريّ عن الإنسان

الفعل الاختياريّ كما ذكرنا سابقًا هو الفعل الّذي يصدر عن شيءٍ يقدر على الفعل والترك ـ وتتســاوى نسبتهما إليه ـ بحسب إرادةٍ ترجِّح أحدهما؛ ولهٰذا النوع من الأفعال أهمّيَّةٌ كبرى، إذ إنَّه يعبّر عن رقيّ الذات الّتي يصدر عنها مثل هٰذا الفعل على الجمادات والنباتات، وحتّى تصدر مثل هٰذه الأفعال لا بدَّ أن يكــون الفاعل المباشر لها ذا شــعورٍ وإرادةٍ؛ لأنَّ صدور الفعل أو تركــه يحتاج إلى ما يرجِّح أحدهما على الآخر، وذٰلــك بأن تتعلَّق به نوعٌ من الإرادة من قِبَل الفاعــل، وحصول إرادة الفعل أو الترك تتوقّف على مجموعة

مبادئ لا بدَّ أن تنتهي إلى مبدإٍ علـــميٍّ يحكم بضرورة إتيان الفعل أو تركه، وفهم هٰذه المبادئ وكيفيَّة صـــدور الفعل عنها له أهمّيَّةٌ كبرى في فهم الفعل الاختياريّ ودوره بالنســـبة إلى الفاعل المباشر له، وكذٰلك يوضّح دور الفاعل غير المباشر وأثره في أداء هٰذا الفعل أو عدمه؛ ولهٰذا سنتكلّم في هٰذا المبحث عن مبـــادئ الفعل الاختياريّ، والعلاقة بين هٰـــذه المبادئ، وكيفيَّة صدور الفعل الاختياريّ عنها.

1ـ مبادئ الفعل الاختياريّ

أشار ابن ســـينا إلى مبادئ الفعل الاختياريّ في إشاراته وتنبيهاته، حيث قال: «وأمَّا الحركات الاختياريّة فهي أشـــدُّ نفسانيَّة، ولها مبدأ عازم، مجمع، مذعنًا ومنفعلًا عن خيـــالٍ أو وهمٍ أو عقلٍ، تنبعث عنها قوَّةٌ غضبيّةٌ دافعةٌ للضارِّ، أو قوَّة شـــهوانيَّة جالبة للضارِّ أو النافـــع الحيوانيّين، فيطيع ذٰلك ما أنبثَّ في العَضَل من القوَّة المحرِّكـــة الخادمة لتلك الآمرة» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 93].

وأمَّا تفصيلها فقد ذكروا لهٰذه الأفعال والحـــركات مبادئ أربعةً، مترتّبةً بنحوٍ طوليٍّ، وهي:

أ- القوَّة المدركة (المبدأ العلميّ)

المبدأ العلميّ للفعل الاختياريّ الإنســـانيّ هو صورةٌ علميَّةٌ جزئيَّةٌ بحسن فعلٍ معيّنٍ، وأنَّه ممّا ينبغي فعله، أو قبحه، وأنَّه ممّا ينبغي تركه، فإنَّ الإدراك الـــكلّيَّ لا يكون محرِّكًا، بل لا بدّ من تعلُّقه بموضوعٍ جزئيٍّ، وفعلٍ معيَّنٍ حتى يُبعَث نحوه، ويُحرِّك إليه. [ظ: ابن سينا، الشفاء، الطبيعيّات، النفس، ص 181]

وهٰذا الرأي الجزئيّ يُســتَنبط بالتروّي من مقدّماتٍ كلّيّةٍ بتوسُّــط العقل العمليّ إن قلنا بكونه مدركًا للآراء الجزئيَّة الّتي تكون مبدأً للفعل الاختياريّ كما هو مشــهور الحكماء، وإن قلنا إنَّه قوّةٌ للتحريك فقط فالمستَنبِط لها هو العقل النظريّ، قال صدر المتألّهين: «للإنسان إذن قوَّتان: قوَّةٌ تختصُّ بالآراء الكلّيَّــة والاعتقادات، وقوَّةٌ تختصُّ بالرويّة في الأمــور الجزئيَّة ممّا ينبغي أن يُفعَل ويُترَك من المنفعة والمضرَّة، وممّا هو جميلٌ وقبيحٌ، وممّا هو خيرٌ وشرٌّ، وكــون حصوله تابعًا لضربٍ من القياس والتفكُّر غايتــه أن يوقع رأيًا في أمرٍ جزئيٍّ مستقبَلٍ من الممكنات...» [صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ص 261 و262].

والعقل العمليُّ يســتنبط ذٰلك الموقف عندما يواجه الإنسان ظرفًا معيَّنًا يتطلَّب منه موقفًا عمليًّا ســلوكيًّا يتناسب مع ذٰلك الظرف، فيأتي دوره هنا في ضرورة أن يشــخِّص أفضل موقفٍ عمليٍّ مناسِبٍ من بين الخيارات المتاحة أمامــه في مثل ذٰلك الظرف، وإنَّمــا يكون ذٰلك بمجموعةٍ من القياســات والمقايســات يقوم بها العقل العمليُّ، مستفيدًا ممّا توفَّر لدى العقل النظريّ من رؤيةٍ عمليّةٍ آيديولوجيّةٍ. [صدر المتألّهين، الشواهد الربوبيّة، ص200 و201]

ورُبَّما يشعر الإنسان بهٰذا الأمر عندما يمرُّ بظرفٍ مهمٍّ، ويحتاج أن يتّخذ الموقف المناســب تجاهه، ورُبَّما يحتاج أيّامًا من الوقت ليحدِّد ذٰلك الموقف العمــليّ، من دون أن يلتفت إلى تفصيل ما يجري، وما يدور في خَلَده؛ لأجل الوصول إلى تحديد ذٰلك الموقف، فمثلًا: العقل النظريّ يدرك حسن الصدق، وأنَّه ينبغي فعله، وقبح الكذب وضرورة تركه، ومن هنا يمكن للعقل العمليّ ـ إذا ما صار الإنســان في موقف المُخبر عن شيءٍ ـ أن يســتنبط أنَّ النطق بهٰذا الخبر المعيَّن هو الإخبار بالواقع في هٰذه الحادثة الشــخصيَّة فهو الصدق فيها، فهٰذا النطق حسنٌ ينبغي فعله، فيتحرَّك للنطق به، وقد يتعقَّد الموقف

قليلًا، فيحتاج إلى مجموعة استنباطاتٍ ومقاياساتٍ؛ ليحدّد الوقف العمليّ الصحيح، كما لو كان الإخبار بالواقع يؤدّي إلى هلاك إنسانٍ، كان يتعقَّبه بعض الأشرار، فإذا سألوني عن مكانه وأنا أعلم بمكانه، فما هو الموقف الصحيح هنا؟

هنا العقل العمليّ يقوم بقياسين أحدهما تكون نتيجته أنَّ الصدق حسنٌ ينبغي فعله، والآخر أنَّ الكذب قبيحٌ ينبغي تركه، ولٰكنَّ الصدق هنا في هٰذا الموقف يلزمه هلاك هٰذا الإنسان، والكذب يلزمه نجاته، فيدخل في المعادلة عنصرٌ جديدٌ لا بدَّ أن يحسب حسابه، وهو أنَّ إنقاذ الإنسان حسنٌ ينبغي فعله، فلا بدَّ أن يقايس العقل العمليّ هنا بين قبح الكذب وترك الصدق من جهةٍ، وبين حسن إنقاذ المؤمن من جهةٍ أخرى، وبعد الكسر والانكسار بينهما يجد مثلًا أنَّ الحسن في إنقاذ ذٰلك الإنسان أهمُّ لديه من القبح الّذي في الكذب وترك الصدق، فلا بدَّ أن يقدِّم الأهمَّ على المهمِّ؛ ليختار بالأخير أن يكذب لأجل إنقاذ ذٰلك الإنسان، فيتحرَّك لسانه لينطق بالكذب.

يتّضح من البيان المتقدِّم أنَّ العقل العمليَّ يستعين بالعقل النظريّ في استنباط حكم الفعل الجزئيّ، فالفعل الاختياريّ الّذي يختصُّ به الإنسان لا يكون إلّا بإدراك ما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي بحسب حكم العقل النظريّ، ويقابل هٰذه القوى الوهم والخيال في سائر الحيوانات، حيث تنطلق من قواها الوهميَّة والشهويَّة والغضبيَّة، فالإنسان يمتاز عنها بقوى الإدراك هٰذه، وهي قوَّة العقل العمليّ الّذي ينفعل عن العقل النظريّ.

وإلى هٰذا الأمر أشارت بعض الأحاديث الواردة عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام، فمثلًا يقول أمير المؤمنين عليه السلام في وصيته لكميل بن زياد: «... يَا كُمَيْلُ، مَا مِنْ حَرَكَةٍ إِلَّا وَأَنْتَ مُحْتَاجٌ فِيهَا إِلَى مَعْرِفَةٍ...» [الحرّانيّ، تحف العقول، ص 171].

ب- قوّة الشوق

الشـــوق انفعالٌ نفسانيٌّ يولِّد شـــعورًا لدى النفس بالميل نحو شيءٍ معيَّنٍ عنـــد إدراك موافقته للمدرِك، وأنَّه ممّا يُنتفَـــع به، أو الانقباض عنه عند إدراك مخالفته، وأنَّـــه ممّا يُتضَرَّر به، فقوَّة الشـــوق تتمثَّل في ميولٍ طبعيَّةٍ تحصـــل في النفس، نحو طلب ما تلتـــذُّ وتنتفع به، أو دفـــع المكروهات؛ ولذٰلك فهي على شعبتين، شهويَّةٍ وغضبيَّةٍ، قال بهمنيار: «القوّة الشوقيّة من شُعَبِها القوّة الغضبيّة، والقوّة الشـــهوانيّة، فالّتي تنبعث مشتاقةً إلى اللذيذ هي الشهوانيّة، والّتي تنبعث مشـــتاقةً إلى الغلبة ودفع المنافي هي الغضبيّة» [بهمنيار، التحصيل، ص 805].

فالشوق يكون على نحوين، بحســـب ما يتعلَّق به: شوق نحو طلب شيءٍ، وهو يحصل بعد إدراك ملائمة ذٰلك الشيء؛ لأنَّه لذيذٌ أو نافعٌ، وتُســـمَّى هٰذه القوَّة بالشـــهوة، وشوق نحو دفع شيءٍ والتخلُّص منه، وهو يحصل بعد إدراك منافاةٍ في ذٰلك الشيء، وتُسمَّى قوَّة بالغضب. [ظ: الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 411]

وهٰذه القوَّة لها مراتب مُشـــكِّكة، فقد تبدأ ضعيفةً، ثُمَّ تقوى وتشتدُّ إلى أن يترشَّـــح منها الإجماع على الفعل وإرادته، والمؤثِّر في شدَّة الشوق وضعفه أمورٌ كثيرةٌ؛ منها معرفيَّةٌ ترجـــع إلى ضعف إدراك المصلحة، أو الملائمة في الفعل، حيث يبدأ من الظَّنِّ الضعيف فيشـــتدُّ ويقوى ليصل إلى الاطمئنان والقطع بها، ومنها ما يرجع إلى أمورٍ نفســـيَّةٍ ومزاجيّةٍ؛ فكلُّ إنســـانٍ يكون بحسب مزاجه أشـــدَّ ميلًا واســـتعدادًا لنوعٍ من الأفعال. [ظ: ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات - النفس)، ص 175].

جـ- قوّة الإجماع

وهو العزم على الفعل أو الترك بأن يتعيَّن أحدهما بعد التردُّد بينهما، وبها يترجَّح أحدهما بعد أن كانا متســاوِيَي النســبة إلى القادر عليهما، ويُسمَّى بالقصد، أو قوّة الإرادة أو الكراهة، قال صدر المتألهين: «وبعد الشوقيَّة وقبل الفاعلة قوَّةٌ أخرى هي مبدأ العزم والإجماع المُسمَّى بالإرادة والكراهة، وهي الّتي يُصمَّم بعد التردُّد في الفعل والترك عند وجود ما يترجَّح به أحد طرفيهما، المتساوي نسبتهما إلى القادر عليهما» [صدر المتألّهين، المبدأ والمعاد، ص 234].

إنَّ حقيقة هٰذه القوّة هي كونها فعلًا نفســانيًّا، حيث ينبعث من النفس تصميمٌ وعزمٌ على أداء الفعل الخارجيّ المعيَّن أو تركه، بعد اشــتداد الشَّــوق فيها إليه أو اشــتداد كراهته، وبهٰذا تختلف عن الشَّوق مهما بلغت درجته؛ إذ إنَّ حقيقته كونه انفعالًا نفســانيًّا، لا من مقولة الفعل. [ظ: الخمينيّ، معتمد الأصول، ص 51]

كما أنَّ تولُّد الإرادة يكون بســبب أمورٍ متعلِّقةٍ لإرادةٍ أخرى، فإنَّ بعض مبــادئ الإرادة المتقدِّمة تكون إراديَّةً، ولا يكون الإنســان مقهورًا عليها، مثل التروّي والتفكّر في تشخيص المصلحة في الفعل، أو معرفة أفضل الوجوه فيه؛ لأنَّ تحصيل ذٰلك يكون بالفكر وهو فعلٌ إراديٌّ للإنســان، ولٰكنَّ هٰذا الأمر لا يتسلســل، فيكون كُلُّ أمرٍ إراديٍّ ناتجًا عن أمرٍ إراديٍّ آخر، بل لا بدَّ أن ينتهي إلى مبادئ غير إراديّةٍ للإنسان، فإنَّ الفكر والرويَّة مثلا تنتهي إلى الاســتعداد والقدرة عليه، وهو أمرٌ فطريٌّ مركوزٌ في فكر الإنسان الّذي خُلِق عليها، وكذٰلك التصديق بموادّ الفكر الأولى يجدها الإنســان في نفسه من غير طلبٍ، كما في البدهيّات العقليَّة، أو المشــاهدات الحسّــيَّة، وأمّا

نفس الإرادة فهي لا تقع عن إرادةٍ أخرى متعلّقةٍ بنفس تلك الإرادة الأولى؛ إذ لو كان كذٰلك للزم كون كلِّ إرادةٍ تتوقّف على إرادةٍ تسبقها متعلّقةٍ بها، وهٰذا يلزم منه تسلسل الإرادات، وهو باطلٌ، فلزم كون حصول الإرادة بنحوٍ ضروريٍّ عند حصول مبادئها، فيحصل بعدها الفعل إذا كانت شروطه متحقّقةً من القدرة عليه وارتفاع الموانع من حصوله، قال صدر المتألّهين: «في جعل القصد والإرادة من الأفعال الاختياريّة نظرٌ؛ إذ لو كان الأمر كذٰلك لاحتاج إلى قصدٍ آخر، ويلزم التسلسل ـ والقول بأنَّ البعض اختياريٌّ دون البعض تحكُّم لا يساعده الوجدان ـ بل الظاهر أنَّه إذا غلب الشوق تحقَّق الإجماع بالضرورة» [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 4، ص 113].

فإذا حصلت الإرادة صدر الفعل عن الإنسان مباشرةً لاكتمال عِلل صدوره، فلا فصل بين تحقُّق الإرادة وصدور الفعل. [ظ: المفيد، أوائل المقالات، ص 360].

د- القوَّة المحرِّكة

وهي القوَّة المنبثَّة في الأعضاء، الّتي هي الأعصاب والعضلات والأوتار، وفعلها قبض العضلات وبسطها، للقيام بالحركات الّتي يتطلَّبها إنجاز الأفعال المختلفة، وهٰذه القوَّة هي فاعل الحركة، قال المحقّق الطوسيّ: «وتليها ـ أي تلي قوَّة الإجماع ـ القوَّة المنبثَّة في مبادي العضل المحرِّكة للأعضاء، ويدلُّ على مغايرتها لسائر المبادي كون الإنسان المشتاق العازم غير قادرٍ على تحريك أعضائه، وكون القادر على ذٰلك غير مشتاقٍ ولا عازمٍ، وهي المبادي القريبة للحركات، وفعلها تشنُّج العضل وإرسالها، ويتساوى الفعل والترك بالنسبة إليها» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 412].

نتائج هٰذا الأمر

من خلال ما تقدَّم من بيان لمبادئ الفعل الاختياريّ، وترتُّبها نستنتج نتيجتين مهمَّتين في البحث:

الأولى: نلاحظ أنَّ مبادئ الفعل الاختياريّ منها ما لا يكون اختياريًّا، كحصول الشَّوق الشديد نحو الفعل، وتعلُّق الإرادة به، ومنها ما هو اختياريٌّ، وهي عمليَّة التروّي والفكر الّتي تحدِّد الصورة العلميَّة المتعلِّقة بحال الفعل من كونه حسنًا أو قبيحًا نافعًا أو ضارًّا، ولٰكنَّها لا بدّ أن تنتهي إلى أمورٍ غير اختياريّةٍ، بل أوجدها الله تعالى ـ خالق الإنسان ـ في فطرته، وهي استعداده الفطريّ للفكر والنظر، وتصديقه البدهيّ ببعض القضايا الّتي تكون مبدأً لكلِّ فكرٍ ونظرٍ يقوم به الأنسان فيما بعد، كما أنَّ القدرة الّتي بها ينجز الإنسان أفعاله هي أيضًا ليست إراديَّةً بالنسبة إليه.

وبناءً على ذٰلك فمن نظر إلى مبادئ الفعل الاختياريّ البعيدة، فقد يقول إنَّ الإنسان مجبورٌ على فعله، وليس له في تحقّقه من دخلٍ، ومن نظر إلى مبادئ الفعل الاختياريّ القريبة له وهي الشوق إليه وإرادته، فقد يقول إنَّ الإنسان مفوَّضٌ في فعله، وكلاهما خطأٌ؛ لأنَّ مبادئ الفعل الاختياريّ وأصل قدرة الإنسان على الاختيار هي من الله تعالى، حيث جعله مختارًا، وأمَّا صدور الفعل عنه فهو تابعٌ لتشخيص عقل الإنسان نفسه، وتعلُّق شوقه وإرادته به، وفي كلِّ ذٰلك يبقى احتياج الإنسان إلى الله بنحوٍ دائمٍ، لا حدوثًا فقط، فلا هو مجبورٌ عليه مطلقًا ولا هو مفوَّض فيه مطلقًا كذٰلك، وهٰذا دليلٌ واضحٌ ومفصَّلٌ للقول بالأمر بين الأمرين.

قال المحقِّق الطوسي: «الّذي ينظر إلى الأسباب الأُوَل، ويعلم أنّها ليست بقدرة الفاعل ولا بإرادته، يحكم بالجبر، وهو غير صحيحٍ مطلقًا؛ لأنّ السبب

القريب للفعل هو قدرتــه و إرادته. والّذي ينظر إلى الســبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضًا ليس بصحيحٍ مطلقًا؛ لأنَّ الفعل لم يحصل بأسبابٍ كلّها مقدورةٌ ومرادةٌ، والحقُّ ما قاله بعضهم عليهم السلام: "لا جبر ولا تفويض ولٰكن أمرٌ بينَ أمرين"» [الطوسيّ، نصير الدين، أجوبة المسائل النصيريّة، ص 105].

الثانية: نســتطيع أن نفهــم كيف يمكن أن يتدخَّــل الباري عزّ وجلّ في منع الإنســان عن إيقاع فعلٍ معيَّنٍ، وكيف يمكــن أن يتدخَّل في إيقاعه؛ فإنَّه بدأ من الــتروّي والتفكّر في معرفة أصلح الوجوه وأنفعها في الأفعال، فالله ـ تعالى ـ يمكن أن يوفِّق الإنسان ويهديه إلى ما يوصله إلى أفضل تلك الوجوه، وكذٰلك الشَّــوق والإرادة، فــإنَّ له ـ تعالى ـ أن يهدم ما وقع متشــوِّقًا إليه بحيث إنَّ الأنســان بالوجدان يرى من نفسه أنَّه يتعلَّق قلبه بشيءٍ ويعزم على فعله، ولٰكنَّه بعــد مدَّةٍ يجد حاله قد تغيَّر عزمه عن ذٰلك الفعل، يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «عرفت الله ـ سبحانه ـ بفسخ العزائم وحلِّ العقود» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، ج 4، ص 45].

ومثلــه قول الإمــام الصادق عليه السلام، حينما ســئل: «بمــا عرفت ربّك؟ قال عليه السلام: بفسخ العزم ونقض الهِمَم، عزمتُ فَفُسِخ عزمي، وهممتُ فنُقِض همّي» [الصدوق، التوحيد، ص 289].

إنّ الإنســان قد يعزم على فعل شيءٍ، ويتعلَّق شــوقه به، ويعقد ضميره على فعله بحسب ما يتصوّره من المنفعة الداعية إليه، ثمّ ينحلّ ذٰلك الشوق، وينفســخ ذٰلك العقد؛ لزوال ذٰلك الداعي من نفسه، أو لخطورٍ ما يعارضه في نفســه، من دون أن يحدث أمرٌ جديدٌ، بل يرى من نفسه أنَّه قد عزف عن ذٰلك الأمر، ولا تفســير لهٰذا إلّا أنَّ الله عزّ وجلّ قد ألــقى في رُوعه ما يغيِّر حاله بالنســبة إلى ذٰلك الفعل، وقد عدَّ أمير المؤمنين عليه السلام ذٰلك من الدلائل الدالَّة

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

«هٰذا أحد الطرق إلى معرفه البارئ سبحانه، وهو أن يعزم الانسان على أمر، ويصمِّم رأيه عليه، ثمّ لا يلبث أن يخطر الله ـ تعالى ـ بباله خاطرًا صارفًا له عن ذٰلك الفعل، ولم يكن في حسابه، أي لولا أنَّ في الوجود ذاتًا مدبِّرةً لهٰذا العالم لَمَا خطرت الخواطرُ الّتي لم تكن محتَسَبَةً» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 19، ص 84].

وكذٰلك القدرة الّتي هي شرط تحقّق الإرادة الجدّيَّة، فهي من الله سبحانه، وبيده أن يقدر الإنسان على الفعل أو يسلبها منه.

وبالجملة فإنَّ جميع المبادئ الّتي ذكرناها للفعل الاختياريّ أمورٌ حادثةٌ، يكون المُفِيض لها ولشرائط وجودها، أو موانع تحقُّقها هو الله سبحانه وتعالى، فهي بيده لا بيد غيره.

الأمر الثالث: وقوع الفعل الاختياريّ في مجرى القضاء والقدر الإلٰهيّ

إنَّ كون الفعل الإنسانيّ اختياريًّا بالمعاني المتقدِّمة له يواجه إشكاليَّةً تفرضها مراجعة مصادر الفكر الدينيّ، إذ إنَّ الأثر العمليَّ لهٰذه النظريّة يتجسَّد بكون الإنسان هو الّذي يحدِّد مصيره بإرادته، ومن دون فرضٍ وأكراهٍ من أحدٍ، بحسب ما يختار هو من فعلٍ، ولٰكن من يراجع القران الكريم والسنّة الشريفة، يجدها تتكلّم عن معتقدٍ يبدو وكأنَّه يتعارض ويتضادّ مع هٰذا الأمر، ألا وهو عقيدة القضاء والقدر، وذٰلك مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ لَنْ يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللهُ لَنَا هُوَ مَوْلَانَا وَعَلَى اللهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [سورة التوبة: 51]. إذ إنَّ المعنى المتبادر من الآية الكريمة وغيرها هو أنَّ كلّ شيءٍ يحصل للإنسان في حياته

مقدَّرٌ له، ومكتوبٌ عليه سلفًا، وهٰذا المُقدَّر سيجري كما قُدِّر له في الإرادة الإلٰهيّة، ولن يكون بمقدور الإنسان تغييره وتبديله مهما فعل.

فمن الإشـــكالات المهمَّة والجِدّيَّة الّتي تواجه الالـــتزام باختياريّة الأفعال الإنســـانيّة هي كيفيّة التوفيق بينها وبين الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلٰهيّ، فكيف يمكن القول إنَّ الإنســـان مختارٌ في أفعاله مع أنَّ تلك الأفعال هي من حوادث هٰذا العالم، الّتي قدَّرهـــا الله جميعًا، وقضى أمرها منذ الأزل، كما هو مقتضى الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلٰهيّ؟ فكيف يبقى الإنسان مختارًا مع ذٰلك؟ لعلَّ القائلين بالجبر بجميع صوره وتوجيهاته لا يواجهون هٰذه المشكلة، إذ إنَّ الاعتقاد بالقضاء والقدر يبدو أنَّه منســـجمٌ تمامًا مع ما يذهبون إليه؛ لكون أفعال الإنســـان ـ في نظرهم ـ حالها حال جميع الأمور التكوينيّة يكون الفاعل والخالق لها هو الله ســـبحانه وتعـــالى، وبإرادته المحضة من دون أيِّ مدخليَّةٍ للإنسان في ذٰلك، فتجري على ما جرى عليه قلم التقدير الإلٰهيّ من دون أيِّ تعارضٍ أو تصادمٍ.

ونفـــس هٰذا المعنى هو الّذي كان في ذهن ذٰلك الشـــيخ الّذي جاء إلى أمير المؤمنين عليه السلام، وتحكي قصَّته الرواية عن ســـهل بن زيادٍ وإســـحاق بن محمّدٍ وغيرهما رفعوه، قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام جالسًـــا بالكوفة بعد منصرفه من صفِّين، إذ أقبل شـــيخ فجثا بين يديه، ثم قال له: يا أمير المؤمنين أخبرنا عن مســـيرنا إلى أهل الشام أبقضاءٍ من الله وقدرٍ؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: أجل، يا شـــيخ ما علوتُم تلعةً ولا هبطتُم بطن وادٍ إلّا بقضاءٍ من الله وقدرٍ، فقال له الشـــيخ: عند الله أحتســـب عنائي يا أمير المؤمنين؟ فقال له: مَهْ، يا شـــيخ! فوالله لقد عظَّم الله الأجر في مســـيركم وأنتم سائرون، وفي مقامكم وأنتم مقيمـــون، وفي منصرفكم وأنتم منصَرِفون، ولـــم تكونوا في شيءٍ من

حالاتكم مُكرَهين، ولا إليه مُضطَرّين. فقال له الشـــيخ: وكيف لم نكن في شيءٍ من حالاتنا مُكرَهين ولا إليه مُضطَرّين، وكان بالقضاء والقدر مسيرنا ومنقلبنا ومُنصَرَفنُا؟ فقـــال له: وتظنُّ أنَّه كان قضاءً حتمًـــا، وقدرًا لازمًا؟ إنَّـــه لو كان كذٰلك لَبطل الثواب والعقـــاب، والأمر والنهي والزجر من الله، وســـقط معنى الوعد والوعيد، فلم تكن لائمةٌ للمذنِب ولا مَحمَدةٌ للمُحسِن، ولَكان المُذنِب أولى بالإحســـان من المُحسِن، ولَكان المُحسِن أولى بالعقوبة مـــن المُذنِب، تلك مقالة إخوان عبدة الأوثـــان، وخصماء الرحمٰن، وحزب الشـــيطان، وقَدَريَّة هٰذه الأمَّة ومَجوسِـــها. إنَّ الله ـ تبـــارك وتعالى ـ كلَّف تخييرًا، ونهى تحذيرًا، وأعطى على القليل كثيرًا، ولم يُعصَ مغلوبًا، ولم يُطع مكرَهًا، ولم يملك مفوّضًا، ولم يخلق السماواتِ والأرضَ وما بينهما باطلًا، ولم يبعث النبيّين مبشّرين ومنذرين عبثًا، ذٰلك ظنُّ الّذين كفروا فويلٌ للذين كفروا من النار» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 155].

وقد اســـتُغِلَّ هٰذا الأمر استغلالًا كبيرًا على المستوى الفرديّ والاجتماعيّ الســـياسيّ، فعلى المســـتوى الفرديّ أصبح هٰذا الاعتقاد مبرِّرًا لدى الأفراد للتملُّص من المســـؤوليّة تجاه قراراتهم وأفعالهم الخاطئة، وقد حصل هٰذا في الأمم السابقة، ونبَّه النبيُّ ﷺ بأنَّه سيظهر في أمَّته مَن يبرِّر المعصية بالقضاء الإلٰهيّ. [ظ: المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 5، ص 47]

وهٰكذا قد اســـتُغِلَّ هٰذا المفهوم الخاطئ للقضاء والقدر الإلٰهيّ من قِبَل الحكومات السياســـيَّة الّتي حكمت المســـلمين عِبر حِقَبٍ زمنيّةٍ مختلفةٍ، فمثلا لمَّـــا اعترض الناس على تنصيب معاويـــة ولده يزيد من بعده، قال: «إنّ أمـــر يزيد قد كان قضاءً من القضاء، وليـــس للعباد خيرةٌ من أمرهم» [ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، ج 1، ص 210].

وكذٰلك بَرَّر عمر بن سعد خروجه لقتال الإمام الحسين عليه السلام لبعض من اعترض عليه بقوله: «كانت أمورًا قُضِيت من السماء، وقد أُعذِرت إلى ابن عمِّي قبل الوقعة، فأبى إلّا ما أبى» [ابن سعدٍ، الطبقات، ج 5، ص 148].

ومن الواضح أنَّ الاعتقاد بالقضاء والقدر بمعناه الخاطئ والإيمان به، له نتائج سلبيَّةٌ وخيمةٌ على الإنسان ومستقبَل حياته؛ إذ إنَّ له انعكاساتٌ كبيرةٌ على مختَلَف الجوانب الفكريَّة والأخلاقيَّة والسلوكيَّة للإنسان، الفرديَّة منها والاجتماعيَّة؛ ولهٰذا نجد أنَّ الهداة الميامين من أهل البيت عليهم السلام قد وقفوا بوجه هٰذا الفهم الخاطئ له، وحاولوا بقدر الإمكان الوقوف بوجهه. «عن ميسَّر بن عبد العزيز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال لي: يا ميسَّر، ادعُ، ولا تَقُل: إنَّ الأمر قد فُرِغ منه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 467]. و«عن حمَّاد بن عيسى، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: ادعُ، ولا تَقُل: قد فُرِغ من الأمر؛ فإنَّ الدعاء هو العبادة» [المصدر السابق].

ولٰكن لِدقَّة هٰذا المطلب، وقصور أغلب الناس ـ في ذٰلك الزمان ـ عن فهمه، والولوج في أسراره، نجد أنَّ بعض الأئمّة عليهم السلام قد نهوا عن الخوض فيه، كما عن أمير المؤمنين عليه السلام. [ظ: الصدوق، التوحيد، ص 365].

وسنحاول بيان الحلِّ لهٰذه الإشكاليَّة في عدَّة نقاطٍ:

أ- في حقيقة القضاء والقدر

القضاء في اللغة: الحكم، وأصله قضاي؛ لأنَّه من قضيتُ، إلّا أنَّ الياء لمّا جاءت بعد الألف هُمِزت، وقد يأتي بمعنى الفراغ والانتهاء من الشيء، ويأتي كذٰلك بمعنى الأداء، كما يأتي بمعنى الصنع والتقدير. [ظ: الجوهريّ، الصحاح، ج 6، ص 2463، مادّة (قضى)]

وأمَّا القدر فهــو مبلغ الــشيء [ظ: الفراهيديّ، كتاب العين، ج 5، ص 113، مادّة (قدر)؛ الجوهريّ، الصحاح، ج 2، ص 786]، والقدر قضاء الله ـ تعالى ـ الأشياء على مبالغها، ونهاياتها الّتي أرادها لها. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 62]

وقد اســتُعمِل القدر في لســان الشــارع بمعنى تقدير الشيء وهندسته ووضع حــدوده، والقضاء هو الإنفاذ والإمضاء والإبرام، فهو في مجال الخلق والتكوين يكون بمعنى إقامة العين وإيجاد الشيء وخلقه، كما في قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ اللهُ لِــكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [سورة الطلاق: 3]، كما يظهر من بعض الآيات الشريفة أنَّ القدر بهٰذا المعنى ملازمٌ لخلق موجودات عالم الطبيعة المشهود، وهو ما يُعبَّر عنه بالإنزال. [ظ: الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 90]، قال تعــالى: ﴿... وَما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُــومٍ﴾ [سورة الحجر: 21]، والإنزال هنا بمعنى الخلق في هٰذا العالَم، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [سورة الحديد: 25].

وأمَّا القضاء فقد استُعمِل في القرآن الكريم في معانٍ متعدِّدة، منها الفراغ من الأمر كقوله: ﴿يَا صَاحِبَيِ السِّــجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصْلَبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ﴾ [سورة يوسف: 41].

وأمَّا الروايات فمنها ما عن يونس بن عبد الرحمٰن عن الإمام الرضا عليه السلام: «...قُلتُ: فَمــا مَعنى قَدَّرَ؟ قالَ: تَقديرُ الشَّيءِ مِن طــولِهِ وعَرضِهِ .قُلتُ: فَما مَعــنى قَضى؟ قالَ : إذا قَضاهُ أَمضاهُ، فَذٰلــك الَّذي لا مَرَدَّ لَهُ» [البرقيّ، المحاسن، ج 1، ص 244]. وعنــه عن الإمام الرضــا عليه السلام: «... فتعلم ما القدر؟ قلت: لا، قال: هي الهندسة ووضع الحدود من البقاء والفناء، قال: ثمّ قال: والقضاء هو الإبرام، وإقامة العين...» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 158].

وأمَّا في اصطلاح الحكماء فالقضاء في أصله عندهم هو عبارةٌ عن وجود الأشـياء مجتمعةً على نحو الإجمال في العالم العلـميّ، المتعلِّق بالذات الإلٰهيّة المقدَّسـة، والقدر هو تنزّلها تفصيلًا في عالَم الوجود شـيئًا بعد شيءٍ بحسب تحقّق شرائطها ومعدَّاتها، قال المحقِّق الطوسي: «اعلم أنَّ القضاء عبارةٌ عن وجود جميع الموجودات في العالَم العقليّ مجتمعةً ومجملةً على سـبيل الإبداع، والقدر عبارةٌ عـن وجودها في موادِّها الخارجيّـة، أو بعد حصول شرائطها مفصَّلةً، واحدًا بعد واحدٍ» [الطوسيّ، شرح الإشارت والتنبيهات، ج 3، ص 317]. نعم، يوجد بينهم خـلافٌ في حقيقة تلك العوالم وكيفيَّـة وجودها، كما أضافوا إليه إضافاتٍ وتفصيلاتٍ أكثر على طبق المباني الّتي اعتمدوها في فلسفتهم، وليـس هنا محلُّ التعرُّض لها بنحوٍ مفصَّـلٍ. [ظ: الداماد، القبسات، ص 429؛ صدر المتألّهين، الأسفار، ج 6، ص 291]

وعند المتكلِّمين اسـتُعمل القضاء بمعنى فصل الأمر قولًا أو فعلًا، الّذي يحصل بالإتمام والإنجاز، والقدر بمعنى التقدير، وهو تقدير الأشياء بحسب الزمان والمقدار والكيفيَّات والأسـباب والشرائط ونحوهـا [ظ: الخرّازيّ، بداية المعارف الإلٰهيّة، ج 1، ص 180 و181؛ سبحاني، محاضراتٌ في الإلٰهيّات، ص 223].

وقد ذُكِر للقضاء والقدر أقسامٌ ومراتب عديدةٌ، كالقضاء الحتميّ وغيره، والقضاء والقدر الفعليّين والقضاء والقدر العينيّين، ليس هنا محلُّ ذكرها، فلتُطلَـب من مصادرها الّتي أومأنا إلى بعضها في ثنايا البحث، والملاحَظ أنَّ المعاني الّتي ذُكِرت للقضاء والقدر عند الحكماء والمتكلِّمين تتناسـب مع ما ورد لهما من معنًى في النصوص الشرعيّة الشريفة.

ب - وقوع الفعل الاختياريّ في القضاء والقدر الإلٰهيّ

إنَّ الإشـــكاليّة الّتي تواجهنا في هٰذا البحـــث هي أنَّ القضاء والقدر يعمُّ الأفعال الاختياريّة للإنســـان؛ باعتبار كونها من موجودات عالَم الإمكان، فـــإذا كانت تلك الأفعال مقدَّرةً ومقضيَّةً من قبله ـ ســـبحانه وتعالى ـ منذ الأزل، وهي لا يمكـــن لها أن تتخلَّف عمَّا قـــدَّره الله تعالى، فكيف يكون للإنســـان الاختيار في أفعـــاله؟ وكيف يكون مصيره رهـــن اختياره في تلك الأفعال، والحال أن ليس له اختيارٌ خلاف ما قدَّره الله تعالى؟!

لقد حاول بعض الأعلام التخلُّص من الإشـــكال بهٰـــذا البيان، وهو: أنَّ مقتضى القضاء والقدر الإلٰهيّ هو كون الفعل الاختياريّ للإنسان يصدر عنه على نحو الاختيار، أي أنَّه مقدّرٌ عنـــده ـ تعالى ـ ومقضيٌّ هٰكذا، فحيث إنَّ أفعال الإنسان تقسم إلى قسمين: قسمٍ يصدر عنه عن اضطرارٍ، وقسمٍ يصدر عنـــه عن اختيارٍ، كان المقدَّر والمقضِي في الأوّل هو الصدور الاضطراريّ، وفي الثاني هو الصدور الاختياريّ. [ظ: سبحاني، الأمر بين الأمرين، ص 311]

وقريبٌ من هٰذا البيان ما ذكره الســـيّد الخرَّازيّ، حيث قال: «إنَّ القضاء والقدر ســـواءٌ كان من الصفـــات الذاتيَّة، أو الصفـــات الفعليَّة، يعمُّ أفعال العباد... ولا محذور فيه لوساطة القدرة والاختيار، فيُجمَع بين القضاء الحتم واختياريّـــة الأفعال؛ بكون القضاء الحتم متعلِّقًا بوجـــود القدرة والاختيار في العباد، فالعبد المختار مـــع وجوده وكونه مختارًا، ممكنٌ معلولٌ محتاجٌ إليه تعالى، ولو كان العبد مضطرًّا ومجبـــورًا، تخلَّف قضاؤه الحتم في وجود العبد المختار كما لا يخفى» [الخرّازيّ، بداية المعارف الإلٰهيّة، ج 1، ص 183 و184].

ولٰكنَّ هٰذا الجواب وإن كان في نفسه صحيحًا من حيث إنَّ القدر والقضاء الإلٰهيّ تعلَّق بكون الإنســـان يصدر عنه قسمٍ من أفعاله باختياره ومشيئته،

ولٰكنَّــه جوابٌ ناقــصٌ؛ إذ لم يبيِّن كيف يمكن أن يكون الفعل الإنســانيّ خاضعًا لإرادة الإنسان رغم أنَّه مقدّرٌ ومقضِيٌّ من قِبَله ـ تعالى ـ منذ الأزل؟!

أليس معنى القضاء والقدر الإلٰهيّ المتعلِّق به منذ الأزل يســاوق حتميَّة صدور ذٰلــك الفعل على طبق ما قُــدِّر له وقُضِي به، وتعلَّــق بعلمه تعالى؟ فنحــن بين خيارين لا ثالث لهما، وهما: إمَّا أن نقول بثبات القضاء والقدر الإلٰهيّ، وكذٰلك العلم، وهٰذا يؤدِّي بنا حتمًا إلى القول بالجبر، وإمّا أن نلتزم بتبدُّل القضاء والقدر وتغيُّره، وكذٰلك العلم الإلٰهيّ؛ ولذٰلك نجد أنَّ الشهيد مطهري الــتزم بالاحتمال الثاني؛ إذ ذهــب إلى أنَّ القضاء والقدر الإلٰهيّ، وكذٰلك علمه ﷻ يمكــن أن يتبدَّل على ضوء ما يختاره الإنســان، فلله ـ تعــالى ـ قضاءٌ وقدرٌ قابل للتبدُّل، وله علــمٌ كذٰلك، قال: «والأعجب منه ما لو ركَّزنا النظر على القضاء والقدر من الوجهة الإلٰهيّة؛ لأنَّ تغيير القضاء والقدر مــن هٰذه الوجهة يلبس لبوس التغيــير في العالَم العلويّ، والألواح والكتب الملكوتيَّة والعلم الإلٰــهيّ، وهل يمكن التغيير في العلم الإلٰهيّ؟ ... والجواب على كلِّ هٰذه الأســئلة هو بالإيجاب، وإنَّ حكم الله قابلٌ للنقض، بمعــنى أنَّ لله عِلمًا يقبل التغيير، وأنَّ حكــم الله قابلٌ للنقض، بمعنى أنَّ لله أحكامًا قابلةً للنقــض، وأنَّ الداني يمكنه أن يؤثِّر في العالي، وأنَّ النظام السُّفليّ، وخصوصًا الإرادة والعمل الإنســانيّ، بل الإرادة الإنسانيَّة لا غير يمكنها أن تهزَّ العالَم العُلويّ، وتُســبِّب تغييراتٍ فيه، ويمثِّل هٰذا أســمى سلطة للإنسان على مصيره» [مطهري، الإنسان والقدر، ص 67].

ولٰكنَّ هٰذا الكلام أيضًا غريبٌ؛ فإنَّ التغيّر والتبدُّل بالنسبة للذات الإلٰهيّة وصفاتها غير ممكنٍ، لأنَّ معنى التغيّر والتبدّل هو فقدان أمرٍ ما، وثبوت ما لم يكن، وهو لا يتناسب مع مقام الذات الإلٰهيّة المقدَّسة، كما هو واضحٌ.

تحقيق الجواب

لمعرفة التصوُّر الصحيح لهٰذه المسألة لا بدَّ من الالتفات إلى نقطتين مهمَّتين:

النقطة الأولى: أنَّ هٰذه المسألة ممّا يختلط فيها أحكام العقل وأحكام الوهم؛ لأنَّ أحد طرفيها هو العِلَّة الأولى وهي الباري سبحانه وتعالى، وهو موجودٌ غير محسوسٍ ولا متخيَّلٍ، بل هو من عالم التجرُّد المطلَق (عالَم الغيب) المعقول صرفًا، وطرفه الآخر هو عالَم الإمكان وخصوصًا عالَم الطبيعة المحسوس؛ ولذٰلك كان من الممكن جدًّا أن يقع الإنسان في الخلط، فيثبِّت حكم المحسوس الخاصّ به إلى المعقول، والاختلاط بين أحكام الوهم وأحكام العقل في مثل هٰذه الموارد من أكثر الأمور الّتي توقع الإنسان في الغلط، فلا يصل فيها إلى حكمٍ صحيحٍ مطابِقٍ للواقع.

ولتوضيح الأمر بنحوٍ مختَصَرٍ نقول: إنَّ الإنسان عندما يريد أن يقوم بعمليَّة الحكم في موضوعٍ معيَّنٍ، فتارةً يمارس هٰذه العمليَّة تحت تأثير قوَّة الوهم، وتارةً يمارسها بنحوٍ عقليٍّ محضٍ، وهناك فرقٌ كبيرٌ بين هاتين الممارستين؛ لأنَّ قوَّة الوهم ـ كما هو مذكورٌ في علم النفس الفلسفيّ ـ تدرك معنًى مجرَّدًا متعلِّقًا بصورةٍ خياليَّةٍ لأمرٍ محسوسٍ، قال ابن سينا: «وأمَّا الوهم فإنَّه وإن استثبت معنًى غير محسوسٍ فلا يجرّده إلّا منخنقًا بصورةٍ خياليَّةٍ» [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 56].

ولذٰلك كان هٰذا النوع من الإدراك فطريًّا؛ أي يحصل بشكلٍ تلقائيٍّ على نحو الانبعاث التخيُّليّ عند إدراك المحسوسات، أو استحضار صورها الخياليَّة، ومعنى ذٰلك أنَّه يحصل بدون أن يكون هناك تعمّلٌ، أو أنشطةٌ تقوم بها هٰذه القوَّة لأجل أن تدرك هٰذه المعاني، بل إنَّها تحصل في صفحة النفس بمجرَّد

الإحساس بصورة متعلَّقاتها أو تخيّلها، فالإنسان وحتّى الطفل منه بمجرَّد أن يرى أمَّه أمامه، أو يتخيَّل صورتها فإنَّه سيشعر بمعنى المحبَّة الموجودة تجاهه عند هٰذه الأمِّ بشـــكلٍ مباشرٍ من دون أيِّ جهدٍ زائدٍ، وكذٰلك إذا رأى امرأةً تشبهها فإنَّه سيشعر بنفس الشعور، ويحكم بنفس الحكم عليها.

وهٰذا النوع من الإدراك يكون ســـببًا في الوقوع في الخطإ عند الحكم على الأشـــياء؛ لأنَّ هٰذه الكيفيَّة من الإدراك والحكم لا يفســـح المجال للنفس لتحكم على الـــشيء من خـــلال التثبُّت باســـتحضار الخصائـــص الذاتيَّة (العوارض الذاتيّة) للموضوع المحكوم عليه، وكذٰلك بالنسبة للحكم الّذي تحكم به عند إجـــراء عمليَّة الحكم، فقد تصيـــب في حكمها وقد تخطئ، كما لو حكمت على ســـائلٍ معيَّنٍ بأنَّه لذيذٌ على نحو الجزم؛ لأنَّ قوامه مشابهٌ للعسل، والحال أنَّ العقل لو راعى ضوابط عمليَّة الحكم العقليّ عند التعقُّل فإنَّه ســـيحكم هنا بالإمكان، أي إمكان أن يكون هٰذا السائل لذيذًا، وإمكان عدمه كأن يكون مُرًّا، وبالعكس.

قال ابن ســـينا: «إنَّ الوهم هو الحاكم الأكبر في الحيوان، ويحكم ســـبيل انبعاث تخيُّلي من غير أن يكون ذٰلك محقَّقًا، وهٰذا مثل ما يعرض للإنســـان من استقذار العسل لمشـــابهته المُرار؛ فإنَّ الوهم يحكم بأنَّه في حكم ذٰلك، وتتبـــع النفس ذٰلك الوهم، وإن كان العقل يكذِّبه» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات - النفس)، ج 2، ص 162].

وأمَّا عندما تمـــارس النفس عمليَّة الحكم اعتمـــادًا على قوَّتها العاقلة، فإنّ حركتها الفكريَّة ســـتكون بخلاف ما كان عليه الأمر عند استخدامها لقـــوَّة الوهم، بل لا بدَّ لها من النظر والتروِّي في خصائص الموضوع والمحمول الذاتيَّة، ومن ثَمَّ يُلاحَظ من خلال تلك الخصائص أنَّها هل تســـبِّب ضرورة التلاقي بينهما، أو ضرورة التخالف والتنافر، أو عدم أحدهما.

وعلى هٰذا الأساس فإنَّ النفس عندما تحكم على شيءٍ معيَّنٍ لم تكن أَلِفَتْهُ من قبل، واعتمدت في ذٰلــك على قوَّة الوهم، فإنَّها تفزع إلى القوَّة المتخيَّلة؛ لتحاول أن تجد له صورةً عندها، وهنا توجد لها حالتان:

الحالــة الأولى: أن تتمكَّن القوَّة المتخيَّلة من صنــع صورةٍ خياليَّةٍ له من خلال التركيب لمــا عندها من صورٍ خياليَّةٍ، فســتحكم بإمكان وجوده من جهةٍ، وبثبوت المعاني الّتي تدركهــا لتلك الصورة الخياليَّة الحاصلة من جهةٍ أخرى، مثال ذٰلك أن تســمع النفس بوجود رجل يطير في الهواء، فإذا أرادت النفس أن تحكم في هٰذا الأمر، واســتعانت بقوَّة الوهم، وفزعت قوَّة الوهم إلى المتخيّلة، فصنعت لها صورةً خياليَّةً لرجلٍ يطير، فســوف تحكم النفس بإمكان ذٰلك، وســتصدِّق بذٰلك، كما هو حال بعض البســطاء من الناس، مع أنَّ القوَّة العاقلة تحكم باســتحالة ذٰلــك؛ لأنَّها عندما تلحظ خصائص الإنسان وشرائط الطيران عند ممارسة عمليَّة الحكم، فسيتّضح أمامها عدم تأهُّل الإنســان بالخصائص الموجودة لديه؛ لعــدم توفُّر شرائط الطيران فيه، فتحكم بالاستحالة.

الحالة الثانية: إن لــم تتمكن القوَّة المتخيِّلة من أن تتخيَّله، فســوف تحكــم القوَّة الواهمة على أســاس ذٰلك باســتحالة وجود هٰــذا الأمر، أو باستحالة ثبوت الحكم له، وذٰلك كمَن يحكم باستحالة وجود عالَمٍ للتجرُّد؛ لأنَّه يعجز عن تخيُّل موجوداتٍ لا تكون مكانيَّةً ولا زمانيَّةً، قال ابن سينا: «وفي الإنســان للوهم أحكامٌ خاصَّةٌ من جملتها حملــه النفس على أن تمنع وجود أشياء لا تُتَخيَّل ولا تُرتَسَــم فيه، ويأبى التصديق بها» [ابن سينا، الشفاء (الطبيعيّات - النفس)، ج 2، ص 148].

النقطــة الثانية: لمَّا كان وجوب الوجود من أهــمِّ خصائص الذات الإلٰهيّة

المقدَّسة، كانت تلك الذات ليست بمادّيّةٍ ولا متحرِّكةٍ، بل هي ثابتةٌ، ومعنى ذٰلك 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 المقدَّسة من هٰذه الجهة، فليس هناك متقدِّمٌ ولا متأخِّرٌ في الزمان بالنسبة إليها، وهٰذا المعنى يمكن أن نلاحظه في ظواهر بعض النصوص الدينيَّة المباركة:

منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه سُئِل عن قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، فقال: «استوى على كلِّ شيءٍ، فليس شيءٌ أقرب إليه من شيءٍ» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 127].

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

المتحصَّل من ذٰلك

إنَّ المشكلة الأساس في هٰذا الموضوع هو أنَّنا حينما نبحث عنه ـ عن واجب الوجود ـ لا نستطيع أن نتخلَّص من تأثير قوّة الوهم، فمن حيث نشعر أو لا نشعر نعطي للذات المقدَّسة بعدًا زمانيًّا؛ لأنَّنا تعوّدنا على كون جميع الموجودات الّتي نشاهدها ونتعامل معها واقعةً في أفق الزمان، وحتّى عندما نقول: إنَّ الله علم منذ الأزل، أو قضى منذ الأزل، فإنَّنا نتصوَّر الأزل نقطةً زمانيَّةً، إلّا أنَّها تقع في الزمان السحيق الموغل في القِدَم، وبناءً على ذٰلك نتصوَّر أنَّ لله ـ تعالى ـ عِلمَين أو قَدرَين أو قضائين، وافتراض ذٰلك يعني أنَّا

جعلنا للذات المقدَّسة بعدًا زمانيًّا لأنَّا نعني من ذٰلك أن يكون بينهما فاصلةٌ زمانيَّةٌ معيَّنةٌ، فنقول إنَّ الله ـ تعالى ـ قدَّر كذا وهٰذا القَدَر قابلٌ للتغيُّر تبعًا لإرادة الإنسان الّتي ستتعلَّق بالفعل في زمان وقوعه، وهٰكذا.

مع أنَّ مقتضى التعقُّل أنَّنا عندما نريد أن ندخل في هٰذا الموضوع، ونصدر حكمًا فيه، لا بدَّ أن لا تغيب عن أنفسنا خاصّيَّةٌ مهمَّةٌ تتّصف بها الذات المقدَّسة، وهي خاصّيَّة كونها خارج ظرف الزمان وعموده، وعليه لا بدَّ أن ندرك ونحكم بكون الأفعال الإنسانيَّة في جميع مراحلها متساوية النسبة للذات المقدَّسة، ليس فيها متقدِّمٌ ولا متأخِّرٌ من حيث الزمان؛ إذ ليس للذات أمسِ، ولا حاضرٌ ولا غدٌ، نعم هٰذا ثابتٌ لنا ولأفعالنا بحسب ذواتنا؛ لوقوعنا في ظرف الزمان وعموده، ولعلَّ صعوبة تصوُّر هٰذا الأمر والتصديق به في أنَّ الوهم يقضي قضاءً شديدًا يلزم النفس بفرض الزمان في البين، هو السبب في ورود النهي الشرعيّ عن التعمُّق في هٰذه المسألة.

[ظ: الصدوق، التوحيد، ص 365]

وبناءً على ذٰلك فإنَّ القدر الإلٰهيّ واحدٌ، والقضاء واحدٌ، والعلم واحدٌ، ولا يلزم من ذٰلك الجبر للإنسان؛ لأنَّ الذات المقدَّسة وصفاتها ليست زمانيَّةً، وإنَّما الزمان للإرادة الإنسانيَّة وصدور الفعل عنها، وتقييدها بالزمان لا يصحِّح تقييد القضاء والقدر الإلٰهيّ ـ وكذا العلم الإلٰهيّ ـ بزمانٍ سابقٍ عليها ولا بنفس زمانها، بل هي فعليَّةٌ مع جميع الموجودات، وأفعالها ومراحل تحقُّقها.

ومن هنا يتبيَّن أيضًا تكملة الجواب الّذي ذُكِر من قِبَل الشيخ سبحاني، إذ إنّ صدور الفعل عن الإنسان في وقته يكون تحت مشيئة الإنسان، وواقعٌ وفق التقدير والقضاء الإلٰهيّ أيضًا؛ وذٰلك لأنَّ التقدير والقضاء، وكذٰلك

العلم الإلٰهيّ غير خاضــعٍ للزمان لنقول إنَّ هٰذا الفعــل صدر الآن مثلًا، وقد كان مقدَّرًا ومقضيًّا عنــده تعالى؛ لأنَّ (كان) هنا لا يصحُّ كونها للزمان المــاضي؛ وحيث إنَّ هٰذا لا يصحُّ، فلا بدَّ أن تكــون للتحقُّق المطلَق، لا في خصوص عمود الزمان.

خاتمةٌ في نتائج البحث

توصَّلنا من خلال البحث إلى مجموعة نتائج مهمَّةٍ، نجملها في النقاط التالية:

1ـ أنَّ هناك من الأفعال الإنسانيَّة ما يصدر عن مشيئة الإنسان واختياره، ويُنسَب إليه حقيقة، فهو المســؤول عنه، وعن ما يترتَّب عليه من مدحٍ أو ذمٍّ، أو ثوابٍ أو عقابٍ، وليس كون الإنسان مختارًا في فعله أنَّه مفوَّضٌ فيه، بل هو واقعٌ تحت سلطان الله ـ تعالى ـ وإذنه؛ إذ إنَّ الله ﷻ ـ خالق الإنسان ـ هــو الّذي جعله مختارًا في أفعاله، وهــو الّذي أعطاه القدرة على إنجاز ذٰلك الفعل، وهــو الّذي أوجد جميع المقدِّمات والشرائط الّتي يتوقَّف عليها تحقُّق ذٰلك الفعل، وهٰذا الفيض دائمٌ ومســتمرٌّ، لا أنَّــه أعطاه إيَّاه أوّلًا، ثمَّ تركه يفعل ما يشاء، فله أن يســلبها منه، فيعجِّز الإنسان عن أداء الفعل، وهٰذا هو تفسير ما ورد في النصوص الشريفة من الأمر بين الأمرين.

2ـ أنّ الفعــل الاختياريّ له مبادئ مترتِّبةٌ بعضها على بعضٍ بنحوٍ طوليٍّ، بِدءًا من المبدإ العلميّ، وهو صورةٌ علميَّةٌ جزئيَّةٌ بحسن الفعل أو قبحه، يليه قوّة الشَّوق، ثُمَّ الإجماع والإرادة، وانتهاءً بالقوَّة المحرِّكة، وهٰذه المبادئ منها ما يقع تحت اختيار الإنســان، ومنها ما هو خــارجٌ عن اختياره، ومن هٰذا نفهم أنَّه غير مجبورٍ عليه مطلقًا، ولا هو مفوَّض فيه مطلقًا.

كذٰلك نفهم كيف يمكن أن يتدخَّل الله ـ سبحانه وتعالى ـ في منعه عن الفعل، أو دفعه نحوه من دون أن يسلب إرادته واختياره.

3ـ أنَّ وقوع الفعل الإنسـانيّ الاختياريّ في القضـاء والقدر الإلٰهيّ لا يؤدِّي إلى التنافي؛ وذٰلك لأنَّ القضاء والقدر إذا لُحِظ من حيث الذات الإلٰهيّة المقدَّسـة فإنَّه لا يتقيّد بالزمان؛ لأنَّ الذات المقدَّسـة ليست زمانيَّةً ولا في زمانٍ، فلا يكـون من جهته ـ تعالى ـ تقديرٌ، أو قضـاءٌ يتبعه تقديرٌ آخر وقضاءٌ آخر، بل هو واحدٌ. نعم، نحن حيث نقع في الزمان نتصوَّر ونتخيَّل أنَّ الأمر هٰكذا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن أبي الحديد المعتزلي، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبـــو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتـــب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط 1، سنة 1959 م.
2. ابن سعدٍ، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، نشر: دار صادر ـ بيروت، ط1، سنة 1968 م.
3. ابن ســـينا، أبو علي الحســـين بن عبد الله، الإشـــارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم المقدسة، ط 1، سنة 1417 هـ.
4. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الشفاء (الطبيعيات ـ النفس)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي ـ قم المقدسة، سنة 1404 هـ.
5. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، الناشر: منشورات بيدار ـ قم المقدسة، سنة 1400 هـ.
6. ابـــن فارس، أحمد بن فارس بـــن زكريا، معجم مقاييس اللغـــة، 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 ـ 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. أرســـطو، علم الاخلاق إلى نيقوماخوس، تقديم وتحقيق: بارتلمي سانتهلير، نشر: دار صادر ـ القاهرة، سنة 1343 هـ.
10. البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، عني بنشره وتصحيحه والتعليق عليه: السيد جلال الدين الحسيني، نشر: دار الكتب الإسلامية ـ طهران، سنة 1370 هـ ـ 1330 هـ ش.

11. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأســـتاذ الشهيد مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، ط 2، سنة 1417 هـ.

12. التفتازاني، مســـعود بن عمر، شرح العقائد النســـفية، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، نشر: مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ط 1، 1407 هـ.

13. التهانوي، محمدعلي، كشاف اصطلاحات العلوم والفنون، نشر: مكتبة لبنان ناشرون ـ بيروت، ط1، سنة 1996 م.

14. الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، الناشر: ناصر خسرو، طهران ـ إيران، ط 4، سنة 1412 هـ.

15. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت ـ لبنان، ط 4، سنة 1407 هـ ـ 1987 م.

16. الحـــراني، تحف العقول، تصحيـــح وتعليق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسســـة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط 2، سنة: 1404 هـ ـ 1363 هـ. ش.

17. الخرازي، محســـن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، ط 10، سنة 1423 هـ.

18. الخميني، روح الله الموســـوي، معتمد الأصول، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني ـ قم المقدسة.

19. الداماد، محمدباقر، القبســـات، بعناية الدكتور مهدي المحقق، والدكتور الســـيد علي الموســـوي البهبهاني، والبروفسور إيزوتسو، والدكتور إبراهيم الديباجي، نشر: منشورات جامعة طهران، ط 1، سنة 1409 هـ

20. سبحاني، جعفر، الأمر بين الأمرين، مطبوع بعد رسالة لب الأثر في الجبر والقدر، نشر مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم المقدسة، ط 1، سنة 1418 هـ.

21. ســـبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: علي الرباني الكلبايكاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم المقدسة.

22. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا ـ علي حسن فاعور، دار المعرفة ـ بيروت.

23. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت لبنان، ط 3، سنة 1981 م.

24. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية، تصحيح وتعليق: السيد جلال الدين الآشتياني، الناشر: المركز الجامعي للنشر ـ مشهد المقدسة، ط 2، سنة 1401 هـ.

25. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القوامي الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني، 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 ـ قم المقدسة، ط 2، سنة 1414 هـ.

27. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، صححه وعلق عليه المحقق البارع السيد هاشم الحسيني الطهراني، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم المقدسة.

28. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، أجوبة المسائل النصيرية، بعناية عبد الله نوراني، نشر: معهد العلوم الإنسانية ـ طهران، ط 1، سنة 1425 هـ.

29. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، تلخيص المحصل، طبع مع 30 رسالة للخواجة نصير الدين الطوسي، نشر: دار الأضواء ـ بيروت، ط 2، سنة 1405 هـ.

30. الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة، قم المقدسة، ط 1، سنة 1417 هـ.

31. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ط 1، سنة 1409 هـ.

32. القاضي، عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: جورج قنواتي، نشر: الدار المصرية ـ القاهرة، ط 1، سنة 1962 ـ 1965 م.

33. القاضي، عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تعليق: أحمد بن حسين أبو هاشم، نشر: دار إحياء التراث العربي ـ بيروت، ط 1، سنة 1422 هـ.

34. القمي، علي بن بابويه، فقه الرضا، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث ـ قم المشرفة، ط 1، سنة 1406 هـ.

35. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، الأصول من الكافي، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران ـ إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1388 هـ ش.

36. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت ـ لبنان، ط 2 المصححة، سنة 1403 هـ ـ 1983 م.

37. المرتضى، علي بن حسين بن موسى المعروف بالشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: السيد مهدي رجائي، الناشر: دار القرآن الكريم ـ مدرسة آية الله العظمى الگلبايگاني، ط 1، سنة 1405 هـ.

38. مطهري، مرتضى، الإنسان والقدر، ترجمة: محمدعلي 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 ـ قم المقدسة، ط 1، سنة 1413 هـ.

40. المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ المفيد ـ قم المقدسة، ط 1، سنة 1413 هـ.

41. الميرداماد، محمدباقر، الإيقاظات، المطبوع ضمن مصنفات ميرداماد، بعناية عبد الله نوراني، نشر: منتدى الآثار والمفاخر الثقافية ـ طهران، ط 1، سنة 1423 ـ 1427 هـ.

42. نهج البلاغة، ما جمعه السيد الشريف الرضي من خطب أمير المؤمنين ، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، 1412 هـ.

فلسفة وجود الإنسان وحاجته إلى التدبير التشريعيّ

سيّد روح الله الموسوي*

الخلاصة

إنّ البحث عن حاجة الإنسان إلى التدبير التشريعيّ أو الوحي أو الدين هو بحثٌ من خارج نطاق الدين، وقد عالجه المفكّرون بطرقٍ مختلفةٍ، أشرنا إليها بالإجمال. ولكن الطريق الّذي نفضّله ونستعرضه هنا هو الطريق الّذي يبتني على خطواتٍ منطقيّةٍ، ويحاول أن يوضح حدود الموضوع بدقّةٍ، ويميّزه عن المواضيع المشابهة والمرتبطة، ثمّ يتعقّب جذور بحث حاجة الإنسان إلى الدين. في هٰذا الإطار بدأنا بتعيين حاجات الإنسان الأساسيّة، وأثبتنا بأن تعيين هذه الحاجات يرتبط بإدراك فلسفة وجود الإنسان، والغاية من خلقته، وأنّ معرفتها تكمن بدورها في معرفة الإنسان نفسه وقدراته وإمكانياته. هٰذا ولكي يجمع اللادينيون بين قولهم بعدم الحاجة إلى الدين من جهةٍ، وحاجتهم الماسّة إلى منظومةٍ أخلاقيّةٍ؛ دفعًا للّوازم والأضرار اللاأخلاقية من جهةٍ أخرى؛ فإنّهم يدّعون مرجعيّة العقل البشريّ وكفايته في تحديد الأخلاق والمعايير الأخلاقيّة. ومع أنّنا اعترفنا بإمكانيّة الإدراك الإجماليّ لحسن الأفعال وقبحها من قبل العقل، إلّا أنّنا بيّنّا بأنّه محتاجٌ إلى الدين لكي يهديه إلى منظومةٍ أخلاقيّةٍ متماسكةٍ وتفصيليّةٍ، بل لمعرفة الدرجات العالية من الأخلاق ومكارمها.

الكلمات المفتاحيّة: *التدبير التشريعيّ، الوحي، حاجات الإنسان، غاية الحياة.*

(*) سيد روح الله موسوي، إيران، طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، 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.

المقدّمة

على الرغم مــن أنّ البحث عن حاجة البــشر إلى التدبير التشريعيّ ـ أو الوحي والديــن ـ كان موجودًا منذ قديم الزمان، إلّا أنّــه قد حظي باهتمامٍ بالغٍ في العصــور المتأخّرة، خصوصًا بعد عصر التنويــر الّذي أعطى للعقل (الاستقرائيّ التجريبيّ) مكانةً مرموقةً لا تبلغها أيّ حجّةٍ من الحجج المعرفيّة أو مصدرٍ من مصادرها. لقد تساءل الإنسان التنويريّ: ما هي حاجة البشريّة إلى التشريع الإلٰهيّ أو الوحي المتمثّل في الدين، مع أنّها تتمتّع بقوّة العقل الّتي تمكّنها من حلّ مشاكلها، لا سيّما في هٰذا العصر الّذي بلغ فيه الإنسان أوج النضوج الفكريّ والعقليّ؟ وحتّى لو ســلّمنا بأنّ البشر هم بحاجةٍ إلى الدين، ألا يوجد بديلٌ عنه يسدّ هٰذه الحاجة وهٰذا الفراغ؟.

لقد ذهب البعض إلى القول بعدم الحاجة إلى الدين، وتمسّــكوا بمبادئ الأنســنة الّتي تؤكّد على حاجات الإنسان الدنيوية بدلًا عن التعبّد بالشريعة والدين، ولا تقوم على الوحي، بل على ما يُزعم بأنّه العقل. [الموسويّ، جدليّة الرؤية الأنسنيّة والرؤية العقديّة، 15-40]

ويُعــرَف الاعتقــاد بعــدم لــزوم الديــن في عالمنــا المعاصر بــاسم «اللادينيّة»(irreligion) وهي تختلف عن «الإلحاد» (atheism) وإنْ كان بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ. فمن الممكــن أنْ يذهب اللادينيّ إلى وجود خالقٍ للكــون وتدبيره التكوينيّ له، ومع ذٰلك فإنّه يــرى عدم لزوم الوحي والدين والتدبير التشريعيّ. وهٰذا في قبال الملحد الّذي لا يعتقد بوجود الإلٰه إلّا أنّه قد يؤمن بلزوم دينٍ غــير إلٰهيٍّ، نظير بعض الأديان الشرقيّة القديمة. هٰذا ومن الممكن أنْ تجتمع اللادينيّة والإلحاد في فردٍ واحدٍ أيضًا.

حاولنــا أن ندرس موضوع «حاجة الإنســان إلى الديــن» مع معالجة كلّ

جوانب المسـألة وملاحظة التسـاؤلات الموجودة في الموضوع بنظرةٍ عقليّةٍ بحتةٍ، وبتتبّع خطواتٍ منهجيّةٍ مرتّبـةٍ منطقيًّا توصِلنا إلى النتيجة البرهانيّة الّتي يخضع لها كلّ عقلٍ محايدٍ وسليمٍ.

ولٰكن قبل الدخول في صلب الموضوع يجدر بنا تقديم صورةٍ مفهوميّةٍ عن عنوان هٰذا البحث:

فلسـفة وجود الإنسـان: إنّ الفلسـفة لها معانٍ مختلفةٌ، ولٰكن في هٰذا العنوان ـ باعتبارها من مقولة الإضافة ـ يمكن أن يُتصوّر لها معنيان: فقد تستخدم الفلسفة في معنًى أوّل ويراد منها الحكمة والغاية والهدف من وراء وجود الإنسـان وخلقته وحياته. وهٰذا الاسـتعمال 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 "أوكومافو بي. خالدن" Okomafo B. B. B. Khaaldan وكتاب: «ماذا يعني كلّ هٰذا؟ فلسـفة الحيـاة ومعناها» What's it all about? Philosophy and the meaning of life من تأليف جوليان باغيني Julian Baggini. وقد تسـتعمل مفردة الفلسـفة في معـنًى ثانٍ ويراد منها: البحث حول الإنسـان بمختلف حيثيّاته وأبعاده الوجوديّة بمنهجيّةٍ عقليّةٍ فلسـفيّةٍ، والّتي يطلق عليها في الأوساط العلميّة المعاصرة: الأنثروبولوجيّة الفلسفيّة (Philosophical anthropology).

وبما أنّنا سنتعرّض إلى معنى الحياة الإنسانيّة والغاية من ورائها من جهةٍ، ونبحث عن معرفة الإنسان وحقيقته بالنظرة العقليّة من جهةٍ أخرى. فيمكن القول بأنّ كلا المعنيين سيردان في بحثنا هٰذا، وبإمكاننا الاستغناء عن المعنى الأوّل والاكتفاء بالثاني باعتبار أنّ الأخير يشمله.

التدبـــير التشريعيّ: التدبير في اللغة بمعنى أن تنظر إلى ما تؤول إليه عاقبة الـــشيء [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 273]، ودبّـــر أمره تدبيرًا بمعنى رتّبه في مراتبه على أحـــكام عواقبه [المدنيّ الشيرازيّ، الطراز الأول، ج 7، ص 414]، والتشريع بمعنى سنّ القوانين [أنيس، المعجم الوسيط، ص 479]، والأصل فيه "شرع" حيث يدلّ على إنشاء طريقٍ واضحٍ مادّيًّا أو معنويًّا [مصطفوي، ج 4، ص 41]. ويأتي تركيب التدبير التشريعيّ في الحقل الدلاليّ الكلاميّ كحيثيّةٍ من حيثيّات الربوبيّة في قبـــال حيثيّة التدبير التكوينيّ. فالتدبير التشريعيّ هـــو عنوانٌ آخر للربوبيّة التشريعيّة الّتي يراها المتكلّمون منحصرة بالله ســـبحانه وتعالى، ويعتبرونه مرتبةً من مراتب التوحيد [سبحاني، العقيدة الإسلاميّة، ص 51-59]. إنّ الله بمقتضى ربوبيّته التكوينيّة يخلق الأشياء ويمنحها قوًى ودوافع وإمكانيّاتٍ، ويزوّدها بما تحتاجه لبلوغ غايتها وكمالهـــا، وبهٰذا فهو يهديها إلى كمالها، ويعبر عن هٰذا النوع مـــن الخلق بالهداية التكوينيّة أو الربوبيّـــة التكوينيّة أو التدبير التكوينيّ. ولٰكن هنالك من المخلوقات مـــن يحظى بالإرادة والاختيار، وله غايةٌ وكمالٌ لا يمكن بلوغه إلّا من خلال الفعل الاختياريّ لتلك المخلوقات، وإلّا فكلّ كمالٍ حقيـــقيٍّ لا بدّ أن يكون تكوينيًّا ولا بدّ في المتكامل أن يحمل الاســـتعداد له، فيهديه الله بالوحي وإرسال الرسل والدين والشريعة؛ ليختار بإرادته الصراط المســـتقيم الموصل إلى كماله وســـعادته. وتسمّى هٰذه العمليّة "الهداية التشريعيّة" أو "الربوبيّة التشريعيّة" أو "التدبير التشريعيّ".

مكانة البحث في المسائل الكلاميّة

تقع مسألة حاجة الإنســـان إلى الدين خارج إطار هٰذا الأخير، بمعنى أنّ الإنســـان لا يحصل على الجواب من داخل إطار الديـــن، بل عليه أن يعرف الحاجة إلى الدين أوّلًا؛ لكي يختار دينًـــا صالحًا يلبّي تلك الحاجات في خطوةٍ

ثانيةٍ. ولم يطرح الحكماء القدامى والمتخصّصون في الكلام القديم إشـكاليّة «حاجة الإنسان إلى الدين» بهٰذا العنوان وفي بحثٍ مستقلٍّ، بل طرحوا مجموعةً من المسائل في قسم النبوّة وضرورتها، ويمكن الاستفادة منها في معالجة هٰذه الإشكاليّة. هٰذا، وقد تطرّق فلاسـفة الدين والمهتمّون بالكلام الجديد تحت هٰذا العنوان نفسـه إلى دراسـة هٰذه الإشكاليّة في بحوثٍ ورسـائل مستقلّةٍ. والجدير بالذكر أنّ لمسـألة «حاجة البشر إلى الدين» اشتراكًا في بعض الجهات مع بعض الأبحاث الأخرى الّتي تطرح في مجال فلسفة الدين مثل «توقّع البشر من الدين»، و«منشـإ الدين»، و«وظائف الدين» و«حدود الدين»، بحيث إنّ عدم الالتفات إلى ذٰلك ينجرّ إلى الوقوع في المغالطة والاشـتباه. لٰكن لا يعني ذٰلك أنّها مسـتقلّةٌ تمامًا عنها، بل إنّ لها ارتباطًـا وثيقًا مع بعضها، بحيث إنّ نتيجـة البحث لا يمكن أن تتمخّض مـن دون تأثيرها في كيفيّة معالجة هٰذه الإشـكاليّة. بناءً على هٰذا ينبغي لنا أن نحدّد طبيعة موضوع بحثنا؛ طلبًا للموضوعيّة واجتنابًا للخلط والمغالطة والانحراف.

2ـ1ـ حاجة البشر إلى الدين ونشأته

إنّ محور الكلام في بحث نشـأة الدين هو في العلّـة الفاعليّة للدين، أهو في السـماء أم في الأرض؟ وبعبارةٍ أخرى: هل الإنسـان هو الّذي أنشأ الدين وأوجده، أم أنّ الله هو الّذي أنشـأه وجعله بين أيدي الناس بواسـطة الوحي عن طريق الأنبياء؟ إنّ المؤمنين والمتديّنين يعتقدون بالمنشـإ الإلٰهيّ للدين، وفي قبال ذٰلك يعتقد البعض بأنّ الإنسان هو من أنشأ الدين وطوّره بنفسه من دون الاسـتعانة بموجودٍ آخر، ثمّ نسبه إلى موجودٍ أو موجوداتٍ سماويّةٍ. لقد عرضت العديد من النظريّات حول منشإ الدين، فالبعض مثلًا قد حصر ذٰلك في المجتمع مثل أوجسـت كنت (Auguste Comte) وإميل دوركايم (David

Émile Durkheim) وكارل ماركس (Karl Heinrich Marx)، وحصره آخرون في النفس الإنسانيّة مثل سيغموند فرويد (Sigmund Freud) وكارل غوستاف يونغ (Carl Gustav Jung)؛ ولذلك اشتهروا بالاختزاليّين (reductionists)؛ لأنّهم اختزلوا منشأ الدين وتكوينه في العامل البشريّ. ولكنّ بحث الحاجة إلى الدين لا يهتمّ بالعلّة الفاعليّة للدين أصلًا، بل يهتمّ بالعلّة الغائيّة له، بعبارةٍ أخرى: ما هي الغاية الّتي وجد الدين من أجلها بغضّ النظر عن مبدئه؟ وما هو الأمر والحاجة الّتي يلبّيها الدين؟ نعم، قد يجتمع القول بحاجة الإنسان إلى الدين مع عدم القول بالمنشإ الإلٰهيّ له، وهٰذا ما نجده عند دوركايم صاحب النزعة الاجتماعيّة ويونغ ذي النزعة النفسيّة. وهٰذا الخلط في البحث قد نشأ عن الاشتباه في اعتبار العلّة الغائيّة المحرّكة للفاعل نحو الفعل هي العلّة الفاعليّة. وقد نتج عن هٰذا الخلط أن تعاطى التيّار الاختزاليّ مع بحث الحاجة إلى الدين باعتباره بحثًا لمنشإ الدين، على الرغم من رؤيته السلبيّة إلى الدين وضرورته. فعلى سبيل المثال يقول فرويد: «لقد اتّضح لي بشكلٍ لا يقبل المناقشة أنّ الحاجات الدينيّة تنشأ عن عجز الطفل واشتياقه إلى الأب... يمكننا تتبّع مسار منشإ الميول الدينيّة ومن خلال إرجاعها إلى عجز الطفولية» [Freud, civilization and its discontents, p. 19].

2ـ2ـ حاجة البشر إلى الدين وما يتوقّعه البشر منه

إنّ البحث عن حاجة البشر إلى الدين متقدّمٌ من حيث الرتبة على بحث توقّع البشر من الدين؛ وذلك أنّ الإنسان في البحث الأوّل يتساءل: هل هو بحاجةٍ إلى دينٍ كي يلتزم ويؤمن به؟ أمّا في بحث توقّع البشر من الدين فإنّه على فرض التقيّد والالتزام به فإنّه يتساءل: ما هي الأمور الّتي يمكن توقّعها من الدين؟ هل تنحصر توقّعاته من الدين في الكشف عن طريق الحياة الطيّبة في الآخرة، أو يتوقّع من الدين علاوةً على ذٰلك سبيل السعادة في الدنيا أيضًا؟

لم يرفض أيّ مفكّرٍ موضوعيّة السؤال عن وجه حاجة الإنسان إلى الدين وأهمّيّته، وفي قبال ذٰلك أنكر بعضهم صحّة التساؤل حول توقّعات البشر من الدين وموضوعيّته؛ باعتبار أنّ هٰذا التساؤل ـ كما يرى البعض ـ قد ذكره أصحاب النزعة الأنسنيّة (humanism)، وهٰؤلاء لا ينظرون إلى الدين بنظرة العبودية والإلوهيّة، وإنّما ينظرون إليه بنظرةٍ ذرائعيّةٍ. في حين لا ينبغي التعاطي مع الدين باعتباره وسيلةً كسائر الوسائل والأدوات، بل يتوجّب النظر إلى الدين على أنّه اعتقاد الإنسان وتعلّقه الوجوديّ بالحقيقة المتعالية. وهٰذا التعلّق يفضي إلى ظهور مجموعةٍ من التكاليف العقديّة والعمليّة الّتي يلزم اتّباعها وتنفيذها، وعليه لا ينبغي الكلام عن ما يتوقّعه الإنسان من الله. [سبحاني، انتظار بشر از دين يا انتظار دين از بشر، ص 5-12]

هٰذا، وقد ذهب البعض ـ على خلاف هٰذه الرؤية الأخيرة ـ إلى أنّ للإنسان حقًّا في أن يتوقّع من الله أمرًا، وإن كان إلى جانب ذٰلك مكلفًا أيضًا؛ لأنّ الله بنفسه وبمقتضى صفاته الكماليّة الجماليّة والجلاليّة جعل للإنسان حقوقًا. [خسروپناه، كلام جديد با رويكرد اسلامى، ص 80].

2ـ3ـ حاجة البشر إلى الدين وحدوده

يتمّ التطرّق في بحث حدود الدين إلى عنصرين مهمّين هما: «الدين في حدّه الأعلى» و«الدين في حدّه الأدنى». بمعنى أنّ الباحث يتساءل: هل يهتمّ الدين بكلّ شؤون الحياة الدنيويّة والأخرويّة أو ينحصر تعاطيه مع ما يضمن له السعادة الدنيويّة أو الأخرويّة فحسب. يعتقد البعض ـ من منطلق الهرمنوطيقا الفلسفيّة ـ أنّ حاجات البشر وتوقّعاته هي الّتي تعيّن حدود الدين. فبناءً على ما يؤمن به هٰؤلاء، فإنّ النصّ الدينيّ صامتٌ وعلى القارئ أن يثيره ويجعله يتكلّم حول طموحات البشر وحاجاته وتوقّعاته. إنّ مقدار حاجة

البشر إلى الدين هي الّتي تعيّن حدود الدين، وهٰذه الحاجة ليســت ثابتةً وإنّما هي في حالة تغيّرٍ مســتمرٍّ. وعلى هٰذا الأســاس فإنّ الإنسان بتوقّعاته هو من يضفي على الدين حدوده الدنيا والقصوى.

ولٰكنّ الحقيقة هي أنّ النصوص الدينيّة ليست صامتةً، بل هي ناطقةٌ بما يريــد أن ينقله المتكلّم إلى المخاطب، هٰذا من جهــةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ حاجات البشر ليســت كلّها متغيّرةً، بل هنالك حاجاتٌ فطريّةٌ ثابتةٌ لا تبلى بمرور الزمن. وعلى هٰذا فإنّ الدين من خلال كونه ناطقًا بنصوصه فهو أفضل مرجعٍ لبيان حدوده، ويمكنه أن يعيّن سعته بالتفصيل وبطريقٍ لمّيٍّ. ولٰكن في المقدور تعيين حدود الدين ـ إجمالًا وبمنهجٍ إنّيٍّ ـ عن طريق معرفة حاجات الإنســان الأساسية الّتي لا يستطيع بمفرده إشباعها. فبحث حدود الدين يقع في المرتبــة الأولى ضمن نطاق الدين (بحثٌ داخــل الدين) ويكون في المرتبة الثانية خارج نطاق الدين (بحثٌ خارج الديــن). وفي قبال ذٰلك يعدّ البحث عن حاجة البشر إلى الدين بحثًا خارج الدين أساسًا.

2ـ4ـ حاجة البشر إلى الدين ووظائفه

تختلــف النظــرة الوظيفيّــة (functionalistic) إلى الدين عــن النظرة البراغماتيّــة (pragmatic) إليه. فلا تهتمّ النظرة البراغماتيّة بصدق معطيات الدين أو كذبها؛ باعتبارها مطابقةً للواقع أم لا، وإنّما يعرّف الصدق ـ وفق هٰذه النظرات ـ على أســاس وجود الفائدة الّتي يمكن للإنسان أن يجنيها من الديــن أم لا، فإذا كانت هنالك فائدةٌ في معتقدٍ معيّنٍ فإنّه صادقٌ وإلّا فلا. في قبــال ذٰلك، تعنى النظرة الوظائفيّة بالثمــرات والآثار المترتّبة على الدين ولا ترى مشكلةً في ضرورة صدق المدّعيات الدينيّة بمعنى مطابقتها للواقع.

ومن هنا إذا اتّضح المعنى المراد من وظائف الدين فنقول إنّ هنالك علاقةً عكسيّةً بين الحاجة إلى الدين وفائدته، بمعنى أنّ كلّ ما يلبّي حاجةً من حاجات الإنسان فهو مفيدٌ، وكلّما كان مفيدًا له فهو محتاجٌ إليه. لٰكن على الرغم من ذٰلك، هناك فارقٌ بين المسألتين، فالبحث عن حاجة الإنسان إلى الدين يبدأ من البحث عن الحاجات الأساسيّة للإنسان أوّلًا، ليصل إلى الدين ثانيًا، وذٰلك اعتمادًا على دراسةٍ أنثروبولوجيّةٍ يتمّ من خلالها معرفة حاجات الإنسان عمومًا في الخطوة الأولى، ثمّ ينتقل البحث إلى موضوع الدين في خطوةٍ ثانيةٍ، حيث يتمّ دراسة هٰذه المسألة، وهل يشبع الدين تلك الحاجات أو لا؟ أمّا في بحث وظائف الدين فإنّ محور الأبحاث يدور حول الفوائد والآثار المترتّبة على الدين، وذٰلك من خلال دراسة فوائده بصورةٍ كلّيّةٍ، بغضّ النظر عن مصداقٍ خاصٍّ، أو مع دراسة فوائد دينٍ خاصٍّ مثل الإسلام وما يترتّب عليه من الآثار. هٰذا من جانبٍ ومن جانبٍ آخر، إنّ البحث عن حاجة الإنسان إلى الدين يعتمد على الحاجات الأساسيّة للإنسان، وبالملازمة على الفوائد الأساسيّة المترتّبة عن الدين، في حين يهتمّ البحث عن وظائف الدين بدراسة كلّ فوائده الأساسيّة منها والفرعيّة، كالثمرات النفسيّة والاجتماعيّة وغيرهما.

أهم الآراء في حاجة البشر إلى الدين

من الناس من يعتقد بعدم حاجة الإنسان إلى الدين، ومنهم من يؤمن بحاجته الماسّة الى الدين. وينقسم القائلون بعدم الحاجة إلى قسمين: قسمٍ يذهب إلى عدم الحاجة إلى الدين أصلًا مثل براهمة الهند، إذ استدلّوا ببرهانٍ ذي حدّين، وأشكلوا على وجه حاجة الإنسان إلى الدين، ومضمون الإشكال هو: أنّ ما يأتي به الأنبياء إمّا موافقٌ للعقل أو مخالفٌ له. فإذا كان موافقًا فلا

نحتاج إليه لكفاية العقــل، وإذا كان مخالفًا فيجب رفضه وعدم الاعتناء به. [الشيخ الطوسيّ، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 248]

وأمّا القســم الثاني، فإنّهم لم يكتفــوا بالقول بعــدم الحاجة إلى الدين فحســب، بل اعتقدوا بدوره السلبيّ في حياة الإنسان. فعلى سبيل المثال، لم يعتقد زيغموند فرويد وكارل ماركس بعدم فائدة الدين فحســب، بل صرّحا بأنّ الدين مضرٌّ ومانعٌ عن إقامة حياةٍ سليمةٍ نفسيًّا، وعائقٌ في مسيرة بناء عالمٍ أكثر عدلًا وســلمًا. وبكلّ بساطةٍ: يعتقد هٰذان المنتقدان أنّ الإيمان والدين يقفان حجر عثرةٍ أمام تحقيق الإنســان وجــوده الحقيقيّ ويعيق تطوّر العالم. إنّ الدين يشكّل خطرًا نفســيًّا واجتماعيًّا، وهو باصطلاح ماركس وفرويد: أنّ الديــن أفيون وعكّازٌ [Hill, Faith, Religion & Theology, p. 137]. فما يقصده ماركس من أنّ الدين أفيــون، هو أنّ هٰذا الأخير مخدّرٌ، لٰكن ما هو مقصود فرويد من أنّ الدين هو عكّاز؟ وما هو وجه الدلالة والشبه بين الدين والعكاز؟ إنّ العكّاز يســاعد الإنسان المريض في القيام ببعض الوظائف الّتي يعجز عن أدائها بمفرده. وهٰذا بالضبط هو نظــرة فرويد حول الدين. وذٰلك باعتبار أنّ الدين يحول دون سير الإنسان السالم وتخلّيه عن مسؤوليّاته وواجباته اتّكالًا على الدين. وهٰذا ما يجعله غير بالغٍ ولا مؤهّلًا لأن يأخذ بزمام الحياة. فالإيمان الدينيّ مثل العكّاز 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 نفعيّةٍ أو ذرائعيّةٍ بحتةٍ، فلا يهتمّ بصدق القضايا الدينيّة؛ باعتبار أنّ معنى الصدق هو المطابقة للواقع. ومن أتباع هٰذا القسم الفيلسوف الأمريكيّ المعروف ويليام جيمز (William James) الّذي

اتّخذ هٰذا المنهج أسلوبًا له في كتابه «أنواع التجربة الدينيّة» (The varieties of religious experience). والقسم الآخر هو الّذي يهتمّ بصدق القضايا؛ باعتبار أنّ المراد للصدق هو المطابقة للواقع، وبهٰذا فإنّ هٰذا القسم يهتمّ بمنافع الدين للإنسان بمنهجٍ واقعيٍّ. وهٰذا هو المنهج الّذي اعتمد عليه المفكّرون المسلمون على مرّ العصور حتّى زماننا هٰذا(*).

وترجع جـــذور البحث عن حاجة البشر إلى الدين في الفكر الفلســـفيّ في العالم الإســـلاميّ إلى مباحث الفارابيّ، فإنّـــه وإن لم يصرّح بهٰذا العنوان ولٰكن عند البحث عن المدينة (المجتمع) الفاضلة، أشار إلى حاجة المجتمع إلى معلّمٍ (رئيسٍ) يرشـــد أبناء المجتمع إلى الســـعادة وضرورة تفوّق رئيس المدينـــة في العلم والعمل على ســـائر أبناء المدينـــة وضرورة اتّصاله بالعقل الفعّـــال. هٰذا الرئيس في بيان الفارابيّ «هو الّذي ينبغي أن يقال فيه إنّه يوحى إليه. فإنّ الإنســـان إنّما يوحى إليه إذا بلغ هٰذه الرتبة، وذٰلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطةٌ» [الفارابيّ، السياسة المدنيّة، ص 88]. وقد تأثّر ابن سينا برؤية الفارابيّ هٰذه، حيث تطرّق إلى دراسة حاجة الإنسان إلى النبوّة والوحي من زاويةٍ اجتماعيّة فعرّف الإنســـان بأنّه موجودٌ مدنيٌّ بالطبع، يقوم بتوزيع الأعمال والوظائف مع سائر أبناء المجتمع لتسيير أمور معاشه، وهو في ذٰلك بحاجةٍ إلى قانونٍ لتنظيم الأمور وتحقّق العدالة بين أفراده. فلمّا كان من غير الممكن أن يجعل أبناء المجتمع قانونًا بأنفســـهم نتيجة اختلافهم في المصالح والمضارّ وســـعي كلٍّ منهم في سنّ قانونٍ يخدم مصالحه دون الآخرين، من هنا

(*) مـــن بين المفكّرين الغربيّين المعاصرين القائلين بهٰذا المنهج، نســـتطيع أن نشـــير إلى المتكلم المســـيحيّ المعاصر ولف ميروســـلاو Volf Miroslav الذي يركز في كتابه (الازدهار؛ لماذا نحتاج إلى الديـــن في العالـــم المعولـــم Flourishing; Why we need religion in a globalized world) بأنّه على الإنسان أن لا يعيش لأجل الخبز فقط.

كانت الشريعة الإلٰهيّة هي الأســـاس في سنّ القوانين اللازمة لإدارة المجتمع. [ابن سينا، الشفاء، ص 441]

إنّ حاجة الإنســـان إلى الشريعة الّتي يبتني عليها بقاء النوع الإنسانيّ ـ بنظر ابن سينا ـ أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص(*) من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع الّتي لا ضرورة فيها في البقاء. [المصدر السابق]

وعلى الرغم من أنّ الخواجة نصير الدين الطوسيّ قد أشار إلى دليل ابن سينا في كتابه (قواعد العقائد) بعنوان طريق الحكماء [الطوسيّ، قواعد العقائد، ص 102 و103]، إلّا أنّه نقده في كتاب (شرح الإشـــارات) بحجة أنّ الدين والشريعة يشتملان على مصالح المعاش والمعاد معًا [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 374]. وسلك طريقًا آخر في كتاب (تجريد الاعتقاد) جمع فيه بين المناهج الواقعيّة والوظائفيّة والنفعيّة؛ حيث حكم بحسن البعثة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدلّ عليه، وإزالة الخوف، واستفادة الحسن والقبح، والنافع والضارّ، وحفظ النوع الإنسانيّ وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المتفاوتة، وتعلّمهم الصنائع الخفيّة والأخلاق، والسياســـات والإخبار بالعقاب والثواب [الطوسيّ، تجريد الاعتقاد، ص 211 و212]. وقـــد اقتبس صدر المتألّهين الشـــيرازيّ البرهان الســـينويّ، ولٰكن صرّح بأنّ الناس محتاجون فى معاشهم ومعادهم إلى من يدبر أمورهم ويعلّمهم طريق المعيشة في الدنيا والنجاة من العذاب بالعقبى. [صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، ج 2، ص 391]

(*) أَخْمَصُ القَـــدَمِ : باطِنُها الذي يَتَجَـــافى عَن الأَرْضِ (المعجم الوســـيط). وتقعير الأخمص من القدمين بمعنى جعلها مقعّرةً غير مســـطّحةٍ، فمن الممكن أن تســـبّب القدم المسطّحة بعض المشاكل والآلام الجسميّة للإنسان على المدى الطويل.

ويلاحظ تأثير برهان ابن سينا المذكور آنفًا على طروحات روّاد الفكر الإسلاميّ المعاصر من أمثال محمد عبده [عبده، رسالة التوحيد، ص 84 - 101] والعلّامة الطباطبائيّ [الطباطبائيّ، الميزان، ج 2، ص 118 - 121؛ 130 و131] والشيخ الشهيد مطهري [مطهري، نبوّت، ص 18 و19؛ 42 - 44] والشيخ جوادي آملي [جوادي آملي، شريعت در آينه معرفت، 131 - 135؛ انتظار بشر از دين، ص 35 - 37]، والشيخ جعفر سبحاني [سبحاني، الهيات، ج 2، ص 23 - 28] والشيخ مصباح يزدي [مصباح، نظريه سياسى اسلام، 264 - 267] الّذين سعوا إلى تقديم قراءةٍ جديدةٍ تخلو من الإشكاليّات والنقائص السابقة مثل قصر الحاجة إلى النبوّة في أمور المعاش وتدبير المجتمع في حين أنّ الإنسان بحاجةٍ أكثر إلى الهداية وإلى ما يستقيم به أمر عقباه لخطورته وغموض الطرق الموصلة إلى السعادة فيه.

المنهج المختار في هٰذه الدراسة

نحن نعتقد بأنّ الطريقة الأفضل للإجابة على السؤال المطروح هي التركيز على معرفة حاجات الإنسان، ومعرفة منهج كشف هٰذه الحاجات وتصنيفها وتمييزها من حيث الأهمّيّة ومعرفة الحاجة أو الحاجات الّتي يلبّيها الدين. نحن نعتقد بأنّ الحاجات الأساسيّة والمهمّة الّتي تخصّ الإنسان بما هو إنسانٌ ترتبط بما يعينه للوصول إلى غايته من الحياة، وهٰذا هو الّذي يعطي لحياة الإنسان معنًى. فإذا أراد الإنسان أنْ يعرف حاجاته الأساسيّة فعليه أن يعرف غايته من الحياة. إنّ معرفة غاية الحياة الإنسانيّة بدورها ـ كما سيتضّح ـ تكمن في معرفة الإنسان نفسه. فبمعرفة هٰذا الأخير نفسه يكون قد تعرّف على غايته الّتي عليه أن يصبو إليها والحاجات الضروريّة لذٰلك. وهنا سيتّضح دور الدين في توفير هٰذه الحاجات.

4ـ1ـ الحاجات الأساسيّة للإنسان

تعدّ الحاجة والافتقار الباعث الرئيس لقيام الإنســـان بمختلف الأعمال والدافع الأســـاسيّ للمبادرة بالقيام بفعلٍ خاصٍّ؛ لأنّهـــا من مبادئ الإرادة والفعـــل. فعلى ضوء الحاجة ومـــدى أهمّيّتها يعرف الإنســـان كيف يختار الأعمـــال الّتي عليه أن يقوم بهـــا. ومن هنا، ينبغي لنـــا أن نعرف حاجات الإنســـان الأساسيّة لترجيح العمل المناسب من بين سائر الأعمال. هٰذا ولٰكن ما هي حاجات الإنســـان الأساسيّة وكيف نتعرّف عليها وما هي المعايير الّتي نميّز من خلالها بين حاجات الإنســـان الأساسيّة وغيرها؟ لقد حاول الكثير من العلماء والمفكّرين إحصاء حاجات الإنســـان الأساســـيّة، غير أنّ أكثر النظريّات رواجًا في الأوســـاط الغربيّة وحتّى في أوســـاطنا الأكاديميّة في هٰذا المجال هي نظريّة إبراهام ماسلو(*) (Abraham Harod Maslow). فما هو مفاد نظريّة ماسلو حول حاجات الإنسان؟ وما هي أركانها وما هي الإشكالات الّتي ترد عليها؟ وما موقع الدين والوحي في هٰذه النظرية؟ هل عرض ماســـلو الدين باعتباره عنصرًا مهمًّا في تحديد احتياجات الإنسان الأساسيّة أم لا؟ هنا ومن أجل الإجابة على هٰذه التساءلات نستعرض رؤيةً مجملةً حول هٰذه النظريّة، وما هي إشكالاتها وما هو الرأي المقبول في هٰذا المجال.

4-1-1- بيان نظرية ماسلو

قسّـــم ماســـلو في نظريّته ـ الّتي اعتمد فيها بدرجةٍ كبيرةٍ على التجارب السريريّـــة [Maslow, Motivation and personality, p.35] ـ حاجات الإنســـان

(*) عالم نفسٍ أمريكيٌّ اشتهر بنظريّته المسمّاة بـ «تدرّج الحاجات» (Maslow's Hierarchy of Needs).

الأساسيّة إلى خمسة أقسامٍ مرتّبةٍ على أساس أنّ كلّ واحدةٍ منها لا تقضى إلّا إذا قضيت الّتي قبلها؛ ولهذا السبب فقد عرفت هٰذه النظريّة بتسلسل ماسلو الهرميّ للحاجات أو هرم ماسلو. إنّ كلّ قسمٍ من أقسام الحاجات الأساسيّة الّتي يتمّ إشباعها يغدو غير مؤثّرٍ في الحياة الواعية، وإنّما الّذي يؤثّر فيها ويهيمن عليها هو تلك الحاجات الّتي لم يتمّ تلبيتها وإشباعها بعد، إذ إنّ هٰذه الأخيرة تلعب دورًا محوريًّا في تنظيم السلوكيّات وتحفيز نشاط الإنسان. وهٰذه الأقسام الخمسة هي عبارة عن:

أ ـ الحاجات الفيزيولوجيّة (الجسمانيّة) (physiological needs) وتشمل الحاجة إلى المأكل والملبس والمسكن والمنكح والنوم، حيث لا يمكن للإنسان أن يعيش بدونها.

ب ـ الحاجة إلى الأمان (safety needs) إذ يميل الإنسان إلى أن يعيش في مجتمعٍ آمنٍ منظّمٍ قابلٍ لاستشراف المستقبل ويسوده القانون بحيث لا يواجه الإنسان فيه خللًا في تحصيل حوائجه المعيشيّة.

جـ ـ الحاجة إلى الحبّ والتعلّق (love and belonging needs) يحبّ الإنسان أن يعيش مع بني جلدته ويتعامل معهم وأن يكون عضوًا في عائلةٍ أو مجموعةٍ، حيث ينشط فيه أو يتلقّى منهم العناية والحبّ.

د ـ الحاجة إلى التقدير والشعور بالقيمة (steem needs) يحتاج الإنسان أن يحترمه الآخرون؛ ولهذا النوع من الحاجات جانبان:

الأوّل: الإحساس الداخليّ بالمكانة والشعور بالقدرة والكفاية واللياقة والاستقلال والحرّيّة.

الثـــاني: الحاجة إلى المكانة الاجتماعيّة والشـــعور باحـــترام الآخرين له واهتمامهم به.

يعتقد ماسلو أنّ الجانب الأوّل يصبح أكثر قيمةً وأهمّيّةً بالنسبة للإنسان من الجانب الثاني مع تطوّر السنّ والنضج الشخصيّ.

هـ ـ الحاجـــة إلى تحقيـــق الذات (self-actualization). بمعنى أن يكون الإنســـان قادرًا على اســـتخدام كلّ قدراته ومواهبه وكفاءاته لتحقيق أكبر قدرٍ ممكنٍ من الإنجازات.

يزيد ماســـلو إلى هٰذه الموارد الخمســـة موردين آخرين، وهما الحاجة إلى الإدراك والفهـــم والحاجة إلى الجمال. وقد تغدو هٰـــذه الأخيرة في نظره أكثر أهمّيّةً عند بعض الأفراد إلى درجة أنّها تســـيطر على بقيّة الحاجات السابقة.

[59-Maslow, Motivation and personality, p.35]

4_1_2_ نقد نظريّة ماسلو وبيان النظريّة البديلة

تمتاز نظريّة ماســـلو بمجموعةٍ مـــن الميزات الإيجابيّـــة، ومن هنا فقد تبنّاها البعض وعرضها على أنّها منهجٌ مناســـبٌ لمن يتصدّى لأمر التعليم أو الإدارة. فعـــلى المعلّم أو المدير أن يهتمّ بلـــوازم المتعلّم وحاجاته أو من يعمل تحت إدارته، وهٰذا من أجل رفع النواقص الّتي تعيق الســـير الحســـن للتعلّم والنشاط وبعث الشوق في روح المتعلّم والعامل(*). مع ذٰلك فإنّ هٰذه النظريّة تعاني من مجموعةٍ من النقائص والمشاكل لا سيّما ضمن مستوياتٍ أكثر أهمّيّة

(*) يـــدرس تحديد الحاجات وتلبيتها بين الظروف الراهنة والأوضاع المطلوب في علم «تقييم الحاجات» (needs assessment)، إذ تستخدم نتاجاته لتحسّن الأفراد أو برامج التعليم او المنظّمات.

مثل السعادة الإنسـانيّة والغاية من حياة. ولٰكنّ المهمّ أن نعرف مدى صحّة الاستناد والاستدلال بنظريّة ماسلو على عدم حاجة الإنسان الماسّة إلى الدين.

يعدّ ماسلو من أتباع مدرسة الأنسـنة (Humanism)، بل من روّادها في عصرنا، ومن أصول هٰذه المدرسـة أنّها تحصر دائرة وجود الإنسان في الحياة الدنيويّة، وتحدّ من ارتقائه إلى مستوى الأفق المادّيّ الدنيويّ فحسب. وبغضّ النظر عن المشـاكل المعرفيّة والنظريّة الّتي تعاني منها مدرسـة الأنسنة الّتي عالجناهـا بالتفصيل في موضعٍ آخـر [راجع: الموسويّ، جدليّة الرؤية الأنسنيّة والرؤية العقديّة، ص 25]، فلا تضرّ هٰذه النظريّـة ـ على فرض صحّتها ـ القول بحاجة الإنسـان إلى الدين، فإنّ هٰذه النظريّة بصدد إحصاء بعض أقسـام حوائج الإنسـان الدنيويّة، ولا تهتمّ بكلّ حاجاته خصوصًا ما يحتاج إليه الإنسـان للسعادة في حياته الأبديّة الّتي يثبتها العقل والبرهان.

هٰذا، وإن نظريّة ماسـلو قائمةٌ على المشاهدة والتجربة من ناحية المنهج، كما أنّها تهدف إلى وصف سلوكيّات الإنسان وفق إفادة التجارب السريريّة. ولٰكن يمكن افتراض أن يكون للإنسـان حاجـاتٌ حقيقيّةٌ لا يراها العالم التجريبيّ، إمّا غفلةً أو تجاهلًا لها نتيجة عدم انسجامها مع مبادئه الأنسنيّة، بالرغـم من أنّ البرهـان والمنهج العقليّ يثبتها. إنّ المنهـج التجريبيّ في علم النفس وعلم الاجتماع وسـائر ساحات العلوم الإنسـانيّة يعتمد على إقامة التجارب عن طريق دراسـة تصرّفات مجموعةٍ معيّنةٍ من أفراد الإنسان. وعلى الرغم من أنّ اختيار النماذج يتمّ بواسـطة مناهج علميّةٍ، إلّا أنّ قضيّةً مثل حاجات الإنسان الأساسيّة هي قضيّةٌ عقليّةٌ فلسفيّةٌ قبل أن تكون تجريبيّةً. فيمكن للعقل أن يكشـف حاجةً أساسيّةً للإنسـان من خلال دراسة غاية الإنسـان والتعمّق في بحث حقيقة وجـوده، على الرغم من أنّ أكثر الناس لا

يأبهون بها في أرض الواقع، فإنّ هناك قليلًا من الناس من يعطي العقل حقّه في اتّخاذ القرارات، ويتعمّق ويتفكّر في الموضوعات الهامّة المرتبطة بالإنسان، لا سيّما في عصرنا الّذي تكثر فيه الوسائل الّتي تشرّد أذهان الناس عن ما يعنيهم. فليست التجربة وسيلةً مناسبةً ولا هي طريقةٌ أمينةٌ لتكشف عن كلّ الحاجات الأساسيّة الواقعيّة للإنسان. علاوةً على ذٰلك فإنّ الحاجات تختلف من حيث التقديم والتأخير من إنسانٍ إلى آخر. هٰذا، ولم يعيّن ماسلو سقف إشباع الحاجات الّتي تكفي الإنسان، وبالتالي ينتقل منها إلى قسمٍ آخر.

يشعر الإنسان بضرورة بعض الحاجات العليا حين تزداد شدّة الحاجات الدنيا؛ إذ تزول الغفلة وتتّضح حاجته الضروريّة، عندئذٍ يسعى لتلبيتها(*). إنّ نظريّة ماسلو وأمثاله وحتّى عند عرضهم لحاجات الإنسان العليا، فإنّهم لا يتعدّون مستوى الحاجات المعيشيّة والنفسيّة، مع أنّ للإنسان جانبًا معنويًّا يشكّل البعد الأهمّ فيه؛ ولذٰلك غفل أصحاب تقييم الحاجات عن الحاجات المعنويّة مثل حاجة الإنسان إلى معرفة الإلٰه والتقرّب إليه وعبادته؛ كي يطمئنّ قلبه ويصل إلى التكامل المعنويّ والروحيّ. وتعاني هٰذه النظريّة كذٰلك من ضعفٍ في بلورة غاية الإنسان الّتي تكشف عن الحاجات الّتي يبلغ الإنسان بتأمينها الغاية المنشودة. علاوةً على ذٰلك لا تهتمّ هٰذه النظريّة بكلّ الحاجات الفطريّة ولا تبيّنها.

وخلاصة الكلام أنّ تعاطي ماسلو مع حاجات الإنسان ودوافعه يتميّز بالبساطة والساذجة مع أنّ الإنسان وحاجاته ودوافعه أكثر تعقيدًا من أن

(*) يشير القرآن إلى هٰذه الحقيقة في آياتٍ متعدّدةٍ: منها: ﴿وَمَا أَرْسَلْنا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلاَّ أَخَذْنا أَهْلَها بِالْبَأْساءِ والضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ [سورة الأعراف: 94]، ﴿وإِذَا مَسَّ الْإِنْسانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قاعِدًا أَوْ قائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَنْ لَمْ يَدْعُنا إِلى ضُرٍّ مَسَّهُ كَذٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِينَ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة يونس: 12].

يحدّد في نطاق ماسلو البسيط والضيق. [سلطانی، درآمدی بر نقد نظریه سلسله مراتب نیازهای مازلو، ص 160 و 161](*)

وأخيرًا يمكننا القول إنّ نظريّة ماسلو لا تتعارض مع حاجة الإنسان إلى الدين بل ترسخها، لأنّ الإنسان لايشبع حتى حاجاته الأولية والدنيا إلا في إطار مجتمع إنساني وتحت حكومة قانون شامل وعادل. والدين هو الّذي يضمن هٰذا النوع من القانون المستقى من الشريعة الوحيانيّة. وهٰذا هو منهج الحكماء المسلمين الّذي أشرنا إليه آنفًا.

ولٰكني اعتقد أننا لو أردنا معرفة وجه حاجة الإنسان إلى الدين، فعلينا أنْ نعرف طريقة تمييز حاجات الإنسان ونبحث عن المعيار الّذي يمكننا من ذٰلك. بحيث يعطي هٰذا المعيار الحياة الإنسانية معنا وقيمة وهي ـ كما سيتضّح ـ غايته في الحياة. فمعرفة الإنسان غايته الّتي تشكّل معنى حياته تساعده في الوقوف على أهمّ ما يحتاج إليه كي يبلغ تلك الغاية المنشودة، ويضفي على حياته معنًى. فمع أنّ الإنسان يحتاج إلى أمورٍ متعدّدةٍ إلّا أنّ ما يضفي المعنى على حياته هو تلك الغاية الّتي عليه أنْ يشخص بصره إليها في حياته.

4_2_ معنى الحياة الإنسانيّة وغايتها

يعدّ البحث عن معنى الحياة من الدراسات الهامّة الّتي تشعر كلّ المدارس الفكريّة والفلسفيّة بأنّها بحاجةٍ إلى دراستها وتقديم رؤيتها حولها، ولٰكن أشكل البعض في عنوان البحث عن معنى الحياة؛ إذ إنّنا نسأل عن معنى الألفاظ وليس الأمور الواقعيّة العينيّة. هٰذا ولٰكن أرجع فلاسفة الدين

(*) للاطّلاع على نقدٍ علمي على نظرية ماسلو على أساس رؤية القرآن الكريم راجع: نقد و بررسی «سلسله مراتبی بودن نیازهای انسان در نظریه مازلو» [بالفارسيّة]، سهراب مروتی و ...، پژوهش های علم و دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال چهارم، شماره دوم، پاییز وزمستان 1392، ص 129_146.

السـؤال عن «معنى الحياة» إلى ثلاثة أسئلةٍ على الأقلّ، نشأت عن التعاريف المختلفة الّتي قصدوها عن المعنى في عنـوان «معنى الحياة» وهٰذه التعاريف الثلاثة عبارةٌ عن:

1ـ المعنى ويراد منه الغاية والهدف، وعليه السـؤال عن معنى الحياة هو أنّـه هل هناك غايةٌ أو هدفٌ للحياة؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب فتكون حياة الإنسان ذات معنًى، وإلّا فلا!

2ـ المعنى ويراد منه الوظيفة والدور والسـؤال هو أنه هل توجد وظيفةٌ أو دورٌ للحياة الإنسـانيّة في عالم الكون؟ فإذا اعتقد الإنسـان أنّ لوجوده دورًا هامًّا في مجموعة العالم ومنظومته فيشعر أنّ لحياته معنًى.

3ـ المعنى ويراد منه القيمة، وبناءً عليه السؤال هو: هل للحياة الإنسانيّة قيمةٌ تجعل وجودها مفضّلًا على عدمها. [نصرى، تحليل معنى در معناى زندگى، ص 110]

ولٰكـنّ التأمّل في الموضوع يرشـدنا إلى أن نختار القسـم الأوّل ـ أعني الهدف والغاية لتبيين وتعريف «معنى الحياة». ونقصد من الغاية، تلك الغاية الحقيقيّة الواقعيّة الّتي تزدهر عند الوصول إليها كلّ طاقات الإنسان الوجوديّة، ويصل الإنسـان إلى المرحلة الّتي تليق به في المدارج الوجوديّة والكمال الّذي خُلق لأجل الوصول إليـه. فإذا كان نواة تفّاحٍ كمالها وغايتها أن تنبت وتكبر حتّى تصبح شـجرةً كبيرةً تُزهر وتُثمر وتمدّ ظلّها، فللإنسـان غايةٌ وكمالٌ تكوينيٌّ حقيقيٌّ عليه أن يكشـفه ويجعله غاية همّه، ويسـعى لبلوغه، ومن ثمّ يتمتّع بحياةٍ ذات معنًى. فإذا كانت حياة الإنسان هادفةً ومتّجهةً نحو كماله وغايته الحقيقيّة، فيتوفّر المعنى لحياته حتّى بالمعنيين الآخرين. فالإنسان الّذي كشف سموّ غايته وعلوّ قدره ينكشـف له قيمة حياته وهي رأس ماله الّذي

يوفّر له الغاية ويمهّد له الهدف. كما أنّه إن انتبه إلى أنّ الإنســان ووصوله إلى الغاية اللائقة به هو الغاية مــن وراء الكون وإيجاده فإنّه يعرف خطورة دور حياته وأهمّيّة وظيفتها.

فالسؤال هو: ما هي تلك الغاية لحياة الإنسان الّتي تعطي معنًى لها؟ إنّ من الأمور الّتي تشترك فيها المدارس اللادينيّة المادّيّة هي رؤيتها حول اللذّة ودورها الغائيّ في حياة الإنسان. تبدو النظرة التلذّذيّة (hedonism) في أوّل نظرةٍ بأنها تجسّد خصائص تاريخ المادّيّة في الشرق والغرب. مثل شافاركا (Cavarka) وهي مدرســةٌ مادّيّةٌ هنديّةٌ قديمةٌ في الشرق، والإبيقوريّة (Epicureanism) وهي مدرسةٌ تنســب إلى إبيقور اليوناني [Noonan, Materialist Ethics and Life, p.4]. يمكن القول بأنّ شــافاركا هي التلذّذيّة (hedonism) أو نظريّةٌ على أساسها أنّ اللذّة هي أعلى غايةٍ في حياة الإنســان [چاترچی، معرفی مکتبهای فلسفی هند، ص 188]. وكذلك المدرســة الإبيقوريّة حينما يردَّد فيهــا كلام إبيقور وهو يقول: نحن نقول إنّ اللذّة هي النقطة المبدئيّة والغائيّة في الحياة الســعيدة... ونحن وصلنا إلى هٰذا الأمر بالحكم على كلّ خيرٍ بمعيار حسّــنا [Noonan, Materialist Ethics and Life, p.4]. ولٰكن ما هو السرّ في أخذ المدرســة المادّيّة بهٰذا القول؟ يعتقد جف نونان (Jeff Noonan) في كتابه (الأخلاق وقيمة الحياة عند المادّيّ):

«بما أنّ المدرســة المادّيّة تبتني على أصلٍ بمقتضاه كلّ ظاهرةٍ يدرك بصورةٍ حقيقيّةٍ إذا كانت توضّح من خلال المقوّمات والعمليّات الفيزيائيّة العناصريّة، فإذا كان هٰذا المنطلق الأنطولوجيّ ضروريًّا أساســيًّا بالنســبة إلى المدرســة المادّيّة، فإن دلّ الخــير والشرّ على شيءٍ فإنّهما يدلّان بالضرورة على الأوضاع الفيزيائيّة، وســتبدو بأنّ اللذّة والألم هما تلك الوضعية الأكثر أساســيّةً في جســم الإنســان الحيّ... ويرى كاسر (Kasser) أحد المنتقدين المعاصرين أنّ

هٰذه النظرة الفلسفيّة الأخلاقيّة المادّيّة يجب أن تكون فلسفة أخلاق ماديّة تلذذيّة (Hedonistic) وأنانيّة (egocentric)». وهٰذا في مقابل المنطلق الأخلاقيّ الصحيح، ويشبه في الأكثر بعيش الحيوانات. والعيش على أساس معيار اللذّة والألم يشـــبّه في كلام أفلاطون بالأنعام ترتع وتمارس الجنس، وتحرص على الأكثر من هٰذه المتعات. [Noonan, Materialist Ethics and Life, p.3]

أمّا نحن فنعتقد بأنّنا بحاجةٍ إلى دراســـة الإنسان نفسه بصورةٍ معمّقةٍ لكي يهدينا فهمه والاطّلاع على كفاءاتـــه وخصوصيّاته إلى الغاية من خلقته. إنّ دراســـة حقيقة الإنســـان توضّح بأنّه لم يوجد لغاية اللذّة والتمتّع من اللذائذ المادّيّة، بل له من الغاية درجةٌ تجعله يحتاج إلى أمورٍ لا تنحصر على ما يســـدّ حوائجه السافلة، كما سنبيّنه في ما يأتي.

4_3_ معرفة الإنسان نفسه

إنّ معرفة غاية الإنســـان مســـبوقةٌ بمعرفة الإنسان نفســـه، فللإنسان كفاءاتٌ واستعداداتٌ وإمكانيّاتٌ ترسم غايته وكماله ومصيره، وهي الّتي تصوّر منهج حياته ومســـيره؛ ولذٰلك من المهم جدًّا أن يهتمّ الإنســـان بمعرفة نفسه وخصوصيّاته بعمقٍ؛ لكي يحصل على المنهـــج الحقيقيّ في الحياة، والّذي يوصله إلى غايته الحقيقيّة الّتي تضمن له سعادته الّتي يستحقّها. وربّما كان هٰذا هو سرّ تأكيد الدين الإسلاميّ على معرفة النفس، فقد ورد عن الإمام عليٍّ عليه السلام قوله: «معرفة النفس أنفع المعارف» [الآمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 712].

إنّ العلم الّذي يتصدّى لدراســـة الإنســـان في البحوث الحديثة هو علم الإنسان أو الأنثروبولوجيا (Anthropology)، إذ يعالج موضوع الإنسان وفق مناهج فلسفيّةٍ وتجريبيّةٍ وعرفانيّةٍ ودينيّةٍ وغيرها. [رجبی، انسان شناسی، ص22]

بناءً على هٰذا، يتوجّب على الإنســان أن يبدأ بهٰذا السير المعرفيّ منطلقًا من التأمّل في نفســه بقوّة العقل والفكر، إلى أن يبلغ مرتبةً تمكّنه من رسم صورةٍ كاملةٍ وعميقةٍ عن الإنســان، وذٰلك على ضوء مختلف المناهج المعرفيّة الّتي تكون تحت هيمنة العقــل. فهٰذا النوع من التأمّل يدلّنا على نقاطٍ نذكر بعضها الّذي يساعدنا على معرفة غاية الإنسان وحاجاته الأساسيّة:

1ـ قد ثبت بالبراهين العقليّة(*) أنّ للإنسان بعدًا غير هٰذا البدن الجسماني يتمثّل في النفس المجرّدة الّتي تشــكّل هويّته وحقيقته، إذ إنّها لا تفنى بفناء هٰذا البدن، بل تبقى بعد موته وتواصل الحياة إلى الأبد.

2ـ يجد الإنسان نفسه بأنّه يتمتّع بقوّة العقل الّتي تميّزه عن سائر الكائنات الحيّة، إذ يســتطيع ببركتها أنْ يميّز بين الوجود والعدم، والخرافة والحقيقة، وهٰــذا اللحاظ من العقل يطلق عليه العقل النظريّ. كما يســتطيع أن يميّز الحســن من الأفعال عن قبيحها حيث يســمّى العقل بهٰــذا اللحاظ العقل العمليّ. والإنســان يعرف بقوّة العقل نفسه، ومع كلّ ما يتمتّع به من قدراتٍ جبّارةٍ فإنّه محدودٌ ولا يســعه أن يعرف كلّ الأشــياء، بل لا يعرف حتّى كافّة أبعاد الشيء الواحد.

3ـ أنّ الإنسان يختصّ بالفطرة ويشــترك مع سائر الحيوانات في الغريزة. فبمقتــضى فطرته هو طالبٌ للخير والجمال والكمال. ولا يجد لهٰذا الميل حدًّا ولا حصرًا، ويبتعد عن كلّ ما يراه مضرًّا بســعادته ويسيء بصلاحه ويمنعه مــن الوصول إلى كماله. وبفطرته يعــرف الإلٰه ويطلبه ويتوجّه إليه خصوصًا عند الضرورة. هٰذا وتكشــف الدراســات الأثريّة والتاريخيّة عن عدم خلوّ

(*) راجع على سبيل المثال كتاب (الإشارات) لابن سينا.

الإنســـان والمجتمعات من الاعتقاد الدينيّ والإيمان بالمبـــدإ الإلٰهيّ على مرّ العصور والأجيال وفي كلّ بقاع المعمورة.

4ـ أنّ الإنسان كائنٌ اجتماعيٌّ، فقد عاش ولا يزال مع سائر بني جلدته، إذ يســـتعين بهم في قضاء مختلف حوائجه. وقد بلغت أهمّيّة البعد الاجتماعيّ في حياة الإنسان وأصالته إلى درجة أنّ بعض الفلاسفة قد عرّفوا الإنسان بأنّه «كائنٌ اجتماعيٌّ بالطبع» [أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1، ص 191] أو «مدنيٌّ بالطبع» [الطوسيّ، الجمع بين رأي الحكيمين، ص 38].

إنّ هٰذه الصورة المعروضة عن الإنسان وإن كانت مجملةً، إلّا أنّها تساعدنا على رســـم الخطوط العامّة للغاية الّتي تضمن تفعيل كفاءاته واســـتعداداته. فكما مرّ بنا، فإنّه مع التعمّق في معرفة الإنسان وخصائصه نستطيع أن نخطّئ من يعتقد بأنّ غاية الإنسان في الحياة هي الحصول على اللذّة؛ لأنّ وجود العقل في الإنســـان يعارض هٰذه النظريّة. فالعقل يكبح جماح النفس الإنسانيّة عن الالتذاذ بكلّ الملذّات من أجل إشـــباع أهـــداف أعلى. فإذا كانت غاية حياة الإنســـان هي الحصول على أكبر عددٍ ممكنٍ من اللذائـــذ فإنّ من الأفضل له أن لا يجهزَك بالعقل الّذي يعقلـــه (أي يمنعه) عن الكثير من اللذّات. فمثل الإنسان كمثل الطائرة، جناحاها يكشفان عن أنّها ليست وسيلة نقلٍ برّيّةٍ، ولو كانت كذٰلك حقًّـــا فإنّها لا تحتاج إلى الجناحين؛ لأنّهما علاوةً على أنّهما زائدان، فإنّهما يعيقانها عن التردّد في الشوارع بانسيابٍ مثل سائر السيّارات. كذٰلك الإنســـان له روحٌ مجرّدةٌ عن المادّة فلا ينتهي الإنســـان بالحياة المادّيّة الدنيويّـــة؛ لكي يبحث عن غايتـــه ومنتهى كماله في الدنيا، فـــإنّ هٰذه الدنيا مقدّمةٌ توصله إلى مقصده المنشـــود. ولا يبحث أحدٌ عن غايته ومقصده في الممرّ والمقدّمة الّتي من شأنها أن توصله إلى الغاية والمقصد.

نعم، يمكن للإنســان أن يعدّ كلّ خطوةٍ تقرّبه إلى غايته الحقيقية كمالًا، وهٰذا بفضل الغاية الحقيقيّة وبالنســبة إليها. كمــا أنّ وجود الميل الفطريّ الحقيقيّ إلى الكمال اللامتناهي يثبت أنّ كمال الإنســان وغايته لا تكمن في حقائق العالــم المادّيّ؛ لأنّ كلّ عناصر هٰذا العالــم وأموره محدودةٌ بمقتضى مادّيّتــه، هٰذا من جهةٍ. ومن جهةٍ أخرى، فــإنّ الوجود المطلق الّذي لا حدّ له، والكامل من كلّ الجهات، والمصدر لكلّ كمالٍ هو الله ـ ســبحانه وتعالى ـ الّذي يعرفه الإنســان بفطرته ويميل إليه. وعليــه يمكننا القول إنّ غاية الحياة هو التقرب إلى الله والحياة الطيّبة، والتحلّي بتلك الفضائل والكمالات والمدارج العالية الوجوديّة الّتي تضمن الســعادة الأخرويّة وما يترتّب عليها مــن الحياة الخالدة. وبعبارةٍ أخرى، إنّ أهم حاجةٍ يمكن للإنســان تصوّرها هي بلوغ الطريق المســتقيم الّذي يوصله إلى تلك الغاية الحيويّة. هٰذا ولٰكنّ الإنســان بمفرده لا يســتطيع بمقتضى محدوديّة عقله أن يحصل على برنامجٍ كاملٍ ومشروعٍ واقعيٍّ ومخطّطٍ تفصيليٍّ يتضمن الهيكليّة الصحيحة والجزئيّات الدقيقة والخطوات المترتّبة الّتي تضمن بلوغه تلك الغاية. ومن هنا يأتي الوحي والديــن والتدبير التشريعيّ مــن جانب خالق الإنســان والعالم بخيره وشرّه الحقيقيّين لمساعدته وملء هٰذا الفراغ.

الأخلاق والحاجة إلى الدين

من الناس من يعتقد بأنّنا لا نحتاج إلى الدين في تقديم المعايير الأخلاقيّة، بل الإنســان وبفضل العقل والشهود الأخلاقيّ يســتطيع بنفسه أن يميّز بين الحسن من الأفعال عن قبيحها، ويعيش حياةً أخلاقيّةً نزيهةً. وهٰذا المطلب هو قســمٌ من معتقدات المذهب العلمــانيّ (secularism) الّذي ينادي بعدم تدخّل الدين في مختلف مناحي الحياة. إذ يعرف بالأخلاق العلمانيّة (secular

ethics). وهٰذا الأمر يؤمن به كلّ مذهبٍ ومدرسةٍ لا تعترف بمرجعيّة الدين في تنظيم الجوانب المختلفة للحياة الإنسانيّة، على رأسها مذهب الإنسان أو الأنسنة. فليست الأنسنة ـ كما أشرنا في موضعٍ آخر ـ في عرض سائر المدارس الفكريّة والفلسفيّة، بل تعدّ رؤيةً عامّةً ونظرةً نموذجيّةً وموقفًا مهيمنًا (paradigm) ظهرت في أحضانه وترعرعت سائر المدارس الفكريّة الغربيّة [الموسوي، جدليّة الرؤية الأنسنيّة والرؤية العقديّة، ص 17]. إنّ إحدى الميزات الأساسيّة للأنسنة هي أنّ العقل القائم بالذات هو البعد الأساسيّ في وجود الإنسان؛ ولذا يستغني الإنسان بعقله عن أيّ مصدرٍ ماورائيٍّ آخر في معرفة نفسه والوجود والسعادة وطريق الوصول إليها. فبإمكان العقل الإنسانيّ ـ على ضوء هٰذه الرؤية ـ أن يعرف القيم الأخلاقيّة والحقوقيّة، ولا يحتاج إلى الدين والوحي لمعرفة كيفيّة تكوّن الحياة الأخلاقيّة. [الموسوي، جدليّة الرؤية الأنسنيّة والرؤية العقديّة، ص 24]

ولٰكن يتّضح إشكال هٰذا المعتقد من خلال ملاحظة النقاط التالية:

أوّلًا: نحن أتباع المدرسة العدليّة نعترف بالحسن والقبح الذاتيّ للأفعال، بمعنى أنّ الأفعال تتّصف بالحسن والقبح بسبب ذاتها، أي بحسب المصالح والمفاسد العينيّة الواقعيّة الموجودة في ذات الفعل، وليس بمجرّد الوضع والاعتبار، كما نعترف بالحسن والقبح العقليّ، بمعنى أنّه يمكن للعقل الإنسانيّ معرفة حسن الأفعال وقبحها بالإجمال، مستقلّةً عن الشريعة والوحي الدينيّ. فإنّ العقل الإنسانيّ يعرف حسن العدل وقبح الظلم بصرف النظر عن البيئة الّتي يعيش فيها أو الزمان والمكان. ولٰكنّ العقل البشريّ بنفسه يعرف بالاستقلال بأنّ معرفته إجماليّةٌ وأنّه محدودٌ، بل عاجزٌ عن معرفة كلّ مصاديق الحسن والقبح وتفاصيلهما؛ فإنّ الأفعال الإنسانيّة تتّصف بالعدل

والظلم نظرًا إلى كيفيّة تعامله مع نفســه ومع الإله ومع الآخرين ومع البيئة. فيتحقّق العدل بمراعاة الإنســان حقّ نفســه، وحقّ الإله وحقّ الناس وحقّ البيئة، ويتحقّق الظلم إن يتعــدّى على هٰذه الحقوق. هٰذا ولٰكنّ معرفة هٰذه الحقوق كلّهــا وبصورةٍ مفصّلةٍ وجزئيّةٍ ومصداقيّةٍ يســتلزم معرفته بكنهها وبكلّ جوانبها وتفصيلاتها، في حــين يعترف الكلّ بعدم حصول هٰذا النوع مــن الاضطلاع للإنســان على حقائق الكون بالعقل المســتقلّ لمحدوديّته. فينبغي للعقل أن يستمدّ من مصدرٍ توجد عنده هٰذه البصيرة والعلم، وليس ذٰلك المصدر إلّا من خلق الإنســان والكون وعرفهما بالتفصيل، ويعرف ما يفسدهما وما يكمّلهما. فالعقل الإنسانيّ يحتاج إلى هداية الخالق المتمثّلة في الوحي الدينيّ لكي يحصل على بصيرةٍ من المنظومة الأخلاقيّة الكاملة.

ثانيًا: ليســت الأخلاق والالتزام بها ومن ثمّ الدرجة الوجوديّة الّتي يحصل عليها الإنسان بممارسة السلوك الأخلاقيّ على مستوًى واحدٍ، بل إنّ الأخلاق والســلوك الأخلاقيّ له درجاتٌ ومســتوياتٌ مختلفةٌ تختلف على إثرها آثارها والنتائج المترتّبة عليها. يهدي الدين الإنسان ويرشده إلى مستوياتٍ أخلاقيّةٍ أعلى بكثــيرٍ ممّا يوصله العقل العلمانيّ، ويســاعد الدين الإنســان لإتمام مكارم الأخلاق والحصول على خلقٍ عظيمٍ بقدر اســتعداده واجتهاده، كما أنّ للمعتقد الدور الأكبر والأســاس في تكامل الإنسان وهو في الرتبة متقدّمٌ على العمل، وكثيرٌ من أجزاء هٰذا المعتقد لا يعلم إلّا من خلال الوحي. إضافةً إلى ذٰلك، فإنّ العقل العلمانيّ ينادي بالحســن الفعليّ للأفعال فقط، في حين أنّ للنيّة والقصد دورًا محوريًّا لحســن الأفعال وقبحها في الفكر الدينيّ حتّى ورد في الحديــث «إنّما الأعمال بالنيّات» [العاملي، وسائل الشيعة، ج 1، ص 49]. بناءً عليه فالحســن الفاعليّ مهمٌّ أيضًا في الأخلاق الدينيّة، فكلّما يخلص الإنسان النيّة لوجــه الله ويزيد معرفته، ترتفع القيمــة الأخلاقيّة للفعل وتزداد. إنّ

الإنســـان يلمس بوضوحٍ الفرق بين الأخلاق الدينيّـــة الّتي لها طابعٌ عرفانيٌّ وعلويٌّ والأخلاق العلمانيّة الّتي تخلّف في البدايات والجانب السفليّ المادّيّ لحياة الإنســـان، وذٰلك حينما يقيس بين الكتب الأخلاقية الّتي كتبها علماء الدين وما أنتجه العلماء الأنسنيّون(*).

ثالثًـــا: أنّ اللادينيّين والأنســـنيّين يتبجّحون بالأخـــلاق العلمانيّة، في حـــين أنّ جلّ ما يقدّمون من الأصول الأخلاقيـــة ومعظم ما يؤلّفون فيه من الأعمال، متّخذٌ من الدين والمتديّنين، فإنّهم في الواقع مدينون للدين في رسم منظومتهم الأخلاقيّة من حيث لا يشـــعرون. إنّ المفكّرين وحتّى اللادينيّين أنفســـهم حينما يريدون أن يرصـــدوا تاريخ الأخلاق، ويصـــوّروا تطوّراته مع مـــضيّ الزمان، يعتبرون الدين كالمرجع الأصليّ الّذي كان يلهم الإنســـان وينبّهه بالفضائل والرذائل الأخلاقيّة على مرّ العصور؛ حتّى القرون المتأخّرة الّتي بدأت فيها بدور الفكرة الأنســـنيّة. إنّ بصمة الدين مع هيمنته العريقة العميقـــة في الحضارة الغربيّة أمـــرٌ لا يكاد أن ينكـــر، بحيث يصرّح أحد الملحدين المنصفين وهو «بروس شـــيمن» بدور الدين في وصول الإنســـان في سيره التاريخيّ إلى مرحلةٍ قنّن فيها إعلان حقوق الإنسان. بعبارةٍ أخرى نقول إنّ الدين ربّانا على ثقافةٍ، وعلّمنا أخلاقيّاتٍ على أساســـها وضعنا هٰذا الميثاق على حدّ قولهم [An Atheist Defense Religion, p. 89 ,Sheiman]. فيتّضح مع هٰذه الرؤية أنّ ميثاق حقوق الإنســـان ليس مدينًا للدين فحسب، بل إنّ الأنسنة نفسها مدينةٌ له في الكثير من جوانبها الإيجابيّة ورؤاها الأخلاقيّة والإنسانيّة.

(*) يمكـــن المقارنة بين كتاب (الأربعون حديثًا) للســـيّد الإمام الخميـــني وكتاب (The Good Book) لكابته أي سي جريلينج (A. C. Grayling) الّذي ســـمّاه الإنجيل الأنســـنيّ؛ ليعرف مدى الفرق بين الأخلاق العرفانيّة الدينيّة والأخلاق اللادينيّة الأنسنيّة.

رابعًـــا: أنّ الأخلاق العلمانيّة الّتي يقول بها الأنســـنيّون هي من مصاديق اللاأخلاقيّة؛ لأنّ القول بالالتزام بالأخلاق والمبادئ الأخلاقيّة من جانبٍ، وعـــدم الالتزام بالدين من جانـــبٍ آخر يؤدي إلى تعـــارض واضح؛ فكيف يستطيع الإنسان أن يطلق الشـــعارات حول الأخلاق ويطلب من الناس أن يتمسّـــكوا بالمبادئ الأخلاقيّة، بينما يتخلّى هـــو عن الدين في تكوين رؤيته الأخلاقيّـــة ويتجاهله، ولا يعتني بهٰذا المنهـــج الّذي جاء من جانب خالقه وربّه. إن الأخلاق تنادي الإنسان بأن ينقاد لأوامر خالقه شكرًا لنعمه، وأن يعتمد على المشروع الّذي خطّط له، وأن ينظّم حياته وفقًا لما يطلب منه. فإن كان شكر المنعم حسنًا فإنّ الله أحسن المنعمين، وإن كان الاعتماد على العالم الرحيم حسنًا فإنّه أعلم العالمين وأرحم الراحمين.

النتيجة

إنّ البحـــث عن الحاجة إلى الدين هو بحثٌ مـــن خارج نطاقه، يأتي بعد البحث عن وجود الإله وصفاتـــه، ويتبعه البحث عن الدين الحقّ، هٰذا إذا قلنا بانحصاره وليس بالتعدّدية الدينيّة. وقد ركّز أكثر حكماء المسلمين على البعد الاجتماعيّ للإنســـان لإثبات حاجته إلى الدين تبعًا لابن سينا. ولٰكن من الأفضل أن نبدأ بدراســـة نفس حقيقة "الحاجة"، ونحاول أن نكشف معيار تعيين حاجات الإنســـان الأساسيّة. هٰذا، ولا يمكن اعتبار النموذج الهرميّ لماسلو في تعيين حاجات الإنسان طريقًا ناجحًا مع وجود العديد من الإشـــكاليّات الّتي ترد عليه. بل حتّى على فرض قبـــوله فإنّه لا يتعارض مع أصل حاجة الإنســـان إلى الدين، وإنّما يكرّســـها. فالإنسان يحتاج إلى عدّة أمورٍ، أهمهـــا معرفة الغاية من وجوده، التي تســـاعده في الوقوف على أهمّ مـــا يحتاج إليه كي يبلغ تلك الغاية المنشـــودة الّتي تضـــفي على حياته معنًى.

هٰذا من جانبٍ، ومن جانب آخر فإنّ معرفة غاية الإنسان بدورها مسبوقةٌ بمعرفة الإنسان نفسه. فللإنســـان كفاءاتٌ واستعداداتٌ وإمكانيّاتٌ ترسم غايته وكماله ومصـــيره وفي ضوئها يتبلور منهج حياته ومســـيره. إنّ وجود العقل في الإنســـان يكشـــف عن أنّ الغاية الحقيقة للإنسان لا تتحقّق من خلال إشـــباع اللذّة المادّيّة والتمتّع الجســـمانيّ كما يزعم المادّيّون، كما أنّ وجود الروح وبعدها المجرّد يكشـــف عن ضرورة الاهتمام بالبعد المعنويّ في الإنســـان لبلورة صورةٍ صحيحةٍ وشاملةٍ عن كماله وسعادته وعدم قصر النظر بالســـعادة الدنيويّة فقـــط، بل يتوجّب الاهتمام بســـعادته في حياته الخالدة أيضًا. هٰذا ولا شـــكّ في أنّ العقل البـــشريّ المحدود عاجزٌ عن أن يرسم خطّةً شـــاملةً تعالج كلّ عقبات طريق الإنســـان الملتوي نحو سعادته الحقيقيّة، ومن هنا فهو يحتاج إلى الوحي والدين لكي يساعده في رسم طريقه في الحياة. ولايستغني الإنســـان ـ بخلاف معتقد الأنسنيّين ـ عن الدين في البعد الأخلاقيّ لحياته أيضًا؛ لأنّه وإن كان يعرف ـ إجمالًا ـ حسن الأفعال وقبيحهـــا، إلّا أنّه يحتاج إلى الوحي لكي يهديه إلى تفاصيل الحســـن والقبح ومصاديقهما، كما يحتـــاج إلى الدين لكي يهديه إلى معرفة الدرجات العالية من الأخلاق. وأخيرًا نقول إنّ عدم العناية بالدين ـ وهو أثمن ما وهبه الإلٰه للإنسان ـ وعدم الأخذ به هو من أبرز مصاديق اللاأخلاقية.

قائمة المصادر

المصادر العربية

1. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي ـ قم، 1404 هـ.
2. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
3. أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 1، دار صادر ـ القاهرة، 1343 هـ.
4. أنيس، إبراهيم وآخرون، معجم الوسيط، مجمع اللغة العربية ـ مكتبة الشروق الدولية، مصر، 2004 م.
5. تشاترجی، ساتیش تشاندرا، دریندراموهان داتا، معرفی مکتبهای فلسفی هند، ترجمه فرناز ناظرزاده کرمانی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب، قم، 1384 هـ.
6. التميمي الآمدي، عبد الواحد بن محمدٍ، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.
7. جوادی آملی ، شریعت در آینه معرفت، مرکز نشر اسراء، قم، 1390 هـ. ش.
8. جوادی آملی، عبدالله، انتظار بشر از دین، مرکز نشر اسراء، قم، 1386 هـ. ش.
9. حافظ الشيرازي، شمس الدين محمد، أغاني شيراز، ترجمة إبراهيم الشواربي، المشرق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، طهران، 1425 هـ.
10. الحر العاملي، محمد بن حسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
11. خسروپناه، کلام جدید با رویکرد اسلامی، دفتر نشر معارف، 1388 هـ. ش.
12. رجبی، محمود، انسان شناسی، انشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، 1394 هـ. ش.

13. سبحاني، جعفر، الإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم.

14. سبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، الطبعة الثالثة، 1428 هـ.

15. سبحاني، جعفر، انتظار بشر از دين يا انتظار دين از بشر، (توقع البشر من الدين أو توقع الدين من البشر)، مجله كلام اسلامى، شماره 39، پاييز 1380 هـ ش.

16. سلطانى و...، درآمدى بر نقد نظريه سلسله مراتب نيازهاى مازلو، فصلنامه مطالعات رفتار سازمانى، سال پنجم، شماره يكم، بهار 1395 هـ ش.

17. صدر المتألهين، صدر الدين الشيرازي، شرح أصول الكافي، مؤسسة الدراسات والأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1408 هـ.

18. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ ش.

19. الطوسي، الخواجة نصير الدين ، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

20. الطوسي، الخواجة نصير الدين، تجريد الاعتقاد، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

21. الطوسي، الخواجة نصير الدين، قواعد العقائد، دار الغربة، لبنان، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

22. الطوسي، الشيخ محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

23. عبده، محمد، رسالة التوحيد، دارالشروق، بيروت، 1414 هـ.

24. الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، مكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.

25. المدني الشيرازي، علي خان بن أحمد، الطراز الأول والكناز لما عليه من لغة العرب المعول، مؤسسه آل البيت لإحياء التراث، مشهد، الطبعة الأولى، 1383 هـ ش.

26. مصباح يزدى، محمدتقى، نظريه سياسى اسلام، مؤسسه آموزشى پژوهشى امام خمينى، قم، چاپ يكم، 1386 هـ ش.

27. المصطفــوي، حســن، التحقيق في كلمات القــرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشــاد الإسلامي ـ طهران، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

28. مطهرى، مرتضى، فطرت، انتشارات صدرا، طهران.

29. الموسوي، سيد روح الله، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقدية، مجلة الدليل، العدد الثاني، شتاء 2018 م.

30. نصرى، عبدالله، تحليل معنا در معناى زندگى، فصلنامه ذهن، شــماره 67، زمستان 1395 هـ 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, Miroslov, Flourishing: Why We Need Religion in a Globalized World, Yale University Press, 2017.

دراسة نقديّة في فكرة إله الفجوات وإله صانع الساعات

د. محمد علي أردكان*

الخلاصة

طرحنا في هٰذه الدراسة فكرة الإلٰه صانع الساعات، الّتي تُعتَبَر من التَّصوُّرات الخاطئة في مجال معرفة الإلٰه. وهٰذه الفكرة ـ في الحقيقة ـ هي استنباطٌ فلسفيٌّ من جانب العلماء التجريبيِّين، وهٰذا الاستنباط بدوره نشأ من أصول ميكانيك نيوتن وقوانينه. والفكرة نابعةٌ من استدلالٍ تمثيليٍّ لا يمكن الاعتماد عليه منطقيًّا؛ فهو عقيمٌ وغير منتجٍ. ونظرًا لدور فكرة الإلٰه صانع الساعات في نشوء نظريَّة إلٰه الفجوات، قمنا بدراسة هٰذه النظريَّة، وتقييمها بعد إحصاء خصائص إلٰه الفجوات، وأثبتنا من خلال البحث أنَّ إلٰه الفجوات مجرَّد افتراضٍ، ولا يوصِف المعطَيات للإنسان، ويمكن الاستغناء عنه بعد الحصول على افتراضٍ توصيفيٍّ مناسِبٍ للظواهر الطبيعيَّة الّتي تتعرَّض للثغرات. فهٰذا الإلٰه مبرِّرٌ لمجهولات الإنسان بالنسبة إلى بعض الظواهر الطبيعيَّة، وبعد تطوُّر العلم والحصول على افتراضٍ آخر ينسحب أكثر فأكثر.

الكلمات المفتاحيّة: الإلٰه، إلٰه صانع الساعات، الضرورة بالغير، إلٰه الفجوات، الفاعل، الفرضيَّة.

(*) الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

hekmatquestion@gmail.com

A Critical Study on the God of the Gaps and the Watchmaker Analogy

Mohammed Ali Muhiti 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.

المقدِّمة

المقصود من إلٰه صانع الساعات: هو إلٰهٌ، خلق عالَم الطبيعة؛ بحيث يعمل على أساس نظامه الطبيعيّ كساعةٍ دقيقةٍ بصورةٍ تلقائيَّةٍ؛ فالطبيعة بحاجةٍ إلى موجِدٍ وخالقٍ في بداية وجودها وعملها، وأمّا بعد البدء بالعمل فلا حاجة لها إلى فعل الإلٰه ونشاطه في عالَم الطبيعة.

ويبدو أنّ السبب الرئيس لهٰذه الفكرة هو فكرة «ماكينة أو جهاز العالَم» الّتي عرضها نيوتن. وعلى أساس الأصول الميكانيكيَّة لنيوتن كان العلماء يبرّرون الأفعال المتنوّعة للظواهر الجسمانيَّة، كما تمكن هٰذه القوانين علماء الطبيعة أن يتوقّعوا الظواهر غير المشاهَدة بالفعل بدقَّةٍ، كما كانوا يتوقّعون أفعال السيَّارة الأتوماتيكيَّة، أو الساعة الدقيقة بالضبط. [ظ: باربور، علم و دين، ص 50]

وهٰكذا سبّب اكتشاف هٰذه القوانين أن يتصوّر العلماء الطبيعةَ كسيَّارةٍ أتوماتيكيَّةٍ، أو ساعةٍ دقيقةٍ.

الاستدلال على «إلٰه صانع السَّاعات»

على أساس هٰذا التصوُّر من الطبيعة يمكن صياغة القياس التالي كاستدلال على الإلٰه صانع الساعات:

الطبيعة مثل ساعةٍ دقيقةٍ.

الساعة الدقيقة بحاجةٍ إلى صانعٍ في صنعها وتشغيلها فقط، وتستمرّ في عملها بدون أيّ تدخُّلٍ متواصلٍ ومستمرٍّ من قِبَل صانع الساعة.

فالطبيعة أيضًا بحاجةٍ إلى صانعٍ في صنعها وبداية عملها فقط، وتستمرّ بدون أيّ تدخُّلٍ متواصلٍ ومستمرٍّ من قِبَل صانع الطبيعة.

نقد الاستدلال

يُعتبَر الاستدلال أعلاه من نوع قياس التشبيه الّذي اشتهر بـ «التَّمثيل»(*) في علم المنطق. [المظفّر، المنطق، ص 315؛ الطوسيّ والحلّيّ، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص 297؛ الطوسيّ، أساس الاقتباس، ص 333]

ويمكـــن توضيح المحتوى الــكلّيّ لهٰذا النوع من القيـــاس كالتالي: بما أنّ (A و B) متشـــابهان من جهة X، و A واجدٌ لصفـــة Y، فـ B أيضًا واجدٌ لهٰذه الصفة. وهٰذا يعني أنَّهما متشابهان من جهة Y.

ولا يمكن الاعتماد على هٰذا النوع من القياس منطقيًّا ؛ فهو غير معتبَرٍ؛ لأنَّـــه حتّى لو كانـــت مقدِّمات التمثيل صادقةً يمكـــن أن لا تكون النتيجة صادقةً. مثال ذٰلك :أنَّه لو كان حســـنٌ حليمًـــا، وكان أخوه رضا التوأم مثله بلحاظ المظهر والحجم والشـــكل، ففي هٰذه الحالة لا يمكن استنتاج أنّ رضا أيضًا حليمٌ. وعلى هٰذا المنوال لو كان العالَم الطبيعيّ مثل الساعة في عدم كونها محتاجةً إلى صانع الساعة بعد صنعها وتشغيلها، لا يمكن استنتاج أنّ العالَم الطبيعيَّ أيضًا ليس بحاجةٍ إلى الإلٰه بعد خلقه وتنظيمه، إلّا إذا أثبتنا أنّ وجه المشابَهة بين الســـاعة والطبيعة هو السبب لاستغناء الساعة عن صانعها في استمرار عملها، فالطبيعة أيضًا مستغنيةٌ عن خالقها لاشتراكها مع الساعة في وجه المشابَهة، ولٰكن على خلاف اعتقاد كثيرٍ من العلماء يجب الانصياع بأنّ عدم حاجة الساعة إلى الصانع في استمرار عملها هو لصفةٍ لا تتواجد في الطبيعة؛ ولهٰذا الســـبب تحتاج الطبيعة إلى الإلٰه في استمرار وجودها وعملها بخلاف الساعة.

(*) والتمثيـــل ... هو أن ينتقل الذهن من أحد الشـــيئين إلى الحكم على الآخر لجهةٍ مشـــتركةٍ بينهما، وبعبارةٍ أخرى هو إثبات الحكم في جزئيٍّ لثبوته في جزئيٍّ آخر مشـــابهٍ له. [المظفر، المنطق، ص 315]

التعديل في استدلال «إلٰه صانع الساعات»

يمكن القول إنَّ الاســـتدلال أعلاه قابلٌ للتعديل، بحيث تسري الخاصّيّة الموجــودة في الســـاعة إلى الطبيعة، وبالتالي لا تحتـــاج الطبيعة إلى أكثر من صنعها وتنظيمها، كما أنّ الســـاعة لا تحتاج إلى صانعها لاســـتمرار عملها. ويمكن إعادة صياغة الاستدلال أعلاه مع بعض التعديلات كالتالي:

الساعة لا تحتاج إلى صانع الساعة بعد صنعها وتشغيلها؛ وذٰلك لأنّ:

عمل الساعة ناشئٌ من عمل العوامل (الأجزاء) الموجودة في الساعة.

وهٰذه العوامل لا تحتاج إلى صانع الساعة في عملها؛ وذلك لأنّ:

هٰـــذه العوامل تعمـــل على وتيرةٍ واحـــدةٍ(*) وعملها ناشـــئٌ من ذاتها، وضروريٌّ لها.

الطبيعة أيضًا لا تحتاج إلى صانع الطبيعة بعد صنعها وبدئها بالعمل؛ أي للطبيعة الخاصّيَّة أعلاه نفسها، وهو يعني:

عمل الطبيعة ناشئٌ من العوامل الطبيعيَّة ؛ أي الأجزاء الموجودة في الطبيعة.

وهٰذه العوامل لا تحتاج إلى صانع الطبيعة في عملها؛ وذٰلك لأنّ:

هٰذه العوامل تعمل على وتيرةٍ واحدةٍ، وعملها ناشئٌ من ذاتها، وضروريٌّ لها.

وعلى هٰذا الأســـاس لا تحتاج الطبيعة إلى صانعها بعد صنعها وتشغيلها، كما هو الحال بالنسبة إلى الساعة.

(*) والمقصود أنَّها تعمل بصورة مشـــابهة في الظروف المادّيّة المشـــابهة؛ وذٰلك على خلاف ذوات النفوس الّتي بإمكانها أن تفعل بصورةٍ غير مشابهةٍ في الظروف والأحوال المشابهة. وعلى أساس ما هو مشـــهورٌ «حكم الأمثـــال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحـــد». [ظ: الرازيّ، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، ج 2، ص 323؛ الكاتبيّ، حكمة العين، ص 62 و 63]

نقد الاستدلال

الحقيقة أنّ القضيَّة b في المقدِّمة الثانية لهٰذا الاســتدلال غير صحيحةٍ؛ ولهٰذا السبب المقدِّمة الثانية خاطئةٌ. فالقياس عقيمٌ؛ إذ لا يمكن الاستنتاج من العمل الرتيب والــضروريّ للعوامل الطبيعيَّة المؤثِّرة في عمل الطبيعة أنّ هٰذه العوامل لا تحتاج إلى الإلٰه في عملها.

ويتّضح ذٰلك بالنظر إلى كيفيَّة علاقة الإلٰه بهٰذه العوامل؛ فالحقيقة هي أنّ علاقة الإلٰه بالعوامل الطبيعيَّة هي علاقة العلّة الفاعليّة مع فعلها، بحيث إنّ هٰــذه العوامل محتاجةٌ إلى فاعلها على الدوام. ويتّضح بعد قليلٍ من التأمُّل أنّ هٰذه العلاقة ليست قائمةً بين الساعة وصانعها. ولأجل أن يتّضح هٰذا الفارق والاختلاف نبدأ بتحليل «الصنع» كالتالي:

تحليل الصنع

إنّ الصانع في صنع الســاعة يجب عليه ـ في الوهلة الأولى ـ تقديم خطَّةٍ لتركيب موادّها، بالنظر إلى خواصِّها الطبيعيَّة؛ وذٰلك لأنَّ الموادّ الّتي تُستَعمَل في أجزاء الساعة لا تقتضي في نفسها أن تكون بهيئة أجزاء الساعة، وتكون بحيث توصِل الصانع إلى هدفه من صنع الســاعة؛ فــلا بدَّ من التصميم في الوهلة الأولى، ويحتــاج الصانع في هٰذه المرحلــة إلى معرفة قوانين الطبيعة والإبداع الذهنيّ. ويجمع صانع الســاعة في الخطوة الثانية الموادّ اللازمة الّتي توجَد في الطبيعــة، ولا يحتاج إلى إبداعٍ وخلقٍ من قِبل الصانع. ثُمَّ يجعل كلَّ جزءٍ في مكانه، ويقوم بتركيب الأجزاء على أساس الخطَّة المقترحَة بحيث يؤدّي إلى سدّ حاجة الصانع بالوصول إلى التركيب والنتاج النهائيّ.

وأمَّا بالنسبة إلى صنع الطبيعة يعتقد الحكماء بأنَّ إيجاد الطبيعة لا يشتمل

على مرحلة التصميم وتقديم الخطّة؛ لأنّه كما لاحظنا في مراحل صنع الساعة أنّ هناك خاصّيَّتين لمرحلة الطرح: الخاصّيَّة الأولى هي أنَّ للمصمِّم غايةً مفقودةً، يريد الوصول إليها من خلال استعمال الموادِّ الموجودة في الطبيعة، ويستكمل به، والخاصّيَّة الثانية هي أنَّ الموادَّ الموجودة في الطبيعة لا تقتضي في ذاتها أن توصله إلى الغاية المقصودة، بل يجب أن يقوم الفاعل بتركيب الموادّ بصورةٍ خاصَّةٍ بحيث يصل إلى المقصود، فلا بدَّ من تركيبٍ قسريٍّ بين موادّ الطبيعة، ولٰكنّ مقتضى وجوب وجود الإلٰه غناه المطلق، فهو كاملٌ مطلقًا، وليس فاقدًا لأيّ كمالٍ من الكمالات. [ظ: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 55 - 58]

فهو لا يحتاج إلى تخطيطٍ للوصول إلى كمالٍ مفقودٍ(*) واستكمالٍ ـ وبعبارةٍ أخرى نقول: إنَّ الإلٰه لا يقصد أيَّ غايةٍ لذاته في خلق الطبيعة، بل هناك غايةٌ وهدفٌ للطبيعة، وهو الوصول إلى كمالها النهائيّ بالتدريج. كما أنَّ الإلٰه لا يحتاج إلى تصميم العالَم بالمعنى المُشَار إليه في تصميم الساعة؛ لأنَّ التصميم بهٰذا المعنى عمليَّةٌ ذهنيَّةٌ، وبحاجةٍ إلى التفكير. فالعالَم في وجوده بحاجةٍ إلى مرحلتين وهما: إيجاد الأجزاء وتركيبها.

فأمَّا المرحلة الأولى وهي إيجاد أجزائها فأمرٌ لا بدَّ منه وضروريٌّ؛ وذٰلك لأنّ أجزاء الطبيعة ممكنة الوجود، والإمكان هو مناط حاجة المعلول إلى العلَّة كما هو مشهورٌ بين الحكماء. [ظ: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 97؛ ابن سينا، الشفاء - الإلٰهيّات، ص 37؛ صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 2، ص 387؛ المصدر السابق، ج 6، ص 36؛ صدر المتألّهين، مفاتيح الغيب، ج 1، ص 236؛ الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 61- 66]

(*) نعم، هناك معنى آخر للتخطيط، وهو صادقٌ بالنسبة إلى الله تعالى، وهو يتمثّل في «علمه بالنظام الأصلح»؛ فله ـ تعالى ـ تخطيطٌ للكون، ولٰكن تخطيطٌ أزليٌّ.

وعلى أســـاس الرؤية الدقيقة ليس المعلول إلّا نفس فعل العلّة وإيجادها، ويُعزَى ســـبب ذٰلك إلى أنّ فعل العلّة المانحة للوجود(*) ليس أخذ الوجود من مكانٍ وإعطاءه للمعلـــول، بل المعلول ليس إلّا نفـــس الوجود الّذي تمنحه العلّة، ووجودٌ كهٰذا ليس إلّا إيجاد العلَّة وفعلها.

وبعبـــارةٍ أخرى: ما يُقال من أنَّ المعلول أو وجود المعلول يتحقَّق بـ «إيجاد العِلَّة» ليس بصحيـــحٍ، بل الحقيقة هي أنَّ المعلول أو وجود المعلول هو نفس إيجاد العِلَّة وفعلها.

إذن كان وجود المعلول غـــير إعطاء الوجود له يؤدّي إلى تحصيل الحاصل، وكون موجود واحـــد موجودين! فلا يمكن إعطاء الوجـــود لما هو موجودٌ! فـ "وجود الشيء" هو "إعطاء الوجود وإيجاده".

وأمَّا المرحلة الثانية فهي تركيب الأجزاء الّتي تنشـــأ من العوامل الطبيعيَّة المؤثِّـــرة في الطبيعة وذٰلك بخلاف مرحلة تركيب الأجزاء في الســـاعة؛ لأنَّ تركيب أجزاء الساعة حصيلة الحركات الإراديّة لصانع الساعات.

المقارَنة بين صنع الساعة وصنع الطبيعة

وعلى أساس التحليل أعلاه، يمكن القول إنّ أهمّ الميزات الدلاليّة لمفردة «الصنع» في صنع الساعة وصنع الطبيعة، هو أنّ صانع الساعة لا يُوجِد أجزاء الساعة، بل هو يتصرَّف في الأجزاء، وهو علَّةٌ حقيقيَّةٌ لإرادته وحركات يده.

[ظ: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 13]

(*) العلّـــة المانحة للوجـــود عبارةٌ عن موجودٍ يُعطـــي المعلول وجوده، وبعبـــارةٍ أدقّ يوجِده. وعلى أساس بعض القواعد الفلســـفيّة لا يمكن الحصول على أيّ مصداقٍ للعلّة هٰذه في الموجودات الطبيعيّـــة، وفي العالَم الطبيعيّ بوصفـــه طبيعيًّا. ويقصد من العلّة الطبيعيّة ســـبب الحركة وتغييرات الأجســـام؛ كعلّيّة الإنســـان للأجهزة الإلكترونيّة الدقيقة. [ظ: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 14]

وبعد تشكُّل الموادّ تقوم القوى الفيزيائيَّة الموجودة بين أجزاء الساعة بحفظ الأشكال، ولا يقوم صانع الســـاعة بهٰذه المهمّة، ولا دور له فيها، بل دوره في عمليَّة إيجاد الأجزاء كدور كلِّ جزءٍ افتراضيٍّ للحركة، بالنســـبة إلى ما تنتهي إليـــه الحركة، ولو أردنا أن نبيِّنه بالمصطلح الفلســـفيّ نقول: إنَّ الجزء الأوّل للحركة مُعدٌّ بالنسبة إلى ما يليه من الجزء، ولا يلعب دورًا إيجاديًّا.

وبهٰذا البيان يمكننا عدّ البنّاء علَّةً مُعدِّةً للبناية، وبالتالي حركات صانع الساعات بالنسبة إلى أجزاء الساعة تُعتبَر من العِلل الإعداديَّة، وليس صانع الساعة من أجزاء الساعة، ولا من أجزاء العِلَّة التامَّة لوجودها.

وللتوضيح أكثر لدور صانع الساعة وحركاته في عمليّة إيجاد الأجزاء نذكر مثالًا: نفرض خطًّا (AB) مع نقطة (O) في وســـطه. ونفرض جسمًا (M) يقع في نقطـــة (A)، ويتحرَّك على الخطِّ (AB) حتّى يصل إلى نقطة (B). وواضحٌ في هٰذه الافتراضات من أنَّ هٰذا الجسم لا بدَّ أن يعبر AO حتّى يمكنه العبور من OB، فلا يمكن حركته من OB إلّا بعد حركته من AO. ومع ذٰلك كلّه، ليس لحركة الشيء مـــن AO أيُّ دورٍ في حركته من OB بصورةٍ مباشرةٍ؛ أي ليس فاعلًا، ولا قابلًا، ولا غاية له.

وهٰكذا الحال بالنســـبة إلى كلِّ جزءٍ مفروضٍ من أيِّ حركةٍ بالنســـبة إلى الجزء الّذي يليه؛ ولهٰذا الســـبب لا يمكن عـــدّ أيِّ جزءٍ مفروضٍ من حركة الأجزاء علّةً تامَّةً للجزء التالي، بل هو معدٌّ، أو علَّةٌ إعداديّةٌ.

وهٰكذا يمكن القول إنّ دور صانع الســـاعة في عملها وتشغيلها إعداديٌّ أيضًا؛ وذٰلك لأنَّ كلَّ ما يفعله الصانع عبارةٌ عن انتقال الطاقة المُستَلمة من الخارج إلى النابض الحلزونيّ، والخاصّيَّة الموجودة في هٰذا الجزء من الســـاعة

تقوم بادِّخار وتخزين الطاقة وحفظها. وأخيرًا حركات أجزاء الســـاعة معلولةٌ لحركة هٰذا الجزء.

والحاصل أنّ صانع الساعة علّةٌ معدّةٌ بالنسبة إلى العوامل المؤثّرة في عمل الســـاعة؛ وذٰلك بخلاف دور الإلٰه في صنع هٰذا العالَم؛ فهو الفاعل للعوامل الطبيعيَّة المؤثّرة في عمل الطبيعة، كما هو علَّةٌ فاعلةٌ لعملها.

الفارق بين الفاعل الحقيقيِّ والفاعل الإعداديِّ

على أساس ما بيّن الحكماء في الفلسفة الإسلاميّة من أنَّ كلَّ ممكنٍ بالذات ضروريُّ الوجود بالغير(*)، وعلى أســـاس قاعدة الضرورة بين العلَّة والمعلول، «الشيء ما لم يجب لـــم يوجد» [ظ: صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 1، ص 221 - 224].

فالعلّـــة التامَّة توجد المعلول وتجعلـــه ضروريَّ الوجود، ولٰكنَّه من حيث ذاته يبقى ممكن الوجود.

فالمعلول محتاجٌ إلى علّته الفاعلة حتّى فيما إذا كان وجوده ضروريًّا؛ وذٰلك على خلاف ما له علّةٌ إعداديَّةٌ؛ فلا يحتاج إلى علّته الإعداديَّة. فضرورة الشيء

(*) توضيحه أنَّ الماهيَّة في مرتبة ذاتها ليســـت إلا هي ـ لا موجودةٌ ولا معدومةٌ، ولا أيّ شيءٍ آخر ـ مســـلوبة عنها ضرورة الوجود، وضرورة العدم ـ سلبًا تحصيليًّا؛ وهو الإمكان ـ فهي عند العقل متساوية النسبة إلى الوجود والعدم ـ فلا يرتاب العقل في أن تلبسها بواحدٍ من الوجود والعدم ـ لا يســـتند إليها لمكان استواء النسبة ـ ولا أنَّه يحصل من غير سببٍ ـ بل يتوقّف على أمـــرٍ وراء الماهيّة ـ يخرجها من حدّ الاســـتواء ـ ويرجّح لها الوجود ـ أو العدم وهـــو العلّة ـ وليس ترجيح جانب الوجود بالعلّـــة إلّا بإيجاب الوجود ـ إذ لو لا الإيجاب لم يتعيَّن الوجود لها ـ بل كانت جائزة الطرفين ـ ولم ينقطع الســـؤال من أنَّها لِمَ صارت موجودةً ـ مع جواز العدم لهـــا؟ ـ فلا يتمُّ من العلّة إيجاد ـ إلّا بإيجـــاب الوجود للمعلول قبل ذلك. [الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 58 و 59]

بســـبب الغير لا تغنيه عن الفاعل الحقيقيّ، بل تغنيه عن العلّة الإعداديَّة؛ وذلك لأنَّ العلّة المُعدّة لا تعطي للمعلول أيَّ ضرورةٍ.

والحاصل أنَّ الإلٰه فاعـــلٌ حقيقيٌّ للعوامل الطبيعيَّـــة، يحتاج إلى فاعله الحقيقيّ حتّى لو كان الفعل ضروريًّا. فالعوامل المذكورة رغم أنَّها تعمل بصورةٍ رتيبةٍ وضروريَّةٍ ولٰكنَّها لا تغنيها عن الإلٰه. فالدليل ـ الّذي أقيم للقضيَّة b في المقدِّمة الثانية للاستدلال ـ غير صحيحٍ، فالطبيعة ـ سواءٌ في وجودها، أو في عملها واستمرارها ـ محتاجةٌ إلى الإلٰه في كلِّ لحظةٍ وآنٍ، حتّى لو سلَّمنا برؤية العلماء في أنّ أجزاء الطبيعة هي الذرَّات البنيويَّة، والقوى الفيزيائيَّة، وحتّى لو سلَّمنا بأنَّ هٰذه الذرَّات أزليَّةٌ وقديمةٌ.

ونظـــرًا إلى أنَّ الطبيعة هي إيجادٌ وخلقٌ مســـتمرٌّ من قِبَل الإلٰه، وفي طول العوامل الطبيعيَّـــة، وهٰذا تابعٌ لبعض القواعد والقوانين(*)؛ فالإنســـان لا يدركه ولا يحسُّه، ويظنُّ أنَّ الإلٰه لا دور له في الطبيعة بعد خلقها وتشغيلها.

وعلى هٰذا ترجع فكرة الإلٰه صانع السَّـــاعات، إلى الفرضيّات الذهنيَّة المُســـبَقة والخاطئة لعلماء الطبيعـــة، وليس مولودًا منطقيًّا وفلســـفيًّا للعالَم الطبيعيّ.

ولا بأس بالإشـــارة إلى إشـــكالٍ مبدئيٍّ يتطلَّب توضيحه مجالًا آخر، وهو حصر الواقع في الطبيعة والعالَم الطبيعيّ. هناك كثيرٌ من البراهين الفلسفيَّة لإثبات مـــا وراء الطبيعة؛ كبراهين إثبات النفس المجرَّدة، وبراهين إثبات وجود الإلٰه، وغيرها من البراهين الّـــتي تثبت وجود بعض واقعيّات ما وراء عالَم الطبيعة.

(*) والمقصود من القانون هو قضيَّةٌ كليةٌ وضروريّةٌ تحكي عن فعلٍ رتيبٍ وضروريٍّ للشيء، وبعبارةٍ أخرى، القانون هو صورةٌ ذهنيَّةٌ من فعلٍ رتيبٍ وضروريٍّ للشيء.

تحليل مسألة «الإيجاد المستمرّ»

يمكن تحليل مسألة «الإيجاد المستمرّ» من منظارين: أحدهما من منظار الحركة الجوهريَّة، والثاني من منظار نظريَّة المادَّة والصورة. والتصوُّر السائد من الإيجاد هو الحدوث، بمعنى كون الشيء مسبوقَ الوجود بعدمٍ زمانيٍّ. [للتوضيح أكثر راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 231 و232]

ولأجل هٰذا تُعتبَر أزليَّة الشيء غير ملائمةٍ مع إيجاده، ورُبَّما يصعب فهم أنَّ كلَّ جزءٍ من أجزاء الطبيعة هو من إيجاد الإلٰه وخلقه، ولو كان ذٰلك الجزء أزليًّا وأبديًّا. ولٰكن حتّى على أساس هٰذا المعنى من الإيجاد (أي الحدوث والوجود بعد العدم) يمكننا القول إنّ كلَّ جسمٍ مع جميع ما له من الأعراض يوجَد ويتجدَّد في كلِّ لحظةٍ، وإن كان ثابتًا وغير متحرِّكٍ في الظاهر.

وهٰكذا على أساس القول بالحركة الجوهريَّة يوجَد جزءٌ من الجسم في لحظةٍ من اللحظات وجزءٌ آخر منه في اللحظة التالية، وجزءٌ آخر فيما يليه، وهٰكذا تتواجد وتحدث الأجزاء واحدةً تلو الأخرى. فالإلٰه يوجِد ويخلق الجسم على الدوام، لا أنَّه يخلقه في لحظةٍ من اللحظات، أو في آنٍ من الآنات ويستمرّ الجسم في بقائه ووجوده.

ولٰكن حتّى بناءً على عدم الحركة الجوهريَّة فإنَّ الجواهر تحتاج إلى علّتها الفاعليَّة باستمرار؛ وذٰلك لأنَّها ممكنةٌ بذاتها، فهي تحتاج دائمًا إلى ما يرجّح الوجود لها على العدم. ويمكن إضافة نقطةٍ وهي أنَّه يوجَد ويحدث موجودٌ يُسمَّى الصورة، متزامنًا مع كلِّ تركيبٍ يؤدِّي إلى أثرٍ جديدٍ، وتنعدم الصورة بزوال ذاك التركيب.

وبناءً على هٰذا التحليل توجَد أشياء كثيرةٌ في العالَم الطبيعيّ في كلِّ لحظةٍ

من اللحظات، وتنعدم أشـياء أخرى، حتّى لو كان الإيجاد بمعنى الحدوث، وحـتّى لو كانت ذرَّات الفيزياء البنيويَّة والقوى الفيزيائيَّة أزليَّةً، فالإله ليس منعزلًا عن الخلـق والإيجاد والفعل في أيِّ حالٍ مـن الأحوال. فهو في خلقٍ وإيجادٍ مستمرٍّ.

خلفيّة فكرة إله الفجوات

وبملاحظـة أنّ فكرة الإله صانع السـاعات لم تكـن مقنعةً ومرضيَّة عنـد العلماء الإلٰهيِّين؛ لفقـده أيّ دورٍ بالفعل في الطبيعـة بعد خلقها وتشـغيلها، فهم كانوا يبحثون عن إلٰهٍ له دورٌ مسـتمرٌّ في الطبيعة. [باربور، علم و دين، ص 51 و52]

ولقد نشـأت هٰذه الفكرة نظرًا إلى أنّ نيوتن شـاهد بعض الانحرافات والـلا نظميَّة الخاصَّة في حركة السـيّارات، ولم يتمكّـن من تبيينها على أسـاس قانون الجاذبيَّة العامّ، فوقع أمام إشـكال، وهـو أنَّ الاختلافات الجزئيَّة المتراكمة طـول الزمن لا بدّ أن تؤدِّي إلى عدم التعادل الكلّيّ للنظام الشمسيّ، والحال أنَّه لم يحدث بعد. فمن وجهة نظر نيوتن، ترجع السيارات إلى مسارها الأصليّ بفعل الإله.

النقد

وفي هٰذا القسـم من الدراسة نسـعى لبيان بعض الإشكالات الواردة على فكرة إلٰه الفجوات؛ وذٰلك بِعَدِّ خصائص إلٰه الفجوات وإحصائها كما يلي:

1ـ أنّ إلٰه الفجوات لا يعمل سوى الردع، فهو يحفظ العالَم من الانهيار، فليس له أيُّ عمليَّـة خَلقٍ وإيجادٍ في الطبيعة، ولا أيّ إبداعٍ، بل هو منفعلٌ

محـــضٌ، ينتظر بدء العمل من العوامل الطبيعيَّة، وحدوث الخلل والفجوة في الوضع الطبيعيّ؛ حتّى يقوم بدوره.

فالإلٰه في هٰذا التصوُّر ليس في خلقٍ وإيجادٍ مستمرٍّ وانتهى دوره الإيجاديّ في الطبيعة بخلقه العالَم الطبيـــعيّ، وهٰذا التصوّر ليس صحيحًا؛ لأنَّه أوّلًا: الطبيعة لا توجَد في نفســـها بدون الحاجـــة إلى الإلٰه، فهي محتاجةٌ إلى علَّتها على الدوام؛ لمكان إمكانها، والإلٰه كما وضَّحنا سابقًا، في حال الخلق المستمرِّ. وثانيًا: أنَّ هٰذه الفكرة تؤدِّي إلى إنكار الخالقيَّة المطلَقة للإلٰه، وعلى أســـاس هٰذه الرؤية كلُّ فعـــلٍ في الطبيعة كتركيب الموادِّ وتحريكها ينشـــأ من عاملٍ طبيعيٍّ بصورةٍ ضروريَّـــةٍ، فالعوامل الطبيعيَّة غير محتاجةٍ إلى الإلٰه في عملها. ولكنَّ هٰذه الرؤية غير صحيحةٍ من المنظار الفلســـفيّ؛ لأنَّ الإلٰه هو الفاعل للعوامـــل الطبيعيَّة، والعوامل الطبيعيَّة محتاجـــةٌ إلى الإلٰه في أفعالها؛ وذٰلك لأدلّة التوحيد الأفعاليّ. [ظ: الطباطبائيّ، نهاية الحكمة، ص 282 و283]

2ـ أنَّ العوامـــل الطبيعيَّة تعمل وتؤثِّر بفعل الإلٰه والضرورة الحاكمة على فعل العوامل الطبيعيَّـــة، وأثرها هي ضرورةٌ بالغير، وهٰذه الضرورة لا توجب استغناء المعلول عن فاعله الحقيقيّ.

والحاصل أنَّ دور الإلٰه في هٰذه الفكرة ينحصر في الدور الانفعاليّ في حين أنَّ كلَّ فعلٍ من أيِّ فاعلٍ كان، يكون فعل الإلٰه أيضًا.

3ـ أنّ إلٰه الفجوات بديلٌ عن العوامل الطبيعيَّة؛ لأنَّه على أســـاس رؤية نيوتن يقوم الإلٰه بإرجاع السيَّارات من مسارها المنحرفة إلى مسارها الأصليّ، بصورةٍ مباشرةٍ، وليس بواســـطة أيِّ عاملٍ طبيعيٍّ، والحال أنَّه رغم اعترافنا بكون الإلٰه فاعلًا في هٰذا المجال، كســـائر الأفعال الطبيعيَّة، ولٰكن لا نغفل

عن سائر الأفعال الطبيعيَّة، ودور الإلٰه في فعلها، فنعتقد بتأثير الإلٰه في طول العوامـــل الطبيعيَّة، لا بديلًا عنها، أو في عرضهـــا، بحيث تُحذَف العوامل الطبيعيَّة، ولا يبقى لها أيّ دورٍ في الطبيعة.

وبتعبيرٍ مســـتقًى من القرآن الكريم: ﴿وَأَرْسَـــلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنزَلْنَا مِنَ السَّـــمَاءِ مَاءً فَأَسْـــقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ [سورة الحجر: 22]، ﴿وَهُوَ الَّذِي يُـــنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا﴾ [سورة الشورى: 28]، ﴿اللَّهُ الَّذِي يُرْسِـــلُ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَـــحَابًا فَيَبْسُطُهُ فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَشَاءُ وَيَجْعَلُهُ كِسَفًا فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خِلَالِهِۦ فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مَن يَشَـــاءُ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [سورة الروم: 48].

ويمكن القول على ضوء ما تقدَّم إنَّ الإلٰه في طول جميع الفواعل والعوامل، لا في عرضها، ولٰهذا يســـتلزم أن يكون الإلٰه فاعلًا في جميع أفعال الفواعل والعوامل، بدون أيِّ اســـتثناءٍ. ولا يتلاءم لٰهذا القـــول مع كون الإلٰه فاعلًا لبعض الأفعال دون أخرى. فاعتبار كون الإلٰه فاعلًا لبعض الأفعال لا يعني سوى كون الإلٰه بديلًا لبعض الفواعل والعوامل.

4ـ أنَّ وجـــود إلٰه الفجوات مجرَّد فرضيَّةٍ. إنَّ قوانين العلوم التجريبيَّة على نوعين: القوانين البســـيطة، والقوانين المعقَّدة. يمكن الحصول على القوانين البســـيطة من خلال المشـــاهدة المباشرة لبعض الموارد وتعميمها إلى الموارد المشابهة؛ كقانون انبســـاط المعادن بسبب الحرارة، والحصول على مثل لٰهذه القوانين ليس عن طريق إبداع فرضيّاتٍ حدسيَّةٍ حتّى تحتاج إلى عبقريَّةٍ.

ولٰذلك على العكس من القوانـــين المعقَّدة فهي ذات مرحلتين: 1ـ مرحلة الفـــرض (الفرضيَّة) 2ـ مرحلة الاختبار. فالعالِم التجريبيّ في المرحلة الأولى يشـــاهد الظواهر المتنوّعة في الطبيعة، ويسعى من خلال إبداع مفاهيم غير

محسوسةٍ، وعلاقة الظواهر بعضها مع بعضٍ، ويسعى إلى عرض قانونٍ يشمل جميع الموارد الّتي تمَّت مشاهدتها.

وإلى هنا يبقى القانون على مستوى الفرض أو الفرضيَّة، وبعبارة أخرى يبقى في إطار الحدس ولا يمكن الاطمئنان باعتباره في هٰذه المرحلة. وأمَّا في مرحلة الاختبار يقوم العالِم بتنبّؤ (تقدير) الموارد الجديدة على أساس ذاك الفرض، بحيث يمكن اختبار هٰذه الموارد الجديدة وغير المشاهَدة، وبالنتيجة إمَّا يُقدَّم كقانونٍ علميٍّ معتبرٍ، أو يُرفَض.

وأمَّا فرضيَّة إلٰه الفجوات فقد طرحت بعد مشاهَدة بعض الظواهر الطبيعية، كرجوع السيَّارات إلى مسارها الأصليّ، ولٰكنَّ نيوتن عجز عن تبريره، عن طريق قانون الجاذبيَّة أو أيِّ عاملٍ طبيعيٍّ آخر؛ فلجأ إلى عاملٍ ما وراء الطبيعة، أي فعل الإلٰه، وظنَّ أنَّ التصحيح المستمرَّ للانحرافات في مسار السيَّارات هو فعل الإلٰه مباشرةً، بخلاف سيرها في مسارها الأصليّ، وسائر الظواهر الطبيعيَّة الّتي تُعتبَر من أفعال الطبيعة والعوامل الطبيعيَّة نفسها. فكون الإلٰه إلٰه الثغرات مجرَّد فرضٍ (فرضيَّةٍ) يقع الكلام في اعتباره أو عدمه.

ويمكن القول: إنَّه غير مُعتبَرٍ؛ وذٰلك لأنَّه فرضٌ فلسفيٌّ، ولا يمكن الحصول على اعتباره بمنهجٍ تجريبيٍّ ومشاهدةٍ واختبارٍ، هٰذا من جانبٍ. ومن جانبٍ آخر ليس هناك استدلالٌ عقليٌّ يدعمه، وليس هٰذا فحسب، بل إنَّ هناك استدلالًا عقليًّا على خلافه؛ لأنَّ كلَّ فعل نشأ من أيِّ فاعلٍ فهو فعل الإلٰه أيضًا. [للتوضيح أكثر راجع: زنوزي، بدايع الحكم، ص 79 و89؛ صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 6، ص 374 و387]

ولو اعتبرنا تصحيح مسـار السـيَّارات فعل الإلٰه لأمكن اعتبار حركتها وسائر الحوادث الطبيعيَّة المستمرَّة في الطبيعة كفعل الإلٰه، فليس هناك فارقٌ بين الأوّل وغيره.

5ـ أنَّ افتراض وجود إلٰه الفجوات هو مبرِّرٌ لجهل الإنسـان، بالنسبة إلى بعض الظواهر الطبيعيّة، ويطَّرد هٰذا الافتراض بطرح فرضٍ توصيفيٍّ مناسبٍ لمثـل هٰذه الظواهر الطبيعيَّة (كما طرحه العالِم الفرنسيّ لابلاس Pierre-Simon de Laplace)، ويمكن الاسـتغناء عن مثل هٰـذه الافتراضات، فبعد عرض توصيفٍ مناسـبٍ لتصحيح الانحرافات الحادثة في مسار السيَّارات، رُفض إلٰه الفجوات مرَّةً أخرى مـن كونه فاعلًا ومؤثِّرًا في العالَم على الدوام. وكلَّمـا تطوَّر العلم انسـحب هٰذا الإلٰه أكثر، حتّى تحـوَّل إلى إلٰهٍ مُعَطَّل عن العمل، وإلى بنّاء الطبيعة المُتقاعِد.

وهٰذا ما يؤدّي إليه الاعتقاد بإلٰهٍ بديلٍ لمجهولات الإنسان العلميّة.

النتيجة

إنَّ قياس عالَم الطبيعة إلى السـاعة من نوع قياس التشـبيه، وهو منتجٌ فيما لو أثبتنا أنّ ما هو وجه الشبه بين الطبيعة والساعة هو نفسه سبب لغناء الساعة عن صانع الساعة. وقد ظنَّ العلماء أنَّ العمل الرتيب والضروريَّ هو وجه الشـبه بينهما، فحصلوا على نتيجةٍ، وهي أنَّ الطبيعة أيضًا غير محتاجةٍ إلى الإلٰه بعد الخلق والبدء بالعمل. ولٰكنَّ الحكماء رفضوا هٰذه الرؤية؛ وذٰلك لأنَّ هٰـذه الضرورة هي ضرورةٌ بالغير، وما هو ضروريٌّ بالغير ليس غنيًّا عن العلّة الحقيقيَّة، بل هو بحاجةٍ إليها ما دام ممكن الوجود بالذات.

وفي الحقيقة هناك سـببان لاستغناء السـاعة عن صانعها، بعد صنعها

والبدء بالعمل، وهما: ضرورة عمل العوامل المؤثِّرة في الساعة، وكون صانع الساعات علَّةً إعداديَّةً لهٰذه العوامل. ورغم أنَّ الطبيعة والساعة متشابهتان في السبب الأوّل، إلّا أنَّهما تختلفان في السبب الثاني، ففي هٰذا القياس ليس سبب استغناء الســـاعة عن صانعها وجه الشبه بين الساعة والطبيعة. وهٰذا القياس غير منتجٍ، وغير معتبرٍ.

ونظرًا إلى أنَّ العلمـــاء الإلٰهيّين كانوا يبحثون عـــن إلٰهٍ فعَّالٍ في الظواهر الطبيعيـــة، والعالَم الطبيعيّ قاموا بطرح افتراضٍ هـــو (إلٰه الفجوات) الّذي يقوم بتصحيح الثغرات المستمرَّة في الظواهر الطبيعيَّة.

ولٰكـــنَّ هٰذا الإلٰه ـ الّذي نشـــأ من التصـــوُّر أعلاه ـ بديـــلٌ للعوامل الطبيعيَّة، ومؤثِّـــرٌ في عرضها وليس له أيُّ نوعٍ من الخلق والإبداع؛ فهو منفعلٌ دائمًا، وبانتظـــار الثغرات الّتي تحدث في الطبيعة. أضف إلى ذٰلك أنَّ إلٰه الفجوات مجرَّد افتراضٍ، ولا يُوصف معطيات الإنســـان، ويمكن الاســـتغناء عنه، بعد الحصول على افـــتراضٍ توصيفيٍّ مناســـبٍ للظواهر الطبيعيَّة الّتي تتعرَّض للثغرات.

فهٰذا الإلٰه مبرِّرٌ لمجهولات الإنسان بالنسبة إلى بعض الظواهر الطبيعيَّة، وبعد تطوُّر 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 ـ الإلهيات، قم، المرعشي النجفي، 1404 هـ
3. باربور، إيان، ترجمه بهاء الدين خرمشاهي، تهران، مركز نشر دانشگاهى، 1362 هـ ش.
4. الرازي، فخر الدين، الأربعين في أصول الدين، تحقيق أحمد حجازي السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية.
5. زنوزي، آقا علي، بدائع الحكم، طهران، الزهراء، 1376 هـ ش.
6. صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث، 1981 م.
7. صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد خواجوي، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، انجمن اسلامى حكمت و فلسفه ايران، 1363 هـ ش.
8. الطباطبائي، محمد حسين، نهاية الحكمة، الطبع 12، قم، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1416 هـ
9. الطوسي، الخواجة نصير الدين، أساس الاقتباس، تهران، دانشگاه تهران، 1355 هـ ش.
10. الطوسي، نصير الدين وحسن بن يوسف الحلي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، الطبعة الثانية، قم، بيدار، 1424 هـ
11. عبوديت، عبدالرسول، درآمدى بر فلسفه اسلامى، قم، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
12. الكاتبي القزويني، علي بن عمر، حكمة العين، تصحيح جعفر زاهدي، مشهد، جامعة فردوسي، 1353 هـ ش.
13. مصباح يزدي، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، بيروت ـ لبنان، دار التعارف للمطبوعات، 1418 هـ
14. المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق غلامرضا الفياضي، الطبعة الثالثة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1424 هـ

دراسةٌ نقديّةٌ في كتاب التصميم العظيم

هاشم الضيقة*

الخلاصة

الإلحاد من الآفــات الّتي تأباهــا الفطرة الإنســانيّة والمنطق العقــليّ، وإنّها لظاهــرةٌ متجــذّرةٌ في تاريخ البشريّــة، قد بدأت تســتشري في الآونة الأخيرة في بعض الدول الغربيّــة لتنتقل العدوى إلى بلادِنا الإســلاميّة، فكان لا بدّ من قول كلمــةٍ عميقةٍ وعلميّةٍ في وجــه هٰذا المرض الفكريّ، من هنــا كتبت هٰذه القراءة النقديّة لكتاب (التصميم العظيم)، إذ بدأت بتصنيفه بحســب أســباب الإلحاد، ثمّ بيّنت مفاصل الكتاب بخلاصةٍ ســلّطت الضــوء خلالها على مكامن النقد، من خــلال منهجٍ عقليٍّ وعلميٍّ، وبعــد ذٰلك تناولت النقد من جهــاتٍ ثلاثٍ: نظريّة المعرفة وعلم الفلســفة وعلــم الفيزياء، وختمــت ببيان مســيرة البحث وأهمّ

(*) هاشــم الضيقة، لبنان، الســطح الثالث في قســم الفقه والمعارف الإســلامية، جامعة المصطفى العالمية.

victorious.nation2@gmail.com

الخلاصات والنتائج.

الكلمـات المفتاحيّـة: هوكينج، العلوم الطبيعيّـة، التصميم، الإلٰه، 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.

تمهيدٌ

حين انكشفت السـاحة الإسلاميّة غزت بلادنا شـلّالاتٌ من المبادئ والتيّارات الفكريّة الغربيّـة والشرقيّة، وتعدّ التيّارات الإلحاديّة واللادينيّة من أمّهات الأمراض الخبيثة الّتي ما برحـت تتسرّب إلى مجتمعاتنا، بدوافع وأسبابٍ مختلفةٍ، فتظهر تارةً بدوافع تجريبيّةٍ مرتبطةٍ بالعلوم الطبيعيّة تخالها يقينيّةً! وأخرى تصطبُغ بصبغةٍ فلسفيّةٍ مرتبطةٍ بالعلوم العقليّة تظنّها واجبة القبول، وأنّها انطلقت من مبادئ فكريّةٍ صائبةٍ.

وثالثـةً تكـون نتيجـةً لانفعـالاتٍ نفسـيّةٍ لا يصـحّ الاعتمـاد عليهـا في مقـام اتّخـاذ موقـفٍ فكـريٍّ أو رؤيـةٍ عن الكون؛ لعدم امتلاكها في نفسها المسوّغ المعرفيّ الضامن لصحّتها وصوابها.

وما نحن بصدد مناقشته هو كتاب (التصميم العظيم) للفيزيائيّ المعروف سـتيفن هوكينج (Hawking Stephen)(*)، وليونـارد ملودينوو (Leonard Mlodinow)(**)، الّذي يعدّ حلقةً من مسلسـل الدعوة إلى الإلحاد بدافِعه الأوّل، أي المرتبـط بالعلـوم الطبيعيّة، وبالفيزيـاء على نحو الخصوص، ويصنُّف هٰذا الكتاب بالإضافة إلى ما ألّفه الأحيائيّ ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins)(***) «وهم الإلٰه» وهو من أشـهر ما صنّف في الإلحاد في أوسـاط الطبيعيّين المعاصرين.

(*) ستيفن هوكينج: عمل أسـتاذًا للرياضيات في جامعة كامريدج لمدة ثلاثين عامًا، وحصل على عددٍ كبيرٍ من الجوائز، له كتبٌ منها: «تاريخٌ موجزٌ للزمن» و«الكون في قشرة جوزٍ» ومجموعةٌ من المقالات. [راجع: هوكينج، التصميم العظيم، ص 223]

(**) ليونـاردو ملودينوو: عالم فيزياء في جامعة كالتاك، وله العديد من المؤلّفات، يعيش في ولاية كاليفورنيا. [راجع: المصدر السابق]

(***) ريتشارد دوكنز: عالم أحياءٍ جزيئيّةٍ، ولد في كينيا ويعمل لأكثر من جهةٍ منها جامعة أكسفورد البريطانيّة، وهو يقّدم نفسه على أنّه ملحدٌ. [راجع: دوكنز ، ريتشارد، وهم الإلٰه، ص 2]

بعد مسيرةٍ من العطاءِ العلميّ، والمصنّفات القيّمة ككتاب «تاريخٌ موجزٌ للزمن» خرج ستيفن هوكينج إلى الساحة العالميّة وبرز اسُمه من خلال كتاب (التصميم العظيم) الناسخ لبعِض الأفكار الواردة في كتابه المتقدّم كواحدٍ من المبشّرين بالإلحاد باللغة العلميّة! مع أنّ هناك العديد من العلماء الكبار حتّى الطبيعيّين قد أنكروا عليه بعض المقدّمات واستغربوها، فضلًا عن النتائج الّتي آل إليها كما سيوافيك، من قبيل ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) وجون لينكس (John Lennox)(*) وجون بولينجهورن (Jhon Polkinghorne)(**) وفرانك كلوز (Frank Close)(***).

فهل يا تُرى نجح أحد أشهر الفيزيائيّين المعاصرين بآلته العلميّة في إثبات عدم وجود قوّةٍ ماورائيّةٍ أخرجت العالم من العدم والظلمة إلى حيّز الوجود والنور؟! وهل كانت أجوبته على الأسئلة المرتبطة بالرؤية الكونيّة متّسقةً علميًّا؟ أو أنّه خبط خبط عشواء عندما تدخّل في قضايا لا تنالُها آلتُه التجريبيّة؟

هٰذا ما سنتعرّف إليه من خلال هٰذه القراءة النقديّة لكتاب (التصميم العظيم).

قبل أن نشرع في القسم الأوّل، لا بدّ أن أنبّه القارئ العزيز على أمرٍ بالغ الأهمّيّة وينفع كدستور في الحياة العلمية: «الهراء يبقى هراءً، حتّى لو

(*) جون لينكس: عالم رياضيّاتٍ في جامعة أكسفورد، وعالمٌ في فلسفة العلم، وهو متخصّصٌ في نقد الإلحاد الجديد، له العديد من المؤلّفات. [راجع: أقوى براهين د. جون لينوكس في تنفيد مغالطات منكري الدين، جمعه وعلّق عليه أحمد حسن، المقدّمة تحت عنوان هٰذا الكتاب]

(**) جون بوليكنجهورن: عالم فيزياءٍ نظريّةٍ ومفكر ديني وكاتب، كان أستاذًا للفيزياء الرياضيّة في جامعة كمبريدج.

(***) فرانك كلوز: هو فيزيائي، وكاتب غير روائي، وأستاذ جامعي، وعالم أدار جامعة أكسفورد.

صدر من مشـــاهير العلماء»(*). لذا لا بدّ من النظر والتأمّل في الكلام نفسه وإخضاعه للموازيـــن العلميّة والمنطقيّة بمعزلٍ عن هالةٍ قائله، خصوصًا أنّ البعض يحاول الاستفادة من صيت العلوم الطبيعيّة لترويج تخميناته.

أوّلًا: جولةٌ في كتاب (التصميم العظيم)

صدرت الترجمـــة العربيّة للكتاب عام 2013 بثمانيـــة فصولٍ موزعةٍ على مئتين واثنين وعشرين صفحةً.

مع الصفحة الأولى من الكتاب يرســـم المؤلّـــف النتيجة الّتي تفوح منها رائحة إنـــكار الفاعل الموجد، وقـــال: «إنّ للكون تصميمًـــا، وكذٰلك هٰذا الكتاب، لٰكن على خـــلاف الكون، فإنّ الكتاب لا يظهر تلقائيًّا من العدم. فالكتاب يحتاج إلى خالقٍ» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 7].

يصدر المؤلّف الفصل الأوّل المعنون بـ «لغز الوجود» بأسئلةٍ محوريّةٍ: كيف يتـــصرّف الكون؟ ما حقيقة الواقع؟ من أيـــن أتى كلّ ذٰلك؟ هل الكون بحاجةٍ لخالقٍ؟ ثمّ يعلن زاعمًا موت الفلســـفة الّتي كانت تجيب عن هٰذه الأســـئلة، ويســـند مهمّة الإجابة إلى علماء الطبيعيّات، فإنّهم المعنيّون اليوم بالإجابة على حدّ قوله.

وفي ذيل هٰذا الفصل يذكر هدف الكتاب وهو تقديم الإجابة الّتي تفرضها الاكتشافات العصريّة، ويسأل: هل سيصل اليوم الّذي تبيّن فيه نظريّةٌ نهائيّةٌ تفسّر كلّ شيءٍ؟ ثمّ يقول: لا يوجد إجابةٌ محدّدةٌ، لٰكن هناك نظريّةٌ مرشّـــحةٌ وهي نظريّـــة «إم» المؤلّفـــة من عدّة نظريّاتٍ، والّتي تحـــدّث عنها الكاتب في فصولٍ لاحقةٍ.

(*) عبارةٌ حكيمةٌ منســـوبةٌ لجـــون لينكس في كتاب (أقوى براهين د. جـــون لينكس في تنفيد مغالطات منكري الدين) لأحمد حسن، ص 101.

وأمّا في الفصل الثاني الّذي يحمل عنوان «سيادة القانون»، يقول إنّ إرجاع أفعال الطبيعة إلى الآلهة لم يكن إلّا لعدم معرفة أسبابها، فإنّ للكون سيّدًا ألا وهو القوانين، والطبيعة محكومةٌ بها. فيظهر من عبارات هٰذا الفصل أنّ المصنّف يعتقد بقضيّةٍ مفادها: كلّما تطوّر العلم وفسّر الظواهر قلّت أو انتفت الحاجة إلى الإلٰه.

وأمّا الفصل الثالث فقد حمل عنوان «ما الواقع؟» وقد أكثر الكاتب من الأمثلة ليقول: إنّ كلّ النظريّات أو النماذج المقترحة لتفسير الواقع هي ناجحةٌ في بعض الجوانب وغير ناجحةٍ في جوانب أخرى كتلك الّتي طرحها بطليموس(*) ونيوتن(**) وغيرهما؛ وعليه فإنّ أيّ نظريّةٍ أو فرضيّةٍ تطرح لتفسير الواقع سيكون تفسيرها تقريبيًّا وليس واقعيًّا بالكامل. وبعد ذٰلك يعرض الكاتب لمعايير تمييز النموذج المناسب من غيره، كالأناقة والاحتواء على عددٍ أقلّ من العناصر القابلة للتعديل، واتّفاقه مع الملاحظات التجريبيّة، والقدر على تقديم تنبّؤاتٍ مستقبليّةٍ.

وأمّا الفصل الرابع فقد تناول الكاتب فيه مبدأً جديدًا في «نظريّة الكوانتم» (Quantum Theory) وهو «التواريخ البديلة» (Alternative Histories)، يبدأ الفصل بعرض تجربة «شقّي يونج» المشهورة، حيث تطلق الإلكترونات على لوحةٍ ذات شقّين خلفها لوحٌ حسّاسٌ، لتظهر نتيجةٌ غير مألوفةٍ [للتوّسع راجع كتاب القوى الأربع الأساسيّة في الكون لبول ديفيز، ص 66 تحت عنوان: الطبيعة الغريبة لحقيقة الكمّ]؛ إذ إنّ كلّ إلكترونٍ كان يسلك من كلا الشقّين معًا وفي آنٍ واحدٍ!

ثمّ يذكر مبدأً مهمًّا في فيزياء الكمّ وهو مبدأ الشكّ (اللاحتميَّة)؛ ليرتّب

(*) كلوديوس بطليموس: رياضي وعالم فلك من القرن الثاني الميلادي.

(**) إسحاق نيوتن: عالم رياضيّات وفيزياء مشهور جدًّا له العديد من النظريّات.

على ذٰلك كلّه استنتاجًا فلسفيًّا مفاده عدم خضوع الطبيعة لنظام عللٍ وأسبابٍ حتميَّةٍ وثابتةٍ، بنحوٍ تكون معرفتنا بالعِلَّة موجبةً لعلمٍ حتميٍّ بالمعلول.

في الفصل الخامس الموسوم بـ «نظريَّة كلّ شيءٍ» قسَّم قوى الطبيعة بحسب التقسيم المدرسيّ إلى أربعٍ: الجاذبيَّة، والكهرومغناطيسيَّة، والنوويَّة الضعيفة، والنوويَّة القويَّة، ثمّ أردف قائلًا: إنَّ العلماء قد فكَّروا في نظريَّة «كلّ شيءٍ» الّتي توحِّد الفئات الأربع في قانونٍ واحدٍ، يتوافق مع نظريَّة الكمّ، وقد استفاض في هٰذا الفصل في الحديث حول الجمع بين هٰذه القوى، ليقول في النهاية: «إنَّ الأمل الرئيسيّ لدى علماء الفيزياء في إنتاج نظريّةٍ واحدةٍ، تقوم بتفسير القوانين الظاهريَّة كنتيجةٍ فريدةٍ محتملةٍ لعددٍ قليلٍ من الافتراضات، رُبَّما يجب التخلِّي عنه. أين يتركنا ذٰلك؟ إذا سمحت النظريَّة ـ «أم» بوجود 10 أُس 500 مجموعةٍ من القوانين الظاهريَّة، فكيف سيكون مآلنا في هٰذا الكون بتلك القوانين الظاهريَّة لنا؟ وماذا عن تلك العوالم الأخرى المحتملة» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 146 و147]

في الفصل السادس «اختيار كوننا» يبدأ في بيان المستند النظريّ للنتيجة الّتي يرومها، والّتي تشكِّل الإجابة عن الأسئلة الّتي صدَّر بها الكتاب؛ لماذا يوجد الكون؟ ولم هو بهٰذه الهيئة؟

يمهِّد للإجابة بعرضٍ مختَصَرٍ عن تاريخ نشوء الكون، يذكر خلاله ما اكتشفه العلماء من توسُّعه السريع، الّذي يلازمه أن يكون الكون قد انطلق من نقطةٍ، كان منها الانفجار العظيم.

من المسائل المهمّة الّتي أحرجت العالِم الفيزيائيّ (هوكينج) في مسيرته التفسيريّة لنشأة الكون هي مسألة بدايته الزمانيَّة، فهو يزعم عدم وجود الفاعل؛ وذٰلك من خلال طريقين:

الأوّل: نــفي البداية الزمانيَّة للكون، فــإنّ تخلّصه من اللحظة الزمانيّة الّتي يدّعى نشوء الكون فيها، يسّــهل عليه خَطْبُ نفي الفاعل المُوجِد. أمّا كيف نفى الكاتب زمن البداية؟ فبقــوله: إنَّ الزمان عند بداية الكون كان بعــدًا مكانيًّا رابعًا بالإضافة إلى الطول والعرض والارتفاع، وسُــمِّيت هٰذه الأبعــاد بـ «الزمان»، وعلى هٰــذا الافتراض يكون الكاتــب قد تخلَّص من بُعد الزمان، فانتفت جدوائيَّة الســؤال عن الزمان الّذي نشــأ فيه الكون وانطلــق منــه: «إنَّ إدراك أنَّ الزمن يتصرَّف كاتّجاهٍ آخــر للمكان يعني أنَّ المرء يمكنه التخلُّص من مشــكلة أنَّ الزمن له بدايةٌ» [المصدر السابق، ص 164 و165]، وهٰكذا تفقد فرضيَّة الفاعل جدوائيَّتها. يقول: «على مدار قرونٍ فإنَّ الكثيرين ومنهم أرسطو، اعتقدوا أنَّ الكون يجب أن يكون موجودًا دائمًا؛ ليتجنَّبوا موضوع كيف تمَّ إنشــاؤه. وقد اعتقد آخــرون أنَّ للكون بداية واســتخدموا ذٰلك كحجّة على وجود الله. إنَّ إدراك أنَّ الزمن يتصرَّف مثل المكان يقــدِّم بديلًا جديدًا، فهو يزيل الاعتراض القديم بأنَّ للكون بدايةً» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 165].

الثاني: ســيادة القوانين، حيث إنَّ بداية الكــون كانت محكومةً بقوانين قد تقدَّمت الإشــارة إليها، وبالتالي فإنَّ الطبيعة غنيّــةٌ بقوانينها عن الإلٰه في وجودها. قال: «لٰكنَّه يعني أيضًــا أنَّ بداية الكون كانت محكومةً بقوانين العلم، وأنَّ الكون ليس بحاجةٍ للانطلاق بمعرفة إلٰه ما» [المصدر السابق]

ثمّ يذكر مشــيرًا إلى التفســير الكموميّ لبداية الكون: «إذا كانت بداية الكون حدثًا كموميًّا، فيجب أن تُوصَف بدقَّة بواســطة محصَّلة فاينمان عبر التواريخ... ولقد رأينا... جُسَــيمات المادَّة الّتي يتمُّ إطلاقها على شاشــةٍ ذات فتحتين، قد تظهر شــكل تداخلٍ... وقد أوضح فاينمان... أنَّه أثناء تحرّكه من

النطقة (أ) إلى النقطة (ب) فإنَّه لا يتّخذ مســـارًا واحدًا محَّددًا، وبالتالي فإنَّه يتَّخذ بالتزامن كلَّ مســـارٍ يحتمل أن يصل بين هاتـــين النقطتين، ومن جهة النظر تلك فإنّ التداخل لا يثير الدهشة؛ لأنّ الجُسَيم على سبيل المثال يمكنه الانتقال خلال تلك الفتحتين في الوقت نفســـه، وأن يتداخل مع نفســـه» [المصدر السابق ، ص166].

ونســـتعين بما ذكره في كتاب «تاريخ أكثر إيجازًا للزمن»: «فإنّ ميكانيكا الكمّ تُقدّم عنصرًا لا يمكن إغفاله للعشوائيّة» [هوكينج وليونارد ملودينوو، تاريخ أكثر إيجازًا للزمن، ص 101]. ولٰكن لن نقول كما قال أينشـــتاين: «إنّ الربّ لا يلعب النرد»، بل نتأمّل ألا ينبغي أن تُوجَد الأشـــياء في الرُّتبة السابقة؛ كي تتصرّف بعشوائيَّةٍ فيما بعدُ؟ وعند ذٰلك من حقّ أيٍّ منّا أن يسأل مَن المُوجِد؟

وفي الفصل الســـابع «المعجزة الظاهريَّة» يبيِّن الكاتـــب الجوانب المُميّزة لكوننا، الّتي جعلته صالحًا لنشوء الحياة على كوكب الأرض، فإنّه وبعد سرده لجوانـــب الإبداع الكونيّ يذهب إلى فرضيّةٍ مغايـــرةٍ لفرضيّة الإلٰه والمُصمِّم الذكيّ! وهي فرضيّة «تعدُّد الأكوان» أو ما يُسمِّيه بعنوانٍ عامٍّ «التصميم العظيم».

هٰذا وقد شـــكّك في بعض الرؤى الكونيَّة الدينيَّة، الّتي تفسِّر مبدأ الكون بوجـــود الإلٰه والمُصمِّم الذكيّ. ثُمَّ عكف على الحديث حول نظريّة «إم» مدّعيًا أنَّها نموذجٌ مُرشَّحٌ لتفسير كلِّ شيءٍ!

وأمَّا الفصل الأخير ـ الّذي حمل عنوان الكتاب «التصميم العظيم» ـ فقد لخّص فيه الإجابات المقترَحة على الأســـئلة الأساسيّة الّتي صدّر بها الكتاب: لماذا يوجد هناك شيءٌ بدلًا من لا شيءٍ؟ لماذا نحن موجودون؟ لماذا توجد هٰذه المجموعة من القوانين العلميّة بدلًا من غيرها؟

يدّعي (هوكينج) أنَّ الإجابة عن هٰذه الأسـئلة ليس بالضرورة أن تكون بفرض وجود إلٰهٍ، خصوصًا أنَّه سـينقلب السؤال: من خلق الإلٰه؟ وكأنّ هٰذا يشكّل تحدّيًا أمام الكاتب مع أنَّه سهل المؤونة فلسفيًّا.

واختصارًا للكلام، وتجنّبًا للإسهاب؛ ننقل هٰذا المقطع من كتابه، والّذي يلخِّص إجابته على الأسئلة:

«فإنَّ الكـون يمكنه أن يخلق نفسـه من لا شيء، وسـوف يفعل ذٰلك بالطريقة الّتي تمَّ وصفها في الفصل السادس، والخلق التلقائيّ هو السبب في أنَّ هناك شـيئًا من اللاشيء، فلماذا يوجد الكون؟ ولماذا نوجد نحن؟ وليس من الضروريّ أن نستحضر إلٰهًا لإشعال فتيل الخلق، ولضبط استمرار الكون» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 216].

لعلَّه قد خطـر في بالك أيُّها القارئ للوهلة الأولى سـؤالٌ تتوجّه به إلى الكاتـب: ما هو الشيء الّذي يجعل الكون يُوجَـد تلقائيًّا من اللاشيء؟ وقد أجاب عنه في هٰـذا الفصل بأنَّ الجاذبيَّة أمرٌ مهمٌّ في فرضيَّة إيجاد الكون كلِّه من اللاشيء بشكلٍ تلقائيٍّ. قال: «لأنَّ هناك قانونًا مثل الجاذبيَّة، فإنَّ الكون يمكنه أن يخلِق نفسه من لا شيء وسوف يفعل ذٰلك ...» [المصدر السابق].

إذن اتّضـح ممّا تقدّم بيانُه باختصارٍ لمحتويات كتاب «التَّصميم العظيم» في هٰذه الإطلالة السريعة، أهمّ ما فيه.

ويجدر بنا نقلُ الكلام إلى القسم الثاني الّذي يشكّل عمدة المقالة «القراءة النقديّـة»، حيثُ سنسـلط الضوء على مكامن الخلط والخطـإ في المقدّمات والنتائج الّتي طرحها الكاتب.

ثانيًا: القراءة النقديّة

1 ـ النقد المعرفيّ (مناقشةٌ في المنهج وآلة البحث من زاوية نظريّة المعرفة)

أرى من الضروريّ هنا بيان بعض المغالطات في هذه القراءة وضمن النقاط التالية:

أ ـ الخلط بين المنهج العقليّ والمنهج التجريبيّ

من أهمّ الأبحاث الّتي يتناولها علم المعرفة (Epistemology) بالتحقيق هي الأدوات المعرفيّة، حيث تُنقَّح فيه الأدوات الّتي يمكن الاستناد إليها في الكشف عن الواقع، ويُحدَّد حقل إدراكها وقيمة كلِّ واحدةٍ منها. وبناءً على تعدُّد هٰذه الأدوات انقسمت المناهج وتعدَّدت، فنشأ المنهج التجريبيّ والمنهج العقليّ.

اعتمد المنهج العقليّ التجريبيّ الّذي تأخذ به العلوم الفيزيائيَّة والأحيائيَّة والكيميائيَّة على التجربة أداةً حصريَّةً في الكشف عن الواقع، وتفسير الظواهر، واعتبرها المصدر الأوّل لجميع المعارف.

وقد ذكر أرباب هٰذا العلم أنّ نطاق هٰذه الآلة ودائرة هٰذا المنهج المحسوسات فقط، وهو عاجزٌ عن تخطّي الظواهر المادّيَّة، ولا سلطان له على ما وراءها.

وأمّا المنهج العقليّ فقد اعتمد على العقل القياسيّ البرهانيّ في الكشف عن الواقع، والتعرُّف على الظواهر، وهو يعتمد على من لديه أهليَّة دراسة العلل البعيدة وبعض الأمور الميتافيزيقيَّة.

يقول أنطوني فلو (Antony Flew) (*) مشيرًا للثنائيَّة النطاقيَّة بين البحثين

(*) أنطوني فلو: فيلسوفٌ بريطانيٌّ، له العديد من المؤلَّفات، وأكثرها حول فلسفة الأديان، كان طول حياته ملحدًا، وألّف كتبًا لنفي وجود الإله، ولٰكنَّه في أواخر حياته عدل عن إلحاده، وألّف كتابًا نسخ فيه كلَّ كتبه السابقة وأسماه (هناك إلهٌ). [راجع: المصري، نهاية حلم وهم الإله، ص 63].

التجريبيّ والعقليّ: «فعند دراسة التفاعل بين اثنين من الأجسام المادّيَّة، على سبيل المثال، أو اثنين من الجُسَيمات ما دون الذرَّة، فإنَّك تتحدَّث في العلوم، وعندما تسأل كيف وُجِدت تلك الجُسَيمات ما دون الذرَّة أو أيّ شيءٍ مادّيٍّ ـ ولماذا؟ فأنت تتحدّث في الفلسفة، وعندما تستخرج استنتاجاتٍ فلسفيَّةً من البيانات العلميَّة، فأنت عندئذٍ تفكِّر كفيلسوفٍ» [المصري، نهاية حلم وهم الإله، ص 62، وقد اقتبسه من كتاب: There is a God, p115].

وفي ذٰلك يقول الدكتور عمرو شريف(*)في كتابه «رحلة عقل»(**): «فالفيلسوف هو الّذي يخرج من المعلومات العلميّة باستنتاجاتٍ معرفيَّةٍ، وربّما لا يعرف الكثيرون من علماء الأحياء عن هٰذه الاستنتاجات، أكثر ممّا يعرف بائع الآيس كريم عن القواعد الّتي تتحكم بالبورصة وقوانين السوق الحرَّة» [شريف، رحلة عقل، ص 76].

واللافت أنّ السيّد هوكينج نفسه ـ في كتابه «تاريخٌ مُوجَزٌ للزَّمَن» المتقدِّم على «التصميم العظيم» ـ قد أشار إلى هٰذه الحقيقة المبيّنة في علم المعرفة؛ قال: «وحتّى الآن فإنّ معظم العلماء كانوا مشغولين جدًّا بإنشاء نظريّاتٍ جديدةٍ تُوصِف «ما هو الكون» بحيث لم يسألوا عن «لماذا». وعلى الجانب الآخر، فإنّ الأفراد الّذين كانت مهمَّتُهم أن يسألوا «لماذا»؛ أي أنَّ الفلاسفة لم يتمكّنوا من ملاحقة تقدّم النظريّات العلميَّة» [هوكينج، تاريخٌ موجزٌ للزمن، ص 150]. وكذا أشار في كتاب «التّصميم العظيم» لهٰذا المعنى قبل زعمه موت الفلسفة، فراجع. [هوكينج، التصميم العظيم، ص 13]

(*) عمرو شريف: أستاذٌ مصريٌّ، وطبيبٌ، ورئيس قسم الجراحة في كلّيّة الطبِّ في جامعة عين شمس، مع تخصّصه الدقيق في جراحة الكبد، له العديد من المؤلّفات. [راجع: شريف، عمرو، رحلة عقل، ص 287]

(**) رحلة عقل: هٰكذا يقود العلم أشرف الملاحدة إلى الإيمان، ألَّف الدكتور عمرو شريف هٰذا الكتاب، عن الملحد أنطوني فلو الّذي عدل عن إلحاده في أواخر حياته.

إذن فإنّ طبيعة السؤال المطروح تحدّد طبيعة الإجابة، ولكلِّ إجابةٍ آلةٌ وأسلوبٌ معنِيٌّ بتقديمها. وبعبارة أخرى: إنّ طبيعة الموضوع هي الّتي تشخِّص آلة بحثه وأسلوبه؛ فلو كانت الظاهرة المبحوث عنها ظاهرةً ميتافيزيقيَّةً، أو تتناول العِلَل البعيدة فإنّ العالِم يلتمسُ الأسلوب الفلسفيّ العقليّ في تقديم الإجابات والتفسيرات؛ أو يمكن الإتيان بالمجرَّدات إلى المختبر لتفسيرها.

نعم، لو كانت الظاهرة مادّيَّةً حسّيَّةً يمكن اختبارها، فلا بدّ من التسلُّح بالتجربة في مقام معالجتها، كما لا يمكن التغافل عن الاستفادة من بعض المقدِّمات التجريبيَّة في البحث الفلسفيّ العقليّ، أو الأخذ بها كأصولٍ موضوعةٍ.

يقول السير بيتر مدوّر (Peter Medawar) (*): «إلاّ أنّ محدوديَّة العلم تتّضح في عجزه عن إجابته عن الأسئلة البدائيَّة الّتي تتعلَّق بالأشياء الأولى والأخيرة، مثل: كيف بدأ كلُّ شيء؟ ما غرض وجودنا؟ ما مغزى الحياة؟»

[لينكس، العلم ووجود الله، ص53].

لقد كانت أولى السَّقطات المدويَّة للكتاب أنَّه استخدم الفيزياء المعتمِدَة على التجربة في بحثه عن العِلل البعيدة، وتفسيره لظواهر ميتافيزيقيَّةٍ، وإجابته على أسئلة «لماذا»، وتدخّله في إثباتها أو نفيها، مع العلم أنّه لا بدّ أن تكون الفيزياء ساكتةً عن مثل هٰذه القضايا، وفي المواضع الّتي تحتاج إلى استنتاجاتٍ فلسفيّةٍ كان الكاتب يواجه الإخفاق؛ ذٰلك لأنّه لا باعَ له في هٰذا الحقل من العلوم.

(*) بيتر مدور: طبيبٌ بريطانيٌّ مشهورٌ من أصلٍ لبنانيٍّ، حصل على جائزة نوبل في الطبِّ لعام 1960.

ولَعمري إنّ الّذي يريد تفسير الظواهر الميتافيزيقيَّة، أو الحكم عليها بالوجود والعدم من خلال علم الفيزياء، كمن يريدُ أن يسمع بعينه، أو يبصر بإذنه؛ فلا يمكن لعاقلٍ أن يتصوَّر النتائج الّتي سينتهي إليها المُحيط بمطالَب نظريَّة المعرفة، فهو يعي تمامًا حاكميَّة القوانين العقليَّة على استنتاجات الطبيعيّ؛ فإنَّ الفيزيائيّ عندما يريد أن يستنتج نموذجًا ما من تجربةٍ ما، عليه أن يراعي عدم لزوم خُلف أحد القوانين العقليَّة الثابتة: قانون التناقض، قانون الهويَّة، قانون العلّيَّة، وإلا فسينتهي إلى استنتاجات لا منطقيَّة، كما أنّ طعنه بهٰذه القوانين سينجرُّ إلى كليّاته الّتي يخرج بها من خلال التجربة.

ب. ثبت موت هوكينج ولم يثبت موت الفلسفة

قال الكاتب: «... كانت تلك الأسئلة التقليديَّة للفلسفة، لكن الفلسفة قد ماتت .. وأصبح العلماء هم مَن يحملون مصابيح الاكتشاف في رحلة التنقيب عن المعرفة» [هوكينج، التصميم العظيم، ص13].

ويمكن القول إنّ الكاتب كان ملتفتًا لدائرتَي البحث الفلسفيّ والبحث التجريبيّ؛ لذا نراه يكرِّر المسألة نفسها في أهمِّ كتبه، ثُمَّ يزعم في كتابه الأخير موتها دون أن يقدّم دليلًا أو برهانًا، أو حتّى تجربةً على الأقلّ تثبتُ للقارئ هٰذه الدعوى! لينفذ من ذٰلك مباشرةً إلى البحث التجريبيّ متسلِّلًا.

وقد ثبت لك ـ أيُّها القارئ ـ أنَّ التجربة لا تفلح في تفسير الظواهر الميتافيزيقيَّة.

ومن المحتَمَل أن يكون الكاتب في دعواه هٰذه مقلِّدًا لما قدّمته كلٌّ من المدرستين الوضعيّة والماركسيّة وأتباعُ المذاهب التجريبيّة، وقد أُتخِمَتْ كتب

علماء الإســـلام ـ المصنَّفَة في نظريَّة المعرفة خصوصًـــا ـ تفنيدًا ونقدًا لهٰذه المدارس؛ لذا نُعرِض عن تكرار ما سطَّرته أقلامُهم(*).

تعتمد الفلســـفة في معالجتها للظواهر على الأســـلوب العقـــليّ البرهانيّ، وتكتســـب حياتها من حجّيَّة هٰذا المنهج المســـتفاد من «الخصائص الذاتيَّة للبرهـــان، المؤلَّف من الصورة البدهيَّـــة الإنتاج، والمـــادّة الواجب قبولها» [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 144].

ثمّ إنَّ التجريبيَّ نفســـه لا يمكنه أن يخرج بنتيجةٍ دون الاســـتفادة من القياس البرهانيّ، الّذي يقوم على أساسه الأسلوب العقليُّ والفلسفة؛ فلو مات هٰذا المنهج لما قام للتجربة قائمةٌ؛ باعتبار أنَّ النتيجة المســـتفاد منها تنهض على مقدِّمتين مجتمعتين: الأولى حِسّيَّة، والأخرى عقليَّةٌ.

من هنا نقول لهوكينج: إنَ الفلســـفة لا تزال حيَّةً تُرزَق، وتستمدُّ وجودها من المنهج العقليّ الّذي لولاه لَما وصل التجريبيُّ إلى نتيجةٍ.

وعلى أيِّ حـــال لا بدَّ أن نرجع هوكينج خطوةً إلى الوراء، ونســـأله : ما هو دليلك الفيزيائيُّ على موت الفلسفة؟

ج. الصبغة الميتافيزيقيَّة

إذا بحثنا عن آراء علماء الفيزياء والكيمياء والأحياء فيما يتعلَّق بالقضايا الوجودية المرتبطة بالإله، أو يوم الجزاء، أو أيّ عنصر من عناصر الرؤية الكونيَّة لوجدناهم يختلفون فيما بينهم إثباتًا ونفيًا وتوقُّفًا ... فكلٌّ يدَّعي أنَّ المقدمات العلميَّة الّتي يتّكئ عليها تفيد الاســـتنتاج الّذي يعتقد به، وهٰذا على الأقل

(*) . يمكن مراجعة كتاب «فلسفتنا» للســـيد محمدباقر الصدر و«الأيديولوجيا المقارنة» للشيخ مصباح يزدي.

يُعَدُّ شـــاهدًا على أنَّ النتائج الّتي ينتهي إليها الطبيعيُّ في هٰذا الحقل الميتافيزقيّ ليست نتائج تجربةً حتميَّةً، ولا معادلةً رياضيَّةً، وإنَّما هي مجرَّد استنتاجاتٍ وتخميناتٍ، وغالبًا ما تكون مصطبغة بالموقف النفسيّ الميتافيزيقيّ المُســبَق الّذي يتّخذه العالِم الطبيعيُّ حول عناصر الرؤية الكونيَّة(*).

وهٰذا الأحيائيُّ والكيميائيُّ كريستيان دو دوف(**)يقول: «... إلّا أنَّ الكثير من العلماء لا يشغلون أنفسهم بهٰذا الفارق، فيتعاملون ضِمنًا مع الفرضيَّة على أنَّها حقيقةٌ مؤكَّدةٌ، وهم سعداء جدًّا بما يقدّمه العلم من تفسيرات. وهم في ذٰلك مثل لا بلاس، لا يحتاجون إلى فرضيَّة الله، ويعتبرون الموقف العلميَّ لا أدريًّــا، إن لم يكن إلحاديًّا صريحًا». ويعلِّق عالِم الرياضيات جون لينكس على هٰذا المقطع: «وهٰذا اعتراف صريــح أنَّ العِلم عند الكثيرين لا ينفصل فعليًّا عن موقفٍ ميتافيزيقيٍّ لا أدريٍّ، أو إلحاديٍّ يصرُّ أصحابه على التمسُّك به...» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 59].

ولعلَّ أرنو بنزياس (Penzias Arno)(***) محقٌّ في قوله: «البعض لا يشعرون بارتياحٍ لفكرة العالــم المخلوق بقصدٍ. وحتّى يأتوا بأفــكارٍ مضادّةٍ للقصد، يضطرُّون لتخمين أشياء لم يروها» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 130].

إذن فإنّ الاســتنتاجات الّتي يخرج بهــا الطبيعيُّ تكون في بعض الأحيان مصطبغــةً بموقفــه الميتافيزيقيّ المُســبَق. ويتبنَّى هوكينج نظرةً مشــابهةً: «الكثيرون لا يحبّون الفكرة الّتي تقول: إنّ الزمن له بدايةٌ؛ غالبًا من أجل أنّه يدلُّ بوضوحٍ على التدخّل الإلٰهيّ» [المصدر السابق، ص 117].

(*) الإنسان، الإله، الكون.

(**) كريستسان دو دوف: عالِم متخصِّص في علم الأحياء الخلوي والكيمياء الحيويَّة.

(***) أرنو بنزياس: عالم فيزياء أمريكي مشــهور، وله بعض الاكتشافات، حائز على جائزة نوبل للفيزياء عام 1978 م .

والأنكى من ذٰلك حين يقوم الطبيعيُّ بحياكة قناعٍ علميٍّ؛ لرؤيةٍ فلسفيّةٍ ماديّةٍ إلحاديّةٍ، مال إليها أو أُعجب بها.

2 ـ النقد الفلسفيّ (مناقشة في بعض الملازمات والاستنتاجات)

أ- نفيُ البداية الزّمانيَّة لا يلازمه انتفاء دور الخالق

يقول هوكينج في إشارةٍ إلى احتماليّة انتفاء دور الخالق في حال انتفاء البداية الزمانيّة للكون: «وطالما اعتقدنا أنّ للخلق بدايةً؛ فإنّ دور الخالق يبدو واضحًا هنا، أمّا إذا كان الكون بالفعل مغلقًا على نفسه (أي مكتفيًا بنفسه بشكلٍ كاملٍ)، وليس له حدودٌ أو حوافٍ، وليس له بدايةٌ أو نهايةٌ، فإنّ الإجابة ليست واضحةً: ما هو دور الخالق؟!» [هوكينج، تاريخٌ أكثر إيجازًا للزمن، ص 111].

في هٰذا الكلام يظهر جانبٌ من الضعف الفلسفيّ لدى عالِم الفيزياء؛ حيثُ إنّ العديد من العلماء والحكماء الكبار على مرّ التّاريخ كانوا يعتقدون بأزليّة العالَم وقِدَمه، ومع ذٰلك آمنوا بوجود الإلٰه، وِفقًا لأدلَّةٍ عقليَّةٍ فلسفيَّةٍ مُحكمَةٍ، ليس محلُّ بسطها في هٰذه المقالة.

فأرسطوطاليس يؤمن بأزليّة المادّة ومع ذٰلك يؤمن بوجود الإلٰه الصانع كما أشار الكاتب [هوكينج، التصميم العظيم، ص 165] ـ وكذٰلك يُنسَب هٰذا القول إلى العديد من الفلاسفة المشّائين.

قال الشهرستانيّ: «وإنّما القول بِقِدَم العالَم وأزليَّة الحركات بعد إثبات الصانع، والقول بالعِلَّة الأولى إنَّما ظهر بعد أرسطاطاليس ... وأبدع هٰذه المقالة على قياساتٍ» [الأحمدي، وجود العالَم بعد العدم عند الإماميّة، ص 25 و26].

وكذلك ابن رشدٍ في كتابه «تهافت التّهافت» حيثُ أقام أدلَّةً أربعةً على قِدم العالَم، وهو مع ذٰلك يؤمن بالإلٰه عن دليلٍ.

إذن، إنّ نفي البداية الزمانيَّة للعالـــم، أو القول بقِدمه لا يلازمه انتفاء دور الخالق كما يعتقد بعض الفيزيائيّين.

ب - نفـي الإلٰـه الّـذي تصفـه بعـض الديانـات لا يلازمـه نفـي المبـدإ المجرّد

حاول الكاتب في الفصل الســابع أن يشــكّك في فرضيّــة وجود الإلٰه من خــلال الطعن بما يقدّم من رؤًى ثيولوجيَّةٍ، وتفســيرات بعض الأديان الّتي تؤمن بالإلٰه.. ولٰكن مهلًا! وبغضِّ النّظر عن الأسلوب الّذي حاول من خلاله تهميش فكرة الإلٰه، وتعويم الأســلوب التجريبيّ في الإجابة، لو ســلَّمنا مع هوكينج بــأنّ الإلٰه الّذي تصِفُه بعــض الديانات أو المِلَــل والنِّحَل بـ «غير الواقعيّ»، هل يلزم من ذٰلك عدم وجود صانعٍ لهٰذا الكون؟!

إنّه لا ملازمة عقليَّةً بين نفي الإلٰه الّذي تنظر إليه بعض الديانات، وبين نفي فكرة الإلٰه؛ باعتبــار أنّه ليس بعزيزٍ علينا أن ننفي القراءة الّتي تقدّمها بعض الديانات عن الإلٰه، مع اعتقادنا بالمبدإ الماورائيّ.

وهٰذا ألبرت آينشــتاين (Albert Einstein)(*) كمــا ينقل عنه هوكينج في كتابــه «تاريخٌ موجزٌ للزّمن» كان يرفض الصــور اليهوديّة للإلٰه: «ورغم أنّه (أي أينشــتاين) ينحدر من أصــولٍ يهوديّةٍ، إلّا أنّه كان يرفض الفكرة التوراتيّة عن الله» [هوكينج، تاريخ موجز للزمن، ص 152]. ومع ذٰلك فإنّه من المسلَّم بين العلمــاء أنّه كان يعتقد بوجود الإلٰه؛ قال: «أريد أن أعرف كيف خلق

(*) ألبرت أينشتاين: عالِم كبير في الفيزياء النظريّة، وله اكتشافاتٌ عديدةٌ.

الله العالم؟» [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 37].

جـ- هل يُوجَد شيءٌ من اللاشيء تلقائيًّا؟

يقول هوكينج: «فإنّ الكون يمكنه أن يخلق نفسه من لا شيء، وسوف يفعل ذٰلك بالطريقة الّتي تمَّ وصفها في الفصل السادس، والخلق التلقائيّ هو السبب في أنّ هناك شيئًا بدلًا من اللا شيء، فلماذا يُوجَد الكون؟ ولماذا نُوجَد نحن؟ ليس من الضروريّ أن نستحضر إلٰهًا لإشعال فتيل الخلق، ولضبط استمرار الكون» [هوكينج، التصميم العظيم، ص37].

في الواقع تمسّ هٰذه المسألة حقيقة كتاب «التصميم العظيم».

في البداية لا بدّ من بيان المراد من اللاّشيء؛ فاللاشيء عند الميتافيزيقيين يعني العَدَم المُطلَق، وأمَّا اللاشيء باصطلاح الطّبيعيين الّذي نرجّح أن يكون هو مراد الكاتب فهو بمعنى الفراغ الكمّيّ(*)؛ قال: «قد تعتقد لوهلةٍ أنّه لو أنزلنا كلَّ الذرَّات والجزئيّات من مكانٍ ما؛ فإنّنا سنخلق فراغًا كاملًا في ذٰلك المكان؛ بحيث إنّه يصلح أن نسمّي ذٰلك المكان بـ«لا شيء».

وقد تسرّع بعض الباحثين عندما حملوا «اللاشيء» على المعنى الفلسفيّ فحسب. [المصري، نهاية حلم وهم الإله، ص 70]

وعلى أيّ حالٍ، فإن أراد من اللاشيء المعنى الفلسفيّ، فقوله واضح البطلان، ببداهة امتناع صدور الوجود من العدم.

وإنْ أراد به «الفراغ الكمّيّ» وهو كذٰلك، فعندها لا بدّ أن نسأل: هل

(*) يمكن أن يكون تعبير الفراغ الكمي مضلّلاً لمن لم يألف المصطلحات الفيزيائيّة؛ وذٰلك لأنَّ كلمة «فراغ» توحي بالعَدَم. ولٰكنَّ الفراغ الكمّيَّ مصطلحٌ يستخدمه الفيزيائيّون؛ للإشارة إلى أقلّ حالةٍ من حالات الطاقة، أو أدناها في حقلٍ كمّيٍّ معيَّنٍ. وهٰذه الحالة طبعًا لا تكون عدمًا. [لينكس، العلم ووجود الله، ص 370، الهامش رقم 33]

الفراغ الكــمّيّ كافٍ في انتفاء الحاجة إلى خالقٍ ماورائيّ؟ كيف يمكن لشيءٍ طاقته صفر أن يفيض هٰذا الوجود كلّه؟!

نطوي كشحًا عن التفاصيل العلميّة الّتي ذكرها الكاتبُ في حقيقة الفراغ الكــمّيّ، ونأخذها كأصلٍ موضوعٍ لنبني عليها؛ إنّ أقصى ما فعله هو إثبات ســبق شيءٍ على العالَم، وهو الفراغ الكمّيّ، وعمل على تفســير آليّة نشــوء الكون، وهٰذا السبقُ والآليّة لا تنفي وجود خالقٍ ماورائيٍّ.. غاية الأمر أنّه بيّن علّةً قريبةً أخرى وقدّم تفسيرًا.

ومــن باب المثال لو فسّر لك الكيميائيُّ كيفيّة خروج هٰذه الورقة الّتي بين يديــك من المصنع، وكيف اختلطت الموادّ الكيميائيّة مع الخشــب، وأثبت لك أنّ هناك شــيئًا ما قد سبقها... هل يغنيك ذٰلك عن سؤال من أحضر هٰذه الورقة؟ ومن خلط مكوّناتها، ودفع بها إليك؟

حتمًا سيكون الجواب لا، ولو بقي يشرح لك الآليّات، ويذكر لك القوانين من الآن إلى يوم الدين لن ينتهي ســؤال «مَن؟» و «لماذا؟» وكلّ ما ذكره الكاتب هو في دائرة «كيف؟».

الفيزيائيّ الشــهير بول ديفيز (Paul Davies)(*) يقول لنا: «أيمكن خلق شيءٍ مــن اللاشيء؟ لقد رأينا إمكانيَّة خلق جســيماتٍ من الفضاء الخالي، لٰكنّ الســبب يعود في هٰذه الحالة إلى اعوجاج الفضــاء(**). ويبقى أمامنا تفسير الســؤال: من أين جاء الفضاء (إن لم يكن موجودًا دائمًا)؟» [ديفيز، الله

(*) بول ديفيز: عالِمٌ بريطانيٌّ، وأســتاذ الفيزيــاء بجامعة أريزونا، عمــل بجامعات كمبريدج، متخصِّــصٌ في علوم الكون وفيزياء الكمّ، حائزٌ على جائــزة تمبلتون عام 1955 م. [راجع: شريف، عمرو، رحلة عقل، ص 90 الهامش رقم 2]

(**) حقل الجاذبيّة اعوجاجٌ فضائي [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 46].

والفيزياء الحديثة، ص 48 و49].

ويقول أيضًا: «فبصرف النظر عن أنّ هٰذه التفاسير تنطوي على قدرٍ كبيرٍ من التخمين، فالقول بنشـــأة الكون من تموّجٍ في فراغٍ كمّيٍّ يرجع بالمسألة الأصل خطـــوةً إلى الوراء، ويجعلنا نتســـاءل عن مصدر الفـــراغ الكمّيّ» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 119].

إذن مقولة «فإنّ الكون يمكنه أن يخلقَ نفســـه من لا شيء، إن حملناها على المعنى الفلســـفيّ فهي ممتنعةٌ، وإن حملناها على المعنى الّذي أراده هوكينج فإنّهـــا لا تثبت عدم الحاجة إلى الخالق الماورائيّ، بل ينتقل الســـؤال ذاته إلى مربّعٍ آخر كما عرفت.

وقبل أن ننتقل إلى المناقشـــة العلميّة تحسنُ الإشارة إلى أنّ هوكينج ليس أوّل من تحدّث بهٰذا حول تفســـير نشـــوء الكون، فإنَّ بيـــتر آتكينز (Peter Atkins)(*) يعتقد بشيءٍ مشـــابهٍ، وهو صلاحيّـــة الزمكان لإيجاد مادَّته من خلال التجميع الذاتيّ، وهٰذا القول دفع كيث ورد (Keith Ward)(**) إلى الردِّ عليه بأنّه من المحال تأثير الســـبب في الرتبة اللاحقة، ما لم يكن موجودًا في الرتبة السابقة؟(***) [لينكس، جون، العلم ووجود الله، ص 111 (بتصّرفٍ)] وعندها يبقى السؤال السيّد: من أوجده؟ ولماذا؟

د- نفي الإله يخدش في علميّة النموذج

أشرنـــا في آخر فقرة «الخلط بين المنهج العقـــليّ والمنهج التجريبيّ» إلى أنّ

(*) بيتر أتكينز: بروفسور الكيمياء في جامعة أكسفورد.

(**) كيث ورد: فيلسوف، وعمل أستاذًا في جامعتي كامبريدج وويلز.

(***) ديفيز، الجائزة الكونيّة الكبرى، ص 100.

نتائــج التجربة مبنيّةٌ على الأخذ بالقوانين العقليّة الثّابتة، وإنّ هٰذه القوانين نفسها تنتج فكرة ضرورة وجود الإلٰه، فكيف يمكن للتجربة أن تخرج بتنبّؤٍ يتعارض مع أحد القوانين الّتي تســتند إليها؟ كقانون العلّيّة مثلًا؟! إنّ هٰذا ليخدش في علميّة النموذج، أو الافتراض الّذي يقدّمه العالم الطبيعيّ.

3ـ النقد العلميّ (مناقشة في بعض المقدّمات الفيزيائيّة)

أ- الزمكان لا يحلُّ المعضِلَة

حاول هوكينج في الفصل الســادس أن ينقــل فرضيّة الزمكان الّتي تجعل الزمان بعدًا رابعًا من أبعاد المكان، وأنّه بدأ مع الانفجار العظيم، ويدّعي أنّ السؤال سيصبح لغوًا عن سبب البداية الأوّل.

إنّ هٰــذا التصريح لا يخلو من تدليــسٍ، أو نقصٍ في دائرة الاطّلاع على أحســن التقادير، باعتبار أنّه بناءً على كلِّ ما تقــدّم من شروع الزمان مع الكون، قد نستنتج أنّ الســؤال العبثيّ هو عن السبب الفيزيائيّ للكون، لا عن السبب مطلقًا! وبالطريقة ذاتها فإنّ التخمين حول الّذي سبّب الانفجار الكبير لا معنى له أيضًا؛ لأنّ الأســباب عادةً تســبق التّأثيرات. فإذا لم يكن هناك زمانٌ (أو مكانٌ) قبل الانفجار الكبير لوجود وســيطٍ مسبّبٍ فيمكننا أن نعزو عدم وجود سببٍ فيزيائيٍّ للانفجار الكبير [ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، ص 100]، عندهــا يتعّين على عالم الفيزياء الســكوت حيال الســبب غير الفيزيائيّ. وُيعطى المنبر إلى المتخصّص في الإجابة على الأسئلة غير الفيزيائيّة المتعلّقة بأمــورٍ لا تخضع للتجربة. قال هوكينج في كتــابٍ آخَرَ له: «إذا كنّا كما هو الحال، نعلم فقط ما حدث منذ الانفجار الكبير ـ فإنّنا لا نســتطيع تحديــد ما حدث قبل ذٰلك، [...] الأســئلة الّتي تدور حــول من الّذي هيّأ

الظروف لهٰذا الانفجار الكبير ليســت بالأسئلة الّتي يتناولها العلم» [هوكنج، تاريخ أكثر إيجازًا للزمن، ص 78]. وفي مورد آخر من الكتاب نفسه: «ويعني ذٰلك أنّ كلّ نظريّاتنا تتحطّم عند لحظة الانفجار الكبير؛ [...] وهٰكذا وحتّى لو كانت هناك أحداثٌ قد وقعت قبل الانفجار الكبير؛ فلن نســتطيع اســتخدامها لتحديد ما يمكن أن يحدث بعد الانفجار، لأنّ التنبّؤ ذاته ســيتحطّم منذ لحظة الانفجار العظيم» [المصدر السابق، ص 76].

إذن، ســواءٌ ثبتت فرضيّة الزمكان أم لم تثبت، فذٰلك لا ينفي الإلٰه، وقد علمنا أنّ الفيزياء مغلولة اليد عن تفسير ما قبل الانفجار العظيم.

ب- القانون سيِّدٌ غير فاعلٍ

يقول هوكينج في كتابه «تاريخٌ مُوجَز للزمن»: «وطالما اعتقدنا أنّ للخلق بدايةً فإنّ دور الخالق يبدو واضحًا هنــا، أمّا إذا كان الكون بالفعل مغلقًا على نفســه (أي مكتفيًا بنفسه بشــكلٍ كاملٍ)، وليس له حدودٌ أو حوافٍ، وليس له بدايةٌ أو نهايةٌ، فإنّ الإجابة ليست واضحةً: ما هو دور الخالق؟!» [المصدر السابق، ص 111].

كان يعتقد بأنّ فكــرة البداية الزمانيّة للكون نفيًــا أو إثباتًا لها ارتباطٌ وثيقٌ في تفسير ظاهرة وجود الخالق على حدّ تعبيره، كما ورد في الترجمة، فإنّه وبحسب تصريحه في كتاب «تاريخٌ مُوجَزٌ للزمن» إذا كان للكون بدايةٌ زمانيَّةٌ فدور الخالق واضــحٌ، وإلّا فدوره غير واضحٍ. وقد نقلنا قوله فيما تقدَّم تحت عنوان «الصبغــة الميتافيزيقيَّة» بأنَّ الكثير ينفرون من فكرة البداية الزمانيَّة للكون؛ لأنّها تدلُّ على التدخّل الإلٰهيّ.

في كتابــه «التصميم العظيم» يبيّن وِجهة نظــره حِيال قضيّة بداية الكون

من خلال فرضيّة الزمكان، ويقترح استنتاجًا يقصي من خلاله فكرة الإله ويستبدلها بـ «اللاشيء» و«قانون الجاذبيَّة»، ويدّعي صلاحيّته لتفسير نشوء الكون من اللاشيء؛ قال: «لأنّ هناك قانونًا مثل الجاذبيَّة، فإنّ الكون قادرٌ وسيخلق نفسه من لا شيء» [هوكينج،التصميم العظيم، ص 352]، متمسّكًا بما سمّاه سيادة القانون وحاكميّته.

ولنا الآن أن نسأل السيّد هوكينج:

ـ ما هو الدليل العلميُّ الّذي قدَّمته على وجود الجاذبيَّة قبل الكون؟

ـ لو سلَّمنا بوجود هٰذا القانون قبل الكون هل هٰذا يحلُّ معضلة «فرضيَّة نفي وجود الإله»؟

ـ ما هو تفسير العلماء لسيادة القانون؟ أيعني ذٰلك تأثيره وفاعليّته؟

على أيّ حال لو سلّمنا بوجود قانون الجاذبيَّة قبل الكون فإنّ ذٰلك لا يحلُّ المعضلة؛ باعتبار أنّ القانون لا يؤثِّر، بل إنّه يفسّر الظاهرة ويوضّحها في ظروفٍ معيَّنةٍ، دون أن يفعل، وكذٰلك لو سلَّمنا وقلنا: إنّ القانون يؤثّر، يبقى السؤال مَن الذي قنَّن هٰذه القوانين وأوجدها؟ كيف جاءت الجاذبيّة؟ ومن الّذي خلقها؟

إنّ القوانين لا تخلق شيئًا؛ يقول الرياضيّ تي جون لينكس: «فقوانين الفيزياء تشرح كيف يشتغل محرِّك الجيب(*)، لٰكنّها لا تشرح كيف جاء إلى الوجود في البداية؛ إذ إنّه من الواضح جدًّا أنّ قوانين الفيزياء ليس بمقدورها خلق محرّك الجيب لوحدها؛ إذ إنَّ تلك المهمّة تحتاج لذكاءٍ وخيالٍ، والإبداع العلميّ لفرانك ويتل(**)» [حسن، أقوى براهين جون لينكس في تنفيد مغالطات منكري

(*) محرّكٌ نفّاثٌ للطائرات.

(**) فرانك ويتل: عالمٌ متخصّصٌ بالميكانيك.

الدين، ص 108].

يقول وليام بيـــلي (Paley William)(*): «إنّه لتَحريـــفٌ للّغة أن تحدّد أيّ قانونٍ على أنّه السبب الكافي الفعّال لأيّ شيءٍ، فالقانون يفترض مسبّقًا وجود عاملٍ؛ فالقانون مجرّد الآليّة الّتي يسير عليها العامل. والقانون يتضمّن قوّةً؛ لأنّه النظام الّذي تعمل تلك القوّة وفقًا له. وبدون هٰذا العامل، وبدون هٰذه القوة، المستقلّين كلاهما عن القانون، لا يفعل القانون شيئًا، فهو لا شيء»(**).

ومن باب المثـــال أنّ القانون القائل «كلّما بلغـــت درجة حرارة الماء 100 درجةٍ يبدأ بالتبخّر» لا يجعل الماء يتبخّر ما لم يكن لدينا في الرتبة السابقة ماءٌ وحرارةٌ، وموجدٌ لهما، وواضعٌ للماء على النار. وكذٰلك قانون 2+2=4، فإنّه لا يضاعف المال، ما لم يتقدّم زيدٌ باستيداع مبلغٍ في البنك.

والمثير أنّ ســـتيفن هوكينج نفسه في كتاب «تاريخٌ موجَزٌ للزمن» كان يؤيّد ما عليه جون لينكس ووليام بيلي؛ قال: «وحتّى إذا كانت هناك نظريّةٌ موحّدةٌ واحدةٌ محتملةٌ فســـتكون مجموعةً من القواعد والمعادلات، فما الّذي يبعث النار في المعادلات، ويصيغ عالمًا تصفه؟» [هوكينج،تاريخ أكثر إيجازًا للزمن، ص153].

والأكـــثر إثارةً ما نقله الدكتور عمرو شريـــف في كتابه «رحلة عقل» من أنّ هوكينج في جلســـةٍ حواريّةٍ أجاب مضطرًّا بأنّ «توصّلنا لمعادلاتٍ تشرح كيـــف بدأ العالَم، لا يعـــني أنّ الإلٰه غير موجودٍ، ولٰكـــن يعني أنّه لم يخلق الكون عشوائيًّا، ولٰكنّه خلق تبعًا لقوانين» [شريف، رحلة عقل، ص 82]! لماذا هٰذا

(*) وليام بيلي: فيلسوفٌ.

(**) Willliam Paley, Natural Theology.

(تمت ترجمة المقطع إلى العربية بواسطة: altab.com).

التهافت في أقواله؟ لعلَّه ضاق ذرعًا بالحجج المقامة على وجود الإلٰه.

إذن وجود الجاذبيّة قبل الكون، وسيادة القانون بمعنى تأثيره وفاعليّته المطلَقة الموجبة للاستغناء عن الإلٰه دَعْوَيَانِ تفتقران إلى دليلٍ.

يقول الفيزيائيّ بول ديفيز: «... مع أنّ العمليَّة الّتي وُصِفت أعلاه ما تقدّم خلقًا من اللاشيء، لٰكنّ مجرّد تحويل طاقةٍ موجودةٍ من قبل إلى شكلٍ مادّيٍّ، وما زال علينا توضيح من أين جاءت هٰذه الطاقة في المقام الأوّل، وهٰذا يتطلَّب بالتأكيد تفسيرًا خارقًا؟» [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 45].

يقول كيث ورد: «إنّ وجود قوانين فيزيائيّةٍ... يعني ضمنًا وجود إلٰهٍ يصيغ هٰذه القوانين ويضمن توافق العالَم المادّيّ معها» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 109].

ثمّ إنّ هوكينج وقع فريسة خلطٍ خطيرٍ في المقام، إذ إنّه في قوله: «إنّ نظريّة كلّ شيءٍ ... تتنبّأ بأنَّ العديد من الأكوان العظيمة تكوَّنت من لا شيء، ... إذ إنّ خلقهم لم يحتج إلى تدخُّل قوّةٍ خارقةٍ، أو إلٰهٍ يكشف عن أنّه لم يفرِّق بين «العامل» و «القانون»، فإنّ التخيير بين الإلٰه والقوانين الفيزيائيّة خاطئٌ بامتيازٍ، ولا يخلو من الخلط أو المغالطة، فالإلٰه تفسيرٌ للكون وكذٰلك القوانين الفيزيائيّة، إلّا أنّهما تفسيران من نوعين متغايرين، ولا تعارض بينهما.

وهٰكذا، نكون أمام رأيين في المسألة: الأوّل يجعل القانون فاعلًا، والآخر لا يرى للقانون دورًا إلّا التفسير، ولو سلّمنا بأنّ للقانون تأثيرًا، يبقى السؤال مَن الّذي جعله؟!

جـ- هل أجاب العلم على الأسئلة الكونيّة الكبرى؟

أقحم هوكينج نفسه في ميدان الإجابة على الأسئلة الكونيّة الكبرى، معتقدًا

أنّ العلـــم التجريبيّ الحديث وخصوصًا الفيزياء الحديثة مع هٰذا التقدّم المهول لديها ما تقوله في هٰذه القضايا، يقول الســـيّد هوكينـــج: «وأضحى العلماء هم من يحملون مصابيح الاكتشـــاف في رحلة التنقيب وراء المعرفة. يهدف هٰذا الكتاب إلى تقديم الإجابات (على الأسئلة الوجوديّة) الّتي تفرضها الاكتشافات العصريّة، والنظريّات العلميَّة الحديثة» [هوكينج، التصميم العظيم، ص 13].

إلّا أنّ للفزيائيّ الأشـــهر بول ديفيز رأيًا مغايرًا: «ورغم النجاح المذهل للعلم الحديث، فمن الغباء أن نفترض أنَّ الأســـئلة الأساسيَّة المتعلِّقة بوجود الإلٰه، أو الغرض من الكون، وكذٰلك دور البشر في هٰذا المشروع الخارق، قد تمّت الإجابة عليها، بفضل هٰذه التطوّرات العلميَّة. إنّ لدى العلماء أنفســـهم ـ في الواقع ـ نطاقًا واسعًا من المعتقدات الدينيَّة» [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 255].

وللفيزيـــائيّ الحائز على جائزة نوبـــل في الفيزياء ماكـــس بلانك (Max Planck)(*) رأيٌ مغايرٌ لما ذهب إليه الكاتب: «العلم الطبيعّي لا يستطيع حلَّ اللغز المطلق للطبيعة؛ وذٰلك لأنَّه في التحليل الأخير نكون نحن أنفسنا جزءًا مـــن الطبيعة، وبالتالي نكون جزءًا من اللغـــز الّذي نحاول حلَّه» [حسن، أقوى براهين جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، ص 64].

وعلى أيّ حالٍ فإنّ أصل ما يدّعيـــه هوكينج وينطلق منه في بحثه هو محلُّ نظرٍ وجدلٍ كبيرٍ بين أرباب أهل الاختصاص.

وبناءً عليه، نرجع مع الكاتب إلى أولى صفحات كتابه لنسأله: هل للعلم إجاباتٌ تامَّةٌ على هٰذه الأســـئلة؟! ثمّ هل كان في اســـتنتاجاته وفرضيّاته الّتي

(*) بلانك، ماكس: عالمٌ عبقريٌّ، فاز بجائزة نوبل للفيزياء عام 1918، وهو أحد أشهر مؤسِّسي ميكانيكا الكمّ.

يطرحها ويرشّحها فيزيائيًّا أو متفلسفًا مادّيًّا؟

هل يريد السيّد هوكينج أن يجعل البشر يبنون مواقفهم حول محاور الكون على ركامٍ من التخمينـــات الفيزيائيَّة، وبالتالي تعيش الأمم في واقع من الهلع الفكريّ الّذي يستتبعه تخبّطٌ في الجانب العلميّ؟!

د- الأكوان المتعدّدة نظريّةٌ أم تخمينٌ؟

يُعدّ نموذج الأكوان المتعدّدة ـ الّذي تمسَّـــك به هوكينج في كتابه لتفسير النظم الدقيق للكون ـ الملجـــأ الأخير، ولعلَّه الملاذ الوحيد المتبقّي للملحد، وهٰذا ما يخبرنا به نيل مانسون (Neil Manson)(*) : «هي الملاذ الأخير بالنسبة للملحد اليائس» [نقلًا عن: ديفيز، الجائزة الكونيّة الكبرى، ص 354].

فهل هٰذه نظريَّةٌ علميَّةٌ متّسقةٌ وجميلةٌ(**) أو أنَّها مجرّد تخمينٍ وافتراضٍ؟

تفرض الأكـــوان المتعدِّدة(***) كمًّا هائلًا من الأكـــوان الّتي يتعذّر على الإنســـان ملاحظة أكثرها، كما أنَّها تفتقر للاختبـــار، ومع ذٰلك لا تعطي تفسيرًا تامًّا للوجود.

وإليك ـ أيُّها القارئ ـ ما يقوله عالم الفيزياء بود ديفيز: «إنّ عيب نظريّة الكون المتعدِّد هـــو أنَّها تقحم فيضًا من الكيانـــات الّتي لا يمكن ملاحظة

(*) نيل مانسون: بروفسور في الفلسفة.

(**) يقـــرُّ علماء الرؤيـــة العلميّة الجديدة بأنَّ الجمال في النمـــوذج، أو النظريّة المقترحة يُعدّ من مقوِّمات نجاحه، ويعنون بالجمال التناسق والبساطة وعدم التعقيد. [انظر: العلم في منظوره الجديد، أغروس وستانسيو، ص 44]

(***) الأكـــوان المتعدِّدة أو الكون المتعدِّد: فرضيّةٌ تُطرَح في الفيزياء، مفادها أنَّ الانفجار الكبير الّذي ولّد كوننـــا هو واحدٌ من عدد، رُبَّما لا نهائي من الانفجارات الّتي ولَّدت أكوانًا متعدِّدةً. [انظر: ديفيز، الجائزة الكونيّة الكبرى، ص 352]

معظمها مطلقًا، ولو من حيث المبدأ. ويصدم هٰذا الانتشـــار الكاسح العديد من الناس على أنّه طريقةٌ مبالغٌ فيها لتفســـير صداقـــة الكون للحياة. ومن الصعب جدًّا أيضًا اختبار هٰذه النظريّة... ولا يقدّم الكون المتعدِّد وصفًا كاملًا للوجود؛ لأنَّه لا يزال يتطلّب الكثير من الفيزياء غير المفسّرة و"الملائمة" جدًّا لإنجاحه» [ديفيز، الجائزة الكونيّة الكبرى، ص 353].

وفي تصريحٍ مثيرٍ لجون بولينج هـــورن (أحد أبرز منظِّري الكمّ) يرفض فيه فرضيَّة الأكوان المتعدِّدة: «علينا أن نعـــترف بحقيقة هٰذه التخمينات. فهي في الحقيقة ليســـت فيزيـــاء، بل ميتافيزيقيا بالمعـــنى الأضيق. فما من ســـببٍ علميٍّ محضٍ يدعونا للاعتقاد بمجموعةٍ من الأكوان. فهٰذه العوالم بطبيعة تكوينها غير معروفةٍ لنا. أمّا التفســـير الّذي يحظى بنفس القدر من الاحترام الفكريّ، ويراه عقلي مفهومًا ومنظَّمًـــا هو أنّ هٰذا العالَم الواحد على هٰذه الشـــاكلة؛ لأنّه مخلوقٌ بـــإرادة خالقٍ قصـــد له أن يكون هٰكذا» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 129 و130].

إنّ هٰـــذه الفرضيّة علاوةً على كونها مجرّد تخمينٍ غير مجرّبٍ، بل لا يمكن للإنسان اختباره... هي افتراضٌ غير جميلٍ أبدًا، وكما يقول ريتشارد سينبرن (Richard Swinburne)(*): «إنّ افـــتراض تريليونـــاتٍ من الأكوان الأخرى بدلًا من إلٰهٍ واحدٍ لتفســـير النظام الّذي يميِّز كوننا يبـــدو قمَّة اللامنطقيَّة» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 130].

حتّى أنَّ صاحب كتاب «وهم الإلٰه» الأحيائيّ المُلحِد ريتشارد دوكينز يصف هٰذه الفرضيَّة بأنّها غايةٌ في التبذير: «العالَم المتعدّد الأكوان يبدو نظريّةً في غاية

(*) ريتشارد سوينبر: فيلسوفٌ وأستاذٌ في جامعة أكسفورد.

التبذير من ناحية عدد الأكوان» [دوكنز، وهم الإله، ص 149].

إذن، الأكوان الّتي حـــاول هوكينج أن يبيِّنها كنظريَّةٍ لتفســـير الضبط الدقيـــق، هي محض فرضيَّةٍ وتخمينٍ لم يُقِم عليها الدليل، ولا نعلم على الأقلّ إن كان له قابليّة ذٰلك.

هـ- تصميمٌ عظيمٌ أم مصمِّمٌ أعظم؟

تقدَّمت الإشـــارة إلى أنّ القضايا الميتافيزيقيَّة خارجـــةٌ عن دائرة العلوم الطبيعيَّة ونطاقها، ومع هٰذا فنحن الآن نطالع آراء الطبيعيّين الذين يعتقدون بـــأنّ للعلم صلاحيَّة ذٰلك، فما هي وجهة العلـــوم الحديثة؟ أتتّجه نحو تعزيز فكرة الإله والمصمِّم الأعظم، أم نحو تأييد الإلحاد وفرضيَّة التصميم العظيم؟

ينقســـم العلماء الطبيعيُّون في الإجابة على هٰذا الســـؤال انقسامًا حادًّا، فمنهم مَن يؤيِّد الأوّل، ومنهم مَن يؤيِّد الثاني (كالمؤلِّف)، ومنهم المتوقِّف.

يدّعي روبرت أغروس (Robert Augros) (*)، وجورج ستانسيو (Geroge Stanciu)(**) ـ في كتابهمـــا «العلم في منظوره الجديـــد» ـ أنَّ العلم بنظرته الحديثة يعضد الموقـــف الأوّل: «وهٰكذا ففي النظرة العلميّة الجديدة نجد أنَّ أصـــل الكون، وبنيته وجماله تفضي جميعًا إلى النتيجة نفســـها، وهي أنَّ الله موجود» [أغروس، العلم في منظوره الجديد، ص 72].

(*) أغروس: حائزٌ على درجة دكتوراه في الفلســـفة من جامعة لافال بكندا، ويعمل حاليًّا أستاذًا للفلسفة في جامعة سانت أنسليم. [العلم في منظوره الجديد، ص 159]

(**) ستانســـيو: حائزٌ على درجة الدكتـــوراه في الفيزياء النظريَّة من جامعة ميشـــيغن بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، ويرأس في الوقت الراهن قسمي العلوم والرياضيّات في ماجدلين كوليج. [العلم في منظوره الجديد، ص 159]

كذٰلك يقول بول ديفيز: «لقد بدأتُ بطرح الادّعاء بأنّ العلم يوفِّر سبيلًا مؤكَّدًا للسعي إلى الإلٰه، أكثر من الدِّين» [ديفيز، الله والفيزياء الحديثة، ص 268].

ويقول آلن ساندیج (Allan Sandage)(*): «أرى أنَّه من المستبعَد أن يكون نظامٌ كهٰذا نشأ من الفوضى. لا بدَّ من وجود مبدإٍ منظِّمٍ. والله بالنسبة لي سرٌّ عميقٌ غامضٌ، ولٰكنَّه معجزة الوجود، وهو إجابةٌ لسؤال لماذا يُوجد شيءٌ بدلًا من العدم ؟» [لينكس، العلم ووجود الله، ص 114].

نعود قبل أن نختم الاستنتاج الّذي استفدناه من بعض عبارات هوكينج، وهو «كلَّما تطوَّر العلم واستطاع أن يفسِّر الظواهر كلَّما قلَّت، أو انتفت الحاجة إلى الإلٰه»(**).

في الواقع أنَّ هٰذه الدعوى لا يوافق عليها بعض الطبيعيّين، بل أكثر العلماء بحسب جون لينكس [حسن، أقوى براهين جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، ص 79]، وهي ناتجةٌ عن عدم الإحاطة الكافية في «نظريّة المعرفة» الّتي صدّرنا الحديث عنها؛ لذا لا نعيد، ونكتفي بالإشارة فنقول: إذا كان العلم التجريبيّ معنيًّا بالظواهر الحسيَّة القابلة للمشاهدة والملاحظة والتجربة، وكفيلًا بتكييف هٰذه الظواهر، وتفسيرها وبيان عللها القريبة، فكيف يمكنه أن يقضي ويبتَّ في الظواهر الميتافيزيقيَّة، والعِلل البعيدة، والمبدإ والغاية؟! مع كونها مسائل لا يَطالُها الحِسُّ والتجربة فحسب، بل لا قابليّة لهما لاستيعابها.

(*) آلن ساندیج، يُعَدُّ من مؤسِّسي علم الفَلَك الحديث، ومكتشف أشباه النجوم، وهو حائزٌ على جائزة كرافورد الّتي تعادل جائزة نوبل في علم الفلك.

(**) وهٰذا في الواقع يرجع إلى المفهوم الخاطئ الّذي يتبنّاه هوكينج عن الإلٰه ، وهو «إلٰه الفجوات» .. وعلى أحسن التقادير فإنَّ هوكينج في الواقع ـ بناءً على هٰذا ـ لا يريد نفي الإلٰه ، بل يريد نفي إلٰه الفجوات، أي: تصوّره عن الإلٰه.

لقد وصل الحال بدعاة الإلحاد المعاصر إلى هٰذا المستوى في نظرتهم عن الكون، ناهيك عن آرائهم حول الإنسان الّذي يشكّل عنصرًا من عناصر الرؤية الكونيَّة، حيث يصفه ستيفن بـ«الحثالة الكيميائيّة» [حسن، أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدِّين، ص 80].

الخاتمة

بعد هٰذا الشوط المختَصَر، وقبل أن نترك القارئ الكريم، أرى من الجيِّد لمَّ البحث، والأخذ بأطرافه، لتتجلَّى النتائج والخلاصات الّتي خرجنا بها.

بدأ البحث من تصنيف الكتاب ـ المُستَهدَف بالقراءة النقديَّة ـ بأنَّه من كتب الإلحاد؛ بدافع علوم الطبيعيّات (الفيزياء)، ثمّ طرحنا السؤال الأساس: هل استطاع هوكينج نفي الإلٰه من خلال آلته العلميّة؟

وبعد جولةٍ خاطفةٍ على الكتاب بفصوله الثمانية، وتسليط الضوء على المفاصل الأساسيَّة الّتي تشكّل موضوعًا للنقد، وصلنا إلى القراءة النقديَّة، إذ تناولنا النقاش من زوايا ثلاثٍ:

ـ من زاوية علم المعرفة.

ـ من زاوية علم الفلسفة.

ـ من زاوية علم الفيزياء.

أمّا من زاوية علم المعرفة فقد بيَّنا الخلط الفادح بين نطاق العقل ونطاق التجربة، والّذي يفضي إلى نتائج خطيرةٍ كما رأينا، بعد ذٰلك وضّحنا كيف شدَّ الكاتب بطرف البحث إلى ساحة الفيزياء بزعم موت الفلسفة، ثُمَّ

عرضنا لفكرةٍ مفادها أنَّ الطبيعيَّ سواءٌ شاء أم أبى يصطبغ بصبغةٍ فلسفيَّةٍ ميتافيزيقيَّةٍ، تنعكس على ميدان استنتاجاته وفرضيّاته المُقترَحَة.

ومن زاوية علم الفلسفة، ناقشنا بعض الملازمات والاستنتاجات من قبيل أنَّ نفي البداية الزمانيَّة للكون لا يلازمها نفي الخالق، كما أنَّ نفي الإلٰه الّذي تقترحه بعض الديانات لا يلازمه أيضًا نفي المبدإ المُوجِد والمصمِّم الأعظم.

ثمّ ناقشنا الكاتب في مسألة وجود الكون من اللاشيء بمعناه الفلسفيّ والطبيعيّ، وخرجنا بنتيجة عدم إباء نفي القوّة الماورائيَّة المُوجِدة، وأشرنا إلى أنَّ نفيها يخدش في عمليَّة النموذج المطروح.

وأخيرًا من زاوية علم الفيزياء، إذ بيَّنّا أنَّ الزَّمكان لا يحلُّ المعضلة، ونقلنا عبارات أعلام الفيزياء الحديثة، وغيرهم من العلماء الّتي تفيد بأنَّ القانون سيِّدٌ غير فاعلٍ، وبالتالي قول هوكينج بأنَّ قوّة الجاذبيَّة هي الّتي تفسِّر وجود الكون من اللاشيء لا ينهض بمُدَّعاه، كما أنَّ استنتاجه نفي الخالق هي دعوى، قام الدليل العقليُّ على خلافها، ورفضها العلماء الطبيعيُّون.

ثمّ عرَّجنا على قول هوكينج الّذي افتتح به كتابه بأنَّ العلم يجيب على الأسئلة الكونيَّة الكبرى ونقلنا آراء علماء فيزياء آخرين، يعتقدون بأنَّ القول بذٰلك ضربٌ من ضروب الغباء!

بعد ذٰلك وضَّحنا أنَّ الأكوان المتعدِّدة الّتي يعتبرها الكاتب مفسِّرًا للتصميم الدقيق ما هي إلّا فرضيَّةٌ وتخمينٌ لا يوافق عليها العديد من العلماء، ومنهم الفيزيائيّون.

وفي النهاية أشرنا إلى أنَّ العلماء الطبيعيِّين منقسمون إزاء موقفهم من

الإلٰه، ولعلَّ مرجع ذٰلك الرؤية الفلسفيَّة لكلٍّ واحدٍ منهم.

وعلى أيِّ حـــالٍ فإنّ بعض كبار الفيزيائيِّين الوازنين قد ذكروا أنَّ العلم في منظوره الجديد يتَّجه نحو الإلٰه، بخلاف أولٰئك الّذين يســـعون في إيجاد مانعة جمعٍ بينه وبين العلم.

أهمُّ النتائج

لقد كان للعالِم الفيزيائيّ هوكينج فكرتان أساسيَّتان:

الأولى: تفســـير حدوث الكون، وهو في الواقع أمام فرضيَّتين إحداهما: وجـــود قوّةٍ ماورائيَّةٍ دفعت هٰذا الكون من العدم إلى حيِّز الوجود، وثانيتهما: الوجود التلقائيّ من اللاشيء بفاعل الجاذبيَّة.

الثانية: تفســـير التصميم الدقيق، وهو كذٰلك يواجه تفســـير فرضيَّتين إحداهما: وجود القوّة الماورائيَّة المبدعيَّة، وثانيتهما: تعدُّد الأكوان.

وقد ثبت للقارئ الكريم من خلال كلِّ هٰذا العرض عدم إمكان الاعتماد على الفرضيَّة الثانية من كلِّ فكرةٍ في مقام اتّخاذ موقفٍ فكريٍّ أو رأيٍ كونيٍّ.

وذٰلك لأنَّها مجرَّد فرضيَّةٍ، وكما ذُكر في علم المنطق ليست من الوجدانيّات، أو الأوَّليّات، أو التجريبيَّات، أو الحسّيَّات، بل هي مجرَّد تخميناتٍ.

رغـــم العناوين العلميَّة والبرّاقة الّتي يخلعها بعض العلماء الطبيعيّون على مؤلّفاتهم، إلّا أنَّهم دائمًا ما يواجهون الفشـــل في إثبات مدَّعاهم «الاستغناء عن الإلٰه»؛ لأنَّه وببســـاطةٍ الآلة الّتي يتوسّلون بها لا تقدِّم تفسيرًا صحيحًا لأسئلة الكون الكبرى.

إلى هنـــا بتوفيقٍ من الله تعـــالى نكون قد أمطنا اللثـــام عن جانب من مغالطات «التصميم العظيم» ومصادراته، والحمد لله ربّ العالَمين.

قائمة المصادر

1. الأحمدي، قاســـم، وجود العالم بعد العدم عند الإمامية، انتشـــارات مولود الكعبة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، بيروت، ط 1ـ 1422 هـ.
2. أغروس، روبرت و...، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، عالم المعرفة.
3. حسن، أحمد، أقوى براهين د. جون لينكس في تفنيد مغالطات منكري الدين، الدار العربية للطباعة والنشر، الرياض ـ المملكة العربية الســـعودية، ط1ـ 1437 هـ.
4. دوكنز، 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، 2011م.
6. ديفيز، بول، القوى الأربع الأساسية في الكون: البحث عن النظرية الموحدة الكبرى، ترجمة: هاشم أحمد محمد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1 ـ 2002 م.
7. ديفيز، بـــول، الله والفيزياء الحديثة، ترجمة: هالة العوري، صفحات للنشر والتوزيع، سوريا ـ دمشق، الإصدار الأول ـ 2013 م.
8. شريـــف، عمرو، رحلة عقل: هكذا يقود العلـــم أشرس الملاحدة إلى الإيمان، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط4 ـ 2011 م.
9. لينكـــس، جون، العلم ووجـــود الله: هل قتل العلم الإيمـــان بوجود الله؟، ترجمة: ماريانا كتكوت.
10. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي.
11. المصري، أيمن، نهاية حلم وهم الإله، مؤسســـة الدليل للدراسات والبحوث العقدية،

ط 1 ـ 2017 م.

12. هوكينج، ستيفن و... تاريخ أكثر إيجازا للزمن، ترجمة: أحمد السماحي، وفتح الله الشيخ، دار العين للنشر.

13. هوكينج، ستيفن و...، التصميم العظيم: إجابات جديدة على أسئلة الكون الكبرى، ترجمة: أيمن أحمد عياد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان، ط 1ـ 2013 م.

14. هوكينج، ستيفن، تاريخ موجز للزمن: من الانفجار الكبير حتى الثقوب السوداء، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي.