

مفاهيم القرآن

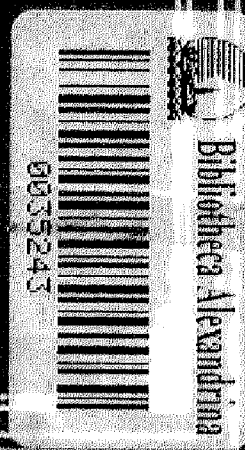
١

مَعَالِمُ التَّوْحِيدِ
فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

تأليف
الاستاذ الشيخ جعفر الشباني

تسليم
جعفر المبادي

دار الاضواء
بيروت







مَعَالِمُ التَّوْحِيدِ
فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

مفاهيم القرآن

١

مَعَالِمُ الْبُوحِيدِ

فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ

مُحَاضِرَاتُ

الْعَلَامَةِ الْأُسْتَاذِ الشَّيْخِ جَعْفَرِ السُّبْحَانِيِّ

قَبْلَهُ

جَعْفَرُ الْهَادِي

الطبعة الثانية
سنة ١٤٠٤ هجرية .
و١٩٨٤ ميلادية .

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَّهُ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كلمة الناشر

إنه لما يشرف دارنا المتواضعة أن تطلع على العالم الإسلامي - وعلى الناس عامة - بهذا السُفر النفيس الذي هو خلاصة الفكر الحديث وزبدة الكلام حول وحدانية الله سبحانه وتعالى، التي انمخضت عما خاض فيه العقل الإسلامي منذ أربعة عشر قرناً، قيل أنشاءها كلام كثير كان دُرر وغُرر الكلام في هذا الموضوع. ومُذ خرج هذا الكتاب أناف على مَنْ سبق ولم يترك مجالاً لمن يأتي، فكان جوهرة العقد وبتيمة الدرر، إذ بنى المؤلف فيه موضوعه على القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، والعقل السليم، والعلم الحديث، وجال في ميدانه فكان له قصب السبق في هذا العصر المعتمد على العلم والبرهان، وخرج من عهدة أدلته وبراهينه المتينة بما يدل على علم زاخر وإطلاع واسع وفكر ثاقب، وبإع طويلة في مجال البحث والاستنتاج توجب له شكر الجهد الجهد الذي أطلع هذه المفخرة العظيمة من مفاخر النتاج العقلي الفخم.

نسأل الله تبارك وتعالى أن ينفع به الناس، وأن يأجرنا على تيسير نشر أمثال هذا الكتاب الذي جمع فأوعى . . وهو ولي التوفيق.

الناشر

كلمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين ، والتابعين له باحسان .

بكل اعتزاز أقدم الى المكتبة العربية والاسلامية هذه الدراسة الموضوعية الشيقة التي تعالج مسألة « التوحيد » هذا الاصل الهام من اصول الدين ، على ضوء القرآن الكريم ، وهي ما القاهها سماحة الاستاذ العلامة الشيخ جعفر السبحاني ضمن سلسلة من المحاضرات على طلاب الجامعة الاسلامية في مدينة قم .

وتأتى أهمية هذه الدراسة من أنها تقوم على نوع يكاد يكون مبتكراً في تفسير القرآن هو التفسير الموضوعي الذي سيقف القارئ الكريم على حقيقته بمطالعة هذا الكتاب .

كما تأتي أهميتها من كونها ضمن سلسلة تشمل كل أصول الدين ستصدر في اجزاء متتالية ان شاء الله، والتي تعتبر فتحاً في مجال الدراسات العقيدية للاسلام من جهة ، وفي مجال تفسير القرآن من جهة اخرى .

هذا وقد توخينا السهولة في التعبير في بعض مقاطع هذا الكتاب تعميماً للحقيقة والفائدة في عصر يعشق السهولة ويتطلبها .

ونحن اذ نقدم هذا الكتاب الى الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم في مطلع القرن الخامس عشر من هجرته المباركة .

نسأل والله ان يوفق الجميع لما فيه رضاه فهو وحده الموفق والمعين .

جعفر الهادي

١٠ رجب ١٤٠٠ هـ

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تؤلف قضايا « التوحيد والشرك » بمختلف اشكالهما ، وانواعهما : حجر الاساس في الدين الاسلامي بل حجر الاساس في كل الملل السماوية والشرائع الالهية على الاطلاق .

فبالقاء نظرة سريعة على الايات القرآنية يتضح أن القرآن الكريم بذلك تجاه مسألة : « التوحيد الالوهي والربوبي » (١) من العناية مالم يبذل مثلها تجاه أية مسألة أخرى من المسائل الاعتقادية والمعارف العقلية .

بل حتى قضية « المعاد » والبعث في يوم القيامة التي تعد من القضايا المهمة جداً في نظر القرآن بحيث لا يمكن لأي دين أن يتجلى في صورة « عقيدة سماوية » ومنهج الهي دون الاعتقاد بها، كما لا يمكن لذلك المنهج أن ينفذ الى الاعماق والافتدة بدونها .

(١) وسوف يوافيك الفرق بين هذين النوعين من التوحيد.

أقول : حتى هذه القضية المهمة جداً ، نجدها تقع في الدرجة الثانية من الاهتمام القرآني ، عندما نصنف الايات القرآنية من هذه الناحية . ويجدر بالذكر أن عناية القرآن تتركز - أساساً - على ابلاغ وبيان «أصول الدين» وبذر بدورها في الافتدة، والعقول، أكثر من العناية ببيان المسائل الفرعية العملية (١).

ويشهد على ذلك أن الايات التي وردت في القرآن حول موضوع «المعاد» - مثلاً - تتجاوز «الالف» آية ، في حين يقارب مجموع الايات الواردة حول الاحكام والمبينة لفروع الدين : زهاء « ٢٨٨ » آية او يتجاوزها بقليل (٢) .

(١) نعم هذا الكلام ليس بمعنى ان الاساس المطلوب هو العقيدة دون العمل كما عليه المرجئه من بعض طوائف المسلمين ، اذ لا شك في ان الايمان والعمل الصالح بمجموعهما موضع الاهمية في القرآن الكريم حيث انه سبحانه كلما ذكر (الايمان) اردفه بالعمل الصالح في اكثر من ٦٣ موضعاً .

ولا شك ان لكل من الايمان والعمل الصالح تأثيراً متقابلاً في الآخر فالايان يدعو الى العمل ، والعمل الصالح الصادر عن الايمان يفتح الايمان ويرسخه كما هو الحال في ناحية الكفر والعمل السيء .

بل المراد ان عناية القرآن بطرح المسائل الاعتقادية اكثر من الاهتمام بطرح المسائل الفرعية العملية .

(٢) نعم المشهور بين الفقهاء ان آيات الاحكام الواردة في القرآن يبلغ عددها (٥٠٠) آية ولعل السر في ذلك هو ان بعض الايات ربما يستخرج منها الحكم الشرعي من دون ان تكون الاية صريحة في الحكم المذكور مثل قوله سبحانه :

« ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم » [يوسف - ٧٢] .

حيث استدل بها على جواز الجهل في الجمل .

وقوله سبحانه :

« انى اريد ان أنكحك احدى ابنتي هاتين » [القصص - ٢٧]

فقد استدل به على عدم لزوم التمييز في المعقودة ، وغيرها من الاحكام .

فلو اضفنا هذه الايات الى آيات الاحكام لبلغ عددها (٥٠٠) كما ذكره العلماء .

وهذا هو بذاته يكشف عن الاهتمام الأشد والعناية البالغ التي يوليها القرآن الكريم للمسائل (الفكرية) والقضايا (الاعتقادية) .

ويمكننا أن نعرف بسهولة، ومن خلال محاسبة سريعة، سر هذه المبالغة في الاهتمام والعناية .

فنحن نعلم بالوجدان أن سلوك الإنسان نابع من تفكيره وأن أعمال البشر إنما هي ردود فعل صادقة لاعتقاداته ، وصور خارجية تطبيقية عما يدور في خلد من أفكار وآراء وتصورات .

ولهذا الارتباط والتلازم بين العقيدة والعمل يكون من الطبيعي أن يصبح اصلاح الظاهر منوطاً باصلاح الباطن ، بحيث مالم ينصلح الباطن فلا يرجى أن ينصلح الظاهر ، ولا أن يتحقق الاصلاح الحقيقي في عالم الفعل والسلوك.

دور العقيدة في تحطيم العبودية :

وفي الظروف الراهنة التي نهضت فيها شعوب العالم الاسلامي، وراحت تسعى لتحطيم أغلال العبودية المفروضة عليها فان الخطوة الاولى التي يتحتم على هذه الشعوب أن تخطوها في هذا السبيل هي : (التضحية والفداء)، ومن المعلوم أن ذلك لا يتم الا اذا كان هناك عزم أكيد على التضحية والفداء .

فنحن نشاهد كيف يقدم فريق من الناس على التضحية الجدية في سبيل الحرية المشروعة، وتحطيم أغلال العبودية والتبعية، وطرد الاستعمار الغازي وعملائه المستعمرين ، باذلين في هذا الطريق دماءهم ومستقبلين للموت على أنه مفخرة تستحق بذل كل غال ورخيص ، في حين نجد فريقاً آخر أثر الصمت واختار العزلة ، ورجح الحياة مع الذل على الموت بشرف على طريق الفضيلة .

وما هذا التباين في السلوك والمواقف - في الحقيقة - الا نتيجة الاختلاف

في الاعتقاد والتباين في : التفكير .

فهذا الاختلاف والتباين في الاعتقاد هو الذي جر الى ذلك التباين في المواقف والسلوك ، وبذلك يظهر (دور العقيدة) في الحياة ودورها في تحطيم العبودية .

فعندما نقرأ ما يقوله أعظم شخصية اسلامية بعد النبي - ص - ونعني بها الامام علي بن أبي طالب عليه السلام عن الحياة مع الذل ، والموت بشرف :

« الموت [هو] في حياتكم مهوورين »
« والحياة [هي] في موتكم قاهرين » (١)

عند ما نقرأ هذه الكلمة العلوية التي تعكس نظرة الامام - عليه السلام - الى الحياة والموت ، فانه يكون من الطبيعي أن نجده - عليه السلام - لا يألو جهداً في الجهاد حتى أنه يقدم على أعظم التضحيات ، اعنى بذل النفس ، والشهادة في سبيل الله ، لانه يرى الحياة في ظل الذلة موتاً ، والموت من اجل العزة والشرف والحرية هي الحياة الحقيقية .

ولاجل هذا بعينه يعتبر يوم مقتل الحسين - عليه السلام - يوم عيد الدم لانه يوم انتصار الحق ، وغلبة الدم على السيف ، أي غلبة دم المظلوم على سيف الظالم .

أما اذا وجدنا رجلاً آخر ممن يعتقد بأن الحياة المادية هي الاصل ويتصور - خطأ - بأن الاكل والشرب والتمتع بلذائذ العيش هي كل شيء في الحياة ، فانه لا يرى أية قيمة للحياة الا بمقدار ما يشبع غرائزه الحيوانية ، وأما المعاد والاخرة وما فيها فليس - في نظره - الانسيئة فيما تكون الدنيا وما فيها نقداً حاضراً فيقول :

* وما عاقل باع الوجود بدين *

(١) نهج البلاغة ، الخطبة . ٥ شرح عبده .

ولذلك فمن البديهي أن يبيع الآخرة بالدنيا، ويرضى بارتكاب أقيح الاعمال
ارضاء لغرائزه ووصولاً الى ما ربه .

وان افضل وأقرب دليل على أثر العقيدة والايان بالله في سلوك الانسان
هو ما وقع في ايران خلال ثورة الشعب الايراني المسلم وماقدمه من تضحيات
أدهشت العالم وحيرت العقول، وقلبت كل المعادلات والحسابات المادية رأساً
على عقب ، فاذا بالشباب في ربيعهم الثالث أو الرابع عشر يصنعون الاعاجيب
واذا بالامهات يتهجن بمصرع أولادهن في ساحات الشهادة، واذا بالنساء يستقبلن
الشهادة في سبيل الله بشغف بالغ جنبا الى جنب مع الرجال كسل ذلك تحت
تأثير الايمان بالله ، وبدافع العقيدة فحسب .

واذا بجميع الناس - بالتالي - يضمحون في ذلك البلد الثائر ، في سبيل
العقيدة بكل ما يملكون من مال ودم وولد، حتى حققوا النصر وأزالوا من وجه
الارض أعظم الطواغيت في عالمنا المعاصر، الطاغوت الذي كانت تحميه القوات
العالمية في الشرق والغرب على اختلاف مسالكهم ومشاربهم .

لاجل هذا كله يتعين علينا - ونحن نرى مثل هذا الاثر العظيم للاعتقاد
والتفكير - أن نشدد من اهتمامنا بالمسائل الاعتقادية الاسلامية الاصيلية أكثر من
أي أمر آخر ، وأية مسألة أخرى ، وأن نزيد من التعمق فيها على أن يتركز
اهتمامنا الاكثر على قضايا «التوحيد والشرك» لكونها تشكل أرضية كل المسائل
الاعتقادية في الدين الاسلامي، خاصة بعد أن أثبت الايمان فعاليته خلال الثورة
الاسلامية في ايران وقبل ذلك في الجزائر في التاريخ المعاصر ، وكذلك في
التاريخ الغابر .

الطريقة الجديدة في تفسير القرآن :

لقد تعرض الفلاسفة والمتكلمون الاسلاميون في عهود الازدهار الاسلامي

معالم التوحيد في القرآن

الغابرة ، لقضايا التوحيد والشرك ومسائلهما ، وبحوثها بأدق وجهه ، معتمدين في كل هذه البحوث على البراهين الواضحة والادلة القاطعة .
يبد أن هؤلاء الفلاسفة اذ عالجوا هذه القضايا من وجهة نظر العقل وحده ، لذلك قلت عنايتهم بدراسة هذه المفاهيم والقضايا المتعلقة بالتوحيد والشرك على (ضوء القرآن) والايات القرآنية الواردة في هذا المجال .

وحتى ذلك الفريق الذي تصدى لمعالجة هذه المسائل « التوحيدية » على ضوء الايات القرآنية ، أخذ يعالجها وهو يخضع لرواسبه الفكرية ولذلك نجده يحاول اخضاع آيات القرآن لاراءه ، وتطبيق آيات الكتاب العزيز على أفكاره ، ومعتقداته ، لاالعكس كما هو الصحيح ، والمطلوب !!

وهكذا لم يشأ هذا الفريق ، أو لم يستطع أن يبحث في هذا الايات متحرراً من مسبقاته الفكرية ومتجرداً من رواسبه الذهنية .

وأما مفسروا القرآن - القدامى فقد أدوا - وبحق - حق الايات القرآنية المتضمنة لمسائل التوحيد والشرك ، وبحثوا فيها ، وتد ارسوها وتحدثوا حولها الى الحد الذي سمحت لهم بحوثهم ، الا أن منهجهم في التفسير حيث كان يقوم على أساس تفسير القرآن سورة بسورة ، وآية بآية ، لذلك لم يبحثوا مجموع الايات الواردة حول موضوع معين واحد دفعة واحدة ليكون جامعاً متكاملًا .

ولذلك جاء بحثهم لمسائل « التوحيد والشرك » مبعثراً متناثراً غير شامل وجامع .

من أجل هذا كله يلزم أن ننهج في البحث حول الايات المتعلقة بالتوحيد وما سواها من الايات المتعلقة بالموضوعات الاعتقادية الاخرى (نهجاً آخر) ونحدث عنها على نمط آخر تكملة لجهود المتقدمين ، واغناء لتجاربيهم

ودراساتهم ، ونزيد هذه المسائل البالغة الأهمية ، وضوحاً واكتمالاً .

وليس هذا النهج إلا أسلوب (التفسير الموضوعي) الذي يعني بتفسير آيات القرآن الكريم حسب الموضوعات والمفاهيم ، أي حسب التبويب والتقسيم الموضوعي للقرآن .

وتلخص طريقة هذا النوع من التفسير في جمع كل الآيات المتعلقة بمفهوم معين من المفاهيم وموضوع معين من المواضيع ، في مكان واحد ، ثم تصنيف هذه الآيات ثم القيام بعملية جمع يبين الأصناف لاتخاذ نظرة واحدة متكاملة وفكرة جامعة شاملة من مجموع هذه الآيات .

اذ رب آيات متعلقة بموضوع خاص قد وردت موزعة في سور متعددة أو مواضع مختلفة من سورة واحدة ويكون القرآن قد اثار في كل سورة من هذه السور ، أو في كل موضع من هذه المواضع الى جانب واحد من جوانب ذلك الموضوع الخاص بالمناسبة .

ولهذا فان الاحاطة التامة الكاملة بوجهة نظر القرآن حول موضوع ما ، تتوقف على استعراض كل الآيات المتعلقة بذلك الموضوع المعين بعد جمعها في مكان واحد ودراستها وهي مرصوفة الى جانب بعضها مصنفة على أصناف وحقوق ليتسنى بعد هذا (الجمع) و(التصنيف) معرفة النظرة القرآنية الكاملة الجامعة الاطراف حول الموضوع المقصود .

على أننا نستفيد فائدة أخرى من هذا الجمع لمجموع الآيات المتعلقة بموضوع معين بالإضافة الى فائدة الوقوف على النظرة القرآنية المتكاملة لذلك الموضوع وهي أننا ربما يصعب علينا فهم آية ما من الآيات ، أو معرفة الهدف منها لابتعادنا عن « عصر الوحي » ، وعدم اطلاعنا على ملاسبات نزول تلك الآية ، والقرائن الجالية المتحركة والسائدة في المجتمع الاسلامي آنذاك ، فيأتي

أسلوب (جمع الايات الى جانب بعضها) ليساعداً على رفع الغموض وازالة الابهام ، وتنكشف لنا بسبب هذا الجمع - ملامح الحقيقة من خلال غيوم الاحتمالات وسحب الاوهام التي قد تكتنف آية من الايات .
ولقد اشار الرسول المعلم - صلى الله عليه وآله - في كلامه الى هذا الامر اذ قال :

«ان القرآن يفسر بعضه بعضاً» (١)

كما وصرح الامام أمير المؤمنين - ع - أيضاً الى ذات الموضوع اذ قال في كلام له :

«كتاب الله تبصرون به ، وتنطقون به ، وتسمعون به ،
وينطق بعضه ببعض ، ويشهد بعضه على بعض» (٢)

الابعاد المختلفة للايات القرآنية :

وتؤكد أهمية وضرورة هذا النوع من التفسير (ونعني به التفسير الموضوعي) اذا عرفنا بأن تطور الزمن وتقدم العلوم أكسب المحققين والمفكرين نمطاً جديداً من الرؤية ، وأصبح كل فريق منهم يستخرج من القرآن مفاهيم واموراً علمية، جديدة تطابق اختصاصه، فالاستفادة من القرآن الكريم على الاصعدة الاجتماعية والسياسية والاخلاقية في تصاعد واتساع مستمرين .

وقد استخرج المحققون الاسلاميون المعاصرون - بفضل ماوتوا من الطرق الحديثة المبتكرة في البحث العلمي والدراسة والتحليل - حقائق مهمة من القرآن الكريم لم تخطر على بال المفكرين والمحققين القدامى بسبب افتقارهم لتلك

(١) نقل هذا الحديث عن الرسول الاعظم - ص - في كتب التفاسير فراجع .

(٢) نهج البلاغة الخطبة ١٢٩ - طبعة عيده .

الطرق الحديثة المذكورة لاستنباط هذه المعاني والابعاد الجديدة من الكتاب العزيز .

ان القرآن الكريم كتاب أبدي خالد ينطوي على أبعاد مختلفة ، وبطون متنوعة بحيث يمكن للعقل البشري المتطور ان يكتشف في كل مرة معنى جديداً فيه ، وبحيث يمكن امدارسه من أهل التحقيق ان يكتشفوا في كل عصر بعداً جديداً من أبعاده في شتى مجالات المعارف الانسانية .

وبهذا نعرف أن الاستفادة من القرآن الكريم لا تنحصر بالعرفاء والفقهاء والفلاسفة وأرباب العلوم القديمة والالهيات خاصة .

اناستنباط نكات دقيقة وجديدة من القرآن من قبل علماء الطبيعة، والرياضيين ورواد العلوم الانسانية ، كعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم فلسفة التاريخ خير دليل وأفضل شاهد على أن هذه (المعجزة الخالدة) تنطوي على بطون عديدة وأبعاد متنوعة ، وانها تتسع لمفاهيم واسعة كثيرة يضيق عن استيعابها والانطواء عليها أي تصور بشري وأي ذهن انساني، وأي برنامج ثقافي عادي مهما ادعى من الشمولية والغزارة والاحاطة .

ان ما فعله أحد العلماء المحققين - قبل مدة - من استخدام أحدث أثر تكنولوجي وعلمي في عصرنا الراهن وهو «جهاز الكمبيوتر» الذي يمثل ذروة التقدم العلمي التكنولوجي البشري المعاصر .

ان ما فعله هذا المحقق من استخدام هذا الجهاز الدقيق والمعقد لدراسة بعض جوانب القرآن، وأبعاده لهو عمل جدير بالتقدير من الناحية العلمية والدينية على السواء .

كما وهو أمر ينبغي للاوساط العلمية الاسلامية والجامعات والحوزات الدينية في العالم الاسلامي أن تتلقاه بالجدية وأن تقدم على تشجيع صاحبه ومده

معنويا ومادياً إذا ما ثبت أن لهذا العمل قيمة علمية تستحق الاهتمام (١). وقد بلغنا أن نظير هذا العمل بدء به في إيران - أيضا - منذ عامين تقريباً، اد قام فريق من المحققين المختصين بدراسة علوم الكمبيوتر ، بتحويل حروف القرآن الى علامات ورموز فنية كمبيوترية خاصة بحيث يمكن للكمبيوتر قراءة تلك العلامات ثم قاموا بنقل وتسجيل هذه العلامات على أشرطة خاصة في محاولة لتدوين وتسجيل نسخة كاملة ودقيقة من القرآن الكريم على أشرطة كمبيوترية وباللغة الكمبيوترية ، وبهذا يغدو من الممكن - دائماً - طرح أسئلة حول القرآن الكريم على جهاز الكمبيوتر لتلقي أجوبة مناسبة .

ومن المعلوم أن في الكمبيوتر قسماً خاصاً يدعى بـ : «ذاكرة الكمبيوتر» مهمتها حفظ وتسجيل كل ما يلقي على ذلك الجهاز من اشارات بحيث يمكن لنا أن نطرح الاسئلة التي نريدها على الجهاز المذكور بسهولة لنحصل على الجواب المطلوب والمناسب بسرعة .

وهذه النسخة هي الان في بدا الاعداد وقيد التهيئة اذ تتوفر على ذلك، وتتظافر جهود متواصلة ليل نهار من قبل مجموعة من الخبراء والعلماء الاسلاميين الذين يعملون في هذا المشروع العظيم بجدية بالغة وشوق كبير .

وبملاحظة هذا الموضوع يتضح لنا ويتبين مفهوم الحديث المنقول عن ابن عباس حول تقدم تفسير القرآن مع تقدم الزمن وتطور العلوم اذ قال :

(١) هذا المحقق هو الاستاذ رشاد وهو مصري ، وقد استخدم هذا الجهاز العلمي لفهم ما تهدف اليه الحروف المقطعة في القرآن ونشر مقالا بهذا الصدد في مجلة آخر ساعة المصرية في عددها ١٩٩٦ الصادر في ٢٠ ذي الحجة الحرام ١٣٩٢ الموافق ٢٤ يناير ١٩٧٣ م .

ان تقديرنا لمحاولة فهم القرآن بواسطة الكمبيوتر أو ما قام به الاستاذ رشاد ليس بمعنى تصديق كل ما استنتجوه او يستتجونه في المستقبل عن هذا الطريق ، بل المقصود هو مجرد التقدير للجهود المبذولة من قبل هؤلاء الخبراء في عصرنا هذا ، وان كان من الممكن وقوع الاشتباه والخطأ في بعض استنتاجاتهم .

« ان القرآن يفسره الزمان » (١)

والحق أن (مرر الزمن) و(تقدم العلوم) لم يدعنا علماء الطبيعة وحدهم إمكانية استنباط حقائق وأبعاد مهمة وجديدة من القرآن في حقول علوم الطبيعة وخلقة الانسان والارض والسماء وغيرها من الظواهر الطبيعية، بل ومكنا المفسرين أيضا من استخراج حقائق مهمة وجديدة من هذا السفر الالهي الخالد جنبا إلى جنب مع توسع العلوم واتساع نطاق المعارف وتفتحها وظهور المناهج العلمية الانسانية الجديدة .

والان ونحن نشاهد شروع التحقيقات العلمية حول القرآن عن طريق أجهزة الكمبيوتر ، وفيما نتمنى أن تبلغ هذه الجهود العلمية القرآنية الحديثة درجة التكامل والتقدم والنضج نرى أن المستقبل سوف يكشف للأجيال الحاضرة والقادمة الكثير من الحقائق والافاق التي عجز العقل والذهن البشري العادي عن اكتشافها والتوصل إليها بمجرده .

على أنه لا داعي للعجب مطلقاً اذا رأينا جهازاً آلياً كالكمبيوتر عديم الروح والتفكير وعديم القدرة على البرهنة والاستدلال يقوم بمثل هذه الخطوة الجبارة على صعيد فهم الحقائق القرآنية والاشارة الى مواطن الاعجاز في هذا الكتاب الكريم .

ذلك لان الذين يعرفون نظام جهاز الكمبيوتر ويتعاملون مع هذه الالة المعقدة الفعالة لا يتعجبون - أبداً - لهذا النوع من الاستفادة من هذا الجهاز . فهذا الجهاز لا يجيب فقط على الاسئلة التي تطرح عليه حول القرآن الكريم بل يمكن له ازالة الكثير من نقاط الابهام التي تدور حول الروايات أو القصائد المنسوبة الى الكتاب الشرقيين أو الغربيين المعروفين .

(١) راجع « النواة في حقل الحياة » تأليف مفتي الموصل الشيخ « العبيدين » .

فبالنسبة الى الرواية المنسوبة الى الروائي الانجليزي المعروف «شكسبير» مثلاً يمكن معرفة ما اذا كانت لشكسبير حقاً أم لا ، وذلك بعد اخضاع الرواية لسلسلة من العمليات العلمية الخاصة ، وبعد تسليم نتائج هذه العمليات الفنية الى ذاكرة الكمبيوتر .

اننا بدورنا نرجو الله العلي القدير أن يوفق الفريق المذكور، ويكمل جهودهم العلمية بالنجاح ليستفيد بنو الانسان من هذا الكتاب السماوي أكثر فأكثر ، وان استطاع الجيل السابق أن يكتشف لنا جوانب من الاعجاز القرآني رغم عدم توفر أي جهاز كالكمبيوتر لديه .

أجل ان ما قام به القدامى في مجال اكتشاف جوانب من الاعجاز القرآني .
لهو بحق جدير بالتقدير في حد ذاته .

وللتعرف على طرف من ذلك نذكر فيما يأتي مثلاً بسيطاً على ذلك:
توجد في بعض المكتبات المهمة الان عدة نسخ مخطوطة من المصحف الشريف مكتوبة بخط عادي وعلى نسق واحد وبقلم واحد من بداية القرآن الى نهايته وبنظم واحد متكرر بعينه في كافة الصفحات على النمط التالي :
في كل صفحة يوجد أحد عشر سطرأ .
يبدأ السطر الاعلى بحرف معين ، ويبدأ السطر الاخير من ذات الصفحة بنظير ذلك الحرف أيضاً .

وهكذا حتى تصل الاسطر العليا الى السطر الخامس ، فتماثلها الاسطر التحتانية في الحروف الاولى التي ابتدأت بها السطور الخمسة العليا .
وحيث أن السطر السادس (وهو الذي يقع في الوسط) مفرد (فرد)، لذلك لا يماثله سطر آخر في نقطة البدء في ذات الصفحة، ولكن يماثله السطر السادس

(١) توجد نسخة من هذا المصحف في مكتبة جامع گوهرشاد في خراسان بايران ونسخة في احدى مكتبات افغانستان ، وقد شاهدت نسخة مطبوعة من هذا المصحف.

- في هذا الناحية - من الصفحة المقابلة .

وتتكرر هذه الحالة وهذا النظم العجيب في كل صفحات النسخ القرآنية المخطوطة السالفة الذكر .

على أن ما فعله ناسخ هذه المصاحف المذكورة، لاكتشاف مثل هذا النظم العجيب هو معرفة نقطة الشروع في متن القرآن الكريم ثم راح يكتب ويستنسخ القرآن ويدبج تلك النسخ على هذا الطراز البديع وهذا النمط المدهش .

* * *

مع ملاحظة الاستفادات الحديثة التي توصل إليها الانسان المعاصر من القرآن الكريم والتي أشرنا إليها عما قريب يمكن ادراك عظمة ما قاله الرسول الاعظم - ص - والامام أمير المؤمنين - عليه السلام - حول القرآن .
اذ قال الرسول الاعظم - ص - :

«ظاهره انيق، وباطنه عميق، له تخوم وعلى تخومه تخوم
«لا تحصى عجائبه ولا تبلى غرائب» (١).

وقال الامام علي - ع - :

« ثم أنزل عليه الكتاب نوراً لا تطفأ مصابيحہ »
« وسراجاً لا يخبو توقده . »
« وبحراً لا يدرك قعره . »
« فهو ينابيع العلم وبحوره . »
« وبحر لا ينزفه المستزفون . »
« وعيون لا ينضبها الماتحون . »
« ومناهل لا يغيضها الواردون » (٢) .

(١) اصول الكافي ج ٢ ص ٢٣٨ .

(٢) نهج البلاغة ، الخطبة رقم ١٩٨ .

ولهذا فسنجمع في هذا الكتاب كل الآيات المرتبطة بالتوحيد والشرك ،
وسنبحث ههذين الأمرين (ونعني التوحيد والشرك) على ضوء مجموع هذه
الآيات للخروج بنظرة متكاملة - انشاء الله - حولهما ، سائلين الله سبحانه أن يوفقنا
في هذا السبيل .

مراتب التوحيد

لقد لخص المحققون الاسلاميون البحوث المرتبطة بالتوحيد في أربعة أقسام
نذكرها فيما يأتي باختصار :

١ - التوحيد في الذات :

والمقصود به أن الله واحد أحد لا شريك له ولا نظير ولا يتصور له شبهه
ولا مثيل .

بل إن ذاته المقدسة بسيطة غير مركبة ، من أجزاء كما هو شأن الأجسام .

٢ - التوحيد في الصفات :

ويراد منه أن الله تعالى وإن كان متصفاً بصفات عديدة كالعلم والقدرة والحياة
الأن هذا التعدد إنما هو باعتبار المفهوم الذهني وليس باعتبار الوجود والواقع
الخارجي ، بمعنى أن كل واحدة من هذه الصفات هي (عين) الأخرى وليست
(غير) الأخرى وهي أجمع (عين) الذات وليست (غير) الذات .

فعلم الله - مثلاً - هو (عين) ذاته ، فذاته كلها علم ، في حين تكون ذاته كلها
(عين) القدرة لا أن حقيقة العلم في الذات الإلهية شيء ، وحقيقة القدرة شيء
آخر ، بل كل واحدة منهما (عين) الأخرى ، وكلتاهما (عين) الذات المقدسة .

ولتقريب المعنى المذكور نلقت نظر القارئ الكريم الى المثال التالي فنقول :

من الواضح أن كل واحد منّا (معلوم) لله كما أنه (مخلوق) لله في نفس الوقت .

صحيح أن مفهوم (المعلومية) غير مفهوم (المخلوقية) في مقام الاعتبار الذهني وعند التحليل العقلي البحث ، ولكنهما في مقام التطبيق الخارجي واحد فان وجودنا بأسره معلوم لله كما أن وجودنا بأسره مخلوق لله في نفس الوقت . . هكذا وجود واحد باعتبارين .

فهما (أي المعلومية والمخلوقية) المتصف بهما وجودنا ليسا في مقام المصداق الخارجي الا (عين) الاخرى، وهما (عين) ذاتنا، لا أن قسماً من ذاتنا هو المعلوم لله والقسم الاخر هو المخلوق له تعالى، بل كل ذاتنا بأسره مخلوق ومعلوم لله في آن واحد .

٣ - التوحيد في الافعال :

نحن نعلم أن هناك في عالم الطبيعة سلسلة من العلل والاسباب الطبيعية لها آثار خاصة كـ :

الشمس والاشراق الذي هو أثرها ومعلولها، والنار والاحراق الذي هو أثرها ومعلولها، والسيف والقطع الذي هو أثره ومعلوله .

والتوحيد الافعالي هو أن نعتقد بأن هذه (الاثار) مخلوقة هي أيضاً لله تعالى كما أن عللها مخلوقة له سبحانه .

بمعنى أن الله الذي خلق العلل المذكورة هو الذي منحها تلك (الاثار) . فخلق الشمس وأعطاه خاصية الاشراق ، وخلق النار وأعطاه خاصية

الاحراق ، وخلق السيف وأعطاه خاصية القطع ، الى آخر ما هنا لك من العلل والتعلولات ، والاسباب والمسببات والمؤثرات وآثارها .

وبعبارة اخرى : ان « التوحيد الالهي » هو أن نعترف بأن العالم بما فيه من العلل والمعالي ، والاسباب والمسببات ، ما هو الا فعل الله سبحانه وأن الآثار صادرة عن مؤثراتها بارادته ومشئته.

فكما أن الموجودات غير مستقلة في ذاتها بل هي قائمة به سبحانه فكذا هي غير مستقلة في تأثيرها وعليتها وسببيتها .

فيستنتج من ذلك أن الله سبحانه كما لا شريك له في ذاته، كذلك لا شريك له في فاعليته وسببيته، وأن كل سبب وفاعل - بذاتهما وحقيقتهما وبتأثيرهما وفاعليتهما - قائم به سبحانه وأنه لا حول ولا قوة الا به .

ويندرج في ذلك (الانسان)، فيما أنه موجود من موجودات العالم وواحد من اجزائه فان له فاعلية ، وعلية بالنسبة لافعاله ، كما أن له حرية تامة في مصيره وعاقبة حياته، ولكنه ليس موجوداً مفوضاً (١) اليه ذلك بل هو بحول الله وقوته يقوم ويقعد ويتسبب ويؤثر .

ان « التوحيد الالهي » لا يعنى انكار العلل الطبيعية أو انكار دخالتها في التأثير وفي حدوث معلولاتها، بل يعنى - مع الاعتراف بأن للعلل تمام الدخالة في ظهور الآثار ، وأن هذه الآثار هي من خواص هذه العلل - .

أقول : يعنى مع الاعتراف بهذا ، الاعتراف بأنه لا مؤثر حقيقى في صفحة الوجود الا (الله) وأن تأثير ما سواه من المؤثرات انما هو فى ظل قدرة الله ، ذلك المؤثر الحقيقى الاصيل، وأن هذه العلل ما هي الا وسائط للفيض الالهي .

(١) المراد من التفويض هو أن الله اعطاه الفاعلية ثم هو يفعل ما يريد دون مشيئة الله وعلى نحو الاستقلال وسيأتى شرح التفويض فى القصول القادمة مسهباً .

فمنه تعالى تكتسب (الشمس) القدرة على الاشراق والاضائة كما استمدت منه أصل وجودها .

ومنه تعالى تكتسب (النار) خاصية الاحراق والحرارة كما استمدت منه أصل وجودها، وأنه تعالى هو الذي منح هذه العلة والاسباب هذه الخواص، وأعطاه هذه الاثار كما منحها : وجودها أساساً وأصلاً .

وبتعبير آخر نقول: ان التوحيد الافعالي يعنى أنه لا مؤثر بالذات - في هذا الوجود - الا (الله) فهو وحده الذي لا يحتاج الى معونة أحد أو شيء في الابداع والتأثير والابداع والابتكار .

وأما تأثير ما عداه (من العلة) فجميعه يكون بالاعتماد على قدرته وقوته سبحانه .

بهذا البيان يتضح الفرق بين مدرستين في هذا المجال :

مدرسة الاشاعرة القائلين بعدم دالة العلة في الاثار مطلقاً .

والمدرسة القائلة بالتوحيد الافعالي .

فتذهب المدرسة الاولى الى أن الشمس والنار والسيف غير مؤثرة اطلاقاً، وغير دخيلة مطلقاً في وجود النور والحرارة والقطع، بل ان عادة الله هي التي جرت على أن يوجد الله النور بعد طلوع الشمس، والحرارة عند حضور النار، والقطع عند حضور السيف ، وان لم تكن لهذه الاشياء [أي الشمس والنار والسيف] أية دخالة في ايجاد هذه الاثار ووقوعها .

ولا شك أن هذه النظرية مرفوضة في نظر العقل ومنطق القرآن (١) .

(١) فالقرآن يصرح بتأثير العلة الطبيعية في ما يلها حيث يقول: «ينبت لكم (به) الزرع والزيتون والنخل والاعناب» [النحل - ١١] فان قوله «به» صريح في تأثير الماء في انبات هذه الثمار وسواها فك تفصيل القول في ذلك عند البحث في التوحيد الربوبي.

معالم التوحيد في القرآن

فبينما تنفي مدرسة الاشاعرة دور العلل ودخالها رأساً تذهب المدرسة الثانية (القائلة بالتوحيد الافعالى) الى الاعتراف بانه لا مؤثر حقيقى فى الوجود (الله) (١) ولكن مع الاعتراف - الى جانب ذلك - بدخالة (العلل) فى ايجاد (الاثار) ، مستمدة هذه القدرة على التأثير من ذلك المؤثر الحقيقى الواحد ونعنى (الله) سبحانه وتعالى .

ولهذا يغدو أي اعتقاد بالثنوية أو التثليث مرفوضاً فى منطق هذه المدرسة . وبهذا يتبين أن القائلين بأن الانسان محتاج الى الله فى أصل وجوده ، ولكنه مستغن عنه تعالى فى أفعاله ومستقل فى تأثيره ، قد سقطوا فى الشرك من حيث لا يعلمون ، ذلك لانهم يمثل هذا الاعتقاد يكونون قد اعترفوا - فى الحقيقة - بمؤثرين أصليين مستقلين غنيين وخرجوا بذلك عن اطار «التوحيد الافعالى» !! كما أن الذين اعتقدوا بوجود (مبدأين) لهذا العالم ، وتصوروا بأن خالق الخير هو غير خالق الشرهم أيضاً خرجوا عن دائرة التوحيد الافعالى وارتطموا فى الشرك والثنوية فى الفاعلية والتأثير (٢) .

(١) الاعتراف بوحداية المؤثر فى صفحة الوجود لا ينافى القول بتأثير العلل الطبيعية فى معاليلها .

(٢) ونظنك ايها القارىء قد وقفت على الفرق بين التوحيد الافعالى ، وبين ما يذهب اليه الاشاعرة والمجبرة .

فان الفاعل عند هاتين الطائفتين (الاشاعرة والمجبرة) لا دخالة له فى افعاله وآثاره أصلاً ، وانها تستند الى الله سبحانه مباشرة وبلا واسطة فهو الذى ينفذ الفعل عن طريق الفاعل دون ارادة ودخالة من الفاعل فى الفعل مطلقاً !!

واما الذى نقوله نحن فهو ان كل فاعل انما يعتمد - فى فعله واثره - على الله من حيث انه فقير محتاج الى الغنى بالذات فى جميع شؤونيه واطواره . وان للفاعل - مريداً كان أو غير مريد - له دخالة فى حدوث الاثر وبروزه وان الاثر لا يمكن ان يتحقق على صعيد الوجود الا عن جانب هذا الفاعل .

٤ - التوحيد في العبادة :

ويعنى أن العبادة لا تكون الا لله وحده وأنه لا يستحق أحد أن يتخذ معبوداً مهما بلغ من الكمال والجلال وحاز من الشرف والعلاء .

ذلك لان الخضوع العبودي أمام أحداً لا يجوز الا لـاحد سببين، لا يتوفران الا في (الله) جل جلاله :

١ / أن يبلغ المعبود حداً من الكمال يخلو معه عن أي عيب ونقص، فيستوجب ذلك الكمال أن يخضع له كل منصف ويعبده كل من يعرف قيمة ذلك (الكمال المطلق) .

ونعني ببلوغ أقصى درجات الكمال ومراتبه أن يتحلى - مثلاً - بالوجود اللامتناهي الذي لا يشوبه عدم ، والعلم اللامحدود الذي لا يخالطه جهل ، والقدرة المطلقة التي لا يمازجها عجز أو عي .

فهذه الامور هي التي تدفع كل ذى وجدان سليم وضمير حي الى التعظيم والخضوع لصاحبها واطهار العبودية أمام ذلكم الكمال المطلق.

٢ / أن يكون ذلك المعبود بيده مبدأ الانسان ومنشأ حياته فيكون خالقه وواهب الجسم والروح له ومانح الانعم والبركات اياه ومسبغها عليه بحيث لو قطع عنه فيضه لحظة من اللحظات عاد عدماً واستحال خبيراً بعد اثر .

نرى هل يتوفر هذان الوصفان في احد غير الله؟ وهل سواه يتصف بأكمل الكمال؟ أم هل سواه منح للاشياء وجودها وخلق الانسان ويسر له سبل الحياة؟

- وكـم فرق بين ان ننسب افعال الفاعل كلها الى الله مع نفي دخالته فيها، وبين ان نعزى امكانية التأثير الى الله مع الاعتراف بدخالة الفاعل في فعله .
وسوف يظهر لك الفرق بين المدرستين - بنحو أكثر تفصيلاً .. في البحوث الالية .

معالم التوحيد في القرآن

وهل سواه المبدأ الفياض الذي لو وكل الحياة الى ذاتها، وترك الانسان لنفسه
آناً من الانات صارت الحياة كأن لم تكن؟؟

هذا والجدير بالذكر أن عبادة الانبياء والائمة والاولياء الصالحين لله سبحانه
لم تكن الا: لـ (كمال) ذلك المعبود المطلق .

فهم لمعرفتهم الافضل، واطلاعهم الاعمق على عالم الغيب عبدوا الله سبحانه
لما وجدوا فيه من الجمال المطلق، والكمال اللامحدود، ولأجل أنهم وجدوه
أهلاً للعبادة، والتقديس والخضوع والتعظيم فعبدوه وقصدوه وخضعوا له وعظموه.
أجل لذلك فحسب وليس لسواه عبدوه، وأعطوه بلاءهم وولاءهم، حتى
أنهم كانوا سيعبدونه - حتماً - حتى ولو لم يكن هناك العامل وللملاك الاخر
للعبادة، في حين أن الاخرين انما يعبدون (الله) لكونه خالقهم، ومصدر وجودهم
وسابغ الانعم عليهم ، وواهب القدرة والطول لهم، ولأن بيده مفتاح كل شيء
وناصية كل موجود (١).

على كل حال سواء كان الاولى هو الاخذ بالملاك الاول للعبادة أم الثاني
فان العبادة ، بكلا الملاكين المذكورين ، مخصصة بالله وليس معه في ذلك
شريك ، لعدم وجودهما في غيره تعالى .

وبذلك تكون عبادة غير الله أمراً مرفوضاً بشدة في منطق العقل والشرع
على السواء .

كان هذا هو مقصود علماء الاسلام من مراتب واقسام التوحيد - الاربعة ،
التي ذكرناها باختصار وسند كرها مفصلة ، كما سند كرها من مراتب التوحيد
في الصفحات القادمة مع استعراض الايات الدالة عليها انشاء الله .
غير أننا مع تقديرنا لما قام به أولئك العلماء والمحققون المسلمون من

(١) هناك عوامل أخرى للعبادة سوافيك بيانها في موضعه .

خدمات علمية جليلة على هذا الصعيد نقول : ان مراتب التوحيد - حسب نظر القرآن - لا ينحصر في ما ذكره من المراتب بل يستفاد من آيات الكتاب العزيز أن هناك مراتب توحيدية أخرى يمكن استنباطها واستفادتها من القرآن، من الصعب ادراجها تحت المراتب الاربع - المذكورة .

واليك فيما يلي هذه المفاهيم باختصار :

التوحيد في الولاية :

ولا نغنى من الولاية « الولاية التكوينية » اى الربوبية والتدبير بل المراد «الولاية التشريعية» وتنظيم شؤون الفرد والمجتمع فى عامة مجالات الحياة. والولاية بهذا المعنى تعنى الامارة ولها مظاهر ثلاثة :

١ - التوحيد فى الحاكمية :

ولقد وجه القرآن الكريم عناية خاصة الى «التوحيد فى الحاكمية» بحيث يتبين بوضوح أن الحكم والولاية فى منطق القرآن ليس الله تعالى وحده ، وانه لا يحق لاحد أن يحكم العباد دونه ، وأنه لا شرعية لحاكمية الآخرين الا اذا كانت مستمدة من الولاية والحاكمية الالهية وقائمة بأمره تعالى ، وفى غير هذه الصورة لن يكون ذلك الحكم الا « حكماً طاغوتياً » لا يتصف بالشرعية مطلقاً ولا يقره القرآن ابداً .

على أننا حينما نطرح هذا الكلام ونقول : بأن الحكم محض حق لله وأن الحاكمية منحصرة فيه دون سواه فليس يعنى ذلك أن على الله أن يباشِرَ هذه الحاكمية بنفسه ، ويحكم بين الناس ويدير شؤون البلاد دونما واسطة ، ليقال أن ذلك محال غير ممكن ، أو يقال أن ذلك يشبه مقالة الخوارج اذ قالوا للامام

علي عليه السلام رافضين حكمه وامارته :

(ان الحكم الا لله ، لا لك يا على ، ولا لاصحابك) (١) .

بل مرادنا هو : أن حاكمية أي شخص يريد أن يحكم البلاد والعباد لا بد أن تستمد مشروعيتها من : « الاذن الالهي » له بممارسة الحاكمية .
فما لم تكن مستندة الى هذا الاذن لم تكن مشروعة ولم يكن لها أي وزن، ولا أي قيمة مطلقاً .

ونفس هذا الكلام جار في مسألة الشفاعة أيضا .

فعندما يصرح القرآن بوضوح قائلاً: «قل لله الشفاعة جميعاً» (الزمر/٤٤) لايعنى أنه لايشفع الا الله ، اذ لامعنى لان يشفع الله لاحد .

بل المقاد والمراد من هذه الاية هو أنه ليس لاحد أن يشفع الا باذن الله، وأنه لا تنفع الشفاعة اذا لم تكن برضاه ومشيئته (٢) .

وان شئت قلت : ان أمر الشفاعة بيد الله تعالى من حيث الشافع والمشفع واللام في قوله « لله » يدل على اختصاص خاص وهو ان امر التصرف باختياره تعالى كقوله « ولله غيب السماوات و الارض و اليه يرجع الامر كله » [هود - ١٢٣] .

٢ - التوحيد في الطاعة :

كما أن الحاكمية على العباد مختصة بالله سبحانه ، كذلك لا يجوز لاحد أن يطيع أحداً غير الله ، فالطاعة هي أيضا حق منحصر على الله سبحانه لا يشاركه فيها ولا ينازعه أحد .

(١) كان هذا شعار الخوارج يرددونه في المسجد وغيره .

(٢) بحث المؤلف الشفاعة في كتاب مستقل باسم الشفاعة بين يدي القرآن والسنة

والعقل .

وأما لو شاهدنا القرآن يأمرنا - فى بعض الموارد - بطاعة غير الله ، مثل الانبياء والاولياء فليس لان طاعة هؤلاء واجبة بالذات ، بل لان وجوب طاعتهم من جهة أنها (عين) طاعته سبحانه ، وبأمره .

وبتعبير أجلى: حيث أن الله تعالى (أمر) بطاعة هؤلاء، لهذا وجبت اطاعتهم واتباع أو امرهم والانقياد لاقوالهم امثالاً لامر الله وتنفيذاً لارادته، فلا يكون هناك حينئذ الا (مطاع واحد) فى واقع الحال ، وهو الله جل جلاله . وأما مطاعية الآخرين (اى غير الله) فليست الا فى ظل مطاعية الله تعالى شأنه ، و فرع طاعته .

٣ - التوحيد فى التقنين :

ان حق التقنين والتشريع - هو الآخر - مختص بالله فى نظر القرآن الكريم ، تماماً مثل الامور السالفة الذكر .

فليس لاحد سوى (الله) حق للتقنين والتشريع وجعل الاحكام و سن القوانين للحياة البشرية .

ولذلك فان الذين أعطوا مثل هذا الحق للاخبار والرهبان خرجوا من دائرة التوحيد فى التقنين ، ودخلوا فى زمرة المشركين .

ويمكن ادراج هذا القسم (اى التوحيد فى التقنين) تحت قسم (التوحيد الافعالي) ولكن من الافضل أن نفرد له قسماً خاصاً، وبحثاً مستقلاً، لان المقصود بالافعال فى « التوحيد الافعالي » هو الافعال التكوينية أى المرتبطة بعالم الخلق والتكوين والطبيعة ، فى حين أن التقنين والتشريع نوع من الامور الاعتبارية والجعلية العقلائية، فليس التحليل والتحرير أمرين تكوينيين بل من الملاحظات العرفية القائمة بذهن المعتبر واعتباره ، ولهذا يكون من الانسب التفكيك بين

هذين القسمين .

* * *

وهكذا بالبحث في :

التوحيد في الحاكمية .

والتوحيد في الطاعة .

والتوحيد في التقنين .

أقول : بالبحث في هذه الامور تتضح صيغة الحكومة ونظام الحكم في الاسلام ، وتتجلى لنا الصورة الواقعية للحكومة الاسلامية .

لان على هذا الاساس لن تكون الحكومة الاسلامية من نوع « حكم الفرد على الشعب » ولا من نمط « حكم الشعب على الشعب » على اطلاقه ، بل هي من نوع « حكومة الله على المجتمع بواسطة المجتمع » (١) أو بعبارة اخرى : حكومة القانون الالهي على المجتمع .

وأما بقية الصيغ الاخرى للحكم التي سوف نستعرضها فيما بعد فلا توافق الصيغة القرآنية على صعيد نظام الحكم مطلقاً .

ففي كثير من الصيغ المطروحة لنظام الحكم يشار فيها - في العادة - الى هذه الاصول الثلاثة وهي .

١ - السلطة التشريعية .

٢ - السلطة القضائية .

٣ - السلطة التنفيذية .

وكل هذه السلطات الثلاث محترمة في نظر الاسلام، الا أن مهمة « السلطة التشريعية » في الحكومة الاسلامية ليست الا « التعريف بالقانون » والتخطيط

(١) على النحو الذي سيأتي بيانه موسعاً فيما بعد .

وفق موازين الشريعة الاسلامية وليس (سن القوانين)، لان في النظام الاسلامي يختص حق التقنين بالله ، فلا مكان لمقنن آخر فيه سوى الله الذي سن جميع ما يحتاجه البشر من القوانين وبلغها اليهم عن طريق الانبياء والمرسلين . . من هنا لابد لتكميل « البحوث التوحيدية » - بالاضافة الى دراسة مراتب التوحيد الرابع - من البحث في هذه الانواع الثلاثة من التوحيد على ضوء القرآن .

على أننا لا ندعي بتاتاً بأن مراتب التوحيد وأقسامها تنحصر في هذه المراتب السبع وتقف عندها الحد، بل يمكن أن تكون للتوحيد مراتب أخرى ذكرها القرآن (١) ولكن بحثنا سيدور فعلاً حول هذه الاقسام السبعة . ولكي نحيط احاطة كاملة بالكثير من المسائل المرتبطة « بالتوحيد والشرك » من وجهة نظر القرآن الكريم يتعين علينا أن نتعرف الى نظر القرآن الكريم في المباحث التالية التي هي موضع عناية القرآن :

١ - الله والفطرة .

٢ - الله وعالم الذر .

٣ - الله وبراهين وجوده في القرآن (٢) .

(١) مثل « التوحيد في الهداية » و « التوحيد في المالكية » و « التوحيد في الرازية » و « التوحيد في الشفاعة » مما يمكن ادخال بعضها أو جميعها في قسم « التوحيد الالهي » . (٢) ليس من الصحيح أن يؤخذ علينا استدلالنا بالقرآن على وجود (الله) بظن أن هذا يستلزم (الدور الصريح) بان يقال :

أن القرآن حجة فيما يقول لو ثبت الوحي والرسالة . والوحي والرسالة لا يثبتان الا بعد ثبوت الموحى المرسل . فالاستدلال بالقرآن لثبوت الموحى المرسل استدلال بالشئ على نفسه .

أقول : لا يصح أن يؤخذ علينا اشكال كهذا لاننا انما نستدل بالقرآن لانه لا يعرض ما يتعلق بالمقائيد الدينية الا مع الادلة العقلية القاطعة، وهذا وحده أمر يستدعي الاهتمام بغض-

- ٤ - الله وسريان معرفته في الوجود بأسره .
- ٥ - الله والتوحيد في الذات .
- ٦ - الله وبساطة ذاته وعينية صفاته لذاته .
- ٧ - الله والتوحيد في الخالقية (١) .
- ٨ - الله والتوحيد في الربوبية (التدبير) (٢) .
- ٩ - الله والتوحيد في العبادة .
- ١٠ - الله والتوحيد في التقنين .
- ١١ - الله والتوحيد في الطاعة .
- ١٢ - الله والتوحيد في الحاكمية .

وسنبحث في هذا الكتاب وفق هذا الجدول الذي يؤلف فصول هذا الكتاب الرئيسية، وسيكون مستندنا الوحيد - طوال هذا البحث - هو (آيات القرآن الكريم) ومداليل هذه الايات ومفاداتها .

كما اننا لمزيد التوضيح ربما استعنا - خلال البحث - بالادلة العقلية الواضحة والتحليل الفلسفي ، وربما نستشهد ببعض الاحاديث التي رواها السنة والشيعه عن النبي الكريم - ص - وآله عليهم السلام ومن الله نسأل العون والسداد .

- النظر عن كون القرآن وحياً الهياً وكتاباً سماوياً .

فاستشهدنا واستهداؤنا بالقرآن اذن هو من قبيل استهداء التلميذ باستاذه الذي يريه الطريق . أى بصرف النظر عن كون القرآن كلام الله بل بالنظر الى كونه مبيناً للادلة والبراهين العقلية ومشيراً الى الادلة التي تستدعي من عقولنا التأمل .

(١) و (٢) الخالقية والتدبير (الذين فتحنا لهما فصلين مستقلين) هما فى الحقيقة من فروع (التوحيد فى الافعال) ولكن لكثرة مباحثهما بحثنا عن كل واحد بالاستقلال .

الفصل الاول الله والفطرة

معرفة الله والفطرة

- ١ - هزيمة التكنولوجيا والحياة الالية .
- ٢ - اعترافات علماء الاجتماع بأصالة التدين .
- ٣ - هل وجود الله امر بديهي ؟
- ٤ - تعاليم الدين - بأصولها - امور فطرية .
- ٥ - تجلى الفطرة عند الشدائد .
- ٦ - هل وحدانية الله امر فطري وان لم يكن الاعتقاد بذاته فطرياً ؟
- ٧ - الاجابة على هذا السؤال .
- ٨ - ما هو الفرق بين (التوحيد الفطري) و(الاستدلالي) ؟
- ٩ - كيف نميز بين الفطري وغير الفطري .
- ١٠ - علائم الفطرية - الاربع .
- ١١ - البعد الرابع أو (غريزة التدين) .
- ١٢ - سلوك الماركسيين تجاه (اصولهم) .
- ١٣ - المعنى الاخر لفطرية الايمان بالله .
- ١٤ - الفطرة في الاحاديث .

هزيمة التكنولوجيا والحياة الالية :

فى التحول العلمى الاخير للغرب انطلق المكشفون والمخترعون يعدون العالم البشرى بأنه لو تم لهم (اكتشاف) الضوابط والسنن المتحكمة فى دنيا المادة ، ولو تم لهم الوقوف والاطلاع على العلاقات السائدة بين الظواهر الطبيعية وبالتالى لو أمكنهم أن يكبحوا جماح غول الجهل الذى يطارد البشرية دونما رحمة .

لو تم لهم كل ذلك لاستطاع البشر أن يحصلوا على « المدينة الفاضلة » التى وعدبها افلاطون، بل لاستطاعوا أن يحصلوا على الجنة التى طالما تحدث عنها الانبياء ، وأخبر بها الرسل !!! ولم يعد بعد ذلك أية حاجة الى الدين والتعاليم الدينية !!! فالتقدم العلمى والتكنولوجيا وحده كفيل بأن يحقق للانسانية ما يليق بها من العزة والكرامة والسعادة !!!

هذا ما كان يتحدث عنه .

بيد أن الحوادث المريعة التى شهدتها أوائل واواسط القرن الاخير والتى بلغت ذروتها فى الحربين العالميتين اللتين كان مجموع ضحاياهما ما يزيد عن (المائة مليون) انسانا ما بين قتل وجريح ومفقود الاثر .

هذه الحوادث أفرغت اليأس فى قلوب كل أولئك المتشدين وفندت مزاعمهم ، وأثبتت بقوة بأن (عهد الدين) لم يول بعد، وأن الحاجة الى التعاليم الدينية لاولن ترتفع او تزول، وأن من المستحيل أن تسعد البشرية وتنال الرفاه المنشود ورغد العيش دون الاخذ بالدين ، ودون التوجه الى الله، وأنها على فرض حصولها على العيش الرغيد فى معزل عن الدين، فإنها - ولا ريب - ستواجه مشكلات جديدة لايمكن حلها وعلاجها بادوات التطور العلمي المادي والتقدم الصناعي ، والتكنولوجى .

لانه ما الذي سيمنع - فى ظل الانظمة المعتمدة على العلم المجرد عن الدين - من بروز الحروب المبيدة الساحقة ، واندلاع المعارك المدمرة .
أم أي نظام حقوقي سيكون قادراً على تلبية كل احتياجات الانسان الحقوقية ومعالجة كل المشكلات الطارئة على العلاقات الاجتماعية ؟ !

لقد أصبح عرض المبادئ والنظريات المفجة مع انتحال صفة «الايديولوجية» لها ، موضة هذا العصر ، ولكن الواقع العملى أثبت أن كل هذه المبادئ والنظريات وما يسمى بـ «الايديولوجيات التقدمية» عجزت، وفشلت، وسقطت على صعيد التطبيق السياسى والاجتماعي والاخلاقي، وعجزت عن تقديم نموذج أعلى للحياة وطريقة فضلى للعيش، فاذا بنا نجدها تختفي عن المسرح الواحدة تلو الاخرى وبسرعة ، مسلمة نفسها الى يد النسيان والفناء ، والاندحار .

فالماركسية التي جعلت «الاقتصاد» مبدأ حركة التاريخ وغايتها ومحور كل التحولات الاجتماعية لم تستطع - أبداً - أن تروي عطش الانسان الى القضايا الروحية والمعنوية ولم تستطع أن تشبع تلك الجوعة المتأصلة في كيان الكائن البشري الى ما وراء المادة ، وبالتالي عجزت الماركسية عن الاجابة على أبسط الاسئلة فى هذا المجال ! !

فالإنسان يريد دائماً أن يعرف :

من أين جاء ؟ ؟

ولماذا جاء ؟ ؟

والى أين يذهب ؟ ؟

ولكن (الفكر الماركسي) يلوذ بالصمت تجاه هذه الاسئلة المحرجة ، ويعجز - تماماً - عن الاجابة عليها .

ومن المعلوم أن الانسان مالم يحصل على اجابات مقنعة على أسئلته حول (علة خلقه) و(الهدف منه) و(الغاية التي تنتظره) فانه لن تنحل عنده بقية مسائل الحياة بصورة جدية وقطعية .

وكيف-ترى-يمكن أن تنحل هذه المشاكل ويتصح جواب هذه التساؤلات والماركسية تعتبر الكون ككتاب مندرس سقط أوله وآخره فلا اول له ولا آخر ولا مبدأ ولا منتهى حيث انها لا تعترف بالمبدأ الاول ولا تقربه ولا تعرفه كما لا تعرف الغاية من الخلق ولا تقربها ولا تعترف .

من هنا يعتقد (المفكرون المتحررون) الواقعيو النظرة في العالم اليوم بأن على البشرية أن تعود الى أحضان الدين ، وأن المعتقدات والتعاليم الدينية يجب أن تؤخذ في الحسبان على أنها جانب أساسي في حياة الانسان وأن أي مبدأ وأيديولوجية تريد أن تشغل الانسان بالطبيعة فقط ستجاهلة ما وراء الطبيعة فانها ستكون محكومة بالفشل وسيكون مآلها الى السقوط في وجه المشاكل العويصة والطرق المسدودة التي تعترض سبيلها ، وسبيل كل فكرة وعقيدة .

وصفوة القول هو ما قاله العالم المعروف : « جان ديورث » :

« كيفما فسرنا الامور الدينية و كيفما تصورناها ، فان للدين سابق

« عهد في الحياة البشرية وله دور فعلي الان ، و لا ريب أنه سيكون له

« ذلك في المستقبل أيضا » [(١)] .

ان كون الايديولوجية (الهيبة) وكون المنهج الهيا لايعني أن نوجه عنايتنا الى ما « وراء الطبيعة » ونتجاهل عالم المادة ونهمل دنيا الطبيعة، بل ان الفارق بين «الالهى» و« المادي » هو أن الالهى يجعل معرفته بالطبيعة سبيلا الى معرفة (ما وراء الطبيعة) هذا الى جانب الاستفادة الكاملة والمعقولة من عالم الطبيعة والمادة ، في حين يقتصر المادي على الاستفادة من الطبيعة ويجعلها هدفه الوحيد، وغايته القصوى ويجس نفسه في سجن المادة دون أن يحاول التحليق الى آفاق ما وراء الطبيعة كما يفعل المادي .

علماء الاجتماع وأصالة الدين :

يذهب علماء الاجتماع المحققون المحايدون الى أن للاعتقاد والايان بالله جذوراً عميقة ، وتاريخاً عريقاً في حياة الانسان ، بحيث لم يحدث للبشر حذف الدين من منهاج حياته ولا حتى لبرهة عابرة من الزمن .
أما البلاد الشيوعية التي حذفت الايمان بالله من برنامج حياتها، وتظاهرت بالالحاد والكفر وانكار الخالق وبكل ما يتعلق بما وراء الطبيعة «الميتافيزيقا» فلها تراجيديا واسعة سنشير اليها في خاتمة البحث .

والان الى البحث حول أصالة الدين وتجذره في تاريخ البشر :

ان حياة البشر على هذا الكوكب «كنز» غني وثمين متاح للانسان المعاصر والقادم. ولكل فرد من أبناء البشر حسب رؤيته، وتبعاً لمقدار معلوماته وتخصصه أن يستفيد من هذا الكنز العظيم الزاخر بالعبر والدروس .

ومن أجل ذلك راح الانبياء العظام والمصلحون العالميون ، والحكماء

(١) مذهب در آزمايشها ورویدادهای زندگی ص ٩ .

والفلاسفة، ومن ورائهم المربون الاجتماعيون وأساتذة الاخلاق، والنفسانيون وغيرهم يلفتون نظر المجتمعات البشرية الى « تاريخ الاسلاف » ويدعونهم الى قرائته واستلهاهم الدروس منه ، وراح كل واحد من هذه الطوائف التي ذكرنا يستفيد من هذا الكنز العظيم (أعني التاريخ البشري) ما أمكنه لانجاح مهمته : وأهدافه لما في التاريخ من أدلة وشواهد لما يقولون .

ان تصفح مثل هذا التاريخ ومطالعة حياة الاقوام والشعوب السالفة وعلل ظهور الحضارات « الواحدة والعشرين » (١) وأرضياتها واسسها، وسيلة مطمئنة للباحث الذي يريد الاطلاع على جذور التدين في قلوب البشر وفي تاريخه الطويل .

فالمتصفح في التاريخ البشري الطويل يرى كيف أن البشر اختار - طوال الالف السنين وخلال هذه الحضارات المتنوعة - عشرات المناهج والاساليب لحياته ، ولكنه سرعان ما كان ينبذها ويحذفها من حياته تماماً .

لقد كان البشر ولا يزال طالباً للجديد ، وخاضعاً لسنة التطور والتحول والتنير فقيما هو يوجد لنفسه ولحياته، أو يختار، برامج واساليب جديدة لنظامه نجده من جانب آخر يلغي أموراً - تبعاً للعوامل الطبيعية والظروف المحيطية والعنصرية - طالما دافع عنها وأحبها الى درجة بذل النفس في سبيلها .

لكن هناك أمراً واحداً بقي ثابتاً لا يتغير في قاموس الحياة البشرية، رغم كل تلك التغيرات والتحويلات .

أمراً واحداً بالغ البشرفي حفظه وصيانتته وتوسيع دائرته ألا وهو: موضوع «الدين»، والايمان بما وراء المادة الذي لم يعرف فيه مللاً ولا فتوراً ولا اعراضاً. هذا القدم في الوجود وهذه الاصاله كاشفة ولا شك عن أن « التدين »

(١) حسبما احصاها بعض مؤرخي الحضارات .

والدين يعتبر من العناصر التى تشكل ذات الانسان وتعد من غرائزه الاصلية وحاجاته الروحية والنفسية التى كانت لاتزال معه بحيث لم تتسلل اليها يدالتغيير والتبديل .

يقول (ويل دورانت) المؤرخ المعاصر :

« صحيح أن بعض الشعوب البدائية ليس لها ديانة على الظاهر فبعض قبائل الاقزام في افريقيا لم يكن لهم عقائد أو شعائر دينية على الاطلاق، إلا أن هذه الحالات نادرة الوقوع ولا يزال الاعتقاد القديم بان الدين ظاهرة تعم البشر جميعاً اعتقاداً سليماً و هذه في رأى الفيلسوف حقيقة من الحقائق التاريخية والنفسية » .

ثم يقول :

« ان الفيلسوف معني بمسألة العقيدة الدينية من حيث قدم ظهورها ودوام وجودها [(١)] » .

ويقول العالم الاجتماعى المعروف « صموئيل كونيك » في بعض كلماته حول جذور الدين في الاسلاف من البشر :

« ان أسلاف البشر المعاصر - كما تشهد آثارهم التى حصل عليها في الحفريات - كانوا اصحاب دين ، ومتدينين ، بدليل أنهم كانوا يدفنون موتاهم ضمن طقوس ومراسيم خاصة وكانوا يدفنون معهم أدوات عملهم، و بهذا الطريق كانوا يثبتون اعتقادهم بوجود عالم آخر ، وراء هذا العالم » (٢) .

ان ذلك الفريق من البشر وان كان يعيش في عصر لم يتم فيه اختراع «الخط»

(١) قصة الحضارة ج ١ ص ٩٩ .

(٢) كتاب « جامعه شناسى » ص ١٩٢ .

بعد، ولكنه مع ذلك كان الالتفات الى الدين الذي يلزم بالضرورة: « التوجه الى الميثافيزيقيا » جزء من حياته .

وفي موضع آخر يطرح « ويل دورانت » السؤال التالي ويقول :
« أساس هذه التقوى التي لا يمحوها شيء من صدر الانسان ؟ » (١) .
ثم يجيب هو بنفسه على هذا السؤال في موضع آخر من الصفحات التالية بنحو ما اذ يقول :

« ان الكاهن لم يخلق الدين خلقاً لكن استخدمه لاغراضه كما يستخدم
السياسي دوافع الانسان الفطرية وغرائزه » ، فلم تنشأ العقيدة الدينية
« عن تلفيقات أو ألعاب كهنوتية انما نشأت عن فطرة الانسان » (٢) .
وقد يقال : لو كان للدين والتدين جذور عميقة في فطرة الانسان وأعماق
وجدانه ، اذن فلماذا خاض أصحاب الاديان كل تلك الحروب طوال التاريخ
البشري من أجل اقرار الدين في مجتمعاتهم .

وجواب هذا واضح ، فانه لم يكن هناك خلاف في أصل « وجود الله »
والالتفات الى ما وراء المادة.. وانما الخلاف وقع في خصوصيات هذا الاعتقاد
وليس في جوهره واصله .

وبهذا يتضح أن الصراع قام حول التفاصيل والخصوصيات ، وأما أصل
العقيدة والايمان بوجود الله فقد اتفقت عليه كلمة البشرية على مدار التاريخ
الانساني الطويل .

(١) قصة الحضارة ص ٩٩ ج ١ .

(٢) المصدر السابق .

هل وجود الله بديهى ؟

لقد اعتبر بعض العرفاء « وجود الله » فى العالم أمراً بديهياً ، وادعوا بان استنباط هذه الحقيقة من آيات القرآن والوقوف عليها استنباط واضح ولا يحتاج الى الاستدلال عليه والتفكير مطلقاً .

وكان « توماس كارليل » الفيلسوف الانجليزى قد انتزع مقالته التالية من هذا التصور والاعتقاد اذ قال :

« ان الذين يريدون اثبات وجود الله بالبرهان و الدليل ماهم الا كالذي يريد الاستدلال على وجود الشمس الساطعة الوهاجة بالفانوس » (١) .
ولدى مراجعة الايات القرآنية والادعية الواردة عن أهل بيت النبي - عليهم السلام - يمكن الوقوف على اشارات جلية الى هذا المطلب ، ونعني بداهة « وجود الله » (٢) .

ومن ذلك قوله تعالى :

« أفى الله شك فاطر السماوات والارض » [ابراهيم : ١٩] .

فما يمكن أن يكون اشارة الى قضية « بداهة وجود الله » في هذه الاية هو قوله : « أفى الله شك » في حين أن المقطع التالي من الاية أعني قوله « فاطر السماوات والارض » يعتبر دليلاً مستقلاً على وجود الله كما سيأتي توضيحه وبياناه فيما بعد .

(١) گلشن راز ص ٥١ .

(٢) ليس المراد من البداهة ان لا يختلف فيه اثنان او لا يحتاج الى تذكير مذكر بل للبداهة مراتب بعضها يحتاج الى تذكير مذكر او اشارة مشير، وربما يحتاج التصديق به الى تخلية النفس من الرواسب والاراء السابقة ولاجل ذلك لا مانع من ان يكون وجود الله معنى بديهياً وان اختلف فيه الناس والفلاسفة .

وكما يمكن أن تكون الآية المذكورة إشارة الى «بداهة وجود الله» كذلك يستفاد ذلك من الآية التالية التي تصف الله بالظهور اذ تقول :

« هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شىء عليم » [الحديد - ٣] .

كما ويمكن استفادة اشارات واضحة الى هذا الامر من دعاء الامام أبى عبدالله الحسين بن على سيد الشهداء عليه السلام ، ومناجاته يوم عرفة مع ربه اذ يقول :

« كيف يستدل عليك بما هو فى وجوده مفتر البك ؟ !
 « أ يكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك ؟ !
 « متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك ؟ !
 « ومتى بعدت حتى تكون الاثار هى التى توصل اليك ؟ !
 « عميت عين لا تراك عليها رقيباً .
 ويقول عليه السلام فى ختام دعائه :

« يا من تجلى بكمال بهائه ، كيف تخفى وأنت الظاهر ؟ !
 « أم كيف تغيب وأنت الرقيب الحاضر ؟ » (١) .

ولكن لا بد أن نعلم أنه لا تناقض بين « بداهة وجود الله » و « فطرية الايمان به » فلا مانع من أن يكون وجود الله بديهياً ويكون الايمان بوجوده فطرياً أيضاً .

وفى الحقيقة فان بداهة وجود الله ما هي الا نتيجة فطريته لان أحد أقسام البديهي هو : « الفطريات » كما هو واضح لمن يراجع هذا البحث فى محله (٢) .

ولاجل ذلك لا مانع من أن تكون مسألة وجود الله بديهية وفطرية فى آن

(١) راجع كتب الادعية فى دعائه (ع) يوم عرفة .

(٢) بحث « مواد الاقيسة » وهذا البحث من ألباحث الهامة جداً فى علم المنطق ولكن المتأخرين لم يهتموا به كما ينبغى مع الاسف وقد انفرد العلامة الحلى فقط فى كتابه « الجواهر النضيدة » بهذا المبحث .

واحد وما ذلك الا لان الايمان بوجوده تعالى قد امتزج بوجودنا وبفطرتنا ،
ولذلك يبدو وجوده لنا في صورة « الامر البديهي » .

الانسان يبحث عن الله فطرياً :

يذهب أكثر المفسرين الى أن فطرية الايمان بالله أمر يمكن استفادته من الايات
القرآنية (١) واذا بهم يجعلون الايمان بالله كسائر الغرائز المتأصلة في البشر
ويقولون: كما أن الانسان يحب الخير فطرياً، أو يكره الشر فطرياً كذلك يبحث
عن الله فطرياً وذاتياً ، ويريد معرفة ما وراء الطبيعة فطرياً أيضاً ، وما كل ذلك الا
لان « البحث عن الله والتفتيش عن الخالق » أمر جبل عليه الانسان وفطر عليه
تكوينه وعجنت به سريرته فاذا به يميل الى الاذعان بالله ذاتياً بينما يكره الالحاد
ونكران الله ذاتياً كذلك .

وفي هذا الباب نواجه نوعين من الايات :

نوعاً يعتبر « التعاليم الدينية » بأصولها (من عقيدة وعمل) قضايا فطرية
مغروسة في جبلة البشر وخلقته، فاذا هي (اي هذه التعاليم) ليست سوى نداءات
الضمير ، ومحاكاة للفطرة .

ونوعاً آخر يصرح بأن الايمان بالله و «التوجه اليه في الشدائد» من الامور
الفطرية التي ولدت مع الانسان .

واليك فيما يلي كلا النوعين من الايات :

التعاليم الدينية أمور فطرية :

« فأقم وجهك للدين حنيفاً فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين
القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » [الروم - ٣٠] .

(١) بمعنى أن الايات القرآنية تصرح بان الاذعان بوجود الله فطري لدى الانسان .

ففى هذه الاية لم تجعل مسألة « معرفة الله والايمان به » فقط أمراً فطرياً بل وصف الدين بأصوله (والتي تعنى تلك الاصول والكليات التى تشكل اساس الدين الالهى) بكونه فطرياً جبلياً (١) .

ويشهد الواقع على ذلك اذ نرى أن كل التعاليم التى جاء بها الدين من عقيدة وعمل ، تنطبق على مجموع الاحتياجات الفطرية سواء بسواء (٢) .
والامعان في الاية المذكورة يفيدنا أن الدين عجن بفطرة البشر عجنًا ، فاذا هو منها واذا هي منه ، وجزء من كيانه .

وحقيقة الدين ليست سوى الطريق الافضل الذي يجب ان تسلكه البشرية للوصول الى السعادة .

وبتعبير آخر : ان الهدف والغاية من خلق البشر ليس الا الحصول على السعادة والكمال ، وقد هدى الله تعالى كل فرد من أفراد البشر بل وكل نوع من أنواع مخلوقاته الى ذلك اذ جهزه بما يوصله الى شواطئ السعادة المنشودة والكمال المطلوب بوسيلة مناسبة .

(١) الاستدلال بالاية في المقام موقوف على كون الدين بمعنى مجموع العقيدة والشرعة لا بمعنى الطاعة كما هو الظاهر من قوله تعالى: «وما امرؤ الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين» اى مخلصين له الطاعة . [البيضة - ه]

فان الدين فى تلك الاية واضرابها بمعنى الطاعة .
فلو قلنا بكون الدين فى هذه الاية بمعنى الطاعة لصارت من شواهد التوحيد فى الطاعة .
غير ان مشاهير المفسرين قد فسروا الدين فى الاية المبحوثة هنا بمجموع العقيدة والشرعة ، وجعلوا العقائد الاسلامية واصول الشريعة وكلياتها (لاجزئياتها وتفاصيلها) من الامور الفطرية .

(٢) هذا بالاضافة الى اننا نجد اغلبية الناس يميلون اليها طوعاً و رغبة اذا عرضت عليهم على النحو الصحيح ، واذا هم تجردوا عن العصية - الهادى - .

وقد اشار الكتاب العزيز بصراحة الى هذه «الهداية التكوينية» العامة والتي لا تقتصر على بنى آدم بل تشمل كل الكائنات على الاطلاق .

فقد صرح بذلك فى آيات اخرى مضافا الى ما سبق اذ قال :

« ربنا الذى أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » [طه - ٥٠] .

« الذى خلق فسوى . والذى قدر فهدى » [الاعلى - ٣] .

هذه الايات تفيد - بوضوح كامل - أن الله زود كل كائنات هذا العالم - بشراً وغير بشر - بهداية فطرية تكوينية تبين بموجيها طريقها فى الحياة فتأخذ ما يناسبها وتدع ما لا يناسبها ، وتعينها تلك الهداية الفطرية على معرفة ما هو مفيد لها وما هو مضر .

وفى خصوص الهداية الفطرية التى زود بها البشر خاصة يقول القرآن الكريم :

« ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها » [الشمس - ٨] .

« ألم نجعل له عينين؟ ولساناً وشفقتين؟ وهديناه النجدين؟ (البلد - ٨ - ١٠) .

« من نطفة خلقه فقدره ثم السبيل يسه » (عبس -) .

كل هذه الايات جاكية عن أن جميع الموجودات - أعم من الانسان وغير الانسان - تعيش فى ظل (هداية تكوينية) فطرية ، هداية تقودها الى الكمال المنشود المطلوب .

والهادي للانسان فى هذا المسير انما هو خلقتة وتكوينه . وجميع البشر سواسية فى هذه الموهبة الالهية المعنوية ونعني الهداية الفطرية فلم يفضل الله فيها بعضاً على آخر ، ولم يعطها لفريق ويحرم منها آخرين.. انما هي فطرة فطر عليها عامة البشر بلا استثناء اذ يقول :

« فطرة الله التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله »

فلم يخلق جماعة على غريزة الايمان.. وجماعة اخرى على غريزة الالحاد.

جماعة على الميل الى الخير . . وجماعة أخرى على الميل الى الشر ..
 كلا . . انما هي فطرة واحدة فطر عليها جميع الناس دون تمييز وتفضيل ..
 اذ لا ريب أنه لو لم يقيم مجتمع ما على أساس مشترك لما أمكن سوقه الى هدف
 الخلقة (ونعني به التكامل) .

فاذا كانت التعاليم الدينية بأصولها ذات طابع فطرى وصفة جبلية فمن
 الاخرى أن تكون مسألة « معرفة الله والايمان به » التي تعد أساس كل التعاليم
 الدينية أمراً فطرياً كذلك .

تجلى الفطرة عند الشدائد :

من المعلوم أن فطرية الايمان بالله لا تعني بالضرورة أن يكون الانسان متوجها
 الى الله دائماً ملتفتاً اليه متذكراً اياه في جميع حالاته وآنات حياته اليومية ،
 اذ رب عوامل تتسبب في اخفاء هذا الاحساس في خبايا النفس وحناياها وتمنع
 من تجليه ، وظهوره على سطح الذهن ، وفي مجال الوعي والشعور .

وأما عند ما يرتفع ذلك الحجاب المانع عن الفطرة فاذا بالانسان يسمع
 نداء فطرته بوضوح .

أجل . . هذه حقيقة لا تنكر . . فعندما يواجه المرء حوادث مخيفة نجده
 يتوجه الى الله ، ويستنجد به بحكم فطرته طالباً منه تيسير عمله، وتسهيل أمره .
 عند ما تقع للانسان حوادث خطيرة كهجوم الامواج العاتية على السفينة
 التي يركبها في عرض البحر، أو حدوث عطل فنى في الطائرة التي يمتطيها في
 الجو ، أو انحراف السيارة التي يستقلها ، أو يتعرض لهجوم سيل كاسح على
 قريته أو مدينته . .

أقول عندما يواجه الانسان احدهذه المخاطر نراه يتوجه من فوره - وبصورة

تلقائية فطرية - الى الله ، وتحدث لديه حالة عرفانية قلبية ، يطلب فيها من الله سبحانه الخلاص والنجاة .

ففى هذه الحالة صار (الخوف) مذكراً اياه ببدء الفطرة وكاشفاً عنها لاموجداً للايمان بالله .

فلا يصح لنا أن نستنتج من توجه البشر الى الله فى هذه الحالة وفى هذه اللحظات من حياته بأن الايمان وليد الخوف والرغبة من الطبيعة الغاضبة كما يسدعى الماركسيون ومن هذا حذوهم بل الخوف مجرد وسيلة تكشف الغطاء عن ذلكم (الايمان) المغروس فى أعماق البشر ، المودوع فى الفطرة بيد الخالق العظيم . ان غريزة (حب الجمال) واكتناز الثروة وطلب العلم رغم أنها أمور مجبولة مع فطرتنا ومعجونة مع خلقتنا فهى لا تظهر ولا تنفتح ولا تبرز فى كل الاوقات والظروف ، ولا تتجلى فى عالم السذهن فى كل الازمنة والاحوال ما لم تنهياً الظروف المناسبة لها فى وجودنا .

وكذلك تكون « غريزة التدين » وفطرة الايمان بالله .

وها هو القرآن الكريم يذكرنا بهذه الحقيقة فيخبرنا كيف أن فريقاً من البشر يذكرون الله ويتوجهون اليه فى مواقع الشدة ، والخطر . . أي عند ما تواجه سفنهم طغيان الامواج - مثلاً - .

ففى هذا الموضع - بالذات - يتذكرون الله وينسون ما سواه من العلل المادية حتى الاصنام التى كانوا يتصورون بأنها مقربة لهم الى الله ، فيدعون الله ويطلبون منه بكل اخلاص أن ينجيهم مما هم فيه :

« هو الذي يسيركم فى البر والبحر حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان، وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين .

« فلما أنجاهم اذا هم ييغون في الارض بغير الحق . . . » [يونس ٢٢ - ٢٣] .
« فاذا ركبوا في القلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون »
[العنكبوت - ٦٥] .

« واذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا الا كل ختار كفور » (لقمان - ٣٢) .
« واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه أو قاعداً أو قائماً فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضره مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعلمون » (يونس - ١٢) .
« وما بكم من نعمة فمن الله ثم اذا مسكم الضر فاليه تجأرون. ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم بربهم يشركون » (النحل - ٥٤/٥٣) .
« واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا ايام فلما نجاكم الى البر اعرضتم وكان الانسان كفوراً » (الاسراء - ٦٧) .
« واذا مس الناس ضر دعوا ربهم منيبين اليه ثم اذا أذاقهم منه رحمة اذا فريق منهم بربهم يشركون » (الروم - ٣٣) .

هذه الايات كلها تفيد أن الايمان بالله مزروع في فطرة الانسان ، غاية ما في الامر أن الانسان قد يغفل عن ذلك بعض الاحيان بسبب ما يعتريه من سهو ولهو ولذات منسية سريعة الفوت ، ولكنه سرعان ما يعود بحكم فطرته الى الله - عند ما يواجه الشدائد وتفقد الحياة رتابتها - فهنا لك لا يرى في سوى الله منقذاً ومخلصاً ، ولا يرى في غيره ولياً ولا نصيراً .

هل الايمان بوحدانية الله فطري أيضاً ؟

يعتقد فريق من العلماء أن الايات المذكورة ناظرة الى مسألة « فطرية الاعتقاد بوحدانية الله » لا الى مسألة « فطرية الاعتقاد بوجوده تعالى » .
فقد كتب من هذا الفريق من يقول :

لو كانت هذه الايات تتحدث عن فطرية شيء فهي انما تتحدث - في الحقيقة - عن فطرية « وحدانية الله » لاعن فطرية « أصل وجوده » .

معالم التوحيد فى القرآن

وذلك لان هذه الايات موجهة - اساساً - الى المشركين الذين كانوا يتخذون مع الله الها أو آلهة اخرى .
وبذلك يكشف شأن نزولها عن أن الامر الموصوف بالفطرية والمنعوت بكونه جبلياً هنا ايس هو « الاعتقاد بوجود الله » بل هو « الاعتقاد بوحدانيته » كما لا يخفى .

الجواب :

ويمكن الاجابة على هذا الاعتراض بجوابين :

١/ أن هذا الكلام - لو صح - انما هو صادق بالنسبة للآيات التى تتحدث عن حالة « راكبى الفلك » (١) حينما تعثرهم الامواج الطاغية فيتوجهون - في غمرة الخوف والانهطاع - الى الله فيما يتوجهون في غير هذه اللحظات الى معبوداتهم وآلهتهم المزعومة المصطنعة مشركين؛ حائدين عن جادة التوحيد. وأما تلكم الآيات التى تصف أصول التعاليم الدينية بالفطرية ، وتعتبرها أموراً نابعة من صميم ذاته ومنطقه مع جبليته، ومقتضى خلقته فخارجة عن مجال هذا الكلام والاعتراض .

ففي هذه الآيات (الآخيرة) لم يعتبر التوحيد فقط أمراً فطرياً جبلياً بل اعتبر العلم بالمحسنات والمقبحات والعلم بالتقى والفجور كما في قوله تعالى « فألهما فجورها وتقواها - الشمس / ٨٧ » أو العلم بالدين كما في قوله : « فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله - العنكبوت / ٣٠ » .

أقول : اعتبر العلم بهذه الامور فطرياً .

وفي هذه الصورة لا منافاة بين فطرية الاعتقاد بأصل وجود الله والاعتقاد بوحدانيته فطرياً ، لان كل ذلك يندرج تحت اطار « التعاليم الدينية » على السواء .

(١) يونس ٢٣ والعنكبوت ٦٥ ولقمان ٣٢ والاسراء ٦٧ .

٢ / وحتى لو أغمضنا النظر عن هذا الجواب وقصرنا النظر على آيات « راكمي الفلك » فان الاعتراض لن يصح في موردها أيضا .

وذلك لان المشركين رغم اعتقادهم بالله فانهم ما كانوا يعبدون - في الاوقات الاعتيادية - الا أوثانهم خاصة فلم يكن لديهم في تلك الاحيان أي توجه الى الله ابدأ ، بينما كان هذا الامر ينعكس تماماً عند مواجهة الاخطار والشدائد فكانوا يتوجهون الى الله وحده، يعبدونه وحده، ويتضرعون اليه وحده .. وأما الاصنام فكانت تسلم الى يد الاهمال والنسيان .

من هذا الامر يمكن استنباط الحقيقة التالية وهي أنه كما أن وحدانية الله أمر فطري كذلك الاعتقاد بأصل وجوده فطري أيضا .

لان المشرك - كما لا حظنا - لم يتوجه في الشدائد الا الى الله الذي كان ينسى وجوده وصفته في الحالات الاعتيادية نسياناً مطلقاً وكأن الله لم يكن . ولا ريب أن هذه الالتفاتة بعد تلك الغفلة الشاملة للذات أيضا ، علامة ان الذات والصفة، (ونعني ذات الله ووحدانيته) كلاهما أمران فطريان .

وبعبارة اخرى : اذا كان الاعتقاد بصفة من صفات الله فطرياً فمن الاخرى أن يكون « أصل الاعتقاد بوجوده » كذلك أمراً فطرياً لدى الانسان ولذلك فان الايات المذكورة حتى اذا كانت تعني فطرية التوحيد - حسبما ادعوا - فانها تعني بالضرورة والاولوية فطرية الايمان بوجود الله .

تنبيه الى عدة نقاط :

لقد قادنا التحقيق السابق الى فطرية مباني الدين وأساسه واصوله ، ويتعين علينا الان أن نبه القارئ الكريم بعدة نقاط نراها ضرورية في المقام :

الاولى: الفرق بين التوحيد الفطرى والتوحيد الاستدلالي:

يمكن البحث والتحدث حول معرفة الله والتوصل اليها عن طريقين هما:

١ - طريق الفطرة

٢ - طريق الاستدلال

والمراد من « طريق الفطرة » هو أن كل انسان يشعر في قرارة ضميره ، ومن تلقاء نفسه بانجذابه نحو الله، وميله العفوي الفطري اليه دون أن يكون فى ذلك متأثراً ببرهان ، أو خاضعاً لدليل ، أو نابغاً من تعليم معلم ، أو دعوة أحد، أو ما شابه ذلك من المؤثرات الخارجية .

والمقصود بالطريق الثانى (اى التوحيد الاستدلالي) هو أن يجد المرء طريقه الى معرفة الله عبر الاستدلال واقامة البراهين العقلية والفلسفية فلا يكون دليله في هذا السبيل ، الا تلك البراهين ليس الا .

وقديحدث خلط والتباس بين هذين الطريقين وهذين النوعين من «التوحيد» لذلك لابد من التلميح الى مايساعدنا على التمييز بين «الفطري» و«غير الفطرى» من الامور . وهذا هو ما نبينه في النقطة الثانية التالية :

الثانية: كيف نميز العمل الفطرى عن غير الفطرى ؟

يصدر من الانسان في حياته نوعان من الافعال :

١ - الافعال الفطرية

٢ - الافعال العادية

والافعال الفطرية هي تلك الافعال التي تنبع من جبلة الانسان وفطرته وغريزته كالتنفس ، والدفاع عن النفس عند مواجهة الخطر .

وهذه الاعمال لا تختلف عما يفعله الحيوانات من أعاجيب الافعال بحكم الغريزة وتحت هداية الفطرة وتأثير الجبله ودون أن تخضع في شيء من ذلك لاي عامل خارجي عن وجودها .

والافعال العادية هي التي لا يكون لها أية جذور غريزية باطنية بل يقوم بها الانسان تحت تأثير العوامل الخارجية عن ذاته .

ولمزيد من التوضيح نمثل للافعال الفطرية بالامثلة التالية :

١/ الغريزة الجنسية وميل كل جنس الى مخالفه من الامور الفطرية التي تتجلى لدى كل فرد من أبناء البشر في سنين متفاوتة .

فكل أبناء البشر - بلا استثناء - يميلون في هذه الفترة من العمر الى الزواج واللقاء الجنسي دون أن يدعواهم الى ذلك - داع أو مبلغ ودون أن يسوقهم الى ذلك مرشد أو معلم .

٢/ الميل الى الجاه والمكانة الاجتماعية هو الآخر من الامور الفطرية التي تنبع من أعماق الباطن البشري ، وحنايا النفس الانسانية .
فالحكم على الناس والحصول على المناصب ليس شيئاً لايريد احد او يحتاج الى تعليم معلم .

٣/ حب المال واكتناز الثروة وجمعها من الامور الفطرية كذلك .
ألا ترى كيف لايشبع الانسان من جمع المال، ولا يمل من تكديس الثروة وكأن جبلته عجنّت بطلب الدنيا وحبها .

هذه هي بعض النماذج من الافعال الفطرية وهي كما نرى لاتخضع لاي تغيير وتبدل كما لاتخضع لاي عامل خارج الذات .
ويقابل ذلك مجموعة من الافعال العادية التي تخضع لحالة التغير والتبدل باستمرار .

فاذا كانت الحاجة الى اللباس فطوية فان كيفية اللباس الذي يلبسه الانسان ليست فطرية، ولاجل هذا نرى التفاوت الكبير في كيفية الثياب واللبسة والازياء واختلافها من شعب الى شعب ومن أمة الى اخرى .

واليوم حيث يتزايد تقارب الشعوب بفضل المواصلات وأجهزة الاعلام بحيث يكاد يصبح العالم عائلة واحدة نجد أن موضوعات الازياء وموديلات الالبسة تتعرض للتغير والتبدل فى كل عام فى أغلب نقاط عالما ، فتذهب موديلات وتحل محلها موديلات أخرى جديدة بينما تبقى « الحاجة الى اللباس » ثابتة لاتتغير .

و على غرار الازياء تخضع أساليب تجميل النساء وطرق الزينة ، وهكذا ديكورات المنازل والمحلات والمخازن ، للتغير والتبدل كل عام وينتخب كل شعب لنفسه زياً من الازياء وموديلات من الموديلات ، وشكلاً من الاشكال .

مع ملاحظة الامثلة التى ذكرناها للنوعين يمكن تمييز الامر الفطري عن الامر غير الفطري بمعونة العلامات التالية :

١ - حيث أن الامور الفطرية ذات جذور غريزية باطنية لذلك فهي تتصف بالشمولية والعمومية فليس هناك أحد من أبناء البشر يفقدها ويخلو منها .

٢ - الامور الفطرية تتحقق بوحي الفطرة وهدايتها ، ولا تحتاج الى تعليم معلم .

٣ - كل فكرة أو عمل تكون له جذور فطرية لا تخضع لتأثير العوامل السياسية والاقتصادية والجغرافية ، بل هي تعمل وتتحقق بعيداً عن نطاق هذه العوامل وتأثيرها .

٤ - الدعايات المكثفة والمستمرة ضد الامور الفطرية يمكن ان تضعفها وتحد من نموها ولكن لاتتمكن - أبداً - من استئصالها والقضاء عليها بالمرة.

هكذا تكون الامور الفطرية بينما تكون الامور العادية – على العكس-.
فهى محلية .
وهي تتأثر بالعوامل والمؤثرات المحيطة والبيئية .
وهي تخضع لتعليم معلم .
وأخيراً هي مما تتمكن الدعايات المضادة من استئصالها بالمرّة .
والان علينا أن نرى ما اذا كانت «غريزة التدين» تتصف بالصفات والعلائم
الاربع التى ذكرناها اولا ؟

١ - « البحث عن الله » ظاهرة عالمية :

لقد كشف التحقيق الكلى الذى قمنا به فى مطلع هذا الفصل .
كشف النقاب عن « عالمية » هذا الاحساس ونعني حس البحث عن الله
والانجذاب الى ما وراء المادة « الميتافيزيقيا » .
ونضيف هنا أن علماء التنقيب والانار عثروا ويعثرون باستمرار – وخلال
حفرياتهم – على معابد وهياكل للعبادة وأصنام تصور معبودات جميلة كان يتخذها
البشر القدامى وتقدها الاجيال الغابرة البائدة ، وتعود الى أقدم العصور .
فها هو فريد وجدي يكتب فى دائرة معارفه :
« ان نتيجة التنقيبات فى باطن الارض تفيد أن « الوثنية » كانت من أظهر
« وأبرز الادراكات البشرية، وكأن الاعتقاد بالمبدأ نشأ مع ظهور الشر جنبا
« الى جنب » (١) .
ويكتب « جان دايورث » الاستاذ بجامعة كولومبيا حول الدين وأصلاته فى
المجتمع البشري (٢) :

(١) دائرة المعارف مادة « اله » و « وتن » .

(٢) الدين فى التجارب .

« انك لن تجد أية ثقافة لدى أية أمة من الامم وقوم من الاقوام الا ويكون
 « في تلك الثقافة شكل من أشكال التدين وأثر بارز للدين » . .
 «.. ان جذور التدين ممتدة الى أعماق التاريخ .. الى الاعماق المجهولة
 «من التاريخ السحيق البعيد غير المدون» (١) .

٢ - الفطرة هي الهادية الى الله وليس التعليم :

يستيقظ الشعور الديني في باطن كل انسان - تماما - كبقية الاحاسيس
 الباطنية دون معلم ودون ارشاد أو توصية من أحد .

فكما يحس الانسان باطنياً وذاتياً في فترة من فترات حياته أو في كل
 الفترات بميل شديد الى أمور كالجاه أو الثروة أو الجمال أو الجنس وذلك
 تلقائياً ودون تعليم معلم ، كذلك يستيقظ في باطنه « ميل الى الله » واحساس
 تلقائي يدفعه بدون ارادته الى التفتيش عنه، وهو احساس يتعاضد ويتزايد ويظهر
 ويتجلى اكثر فاكثر أثناء البلوغ حتى أن علماء النفس يتفقون في ان بين «ازمة
 البلوغ» و « القفزة المفاجئة في المشاعر الدينية » في الفرد ارتباطا وتلازما
 لا ينكر .

ففي هذه الاوقات نشاهد نهضة قوية ، واندفاع شديدة في الشعور الديني
 حتى عند أولئك الذين كانوا قبل تلك الفترة غير مكترئين بالدين وقضايا الايمان.
 ويبلغ الشعور الديني ذروته في سن السادسة عشرة حسب نظرية « استانلي
 هـال » .

وأما الاشخاص الذين سبق لهم أن تلقوا تربية دينية في عهد الطفولة فلا
 توجد لديهم مثل تلك النهضة المفاجئة بل يمتد الشعور الديني الموجود قبل

البلوغ الى ذلك الوقت دونما مفاجأة .

ان ظهور « الميل المفاجيء » الى الدين والى الله ومسائل الايمان دون تعليم أو توجيه لهو أحد الدلائل القاطعة على فطرية هذا الامر ، وكون هذا الاحساس يظهر فطرياً شأن بقية الاحاسيس الانسانية الفطرية الاخرى .

ولكن علينا أن لانغفل عن نقطة مهمة وهي : أن هذا الاحساس ، وكذا بقية الاحاسيس و المشاعر الانسانية لو لم تحط بالمراقبة الصحيحة والرعاية اللازمة أمكن - بل من المحتمل - ان تعروها سلسلة من الانحرافات وتعرض للاعوجاج كما هو الحال عند الوثنيين وغيرهم ممن تركوا عبادة الله ، وأخذوا بعبادة الالهة .

٣ - الشعور الدينى ليس وليد العوامل المحيطية :

عندما نجد « الشعور الديني » منتشرأً وسائداً في كل مكان وكل صقع من هذا العالم ، وفي كل عصر من عصور التاريخ البشري فان من البديهي أن نستنتج أن هذا الشعور نداء باطنى فطري لا محرك له سوى الفطرة ولامة تضي له سوى الجبلة . لانه لو كان للظروف الجغرافية أو العوامل الاخرى دخل في نشوء هذا الشعور لوجب أن يوجد في مكان دون مكان ، ولدى شعب دون شعب ، ولدى طبقة خاصة دون اخرى .

وبتعبير آخر لوجب أن يكون هذا الشعور لدى من تتوفر لديه الظروف الجغرافية أو السياسية او الاقتصادية الخاصة دون من لا تتوفر فيه تلكم الخصوصيات . في حين ان الامر على العكس من هذا تماماً فالشعور الديني موجود في جميع المناطق ولدى جميع الشعوب وفي جميع ادوار التاريخ البشرى الطويل . . وهذا هو بالذات شأن كل ما لا يخضع لتأثير العوامل الخارجية .. وبالتالي شأن

كل أمر فطري .

وفي هذا الصدد يقول « بلورتاك » المؤرخ الاغريقي الشهير منذ نحو من ألفي سنة :

« من الممكن أن نجد مدناً بلا أسوار ولا ملوك ولا ثروة ولا آداب ولا مسارح
« ولكن لم يرق قط مدينة بلا معبد ، أو لا يمارس أهلها عبادة » (١) .

ويقول العالم الاثري الراحل الدكتور سليم حسن :

« دلت البحوث العلمية البحتة الآن على أن لكل قوم من أقوام العالم عامة
« مهما كانت ثقافتهم منحلة – ديناً يسرون على هديه ويخضعون لتعاليمه » (٢)

٤ - الدعايات حددت هذا الشعور ولم تستأصله :

لاشك في أن الدعايات المناوئة، في مقدورها أن تحد من نمو كثير من
الاحاسيس و المشاعر الدينية و لكنها لا تستطيع – بتأ – ان تقضي عليها
وتستأصلها .

وحتى الان ورغم سيطرة الافكار اليسارية على ما يقرب من ثلث عالمنا المعاصر
ومحاولة البعض لحبس « الشعور الديني » في سجن الاستعمار الشيوعي او القضاء
عليه بالمرّة (٣) فان هذه الجهود المناوئة للدين لم تحقق اي قسط مهم من النجاح
في القضاء على الدين، او تفرغ قلوب اكثرية سكان هذا العالم من هذا الشعور.
فهاهو الشعور الديني – في نفس الاتحاد السوفياتي البلد الشيوعي الام –
رغم مرور ازيد من ستين عاما على الثورة الشيوعية فيها لا يزال يحتفظ بمكانته

(١) بين العلم والدين ص ٣٦ .

(٢) بين العلم والدين ص ٢٥ .

(٣) حتى ان بعض الاحزاب التقدمية رفعت مؤخراً شعار: « القضاء على الدين دايماً ».

في أعماق القلوب ، ولذلك عمدت السلطات - في الاونة الاخيرة - الى اعطاء بعض الحريات المسلمين والمسيحيين لاقامة شعائرهم الدينية .
 وفعلت الصين مثل ذلك مؤخراً كما تنقل نشرات الاخبار ووكالات الانباء .
 كل ذلك برهان ساطع ودليل قاطع على أن « الشعور الديني » فطرة
 فطر عليها الناس ، جميع الناس .. . لاتمحوها الدعايات المناوئة ، ولا اي شيء
 آخر ، وان كانت تقلل من اندفاعتها وتحد من نموها ، بعض الوقت ، وبعض الشيء .

الثالثة: الشعور الديني أو البعد الرابع في الروح الانسانية :

اذا كان القرآن الكريم واحاديث أئمة الاسلام تعتبر الشعور الديني امراً
 نابعاً من الفطرة ، و راجعاً اليها . . و امر جيل عليها الانسان يوم خلق فان علماء
 النفس منهم خاصة يصفون هذا الشعور بانه « البعد الرابع » للروح الانسانية .
 واذاتها فتت في الغرب نظرية الابعاد الثلاثة للجسم اثر ظهور النظرية
 النسبية التي أضافت بعداً رابعاً للجسام هو الزمان مضافاً الى أبعاده الثلاثة المنظورة
 (وهي الطول والعرض والعمق) فقالت: كما ان الجسم لا يخلو من هذه الابعاد
 الثلاثة كذلك لا يخلو عن الزمن الذي هو وليد الحركة بما أن الاجسام في حركة
 دائمة .

أقول: كما تهافتت نظرية الابعاد الثلاثة بظهور البعد الرابع للجسام كذلك
 مع اكتشاف الشعور الديني في الانسان والاطلاع على أن هذا الشعور يمثل أحد
 العناصر الثابتة والطبيعية في الروح والنفس الانسانية تهافتت النظرية القائلة بان
 للروح الانسانية ثلاثة أبعاد فحسب ، وثبت في المآل أن في الروح والفطرة
 البشرية حساً آخر علاوة على الاحاسيس والغرائز الثلاث المعروفة، وهذا الحس
 هو « حس التدين » الذي لا يقل اصالة عن بقية الاحاسيس الاصلية والمشاعر

المتأصلة في وجود الانسان .

واليك فيما يلي بيان الغرائز والاحاسيس الثلاث باختصار :

١ - غريزة حب الاستطلاع :

وهذه الغريزة هي التي دفعت وتدفع الفكر الانساني - منذ البداية - الى البحث والى دراسة المسائل والمشاكل والسعى لاكتشاف المجهولات وفك الرموز واستكناه الحقائق .. وهي الغريزة التي نشأت في ظلها العلوم والصناعات وتوسعت المعارف وتطورت وتقدمت ... وهي الغريزة التي ساعدت المكتشفين والمخترعين منذ القدم وكانت معاوناً ومشجعاً لهم على مواصلة البحث المضني لاكتشاف ألغاز الطبيعة واسرار الحياة وكشف القناع عنها، وتحمل كل الصعوبات والمتاعب في ذلك الطريق الوعر .

٢ - غريزة حب الخير :

وهي منشأ ظهور الاخلاق ، ومعتمد الفضائل والسجايا الانسانية والصفات النفسانية المتعالية .

وهي الغريزة التي تدفع الانسان الى أن يحب بني نوعه ويطلب العدل ، والحق ، والسلام .

وهي التي توجد في المرء نوعاً من الميل الفطري الباطنى الى الاخلاق النبيلة والسجايا الحميدة ونفوراً من الرذائل والصفات الذميمة .

٣ - غريزة حب الجمال :

وهي منشأ الفنون الجميلة قديماً وحديثاً وسبب ظهور الاعمال الفنية في شتى مجالات الحياة .

٤ - غريزة التدين :

وتعنى بأن كل فرد من أبناء الانسان يميل بنحو ذاتي وفطري، وبحكم غريزته الى (الله) ويميل الى التدين، وينجذب عفويّاً الى معرفة ما وراء الطبيعة والقوة الحاكمة على هذا الكون الذي يعيش ضمنه ويكون وجود الانسان فرعاً من وجوده وجزء من أجزائه .

تلك القوة التي بيدها امر العالم ويمكن ان (تنقذه) من البلايا ، وتدفع عنه كل مكروه ان شئت .

ولقد أوجد اكتشاف هذا الشعور وهذا البعد الاخير حركة عظيمة في الاوساط العلمية اذ حط هذا الكشف العلمي النفساني الهام من غرور مادي القرن العشرين وكبريائهم .

فاذا كان انكار ما وراء الحس «الميتافيزيقيا» دليلاً على الفهم والعلم والتحقيق ذات يوم فقد أصبح هذا الامر - بعد اكتشاف البعد الرابع - علامة الجهل والتعصب والتحجر ، والانكار لابده الحقائق الراهنة .

واذا كانت مقالة لينين حول الدين، تعتبر ذات يوم في نظر البعض (أصلاً) لا يقبل النقاش والجدل ، وكانت جماهير السواد تصور بانه قد اكتشف لغزاً وسراً عظيماً من أسرار الكون فقد أصبحت هذه القولة بعد اكتشاف البعد الرابع « اى الشعور الدينى الفطرى » واحدة من السخافات والمهازل .

ان وجود البعد الرابع في الروح الانسانية تثبت أن لجميع الميول الدينية عند الانسان جذوراً ضاربة في أعماق الوجدان، وقد تجلى هذا الشعور في جميع أدوار الحياة البشرية حتى في تلكم الادوار والمناطق التي لم تكن فيها مشكلة العامل

ورب العمل (١) مطروحة بحال .

فقد كان هذا الشعور يدفع البشر فى تلك الادوار والمناطق الى الله والى ماوراء الطبيعة .

كما أن آثار الشعور الدينى لم تختف عن الكهوف والمغارات التى كان يسكنها الانسان الاول .

هذا ونظائره يكشف بوضوح عن ملازمة هذا البعد للروح الانسانية ملازمة الظل للشاخص ، وملازمة الزوجية للاربعة . . . وكأن التوجه الى الله والى قضايا ماوراء الطبيعة نشيد غيبي لا يفتأ ينبع من الفطرة الانسانية . . . نشيد لا يهدأ . . .

الماركسيون وتقديس المبادئ الماركسية :

رغم كل الدعايات المستمرة التى يقوم بها الماديون ضد «الدين» ووصمهم له بأنه من عوامل الجمود والتأخر ، وكونه منافياً للحرية الانسانية ومانعاً من تقدم البشرية فى مجالات البناء الفكرى والاجتماعي .

رغم كل تلك الدعايات المضادة لم يستطيعوا أن ينبذوا الدين والافكار الدينية من أدمغة البشر ، أو يقللوا من تقديس المجتمعات المؤمنة لمعتقداتها . وربما عاب الماركسيون على المتدينين ذلك التقديس المفرط لمعتقداتهم والحال ان تقديس الماركسيين -انفسهم- لمبادئ الماركسية ولمؤسسيها لم يقل ، ولم يختلف عن معاملة المتدينين لمعتقداتهم وكتبهم السماوية ومن جاء بها .

(١) هذا هورد تلويح الى ما يردده الماديون الماركسيون حول الدين اذ يقولون :

ان الدين لم يوجد الا لخدمة العمال الكادحين على ارباب العمل . .

ولكن بعد أن ثبت أن للدين جذوراً فى ضمير البشر، وأنه كان متواجداً حتى فى النقاط التى لم يكن فيها خبر عن العامل ورب العمل لم يعد للنظرية الماركسية حول الدين أية قيمة.

ان الماركسيين يعتبرون أصول الماركسية وما جاء به وقاله ماركس وانجلز ولينين ، اموراً صحيحة مائة بالمائة ويرون أنها منزهة عن أى غلط أو عيب وعارية عن اي اشتباه وخطأ ، وانها قطعية لا يأتي الباطل من بين يديها ولا من خلفها ولا يمكن أن تتغير او تتبدل (١) تماماً كما يعتقد المتدينون والالهيون في شأن الوحي والكتب السماوية .

ويكفي لمعرفة مدى تقديس الشيوعيين والماركسيين لشخصياتهم ومؤسسي مبادئهم ما نشرته البرافدا الناطقة بلسان الحزب الشيوعي في ٢٦ أبريل ١٩٤٩ اذ قالت :

«نحن نؤمن بثلاثة اشياء : كارل ماركس، ولينين ، وستالين، ولا نؤمن بثلاثة أشياء : الله ، والدين ، والملكية الخاصة» .

انهم يحرمون أية «اعادة نظر» في المبادئ والاصول الماركسية، ويصمون كل من يحاول ذلك بالردة الفكرية ، والمروق من المينينية الماركسية . . . ويعتبرونه مرتداً حزياً ، تماماً كما يفعل المتدينون اذ يعتبرون الانحراف عن التعاليم النبوية وانكار بعض الضروريات الدينية سبباً للارتداد ويعدون منكرها «مرتداً دينياً» ويهدرون دمه .

ان الاحترام الذي يلقاه مؤسسوا الاشتراكية من قبل أتباعهم لا يختلف كثيراً عن احترام أتباع الديانات الالهية للانبياء والرسل ان لم يزد عليه .

وغاية التفاوت بين السلوكين أن أتباع هذه الاحزاب والمبادئ المادية يحترمون قادتهم السياسيين ما داموا يحتلون المناصب ، ففي مثل هذه الفترة تجددهم يصفون قادتهم بأنهم «ملائكة الرحمة» وأنهم «محطموا قيود

(١) هذا رغم أن من اصول المادية الديالكتيكية هو التغير المستمر في الاشياء ١١١

الاستعمار والاستبداد» وأنهم «ملجأ الجماهير الكادحة» وما الى ذلك من ألفاظ المديح والثناء .

ولكن ما أن أقصي هؤلاء القادة من مناصبهم أوحان موتهم وأودعوا باطن الارض الا ووجدت انعكاس الاية. فاذا بالاسياد المحترمين بالامس المستحقين لاجمل وأسمى آيات المديح والثناء ، ينهال عليهم كل ما في قاموس الشتائم من سباب واتهامات ، فاذا بالقائد التقدمي يصبح رجعيّاً ، ضد الكادحين ، سفاكاً ، خرق أسس الماركسية وتجاوز عليها ، واستهان بآراء الجماهير الى غير ذلك من الاتهامات الرخيصة !!!

وقد وجدنا ووجد العالم كله - طوال الفترة التي عشناها - نوعين متضادين من الوصف في حق ستالين .. فبينما كان يعد ذات يوم ملاكاً طاهراً مقدساً صار يعد في يوم آخر سفاكاً دموياً الى درجة أن تماثيله ازيلت من الساحات والميادين العامة في الاتحاد السوفياتي بعد موته (١).

وها نحن اليوم نشاهد بدايات لنفس الموقف في شأن «ماو» ، وسوف لن يمضي زمان طويل الا ونجد «ماو» وقد أصيب بما سبق ان اصيب به سلفه : ستالين المنكود الحظ .

ان الاحترام والتعظيم الذي يظهره أتباع الفلسفة المادية لمؤسسي اصول الماركسية كماركس وانجلز لدليل قاطع على فطرية سلسلة من المفاهيم كالخلود والابدية .

فهذه المفاهيم صحيحة في حد ذاتها وهي أمور قطعية مائة بالمائة الا ان القوم

(١) بل وأريد اخراج جثمانه للحرق انتقاماً ، كما نتحدث عن ذلك بعض الكتب عن الاتحاد السوفياتي .

استخدموها في غير مواضعها خطأ . (١).

فبدل أن يستخدموا وصف الخلود والابدية في حق «الوحي الالهي» ويعتبروا الانحراف عن ذلك الوحي ارتداداً ، نجدهم وصفوا «الماركسية» بالخلود ونعتوا مؤسسيها بالابدية فاذا بهم يواجهون ذلك التخطيط الذريع .
و لو لم تكن مفاهيم كمفهوم (الخلود و الابدية) أموراً فطرية لما راح الماركسيون يطلقونها على هذا اوزاك حتى ولو خطأ.

ثم اننا كثيراً مانجد الماركسيين يستخدمون في شعاراتهم ونشراهم ألفاظاً ك : «التضحية والفداء» في حين أن هذه المفاهيم لا تتلاءم مع أصول الماركسية لحصرها الوجود في «العالم المادي» وانكارها لما وراء ذلك .

واذا كنا نعلم بأن الانسان لا يعمل شيئاً الا لتحقيق منفعة شخصية الى درجة أن المنافع الاجتماعية ايضاً لا يريدتها الانسان الا لمنفعة نفسه فلمن يضحي الماركسي ولمن يقدم نفسه فداء وهو لا يعتقد بالآخرة وما فيها من أجروثواب؟
أما يعتقد المنطق الماركسي بأن الانسان يفنى بالموت فناء كاملاً ولا تعود منافعه اليه بعد موته ؟

فماذا تعني التضحية والفداء عند الماركسيين ؟
أليس ذلك يدل على ان دوافع التضحية والفداء أمور فطرية متأصلة في ضمير الانسان ووجدانه ، وأن الماركسيين أخطأوا في طريقة استخدامها ؟

المعنى الآخر لفطرية الايمان بالله :

وقد تفسر «فطرية الايمان بالله» بنحو آخر اذ يقال: يكمن في قرارة كل انسان

(١) يقصد الاستاذ بأن الايمان الفطري بوجود أمور خالدة وأبدية أمر صحيح وموجود في باطن البشر وأن هناك بالفعل أموراً خالدة وأبدية في الوجود بيد أن الماركسيين أخطأوا في استعمال هذه الاوصاف فاستخدموها في غير مواضعها - الهادي - .

عشق للكمال والخير المطلق لم يزل ولا يزال يدفع الانسان اليه .
 فاذا ما وجد الانسان في نفسه ميلا شديداً الى العلم أو الى الاخلاق أو الفن
 والجمال فان هذا الميل انما هو شعبة نابعة من ذلك العشق للكمال ، واشعاعه
 من اشعاعاته .

ان أوضح دليل على وجود مثل هذا العشق للكمال المطلق في باطن البشر
 هو أن أي كمال مادي لا يروي عطش الانسان ولا يطفىء ظمأه .

فها هو الانسان يسعى جهده ليلبغ الى ما يريد من المناصب الرفيعة، ويظل
 يطمح الى ما هو أعلى وأعلى حتى اذا نال ما أراد فكر فى أن يسخر قمة أعلى
 من قمم الكمال وكلما ازداد رقياً ازداد عطشا وظمأ وطموحاً أكثر فاكثر .

كل هذا - لو تأملنا - دليل واضح على أن للانسان ضالة ينشدها أبداً .
 ويبحث عنها باستمرار وقد كان يظنها في الكمالات المادية المزيجة بالنقائص
 والشور وأنها قادرة على ارواء ظمأه وغليلة، ولكنه كلما خطى خطوة جديدة
 الى الامام رأى خلاف ما كان يتصوره ويتوقعه، ووجدته دون ما يهواه ويعشقه.
 ان تعشق الكمال المطلق لدليل - حقاً - على وجود مثل هذا الكمال، ولدليل
 أيضاً على وجود رابطة قائمة بين الانسان والكمال ذاك .

ان الوصول الى ذلك الكمال وبلوغه يحتاج الى تفكر وتدبر ، والى
 السير فى الطريق المؤدى اليه ، والى الرياضة الدؤوبة التى تشعل الجذوة
 الكامنة في اعماق النفس وتوجد فى حناياه شغفاً اكبر وعطشاً اعمق، وتحوله
 بالتالى من باحث عن الله الى واجد لله ، ثم يتحول وجدانه لله الى الشهود،
 واليقين الذي لا ينفذ اليه شك ، ولا يتسلل اليه تردد وارتياب .

ان هذا الشهود ليس برؤية العين بل بعين البصيرة التى نوه عنها فى كلام
 الامام على - عليه السلام - اذ قال :

« لم تدركه العيون بمشاهدة العيان، بل تدركه القلوب
بحقائق الايمان » (١) ،

ان اليقين الحاصل للسالك والعارف فى مسألة « وجدان الله » لهو أعلى
من اليقين الحاصل من استخدام الجوارح والحواس ، انه نور لاظلمة فيه ،
ويقين لاشك فيه ، ولا تردد ولا احتمال ولا ظن .

والان ما هو طريق الوصول الى مثل هذا الكمال واليقين المطلق والشهود

الاعلى ؟

ان القرآن الكريم يشير بنحو ما الى هذا الطريق فى آية اذ يقول :

« فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين. واعبد ربك حتى ياتيك اليقين »

(الحجر - ٩٩) .

ففى هذه الاية وصفت العبادة والدعاء بكونها طريقا للوصول الى هذا اليقين
والمعرفة القلبية اليقينية (٢) .

ان هذا اليقين هو غير اليقين الذي يحصل لكل العابدين . . ان هذا هو
ذلك الشهود الذي يكون على غرار اليقين الحاصل من الاحتكاك بالمحسوسات
الذي يكون من القوة بحيث يمنع من تطرق اى شك أو ترديد اليه .

وهذا الطريق ليس فى وسع كل أحد سلوكه كيفما اتفق بل لابد لسلوكه
من التهيؤ اللازم الذي لا يوجد الا عند القليلين من عباد الله المخلصين .

الشعور الدينى الفطرى فى الاحاديث :

نظراً للاهمية التى تتمتع بهامسألة فطرية الحس الدينى فى العلوم الانسانية
وردت بعض الاحاديث الصادرة من النبي الاكرم ، والائمة الطاهرين المصادقين

(١) نهج البلاغة ، عبده ، خطبة ١٧٤ .

(٢) ان التفسير المذكور فى المتن للآية هو احد المدايل والابعاد التى يمكن
استخراجها من الآية ولا ينافى تفسر بعض الاحاديث اليقين هنا بالموت .

التي تتحدث عن ذلك واليك طائفة منها :

١ - صحيح البخارى فى تفسير آية « فطرة الله . . . » نقل الحديث التالى عن النبي - ص - :

« ما من مولود الا يولد على الفطرة ثم أبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه ثم قال -ص-: « فطرة الله التي فطر الناس عليها » (١) .

وقد وردت في أحاديث أهل البيت عليهم السلام في تفسير آية الفطرة مسا يقارب (١٥) حديثا فسرت الفطرة بالتوحيد ، وهي تفيد بوضوح أن توحيد الله والايمان بذاته ووجوده وصفاته مما جبل عليه البشر وعجنت به فطرته (٢) . وربما فسرت بعض هذه الاحاديث (الفطرة) المذكورة فى الآية بـ : «الاسلام» و « معرفة الله » التي تعود في الحقيقة الى المعنى السالف .
ونذكرها هنا كل تلك الاصناف من الروايات مع الاشارة الى ما هو مكرر منها :
أما ما صرح منها بالتوحيد فهي :

٢ - سأل هشام بن سالم عن الامام الصادق جعفر بن محمد - عليهما السلام - عن معنى الفطرة فقال الامام :

« فطرهم على التوحيد » (٣) .

وقد روى مثل هذا عن الامام الصادق غير هشام كزرارة والعلاء بن فضيل ومحمد الحلبى وعبد الرحمان بن كثير مولى أبى جعفر . .

٣ - مارواه زرارة عن الامام أبى جعفر محمد بن على الباقر (ع) حينما سأله قائلا : اصلحك الله ، قول الله عز وجل فى كتابه « فطرة الله التي فطر الناس

(١) التاج الجامع للاصول ج ٤ ص ١٨٠ ، وتفسير البرهان ج ٣ ص ٢٦١ الحديث ٥٠ .

(٢) و (٣) راجع تفسير البرهان ج ٣ ص ٢٦١ - ٢٦٣ ، والتوحيد للصدوق ص ٣٢٨ .

عليها « فقال الامام مجيباً :

« فطروهم على التوحيد (١) عند الميثاق على معرفته أنه
ربهم » (٢)

واما ما فسرت الفطرة فيه بالمعرفة فهي :

٤ - ما عن زرارة أيضاً عن أبي جعفر الامام محمد بن علي الباقر عليه السلام:
قال سألته عن قول الله عز وجل : « حنفاء لله غير مشركين » وعن الحنفية، فقال
الامام :

« هي الفطرة التي فطر الله الناس عليها لا تبديل لخلق
الله »

ثم قال :

« فطروهم الله على المعرفة » (٣)

وفد أوضح الامام الباقر المقصود بهذه المعرفة في رواية أخرى رواها
زرارة عنه أيضاً لما سأله عن نفس الآية فقال عليه السلام :

« فطروهم على معرفة أنه ربهم ولولا ذلك لم يعلموا اذا
سئلوا من ربهم ومن رازقهم » (٤)

وأما ما فسرت الفطرة بالاسلام فهي :

٥ - ما عن عبدالله بن سنان عن الامام أبي عبدالله الصادق عليه السلام لما
سأله عن قول الله عز وجل : « فطرة الله التي فطر الناس عليها » ماتلك الفطرة،
قال الامام :

(١) ان تفسير الدين المقطور عليه، في هذه الاحاديث بالتوحيد لا يدل على اختصاص
الدين في الآية بالتوحيد خاصة بل ان ذكر التوحيد انما هو من باب ذكر «اظهر المصاديق»
واجلاها .

(٢) و(٣) و(٤) نفس المصادر السابقة .

« هى الاسلام » (١)

ثم أوضح الامام نفسه في رواية أخرى عن عبدالله بن سنان أيضا المقصود بالاسلام وأنه هو التوحيد ومعرفة الله اذ قال عليه السلام :

« هى الاسلام فطروهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد » (٢)

٦ - سأل محمد بن حكيم عن الصادق عليه السلام عن المعرفة من صنع من هي ؟ فقال عليه السلام :

« من صنع الله ، ليس للعباد فيها صنع » (٣).

٧ - سأل أبو بصير عن الامام الصادق - عليه السلام - فقال الامام عليه السلام :

« نعم وليس للعباد فيها صنع » (٤).

٨ - ولقد تعرض الامام على عليه السلام الى هذا المطلب «اي فطرية الاعتقاد بالله» في نهج البلاغة في أولى خطبة فيه عند ما ذكر بان الانبياء أرسلوا لاثارة دافائن العقول ، أى لاحياء ما هو مرتكز في عقول البشر وما هو كامن في حنايا فطرتهم من الاعتراف بوجود الله والاذعان بالهيته اذ يقول عليه السلام :

« فبعث الله فيهم رسله وواتر اليهم أنبيائه ليستأدوهم ميثاق فطرتهم ، ويذكروهم منسى نعمته ، ويحتجوا عليهم بالتبليغ ويثيروا لهم دافائن العقول » (٥).

(١) و (٢) المصادر السابقة .

(٣) أصول الكافي ج ١ ص ٨٥ - ٩٣ - ١٦٥ .

(٤) أصول الكافي ج ١ ص ١٦٣ .

(٥) نهج البلاغة ، الخطبة الاولى .

مع ملاحظة هذا الكلام العلوى يمكننا القول بأن المقصود من قول الله تعالى « فذكر انما أنت مذكر » (الغاشية - ٢١) فى حق الرسول الاعظم «ص» هو : أن يذكر الرسول الاكرم الناس بما هو كامن ومودوع - اساساً - فى فطرتهم . . أو أن هذا هو أحد أبعاد الآية ومعانيها - على الأقل - .

٩ - ما دار بين رجل والامام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام .. قال الرجل :- يا بن رسول الله دلنى على الله ماهو؟ فقد أكثر علي المجادلون وحبرونى .

فقال له الامام - : يا عبدالله هل ركبت سفينة قط؟ قال - : نعم قال - : فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ، ولا سباحة تغنيك ؟ قال - : نعم . قال - : فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الاشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك ؟ قال - : نعم . .

قال الصادق - عليه السلام - : فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حيث لا منجى ، وعلى الاغاثة حيث لا مغيث (١) .

تنبئيه :

دلت الابحاث الماضية على ان للانسان ادراكات فطرية منذ أن يولد، وهى تواكب جميع مراحل حياته، وتتكامل بتكامل وجوده وتفتح بتفتح مشاعره.. ولكن ربما يتوهم ان هذا منقوض بقوله تعالى : « والله اخراجكم من بطون أمهاتكم لاتعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون » (النحل - ٨٧)

فهذه الآية تؤيد باذهب اليه علماء النفس من خلوص صفحة النفس من المعلومات فى بدء تكونها ، بلا فرق بين العلوم الفطرية وغيرها .

والجواب عن هذا واضح بعد الوقوف على مقدمة وهى : ان التصورات والتصديقات اماكسيية اوبديهية و الكسيية انما يمكن تحصيلها بواسطة تركيب

(١) بحار الانوار ج ٣ ص ١٤١ نفا عن معانى الاخبار للشيخ الصدوق .

البديهيّات فلا بد من سبق هذه العلوم البديهيّة .

اما العلوم البديهيّة فلم تكن حاصلة فى نفوسنا، بل حصلت هى ايضا بمعونة الحواس كالسمع والبصر فالطفل اذا ابصر او سمع شيئاً مرة بعد اخرى ارتسمت - فى ذهنه - ماهية ذلك المبصر او المسموع، وكذا القول فى بقية الحواس . فالمدرّكات على قسمين: ما يكون نفس حضورها موجباً تاماً فى جزم الذهن باسناد بعضها الى بعض كما اذا حضر فى الذهن ان الواحد ما هو؟ وان نصف الاثنين ما هو؟ كان حضور هذين التصويرين فى الذهن علة تامة فى جزم الذهن بان الواحد محكوم عليه بانه نصف الاثنين وهذا القسم هو عين العلوم البديهيّة. والقسم الثانى ما لا يكون كذلك ، وهو العلوم النظرية ، مثلما اذا حضر فى الذهن ان الجسم ما هو؟ وان المحدث ما هو، فان مجرد هذين التصويرين لا يكفى فى جزم الذهن بان الجسم محدث بل لابد فيه من دليل منفصل وعلوم سابقة . وهذا هو الملاك فى تقسيم العلوم الى بديهيّة وكسبية (١) .

والاية ناظرة الى العلوم الحسولية التى تنقسم الى البديهي والنظري لا العلوم الحسورية مثل علم النفس بذاتها ، ولا العلوم القطرية التى ليس لها الاقوة العلم وانما تفتتح اذا خرج الانسان الى هذا العالم واعمل حواسه، ولا مس الحقيقة الخارجية فعند ذاك يتقلب ما هو علم بالقوة الى العلم بالفعل . وصفوة القول: ان هناك فى النفس البشرية سلسلة من المعلومات على صورة خمائر تتجلى وتظهر وتفتتح شيئاً فشيئاً مع مرور الزمن ومع احتكاك الانسان بالوقائع الخارجية ولا يسمى هذا علماً فعلياً وادراكاً حاضراً .

وبالتالى فالاية ناظرة الى ذلك . . اى ان الانسان منذ يخرج من بطن امه ليس فيه علم فعلي ولا ينافى وجود ما يشبه خمائر العلوم التى تحتاج الى ارضية للتفتح والظهور .

(١) راجع مفاتيح الغيب للرازى ج ٥ ص ٣٤٩ .

الفصل الثانى الله وعالم الذر

ما هو عالم الذر وما هو الميثاق؟؟

- ١ - استعراض الايات أولا .
- ٢ - نقاط جديرة بالاهتمام .
- ٣ - آراء العلماء حول « الميثاق فى عالم الذر » .
- ٤ - النظرية الاولى المستندة الى الاحاديث .
- ٥ - انتقادات على هذه النظرية .
- ٦ - النظرية الثانية .
- ٧ - اشكالات على هذه النظرية .
- ٨ - النظرية الثالثة .
- ٩ - أسئلة حول هذه النظرية .
- ١٠ - بحث حول الاحاديث الواردة فى تفسير الاية .

أستعراض الايات اولاً

قبل ان نعطي رأينا في حقيقة ذلك العالم وواقع ذلك الميثاق المأخوذ في العالم المذكور ولجل ان نتجنب اتخاذ أي موقف قبل دراسة ومراجعة الاية المرتبطة بهذا الموضوع يتعين علينا استعراض هذه الاية ، اولاً ، لكي ندفع القارئ نفسه الى التأمل فيها والتفكير حولها لمعرفة معنى هذه الاية ومغزاها . واليك فيما يأتي نص الاية المتعلقة بالموضوع مضافاً الى آيتين لاحقتين لها :

« واخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم : ألسن بربكم ! نالوا : بلى شهدنا . أن تقولوا يوم القيامة : انا كنا عن هذا غافلين : أو تقولوا : انما أشركنا آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون ؟ . وكذلك نفصل الايات ولعلمهم يرجعون » (سورة الاعراف - الايات من ١٧٢ الى ١٧٤)

نقاط جديدة بالاهتمام

١) لقد وردت لفظة « الذرية » في (١٨) موضعاً آخر ماعدا هذا الموضع أيضاً . . والمقصود بها في كل تلك الموارد هو : « النسل البشرى » وليس في ذلك خلاف ، انما وقع الخلاف في أصل هذه اللفظة وانها مأخوذة من ماذا؟ . فذهب فريق الى ان لفظة « الذرية » مشتقة من « الذرة » بمعنى الخلق ، وفي هذه الصورة تكون الذرية بمعنى : المخلوق .

وذهب فريق آخر الى أنها مشتقة من « الذر » بمعنى الكائنات الصغيرة الدقيقة جداً كذرات الغبار وصغار النمل .
وذهب فريق ثالث الى انها مأخوذة من « الذرو » أو « الذري » بمعنى التفرق والانتثار وانما تطلق « الذرية » على ولد آدم ونسله لتفرقهم على وجه الارض واكتناف البسيطة (١) .

* * *

(٢) تستعمل لفظة الذرية - غالباً - فى الاولاد الصغار مثل قوله تعالى :
« وله ذرية ضعفاء » (البقرة - ٢٦٦)
وقد تستعمل فى مطلق الاولاد مثل قوله سبحانه :
« ومن ذريته داوود وسليمان » (الانعام - ٨٣)
كما أنها قد تستعمل فى فرد واحد مثل قوله سبحانه :
« هب لى من لدنك ذرية طيبة » (آل عمران - ٣٨)
وفيهما يطلب زكرياً ولداً صالحاً (٢) .
وقد تستعمل فى الجمع مثل قوله تعالى :
« وكنا ذرية من بعدهم » (الاعراف - ٧٣)

* * *

(٣) يجب المزيد من الدقة والعناية فى عبارة الآية . .
فالآية تفيد أن الله أخذ من ظهور كل ابناء آدم ، أنسالهم وذرياتهم ، وليس من ظهر آدم وحده .

وذلك بدليل أن الله تعالى يقول :
« واذا اخذ ربك من بنى آدم » .
ولم يقل : واذا اخذ ربك من آدم . . وعلى هذا الاساس فان مفاد هذه الآية

(١) راجع فى هذا الصدد : مفردات الراغب مادة ذرو ومجمع البيان ج ١ ص ١٩٩
تفسير آية « قال ومن ذريتى » .
(٢) ويؤكد هذا ان طلب زكريا تكرر فى آية اخرى بلفظ « ولى » اذ يقول : « فهب لى من لدنك ولياً يرثنى ويرث من آل يعقوب » (مريم - ٦) .

هو غير ما هو معروف عند المفسرين الذاهبين الى ان الذرية اخذت من ظهر آدم فحسب .

٤ (تصرح الاية بأن الله اخذنا شهداء على أنفسنا ، وأنا جميعاً اعترفنا بأنه آلهنا ، وان هذا الاعتراف كان بحيث لم يبق من ذكرها في ذاكرتنا شيء .
٥ (كما تفيد الاية بان هذا الاستيثاق والاستشهاد سبب باب العذر في يوم القيامة في وجه المبطلين والمشركين ، فلا يحق لهم بأن يدعوا بأنهم لم يعطوا مثل هذه الشهادة ، ولم يكن عندهم علم بمثل هذا الميثاق والاعتراف كما يشهد به قوله سبحانه :

« أوتقولوا : انما أشرك آباؤنا من قبل . . . الخ » .

من هنا يتخذ المفاد لنفسه شكلاً خاصاً وطابعاً مخصوصاً . .

فمن جانب لم يك عندنا أي علم بهذا الميثاق والاعتراف .

ومن جانب آخر لا يحق لنا أن ندعي الغفلة عن هذا الميثاق ، وعن مثل هذا

الاقرار كما تقول الاية :

« أن تقولوا - يوم القيامة - انا كنا عن هذا غافلين » .

اي أن لا تقولوا . . (١)

في هذه الصورة ينطرح هذا السؤال :

(١) ان للمفسرين في امثال هذه الاية مذهبين :

احدهما / تقدير لا ، ففي مثل قوله سبحانه :

« يبين الله لكم أن تضلوا » (النساء - ١٧٦) قالوا : ان المعنى هو أن لا تضلوا .

فهم جعلوا قوله « ان تضلوا » مفعولاً له ليبين ، بنحو « التحصيلي » فيكون المعنى « يبين الله لم لاجل ان لا تضلوا » .

الثاني / عدم تقدير لا وجعل المفعول له من باب « الحصولي » كقول القائل ضربته لسوء

ادبه اي لوجود هذا وحصوله فعلاً ضربته .

فيكون معنى الاية السابقة هو « يبين الله لوجود الضلالة فيكم » ومنه يعلم حال الاية

المبحوثة عنها ، فيجوز فيها وجهان .

كيف يمكن أن يسد (اقرار) لا نعلم به هنا أبداً (باب العذر) علينا ؟
 وكيف يمكن أن نلزم بميثاق لا نتذكره و عهد لا نعرف عنه شيئاً ؟
 وبعبارة أخرى : اننا - لا شك - لا نعلم مثل هذا الميثاق على نحو العلم
 الحصولي ، في حين أن الآية (١٧٢) تقول بمنتهاى الصراحة والتأكيد : انه لاحق
 لاحد أن يغفل أو يتغافل عن هذا الميثاق . . . فكيف تتلاءم هذه الغفلة وعدم
 تذكرنا له في هذه الدنيا مع قوله تعالى : «أن لا تقولوا يوم القيامة انا كنا عن
 هذا غافلين» ؟

* * *

٦) لا شك أن الخطاب في هذه الآية اما موجه الى النبي - صلى الله عليه
 وآله - واما الى عامة البشر .
 وحتى لو كان صدر الآية موجهاً الى النبي «ص» الآن ذيلها - لا ريب- موجه
 الى عامة البشر .
 ان القرآن يريد بهذا الخطاب أن يلفت أنظارنا الى حادث حدث قبل
 الخطاب لاحينه ولا بعده بدليل مجيء (اذ) في مطلع الآية .
 فـ «اذ» تستعمل فيما اذا كان ظرف الحادثة هو الماضي ، ومعناها «واذكر
 اذ» وقعت هذه الحادثة في الماضي (١) .

آراء العلماء حول الميثاق في عالم الذر :

ان غاية ما يفيد ظاهر آية الميثاق المطروحة هنا على بساط البحث هو أن

(١) تقدير « اذكر » في هذه المواضع لارائة ماضوية الحادثة ، وان كان غير محتاج
 اليه حسب القواعد الادبية فان « اذ » ظرف مهمل غير مقيد بشئ .

الله أخذ من بني آدم ميثاقاً وعهداً على الاقرار بربوبيته . . وأما كيفية هذا الميثاق فلم يرد - في الآية المذكورة - اى توضيح بشأنها . . . و لاجل هذا اختلف المفسرون المسلمون حول حقيقة هذا الميثاق .

وفيما يلي عرض للاراء المطروحة حول هذا المطلب :

النظرية الاولى المستندة الى الاحاديث :

وتقول هذه النظرية - والتي لها سند حديثي - أن الله أحضر أبناء آدم عند خلقه، من صلبه على هيئة كائنات ذرية صغيرة الحجم جداً وأخذ منهم الميثاق قائلاً لهم : «ألست بربكم؟ فقالوا: بلى» (١) ثم أعادهم الى صلب آدم - «ع» - وقد كانت هذه الكائنات الدقيقة الحجم ذات شعور وعقل كافرين آنئذ ، وقد سمعت ما قال الله لها وأجابت على سؤاله ، وقد أخذ هذا الاقرار من بني آدم ليعلق عليهم باب الاعتذار والتعلل يوم القيامة .

وهذه النظرية اتخذت باعتبار أن لفظة « ذرية » مشتقة من مادة « ذر » واختارها جمع من المفسرين .

انتقادات على هذه النظرية :

١ - ان أوضح دليل على قصور هذه النظرية هو عدم موافقتها للمدلول الظاهري للآية ، لان ظاهر الآية - كما قلنا في النقطة الخامسة - يفيد أن الله أخذ من ظهور كل أبناء آدم ذريتهم ، لا من آدم وحده ذرية أبنائه .

ولاجل هذا قال سبحانه « من بني آدم » ولم يقل من آدم . .

(١) راجع مجمع البيان ج ٣ ص ٤٩٧ طبع صيدا ، و تفسير القمى الرازى ج ٤

ص ٢٢٠ طبع مصر عام ١٣٠٨ .

كما أن القصائر جاءت في صيغة الجمع : «من ظهورهم» ، «ذريتهم» ، لا المفرد .

وعلى هذا الاساس لا تطابق هذه النظرية مفاد الآية في هذه الناحية .

٢ - اذا كان قد أخذ هذا الميثاق من بني آدم وهم في كامل وعيهم فلماذا لا يتذكره أحد منا ؟

وأجيب عن هذا الاشكال بأن ما هو منسي ومغفول عنه هو «وقت هذا الميثاق والاقرار» وليس نفس الميثاق والاقرار والاعتراف، بدليل ما يجده كل انسان في ذاته من (ميل فطري) الى الاذعان بوجود الله وربوبيته ، ولا شك ان هذا هو امتداد طبيعي لذلك الاقرار المأخوذ في عالم «الذر» .

لكن هذا الجواب ليس بوجيه جداً كما تصور أصحابه ، لانه ليس من المعلوم أن مانجده من «الميل الفطري» الى الله في ذواتنا يرتبط حتماً بمثل ذلك الميثاق . . بل ربما يكون نتيجة «فطرية وجود الله وربوبيته» وبداهتهما .

وما يقال من أن الفاصل الزمني الطويل هو الذي كان سبباً لنسيان الميثاق المذكور ليس بصحيح كما يظهر .

لان طول هذا الفاصل لا شك أقل - بكثير - من طول الفاصل الزمني بين الانسان في الدنيا ويوم القيامة على حين نجد أن الانسان لا ينسى ما شاهده من حوادث في الدنيا فهام أهل الجنة - مثلاً - يقولون لأهل النار :

« ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقاً فهل وجدتم ما وعد ربكم حقاً ؟ قالوا : نعم »
(الاعراف - ٤٤)

ونظير ذلك قول بعض أهل الجنة :

«انى كان لى قرين (أى فى الدنيا) يقول : ءاتك لمن المصدقين» ؟
(الصافات - ٥١)

ومثله قول بعض أهل النار :

« وقالوا ما لنا لا نرى رجالا كنا نعدهم [اى فى الدنيا] من الاشرار ؟ » (ص - ٦٢) .
وغير ذلك من الايات الدالة على تذكر أهل القيامة لما جرى لهم من العالم
الدينيوي مما يدل على عدم نسيان الحوادث رغم طول الفاصلة الزمنية .

٣ - ان الهدف من أخذ الميثاق - أساساً - هو أن يعمل الاشخاص بموجب
ذلك الميثاق ، والعمل فرع للتذكر ، فاذا لم يتذكر الشخص أي شيء من هذا
الميثاق فكيف ترى يصح الاحتجاج به عليه ، وكيف يمكن دفعه الى العمل وفقه .
على اننا بعد أن كتبنا هذا ، وقفنا على كلام للعلامة الشريف المرتضى في
(أماليه) وهو ينص على ما ذكرنا حيث أبطل هذا الرأي اذ قال :

«وقد ظن بعض من لا بصيرة له ولا فطنة عنده، أن تأويل هذه الآية: أن الله
استخرج من ظهر آدم عليه السلام جميع ذريته وهم في خلق الذر، فقررهم بمعرفته
وأشهدهم على أنفسهم .

وهذا التأويل - مع أن العقل يطله ويحيله - مما يشهد ظاهر القرآن بخلافه
لان الله تعالى قال : « واخذ ربك من بنى آدم » ولم يقل من آدم وقال : « من
ظهورهم » ولم يقل : من ظهوره ، وقال : « ذريتهم » ولم يقل : « ذريته » .
ثم أخبر تعالى بأنه فعل ذلك لثلاثا يقولوا يوم القيامة أنهم كانوا عن ذلك
غافلين أو يعتذروا بشرك آبائهم ، وأنهم نشأوا على دينهم وسنتهم .

ثم يقول الشريف المرتضى :

«فأما شهادة العقول فمن حيث لا تخلو هذه الذرية - التي استخرجت من
ظهور آدم عليه السلام فخطبت وقررت - من ان تكون كاملة العقول مستوفية
لشروط التكليف أولا تكون ، فان كانت بالصفة الاولى وجب ان يذكر هؤلاء
بعد خلقهم وانشائهم ، واكمال عقولهم ما كانوا عليه في تلك الحال، وما قرروا

به واستشهدوا عليه لان العاقل لا ينسى ما جرى هذا المجرى وان بعد العهد وطال الزمان وليس أيضا لتخلل الموت بين الحالين تأثير .

على أن تجويز النسيان عليهم ينقض الغرض في الآية وذلك لان الله تعالى أخبر بانه انما قررههم وأشهدهم لثلا يدعوا يوم القيامة الغفلة عن ذلك وسقوط الحجة عنهم فيه ، فاذا جاز نسيانهم له عاد الامر الى سقوط الحجة وزوالها ، وان كانوا على الصفة الثانية من فقد العقل وشرائط التكليف قبح خطابهم وتقريرهم واشهادهم وصار ذلك عبثا قبيحا يتعالى الله عنه « (١) » .

٤ - ان هذه النظرية تؤول الى نوع من القول بالتناسخ الذي بطلانه من ضروريات الدين لانه يعنى - على أساس هذه النظرية - أن الانسان أتى الى هذه الدنيا قبل ذلك ، ثم بعد العيش القصير ارتحل ثم عاد بصورة تدريجية الى هذه الدنيا مرة ثانية .. وهو التناسخ الذي أبطله المحققون والعلماء المسلمون (٢) .
ويبقى ها هنا سؤال وهو : اذا كانت هذه النظرية تواجه تلك الاشكالات وتعانى من هذا القصور فما هو مصير الأحاديث والروايات التى تسند هذه النظرية ؟ ! وسياфик حق المقال فيها .

النظرية الثانية :

يحمل بعض المفسرين (وعلى رأسهم : الرمانى وابومسلم وفريق آخر) هذه الآية على : التوحيد القطري ، ويفسرونها بهذا التفسير .

(١) الامالى ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

(٢) هذه الانتقادات الاربعة نقلها صاحب مجمع البيان من المحققين الاسلاميين فى ج ٤ ص ٤٩٧ . وذكرت أيضا فى الميزان بالاضافة الى انتقادات اخرى . راجع لذلك ج ٨ ص ٣٢٥ - ٣٢٧ .. كما وذكرت هذه النظرية فى تفسير الرازى مع اثنى عشر اشكالا فراجع ج ٤ ص ٢٢١ - ٢٢٢ .

فهم يقولون : يحط الانسان قدميه في هذه الدنيا ، وهوينطوي على سلسلة من الغرائز والاستعدادات ، وسلسلة من الحاجات الطبيعية والفطرية الى جانب سلسلة من المدركات العقلية .

فهو[اى الانسان] عند نزوله من صلب أبيه الى رحم أمه ، وعند انعقاد نطفته لا يكون اكثر من ذرة ، ولكن هذه الذرة تنطوي على استعدادات وقابليات جديدة بالاهتمام . . ومن جملة تلكم الاستعدادات هى قابليته لمعرفة الله التى تنمو وتتكامل مع تكامل هذه الذرة وجنباً الى جنب مع تكامل سائر استعداداته الاخرى حتى تنتقل في المآل من مرحلة «القوة» الى مرحلة «الفعلية» والكمال.

وبعبارة اخرى . فان الانسان يولد وقد أودعت في كيانه «غريزة معرفة الله» و التوجه الى ما وراء الطبيعة بشكل سر الهى مزروع في أعماق البشر بحيث لو لم تنله يد خارجية لنمت غريزة «الميل الى معرفة الله» في فؤاد الانسان ولما انحرف عن جادة التوحيد مطلقاً الى درجة أن علماء النفس اعتبروا «الشعور الدينى» هذا أحد ابعاد الروح الانسانية ووصفوه بمثل هذا البعد ، اذ قال احدهم في تعريف الانسان بانه «حيوان ميتا فيزيقي» .

وفي الحقيقة ان هذا الشعور الدينى الغريزي رسم في ضمير الانسان بقلم التكوين على غرار بقية الغرائز والاحاسيس الموجودة في الانسان وهى [اى غريزة الشعور الدينى] تنمو وتنضج مع نمو الانسان وتكامله .

وبعبارة - ثالثة - فان الله أخرج أبناء الانسان من ظهور آبائهم الى بطون امهاتهم وقد جعل تكوينهم بنحو خاص بحيث يعرفون ربهم دائماً ، ويحسون باحتياجهم اليه تعالى .

وعند ما يحس الانسان باحتياجه الى الله ، ويجد نفسه غارقاً فى التوجه اليه سبحانه فساعتئذ يكون وكأنه يقال له : ألسنت بربكم فيقول البشر : بلى

أنت ربي (١) .

خلاصة القول : أن الانسان خلق مؤمناً بالله بمقتضى الفطرة الالهية السليمة الموهوبة له ، وسيظل بمعونة العقل الهادي الى الله يبحث عن (الله) ويطلبه ويسأل عنه ، ويظل يواصل هذه المسيرة ما لم يعقه عائق ولم يمنعه مانع . وعلى هذا فان الميثاق المذكور في الاية لم يكن ميثاقاً تشريعياً وعلى نحو الخطاب والجواب اللفظيين، بل هو ميثاق تكويني فطري ، وجوابه - كذلك - تكويني فطري .

على أن مثل هذا النوع من الحوار والاستيثاق شائع جداً في القرآن الكريم وكذا في محاوراتنا اليومية .

ففى المثل يقال : ان الله أعطانا البصر و أخذ منا الميثاق بأن لا نسقط في البشر .

أو كما يقال : ان الله أعطانا العقل وأخذ منا العهد بأن نميز به الحق عن الباطل .

ويقول القرآن الكريم حول السماوات والارض :

«قال لها وللارض : اثبتا طوعاً أو كرها ، قالتا : أثبتنا طائعين» .

(فصلت - ١١)

وهذا النوع من الكلام وتوجيه الخطاب الى السماوات والارض الفاقدة للشعور والادراك والعقل ليس الا عن طريق التكوين . . فيكون معنى هذه الاية هو أن السماء والارض خاضعتين- تكوينياً - لمشئة الله و ارادته ، وأنهما تجريان وفق سننه التي شاءها لهما (٢).

(١) راجع لمعرفة هذه النظرية : الميزان ج ٨ ص ٣٣٣ طبع طهران، وتفسير الفخر الرازى ج ٤ ص ٣٢٢ ومجمع البيان ج ٤ ص ٤٩٨ طبع صيدا ، وفى ظلال القرآن ج ٩ ص ٥٨ - ٥٩ وقد جعل الأخير وقت استقرار الخلية البشرية فى رحم الام موعد ذلك الميثاق. (٢) سيوافيك حق المقال فى الاية فى فصل سريان العلم فى الموجودات .

ونقل من بعض بلغاء العرب وخطبائهم مقالا من هذا إلقبيل اذ قال :
(سل الارض من شق أنهارك وغرس اشجارك، وأينع ثمارك فان لم تجبك
حواراً أجابتك اعتباراً) (١) .

ولهذا الرأي شاهد قرآني وحديثي :
اما الشاهد القرآني فهو قوله سبحانه: «فطرة الله التي فطر الناس» الذي يمكن أن
يكون مبيناً لهذه الآية .

وغاية التفاوت ما بين الايتين هي : أن آية «فطرة الله . .» تقول باجمال: أن
الشعور الديني عجن بفطرة البشر وخلقته من دون أن تعين الآية زماناً ، في
حين أن الآية .. المبحوثة هنا - تتحدث عن تحقق هذا السر الالهي في كيان
الانسان في بدء تكوينه وظهوره، أي أن الانسان كان ينطوي فطرياً وتكوينياً على
هذا السر الالهي منذ أن كان موجوداً ذرياً صغيراً في رحم امه . . وكان أولى
خلية انسانية تستقر في رحم الام تنطوي على هذه الودعة الالهية وهي «غريزة
الميل والانجذاب الى الله» .

واذا أردنا أن نتحدث عن ذلك بلغة العلوم الطبيعية لزم أن نقول :
ان جينات الخلية لدى كل انسان تحمل بين جوانحها هذه الخاصية الروحية،
وأن هذه الخاصية تنمو وتتكامل مع تكامل الخلية ونموها .
هذا مضافاً الى أن هذه النظرية تنطبق مع ما جاء في حديث معتبر السند
من أن عبد الله بن سنان يقول سألت أبا عبد الله - الصادق - عليه السلام ، عما
هو المقصود من الفطرة ؟ فقال :

«هي الاسلام فطروهم الله عليه حين أخذ ميثاقهم
«على التوحيد، قال : ألسن بربكم ؟ قالوا : بلى» (٢)

(١) مجمع البيان ج ٤ ص ٩٨ طبع صيدا .

(٢) تفسير البرهان ج ٣ ص ٤٧ في تفسير آية « فطرة الله » ، الحديث ٧ .

وان للشریف الرضی کلّاماً لعلّه یشیر الی أنّه اختار هذه النظرية اذ قال :
«انه تعالى لما خلقهم و ركبهم تركباً يدل علی معرفته و یشهد بقدرته،
ووجوب عبادته ، و أراهم العبر والایات، والدلائل فی انفسهم و فی غیرهم كان
بمنزلة المشهد لهم علی انفسهم وكانوا فی مشاهدة ذلك و معرفته - علی الوجه
الذي أرادہ الله تعالى و تعذر أمتناعهم منه و انفكاكهم مـن دلالته - بمنزلة المقر
المعترف وان لم يك هناك اشهاد و لاعتراف علی الحقيقة ، و یجری ذلك مجری
قوله تعالى «ثم استوی الی السماء و هی دخان فقال لها وللارض ائتیا طوعاً أو
كرها قالتا أتینا طائعين» [فصلت - ١١] وان لم یكن منه تعالى قول علی الحقيقة
ولا منهم جواب ، ومثله قوله تعالى «شاهدين علی أنفسهم بالكفر» [التوبة-١٧]
ونحن نعلم أن الكفار لم یعترفوا بالكفر بألسنتهم وانما لما ظهر منهم ظهوراً
لا یتمكنون من دفعه كانوا بمنزلة المعترفين به و مثل هذا قولتهم :

(جوارحی تشهد بنعمتک و حالی معترفة باحسانک). (١)

ثم ان سيدنا الحجة شرف الدين ممن ذهب الی هذا المذهب اذ قال رحمه الله :
«واذكر يا محمد للناس ما قد وثقوا الله علیه بلسان حالهم التكويني من
الايمان بالله والشهادة له بالربوبية وذلك» اذ أخذ ربك» ای حيث أخذ ربك جل
سلطانه «من بنی آدم» ای «من ظهورهم ذريتهم» فاخرجها من اصلاب آبائهم
نطقاً فجعلها فی قرار مكين من أرحام امهاتهم ثم جعل النطف علقاً ثم مضغاً ثم
عظاماً ثم كسا العظام لحماً ثم انشأ کلاً منهم خلقاً سوياً قوياً فی احسن تقويم
سميعاً بصيراً ناطقاً عاقلاً مفكراً مدبراً عالماً عاملاً كاملاً ذا حواس ومشاعر و أعضاء
أدهشت الحكماء ، وذا مواهب عظيمة وبصائر نيرة تميز بين الصحيح والفاقد
والحسن والقبيح وتفرق بين الحق والباطل فيدرك بها آلاء الله فی ملكوته وآيات

صنعه جل وعلا في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار . . .
وبذلك وجب ان يكونوا على بينة قاطعة بربوبيته، مانعة عن الجحود بوحدانيته
فكأنه تبارك وتعالى اذ خلقهم على هذه الكيفية قررههم «واشهدهم على انفسهم»
فقال لهم «ألسن بربكم» وكأنهم «قالوا بلى شهدنا» على انفسنا لك بالربوبية..
نزولا على ما قد حكمت به عقولنا وجزمت به بصائرنا حيث ظهر لديها امرك..
فلا اله الا انت خلقتنا من تراب ثم اخرجتنا من الاصلاب فلك الحمد اقراراً
بربوبيتك . . .

ثم يقول : هذا كله من مرامي الآية الكريمة وانما جاءت على سبيل التمثيل
والتصوير تقريباً للاذهان الى الايمان وتفننا في البيان والبرهان وذلك مما تعلق
به البلاغة فتبلغ حد الاعجاز .. الا ترى كيف جعل الله نفسه في هذه الآية بمنزلة
المشهد لهم على انفسهم وجعلهم بسبب مشاهدتهم تلك الايات و ظهورها في
انفسهم بمنزلة المعترف الشاهد وان لم يكن هناك شهادة واشهاد .
وباب التمثيل واسع في كلام العرب ولا سيما في الكتاب والسنة (١).

اشكالات هذه النظرية :

هذه النظرية وان كانت أفضل من سابقتها الا أنها رغم ذلك لاتخلو من
نقود واشكالات نذكر طرفاً منها :

١ - أن ظاهر الآية المبحوثة هنا حاك عن أن حادثة أخذ الميثاق قد تحققت
في الزمن السابق بدليل قوله « واذا اخذ » .

ولفظه « اذ » تستعمل في الماضي ، واذا ما اتفق أن استعملت في المستقبل
كان ذلك تجوزاً ولعناية خاصة اقتضاها المقام مثل « واذا قال الله يا عيسى بن

(١) فلسفة الميثاق والولاية ص ٣ - ٥ .

مريم ؑ أنت قلت للناس اتخذونى وأمي الهين من دون الله » (المائدة - ١١٦)
فان من المسلم أن البارئ تعالى لم يقل هذا الكلام لعيسى بن مريم فى
الماضى ، وانما سيقوله له فى المستقبل [اى فى يوم القيامة] . . . ويسوغ
استعمال « اذ » و « قال » فى المستقبل كون هذا المستقبل محقق الوقوع فيكون
كالماضي .

وعلى كل حال فان « ظرف توجه » هذا الخطاب القرآني الى النبي - صلى
الله عليه وآله - أو الى المسلمين أو الى عامة البشر هو ظرف نزول القرآن ،
ولكن « ظرف وقوع » أخذ الميثاق هو الماضي و لذا جاءت الاية مبتدئة
بـ « اذ » الذي هو بمعنى « واذكر اذ » .

فاذا كانت الاية ناظرة الى (خلق الانسان وتكوينه مع الاستعدادات) القابلة
لهدايته الى الله ، كما تقوله النظرية هذه - ففي هذه الصورة يكون ظرف
هذا الحادث و ظرف الخطاب واحداً ، وهذا خلاف ظاهر الاية حيث يفيد تعدد
ظرفي اخذ الميثاق ، والخطاب .

٢ - اذا كان هدف الاية هو بيان ان الانسان خلق مع سلسلة من القابليات
الفطرية والعقلية التي تهديه الى الله ففي هذه الصورة لماذا يقول الله :

« واشهدهم على أنفسهم ؟ »

في حين كان المناسب ان يقول :

« فعرف نفسه لهم » .

ولماذا قالوا في آية اخرى :

« بلى شهدنا »

وكان الاخرى ان يقولوا :

« بلى عرفناك »

٣ - ان تفسير قول الله تعالى « أَلست بربكم قالوا : بلى » بالخطاب والجواب « التكوينيين » وان كان صحيحاً في حد ذاته الا أنه خلاف الظاهر قطعاً . . اذ أن ظاهر الآية هو الخطاب والجواب « التشريعيين » .

ومعلوم أن الاخذ بما هو خلاف الظاهر لا يصح ما لم يدل عليه دليل ، وما لم يصرفنا عن الاخذ بالظاهر صارف وجيه .

٤ - هذه النظرية « أعني أخذ الميثاق بمعنى خلق الانسان مع قابليات فطرية وعقلية تهديه الى الله » بيان ملخص للتوحيد الفطري والاستدلالي .

ولو كان هذا هو هدف القرآن من هذه الآية لتعين عليه أن يبين ذلك بعبارة أوضح .

النظرية الثالثة :

وهي مذهب اليها وارتآها الاستاذ الجليل العلامة الطباطبائي ، مؤلف تفسير الميزان ، حيث فسر آية الميثاق ، هذه ، بنحو ذكر توضيحه قبل نقل نص ما قاله حرفياً :

واليك هذا التوضيح في نقاط :

١- ان الزمان ظاهرة تدريجية الظهور فأجزاء الزمان - بحكم كونه حادثاً - لا تجتمع في مكان واحد ، وهذه الخاصية (ونعني بها خاصية الظهور والحدوث التدريجي والتقطع والتفرق) لا تختص بالزمان فقط ، بل تشمل كل حادث وتعم كل حادثة ظاهرة تستقر على بساط الزمن .

٢ - لا شك أن حوادث العالم تنقسم (بالنسبة الينا) الى :

حوادث الماضي .

وحوادث الحاضر .

وحوادث المستقبل .

ولكل حادث زمان ومكان خاصان ، ولا يمكن للانسان الذي يعيش ضمن نطاق الزمان أن يشهد كل الحوادث دفعة واحدة وفي نظرة واحدة ، ولا يمكن أن تجتمع كلها لديه . .

ولكن الناظر الى الحوادث لو شاهدها من فوق نطاق الزمان والمكان ، ونظر الى كل أجزاء الزمان على أنها ظاهرة واحدة فحينئذ ينتفي مفهوم «الماضي والحاضر والمستقبل» .

ولتقريب هذا الامر الى الذهن نشير الى بعض الامثلة التي تقرب هذه الحقيقة الى الذهن فنقول :

٣ - لنفترض شخصاً جالساً في غرفة وهو ينظر من روزنة صغيرة جداً الى خارج تلك الغرفة وفي هذا الاثناء يمر من امام تلك الروزنة (قطار ابل)، فان من المسلم - في هذه الحالة - ان لا يرى ذلك الشخص في كل لحظة الا بعبيراً واحداً . .

أما اذا صعد هذا الشخص على سطح تلك الغرفة فانه يتسنى له في هذه الحالة ان يرى كل الابل في نظرة واحدة وفي لحظة واحدة ، وليس ابلاً واحداً في كل لحظة كما كان ينظر من خلال الروزنة داخل الغرفة .

ان مثل المحبوس في نطاق الزمن الناظر الى الحوادث من خلال هذا المنفذ مثل الجالس في الغرفة - في المثال المذكور - لا يرى الاشياء الا تدريجاً .

أما اذا تسنى للانسان أن ينظر الى الحوادث من فوق هذا النطاق فانه يمكنه حينئذ أن يرى كل اجزاء الشيء وحالاته في مكان واحد ودفعة واحدة لانه في مثل هذه الحالة سينظر الى الشيء من خلال المنظار الواسع .

٤ - لتتصور (نملة) تسير فوق سجاد ملون فان هذه النملة ستشاهد في كل لحظة لونا واحداً لا أكثر لمحدودية نظرها ، وصغر أفق رؤيتها .
أما الانسان حيث أنه يتمتع بنظر أوسع فانه يرى كل ألوان ذلك السجاد والبساط دفعة واحدة .

٥ - لتتصور أنفسنا ونحن جلوس في مكان ما من ضفاف النيل ننظر الى الماء ونراقب جريانه وتموجاته، فاننا لن نرى في هذه الحالة الا جانباً محدوداً من جريان هذا النهر العظيم وجانباً من مائه وتموجاته .
ولكننا عند ما ننظر الى النيل من طائرة محلقة فوق ذلك النهر فاننا سنرى جانباً أعظم واكبر من مسيره ومسيله وتموجاته وتعرجاته .

من هذا البيان يتضح أن (بعد) الحوادث و(قربها) انما يصدق بالنسبة الى من يعيش ضمن نطاق الزمان ، فالزمان هو الذى يقربه من الحوادث أو يبعده عنها، ولكن الموجودات التى تعيش فوق الزمان والمكان فلا يصدق في حقها الفاصل الزماني أو المكاني .

٦ - للانسان ولغيره من أجزاء هذا العالم مما يعيش ضمن نطاق الزمان وجهان :

وجه بالنسبة الى الله .

ووجه بالنسبة الى الزمان .

فهى من جهة كونها مرتبطة بالله، وكون الله تعالى محيطاً بها لا يكون شىء من أجزائها بغائب عن بعضها، كما لا يكون الله بغائب عنها، ولا هى بغائبة عن ساحة الله ومتناول علمه .. بل كل كائنات العالم [دون أن يكون فيها ماض ومستقبل] حاضرة عنده سبحانه ..

وكيف يمكن أن تكون تلك الاشياء على غير هذا النحو ، في حين أن

العالم بأسره من صنعه وفعله، ولا شىء من المصنوع بغائب عن صاحبه وصانعه.

والى ذلك يشير الامام زين العابدين على بن الحسين فى دعائه قائلاً :

« كيف يخفى عليك - يا الهى - ما أنت خلقتة .

« وكيف لا تحصى ما أنت صنعتة .

« أو كيف يغيب عنك ما أنت تدبره » (١) .

ولكن هذه الموجودات من حيث كونها تعيش فى بطن الزمان ، وتكون

مزيجة به ، لذلك تبدو فى شكل حوادث متناثرة وأجزاء متفرقة ومختلفة تتخللها

فواصل زمنية . . وهنا تمنعها عوامل معينة من حضور الله عندها (٢).

[لا حضورها عند الله] فيوجد بين الله وبين رؤيتها القلبية اه حجاب حائل .

فى هذه المحاسبة يعتمد الاستاذ الطباطبائى الى تقسيم العالم الى وجهين:

الباطن .

والظاهر .

فيكون الوجود الجمعى للعالم هو الباطن والوجود الجزئى المتفرق هو

الظاهر .

ويستفيد الاستاذ الطباطبائى لاثبات هذين الوجهين من بعض الايات ويقول:

ان جملة «كن فيكون» اشارة الى هذين الجانبين :

الجمعى ، والتدرجى .

فيقول: ان لفظة «كن» اشارة الى الوجود الدفعى الجمعى للعالم (٣) خصوصاً

اذا ضممننا هذا المقطع من الاية الى الاية ٥٠ من سورة القمر وهي :

(١) الصحيفة السجادية الدعاء ٥٢ .

(٢) اى ان تكون هى عالمة بالله .

(٣) الحاضر عند الله بمجموعه وكله وأسره .

« وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر » .

بتقريب أن وحدة الامر لاتعنى الا أن تتواجد كل الحوادث فى مكان واحد دفعة واحدة دون تفرق أو تدرج وذلك بعد توجه خطاب « كن » اليها .

وجملة « فيكون » الحاكية عن التدريجية والتواجد التدريجي اشارة الى الجانب التدريجي والظهور المتفرق لهذا العالم .

من هذا البيان الذي قررناه بتوضيح وشرح منا نستنتج أن الاية المبحوثة [أي آية أخذ الميثاق] ناظرة الى حالة الوجود والحضور الجمعى الدفيعي عند حضرة ذي الجلال حضوراً لا تتصور فيه غيبة ، وكأن كل أبناء آدم اخذوا وجمعوا من ظهور آبائهم ، وحضروا عند الله ، وفي هذه الحالة من الطبيعى ان يجد كل انسان ربه ، ووجدانه لله تعالى دليل واضح على وجود الله وربوبيته . ولكن استقرار الانسان ضمن نطاق الزمان وتطورات الحياة أشغله بحيث نسي نفسه وغفل عن علمه الحضورى بالله [أي علمه بالله الناشئ من حضوره بين يديه سبحانه] .

واليك فيما يلي نص ما قاله العلامة الطباطبائي في ميزانه :
« ان لكل شيء عند الله وجوداً وسيعاً غير مقدر في خزائنه ، وانما يلحقه الاقدار اذا نزل الى الدنيا مثلاً :

فللعالم الانساني على سعته سابق وجود عنده تعالى في خزائنه أنزله الى هذه النشأة .

واثبت بقوله : « انما امره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء » (يس - ٨٣) « وما أمرنا الا واحدة كلمح بالبصر » (القمر - ٥٠) وما يشابههما من الايات ، أن هذا الوجود التدريجي الذي للاشياء ومنها الانسان هو أمر من الله يفيضه على الشيء ، ويلقيه اليه بكلمة « كن » افاضة دفعية

والقاء غير تدريجي فلو جود هذه الاشياء وجهان :

وجه الى الدنيا ، وحكمه أن يحصل بالخروج من القوة الى الفعل تدريجاً ومن العدم الى الوجود شيئاً فشيئاً ويظهر ناقصاً ثم لا يزال يتكامل حتى يفنى ويرجع الى ربه .

ووجه الى الله سبحانه وهي بحسب هذا الوجه امور غير تدريجية وكل مالها فهو لها في أول وجودها من غير أن تحتل قوة تسوقها الى الفعل . وهذا الوجه غير الوجه السابق وان كانا وجهين لشيء واحد وحكمه غير حكمه وان كان تصويره التام يحتاج الى لطف قريحة.. وقد شرحناه في الابحاث السابقة بعض الشرح وسيجيء ان شاء الله استيفاء الكلام فيه .

ومقتضى هذه الايات أن للعالم الانساني على ماله من السعة وجوداً جمعياً عند الله سبحانه، وهو الذي يلي جهته تعالى ويفيضه على أفراد لا يغيب فيها بعضهم عن بعض ولا يغيبون فيه عن ربهم ولا هو يغيب عنهم وكيف يغيب فعل عن فاعله أو ينقطع صنع عن صانعه. وهذا هو الذي يسميه الله سبحانه بالملكوت ويقول: « وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين » [الانعام : ٧٥] .

وأما هذا الوجه الديني الذي نشاهده نحن من العالم الانساني وهو الذي يفرق بين الاحاد ، ويشتمل الاحوال والاعمال بتوزيعها على قطعات الزمان ، وتطبيقها على مر الليالي والايام ويحجب الانسان عن ربه بصرف وجهه الى التمتع المادية الارضية، واللذائذ الحسية فهو متفرع على الوجه السابق متأخر عنه ، وموقع تلك النشأة وهذه النشأة في تفرعها عليها موقعا « كن ويكون » في قوله تعالى : « أن نقول له : كن فيكون » (يس - ٨٢) .

ويتبين بذلك أن هذه النشأة الانسانية الدينيوة مسبوقة بنشأة اخرى انسانية

هي هي بعينها غير أن الاحاد موجودون فيها غير محجوبين عن ربهم يشاهدون فيها وحدانيته تعالى في الربوبية بمشاهدة أنفسهم لامن طريق الاستدلال بل لانهم لا ينقطعون عنه ولا يفقدونه ويعترفون به وبكل حق من قبله. وأما قذارة الشرك وألوات المعاصي فهو من أحكام هذه النشأة الدنيوية دون تلك النشأة التي ليس فيها الافعله تعالى القائم به .

وأنت اذا تدبرت هذه الايات ثم راجعت قوله تعالى: « واخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الخ . . » وأجدت التدبر فيها وجدها تشير الى تفصيل أمر تشير هذه الايات الى اجماله .

فهي تشير الى (نشأة انسانية سابقة) فرق الله فيها بين أفراد هذا النوع وميز بينهم وأشهدهم على أنفسهم : ألسن بربكم ؟ قالوا : بلى شهدنا « (١) .

أسئلة حول هذه النظرية :

هناك اسئلة تفرض نفسها حول هذه النظرية لابد من طرحها هنا لانه مالم يجب عليها باجابات قاطعة لا يمكن الاعتماد على هذه النظرية .

واليك فيما يأتي بعض هذه الاسئلة :

١ - لا شك أن هذا العالم يتجلى للشخص المحيط الناظر اليه من فوق الزمان والمكان على غير ما يتجلى للمحاط الغارق في الزمان والمكان .

وبعبارة اخرى : فانه يمكن أن ينظر الى هذا العالم من منطارين :

١ - من منظار الناظر المحيط بالزمان والمكان .

وفي هذه الصورة لا وجود (للتفرق والتشتت) بل ما يراه هو (الوجود

(١) راجع تفسير الميزان ج ٨ من صفحه ٣٣٤ الى صفحه ٣٣٦ .

(الجمعى) للاشياء ، والظواهر .

ب - من منظار الناظر المحاط بالزمان والمكان .

وفي هذه الصورة لا يرى الا (الوجود المتفرق المتشتت) المتناثر التدريجى

لجميع الظواهر والحوادث .

ولكن هذا الاختلاف في السعة والضيق في المرأى هل هو عائد الى السعة والضيق في الرأى ، ونظرة الناظر بمعنى أن في الاولى يكون لدى الرأى قدرة على النظر الواسع فيما يكون الرأى في الصورة الثانية فاقداً لهذه القدرة أم أن هذا الاختلاف يرجع الى نفس الظواهر والحوادث .

لاشك أن هذا الاختلاف لا يرتبط بذات الكون وذات الحوادث والظواهر ، بل هو مرتبط بسعة رؤية الناظر ان كان محيطاً ، تلك السعة التى تمكنه من مشاهدة كل نقوش البساط والوانه وكل تموجات النهر وتعرجاته وكل عربات القطار دفعة واحدة كما في الامثلة السابقة .

في حين أن فقدان هذه السعة في رؤية الشخص الاخر يجعله لا يرى في كل لحظة الاحادثة واحدة فقط ، والا تموجاً واحداً من النهر ، والا لوناً واحداً من ألوان البساط .

ومن هذا البيان يتبين أنه ليس للعالم وجهان ونشأتان :

نشأة باسم الباطن .

واخرى باسم الظاهر .

وبعبارة اخرى انه ليس للظواهر والحوادث مرحلتان :

مرحلة الوجود (الجمعى) الدفعى .

ومرحلة الوجود (التدرجى) .

بل ليس للظاهرة - في الحقيقة - تحققان ووجودان انما هو وجود واحد ،

وتحقق واحد ، يرى تارة في صورة المجتمع ، و اخرى في صورة المتفرق .
وأما الاختلاف - لو كان - فهو يرجع الى قدرة الملاحظ وسعة نظره أو
ضيقها ، وليس الى ذات الحوادث والظواهر .

٢ - ان حضور الحوادث والظواهر عند الله دليل على (علم الله) بها جميعا
لان حقيقة العلم ليست الا حضور المعلوم عند العالم وحيث أن موجودات
العالم من فعله سبحانه وقائمة به فهي اذن حاضرة لديه .

ونتيجة هذا الحضور ليست سوى علم الله بها و لكن لا يدل مثل هذا
الحضور على علم الموجودات هي بالخالق الواحد سبحانه .

وبعبارة اخرى لو كان هدف الاية هو بيان أن الله أخذ من بني آدم «الافرار»
بربوبيته والشهادة بها من جهة حضور هذه الموجودات لدى الله - كما تفيده
هذه النظرية- يلزم علم الله بهذه الموجودات والحوادث لا علم هذه الحوادث
والموجودات بالله تعالى ، فلا يتحقق معنى الشهادة والافرار .

فانه ربما يتصور ان حضور الاشياء عند الله كما يستلزم علمه بها، كذلك
يستلزم علم تلك الموجودات بالله .

ولكن هذا وهم خاطيء وتصور غير سليم لان الحضور انما يكون موجبا
للعلم اذا اقترن بقيام الشيء بالله واحاطته سبحانه بذلك الشيء، ومثل هذا الملاك
موجود في جانب الله حيث أنه قيوم [تقوم به الاشياء] محيط بالكون في حين انه
لا يوجد هذا الملاك في جانب الموجودات، لانها محاطة وقائمة بالله (اي ليست
محيطة بالله ولا أن الله سبحانه قائم بها حتى تعلم هي به تعالى) .

٣ - ان هذا التوجيه والتفسير (لاية الميثاق) بعيد عن الازهان العامة ، ولا

يمكن اطلاق اسم التفسير عليه بل هو للتأويل أقرب منه الى التفسير .
 نعم غاية ما يمكن قوله هو أن هذه النظرية تكشف عن أحد ابعاد هذه الاية،
 لكنه ليس البعد المنحصر والوحيد .
 هذا مضافاً الى أن ألفاظ هذه الاية مثل قوله : « فأشهدهم على أنفسهم »
 ونظائره الذي هو بمعنى أخذ الشهادة والاعتراف والاقرار لايتلاءم ولا ينسجم
 مع هذا التفسير .

النظرية الرابعة :

وتظهر هذه النظرية من الشريف المرتضى في أماليه واليك نص ما قاله
 الشريف بلفظه (١) :
 « ان الله تعالى انما عنى جماعة من ذرية بني آدم خلقهم وبلغهم واكمل
 عقولهم وقررهم على ألسن رسله عليهم السلام بمعرفته وما يجب من طاعته ،
 فأقروا بذلك وأشهدهم على أنفسهم به لثلاث يقولوا يوم القيامة : « انا كنا عن هذا
 غافلين » او يعتذروا بشرك آبائهم » .
 وحاصل هذا الكلام وتوضيحه ان الله تعالى أخذ الاعتراف من جماعة خاصة ،
 من البشر ، وهم العقلاء الكاملون، لا من جميع البشر .
 وقد أخذ هذا الاعتراف والميثاق حيث أخذ بواسطة الرسل والانبياء الذين
 ابتعثهم الله الى البشرية في هذه الدنيا .
 وهذه النظرية مبنية على كون « من » في قوله سبحانه « من بني آدم »
 تبعيضية لايبانية ، ولجل ذلك يختص بالمقدين بالانبياء .

ويمكن تأييد هذه النظرية بأن النبي (ص) قد أخذ منهم الاعتراف في بعض المواضع على اختصاصه تعالى بالربوبية كما يحدثنا القرآن الكريم اذ يقول : « قل من رب السماوات السبع ورب العرش العظيم ، سيقولون : لله ، قل أفلا تتقون » . (المؤمنون - ٨٦ - ٨٧) وما يشابهها من الآيات الى اخذها الاعتراف من الاشخاص ، وسيوافيك بعض هذه الآيات عند البحث في التوحيد الخالقي والربوبي .

ولكن ضعف هذه النظرية ظاهر ، اذ مآلها ان المؤمنين بكل نبي هم الذين اعترفوا - دون سواهم - بتوحيده سبحانه . ولو كان مقصود الآية هو هذا لكان ينبغي أن يكون التعبير عنه بغير ماورد في الآية .

ثم انه يجب ان يكون تعبير القرآن عن المعاني الدقيقة بأوضح العبارات وأحسنها وأبلغها .

فلو كان مقصوده تعالى هو اعتراف جماعة خاصة ممن اقتدوا بالرسول ، بتوحيده سبحانه ، لوجب ان يبين ذلك بغير ماورد في الآية من بيان . هذه هي الاراء والنظريات التي أبداها المفسرون الكبار حول مفاد «آية الميثاق والذر» . ونحن نأمل أن يستطيع المحققون - في المستقبل - من ايقافنا على معنى أوضح وأكثر انسجاماً مع ألفاظ هذه الآية الشريفة ، وأن يوفقوا الى توضيح حقيقتها ومعناها .

بحث حول الاحاديث الواردة في تفسير الآية

ذكرنا فيما سبق أن النظرية الاولى تستند الى طائفة من الاحاديث الواردة في المجاميع الحديثية ولا بد من دراستها والتوصل الى حل مناسب لها . فالعلامة المرحوم السيد هاشم البحراني نقل في تفسيره المسمى بـ «البرهان»

في ذيل تفسير آية الميثاق (٣٧) حديثاً (١) .
وكذا نقل نور الثقلين - وهو تفسير للقرآن على أساس الاحاديث على غرار
تفسير البرهان - أيضاً (٢٧) حديثاً في ذيل تفسير هذه الآية (٢) .
و لا بد من الالتفات الى أن هذه الاحاديث و الاخبار تختلف في مفادها
عن بعض ، فليست بأجمعها ناظرة الى النظرية الاولى ، فلا يمكن الاستدلال
بها - جميعاً - على ذلك لوجوه :
أولاً : ان بعض هذه الاحاديث صريحة في القول الثاني ، أو أنها قابلة
للانطباق على القول الثاني مثل الاحاديث : (٦) و (٧) و (٢٠) و (٢٢) و (٣٥) .
واليك انص هذه الاحاديث :
اما الاحاديث ٦ و ٢٢ و ٣٥ وجميعها واحد راوياً ومروياً عنه وان اختلفت
في المصدر فهي :
عن أبي بصير عن أبي عبد الله (الامام جعفر الصادق) - عليه السلام - قال أبو بصير :
قلت لابي عبد الله - ع - كيف اجابوا وهم ذر ؟ فقال - عليه السلام :
« جعل فيهم ما اذا سألهم اجابوه » .
ففي هذه الاحاديث - كما نلاحظ - ليس هناك أي كلام عن الاستشهاد
والشهادة اللفظيين بل قال الامام « جعل فيهم » وهي كناية عن وجود الاقرار
التكويني في تكوينهم .
أما حديث ٧ فقد روي عن عبد الله بن سنان قال سألت أبا عبد الله (الصادق)
عليه السلام عن قول الله « فطرة الله التي فطر الناس عليها » ما تلك الفطرة ؟
قال :

(١) البرهان ج ٢ ص ٤٦ - ٥١ .

(٢) نور الثقلين ج ٢ ص ٩٢ - ١٠٢ .

«هى الاسلام فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد
«قال الست بربكم وفيه المؤمن والكافر» .

وهذا الحديث كما هو واضح يفسر الميثاق المذكور في آية الذر بالفطرة
مما يكون تصريحاً بأن الاستيثاق وأخذ الميثاق والاقرار أمر فطري جبلى تكويني.
وفي الحديث ٢٠ جاء عن المفضل بن عمر عن الصادق جعفر بن محمد
عليه السلام في حديث طويل قال فيه :

« قال الله عز وجل لجميع أرواح بني آدم الست
بربكم ؟ قالوا : بلى ، كان أول من قال بلى محمد
« صلى الله عليه وآله - فصار بسبقه الى بلى سيد الاولين
« والآخرين وأفضل الانبياء والمرسلين » .

وليس في هذا الحديث أى كلام عن اعتراف الذر وقرار بني آدم وهم
على هيئة ذرات صغيرة ولذلك فهو وان لم يكن صريحاً في النظرية الثانية «القائلة
بالاقرار التكويني لا اللفظي من جانب الذرية» ولكنه قابل للانطباق عليها .

ثانياً : ان بعض هذه الاحاديث صريحة في ان الاقرار والاعتراف بالربوبية
جاء من جانب الارواح كما لا حظنا في الحديث ٢٠ السابق .

أما ما يدل من تلك الاحاديث (المنقولة في تفسير البرهان) على النظرية
الاولى فهي ٣ ، ٤ ، ٨ ، ١١ ، ١٤ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٧ ، ٢٩ .

وعدها كما هو الظاهر (٩) أحاديث، ولكننا لو امعنا النظر فيها لوجدنا ان عددها
الحقيقى لا يتجاوز (٥) أحاديث لا أكثر ، لان خمسة من هذه الاحاديث رواها
«زرارة بن أعين» بمعنى ان آخرها وفي هذه الاحاديث من الامام هوزرارة ومن
المسلم ان راوياً واحداً لا يسأل عن شىء من الامام خمس مرات ، وأما نقل
رواية زرارة (التي هى - في الحقيقة - رواية واحدة) في خمس صور فلتعدد من

روى هذا الحديث عن «زرارة» ولذلك اتخذ الحديث الواحد طابع التعدد والكثرة ، وهذا لا يوجب ان يعد الحديث الواحد خمسة أحاديث .

وعلى هذا فان الاحاديث ٣ و ٤ و ١١ و ٢٧ و ٢٩ التي تنتهي الى راو واحد هو «زرارة» لا يمكن عدّها خمسة أحاديث بل يجب اعتبارها حديثاً واحداً لا غير .

وفي هذه الحالة ينخفض عدد الاحاديث المؤيدة للنظرية الاولى من ٩ الى ٥ .

يبقى أن الاحاديث الاربعة الاخرى (أعنى ٨ و ١٤ و ١٧ و ١٨) فهي مبهمة نوعاً ما وليست صريحة في المقصود .

وبعض تلك الاحاديث تعتبر هذا الميثاق والميثاق الذي أخذه الله من خصوص النبيين وتحدث عنه القرآن في ٨١ - آل عمران : « واذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة » تعتبر هذين الميثاقين واحداً مثل الحديث رقم ١٢ .

وها نحن ننقل لك أيها القارئ نص حديث زرارة أولاً ،

وهذا الحديث هو ما جاء تحت رقم ٣ ، ٤ و ١١ و ٢٧ و ٢٩ .

واليك نصها بالترتيب :

عن ابن أبي عمير عن زرارة أن رجلاً سأل أبا جعفر الباقر عليه السلام عن قول الله عز وجل « واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم .. الخ » فقال ، وابوه يسمعون :

« حدثني أبي ان الله عز وجل قبض قبضة من تراب التربة
« التي خلق منها آدم فصب عليها الماء العذب الفرات ...
« فخرجوا كالذر من يمينه وشماله وأمرهم جميعاً ان
« يلقوا في النار فدخل أصحاب اليمين فصارت عليهم
« برداً وسلاماً .. » الى آخر الحديث .

وعن ابن اذينة عن زرارة عن أبي جعفر الباقر - عليه السلام - قال: سئلته
عن قول الله عزوجل « واذ أخذ ربك من بني آدم... الخ » قال :

« أخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة فخرجوا
كالذر فعرفهم وأراهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف أحد
ربه » .

ومثل هاتين الصورتين بقية الصور لحديث زرارة حرفاً بحرف .
أما الروايات الأربع الأخرى (أعني ٨ و ١٤ و ١٧ و ١٨) فهي بالترتيب:
عن حمران عن أبي جعفر الباقر - عليه السلام - قال :

« فقال الله لأصحاب اليمين وهم كالذر يدبون : الى
« الجنة ولا ابالي ، وقال لأصحاب الشمال : الى النار
« ولا ابالي ثم قال : ألسن بربكم قالوا بلى شهدنا
« ان تقولوا... الخ » .

وعن ابن مسكان عن أبي عبد الله - عليه السلام - في قوله « واذ أخذ ربك من
بني آدم... الخ » قلت معاينة كان هذا ؟ قال :

« نعم فثبتت المعرفة ونسوا الموقف وسيدكرونها، ولولا
« ذلك لم يدر أحد من خالقه ورازقه ، فمنهم من أقر
« بلسانه في الذر ولم يؤمن بقلبه » .

وعن عبد الرحمان بن كثير عن أبي عبد الله الصادق - عليه السلام - في قوله
عزوجل « واذ أخذ ربك من بني آدم... الخ » قال :

« أخذ الله من ظهر آدم ذريته الى يوم القيامة وهم كالذر
« فعرفهم نفسه ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال :
« ألسن بربكم ، قالوا : بلى »

وفي حديث طويل عن الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) قال :

« قول الله عز وجل » واذ أخذ ربك من بنى آدم ...
 « الخ » أخبرك أن الله سبحانه لما خلق آدم مسح ظهره
 « فاستخرج ذرية من صلبه سيما في هيئة الذر فالزعمهم
 « العقل ، وقرر بهم أنه الرب وأنهم العبد فأقروا له
 « بالربوبية » .

هذه هي عمدة الاحاديث التي نقلها تفسير البرهان في ذيل الآية المبحوثة

تؤيد النظرية الاولى .

وكذا نقل صاحب تفسير الدر المنثور أحاديث تؤيد هذه النظرية نذكر

بعضها :

(فمنها) ما أخرجه عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم
 وأبو الشيخ عن ابن عباس في قوله « واذ أخذ ربك من بنى آدم ، الآية » قال:
 خلق الله آدم وأخذ ميثاقه أنه ربه وكتب أجله ورزقه ومصيبته ثم أخرج ولده
 من ظهره كهيئة الذر فأخذ مواليهم أنهم ربههم وكتب آجالهم وأرزاقهم ومصائبهم» .
 وغير ذلك كثير (١) .

* * *

ثالثاً / لقد بين أئمة الشيعة المعصومون (ع) معياراً خاصاً لمعرفة الصحيح
 من الاحاديث وتمييزه عن غير الصحيح ، وأمرونا بأن نميز صحاح الاحاديث
 على ضوء هذه المعايير . . هذا المعيار هو اعتماد ما يوافق الحديث للقرآن
 وطرح ما يخالفه .

وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا القسم من الاحاديث (التي نقلناها عن البرهان)
 يخالف ظاهر القرآن ولذلك ينبغي التسليم امامها ، ورد علمها الى الائمة أنفسهم
 على فرض صدورها منهم .

الفصل الثالث

الله وبراهين وجوده في القرآن

الله وبراهين وجوده فى القرآن

- ١ - كثرة البراهين على وجود الله تعالى .
- ٢ - دليل الفطرة .
- ٣ - برهان الحدوث .
- ٤ - برهان الامكان .
- ٥ - برهان الحركة .
- ٦ - برهان النظم .
- ٧ - برهان محاسبة الاحتمالات .
- ٨ - برهان التوازن والضبط .
- ٩ - الهداية الالهية فى عالم الحيوان .
- ١٠ - برهان الصديقين .
- ١١ - براهين اخرى . . .

كثرة البراهين على وجود الله تعالى :

من الاقوال المشهورة في أوساط العلماء تلك الجملة التي تقول :

(الطريق الى الله بعدد أنفاس الخلائق) .

فهذه الجملة المقتضبة تشير الى أن الأدلة على وجود (الله) جل شأنه ليست واحداً ولا اثنين ولا عشرة ولا مائة ، بل هي بعدد (أنفاس المخلوقات) .

وهذا الكلام وان كان مثار عجب ودهشة عند من ليس لديه دراسة مفصلة وتعمق في العلوم الالهية .. اذ كيف يمكن - في نظر هؤلاء غير المتعمقين في الالهيّات وغير الملمين بعلوم التوحيد - .

كيف يمكن أن تكون أدلة وجود الله بعدد انفاس الخلائق التي لا يحصيها عدد ولا يحصرها عد !!!

ولكن لو اتيح لنا أن نطلع على ما ورد في كتب العقائد والفلسفة من الأدلة على وجود الله لادررنا أن هذا الكلام لم يكن مبالفا فيه، بل هو عين الحقيقة. لان بعض هذه الأدلة التي سنشير الى « اصولها » وامهاتها - هنا - من السعة والشمولية بحيث يتخذ من نظام كل ذرة في عالمنا دليلا على وجود الله، وطريقاً الى اثباته .

ومن المعلوم أنه لا يعلم عدد ذرات هذا العالم الا الله تعالى .
وفيما يأتي نذكر (أصول) وامهات هذه البراهين الرائجة :

١ - دليل الفطرة :

دليل الفطرة - كما تحدثنا عنه في الفصل الاول - طريق القلب ودليل الفؤاد
لا العقل والاستدلال .

فكل فرد ينجذب الى الله ويميل اليه قلبياً وبصورة لا ارادية، سواء في فترة
من حياته ، أم في كل فترات حياته دون انقطاع .

وهذا التوجه القلبي العفوي الذي يكمن في وجود كل فرد من أبناء البشر
لهو احدى الادلة القاطعة على وجود (الله) وهذا هو ما يسمى بدليل «الفطرة» .

٢ - برهان الحدوث :

برهان الحدوث هو البرهان الذي يعتمد على « حدوث » الكون وما فيه .
وملخصه : أن لهذا الكون بداية ، وأنه لذلك فهو مسبوق بالعدم ، ومن
البديهي أن ما يكون مسبوقاً بالعدم (أي كان حادثاً) فان له محدثاً بالضرورة
لامتناع وجود الحادث دون محدث .

ويعتمد المتكلمون الاسلاميون - في الاغلب - على حدوث العالم لاثبات
الصانع ، ربما باعتباره أقرب الادلة الى متناول العقول ، والافهام .

٣ - برهان الامكان :

يتوسل الفلاسفة المسلمون - في الغالب - لاثبات وجود الله بتقسيم الاشياء الى :
واجب

وممكن

وممتنع

وذلك لان أية ظاهرة وأي شيء نتصوره في عالم الذهن لا يخرج عن احدى حالتين عندما ننسب اليه الوجود الخارجي فهو :

اما أن يقتضى الوجود لذاته ، أي ينبع الوجود من ذاته ، فهو « واجب الوجود » .

واما أن يقتضى العدم لذاته ، بمعنى ان العقل يمنع الوجود عنه فهو « ممتنع الوجود » .

وأما لو كان الوجود والعدم بالنسبة اليه على حد سواء (أي لا يقتضي لا الوجود ولا العدم بذاته) فحينئذ يحتاج اتصافه بأحد الامرين (أعنى العدم والوجود) الى عامل خارجي حتماً لكي يخرج من حالة التوسط والتساوي ويضفي عليه طابع الوجود أو العدم ، وهذا النوع هو ما اصطلح على تسميته بـ : « ممكن الوجود » .

وعندما نتصور الاشياء والظواهر الكونية نجد ان العدم أو الوجود لم يكن جزء من ماهيتها ولا عينها ولا مزروعاً فيها في الاصل ، فاذا وجدناها تلبس ثوب الوجود فلا بد أن يكون هناك عامل خارجي عن ذاتها هو الذي أسبغ عليها ذلك .. وهو الذي أخرجها من عالم المعدومات الى حيز الموجودات ، أو بالعكس .

وهذا العامل الخارجي ان كان هو أيضاً على غرار تلك الاشياء في كونها ممكنة الوجود اذن لا يحتاج الى عامل خارجي آخر يضفي عليه حلة الوجود ويطرد عن ساحته صفة العدم .

وان كان هذا العامل الثاني نظير العامل الاول « في صفة الامكان » لا يحتاج الى عامل آخر وهكذا دواليك بحيث يلزم « التسلسل » .

وأما لو كان العامل الخارجي الاول - في حين كونه موجوداً وعلة للأشياء - معلولاً وموجوداً من قبل نفس تلك الأشياء لزم « الدور » المستحيل في منطق العقول .

ولما كان التسلسل والدور باطلين عقلاً (١) لزم أن نذعن بأن كل الحادثات الممكنات تنتهي إلى موجد « غني بالذات » « قائم بنفسه » غير قائم بغيره ، وغير مفتقر في وجوده إلى أحد أو شيء على الإطلاق .
وذلك الغني بالذات هو « الواجب الوجود » هو الله العالم ، القادر ، القيوم . . القائم بذاته القائم به ما سواه .
وهذا هو دليل الامكان .

٤ - برهان الحركة :

كان رواد العلوم الطبيعية - في السابق - كأرسطو وأتباعه ، يستدلون بـ « حركة الاجسام والاجرام الفلكية » على وجود المحرك وبذلك يثبتون وجود الله .

فكانوا يقولون ما خلاصته : انه لا بد لهذه الاجرام المتحركة من محرك منزّه عن الحركة ، وذلك استناداً إلى القاعدة العقلية المسلمة القائلة : « لا بد لكل متحرك من محرك غير متحرك ».

٥ - برهان النظم :

لقد ظل النظام البديع العجيب الذي يسود كل أجزاء الكون من الذرة

(١) سيوافيك بيان جهة بطلان التسلسل والدور في الابحاث القادمة .

الى المجرة، أحد العوامل المهمة التي هدت ذوى الالباب والفكر والمتمدكرين (١) من البشر الى الله ، اذ لم يكن من المعقول - أبداً - أن لا يخضع مثل هذا النظام البديع والمعقد لتدبير قوة عاقلة عليا ، وتدبير مدبر حكيم .

والآيات القرآنية المتعرضة لبيان آثار الله تعالى في عالم الخلق ان كانت تهدف الى اثبات الصانع فهي في الحقيقة انما تعتمد على « برهان النظم » .

فاذا كانت ورقة من أوراق الشجرة ، أو ذرة من ذرات العالم ، دليلا على حكمة الله تعالى وبرهانا على ارادته فهي بطريق أولى دليل على « أصل وجوده » .

اذ الوجود مقدم على الصفات ، فما دل على الصفات فهو بالاحرى دال على الوجود .

وسياتى الحديث المفصل عن هذا القسم في المستقبل .

٦ - برهان محاسبة الاحتمالات :

وهو برهان ابتكره علماء الغرب وزاده نضجاً وتوضيحاً العالم المعروف « كريسى موريسون » صاحب كتاب « العلم يدعو للايمان » الذي لم يهدف من كتابته الا بلورة وايضاح هذا البرهان - اساساً - .

واليك ملخص هذا البرهان .

يقول : لا شك أن ظهور الحياة بشكلها الحاضر على وجه الارض ليس الا نتيجة تظافر شرائط وتوفر حلول وعوامل كثيرة بحيث لو فقد واحد منها لامتنع ظهور الحياة على الارض ولا استحالت حياة الاحياء عليها .

(١) هذه الاوصاف الثلاثة مقتبسة من القرآن الكريم فهو عندما يذكر آثار قدرة الله وحكمته وعلمه تعالى يعقب كلامه بهذه العبارات : « اولوا الالباب » و « لقوم يفكرون » و « لقوم يتذكرون » .

فلو أن ظهور الحياة كان نتيجة انفجار أو انفجارات في المادة الاولى عن طريق التصادف لكان من الممكن أن تتحقق مليارات الصور والكيفيات ويكون احتمال ظهور هذه الصورة واحداً من مليارات الصور وحيث أن صورة واحدة فقط هي التي تحققت دون بقية الصور ينطرح هذا السؤال :

كيف تحققت هذه الصورة الحاضرة دون بقية الصور عقيب الانفجار؟ وكيف وقع الاختيار على هذه الصورة بالذات من بين سائر الصور والحال كان المفروض أن جميعها متساوية في منطق التصادف .

اننا لانجد جواباً معقولاً في هذا المجال إلا أن نعزي الامر الى غير الصدفة. وبعبارة اخرى: ان كثرة الشروط اللازمة لظهور الحياة على الكرة الارضية تكون بحيث أن احتمال اجتماع هذه الشرائط بمحض الصدفة مرة في بليون مرة ولا يمكن لعقل أن يفسر ظاهرة من الظواهر بمثل هذا الاحتمال غير العقلاني وغير المنطقي جداً .

وننقل هنا نص ما قاله العالم المعروف تحت عنوان « المصادفة » :

« ان حجم الكرة الارضية وبعدها عن الشمس ، ودرجة حرارة الشمس واشعتها الباعثة للحياة، وسمك قشرة الارض وكمية الماء، ومقدار ثاني أكسيد الكربون وحجم النتروجين وظهور الانسان وبقاءه على قيد الحياة كل أولاء تدل على خروج النظام من الفوضى، وعلى التصميم والقصد، كما تدل على أنه طبقاً للقوانين الحسائية الصارمة ما كان يمكن حدوث كل ذلك مصادفة في وقت واحد على كوكب واحد مرة في بليون مرة ، « كان يمكن ان يحدث هكذا » ولكن لم يحدث هكذا بالتأكيد ! !

وحين تكون الحقائق هكذا قاطعة وحين نعترف - كما ينبغي لنا - بخواص

عقولنا التي ليست مادية فهل في الامكان أن نغفل البرهان ، ونؤمن بمصادفة واحدة في بليون ونزعم اننا وكل ماعدانا ، نتائج المصادفة .
لقد رأينا أن هناك ٩٩٩/٩٩٩/٩٩٩ فرصة ضد واحد ، ضد الاعتقاد بان جميع الامور تحدث صدفة « (١) » .

٧ - برهان التوازن والضبط

وهذا البرهان من فروع برهان النظم ، والمقصود منه هو ذلك « التعادل والتوازن والضبط » الذي يسود عالم الاحياء كلها من حيوانات ونباتات .
ونذكر نموذجاً لذلك من باب المثال فنقول :

يتبين لنا من دراسة عالم الحيوان والنبات أن كلا منهما مكمل للآخر ، بحيث لو لم يكن في عالم الطبيعة الا الحيوانات فحسب لفنيت الحيوانات وزالت من صفحة الوجود ، وهكذا لو لم يكن الا النباتات فحسب لفنيت النباتات وزالت هي ايضا .

وذلك لان النباتات - على وجه العموم - تتنفس « أسيد الكربونيك » فيما تطلق الاوكسجين في الفضاء .

فأوراق الشجر بمثابة رئة الانسان مهمتها التنفس .. في حين أن الحيوانات تستهلك الاوكسجين وتدفع الكربون .

وبهذا يبدو - جلياً - أن عمل كل من واحد هذين الصنفين من الاحياء مكمل لعمل الآخر ومتمم لوجوده ، وأن حياة كل منهما قائمة على الاخرى .

فلو كانت في الارض : « النباتات » فقط لنفد الكربون . . ولم يكن لها

ما تتنفسه .

ولو لم يكن في الأرض الا « الحيوانات » فقط لفني الاوكسجين ولم يكن لها ما تننفسه.

ولكان معنى كل ذلك فناء النوعين بالمرّة وزوالهما من وجه الأرض بسرعة.

٨ - الهداية الالهية في عالم الحيوانات :

يعتبر « اهتداء » الحيوانات والحشرات الى ما يضمن بقاءها ، واستمرار حياتها ، دليلاً آخر على وجود « هاد » لها فيما وراء الطبيعة هو الذي يقوم بهدايتها في مسيرة الحياة ، ويلهمها كل ما يفيدها ويساعدها على العيش والبقاء الهاماً اسماء القرآن بهـ : (الوحي) .

ولهذا البرهان جذور وأصول قرآنية، ولذلك سنتعرض له بالبحث ونتناوله بالتحقيق بنحو مبسوط في المستقبل ، كما سنبرهن على أنه غير البرهان المعروف ببرهان « النظم في عالم الوجود » .

* * *

تلك هي أصول البراهين وامهات الادلة المتعارفة (١) التي يستدل بها لاثبات وجود الله سبحانه في مقدور كل فرد من أفراد البشر أن يستفيد منها حسب مذاقه وحسب ادراكه فيتهدى الى الله ويتوصل الى معرفته تعالى.

ولذلك يقول القرآن الكريم: « ولكل وجهة هو موليها » (البقرة - ١٤٨). ويعنى بذلك ان لكل فرد أن يستدل على وجود الله بشيء من هذه البراهين والادلة . . فهي أدلة توصل الى معرفة الله ، والاذعان بوجوده لامحالة . غير أن اكثر هذه الادلة شهرة وشمولا وأقربها الى الاذهان هو برهان النظم..

(١) والتي يندرج تحت كل واحد منها آلاف بل آلاف الآلاف من الادلة .

فهو برهان يلتفت اليه كل أحدهما بلغت معلوماته من الضيق والضلالة ومهما هبط مستواه الفكري لان هذا البرهان قائم على اثبات الصانع عن طريق المشاهدات والاستنباطات والمقدمات البسيطة التي يدركها ويلمسها كل انسان حتى العادي. ولكن هناك طائفة أخرى من الادلة العقلية تفوق مستوى الفهم العام وهي تحتاج - لعمقها - الى امعان ومزيد تعمق وتدبر . . بل والى ارشاد « معلم الهى » متخصص في هذا العلم ، متضلّع في هذا الفن من المعارف . . وليس ذلك الادلة مسالكها ، وعمق محتوياتها .

ومن هذه الادلة مايلي :

٩ - برهان الصديقين :

وهو أحد البراهين ذات الدلالة القوية على « وجود الله » سبحانه . ويتلخص هذا البرهان في: أن للانسان أن يتوصل الى معرفة الله من مطالعة الوجود نفسه . . . بمعنى أنه لا يحتاج - هنا - لاثبات الصانع الا الى مطالعة نفس الوجود لاغير .

ولهذا البرهان أصل قرآني وجذور في كتاب الله الكريم . . وربما يكون قوله تعالى « أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » (٥٣ فصلت) اشارة الى هذا الدليل (١) .

كما ورد في أدعية أئمة اهل البيت - عليهم السلام - ما يشير الى هذا البرهان من قريب أو بعيد :

فقد ورد في الدعاء المعروف بدعاء « الصباح » وهو الدعاء القيم الذي

(١) وهناك آيات أخرى ربما حملوها على هذا البرهان وسيوافيك بيانها في موضعه.

علمه الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) لتلميذه « كميل » قوله :
« يامن دل على ذاته بذاته وتنزه عن مجانسة مخلوقاته » (١)،
وقد تعرض ابن سينا ، الفيلسوف الاسلامي الى هذا البرهان في كتابه
« الاشارات » (٢) .

كما تبعه في ذلك المحقق نصير الدين الطوسي في كتابه المعروف بـ «تجريد
الاعتقاد » الذى شرحه تلميذه العلامة الحلي « رحمهما الله » (٣) .
وحيث ان لهذا البرهان أصلا قرآنيًا - كما أسلفناه - لذلك سند ذكره مفصلا
في محله من هذه البحوث .

١٠ - وهناك براهين اخرى مثل :

برهان الوجوب .

برهان الترتب .

برهان الاسد والاختصر .

وهي براهين خارجة عن اطار الهدف الذى من أجله عقدنا هذه البحوث
وكتبنا هذه الدراسة اذ غاية ما نرمي اليه في هذه البحوث هو ذكر البراهين
ذات « الاصل القرآني » .. اى ذكر ماله جذور في كتاب الله من هذه البراهين
لان هدفنا - كما يتضح من عنوان هذه الدراسة - هو استجلاء « معالم التوحيد
في القرآن الكريم » (٤) .

(١) راجع كتب الادعية .

(٢) الاشارات ج ٣ ص ١٨ - ٢٨ .

(٣) التجريد ص ١٧٢، وقد قرر هذا البرهان المرحوم صدر المتألهين بشكل آخر في
كتابه « الاسفار » فليراجعه من أراد ان يقف على تقريره .

(٤) وقد تحدث المرحوم صدر المتألهين حول برهان « الوجوب » وبرهان « الاسد
والاختصر » في كتاب الاسفار ج ٢ من الصفحة ١٦٥ الى ١٦٦ .

التوحيد الاستدلالي في القرآن

« ذكرنا فيما مضى أن هناك طريقين لاثبات وجود الله تعالى :

« طريق الاستدلال وطريق الفطرة .

« وما نحن نستعرض في هذا الفصل « الادلة » العقلية والعلمية الواردة في القرآن « لاثبات وجود الله سبحانه . . ولن نتقيد بتطبيق هذه الادلة القرآنية على البراهين « التسعة التي ذكرناها.. نعم لو حصل أن انطبق دليل قرآني على إحدى تلك البراهين « التسعة أشرنا الى ذلك ، وعمدنا الى توضيحه قدر المستطاع والامكان » .

* * *

بعث رسول الاسلام(ص) في بيئة كانت تسودها الوثنية وكان الناس الا الشاذ منهم وثنيين يعبدون الاصنام ويعكفون على الاوثان رغم اعتقادهم بالله ظناً بأن هذه الاصنام والصور المعبودة مقربة عند الله ، وشفعاء بينه وبين البشر .

ولاجل هذا تركز اهتمام القرآن على تنزيهه سبحانه عن « الشريك » في العبادة لاعلى اثبات وجوده ، لان وجوده تعالى كان أمراً مسلماً ومفروغاً عنه في ذلك المجتمع .

و فيما يلي نذكر الايات التي تبين اعتقاد وثنيي عصر الرسالة حول الله وكيف أنهم كانوا يعتقدون بوجوده:

« ولئن سألتهم : من خلق السماوات والارض ؟ ليقولن : الله » [لقمان - ٢٥] .

« ولئن سألتهم : من خلق السماوات والارض ؟ ليقولن : الله » [الزمر - ٣٨] .

« ولئن سألتهم : من خلق السماوات والارض ؟ ليقولن : خلقهن العزيز العظيم »

[الزخرف - ٩] .

« ولئن سألتهم : من خلقهم ؟ ليقولن الله فأنى يؤفكون » [الزخرف - ٨٧] .

« ولئن سألتهم : من خلق السماوات والارض ومخر الشمس والقمر ليقولن : الله

« فأنى يؤفكون » [العنكبوت - ٦١] .

« ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ؟ ليقولن : الله »
[العنكبوت - ٦٣] .

ان ملاحظة مفادات هذه الايات تفيد - بوضوح لا يقبل جدلا - بان المجتمع الجاهلي المعاصر لعصر الوحي ونزول الرسالة لم يكن معتقداً بوجود الله فحسب بل كان معتقداً - فوق ذلك - بانه الخالق الوحيد لهذا الكون والمدير الحقيقي لاموره وشؤونه ، بمعنى أنهم كانوا موحدين في الخالقية والربوبية - كما هو المصطلح - . ولذلك فان أول موضوع طرحه الرسول الاكرم على قومه هو الدعوة الى « توحيد الله » في العبادة لا الاعتقاد بوجوده .

على أن مراجعة معتقدات المشركين و الوثنيين في عصر الوحي وقبله ، والتي سوف نوردھا في الفصل التاسع : « التوحيد في العبادة » أفضل شاهد ودليل على ما قلناه من أن انحراف المشركين كان في مسألة «الوحدانية» في العبادة لافي أصل وجود الله .

فهناك - في الفصل التاسع - سوف نذكر كيف أن غالبية وثنيي العرب ماكانوا يعتقدون بأن الاصنام خالقة السماوات والأرض ، ولا أنها مدبرة للكون الى جانب الله ، بل كانوا يعتقدون بأنها مقربة عند الله ، وشفعاء لديه وكانوا يظنون بأن عبادتهم لها ستقربهم الى الله تعالى ، وتوجب الزلفى لديه (١) .
ويدل على وجود مثل هذا الاعتقاد لدى من كان يعبد الاصنام آيات هي :

(١) نعم لا يمكن القول بان كل وثنيي العرب أو كافة وثنيي العالم على مثل هذا الاعتقاد بل هناك من يعتقد بتعدد « الواجب الوجود » كالمثلثة ، أو تعدد « الخالق » تعدداً حقيقياً كالثنويين ، أو من يعتقد بتعدد « المدير » . . و سيوافيك بيان مفصل عن مقالاتهم وعقائدهم في الفصل التاسع .

« ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ، ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله »

[يونس - ١٨] .

« والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » [الزمر

- ٣] .

« أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل: أولو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون » [الزمر

- ٤٣] .

« ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة، وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم
وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم

« ما كنتم تزعمون » [الانعام - ٩٤] .

ولكن رغم كل هذا لا يمكن لاحد أن يدعي عدم وجود (ملحدين) - بتاتاً -

في عصر الرسالة، أو يدعي أن القرآن الكريم لم يتحدث أبداً حول أصل وجود
الله ، بل على خلاف هذا النظر فان بعض الايات القرآنية تكشف عن وجود
ملحدين في عصر الرسالة، كما أن هناك مجموعة من البراهين العلمية في القرآن
الكريم قد وردت - في الحقيقة - لاثبت « وجود » الله .

وسندكر الايات الدالة على كلا الامرين.

ونذكر أولاً الاية التي تذكر عقيدة جماعة من الماديين الذين كانوا يعاصرون
عهد الوحي، حول الانسان وما سواه من الظواهر الكونية مبدأ ومآلاً، حيث يقولون -
حسبما يحدثنا القرآن:

« وقالوا : ما هي الاحياتنا الدنيا نموت ونحيا ، وما يهلكنا الا الدهر ، وما لهم

بذلك من علم ، ان هم الا يظنون » [الجاثية - ٢٤] .

ومن الطبيعي أن هذا المنطق (أعنى زعم هؤلاء بأن سبب هلاك البشر هو

مرور الزمن) لم يكن الا بسبب عدم اعتقادهم بوجود «خالق» اسمه (الله)، هو

الذي يبيت كما خلق .

فهم كانوا يعتقدون بأن الحياة-والموت ماهما الا أثرين من آثار المادة. أي
من الآثار الفيزيائية والكيميائية للمادة - حسب المصطلح الحديث - .
فحينما تشيخ المادة وتهرم بسبب مرور الزمن فتأخذ طريقها - في المآل -
الى البلى وتؤول الى دنيا (العدم) فذلك هو الموت .
اذا تبين هذا نقول: هل من المعقول أن يطرح القرآن هذه النظرية اللاحادية
عن لسان أتباعها في عصر الرسالة ثم لا يعمد الى نقدها والرد عليها ، ولا يقيم
ضدها ما يرفع الشك ويزيل الشبهة ؟ !
لقد كان الاستاذ العلامة الطباطبائي - صاحب تفسير الميزان - يصرف في
محاضراته العلمية على أن القرآن الكريم لم يتعرض مطلقاً لاثبات «أصل وجود»
الله ، ولم يقم عليه أي دليل أبداً ، وذلك اما لبدهة وجود الله وفطريته ، أو لان
ذات الله أسمى من ان يحتاج اثباتها الى دليل . .
ولكننا نتصور أنه قد وردت في الكتاب العزيز براهين لاثبات وجود الله
تعالى ، وسوف نورد هذه البراهين في هذه الدراسة بنحو من الانحاء باذن الله.

التوحيد الاستدلالي: البرهان الاول:

برهان الفقر والامكان

« يا أيها الناس انتم الفقراء الى الله ، والله هو الغني الحميد . ان يشأ يذهبكم
« ويأت بخلق جديد. وما ذلك على الله بعزيز » (١) (فاطر / ١٥ - ١٧) .

قبل الورود في توضيح الايات التي وردت لاثبات وجوده سبحانه نأت
بنكتة وهي : انه قد سبق منا - آنفاً - أن البراهين الواردة في القرآن حسب
النوع تناهز عشرة براهين أو أكثر ، ولسنا مدعين ان هذه الايات صريحة في
تلك البراهين أو منطبقة عليها انطباقاً تاماً حسب العناوين التي نأتي بها في أول
البحث وانما هدفنا هو طرح الادلة التي تعرض لها القرآن واستدل بها لاثبات
الصانع، سواء كانت هذه الادلة الواردة في القرآن منطبقة مع الادلة والبراهين
السالفة الذكر أم لا . ؟

وصفوة القول ان ما نبغيه هنا هو التلتمذ على القرآن واتخاذة اماماً ومعلماً
لنا في هذا المجال لا ما يقوله الحكماء والفلاسفة والعلماء نعم لو طابق شيء
من كلامهم مع ماذهب اليه القرآن واستدل به اشرنا اليه وقلنا ان هذا الاستدلال
يشير الى دليل النظم او الامكان او . . .

وفي كل ذلك نستعين الله على فهم مرادات كتابه ومفاهيمه . وهو ولي التوفيق .

(١) يصف القرآن الكريم (الله تعالى) في الاية الاولى من الايات الثلاث بانه الغني

الحميد ، وقد جاء في الايتين التاليتين دليل ذلك :

لأرب أن « فقر » الشيء دليل قاطع على احتياجه الى « غني قوي » يزيل حاجته، ويمسح عن وجهه غبار الاحتياج والافتقار، فما لم تمتد يد من الخارج الى ذلك الشيء لم يرتفع فقره ، ولم يندحر احتياجه .
تلك حقيقة لا يمكن أن يجادل أو يشك في أمرها أحد .

من هنا لابد أن يكون لهذا الكون - بأسره - من أفاض عليه الوجود .
فالظواهر الكونية من السدرة الى المجرة مقرونة بـ « الفقر الذاتى » . .
فجميعها مسبوق بالعدم، ولهذا فهي تحتاج في تحققها ووجودها الى « غني » يطرد عنها غبار العدم ، ويلبسها حلة الوجود .

افترض - للمثال - أية ظاهرة شئت تجد أنها قبل أن ترتدي حلة الوجود كانت تختفي خلف حجاب العدم وتنغمس في ظلماته، ثم استطاعت - في ظل قدرة فعالة - أن تمزق حجب العدم ، وتشق طريقها الى عالم الوجود .

ومن المعلوم أنه لولم يكن ثمت غني باسم « العلة » لما قدر لهذه الظاهرة المعدومة - أصلاً - أن تدخل الى ساحة الوجود، ذلك لان نسبة أى شيء ممكن يتصوره الذهن ، الى الوجود والعدم سواء، بمعنى أنه كما لا يترجح وجوده ذاتياً كذلك لا يترجح عدمه ذاتياً أيضاً .

ويسمى هذا التساوي في منطق العلماء بـ « الامكان ».

ولكي ندرك بنحو أحسن معنى هذا التساوى ، ومعنى الامكان المذكور لابد أن نشير الى مثال مقنع في هذا المقام .

ان للفلاسفة في تصوير « الامكان » بياناً نشير اليه فيما يأتي :

١- أما أن الله غني فلا نه يمكنه أن يعدمنا لنعلم أنه لا يحتاج الينا، وأنه لو شاء لآتى بخلق جديد . وهذا مفاد (الاية ١٦) .

٢- وأما أنه تعالى حميد فلا نه قادر على ذلك وهذا هو مفاد (الاية ١٧) .

فهم يقولون :

لنفترض دائرة ، ولنضع ما نتصوره في ذهننا من الاشياء في وسط هذه الدائرة تماماً .

ولنجعل على طرف من الدائرة : الوجود ، ونجعل في مقابله : العدم .
ثم يقولون :

ان الشيء الممكن هو كهذا «الشيء المتصور الموضوع في وسط الدائرة» لا يقتضي بذاته أي واحد من الحالتين لا الوجود ولا العدم . بل هو بالنسبة اليهما سواء . . بمعنى أن الوجود أو العدم لا ينبع من ذات ذلك الشيء . . والالكان ذلك الشيء «ممتنع الوجود» ان اقتضى العدم ذاتياً ، أو « واجب الوجود » ان اقتضى الوجود ذاتياً .

ولاجل ذلك فان كل الظواهر التي كانت معدومة - ذات يوم - ثم لبست حلة الوجود في يوم آخر ماهي - في الحقيقة - الا سلسلة من « المفاهيم المجردة عن الوجود أو العدم » كالنقطة الموجودة في وسط الدائرة بين كفتي الوجود والعدم التي نسبتها الى كل من الحالتين سواء . . ولو حدث أن خرجت هذه « المفاهيم المجردة » عن وسط الدائرة ومالت الى احدى الحالتين (الوجود أو العدم) فان ذلك الخروج لم يتحقق بالضرورة الا بسبب « علة » ساقطت لكم الظاهرة الى الحالة التي تلبست بها .

ان «علة الموجدة» هي التي جرت الظاهرة المذكورة الى ناحية الوجود.

كما ان « علة العدم » هي التي جرتها الى ناحية العدم .

بناء على هذا فان « الوجود أو العدم » لم يكن ولن يكون عيناً ولا جزء أصيلاً في ذات (الشيء) المجرد عن علة الوجود أو العدم ، بل جاذبية العامل الخارجي هي التي ساقطت ذلكم (الشيء) الى احدى الناحيتين . .

فان كان هناك موجد غني ، جر الظاهرة قهراً الى ناحية الوجود .
وأما لو واجهت الظاهرة فقدان علة الوجود انجذبت قهراً الى جانب العدم.
على أن هناك فرقاً بين مسألة « وجود » الظاهرة و« عدم وجودها » .
فلظهور ظاهرة ما وتواجدها لا بد من حضور علة موجدة ضمن ظروف
وشروط خاصة لتعطي الوجود لتلك الظاهرة .

بينما لا يحتاج «فقدان الظاهرة» الى أي نوع من الفعل والانفعال، بل يكفي
لفقدان أية ظاهرة فقدان علتها فقط .

ان الظواهر الحاضرة فعلا ، والتي كانت قبل هذا معدومة ، ومختبئة خلف
حجب العدم قرونًا متمادية، لم يكن فقدانها - في تلك الازمنة - لاجل انها كانت
ترفض الوجود ذاتياً . اذ لو كان كذلك لا تمتنع وجودها بالمرة والى الابد ،
بل ان فقدانها في تلك الاوقات انما هو لفقدان مقتضي وجودها، ومجرد فقدان
هذا المقتضي كان كافياً لان تنجذب الظواهر الكونية المذكورة بسببه الى ناحية
العدم وأن لا تتجلى على مسرح الوجود .

ثم ان قولنا : بأن الظواهر تنجذب الى ناحية « الوجود » على أثر وجود
عللها لا يعني أن هذه الظواهر بعد وجودها بسبب العلة تتخلص نهائياً من صفة
«الفقر الذاتي» ومن خصلة « الامكان الذاتي » فنقلب الى موجودات غنية ،
لا تحتاج الى علة .

لا نقول ذلك لانه لا يمكن أن ينقلب ما هو « فقير بالذات » الى « غني
بالذات » (١) انما المقصود هو أن الظاهرة تلبس حلة الوجود مع كونها متصفة
بالفقر والامكان الذاتيين دون أن تفقد هذه الصفة حتى بعد ارتدائها حلة الوجود.

(١) نعم غاية ما يحصل أن الظاهرة بعد انضمام العلة اليها تصبح غنية بالعرض - حسب
المصطلح الفلسفي - وهو يجتمع مع « الفقر الذاتي » ولا يناقضه ولا يعارضه .

ولاجل هذا « الامكان والفقر الذاتيين » يكون الاحتياج الى العلة احتياجاً
أبدياً وحالة دائمية لانفارق طبيعة الاشياء، بحيث لو انقطع الارتباط بين « العلة
والمعلول » لحظة واحدة لم يبق للظاهرة أي وجود . . بل عادت خبراً بعداثر
كما يقول المثل السائر .

ولتوضيح هذه الحقيقة نشير الى مثالين :

- ١ - لتصور قصراً فخماً غارقاً في أضواء المصابيح المتعددة المتنوعة .
فعند ما يرى الشخص السطحي التفكير هذا المشهد يظن أن هذا النور
نابع من القصر نفسه . . أي ان طبيعة المصابيح مضيئة بنفسها . بينما لو تفحص
هذا جيداً لرأى أن هذا النور وهذه الاضواء تتعلق بـ « مولد الكهرباء » بحيث
لو انقطع الارتباط بين المصابيح والمولد الكهربائي لحظة واحدة لغرق
القصر بأسره في الظلام ، ولهذا فلا بد أن يستمر « المولد الكهربائي » في امداد
القصر بالطاقة والتيار الكهربائي حتى يبقى ذلك القصر مضاء سابحاً في الانوار .
- ٢ - لتصور « أرضاً مملحة » تحت أشعة الشمس ، ونحن نريد أن تبقى
رطبة . . ففي هذه الصورة لابد أن تتوالى قطرات الماء عليها فتسقط القطرة ثم
تليها القطرة الثانية قبل أن تجف الاولى . . وهكذا حتى نحافظ على رطوبتها
و نحول دون جفافها . . اذ في غير هذه الصورة تجف الارض تحت أشعة
الشمس .

هذان مثالان يوضحان لنا أن « الفقير ذاتياً » لابد من ارتباطه بعلة وجوده
على الدوام وبصورة مستمرة ليحافظ على وجوده . . وذلك لانه ليس من طبيعته:
الوجود ، وما ليس الوجود من طبيعته افتقر الى علة موجدة واستمر افتقاره
هذا مادام « الفقر الذاتي » الى الوجود ملازماً له ، و حاكماً فيه . .

* * *

من البيان السابق نستنتج الأمور التالية :

أولاً / ان احتياج الظواهر الى العلة هو مقتضى ذاتي لتلك الظواهر ، وأمر ملازم لها ، بحيث لا ينفك هذا الاحتياج عنها لافي حال تلبسها بالعدم ، ولا في حال اتصافها بالوجود .

ثانياً / أن حالة الشيء المحتاج الممكن لن تتغير ولن تتبدل مالم يساعده « الغني » في ذلك .

ثالثاً / أن جميع البشر، وجميع الظواهر الكونية فقيرة ومحتاجة -بطبيعتها- وأنها كانت تبقى محكومة بالعدم مالم يتوفر علتها... ولو كان الوجود عيناً أو جزء من ذاتها وطبيعتها لما عدت ولا لحظة واحدة. ولو أن «غنياً بذاته» غير مفتقر في وجوده الى غيره ، لم يمد اليها يد العون ولم يفيض عليها الوجود لبقيت خلف حجب العدم الى الابد.

وحيث أن الفقر والاحتياج من لوازم ذوات تلك الاشياء - لاجل ذلك - يجب أن تبقى محكومة بالفقر في كل الحالات ، حتى بعد وجودها .

بناء على ذلك، ومن ملاحظة حالة الموجودات الكونية، وملاحظة فقرها واحتياجها الذاتي وكونها غير قادرة على تغيير حالتها ووضعها وانتقالها من عالم العدم الى صفحة الوجود دون الاعتماد على ركن أصيل غني .

أقول من ملاحظة كل هذه الامور يمكن الاستدلال على «وجود خالق غني» أصيل هو الذي منح الوجود لهذه الاشياء، وهو بالتالي وادب الكون والمكان والوجود والزمان لجميع الممكنات كما ويمكن- بهذا الدليل- اثبات احتياج الممكنات-بجملتها- اليه في كل الازمنة واللحظات وفي جميع الاحوال والاقوات، ابتداء من أول عمرها الى آخره، احتياجاً لازماً لا ينقطع، وافتقاراً دائماً لا يزول ولا يرتفع .

هذا هو ما صرح به القرآن الكريم في نداء يشمل جميع أبناء البشر
اذ قال :

« يا أيها الناس أنتم الفقراء الى الله ، والله هو الغنى الحميد » .

ففي هذه الاية ركز القرآن الكريم على موضوع « الفقر الذاتي » في الانسان واحتياجه الى « العلة الموجدة » أي الله تعالى ، اذ قال : « انتم الفقراء الى الله » وصرح بأن الموجود الوحيد الذي يمكنه رفع هذا الاحتياج والفقر الانساني هو « الله » تعالى شأنه .

فهو الوحيد الذي يقدر على مساعدة البشر ، وليس سواه بقادر على ذلك لاتصاف ما سواه بصفة الامكان .

وقد بينت الاية هذه الحقيقة بقولها : « الى الله والله هو [أي وحده] الغنى » . على أن القرآن الكريم لا يعتبر الانسان محتاجاً وفقيراً الى الله قبل الخلق فحسب بل هو محكوم لهذا الفقر والحاجة حتى بعد أن يرتدي حلة الوجود... وهذا هو ما تفيدته جملة : « أنتم الفقراء الى الله » .

فهى كما نلاحظ لم يؤخذ فيها « قيد الزمان الماضي » فلم يقل مثلاً : كنتم الفقراء الى الله ، بل باطلاقها وعدم تقيدها بالزمان تشمل الماضي والحاضر والمستقبل ، وهذا يعني بكل وضوح أن الانسان محتاج الى الله سبحانه « وجوداً وبقاءً » .

وينقل الحكماء والفلاسفة المسلمون في هذا الصدد حديثاً عن الرسول الاعظم - صلى الله عليه وآله وسلم - يقول فيه :

« الفقر سواد الوجه فى الدارين » (١)

ويقول : ان مراد النبي الاكرم - ص - من هذه العبارة هو : الاشارة الى

(١) تجد نص هذا الحديث فى الكتب الفلسفية والعرفانية وسفينة البحار ج٣ ص٣٧٨ .

أن حاجة الانسان الى الله أمر ملازم له فى الدنيا والاخرة .

وقد ركز القرآن الكريم فى مواضع متعددة على صفة « الغنا » فى الذات الالهية بحيث يمكن اعتبار ذلك اشارة ضمنية (أو صريحة) الى هذا البرهان (نعني برهان الفقر والامكان) .

واليك فيما يلي بعض الايات التى وصف الله فيها بالغنا :

« وانه هو أغنى وأقنى » (النجم - ٤٨) .

وهذا هو موسى الكليم (ع) يعتبر نفسه محتاجاً الى ما وهبه له ربه وما أنزل وينزل عليه - ومن ذلك وجوده - اذ يقول :

« رب انى لما أنزلت الى من خير فقير » (القصص - ٢٤) .

وقد وصف الله ذاته فى تسعة عشر موضعاً (١) آخر بسأته الغنى اذ يقول - على غرار ما مر فى الآية المبحوثة هنا - :

« والله الغنى وأنتم الفقراء » (محمد - ٣٨) .

(١) نشير فيما يلى الى هذه المواضع بذكر السورة والاية :

البقرة الاية ٢٦٣ و ٢٦٧	العنكبوت الاية ٦
آل عمران الاية ٩٧	لقمان الاية ١٢ و ٢٦
الانعام الاية ١٣٣	فاطر الاية ١٥
يونس الاية ٦٨	الزمر الاية ٧
ابراهيم الاية ٨	محمد الاية ٣٨
الحج الاية ٦٤	الحديد الاية ٢٤
النمل الاية ٤٠	المنتهن الاية ٦
النساء الاية ١٣١ .	التغابن الاية ٦

فقر الاشياء وبرهان الامكان :

ان هذه الاية أعنى قوله تعالى «والله الغني وانتم الفقراء» يمكن أن تكون ناظرة الى «برهان الامكان» (١) لان التركيز في هذه الاية واقع - كما نرى - على مسألة «الفقر والاحتياج» الكائنين في أبناء البشر والملازمين للكيان الانساني حتى بعد وجوده ، ملازمة الظل للشاخص .

ان الفقر والاحتياج عين الامكان أو ملازم له لان الممكن يفقد - بطبيعته - الوجود ، والعدم ، اذا قيس بـ « واجب الوجود » و « ممتنع الوجود » ولذا فالممكن في حد ذاته مفتقر في اتصافه باحدى الحالتين (أعني الوجود والعدم) الى العلة التي توجده ، أو تعدمه .

فعندما نقول : « الانسان ممكن الوجود » فكأننا نقول : الانسان فاقد - في مقام التصور - للوجود ومحتاج للتلبس بالوجود والاتصاف به الى « غني » يأتي به ويهب له الوجود . .

لهذا يمكن القول بأن أساس الاستدلال في هذه الاية هو : «برهان الامكان».

(١) المقصود من الامكان في هذا الفصل هو: الامكان الماهوي الذي هو صفة الماهية والمقاهيم الذهنية، وليس الامكان الوجودي الذي له معنى آخر واجماله هو: « تعلق الموجودات بالله القائم بنفسه » .

والحاصل أن الامكان قد يقع صفة للماهية ومعناه حيثئذ تساوى « الماهية » بالنسبة الى الوجود والعدم .

وقد يقع صفة لنفس « الوجود » ، ولا يصح حيثئذ تفسيره بتساوى الوجود والعدم بالنسبة اليه، اذلا معنى لتساوى الوجود بالنسبة الى الوجود، لان ثبوت الشيء لنفسه ضروري بل معناه عندئذ قيامه بالواجب القيوم واحتياجه اليه : (حدوثاً وبقاء) .

التوحيد الاستدلالي: البرهان الثانى:

الافول والغروب يدل على : ((وجود)) مستخر

« وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض وليكون من الموقنين .
 « فلما جن عليه الليل رأى كوكباً قال : هذا ربى ، فلما أفل قال : لا أحب الاقلين .
 « فلما رأى القمر بازغاً قال : هذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لاكونن
 « من القوم الضالين .
 « فلما رأى الشمس بازغة قال : هذا ربى ، هذا أكبر ، فلما أفلت قال: يا قوم انى
 « برىء مما تشركون .
 « انى وجهت وجهى للذى فطر السماوات والارض حنيفاً وما أنا من المشركين .
 « وحاجه قومه ، قال : اتحاجونى فى الله وقد هدانى ، ولا أخاف ما تشركون به
 « الا أن يشاء ربى شيئاً ، وسع ربى كل شىء علماً ، افلا تتذكرون .
 « وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل به عليكم
 « سلطاناً فأى الفريقين أحق بالامن ان كنتم تعلمون ؟
 « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك لهم الامن وهم مهتدون .
 « وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه ، نرفع درجات من نشاء، ان ربك حكيم
 « عليم » [الانعام / ٧٥ - ٨٣] .

قبل أن نبين هدف هذه الايات لابد من الاشارة الى عدة نقاط تساعد على
 فهم مفاد هذه الايات .

١/ « الملكوت » و « الملك » تهدفان الى معنى واحد غير انه أضيف الى
 الاول «الواو والتاء» لاجل المبالغة والتوكيد على غرار « جبروت » و « طاغوت »
 الذى يرجع أصلهما الى جبر وطغيان.

وحيث أن معنى الملك هو المالكية والحاكمية لذلك فمن الطبيعى أن يكون

معنى الملكوت هو ذلك المعنى نفسه مع المبالغة والتأكيد .
وسوف نوضح عند شرح استدلال ابراهيم - عليه السلام - كيف أبطل
الخليل : حكومة الكواكب والشمس والقمر ودخالها في تدبير نظام الكون
والحياة الانسانية .. وبالتالي أعلن عن اعتقاده بأنه ليس للكون سوى « مدبر »
واقعي واحد تجري أمور العالم تحت ارادته ، خاصة .

* * *

٢/ استفاد بعض المفسرين من العبارات التالية : « فلما رأى كوكبا ، فلما
رأى القمر » وما يماثلهما أن ابراهيم - عليه السلام - قال هذه العبارات عندما
وقع نظره - لأول مرة - على تلك الكواكب اذ أنه لم يكن قد رآها قبل ذلك.
وتؤيد بعض الروايات هذا الرأي حيث تقول : ان أم ابراهيم - عليه
السلام - أخفته منذ بدء طفولته في الغار ، خوفاً عليه من بطش طاغيه زمانه
« نمرود » ، وكان هذا أول خروجه من الغار ، والتحاقه بمجمعه ، وقومه، وأول
خطوة له في مطالعة ما حوله والتحقيق فيما يراه .
غير أن هاهنا احتمالاً آخر هو أن ابراهيم - عليه السلام - كان قد رأى
الشمس والقمر والكواكب من قبل، ولكنه لم ينظر اليها بنظرة الباحث المدقق،
وكان هذا أول مطالعته الباحثة للكون ، وأول نظره الى ما حوله بنظرة المحقق
المتأمل واستفادته هذه المطالب التوحيدية من ذلك .

* * *

٣/ تشهد عبارة « يا قوم انى برىء مما تشركون » أن ابراهيم بدأ تحقيقه
هذا بين (أبناء قومه) الذين كانوا يعبدون هذه الكواكب باعتقاد أنها ارباب ..
وتشهد أنهم كانوا معه ، في كل المراحل الثلاث من التحقيق ، المذكورة في
الآيات ، يرون تحقيقه ، ويشاهدون بحثه ، للوقوف على الرب الحقيقي

ويسمعون كلامه طوال ذلك البحث والتأمل .
ولو كان الامر على غير هذا لما صح توجيه الخطاب الى قومه مرة واحدة
فيقول : « يا قوم اني يرى مما تشركون » ، لان الهدف من جعل قومه موضعاً
لخطابه هو ضم قومه اليه في الاعتقاد الصحيح، ودفعهم الى ترك الشرك، وهذا
التكليف انما يكون صحيحاً اذا سمعوا منطقته وحديثه المبرهن .

* * *

٤/ عندما كانت تقع عيننا ابراهيم على الكوكب أو القمر أو الشمس كان
يقول : « هذا ربي » .

ان هذه الجملة لاتعنى - بالمرّة - وللادلة التى سندكرها - ادعانا قلبياً
بربوية هذه النجوم بل كان الهدف هو طرح النظرية هذه ليتضح ويوضح - بعد
ذلك - بطلانها او صحتها .

وهذا أسلوب متعارف وشائع في عمليات البحث والتحقيق العلمي .
فالباحث عن علة حادثة ما يستعرض في مخيلته جميع الاحتمالات والفروض،
الواحد تلو الآخر ، ويعمد الى مطالعة كل واحد من هذه الفروض والاحتمالات
فيفترض كونه هو (العلة) ولو للحظة واحدة ، ولا يتركه الى غيره مالم يتضح
النتيجة ومالم يثبت بطلان الفرض .. فاذا ثبت بطلان الفرض تركه وانتقل الى
دراسة الفرض الآخر ، وهكذا يتحكم نوع من الروح الباحثة على كل هذه
الفروض دون أن يكون في البين أي ادعان وتصديق .

هذا مضافاً الى أن قوله تعالى « وكذلك نرى ابراهيم . . . » . يفيد أن
ابراهيم كان مشمولاً للعناية الالهية الخاصة في كل المواقف ، وكان - عليه السلام -
يستمد منه تعالى العون ، والمدد ، وكان الله سبحانه يريد لابراهيم أن يقف
على معنى مالكية الله وحاكميته المطلقة عبر طي مراحل من استعراض مجموعة

من الفرضیات عن حاکمۃ الکواکب والنجوم وابطالها، وأن یطمئن - من خلال دلیل رافع للشک - الى أن أمر الانسان بید الله وليس بید هذه الاجرام النورية الاسیره فی قبضة القوانین الطبیعیة ، الخاضعة للسنن الکونیة .

مع هذا البیان لا یكون قول ابراهیم - علیه السلام - : « هذا ربی » بمعنی الاذعان والتصدیق القلبي .

وبعبارة اخرى كان الله تعالى یرید لابراھیم أن یكون - بمشاهدته لملکوت السماوات والارض وتعلق هذه الموجودات بالقدرة الالهية - من الموقنین - كما صرح بذلك القرآن الکریم بعد أن کان من المؤمنین .

وهذا الکلام لا یعني - بالطبع - أن ابراهیم کان الى ذلك الحین خالیاً عن هذا الیقین عاریاً عنه . کلا بل کان یعلم بفطرته السلیمة أن الرب الحقیقی للکون والانسان هو (الله) الخالق لا غیر ولكنه أريد له ان یقف على ذلك الامر (الذي كانت الفطرة تدعو الیه) عن طریق الاستدلال ، لیزداد یقیناً الى یقین .

ولم یکن هذا بالامر الجدید فی شأن ابراهیم - علیه السلام - بل تکرر منه مثل هذا فی أمر المعاد ، وبعث الانسان والحیة ایضاً .

ولک أن تراجع فی هذا الصدد تفسیر قوله سبحانه :

« واذ قال ابراهیم : رب أننی کیف تحیی الموتی ؟ قال : أولم تؤمن ؟ قال: بلی ولكن لیطمئن قلبي ، قال : فخذ أربعة من الطیر فصرهن الیک ثم اجعل علی کل جبل منهم جزءاً ثم ادعهن یاتینک سعياً واعلم أن الله عزیز حکیم » (البقره - ۲۶۰) .

کل هذا مضافاً الى أن بحث ابراهیم وتحقیقه تم فی حین کان قومه مشرکین یعبدون تلك الکواکب والنجوم ، فهو کان فیهم وکانوا معه ، وحيث أن أحد أهدافه - علیه السلام - فی هذا التحقیق کان ارشاد قومه وهدایتهم الى طریق الحق والصواب ، وذلك یقتضی أن یقبل الموجه والمرشد الفکره الباطلة بنحو

موقت ثم يعمد الى ابطالها بالدليل واقامة البرهان ، لذلك لم يكن بد لابراهيم من اتخاذ هذا الاسلوب المعقول والمنطقي في الارشاد والهداية والتوجيه .

* * *

هـ/الظاهر أن الآيات المبحوثة تفيد أن ابراهيم (عليه السلام) قام بجميع مراحل بحثه - المذكورة في الآيات - تباعاً وفي موقف واحد بحيث طلوع القمر على أثر أفول النجم ، وطلعت الشمس على أثر غياب القمر .
ومثل هذا الفرض (أى ملازمة طلوع القمر مع أفول النجم) يحصل - في الاكثر - مع كون النجم المذكور هو (الزهرة) .

لان كوكب الزهرة - نظراً لضيق مداره - لا يمكن أن يتبعد عن الشمس أكثر من ٤٧ درجة ولهذا فهو يلازم الشمس دائماً ، وقد يظهر في السماء قبل طلوع الشمس ، ولكن لا يلبث أن يختفي بعيد طلوع الشمس ، وقد يظهر بعد غروب الشمس في جهة المغرب ولا يلبث ان يغيب من الافق بسرعة .
فعلى هذا يقارن غروب الزهرة طلوع القمر في النصف الثاني من الشهر فى الليالى ١٧ ، ١٨ ، ١٩ .

لاجل هذا لا يستبعد أن يكون المراد بالكوكب المذكور فى الآية هو كوكب الزهرة (١) .

ذلك مضافاً الى أن الصابئة الذين كانوا يقطنون في العراق وكان النبي

(١) وقد أثر عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أن هذا الكوكب كان الزهرة ، من ذلك قول الامام على بن موسى الرضا - عليه السلام - : أن ابراهيم عليه السلام وقع الى ثلاثة اصناف صنف يعبد الزهرة وصنف يعبد القمر وصنف يعبد الشمس . . فلما رأى الزهرة قال هذا ربي على الاستنكار والاستخبار فلما افل الكوكب قال : لا احب الاقلين لان الافول من صفات المحدث لامن صفات القديم .

راجع توحيد الصدوق ص ٧٤ - ٧٥ .

ابراهيم يعيش بينهم كانوا ينسبون تدبير الظواهر و الحوادث الارضية الى السيارات السبع (ومنها الزهرة) وكانوا يحترمون هذه الكواكب فقط دون بقية الكواكب، هذا على العكس من الهندوس الذين كانوا ينسبون تدبير الموجودات والوقائع الارضية الى الثوابت من الكواكب ويحترمونها خاصة .

* * *

٦/تكشف آية : « انى وجهت وجهى للذي فطر السماوات والارض »
عن أن مسألة خالقية الله لم تكن موضع بحث وحوار بين ابراهيم وقومه . .
فهو وقومه - أيضا - كانوا يعتقدون بأنه لاخالق للكون غير الله، بل كان البحث والجدل يدور حول من هو « مدبر » الظواهر والحوادث الارضية ؟
هل هو الله الخالق ؟

أم أن بعض امور تدبير الموجودات الارضية قد فوض الى بعض المخلوقات
كما كان يظن ويعتقد قوم ابراهيم فى العراق ، ويتصورون ان تدبير الحوادث
الارضية فوض الى القمر والشمس وغيرهما من الكواكب ؟ !!
اذن فمصب البحث لم يكن اثبات الصانع، أو توحيد ذاته تعالى او توحيد
الخالقية ، بل كان تعيين « المدبر » الحقيقي للظواهر الارضية .

وبتعبير آخر : فان مصب البحث كان هو التوحيد الالهي ، لان البحث
فى ارجاع تدبير الكون، كله أو بعضه، الى بعض المخلوقات من فروع التوحيد
فى الافعال .

وقد كان قوم ابراهيم - عليه السلام - مشركين فى مسألة (التدبير) هذه .
وكان ابراهيم يريد أن يدعوهم الى التوحيد فى هذه المسألة ويدفعهم الى الاعتقاد
بوحداية المدبر .

لهذا السبب جاء فى نهاية آية «وجهت وجهى» قوله «وماأنا من المشركين»

تلويحاً الى أنه يعتقد بوحداية للمدبر على خلاف ماعليه أبناء قومه المشركين
فى قضية التدبير .

* * *

٧/ يستدل ابراهيم بأفول هذه الاجرام الثلاثة على أن هذه الاجرام لاتصلح
لان تكون هي المدبرة لشؤون الارض وحوادثها ، وعلى الاخص : الانسان .
وهنا ينطرح سؤال هو : كيف ولماذا استدل الخليل بأفول هذه الاجرام
على عدم كونها مدبرة ، أو مشاركة فى التدبير ؟ !
ان الجواب على هذا السؤال يمكن أن يتم فى صور مختلفة على أن كل
صورة من هذه الصور مفيدة فى حد ذاتها .
هذا بالاضافة الى أن تعدد تفسير منطق ابراهيم فى ابطال مدبرية الكواكب
يكشف عن تعدد أبعاد مفاهيم القرآن وكثرتها ، بحيث يصلح كل بعد منها لفريق
من الناس المختلفي المدارك .

واليك التفسيرات المتعددة المتنوعة لهذا الاستدلال :

الف/ لما كان الهدف من اتخاذ الرب هو أن يبلغ الموجود الضعيف
فى ظل اتصاله بالقدرة الربانية الى الكمال المطلوب ، لذلك ينبغي (بل ويتحتم)
أن يكون هذا الرب والمربي قريباً من مربوبيه بحيث يكون عالماً بسأحوالهم
مطلعاً على احتياجاتهم ، ولا يكون بعيداً عنهم ، مفارقاً لهم ، غير حاضر لديهم
ولا شاهداً لأوضاعهم .

أما ذلك الموجود الذي يكون بعيداً عن مربوبيه ، ساعة أو ساعات ، ويكون
نائماً عنهم بالمرّة بحيث يحجب عنهم أنواره ، وبركاته ، فكيف يصلح أن يكون مربوباً
لتلك الموجودات المربوبة ورباً للكائنات الارضية ؟ !

من أجل هذا كان أفول هذه الكواكب ، وغيبتها علامة على غربتها عن

الكائنات الارضية وانقطاع الصلة بينها وبين هذه الموجودات؛ وشاهداً على ان لهذه الكائنات مدبراً غير هذه الكواكب.. مدبراً عارياً عن أي نقص منزهاً عن أي عيب .

باء/ ان طلوع وغروب الاجرام السماوية وحركتها المنتظمة في مدارات لا تتغير لدليل قاطع على أنها خاضعة لموجود آخر فوقها ، وأنها مسخرة لقدرة عليا سخرها لارادته ، وجعلها محكومة لقوانين خاصة تابعة لمشيئته . ومن المعلوم أن المسخر لا يمكن أن يكون مدبراً مطلقاً ، وأن الخضوع لقوانين منتظمة آية ضعف هذه الكواكب ، وعلامة واضحة على أنها لا يمكن أن تحكم على الوجود ، أو تدبر شؤون الارض .

وأما استفادة الكائنات الارضية من نور هذه الاجرام فليست دليلاً على ربوبية هذه الاجرام، بل هي شاهد آخر على أن هذه الاجرام تأتمر بأوامر قدرة عليا ، وتخضع لمشيئة مقام أعلى ، وأنها بالتالي لا تقوم تجاه الارض الا بما حملت من تكاليف .

جيم/ ماهو الهدف من «حركة» هذه الموجودات (ونعني النجوم والكواكب) هل الهدف هو السير من النقص الى الكمال ، أم العكس ؟

أما الثاني فليس قابلاً للتصور وعلى فرض التصور فلا معنى لأن يسير «الرب» من الكمال الى النقص ، والعدم .

اذن لابد ان يكون الاول هو الصحيح على حين ان ذلك الامر (أي السير من النقص الى الكمال) أفضل شاهد على وجود مدبر آخر، يوصل هذه الموجودات الضعيفة الناقصة في الحقيقة ، القوية في الظاهر ، الى مرحلة الكمال الافضل . وفي الحقيقة فان ذلك الربوبي هو الرب الحقيقي الذي يجر هذه الاجرام وما سواها وما دونها نحو الكمال الذي تسير اليه .

هذا ويمكن تفسير وتصوير استدلال النبي ابراهيم - عليه السلام - بشكل
اخرى ، بعضها بعيد عن روح استدلاله عليه السلام .

واليك بعض هذه التفسيرات :

١ - ان الافول والغروب فى الاجرام والكواكب علامة الحركة .

والحركة ملازمة للتغير فى المتحرك .

و التغير دليل على حدوث المتحرك ، لان الموجود المتحرك يصل بعد
الحركة الى كمال كان فاقداً له قبل ذلك .

لاجل هذا تكون الحركة ملازمة للحدوث .

ومن البين أن الموجود « الحادث » لكونه غير أزلى، وغير أبدي لا يمكنه
أن يكون (رباً) .

ونقائص هذا الاستدلال واضحة :

أولاً/ اذا كان الافول والغروب علامة الحدوث فان الطلوع والشرق هو
أيضا علامة الحدوث فلم استدل الخليل - عليه السلام - بالافول والغروب فقط
فى حين أن الغروب والطلوع من حيث الدلالة على الحدوث سواء .

ثانياً/ اذا كان قوم ابراهيم يعتقدون فى شأن الاجرام السماوية بأنها (آلهة
واجبة الوجود) تنتهي اليها سلسلة الممكنات صح أن يقال حينئذ أن الحدوث
لا يلائم ولا يوافق شأنها قطعاً ، لانها فى هذا الفرض (أي كونها آلهة واجبة
الوجود) تحتل مكان « علة العلل » ولا بد ان تكون علة العلل أزلية ابدية .

ولكن قوم ابراهيم كانوا يعتبرون هذه الكواكب (مخلوقة) لله ، وغاية ما
كانوا يعتقدون فى حقها أن أمر تربية الموجودات الارضية ، وأمر تدبيرها قد
فوض اليها تفويضاً على النحو الذى مر معناه .

وفى مثل هذه الحالة لا يضير الحدوث بها، كما لا تشترط الابدية والازلية

في شأنها .

وبناء على هذا لاربط لطرح مسألة الحدوث وعدم الابدية والازلية ببرهان ابراهيم الذي عرضه على قومه .

* * *

٢ - اذا كانت الحركة دليل الحدوث فهي دليل الامكان أيضا ، بدليل أن كل حادث ممكن أيضاً وكل ممكن لا بد أن ينتهي - من حيث الوجود - الى موجود آخر ، منزّه عن صفة الامكان ، واجب الوجود - حسب الاصطلاح العلمي - أي غير مستمد وجرده من غيره .

واشكال هذا الاستدلال بين أيضا : لان قوم ابراهيم لم يعتبروا الكواكب - قط - الها خالقاً يرتبط به وجود العالم ليكون امكانه دليلاً على بطلان اعتقادهم وفساد مذهبهم .

* * *

٣ - يعتبر الحكيم صدر المتألهين استدلال النبي ابراهيم مرتبطاً بانبات الصانع . . وذهب الى أنه ناظر الى « برهان الحركة » ، وهو البرهان الذي يتوسل به علماء الطبيعة لاثبات وجود خالق لهذا الكون ، على أساس أن الحركة الشاملة في الكون تدل على محرك (١) .

(١) من الطبيعي أن يستدل كل فريق بما يناسب تخصصه العلمي على وجود الله وهكذا فعل علماء الطبيعة الذين يبحثون عن خواص المادة وأحوالها ، فهم استدلوا على وجود الله بالحركة فقالوا لا بد لهذا العالم المتحرك من محرك ، ولا بد أن ينتهي هذا المحرك الى محرك غير متحرك لتتخلص من ورطة الدور والتسلسل وفي هذا الصدد يقول الحكيم السبزواري صاحب المنظومة في المنطق والفلسفة :

ثم الطبيعي طريق الحركة^٤ يأخذ للحق سيلا سلكه

أي ان العالم الطبيعي والناظر في الاجسام الطبيعية يسلك طريق « الحركة » لا ثبات وجود الله .

فقد تصور صدر المتألهين لادلة (ثبت بطلانها على أثر الاكتشافات المهمة التي تمت في عالم الفلك والفضاء) أن حركة الاجرام السماوية لا تعود الى طبيعتها كما أن ذلك ليس قسرياً ، انما هي حركة نابعة من « شوق و ارادة » في هذه الكواكب والاجرام غير ناشئة عن الغضب أو الشهوة لان هذه الاجرام أسمى - كما في نظره - من أن تكون حركتها ناشئة عن الغضب أو الشهوة .

واذا تبين ان حركتها هكذا فلا بد أن يكون الغاية التي تتحرك نحوها أمراً قدسياً، فان كان ذلك واجب الوجود ثبت بذلك وجود الله الصانع وان لم يكن كذلك فلا بد أن ينتهي الى واجب الوجود حتماً ، دفعاً للتسلسل والدور . وهكذا أثبت صدر المتألهين وجود « الوعي » لدى هذه الاجرام، واستدل من حركتها على وجود الصانع . . وبذلك تصور أن استدلال ابراهيم كان لاثبات الصانع .

واليك نص ما كتبه صدر المتألهين في كتابه « المبدأ والمعاد » قال :
« وللطبيعيين طريق خاص في الوصول الى هذا المقصد (أي اثبات وجود الصانع) وهو أنهم قالوا في بيانه : أن الاجسام الفلكية حركتها ظاهرة، وهي ليست طبيعية ولا قسرية ، بل نفسانية شوقية لابد لها من غاية .

واذ ليست الغاية غضبية ولا شهوية لتعاليلهما عنهما . . ولا الغاية الاجسام التي تحتها أو فوقها .. ولا النفوس التي لشيء منها - كما ستطلع على بيان الجميع بالبرهان انشاء الله - .

فتعين أن يكون غايتها أمراً قدسياً مفارقاً عن المادة بالكلية تكون ذا قوة غير متناهية ، لا تكون تحريكاته لها على سبيل الاستكمال .. فان وجب وجوده فهو المقصود، وان لم يجب فينتهي الى ما يجب وجوده دفعاً للدور والتسلسل .. وهذه الطريقة هي التي سلكها واعتمد عليها مقدم المشائين . . . واشير

اليها في الكتاب الالهي حكاية عن الخليل « (١) » .

ولكن هذا الرأي وهذا الاستدلال مضافاً الى أنه ثبت بطلانه - كما قلنا - لبطلان أدلته ، وثبت أن حركة الاجسام الفلكية ليست حركة واعية ، توجيه بعيد عن هدف ابراهيم عليه السلام ، لانه - كما قيل - لم يكن الخليل عليه السلام في مقام اثبات الصانع وابطال الاتحاد بل هو في مقام استنكار الشرك وابطال فكرة الشريك لله في التدبير .

كلمة أخيرة حول هذه الايات :

وآخر ما يمكن قوله حول هذه الايات هي أن نقول :

ان هذه الايات تتحدث مباشرة عن محاربة « الشرك في التدبير » ولكنها تتعلق - بصورة غير مباشرة - باثبات الصانع أيضاً ، بتقريب أن أقول هذه الكواكب يدل على كونها مسخرة وأن هناك (مسخرأ) هو الذي خلقها وسخرها . وفي هذه الصورة لا يمكن أن تكون هي مدبرة ، انما التدبير لذلك الخالق الذي خلقها وسخرها .

وفي هذه الحالة يكون أقول وغياب هذه الاجرام حين كونها دليلاً على « عدم ربوبيتها » دليلاً قاطعاً وشاهداً واضحاً على « ربوبية » مسخرها ومالك أمرها .

التوحيد الاستدلالي البرهان الثالث :

خلق السماوات والارض دليل على وجود الخالق

« قالت رسلهم : أفي الله شك فاطر السماوات والارض ؟ ! يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم ويؤخركم الى أجل مسمى ، قالوا: ان أنتم الا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتونا بسلطان مبين » (ابراهيم - ١٠) .

كيفية الاستدلال بهذه الآية واضحة. فالقرآن الكريم يطرح مسألة « الشك في وجود الله » في صورة استفهام انكاري اذ يقول : « أفي الله شك » ؟ ! ولكي يرد هذا الشك ويدفعه يذكر بخلق السماوات والارض وفطرها اذ يقول :

« فاطر السماوات والارض »

أى وهو فاطر السماوات والارض .

و « الفطر » تعني لغة : « الخلق » .

وإطلاق الفطر على الخلق بمناسبة أن الخالق يشق بطن العدم، ويستخرج منه « الشيء » الذي يريد خلقه وإيجاده .

خلاصة القول : أن الآية نعتى أن خلق السماوات والارض ووجودها بعد العدم، خير دليل على وجود موجد لها ، وخالق خلقها، وأتى بها الى حيز الوجود .

لهذا يجب أن لانسمح للشك في هذا الامر « أي وجود الخالق » ونحن

نرى هذه المخلوقات الجسام العظيمة الصنع .
والاستدلال في هذه الآية على نمط الاستدلال بوجود الاثر والمصنوع
على وجود الموتر الصانع وهو ما يصطلح عليه بالبرهان « الانى » (١) .
وقد بين هذا البرهان في كتب الكلام والعقائد في صور مختلفة متنوعة.

سؤال حول الآية :

لقد بعث الانبياء والرسل المذكورون في الآية لهداية اقوام نوح وعاد
وتمود (٢) في حين كان جميع هذه الشعوب والاقوام مؤمنين بالله خالقاً لهذا
الكون وفاطراً للسموات والارض ، ولكنهم كانوا يعبدون الاصنام باعتقاد أنها
شفعاء مقربة ، ومقربة عند الله أو لاسباب اخرى . وفي هذه الحالة لماذا طرح
القرآن الكريم موضوع الشك في «وجود» الله ، وأقام البرهان على «وجوده»
تعالى ، وليس المقام مقام شك في وجوده سبحانه ؟

وبتعبير آخر : لم تكن هذه الاقوام التي مر ذكرها ، ملحدة ، ومنكرة
لوجود الله ، بل كانوا يعانون من عبادة المعبودات المتعددة . . ومن المعلوم
أن الانبياء لم يبعثوا الا ليجنبوا البشرية عن عبادة غير الله ولذلك يتحتم - عند
المحاورة والدعوة - ابطال أساس الشرك العبادي واقامة البراهين على وهنه وضعفه
وفساده ، لاعلى اثبات وجود الله . . فلماذا طرح أولئك الانبياء قضية اثبات
وجود الله كما نرى في الآية المبحوثة ؟

ان الجواب على هذا السؤال يتضح من الامعان والتدبر في ما قبل وما بعد

(١) الاستدلال الانى هو الاستدلال بالمعلول على وجود العلة عكس البرهان اللمى
الذى يستدل فيه بالعلة على المعلول وستوافيك كلمتنا حول الاستدلاليين .

(٢) كما يلاحظ ذلك من مراجعة الآية السابقة لهذه الآية اذ تقول: ألم ياتكم نبأ الذين

من قبلكم قوم نوح وعاد وتمود . . . »

هذه الآية .

فمن تأمل رأى كيف أن الانبياء عندما دعوا هذه الاقوام - في بداية الامر - الى توحيد العبادة ، ونهوا عن عبادة غير الله قوبلوا من جانب تلك الامم بهذا الرد :

« انا كفرنا بما ارسلتم به ، وانا لفي شك مما تدعوننا اليه مريب » (ابراهيم-٩)

لقد كانت دعوة الانبياء مركبة من أمرين :

١ - عبادة الله .

٢ - ترك عبادة الاوثان .

وقد رفضت تلك الاقوام - وبشهادة الآية ٩ - كلا المطلبين ، أو المطلب الثاني على الأقل .

ولذلك عمد الانبياء الى البرهنة على صحة المطلبين بطرح مسألة خالقية الله للسموات والارض فقالوا :

« أفى الله شك ؟ »

يعنى كيف يجوز ويمكن الشك فى وجود الله وآيات وجوده ظاهرة ساطعة .. واعظمها هو خلق السموات والارض : « فاطر السموات والارض »... واذا لم يكن له وجود لما كان لهذه السموات والارض من وجود .

وبعد أخذ هذا الاعتراف من تلكم الاقوام ، أصبح الطريق ميسراً لاثبات المطلبين على النحو الاتى :

١ - اذا كنتم تعتقدون بمثل هذا الاله الخالق والمالك للكون ولا رواحكم وأجسادكم ، اذن لابد - وبحكم أفضليته وعلوه وبحكم مالكيته للكون والانسان - من عبادته والخضوع أمامه خضوع العبيد ..

ولاجل هذا جاء في ذيل الآية قوله حكاية عنهم عليهم السلام : « يدعوكم

ليغفر لكم من ذنوبكم » .

٢ - اذا كنتم تعتقدون بمثل هذه الاله فلماذا تعبدون الاصنام التي هي جزء من مخلوقات هذا العالم ، وشأنها شأن بقية الكائنات في هذا الكون في الضعف والعجز ، اذن لابد أن تعبدوا الله المنعم المحسن لا المخلوق المملوك الضعيف (١). بناء على هذا فان الهدف من الاشارة الى « مسألة خالقية الله للسموات والارض » انما هو اثبات انحصار العبادة فيه تعالى وأنه يجب أن لا يعبد سواه ، من خلال اثبات خالقيته التي هي ملاك العبادة وموجبها.

وصفوة القول : أن ضمائر تلك الاقوام كانت تنطوى على مقدمة ضمنية وهي « من كان خالفاً كان مدبراً أيضاً » ولهذا وبحكم فاطرية الله للسماء والارض تثبت مدبريته للكون . . واذا لم يكن من مدبر سواه اذن فبيده - دون غيره - مفاتيح كل الخيرات .. ولجل هذا يجب ان يعبد وحده ولا يعبد غيره، ذلك لان الغير لا يملك أي خير واي أمر.

وبهذا يكون القرآن قد اعتمد على مقدمة وجدانية واستفاد منها لا ثبات انحصار العبادة في الله .

وهذا الاستدلال يشبه ما اذا راجع عامل مؤسسة، من لا يستطيع حل مشكلته وفك عقده فتقول له - لاجل منعه عن مراجعة من لا ينبغي مراجعته - :

من هو صاحب المؤسسة ورئيسها ؟

ومن الذي يبدد مقاليد الامر فيها ؟

وهدفك من هذه العبارات المعروف جوابها عند المخاطب، هو رده عن

مراجعة الآخرين .

وكأنك تريد ان تقول له: ايها العامل انت الذي تعرف ان صاحب المؤسسة

هو غير هذا ، فلماذا لا تراجع صاحب المؤسسة ولماذا تراجع هذا ؟

التوحيد الاستدلالي: البرهان الرابع والخامس والسادس:

- ١ - برهان الامكان
- ٢ - برهان امتناع الدور
- ٣ - برهان حاجة المصنوع الى الصانع .

- ١ / المعلوم بلاعلة محال
- ٢ / خلق الشيء لنفسه مستلزم للدور المحال
- ٣ / وجود السماوات والارض دليل على وجود الخالق .
- « أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون ؟ الطور - ٣٥ »
- « أم خلقوا السماوات والارض بل لا يوقنون ؟ الطور - ٣٦ »
- « أم لهم اله غير الله ؟ سبحانه الله عما يشركون » (الطور - ٤٣) (١)

تألف دعوة رسول الاسلام - صلى الله عليه وآله - من ثلاثة اصول أساسية، وهي الدعوة الى :

- ١ - الاعتقاد بالمعاد .
- ٢ - الاعتقاد بنبوته .
- ٣ - التوحيد بمعناه الواسع الجامع الذي من شعبه : الاعتقاد بوجود الصانع .

وقد بحثت هذه المواضيع الثلاثة في سورة « الطور » بنحو بديع .
ففي الايات ١ الى ٢٨ طرحت مسألة « المعاد » وبعث الناس في يوم القيامة
(١) لمزيد الاطلاع راجع نص الايات من ٣٦ الى ٤٣ من السورة المذكورة وقد
اكفينا منها بنقل هذه الايات التي تتضمن أصل الاستدلال رعاية للاختصار .

وما يلبس ذلك . .

وفى الايات ٢٩ الى ٣٤ طرحت مسألة « نبوة الرسول الاعظم » صـ .
وفى الايات المبحوثة هنا طرحت مسألة « وجود الله الواحد » (١) .
وقد هدى القرآن الكريم الانسان الباحث الى الاعتقاد بوجود الله بطرح
مجموعة من الاحتمالات والاسئلة ، كما نشاهدها في هذه الايات .
وهذه الاحتمالات وان كانت واضحة ، يدركها كل احد بمجرد ملاحظة
نصوص الايات لكننا نشير - مرة اخرى - الى مضامين هذه الاحتمالات والتساؤلات
لفرض الاستنتاج .

واليك مجموع هذه التساؤلات والاحتمالات التي تطرحها هذه الايات
حول مبدأ الانسان وعلة وجود العالم :

١ - أن تكون الكائنات البشرية قد وجدت بلا علة (علة مادية كانت كالاب
والام والخلية التناسلية أو علة مجردة عن المادة كالله تعالى) بمعنى ان تكون
قد وجدت صدفة ، ومن تلقاء نفسها .

وقد طرح هذا السؤال في قوله تعالى :

« أم خلقوا من غير شيء » (٢)

٢ - أن تكون هي الخالقة لنفسها وهي الصانعة لذاتها والموجدة لها .

والى هذا الاحتمال أشارت جملة :

« أم هم الخالقون ؟ »

(١) تفسير الرازى ج ٢٨ ص ٢٥٩ الطبعة الجديدة .

(٢) بملاحظة ما بين القوسين يمكن ارجاع كثير من الاحتمالات التى ذكرها المفسرون

لكلمة « غير شيء » الى معنى جامع واحد ولمعرفة هذه الاحتمالات يراجع تفسير الرازى

ج ٢٩ ص ٢٦٠ والميزان ج ١٩ ص ١٩ .

٣- على فرض أنها هي الموجودة لنفسها فانه يبقى سؤال آخر في هذا المجال وهو : « من خلق السماوات والارض » ؟

هل يمكن القول بأن هؤلاء الافراد هم الذين خلقوا السماوات والارض؟
والى هذا السؤال أشار قوله سبحانه :

« أم خلقوا السماوات والارض » ؟

٤ - أن يكون لهم اله غير الله وهذا الاحتمال أشار اليه قوله:

« أم لهم اله غير الله » ؟

هذه هي الاحتمالات التي طرحها القرآن الكريم ليفكر الناس فيها ثم يهتدوا الى الله الواحد ، وهي كلها باطلة وغير صحيحة في منطق الوجدان الحى ، والضمائر اليقظة .

فلا بد اذن من الازعان بوجود الله الواحد ولا بد من التزام العبودية أمامه .
يبقى أن نعرف وجه بطلان هذه الاحتمالات فنقول :

أما بطلان (الاحتمال الاول) ففطري، لبداية ان لكل ظاهرة وحادث موجداً ومحدثاً لدلالة الفطرة السليمة، والضمير اليقظ والتجربة المتكررة، والبرهان العقلى عليه، بحيث لو ادعى أحداً مكان وقوع معلول دون (علة) لسخر منه العقلاء اجمعون .

وبرهان الامكان يؤيد هذه الاية .

وأما بطلان (الاحتمال الثاني) فهو كذلك بديهي كالاول لبداية أن كل ظاهرة اذا كانت موجودة لنفسها كان معنى ذلك رجوع الاحتمال الثاني الى الاول، وهو « تواجد المعلول بلا علة موجودة له خارجة عن ذاته » وقد عرفت فساده .

وخلاصة القول: أن الشيء اذا كان غير موجود بالذات (أي لم يكن وجوده نابعا من ذاته) فهو اذن (حادث)، فهو اذن يحتاج - بحكم ما قلناه فى الاحتمال

الاول - الى محدث .

وأما لو كان وجوده الشيء نابعاً من ذاته فهو ليس اذن بحادث ، بل هو (أزلى أبدي) في حين أنهم (أي الملحدون) مدعون بأن هذه الاشياء (أي البشر) ليست سوى (امور حادثة) مسبوقة بالعدم .

وبعبارة أكثر وضوحاً : ان خلق الشيء لنفسه يستلزم « الدور » الواضح بطلانه .

لان معنى قولك : « خلق الشيء نفسه » هو أن يكون الشيء موجوداً قبل ذلك ليتسنى له خلق نفسه . ومعنى هذا : توقف الشيء وتقدمه على نفسه وهو معنى الدور البديهي البطلان .

وأما الاحتمال الثالث فهو كسابقه في التهافت والبطلان، اذ ليس هنا من يدعى ان السماوات والارض مخلوقة لاولئك البشر وأن البشرهم خالقوها وموجدوها فيتعين أن يكون لها خالق وهو الذي يسمى بـ « الله » .

وأخيراً يمكن أن نستنتج من بطلان الاحتمالات الثلاثة أن البشر حيث لا يمكن أن يوجد بدون علة تعطيه الوجود، كما لا يمكن أن يكون علة لوجود نفسه، ولا يمكن أن يكون هو خالق السماوات والارض، لذلك لا بد أن يكون للبشر والسماوات والارض من خالق . . وهو من يشار اليه بلفظة «الله» وهو خالق الجميع بلا استثناء .

لقد طرح في المقطع الاول هذا السؤال :

« أم خلقوا من غير شيء ؟ »

أي هل خلق منكروا وجود الله من تلقاء أنفسهم ، وعلى نحو الصدفة . . دون علة ؟

والجواب هو (النفى) طبعاً لان تلك الموجودات (أعني المنكرين) أشياء

ممكنة الوجود ، وكل ممكن مرتبط في وجوده بعلة ومحتاج اليها فيه .

وهذا المقطع من الاية ناظر - على ما يبدو - الى « برهان الامكان » .
وفي المقطع الثاني من تلك الاية ، (اعنى قوله : « أم هم الخالقون »)
والذي جرى الحديث فيه عن خلق الشيء لنفسه ، يشكل « بطلان الدور »
أساس البرهان فيه .

لان منكرى الله - بحكم أنهم علة لوجود أنفسهم - يجب أن يكونوا
موجودين متحققين قبل أنفسهم وهذا هو « تقدم الشيء على نفسه » وهو محال
لانه دور .

وأما فى الاية الثانية (اعنى قوله : « أم خلقوا السماوات والارض ») فقد
استدل فيها على وجود الله ببرهان « النظم » أو ببرهان آخر يقرب منه كدلالة
« المصنوع على صانعه » ، و « الاثر على مؤثره » .

فاذا كان أساس البرهان هو نظام السماوات والارض فالاية حينئذ تكون
ناظرة الى « برهان النظم » .

واذا كان أساسه هو « دلالة الاثر على المؤثر » فالاية حينئذ ناظرة الى برهان
آخر . . ولعلها ناظرة الى « برهان الامكان » أو « برهان الحدوث » .

وأما دلالة « المصنوع على الصانع » التي وردت الاشارة اليها في عنوان
هذا البحث فليست ببرهان مستقل ، بل تعود الى احد هذه البراهين ونحن لم
نذكرها بصورة مستقلة الا للتنوع .

وها هنا ينطرح سؤالان هما :

الاول - ان ابطال هذه الاحتمالات الثلاثة لا يفيد أكثر من اثبات احتياج
البشر والسماوات والارض الى موجد وخالق .

وأما أن موجد الجميع هو الله « الواحد » فلا يستفاد من ابطال هذه الاحتمالات
ابداً ، ولا يثبت من خلال ذلك . . بل وربما يمكن التصور بان خالق البشر

غير خالق السماوات والارض أو يمكن ان يكون خالق العالم والبشر غير مدبر
امورهما فما هو وجه دلالة ابطال الاحتمالات المذكورة على وحدانية الخالق
والمدبر؟

الجواب

لقد ذكر القرآن الكريم لابطل هذا التصور وهذا الاحتمال جملة رابعة
حيث قال في الاية الثالثة من آيات المذكورة في مطلع البحث :

« أم لهم اله غير الله ، سبحانه الله عما يشركون » ؟

ان التوحيد في الخالقية والمديرية قد ابطال هذا التصور وهذا الاحتمال
(ونعني احتمال تعدد خالق البشر والكون ومدبرهما) . لان الخالق والمدبر
- بحكم التوحيد في الخالقية والمديرية - ليسا أكثر من واحد .

من هذا البيان يتضح أن المقصود : من « الاله » في الاية السالفة ليس هو
مطلق المعبود المتخذ بعنوان الشفييع والمقرب . بل أمر أعلى من ذلك ، وهو
من يقدر على الخلق والايجاد والتدبير .

فيكون معنى قوله تعالى « أم لهم اله غير الله » أي هل لهم خالق ومدبر
غير الله ؟

وبهذا لم يبق القرآن مجالا لتصور تعدد خالق البشر والكون ومدبرهما .

السؤال الثاني هو : أن المخاطبين في هذه الايات - المطروحة هنا على

بساط البحث - لا ريب هم « مشركو امكة » .. وهم لم يكونوا معتقدين بوجود
الله حسب ، بل كانوا - فوق ذلك - يعتبرونه الخالق الوحيد للكون و الانسان
جميعاً .

وفي هذه الصورة ما هو الداعي لطرح هذه الاحتمالات ثم ابطالها والقوم

مؤمنون بالله اساساً ، وجوداً ، ووحداً في الخالقية والمديرية ؟
وهل ذنب هؤلاء ليس سوى اعراضهم عن عبادة الله وحده ، وعبادة الاصنام
التي ظنوا انها شفعاء لا اكثر .

أفليس مقتضى البلاغة في المقام هو صب الحديث على معتقداتهم التي
هم عليها ، لا النقاش فيما لم يكن عندهم بموضع نزاع .. بل كان موضع اتفاق
(اعني وجود الله الواحد) .

ان الجواب على هذا السؤال هو ما قلناه ، وبيناه في قوله تعالى « أفي
الله شك » .

فهناك قلنا: بأن القرآن الكريم يحاول بطرح هذه التساؤلات أخذ الاعتراف
من ضمائرهم وتحريك ما هو كامن في فطرتهم لاجل ايقاظها وتنبيهها ، كمقدمة
لاخذ نتيجة اخرى .

ان القرآن يسعى من خلال الاستفادة من المقدمة المسلم بها التي تنطوي عليها
ضمائر القوم وهي « اعترفهم بوجود الله الواحد » أن يمهد لدعوتهم الى عبادة
الله الواحد ، وهدايتهم الى توحيد العبادة .

فبأخذ هذا الاعتراف منهم (نعني الاعتراف بانسه لا خالق ولا مدبر لهم
الا الله ، وأنه الخالق والمدبر الوحيد الذي منه وجود وتدير كل الكائنات على الاطلاق) .
أقول: بأخذ هذا الاعتراف بوجه القرآن ضربة قاضية الى مسلكتهم المنحرف
في العبادة ، لانه اذا كان الخالق والمدبر واحداً لا أكثر .. واذا كان هذا الخالق
والمدبر هو الوحيد الذي استمدت منه كل الموجودات (من انسان وغيره) وجودها
وتديرها فاذن لا بد من عبادته وحده ، والكف عن عبادة غيره من الموجودات
الحقيقية الدليمة المحتاجة هي الى ذلك الخالق المدبر العظيم (١) .

(١) وبهذا يكون القرآن الكريم قد هدم بنيان الشرك العبادي ونسف قواعده وأركانته ،

التوحيد الاستدلالي : البرهان السابع والثامن

١ - برهان الامكان

٢ - برهان النظم

تركيب الخلايا البشرية العجيبة .

ونمو النباتات وتساقط المطر .

وخلقة الاشجار تشهد بوجود خالقها..

« هذا نزلهم يوم الدين . نحن خلقناكم فلولا تصدقون؟ أفأرأيتم ما تمنون ؟ ءأنتم

تخلقونه أم نحن الخالقون؟ (٥٦ - ٥٩)

« أفأرأيتم ما تحرثون ؟ ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون؟

« لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلمتم تفكّهون . (٦٣ - ٦٥)

« أفأرأيتم الماء الذي تشربون ؟ ءأنتم انزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ؟

« لو نشاء جعلناه اجاجا فلولا تشكرون ؟

« أفأرأيتم النار التي تورون؟ ءأنتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشؤون ؟ (٦٨-٧٢)

« فسبح باسم ربك العظيم » (٧٤)

— مع الاستفادة من قضية وجدانية مفيدة عندهم .

وفي الحقيقة فان القرآن الكريم يكون — في الوقت الذي عرف العالم فيه على منطوق

التوحيد — قد أثبت ضرورة التوحيد العبادي ، الذي كانت مشكلة مخاطبي القرآن في ذلك

العصر أيضا .

ومع ملاحظه هذا النوع من الاستدلال الموضوعي الرصين نكتشف مدى تمشى

القرآن مع جميع العصور وجميع الاجيال رغم انه نزل ليعالج مشاكل راهنة في عصر نزوله

ضمناً .

(الايات كلها من سورة الواقعة (١) .

قبل أن نشرع في بيان مفاد هذه الايات لابد من الاشارة الى عدة نقاط :
١ - أن الهدف الاصلي للآيات القرآنية هو: الدعوة الى «الايمان بالمعاد»
وبعث الانسان في يوم القيامة ، وضرورة عبادة الله وحده .
وأما مسألة اثبات « وجود الله » فلها جانب ضمني في هذه الايات كمسا
سنبين ذلك .

بل ان مراجعة آيات هذه السورة [اي سورة الواقعة] تفيد أن الهدف الاصلي
لهذه السورة التي تبدأ بآية «اذا وقعت الواقعة» والايات المبحوثة هنا التي تبدأ
بقوله : « هذا نزلهم يوم الدين » .

ان الهدف هو - في الحقيقة - اثبات « امكان المعاد » ، حتى أن مسألة
لزوم عبادة الله وحده تقع في الدرجة الثانية من اهتمام وهدف هذه السورة .
وقد أشير الى هذا الهدف الثانوي في قوله سبحانه « فسبح باسم ربك
العظيم » .

ولكن على الرغم من ذلك يمكننا أن نجد في الايات المذكورة اشارات
واضحة الى وجود الصانع حتى لاول نظرة . .

وحيث أن آيات هذه السورة تشبه - من جهة طرح التساؤلات - سورة
الطور لذلك رأينا أن نجعل كلا القسمين الى جانب بعض .. وسيتضح بالتأمل
والامعان في آيات هذه السورة ، وآيات سورة الطور أن القرآن الكريم جعل
الانسان أمام (حزمة) من التساؤلات ، تماماً على النمط السقراطي لاجل ايقاظ
وجدان البشر ليتسنى له في ظل هذه اليقظة أن يميز الحق عن الباطل، وليخضع

(١) لقد اكتفينا هنا بنقل الايات المرتبطة بهذا البحث التوحيدي وللمزيد من الاطلاع

والتوضيح ينبغي مراجعة مجموع الايات من ٥٦ - ٧٤ في السورة نفسها.

- بالتالي - لمنطق الحق ولا يكون له سبيل الى غير ذلك .

٢ - لقد طرح القرآن الكريم في هذه الايات اربعة مواضيع :

١ - تركيب الخلية البشرية وخلقتها العجيبة .

٢ - نمو النباتات وحفظها وصيانتها عن الافات .

٣ - نزول الغيث وصيانتها عن التلوث والتآسن والاجوج .

٤ - استخراج ونشأة النار من الشجر .

وفي الحقيقة فان موضوع البحث في هذه الايات هو : الانسان والنعم الثلاث الكبرى . . وهي : « المواد الغذائية » ، و« الماء » ، و« النار » التي لايمكن أن يحيا البشر بدونها (١) .

٣ - ان طريقة الاستدلال في هذه الايات هي من باب الاستدلال بوجود المصنوع (وهو هنا النطفة البشرية وتربية النباتات ، ونزول المطر ، وخلق الاشجار) على وجود الصانع .

صحيح أن للانسان دخالة جزئية في تكون ونشوء هذه الظواهر الطبيعية كاللقاح والجماع في تكون الانسان ، والبذر ، الا أن هذه الدخالة الجزئية والتأثير الجزئي لا يكفي في تكون وظهور هذه الظواهر والموجودات، ومالم تكن ثمة قدرة عليا مطلقة تساعد على تأثير هذه المقدمات لما أمكن لها ان تتواجد وتتكون وتأتي الى منصة الظهور وساحة الوجود .

واليك توضيح المطلب :

في الايات : « أفرايتم ما تمنون ، أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون » يتحدث القرآن الكريم عن مبدء وجود وتكون الانسان وهو ما أسماه بالنطفة .

(١) تفسير الرازي ج ٢٩ ص ١٨٠ .

وقد اعترف القرآن بسهم الوالدين فى نشوء الانسان وتكونه ، ولكنه اعتبر اسهامهما هذا فى مستوى « عملية النقل والانتقال » فقط .
وتلك العملية تتمثل فى أن الاب ينقل جزء منه ، من موضع معين فى جسمه الى رحم الام لا أكثر .

أما من خلق النطفة ومن أوجدها ؟ فلا يمكن أن نعتبر الاب هو الخالق لها ، لبداية جهله بحقيقتها .

ولذلك فلا مناص من أن يكون لها خالق معين .
خالق أعطى - بقدرته وعلمه - للنطفة ، القدرة على النمو فى رحم الام ، وممكنها من الرشد فى ذلك الجو ، حتى يتكون الموجد البشرى .
من المسلم أن تكوين هذه الذرة العجيبة يحكى عن موجد أعلى من الانسان ، هو الذي خلق هذه البداية العجيبة للبشر .
وقد تحدث القرآن الكريم - فى هذه الاية - على نمط الاستدلال بالمصنوع على الصانع ، والنظام على المنظم .

وفى الايات : « أفرايتم ما تحرثون ، أنتم تزرعون أم نحن الزارعون »
طرح مسألة الزراعة ونرى فيها أن القرآن الكريم يسهم الزارع فى ظهور النباتات وتواجدها ، ولكنه يعتبر اسهامهم محدوداً لا يتعدى عملية بذر البذور ، ولهذا يسمح بأن يطلق عليهم صفة الزارع (١) .

ولكن عمل الزارع لا يتجاوز هذا الامر ، اعنى البذر .
غير أن هذا العمل وحده غير كاف فى مسألة الزراعة ونشوء النباتات والثمار لانه :

(١) الا أنه لا يخلو من العناية والمجاز كقوله سبحانه « يعجب الزارع نباته »
(الفتح - ٢٩) .

يسأل أولاً : « من الذي خلق البذرة »؟ وعلى قدرة من اعتمدت هذه الحبة بحيث استطاعت ان تتسبب في ظهور مئات الحبات : نشوئها في شكل سنابل؟ لامناس من أن يكون لهذه الحبة خالقاً غير البشر .

ثم يسأل ثانياً : هل يكفي لتربية النباتات وخروجها مجرد الحرث وبذر البذور ، أم أن مئات العوامل و العمال الخارجية الأخرى ، يجب أن تتضافر وتتفاعل وتتعاقد فيما بينها لتمنع من جفاف النبتة والسنبلة ، وهذا شيء خارج عن قدرة البشر .

ترى هل هذا كله من صنع الله أم من فعل العوامل المخلوقة لله .
والى هذه الحقيقة أشار القرآن بقوله :

« لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلمتم تفكهون (١) انا لمغرمون بل نحن محرومون »
وفى هذا الاستدلال استدل القرآن بوجود المصنوع (كالمزارع الخضراء وحفظها وصيانتها من الجفاف) على وجود الصانع .

وقد جاء عين هذا الاستدلال في القسم الثالث والرابع أيضا ، فنزول المطر من السحاب - وهو أمر حادث - لا بد له من محدث .

واذا ساعدت بعض العوامل على ذلك كتبخر مياه البحار بسبب الشمس فانه لامحيص - فى المآل - من أن يعتمد الموضوع على (ارادة قادر متعال) هو الذي أوجد تلك العوامل ، وهو الذي نسقها ، ونظمها ، وساعدها على التأثير وصانها من اي تلوث وأجوج كما يقول :

« أفرايتم الماء الذى تشربون ؟ ءأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون ؟
« لو نشاء لجعلناه اجاجاً »

فى هذا المورد أستدل الكتاب الكريم بوجود ظاهرة هطول المطر، وظاهرة

(١) تفكهون أى يتحدثون وأصله من التفكه : اخذ الشيء فأكهه واستعير للحديث الذى يتحدثون به تفرجاً بتناوله .

السحاب وصيانتها عن الاجوج والتلوث ، على وجود الصانع .
وعلى هذا النمط والغرار يكون أمر تواجد النار تلك الظاهرة العجيبة جداً .
فالإنسان لا يقوم في مسألة النار الا بدور (الناقل) فحسب .
فهو - كما نلاحظ - لا يفعل الا اىصال شعلة الكبريت الى الحطب في
المطبخ لا أكثر .
لهذا فلا يكون للإنسان أى دور فى نشأة هذه الظاهرة (النار) وتكونها ،
اللهم الا عملية الاشعال والوري .

ولذلك نسب القرآن الكريم عملية « الوري » الى البشر اذ قال :
« أفرايم النار التى تورون »

ولكن الوري والايقاد وحده لا يكفي في تكون هذه الظاهرة (أعني النار)
بل لابد من قادر أوجد بقدرته هذه المواد الاحتراقية في الشجر يابس ورطبه
حتى يتأتى - ضمن شروط وفي ظروف خاصة معينة - أن تشتعل .
ترى هل يمكن لاحد أن ينكر تأثير قدرة عليا في ظهور هذه الاشجار التي
تخزن المواد الاحتراقية ؟ !
مالطبع لا .

ولذلك يقول الكتاب العزيز :

« أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون »

وفي هذه الاقسام الاربعة استدل بوجود المصنوع على « وجود الصانع »
القادر العالم .

وفي الختام نعرف - ثانية - بأنه مع أن هدم الايات تستدل على وجود
الله - بطريق الان ، غير ان مقصودها الاصلى ليس اثبات اصل وجود الله ، بل
المقصود والهدف هو الاستدلال على امكان وقوع المعاد وبعث الانسان بعد

موته، ونشور الكون بعد انعدامه، وانما ذكرت البراهين الدالة على وجوده الله وخالفته كمقدمة لاثبات امكان اعادة الخلق بعد الموت .
لأننا حيث نعلم ان الفاعل والمدبر لهذه الظواهر الكونية هو (الله القادر)
فلماذا ننكر امكانية المعاد الانساني .

وبتعبير القرآن :

« ولقد طعمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون؟! » (الواقعة - ٦٢)

فالاية تقول :

الان وانتم ترون آثار تلك القدرة الالهية ظاهرة في عالم الخلق ساطعة في دنيا الطبيعة فلم تستبعدون قدرته على احياء الموتى واعادة الكون والانسان يوم القيامة ولماذا تنكرون المعاد ؟

وعلى كل حال لو كان مبدأ البرهان في هذه الايات أن هذه الاشياء كانت فاقدة الوجود من ذي قبل ، ولذلك فهي محتاجة في اتصافها بالوجود الى « علة » فالآيات حينئذ ، ناظرة الى « برهان الامكان » .

وان كان مبدأ البرهان هو التنبيه الى النظام السائد في هذه الاشياء ، فان البرهان المشار اليه هنا هو « برهان النظم » .

وان كان مبدأ البرهان هو التركيز على سبق العدم على وجود الاشياء فهو يعتمد على الاستدلال بالحدوث على وجود المحدث .

التوحيد الاستدلالي البرهان التاسع : بطلان الصدفة وبرهان محاسبة الاحتمالات

اجتماع شرائط الحياة على النسق الموجود يبطل نظرية الصدفة

« ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى
البحر بما ينفع الناس،
« وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة،
« وتصريف الرياح ،
« والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون » (البقرة - ١٦٤).

فى هذه الاية يلفت القرآن الكريم نظرنا الى ظاهرة الحياة وعشرات (بل
مآت وآلاف) العوامل الخفية والبارزة التى ساعدت على وجود ظاهرة الحياة
على هذا الكوكب الترابي، وكأنها تقول: هل يمكن اجتماع كل هذه العوامل
والشرائط بمحض المصادفة ، ودون وجود خالق هو الذى أوجدها ورتبها
ونظمها فحدثت ظاهرة الحياة على الصورة الموجودة ؟

وبهذا كما يمكن أن تكون هذه الاية دليلا على وجود المصانع الخالق من
باب (دلالة النظام على المنظم) كذلك يمكن أن تكون دلالتها على ذلك من باب
(بطلان نظرية الصدفة) و(برهان محاسبة الاحتمالات) .

ويجدر بالذكر أن برهان محاسبة الاحتمالات وبطلان فرضية الصدفة من
الأدلة الحديثة التى توصل اليها العلماء الغربيون المعاصرون، وبلورهما العالم

المعروف (كريسى موريسون) صاحب كتاب (العلم يدعو للايمان) الذي كتبته خصيصاً لابطال نظرية المصادفة ، تلك النظرية التي تمسك بها بعض الملحدين لانكار وجود الخالق .

ولاجل أن نعرف معنى الصدفة ، وكيفية بطلانها علمياً وحسابياً لأبد أن نعطي شرحاً لذلك ثم نشير الى بعض الادلة التي أشار اليها العلامة السالف الذكر، وغيره من العلماء في هذا المجال .

ما هو المقصود من الصدفة ؟

ليس المقصود من الصدفة هو بروز حادثة وظاهرة معينة دون علة خارجية، لان هذا التفسير للتصادف يتنافى مع قانون العلية الذي يقربه ويعترف كل العلماء في العالم ، فليس بين العلماء والفلاسفة من ينكر قانون العلية هذا ، اللهم الا « هيوم » الفيلسوف الانجليزى المعروف . . على أنه انما انكر هذا القانون الكلى لاجل انه أراد أن يثبت عن طريق التجربة، وكان يرى التجربة أعجز من أن تثبت أصالة لهذا القانون .

أما لماذا كان يرى أن التجربة أعجز من أن تثبت ذلك فلنا بصده الان . ولو كان هيوم مطلعاً على القوانين والمقدمات الفلسفية لهذا الاصل لما كان يحدث له أي شك في ذلك .

انما المقصود من التصادف - عند الماديين وفي منطقهم - هو أن تتسبب سلسلة من التفاعلات الطويلة والحركات المتتالية في ظهور ظاهرة أو ظواهر منظمة، دون أن يكون وراء ذلك أي تخطيط وأية محاسبة، ودون أن يكون وراء ذلك أي موجد منظم ومخطط .. كأن يلعب طفل بألة كاتبة - طويلا - حتى تظهر قصيدة منظمة ، أو تنحدر صخرة وتسقط عدة مرات ، من فوق جبل ، وتحول

فجأة - وبعد اصطدامها المكرر بالصخور - الى تمثال انسان معين، وهكذا ...
 هذا هو رأي الماديين حول وجود الكون وظهور النظام الكوني . ولكن
 برهان محاسبة الاحتمالات الذي سندرسه في هذا الفصل يبطل تواجد الكون
 المنظم عن طريق الصدفة واليك توضيح ذلك :

ظاهرة النحيان :

سواء اعتبرنا (الحياة) ظاهرة مادية مئة بالمئة وأثراً كيميائياً لتفاعلات
 المادة ، أم اعتبرناها ظاهرة مجردة : فانه لا بد من الازدعان - حتماً - بأن
 تحقق الحياة في هذه الكرة أو في غيرها من الكرات يحتاج الى عوامل
 وشرائط كثيرة، حتى يتسنى ان تتحقق الحياة على الارض بسببها .. ومن المعلوم
 أن اجتماع هذه الشرائط والعوامل الكثيرة ، بمحض المصادفة بعيد الى درجته
 أنه لا يمكن عده في عداد الاحتمالات المعقولة ، والعقلانية .
 وعندما يلزم ، لتحقيق ظاهرة مادية من الظواهر ، توفر عوامل متعددة فان
 كل عامل من هذه العوامل سيكون جزء من العلة ، يستوجب وجوده وجود
 الظاهرة ، وفقدانه فقدانها ، قطعاً .

وبالنسبة الى ظاهرة الحياة فان عدد العوامل والظروف الموجبة لتحقيقها
 على الارض من الكثرة بحيث لا يمكن أن يحيط بها فكر البشر ، وبحيث أن
 احتمال اجتماعها عن طريق التصادف ما هو الا احتمال واحد من بين مليار
 من الاحتمالات ومن غير الممكن لعقل أن يعتمد في تفسير وجود الظاهرة على
 مثل هذا الاحتمال من بين ذلك الركام الهائل من الاحتمالات ، والفروض .
 ولهذا يقول العالم الكندي المتخصص في الطبيعة البيولوجية حول نظرية
 التصادف :

« ان ملائمة الارض للحياة تتخذ صوراً عديدة لايمكن تفسيرها على أساس المصادفة » (١) .

كما لهذا السبب أيضا قال العلامة الجليل: « كريسي موريسون » في كتابه:
العلم يدعو للايمان :

«ان جمع مقومات الحياة الحقيقية ما كان يمكن أن يوجد على كوكب واحد في وقت واحد بمحض الصدفة (٢) .

وقال في موضع آخر من نفس الكتاب :

«ان للحياة فوق أرضنا هذه شروطاً جوهرية عديدة بحيث يصبح من المحال حسابياً أن تتوافر كلها بالروابط الواجبة بمجرد المصادفة على أي أرض في أي وقت » (٣) .

ثم يضرب العالم المذكور مثلاً لذلك بالغازات التي نستنشقها وننتفشها قائلاً :

« ان الاوكسجين والهيدروجين وثنائي اوكسيد الكربون والكربون سواء أكانت منفردة أم على علاقاتها المختلفة - بعضها مع بعض - هي العناصر البيولوجية الرئيسية وهي عين الاساس الذي تقوم عليه الحياة . غير أنه لا توجد مصادفة من بين عدة ملايين ، تقضي بأن تكون كلها في وقت واحد وفي كوكب سيار واحد ، بتلك النسب الصحيحة اللازمة للحياة! وليس لدى العلم ايضاح لهذه الحقائق .

أما القول بأن ذلك نتيجة المصادفة فهو قول يتحدى العلوم الرياضية » (٤).

(١) راجع الله يتجلى في عصر العلم ص ٥ مقال : هل العالم مصادفة .

(٢) العلم يدعو للايمان ص ١٩٥ .

(٣) المصدر السابق ص ٢٤ .

(٤) المصدر السابق ص ٧٣ .

ولكي يتضح هذا البحث نشير الى بعض هذه الظروف والشرائط التي يكون لكل واحد منها دور مهم ومؤثر في نشأة الحياة واستمرارها على هذا الكوكب الترابي، بحيث لو فقد لانتفت هذه الحياة، ولا تمنع وجودها بالمرة:

١/ يحيط بالكرة الأرضية غلاف جوي غليظ من الغازات يقدر العلماء ضخامته بـ « ٨٠٠ » كيلو متراً ، وهو بمثابة ترس واق يحفظ سكان هذه الكرة من خطر عشرين مليوناً من الشهب القاتلة والصخور الفضائية المتناثرة كل يوم في الفضاء والتي يبلغ سرعة الواحد منها ٥٠ كيلو متراً في الثانية، حيث يحول هذا الغلاف دون وصول تلك الصخور الى الأرض .

ولو كان هذا الغلاف الواقى أرق وأنطف مما هو عليه لاخترقت النيازك - كل يوم - غلاف الأرض الجوي الخارجي ، ولسقطت على كل بقعة من الأرض وأحرقتها .

فهذه النيازك والصخور الفضائية الطائرة في الجو تواصل رحلتها بسرعة ٦ الى ٤٠ ميلاً في الثانية ، ونتيجة لهذه السرعة العظيمة فانها ستحرق كل شيء تصطدم به وتحدث فيه انفجاراً هائلاً .

ولو كان سرعتها أقل من ذلك (أي كان بسرعة رصاصة) وكانت تصل كلها الى الأرض لحدثت فيها خراباً لا يتحمل ، وحولتها الى غربال .

ان للغلاف الهوائي للأرض - مضافاً الى الخاصية المذكورة - دوراً آخر وهو حفظ درجة حرارتها في الحدود المناسبة للحياة .

٢/ ان الماء لهو من عوامل الحياة على وجه الأرض ، فلكي تستمر الحياة في المحيطات والبحار والأنهر ، خلال فصول الشتاء الطويلة فقاء خلق هذا العنصر الحياتي وهذه المادة الحيوية بشكل خاص بحيث ينجمد اذا بلغت درجة الحرارة ما يقارب الصفر . . وبذلك يحدث ويوجد غطاء يمنع من خروج

الحرارة من داخل المياه ، ونتيجة لذلك تبقى المياه فى أعماق البحار والأنهر وما شابه على حالة السيولة و الميعان . اذ فى غير هذه الصورة لايعني الا أن تجمد مياه المحيطات والبحار والأنهر ويستحيل على أثر ذلك بقاء الحياة والاحياء . ولا يخفى أن وزن الثلج ، الخاص به يساعد على ذلك . . اذ من البين أن وزن الثلج أخف من الماء السائل ، و لذلك يطفو الماء المنجمد على السطح ولا ينزل الى الاعماق .

٣/ ان الارض هو أيضاً من عناصر الحياة ومقوماتها كالماء تماماً ، فهو يحتوي على مواد معدنية خاصة، تجذبها وتمتصها النباتات وتصنع منها الاغذية التي يحتاج اليها الحيوانات .

ان وجود المعادن والفلزات في باطن الارض وعلى مسافة قريبة من متناول أيدي البشر هو سبب ظهور وجوه متنوعة من الحضارات الانسانية والتي من أبرزها الحضارة التكنولوجية التي نعاصرها .

٤ - لقد خلقت الارض بجاذبية خاصة وعلى قطر خاص بحيث تجذب بها المياه والهواء نحو مركزها وتحافظ عليها .

فلو أن قطر الارض كان ربع قطرها الفعلي لعجزت جاذبيتها عن الاحتفاظ بالماء والهواء على سطحها ولا رفعت درجة الحرارة الى حد الموت .

ولو أن الارض بعدت عن الشمس بمقدار ضعف ما هي عليه الان لانخفضت درجة حرارتها (أي حرارة الارض) الى ربع حرارتها الحالية، ولتضاعف طول مدة الشتاء فيها . . ولا نجمدت كل الاحياء فيها .

ولو نقصت المسافة بين الارض والشمس الى نصف ما هي عليه الان لبلغت الحرارة التي تتلقاها الارض أربعة أمثال، ولالت الفصول الى نصف طولها الحالي ولصارت الحياة على سطح الارض غير ممكنة .

فهل يمكن - نرى - أن تكون كل هذه الشرائط والعوامل قد اجتمعت وانفقت وجعلت الحياة ممكنة ، عن طريق التصادف في حين أن الاجتماع التصادفي ، أيا كان من الممكن أن يؤوله إلى آلاف الصور الأخرى وتجعل الحياة في المآل غير ممكنة .

محاسبة أخوي

تدور الأرض حول نفسها في كل ٢٤ ساعة دورة واحدة ، وهي في دورتها هذه تسير بسرعة ألف ميل في الساعة .

فلو تناقص ذلك (أي بلغ مقدار سرعتها مائة ميل في الساعة مثلاً) لتضاعف طول الليالي والأيام إلى عشرة أضعاف ما هي عليه الآن ، ولا حرق شمس العفيف بحرارتها الملتهبة كل النباتات في الأيام الطويلة. ولجمدت برودة الليالي الطويلة من جانب آخر كل البراعم والنباتات الصغيرة ، ونلفت .

ولو أن شعاع الشمس الواصل إلى الأرض تناقص إلى درجة الضعف مما هو عليه الآن لهلك جميع أحياء الأرض من قوط البرد .

ولو تضاعف هذا المقدار لمات كل نبت بلى لماتت نطفة الحياة وشي في بطن الأرض .

ولو نقصت المسافة بين الأرض والقمر إلى خمسين ألف ميلاً بدلاً من المسافة الشاسعة الحاضرة (١) لبلغ المد والجزر من القوة بحيث أن جميع الأراضي التي تحت منسوب الماء كانت تغمر مرتين في اليوم بماء متدفق يزيح بقوته الجبال نفسها ، وفي هذه الحالة ربما كانت لا توجد الآن قارة قد ارتفعت من الأعماق بالسرعة اللازمة وكانت الكرة الأرضية تتحطم من هذا الاضطراب .

(١) المسافة الفعلية بين القمر والأرض هي ٢٤٠/٠٠٠ ميل .

واذا فرضنا أن القارات قد اكتسحتها الماء فإن معدل عمق الماء فوق الكرة الأرضية كلها يكون نحو ميل ونصف ميل، وعندئذ ما كانت الحياة لتوجد إلا في أعماق المحيط السحيقة بصورة حيوانات تتغذى على نفسها وتغنى بالتدريج ويؤول نسلها إلى الانقراض .

هـ / ان الهواء المحيط بالأرض سميك بالقدر اللازم لمرور الأشعة الكونية ذات التأثير الكيميائي التي يحتاج إليها الزرع والتي تقتل الجراثيم وتنتج الفيتامينات دون أن تضر بالإنسان . . . وعلى الرغم من الانبعاثات الغازية من الأرض طول الدهور ومعظمها سام، فإن الهواء باق دون تلوث في الواقع ودون تغير في نسبته المتوازنة اللازمة لوجود الإنسان .

ان الهواء الذي نستنشقه مكون من غازات مختلفة، فنسبة النتروجين الموجود فيه هي ٠/٧٨ في حين تكون نسبة الاوكسجين فيه ٠/٢١ تقريباً ويتشكل ٠/٠١ من بقية الغازات الأخرى .

فلو كان الاوكسجين بنسبة ٠/٥٠ مثلاً لاصبحت جميع المواد القابلة للاحتراق في العالم عرضة للاشتعال لدرجة أن أول شرارة من البرق تصيب شجرة لابد أن تلهب الغابة .

فهل يمكن لعقل منصف وهو يرى ويواجه مثل هذه المحاسبات الدقيقة والتي لم نشر إلا إلى جزء يسير جداً منها ، أن يقول بانها وليدة المصادفة العمياء وان انفجار المادة الأولى (والذي كان يمكن ان ينتهي إلى آلاف الصور غير الصورة الفعلية) انتهى إلى الصورة الفعلية بمحض الصدفة ؟

كيف يمكن القول بأن هذه العوامل والعلل وغيرها من الظروف التي تشكل قوام الحياة وأركانها قد ظهرت فجأة ومصادفة على وجه هذه الأرض في زمان واحد دون مداخل عقل قادر وإرادة حكيمة . . بل كانت العوامل - هي بنفسها

من حيث الكمية والكيفية - بحيث أوجد اجتماعها هذه الحياة المعقدة .

يقول البروفيسور ايدوين كوبكلين :

«ان القول بأن الحياة وجدت نتيجة « حصاد اتفاقى تصادفى » شبيه فى مغزاه بأن تتوقع اعداد معجم ضخمة نتيجة انفجار صدفي يقع فى مطبعة» (١) .

برهان رياضى لابطال الصدفة

ان العلماء لم يهتموا بحساب احتمال وجود الشيء عن طريق الصدفة،فها هو العالم الامريكى الشهير كريسى موريسن يضرب لنامثلا لهذا فى كتابهالذي أشرنا اليه فيقول :

« لو تناولت عشر قطع ، وكتبت عليها الاعداد من واحد الى عشرة ثم رميتها فى جيبك وخلطتها خلطاً جيداً ثم حاولت ان تخرج منها الواحد الى العاشر بالترتيب العددي بحيث تلقي كل قطعة فى جيبك بعد تناولها مرة اخرى . فامكان أن تناول القطعة رقم (١) فى المحاولة الاولى هو واحد على عشرة ، وامكان ان تناول القطعة رقم (١) و (٢) متتابعين هو بنسبة واحد على مائة ، وفرصة سحب القطع التي عليها أرقام (١ و ٢ و ٣) متتالية هى بنسبة واحد على ألف ، وفرصة سحب (١ و ٢ و ٣ و ٤) متواليه هى بنسبة واحد على عشرة آلاف ، وهكذا حتى تصبح فرصة سحب القطع بترتيبها الاول من ١ الى ١٠ هى بنسبة واحد من عشرة بلايين محاولة (١) .

مثال آخر :

لنفترض أن معك كيساً يحوي مائة قطعة رخام تسع وتسعون منها سوداء

(١) راجع الله يتجلى فى عصر العلم ص ٧٢ .

(١) العلم يدعو للايمان ص ٥١ .

وواحدة بيضاء والان هز الكيس وخذ منه واحدة، ان فرصة سحب القطعة البيضاء هي بنسبة واحدة الى مائة . والان أعد الرخام الى الكيس ، وابدأ من جديد ، أن فرصة سحب القطعة البيضاء لاتزال بنسبة واحد الى مائة. غير أن فرصة سحب القطعة البيضاء مرتين متواليتين هي بنسبة واحد الى عشرة آلاف (المائة مضاعفة مرة) .

والان جرب مرة ثالثة ان فرصة سحب تلك القطعة البيضاء ثلاث مرات متوالية هي بنسبة مائة مرة عشرة آلاف أى بنسبة واحد من المليون .. وهكذا.. ولنعد الان الى اصل البحث فنقول :

لابد لتحقيق « ظاهرة الحياة » من توفر عوامل لاتحصى بحيث لو فقد احدها لامتنعت الحياة ولصارت مستحيلة وغير ممكنة ، والان لنحاسب :

أليس القول بان انفجار المادة الاولى وبصورة منتظمة تحتوى على كل الشروط والعوامل اللازمة للحياة ، الا انه انتخاب احتمال واحد من مليارات من الاحتمالات ، لانه كان من الممكن للمادة الاولى - اثر الانفجار المذكور - ان تنتهى الى واحدة من مليارات الصور الاخرى من جهة الكم والكيف ، وتبقى من بين تلك الصور الكثيرة صورة واحدة تضمن ظهور الحياة وبقاءها، وهو الاحتمال المطلوب الذي توفرت فيه الشروط المساعدة للحياة والنظم والترتيب اللازمان ، واما بقية الصور فلا تصلح لظهور الحياة وبقائها .

ان احتمال ان يتحقق خصوص هذا الفرض وهذه الصورة - عقيب الانفجار التصادفى - من بين تلك المحتملات التي لاتعد ولا تحصى لهو ترجيح احتمال في مقابل احتمالات كثيرة ، لايمكن ان يقع موضع القبول لدى عاقل .

ان الاية التي ذكرناها في مطلع هذا الفصل يمكن ان تكون ناظرة الى مثل هذا الاستدلال « اعنى عدم امكان توفر كل الشروط والعوامل اللازمة للحياة

من باب التصادف .

فان قوله تعالى :

« ان في خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في
البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحياه الارض بعد موتها
« وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض
« لايات لقوم يعقلون » (البقرة - ١٦٤)

ان قول الله هذا - مضافاً الى كونه مشيراً الى « برهان النظم » يمكن أن
يكون تلويحاً الى عوامل استقرار الحياة على الارض ومذكراً للعقول بانه لايمكن
أن تجتمع كل هذه العوامل - مع ما فيها من المحاسبات العلمية الدقيقة - عن
طريق المصادفة و من باب « الصدفة العمياء » دون أن يتدخل في ذلك تديسر
« مدبر عاقل حكيم » ودون أن يكون قد جمعها - على هذا النسق المطلوب
المناسب لظاهرة الحياة - « اله خالق » عارف بالامور ، محيط بالمحاسبات
والسنن .

كما يمكن ان تكون بعض الايات الاخر مشيرة الى هذا البرهان مثل قوله تعالى :
« الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس
« والقمر كل يجري لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم تفلحون » .
(الرعد - ٢)

وقوله تعالى :

« وهو الذي مد الارض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها
« زوجين اثنين يغشى الليل النهار ، ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون » (الرعد - ٣)
فان كثيراً من العلل والعوامل اللازمة لنشوء ظاهرة الحياة قد ذكرت في هذه
الايات .. فهل يمكن أو هل من المعقول والمقبول أن كل هذه الشرائط والعوامل
اجتمعت دفعة واحدة ودون مخطط سابق ، بل صدفة ، واوجدت ظاهرة الحياة
على وجه الارض بنحو اتفاقي تصادفي ؟

التوحيد الاستدلالي : البرهان العاشر : الآيات الالاقية والالفسية :

دلائل وجود الله في الالاق والالفس

« قل أرأيتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد .
« سنريهم آياتنا في الالاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق ، أو لم يكف
« بربك أنه على كل شيء شهيد » (فصلت/ ٥٣ - ٥٤)
لقد جرت العادة - في الكتب الفلسفية (١) والكلامية - أن يستدل بالآية
الثانية على المسائل التوحيدية (أعم من اثبات وجود الله ، أو توحيد ذاته ،
وصفاته) ، وجرت عادة الخطباء كذلك على الاستشهاد بها عند تعرضهم لمباحث
التوحيد ومسائله .

لاجل هذا يلزم أن نعرف هنا هدف هذه الآية .
فان كانت الآية الثانية مرتبطة في مفادها بالآية الاولى ، واعتبرنا السياق فان
الآية تكون حينئذ في مقام بيان مطلب آخر ليس له كثير ارتباط بالتوحيد ، الامن بعيد .
توضيح ذلك أن محور الحديث في الآية الاولى هو : القرآن . وضمير
« كان » عائد الى القرآن اذ يقول تعالى :
« قل أرأيتم ان كان (أى القرآن) من عند الله »

وبناء على هذا يجب أن يكون الالاف في الآية الثانية في قوله « أنه الحق »

(١) الاشارات ج ٣ ص ٦٦ ، الاسفار ج ٦ ص ٢٦ .

عائداً الى القرآن، هذا لو اعتبرنا الايتين مرتبطتين مفاداً ومتحدتين سياقاً فيكون ملخص الآية الثانية هو: أن الآيات الآفاقية والانفسية التي سيرها الله للبشر خير دليل على صدق جميع ما يحتويه القرآن، لا خصوص «وجود الله» أو خصوص «توحيدة الذاتى» .

ومعنى ذلك أن الآية تعني: أن الله سيثبت صدق ما جاء به القرآن بنحو كلى من خلال ما سوف يريه البارى سبحانه من الآيات الآفاقية والانفسية المرتبطة ببيئة المشركين ، والآيات الموجودة في انفسهم .

ان توسع الاسلام التدريجى في شبه الجزيرة العربية ، وتهافت قلعة الشرك والوثنية على أيدي المؤمنين الموحدين ، وقيام دولة التوحيد في تلكم الربوع ، لهى بجملتها سلسلة من الآيات الآفاقية التي أخبر بها القرآن ، والتي تثبت صدقه .

أفليست الآيات القرآنية حملت سلسلة من البشائر والوعود والتنبؤات التي صرح فيها بوقوع تلك الوعود في المستقبل القريب.. ومنها اخبار القرآن باستقرار حكم الله على الارض بأيدي الموحدين المسلمين والذين آمنوا، اذ يقول : « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض » (النور - ٥٥) ؟

اذن يجب علينا أن ننظر كيف عمل الله بوعدده في استخلاف المؤمنين . ان انتشار الاسلام وتوسعه في عهد النبى الاكرم -ص- وبعده لهو احدى تلك الوعود ، والبشائر التي تحققت ، وهو بالتالى احدى الآيات الآفاقية الدالة على صدق اخبارات القرآن - الغيبية المستقبلية .

كما ان هلاك صنديد قريش وأقطابها وزعمائها في (بدر) و(أحد) و(الاحزاب) واندحار النظام الكسروى والقيصرى هي الاخرى من الآيات الانفسية الشاهدة

على صدق اخبارات القرآن ومغيباته .

وبعد تحقق هذين النوعين من الايات والعلائم يجب أن لا يشك أحد في صحة القرآن الكريم وصدقه ، لصدق تنبؤاته ، وصحة دعاويه .

لقد ذكر الله تعالى في ذيل الآية (الثانية) بواحد من أهم اسس الدعوة القرآنية ألا وهو: « حضور الله في كل مكان وشهادته على كل شيء دون استثناء أو أن جميع الاشياء تراه وتشهده » اذ قال :

« أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد »

وعندئذ - أى وفق النظرية التي ذكرناها - لا تكون الآية الثانية ناظرة الى الاستدلال على وجود الله سبحانه عن طريق الايات الافاقية والانفسية بل تكون ناظرة الى صحة دعوة الرسول - ص - لتحقيق اخباراته .

وهذا التفسير - كما قلنا - انما يكون وجيهاً ومقبولاً اذاربطنا بين الايتين وحافظنا على وحدة السياق بينهما .

وأما اذا درسنا الآية الثانية بقطع النظر عن الآية المتقدمة عليها، أو احتمالنا نزول الآية الثانية مرتين : مرة مع الآية الاولى وبصحبتهما . واخرى منفردة وبصورة مستقلة .

ففي هذه الحالة (أي في حالة نزولها منفردة مستقلة) يمكن أن تكون ناظرة الى دلائل وجود الله في الافاق والانفس ويكون ذيلها اشارة الى برهان ثالث .
وحيث أن يكون مرجع الضمير في قوله « أنه الحق » هو : الله تعالى ، نفسه .
على أن ذيل الآية (أعني قوله تعالى أولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد) أنسب مع هذا التفسير .

توضيح الاستدلال :

ان جميع الانظمة البديعة الحاكمة على عالم الكون، والسنن السائدة على

النجوم ، ثابتتها وسيارتها ، والانواع المختلفة من الموجودات التي تعيش على الارض .

كل ذلك من الدلائل والايات الافاقية على وجود الله تعالى .

كما أن الانظمة المعجبية المعقدة الحاكمة في وجود البشر وتكوينه وخلقته منذ نشوئه في رحم الام حتى موته أدلة وآيات أنفسية على وجود الله سبحانه . والنظر الى هذه الدلائل والايات في الافاق والانفس يقود كل عاقل منصف الى الاذعان بوجود الله ، والاعتراف به .

وهذا هو ما تقصده الآية المطروحة هنا .

الى هنا تم الاستدلال بصدر الآية على وجوده سبحانه عن طريق آياته الافاقية ، الانفسية ، وبقي الكلام في ذيل الآية اعني قوله : « او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » فيمكن ان يكون اشارة الى برهان آخر تسميه الفلاسفة ببرهان « الصديقين » وننقل كلاما لابن سينا في المقام .

كلام ابن سينا :

لقد قسم ابن سينا - في كتابه الاشارات وهو آخر مؤلفاته الفلسفية - مضمون هذه الآية الثانية الى قسمين :

القسم الاول قوله « سريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم » فيقول فيه ما حاصله : انها تعني اننا سنهتدي من وجود آيات الله في الكون والانفس الى وجود الله . فهو ينطوي على البرهان « الانى » وهو الاستدلال بوجود المعلوم على وجود العلة كما نستدل بنزول المطر وصوت الرعد والبرق على وجود السحب الداكنة (١) .

(١) وما يجب التنبيه عليه هو ان الشيخ الرئيس قال في كتاب البرهان في منطق الشفاء ، ان البرهان الانى ما لا يفيد اليقين ، وهو ما كان السلوك فيه من المعلوم الى العلة لتوقف العلم بوجود المعلوم على العلم بوجود العلة فلو عكس لدار .

القسم الثاني من الاية وهو قوله « أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد » ففي هذا القسم نكون قد توصلنا عن طريق شهود الله الى معرفة صفاته ومن معرفة صفاته الى ان له خلقا ومخلوقات بهذه الصفة أو تلك (١) .

وهذا النوع من الاستدلال هو استدلال « الصديقين » السذي يبدأ بحثه ودراسته في الوجود فمنه اليه سبحانه والى صفاته وافعاله ثم يختمه في الكائنات.. وسوف نشير في الفصل التالي الى « برهان الصديقين » على الطريقة السينائية (٢) . واكتفاؤنا ببيان هذا البرهان على الطريقة السينائية فحسب ، لان بيانها حسب الطريقة الصدراية يحتاج الى ذكر مقدمات خارجة عن هدف هذا الكتاب .

ثم ان الحكيم الاسلامي الكبير السيد محمد حسين الطباطبائي (دام ظله) قد قرر هذا البرهان بوجه رائع ربما يكون أفضل مما قرره « صدر المتألهين » فمن أراد ان يقف على تقريره فليراجع تعليقه على « الاسفار » (٣) ، وكتابه القيم : « أصول الفلسفة » (٤) .

— واما الاستدلال من الايات الافاقية والانفسية على وجوده سبحانه وصفاته فعلى وجه آخر لا يسع المقام لبيانها .

(١) والاستدلال فيه ليس لميا وهو الذي يسلك فيه من العلة الى المعلول ، اذ ليس الواجب عز شأنه معلولا ولا انياً وهو ما يسلك فيه من المعلول الى العلة او يتناسب مع السلوك من الايات الافاقية والانفسية الى خالقها ، بل هو نوع آخر شبيه بالاستدلال من بعض اللوازم على بعضها ، وهذا واضح خصوصا اذا قررنا البرهان على الطريقة الصدراية اذ فيها يسلك من كون الوجود حقيقة ثابتة بذاتها ، على كونه واجبا لذاته .

وان شئت فسمه برهانا انيا تحفظاً على حصر البرهان في اللم والان كما عليه سيدنا الاستاذ العلامة الطباطبائي دام ظله في تعليقاته على الاسفار . راجع ج ٦ ص ٢٩ . (٢) ومن اراد ان يقف على تقرير صدر المتألهين فليراجع الاسفار ج ٦ من ص ١٤ الى ص ١٨ والمظاهر الالهية ص ١٠ والمشار ص ٦٨ .

(٣) الاسفار ج ٦ ص ١٤ - ١٥ .

(٤) أصول الفلسفة ج ٥ ص ٢٧٧ .

التوحيد الاستدلالي : البرهان الحادي عشر برهان الصديقين

معرفة الله عن طريق معرفة الوجود

يعتقد الفلاسفة المسلمون أن بعض الايات القرآنية ناظرة الى برهان خاص هو ما اصطالحوا عليه ببرهان « الصديقين » .

وقد تصدى لتقرير هذا البرهان قطبان من أقطاب العلوم العقلية هما :

١- الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا في كتاب الاشارات (١) حيث ذكر هذا البرهان مع مقدماته في ذلك الكتاب في عدة فصول .

وقد أورد المحقق نصير الدين الطوسي في كتابه الكلامي الشهير المسمى بـ « تجريد الاعتقاد » هذا البرهان باختصار ، وقد تصدى العلامة الحلبي شارح الكتاب المذكور ، لشرحه وبيانه .

واليك نص البرهان كما جاء في تجريد الاعتقاد حيث قال المحقق الطوسي « الوجود ، ان كان واجباً فهو المطلوب ، والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل » (٢) .

٢- صدر المتألهين مؤلف الاسفار الاربعة . فقد بين هذا البرهان بنحو

(١) ج ٢ الصفحة ١٨ الى ٢٨ الطبعة الجديدة .

(٢) تجريد الاعتقاد ص ١٧٢ طبعة صيدا .

آخر لا يحتاج الى أية مقدمات كإبطال « الدور والتسلسل ». ثم عد هذا البرهان أفضل البراهين لمعرفة المبدأ تعالى شأنه .

وبهذا الطريق حدثت نقطة عطف في مسألة « معرفة الله » والطريق الى ذلك . وسنكتفي هنا بعرض ذلك البرهان وبياناه وتوضيحه على الطريقة السينائية فحسب للسبب الذي ذكرناه في خاتمة الفصل السابق ، موكلين ببيان هذا البرهان حسب الطريقة الصدرائية الى موضع ووقت آخرين .

لقد جاء في كلا التقريرين (السينائي والصدرائي) أن هناك طائفة من الايات القرآنية ناظرة الى هذا البرهان ، واليك الايات المذكورة :

« الله نور السماوات والارض، مثل نوره كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية » يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار ، نور على نور، يهدي الله لنوره من يشاء،
« ويضرب الله الامثال للناس والله بكل شيء عليم » (النور - ٣٥)
« أو لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد » (فصلت - ٤٧)
« شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولو العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو » (الغزير الحكيم)
(آل عمران - ١٨)

هذا ويمكن أن تكون هناك آيات أخرى على هذا الصعيد وها نحن نذكر البرهان على الطريقة السينائية :

حاصل البرهان - على ما لخصه صدر المتألهين - ان الموجود ينقسم بحسب المفهوم الى واجب وممكن والممكن لذاته لا يرجح وجوده على عدمه ، فلا بد له من مرجح من خارج ، والا ترجح بذاته ، فكان ترجحه واجبا بذاته فكان واجب الوجود بذاته وقد فرض ممكنا . . وكذا في جانب العدم فكان ممتمناً وقد فرض ممكنا وهذا خلف ، فواجب الوجود لابد من وجوده .

وبما ان الموجودات حاصلة فان كان شيء منها واجباً فقد وقع الاعتراف

بالواجب ، والا وقع الانتهاء اليه لبطلان ذهاب السلسلة الى غيرنهاية ، وبطلان عودها الى بدئها لكونه مستلزماً للدور وهو باطل لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه وذلك ضروري البطلان فلم يبق الا الانتهاء الى الواجب لذاته وهو المطلوب وهذا المسلك أقرب المسالك الى « منهج الصديقين » وليس بذلك كما زعم (١) واما تفصيل البرهان :

١/ لاريب ان وراء ذهننا ، و تصوراتنا وجوداً خارجياً ، وواقعاً غير قابل للانكار وان ما يتصوره الانسان من الصور الذهنية لها مصاديق خارجية ووجوداً عينياً على صعيد الخارج، وهذا على خلاف ما يتصوره السوفسطائيون من قصر الوجود والواقعية على مجرد (الصور الذهنية) ، و انه ليس وراء ذهننا أي شيء ، وأية واقعية ، بل هو خيال في خيال .

وهذا الذي قلناه نحن أمر لا ينكره من لديه أقل حظ من الفكر السليم .

٢/ الوجود في أي مرتبة من المراتب لا يخلو اما ان يكون واجباً أو يكون ممكناً .

و بتعبير آخر: اما أن يكون له ضرورة الوجود و يكون وجوده نابعاً من ذاته ونفسه ، أولا يكون كذلك بل يكون وجوده من غيره ، ولاشئ ثالث لهما .
٣/ كل شيء ليس وجوده من ذاته ومن نفسه فانه محتاج في تحقيقه ووجوده الى « علة » تمنحه الوجود .

وهذا الامر (أعني احتياج الممكن الى العلة) من الامور البديهية التي لا يشك فيها من له أدنى حظ من العقل .

٤/ الممكنات لا يمكن أن توجد من سلسلة لا تنتهي من العلل والمعلولات لان ذلك يستلزم « التسلسل » .

كما أنه لا يمكن أن يؤثر كل من الممكنين في الآخر دون واسطة ، أو مع الواسطة فيؤثر كل في الآخر ، ويعطي كل واحد منها الوجود للآخر لأن نتيجة ذلك هو الدور . والدور والتسلسل من المحالات العقلية .
هذه هي الاسس والقواعد التي يقيم عليها ابن سينا برهانه المذكور :
« برهان الصديقين » .

و اليك مجموع البرهان زائد

لو أمكن أن يشك أحدهما في شيء فانه لا يمكنه أن يشك أبداً في أن هناك - خارج أذهاننا - واقعاً موجوداً وعالمًا قائماً .
ثم انه لا ريب أن هذه الموجودات من سماء وأرض وانسان أو أي شيء آخر موجود ، اما أن يكون وجودها من لدن نفسها (١) بحيث لا تحتاج في تحققها على صعيد الوجود الخارجي الى غيرها ، بمعنى انه لا تكون معلولة لشيء ، بل يكون وجودها نابعاً من ذاتها . او تكون على خلاف هذا الفرض .
أما في الصورة الاولى فنكون قد اعترفنا بوجود « موجود واجب » يكون وجوده نابعاً من ذاته غير آت من غيره . . . موجود يكون (علة) دون أن يكون معلولاً لشيء ، وغنياً غير فقير ، لا يكون وجوده مكتسباً من شيء أو أحد سواه .

وأما في الصورة الثانية التي يكون وجود الاشياء مفاضاً عليهما من غيرهما فنحن نسأل عن ذلك « الغير » هل وجوده نابع من ذاته ونفسه ، أي أنه واجب الوجود ؟

(١) أي بحيث لا ينفك عنها الوجود ولا تنفك هي عن الوجود .

(٢) أي اعترفنا بأن في العالم واجب الوجود .

فان كان كذلك ففي هذه الحالة نكون قد اعترفنا بوجود موجود واجب يسمى في منطق الالهيين بـ : الله .

وأما اذا كان هذا الموجود الثاني على نمط الموجود الاول في كون وجوده غير نابع من ذاته ، وانما هو مكتسب من غيره ففي هذه الصورة ننقل السؤال الى الموجود الثالث ونطرح عليه ما طرحناه على الثاني . . . وهكذا .
وهذه السلسلة اما أن تتوقف عند نقطة معينة ، أي عند موجود يكون علة غير معلول ويكون وجوده نابعاً من ذاته لامن غيره فهو المطلوب .
وأما اذا لم تتوقف هذه السلسلة من (العلل والمعاليل) عند حد معين في نقطة معينة فـ :

اما أن تمضي الى غير نهاية بحيث يكون كل واحد من هذه الممكنات قد اكتسب الوجود من سابقة فحينئذ يلزم أن يكون العالم سلسلة غير متناهية من العلل والمعاليل ، ومجموعة من الممكنات دون أن تنتهي الى موجود واجب الوجود .. وهذا هو « التسلسل » الذي سنثبت بطلانه بالدلة القاطعة والبراهين المحكمة .

واما أن يعود بأن يكون الواقع في المرتبة المتقدمة متأثراً من الواقع في المرتبة المتأخرة ، وذلك هو « الدور » الذي ثبت بطلانه أيضا .

ونمثل للصورة الاخيرة بما اذا مضت السلسلة الى عشر حلقات ولكن الحلقة العاشرة تكون قد اكتسبت وجودها من سابقتها ، فهذا هو « الدور » .
والحاصل أنا اذا نظرنا الى العينية الخارجية المتيقنة لكل انسان فاما أن تكون تلك العينية نابعة من ذاتها غير مفاضة من غيرها فقد اعترفنا بوجود واجب قائم بنفسه غير متعلق بغيره . . وهذا ما نقصده من « واجب الوجود » .

واما ان يكون مانتيقنه من العينية الخارجية مفاضة من غيرها وقائمة بغيرها

فهذا الوجود الثاني اما أن يكون مفاضاً من ثالث ، فابع ، فخماس الى غير نهاية فهذا هو التسلسل الذي سنبرهن على بطلانه . . واما أن يتوقف فعندئذ : اما أن يكون وجود المتوقف عليه تابعاً من ذاته فهذا هو الواجب سبحانه ، وأما أن يكون وجوده معلولاً لسابقه فهذا هو « الدور » .

وبتعبير ثالث نقول :

الحاصل أن صور المسألة لاتخرج من أربع :

١/ اما أن تكون العينية الخارجية هي الوجود الازلي التابع من ذاته غير القائم بغيره ، فقد اعترفنا عندئذ بواجب الوجود .

٢/ واما أن يكون مفاضاً من غيره ، وقائماً بذلك الغير لكن ذلك الغير قائم بنفسه فقد اعترفنا بواجب الوجود ولكن في الرتبة الثانية .

٣/ واما أن يكون الثاني قائماً بالثالث فالرابع فالخامس الى غير نهاية فهذا هو « التسلسل » الباطل .

٤/ واما أن يكون الاول قائماً بالثاني والثاني قائماً بالاول وهذا هو « الدور » الثابت بطلانه واستحالته .

صفوة القول أن الوجود الخارجى - مع حذف الصور المستلزمة للدور والتسلسل - اما أن يكون « الواجب الوجود » ان كان وجوده لذاته ، أو يكون مستلزماً لمثل ذلك « الوجود الواجب » ان كان وجوده مكتسباً من غيره .

هذا هو توضيح البرهان المعروف ببرهان الصديقين والذي راح ابن سينا يعتز به ويفتخر بابتكاره ، ويعتقد بانه افضل برهان على وجود « واجب الله » .

ففي هذا البرهان - كما لاحظنا - لم يدرس الا الوجود نفسه .

فمطالعة الوجود وحده هي التي تقودنا الى واجب الوجود .

ويسمى هذا البرهان ببرهان الصديقين للاستدلال فيه بالله على نفسه، لا بالغير عليه تعالى وهذا هو غاية التصديق .
اذ فى هذا البرهان لم يتخذ النظام الكونى أو وجود المصنوعات طريقاً لاثبات الخالق .

ولذلك يقول ابن سينا :

« تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرائته عن الصفات الى تأمل لغير نفس الوجود ، ولم يحتج الى اعتبار من خلقه وفعله وان كان ذلك دليلاً عليه . لكن هذا أوثق واشرف ، أي اذا اعتبرنا حال « الموجود » فشهد به الوجود من حيث هو وجود ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده فى الواجب .

والى مثل هذا اشير فى الكتاب الالهى فى قوله سبحانه « سنريهم آياتنا فى الافاق وفى انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق » .
أقول ان هذا حكم لقوم ، ثم يقول « أو لم يكف بربك انه على كل شىء شهيد » ان هذا حكم للصديقين الذين يستشهدون به لا عليه « (١) » .
هذا ولاكمال البحث نذكر نقطتين هما :

١ - لقد جرى الحديث فى البرهان المذكور عن بطلان « الدور والتسلسل » ولا بد ان نوردهنا للتوضيحات اللازمة لمن لا يعرف شيئاً عن هذين المصطلحين وعلة بطلانهما :

ألف/ الدور هو أن نفترض موجودين باسم (أ) و(ب) ونعتبر كلا منهما علة لوجود الآخر .

فعندما نلاحظ (أ) نجد أن وجوده متوقف على (ب) بمعنى أن (ب) كان موجوداً

قبل ذلك ليتمكنه أن يوجد (أ) .

ثم اذا لاحظنا (ب) نجد أن وجوده متوقف على (أ) بمعنى أن (أ) كان موجوداً قبل ذلك ليتمكنه ايجاد (ب) .

ومن الطبيعي أن هذا الفرض باطل قطعاً، لان معنى هذا الفرض هو أن يكون وجود كل واحد منهما متوقفاً على وجود الآخر ومشروطاً بوجوده بحيث يتمتع وجوده مالم يتحقق وجود ذلك الآخر لان التحقق السابق لكل واحد منهما سبب وشرط لتحقيق الآخر ، وحيث انه ليس لاي واحد منهما تحقق ووجود سابق فتكون النتيجة لمثل هذا الاشتراط أن لا يتحقق وأن لا يوجد أي واحد منهما. ولجل التوضيح نضرب المثال التالي :

لنفترض أن شخصين يريدان حمل متاع معاً، ولكن كل واحد منهما يشترط بأن لا يأخذ طرفاً من ذلك المتاع الا اذا أخذ الآخر طرفه قبله ، فمن المعلوم - حينئذ - أن هذا المتاع لن يحمل - في النتيجة - أبداً، لعدم تحقق شرط أي واحد منهما .

والحقيقة أن قضية (الدور) ليست في جوهرها الا كون وجود كل من الحادثين متوقفاً على الوجود القبلي للآخر ، وحيث انه لا وجود قبلي لأي واحد منهما (قبل اليجاد من جانب الآخر) فلن يوجد أي منهما في المآل .

* * *

باء/ « التسلسل » ليس الآن تمضي سلسلة العلل والمعاليل الى مالا نهاية أي مالا يصل الى نقطة واحدة معينة (تكون علة للجميع، دون ان تكون معلولا لشيء) ويكون موجوداً غنياً غير فقير .

وهذا الفرض هو أيضا باطل ومحال بالبيان الذي مر في ابطال «الدور» . لانه على فرض التسلسل فان الحادثة الاخيرة تكون معلولة للحادثة السابقة

عليها ، والحادثة السابقة تكون معلولة لما قبلها . . وهكذا .

وفي الحقيقة فإن الحادثة الاولى التي نواجهها تكون مشروطة الوجود بالحادثة الثانية التي تسبقها والحادثة الثانية تكون متوقفة على الحادثة التي تسبقها وهكذا الثالثة على الرابعة، والرابعة على الخامسة، وهكذا كلما نتقدم فاننا لا نقف على موجود غير مشروط بشرط ، بل ان هذا الوضع سيستمر الى ما لانهاية .. وفي هذه الحالة فإن الحادثة التي نواجهها ليس فقط هي التي لا تتحقق بل ولا تتحقق أية حلقة من هذه السلسلة الطويلة غير المتناهية .

لانه لو اتبع لهذه الحلقات أن تتكلم وتنطق بلسان حالها لقالت الاخيرة : انما أتحقق أنا لو أن ما قبلي تحقق ، وما قبلها تقول: اني أتحقق لو أن ما قبلي تحقق ، وحيث ان وجود أية واحدة من هذه الحلقات غير خال عن « اللو » الشرطية كان معناه عدم تحقق أي شيء من هذه الحلقات بالمرة ، لاننا لن نصل - في هذه السلسلة - الى حلقة غير مشروطة الوجود بشيء .

فينتج أن لا تتواجد مثل هذه السلسلة بتاتاً، اللهم الا أن يوجد بين حلقات هذه السلسلة ما لا يكون وجوده مشروطاً بشرط أبداً .

فإذا كان هناك مثل هذا الموجود كان معناه حينئذ أن هذا الموجود يكون هو « الموجود المطلق » أو ما يصطلح عليه بـ « الواجب الوجود » . . ومن الطبيعي حينئذ ان ينقطع تصاعد هذه السلسلة ، ويتنهي التسلسل .

ولنمثل - لتوضيح هذه الحقيقة - بنفس المثال الذي ضربناه (أعني مسألة حمل المتاع » .

فلنفترض أن الاول قال : أنا سأحمل هذا المتاع لو ساعدني عليه الثاني .

وقال الثاني : أنا سأحمله لو ساعدني عليه الثالث .

وقال الثالث : وأنا سأحمله لو ساعدني عليه الرابع .

وهكذا قال الرابع فالخامس فالسادس - مثل ذلك الكلام - الى ما لانهاية فمن المعلوم أن حمل المتاع المذكور لن يتحقق بالمرة المالم يكن في هذه السلسلة من لا يشترط حمل المتاع على شرط.

أما اذا تحقق حمل المتاع المذكور فسنكتشف أن هناك - قطعاً - من أقدم على حمل المتاع دون ان يعلق مساعدته وحمله على شرط .

وبعبارة مختصرة حيث نجد أن هذه السلسلة تحققت بتحقيق آخر حلقاتها نكتشف وصول هذه السلسلة الى حدمعين ونقطة معينة لم يكن وجودها مشروطاً بشرط ، ولا متوقفاً على شيء، وهذا هو (واجب الوجود) والموجود المطلق.

* * *

٢ - الايات التي أتينا بها في مطلع هذا الفصل قابلة للتطبيق على هذا البرهان بنحو ما ، اذ لو تمكنا من ملاحظة الوجود نفسه ملاحظة دقيقة أمكن أن نصل الى الله وأمكن أن نعتبر قوله تعالى: « انه على كل شيء شهيد » ناظراً الى هذا المعنى .

أي انه شاهد على كل شيء حتى نفسه وذاته، أو مشهود لكل الاشياء عموماً وللانسان المتفكر في الوجود خصوصاً .

كما أنه يمكن ان يقال بأن شهادة الله على وحدانيته (١) على غرار شهادته على وجوده، لا تعني الا أن نطالع ونلاحظ نفس الوجود لنصل الى هذه الحقيقة. ان ملاحظة نفس الوجود تشهد على وجود الله . . وأما كيف تشهد على وحدانيته فسيوافيك بيانه في فصل التوحيد الذاتي .

كما أن آية سورة النور ، لو قلنا بقابلية انطباقها على هذا البرهان يكون

(١) اشارة الى الاية ١٨ من سورة آل عمران « شهد الله أنه لا اله الا هو » .

المقصود من أن (الله نور السماوات والارض) حيثثذ أن وجود الله هو (واقع) هذا العالم ، أو أنه واهب « الواقعية » للممكنات .

ومطالعة الوجود هي التي توصلنا الى هذه « الواقعية » .

والحق أن يقال: أن استخراج مثل هذا المراد من الآية المذكورة (أخيراً) ما هو الا من قبيل التأويل ، أو اكتشاف بعد من أبعاد القرآن ، الكثيرة لا أنه تفسير لظاهر الآية .

وعلى كل حال، سواء أكان تطبيق مفاد الايات المذكورة على هذا البرهان صحيحاً وصائباً أم كان من قبيل التأويل واكتشاف بعد جديد من أبعاد الايات فان برهان الصديقين - في حد ذاته - وعلى الطريقة السينائية برهان واضح ، وقابل للاعتماد عليه بل وجدير بالاهتمام .

ونأمل أن نعرض الطريقة الصدرائية منه في فرصة أخرى باذن الله .

التوحيد الاستدلى : البرهان الثانى عشر :

آيات الله فى عالم الطبيعة

ان القرآن الكريم يدعونا الى التفكير والتدبر والنظر فى آيات الله فى عالم الطبيعة والخلق ويعتبر مثل هذا النظر والتفكير جديراً بأهل الفكر والالباب واصحاب الضمائر الحية والعقول السليمة (١) .

والايات القرآنية فى هذا المجال من الكثرة بحيث لايمكننا نقل عشرينها فى هذه الصفحات القلائل ، ولذلك سنقتصر على ايراد نماذج معدودة منها ، ثم نتحدث عن أهداف هذا القسم من الايات فيما بعد .

واليك الان هذه النماذج التى وعدناك بها :

« ان فى خلق السماوات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون » (البقرة - ١٦٤)

هذه الاية تدعونا الى التدبر فى أمور عديدة :

١ - النظر فى العالم من أرض وسماء واختلاف الليل والنهار .

(١) « لقوم يعقلون » البقرة - ١٦٤ « لقوم يتفكرون » الرعد - ٣ « لعلهم يتذكرون »

ابراهيم - ٢٥ « لاولى الاباب » ص - ٤٣ .

٢ - التدبر في أمر صناعة السفن والتدبر في منافعها الاقتصادية .

٣ - التفكير في الكائنات الجوية كالرياح والسحاب والمطر، وعلل تكونها.

٤ - التدبر في الاحياء والدواب التي تعيش على وجه البسيطة ، والذي يشكل أساس علم الاحياء .

ان للتدبر في هذه الامور والاشياء نتائج مهمة، ويمكن أن يكون منشأ لمعرفة سلسلة من المعارف والعلوم .

فماذا تهدف هذه الاية من دفعنا الى التدبر في هذا النظام البديع ؟ !
هل تهدف الى أن نهتدي من التدبر في هذا النظام البديع الى مبدعه وصانعه ؟

أو أن نتعرف على صفاته تعالى من هذا السبيل كالقدرة والعلم ؟
أم أن الهدف هو شيء ثالث وهو: أن نوحده في العبادة بعد ان وقفنا على أنه سبحانه هو خالق هذا النظام البديع وتعرفنا على مدى علمه فتكون هذه الاية في الحقيقة دعوة الى « التوحيد العبادي » .

هذه الاحتمالات الثلاثة ليست مطروحة في هذه الاية فحسب بل هي مطروحة ومحملة في كل الايات التي تشير الى النظام الكوني والقدرة الالهية الكبرى في عالم الطبيعة .

« وهو الذي مدا الارض وجعل فيها رواسي وأنهاراً ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين يغشى الليل النهار ان في ذلك لايات لقوم يتفكرون » (الرعد - ٣) .

هذه الاية تدعونا الى التدبر والنظر في أمور معينة. ومن المعلوم أن للتدبر في هذه الامور نتائج مختلفة متنوعة :

وأما هذه الامور فهي :

١ - كيف امتدت الارض واتسعت ؟

٢ - كيف ولماذا وجدت الجبال والانهار في الارض ؟

٣ - كيف خلقت الثمار أزواجاً ؟

٤ - كيف يختلف الليل والنهار ؟

ان التدبر في هذه الامور كما يمكن أن يقودنا الى معرفة (وجود) الله سبحانه كذلك يدلنا على علم الله وقدرته ، وكذا على (وحدانية) مدبر الكون أيضا ، ذلك لان وحدة النظام وترايط أجزائه يكشف عن حاكمية ارادة واحدة على عالم الكون .. ولو كان هناك الهة متعددون لتعرض هذا النظام للفوضى والفساد والتبعثر ..

كما أن التعرف على مركز القدرة وصاحب التدبير الحقيقي من شأنه أن يوقظ ضمائرنا ويدفعنا - بالتالي - الى عبادة هذا الخالق الحقيقي والمدبر الواقعي للكون دون سواه .

« و فى الارض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الاكل ان فى ذلك لآيات لقوم يعقلون » (الرعد - ٤) .

هذه الاية تدعونا الى التدبر في الامور التالية :

١ - الارض رغم كونها متصلة ببعضها فان قسماً منها صالح للزراعة، وقسماً آخر غير صالح للزراعة ، منها الخصب ، ومنها الجذب فما هو السبب ؟

٢ - فى كثير من المزارع والبساتين توجد ثمار متنوعة ومختلفة ، من عناقيد العنب واعذاق التمر ، وسنابل القمح الى غير ذلك من ألوان الثمر والنباتات .

فلماذا - ترى - هذا التنوع والاختلاف في الالوان ، والتراب واحد ، والماء واحد وأشعة الشمس تساقط على الجميع بصورة متساوية والمنطقة واحدة

والظروف كذلك واحدة ؟

٣ - رب ثمار بستان واحد تختلف فيما بينها في النوعية والجودة فلماذا ذلك؟
ان التدبر والنظر والتفكير في هذه الامور الثلاثة لاريب تستتبع نتائج
هامة ثلاث :

أ/ أن هذه المشاهد الجميلة للبساتين التي تمثل معرضاً طبيعياً لأجمل اللوحات
تكشف - ولاريب - عن وجود صانع وخالق رسم بريشته الخفية هذه النقوش
الرائعة الجمال في صفحة هذه البساتين الزاهية المناظر .

ب/ أن هذه المعارض الجميلة ذات النقوش المتناسقة تكشف - أيضاً -
عن علم صانعها وقدرته المطلقة .

ج/ أن صاحب هذه النقوش البالغة الروعة وهذه المعارض والمشاهد الجميلة
هو (الله) فهو الذي أوجد هذه المعارض والنقوش، فلماذا اذن لا نعبد وحده،
ولماذا نعبد سواه مما لا يكون لا خالقاً ولا مدبراً .

ان الايات التي تتضمن بيان النظام الكوني البديع والسنن الالهية في عالم
الطبيعة التي لا تقبل تحويلاً ، وتغيراً، من الكثرة والوفور بحيث لا يمكن نقلها
جميعاً في هذه الصفحات ولكننا عرفنا القارئ الكريم على نماذج منها، ولمزيد
الاطلاع يراجع « المعجم المفهرس » مادة : « آية » .

فمثلاً ذكرت في سورة الروم دلائل وجود الله في ست آيات ، وكلها تبدأ
بكلمة : « ومن آياته » واليك فيما يلي هذه الايات نصاً :

« ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم اذا أنتم بشر تنتشرون .
« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة
« ان في ذلك لايات لقوم يفكرون .
« ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم ان في ذلك لايات
« للعالمين .

« ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاكم من فضله ان في ذلك لآيات لقوم
يسمعون .

« ومن آياته يريكم البرق خوفاً وطمعاً وينزل من السماء ماء فيحيي به الارض بعد
موتها ، ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون .

« ومن آياته أن تقوم السماء والارض بأمره ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا أنتم
تخرجون » (الروم/ ٢٠ - ٢٥) .

لاشك أن هذه الآيات تتركز - في الأكثر - على إيقاظ الوجدان البشري
وتوجيهه الى صفات الله، والتأكيد على أنه هو الاله الواحد العالم القادر المدبر
الرحيم .

وقد ذكرت هذه النتائج في ذيل الآيات ، التي تبدأ في القرآن بكلمة «ومن
آياته » (١) .

وفي سورة النحل توجد سلسلة من الآيات التي تشير هي أيضاً الى جوانب
من النظام الكوني العجيب البديع وكيفية انتفاع البشر بها، وتبدأ هذه الآيات
بقوله « هو الذي » :

« هو الذي أنزل من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسمون .
« ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والأعناب ومن كل الثمرات ان في ذلك
لاية لقوم يتفكرون .
« وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره أن في ذلك
« لآيات لقوم يعقلون .

« وما ذرأ لكم في الارض مختلفاً ألوانه ان في ذلك لاية لقوم يذكرون .
« وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً ، وتستخرجوا منه حلية تلبسونها
« وترى القلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون .
« وألقى في الارض رواسي أن تُميد بكم وأنهاراً وسبلا لعلكم تهتدون .
« وعلامات وبالنجم هم يهتدون » (النحل ١٠ - ١٦) .

ثم يستنتج القرآن من كل ذلك بقوله «أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلاتمذكرون»

[النحل - ١٧] .

(١) راجع المعجم الفهرس .

ان هذه الآية الاخيرة تكشف عن أن الهدف من تلك الايات هو الدعوة الى التوحيد « العبادي » ، ولجل ذلك صدرت الآية الحاضرة بقاء النتيجة ، لان بعض مشركي العرب رغم علمهم بأن الله هو الخالق والمدبر للكون، كانوا يعبدون آلهة مدعاة مصطنعة ولذلك يعني التذكير بمظاهر القدرة الالهية في عالم الطبيعة ، ايقاظ ضمائرهم الغافلة واثارة عقولهم الغافية كيما يتذكروا أن العبادة لا تصح الا لله سبحانه دون سواه وأن ما يعبدون من دونه عاجزون ضعفاء لا يملكون ضراً ولا نفعاً .

وقد يكون الهدف من التذكير بالنظام الكوني البديع هو التمهيد لطرح موضوع (المعاد) والحياة الاخرى لكي لا ينكر الانسان المعاد أو لا يستبعد وقوعه بعد وقوفه على مظاهر وآثار القدرة الالهية في عالم الكون اذ صرح سبحانه بهذا الاستنتاج بقوله :

« . . . ثم اذا دعاكم دعوة من الارض اذا انتم تخرجون [الروم - ٢٥] . وعلى هذا الاساس فان الاستدلال بهذه الايات على وجود الله يجب أن يكون بصورة ضمنية لا بصورة أنه الهدف الاصلى لها لانه اذا كانت أجزاء هذا الكون ، من صغيرها الى كبيرها ، من دقيقها الى جسيمها ، تشهد بثبوت صفة القدرة والعلم لله تعالى ، و اذا تعرفنا من خلالها على جماله وكماله سبحانه فان من القطعي البديهي أن تهدينا الى « أصل وجوده » ويثبت لنا ذلك بما لا يقبل الشك . كما تهدينا الى انه المعبود دون غيره . وانه وحده يستحق العبادة .

ان الطريق الواضح لمعرفة الله، والذي يتناسب مع أذهان كل الطبقات هو « البحث حول أنظمة الكون الدقيقة العجيبة البديعة » التي تشهد بلسان حالها على وجوده وتوحيده وسائر صفاته العليا :

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد

التوحيد الاستدلالي - البرهان الثالث عشر :

الحيوانات والهداية الالهية

« ربنا الذي أعطى كل شىء خلقه ثم هدى » (طه - ٥٠)

من الأدلة التي يقيمها القرآن الكريم لمعرفة (الله) هي تلك الهداية التي تشمل مخلوقات الكون وأحياءه بحيث تهتدى - بهذه الهداية - الى طريقها ، وتختار ما يصلحها ، ويناسبها في ظل هذه الهداية الالهية .

وهذا هو ما أشار اليه النبي موسى بن عمران عليه السلام ، واصفاً الله تعالى عند ما سأله فرعون عن ربه فاجابه بالآية السابقة .

فاهتداء الحيوانات - مثلاً - الى طريقها التي تضمن حياتها وبقائها دون أن تعرف معلماً أو مدرسة ، أو تتلقى معلوماتها عن طريق الوراثة أو ما شابه ، أمر يدل على وجود «هاد» يهديها ، ومرشد يوجهها الى ما يضمن بقاءها واستمرار وجودها ، ومواصلة السير الى هدفها دون أن تخطأ .

ان « اهتداء » هذه الحيوانات الى ما يناسب طبيعتها ويوافق خلقها لا يمكن أن يكون بفعل الوراثة ولا بفعل الغريزة كما يدعي البعض ، أما أنها لا يمكن أن تكون عن طريق الوراثة فلان « المعلومات » لا يمكن أن تنتقل من أحد الى أحد من هذا الطريق والالكان ابن الطيب طبيباً بالوراثة ، وكان ابن العالم عالماً

بالوراثة حتماً دون أن يتلقى العلم أو الطب من أحد .

وأما أن هذه الحيوانات لاتفعل ما تفعل بتأثير الغريزة فقط فلان الغريزة لا يمكن أن تخضع للانتخاب والاختيار ، بينما نجد كثيراً من هذه الحيوانات عندما تواجه مفترق طرق متعددة تختار احداها بفعل ماتلقاه من الهداية والتوجيه، وهذه الهداية التي تعين الحيوانات على الانتخاب والاختيار هو ما يسمى في منطق القرآن بالوحى أو ما سماه بعض العلماء بـ « الالهام » (١) .

ونمثل لهذا الامر بما جاء حول النحل في القرآن الكريم اذ يقول :

« وأوحى ربك الى النحل ان اتخذى من الجبال بيوتاً ، ومن الشجر ومما يعرشون »
 « ثم كلى من كل الثمرات فاسلكى سبل ربك ذللاً يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء للناس ان فى ذلك لاية لقوم يتفكرون » (النحل/٦٨-٦٩)

فحشرة النحل الصانعة لالذ الاشياء وأطيبها (ونعني العسل) تبدأ عملها منذ أن تخرج من البيض دون تعب وملل ، وفي ذكاء مفرط ، وانضباطية فائقة . فتختار - فى ذكاء - أفضل وأطيب الزهور وتمتص عصارتها بنحو عجيب وتصنع للبشر شهداً من أطيب الشهد .

وتصنع بيوتها سداسية الشكل في نظم لا يخطئ على فواصل دقيقة لاتزيد ولا تنقص .

ويلاحظ أنها قبل أن تمتص الزهور تقوم بعملية انتخاب وتفتيش عن الزهرة المناسبة لها ، وهذا - كما نرى - لا يصدر الا من موجود ملهم ، موحى اليه ، موجه بتوجيه أعلى ، لان فى أعمالها ما يتجلى منه القصد والهدفية وهذا من خصائص « الالهام » ليس الا .

ومن هنا ندرك معنى قوله تعالى :

« وأوحى ربك الى النحل »

(١) راجع ص ١١٦ من كتاب العلم يدعو للايمان لكبرى موريين .

يقول العلامة كريسى موريسن حول عجائب ما تفعله نحلة العسل :

« ان العاملات من نحل العسل تصنع حجرات مختلفة الاحجام في المشط الذى يستخدم في التربية . وتعد الحجرات الصغيرة للعمال ، والاكبر منها لليعاسيب (أي الذكر من النحل) وتعد غرفة خاصة للملكات الحوامل ، والنحلة الملكة تضع بيضاً غير مخصب في الخلايا المخصصة للذكور وبيضاً مخصباً في الحجرات الصحية المعدة للعاملات الاناث والملكات المنتظرات .

والعاملات اللاتي هي اناث معدلات بعد أن انتظرن طويلاً مجيئ الجبل الجديد ، تهيأن أيضاً لاعداد الغذاء للنحل الصغيرة بمضغ العسل واللح ، ومقدمات هضمه ثم ينقطعن عن عملية المضغ ومقدمات الهضم عند مرحلة معينة من تطور الذكور والاناث ولا يغذين سوى العسل واللح ، والاناث اللاتي يعالجن على هذا الشكل يصبحن عاملات فيما بعد .

أما الاناث اللاتي في حجرات الملكة فان التغذية بالمضغ ومقدمات الهضم تستمر عندهن وهؤلاء اللاتي يعاملن هذه المعاملة الخاصة يتطورن الى ملكات نحل وهن وحدهن اللاتي ينتجن بيضاً مخصباً وعملية تكرار الانتاج هذه تتضمن حجرات خاصة وبيضاً خاصاً ، كما تتضمن الاثر العجيب الذي لتغيير الغذاء . وهذا يتطلب الانتظار والتمييز وتطبيق اكتشاف أثر الغذاء « (١) » .

ويقول كريسى موريسن عن النحلة في موضع آخر من كتابه :

« والنحلة تجد خليتها ماطمست الريح في هبوبها على الاعشاب والاشجار كل ذلك دليل يرى . وحاسة العودة الى الوطن هذه هي ضعيفة في الانسان ، ولكنه يكمل عتاده القليل منها [ويصل الى مقصده] بأدوات الملاحة « (٢) » .

ومن المعلوم أن هذه الاعمال المقصودة الدقيقة التي تقوم بها حشرة النحل

دون أن تخطيء أو تضل عن طريقها لو كانت بدافع الغريزة، وتحت تأثير الجبلة والخلقة لما حسن أن يقول الله: «واوحى»، والوحي كما نعلم نوع من التوجيه المباشر الالهي للمخلوق الحي، ونوع من الخطاب الصادر من جانب الله الى الموحى اليه .

ويدل على ما قلناه توجيه الخطاب الى النحل بقوله : اتخذني ، وكلني ، وأسلكني .

ان ما تفعله هذه الحشرة الذكية وكل الحشرات المثلة لها كالنمل -مثلا- خير دليل على وجود هاد لها، يوحى اليها ما يوحى، ويهدها الى سبل حياتها. فها هو القرآن الكريم يتحدث لنا عن النمل في قصة مواجهتها لعرش سليمان بما يكشف لنا عن فطنة هذه الحشرة ، الكاشفة هي بدورها عن « الهداية العليا » التي تحيط هذه الحشرة بالعناية والرعاية .

فالقرآن يخبرنا أن نملة لما شاهدت جنود سليمان وأدركت الخطر نهبت بني جنسها بذلك :

« قالت نملة : يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده »

(النمل - ١٨)

وهي قصة تكشف عن أن النمل تدرك بفعل الالهام الالهي ما يحيق بهامن أخطار فتتحذر منها وتحذر بني نوعها .

ولنلقي نظرة على مايقوله كريسي موريسن في كتابه المذكور عن النمل: «والنحل والنمل يبدو أنها تدرك كيف تنظم وتحكم نفسها فلها جنودها وعمالها وعبيدها ويعاسيها .

ان هناك أنواعاً من النمل تدفعها الغريزة أو التفكير الى زرع أعشاش للطعام . .

والنمل يأسر طوائف من الدود ويسترقها .
 وبعض النمل حين يصنع أعشاشه يقطع الاوراق مطابقة للحجم المطلوب .
 كيف يتاح لهذه الحشرة أن تقوم بهذه العمليات المعقدة ؟ !
 لاشك أن هناك خالفاً أرشدها الى كل ذلك « (١) » .
 ترى في أية مدرسة وأي معهد تلقت النمل وغيرها من الحشرات هذه
 المعلومات .
 ومن أي شخص تعلمت كيف تعرف الخطر وتشخص البلايا وتحذر منها
 أبناء نوعها .
 أم بماذا يمكن تفسير هذا التمييز والقصد والاختيار الذي تتصف به تصرفات
 النمل والنحل وما سواهما من الحشرات ؟
 هل ذلك الا بوحى من خالقها والهام من بارئها وصانعها ؟
 ولكي نقف على المزيد من هذه النماذج التي تدل على وجود الهداية
 الالهية والارشاد الرباني في عالم الحيوانات نقرأ معاً ما يقوله العلامة موريسن
 حول بعض الحيوانات .
 فمثلاً يقول موريسن عن سمك « السلمون » :
 (ان سمكة السلمون التي تسبح في النهر صعداً اذا نقلت الى نهر آخر ،
 أدركت تواتراً أنه ليس جدولها ، فهي تشق طريقها خلال النهر ، ثم تحيد ضد
 التيار قاصدة الى مصيرها .

فما الذي يجعل السمك يرجع الى مكان مولده بهذا التحديد ؟ (١) (٢) .
 ويكتب حول بعض الحيوانات التي تسارع الى تعويض ما فقدته من الاعضاء

(١) العلم يدعو للايمان ، لموريسن ص ١٣٢ .

(٢) المصدر السابق ١٢٠ .

فيقول :

(و كثير من الحيوانات هى مثل سرطان البحر الذي اذا فقد مخلباً، عرف أن جزء من جسمه قدضاع وسارع الى تعويضه باعادة تنشيط الخلايا وعوامل الوراثة، ومتى تم ذلك كفت الخلايا عن العمل لانها تعرف بطريقة ما أن وقت الراحة قد حان) (١) .

ويشير موريسن الى صفة انطباق الحيوانات مع المحيط والبيئة.. فيقول عن هذه الصفة في مجال الخلايا :

(وقد يمكن السؤال عما اذا كان للخلايا فهم وادراك أم لا .

و سواء اعتقدنا أن الطبيعة قد زودت الخلايا بالغريزة - مهما تكن هذه - أو بقوة التفكير ، أم لم نعتقد ذلك فلامنص لنا من الاعتراف بأن الخلايا ترغم على تغيير شكلها وطبيعتها كلها لكي تتمشى مع احتياجات الكائن الذي هي جزء منه ، وكل خلية تنتج فى أي مخلوق حي يجب أن تكيف نفسها لتكون جزء من اللحم ، أو أن تضحي نفسها كجزء من الجلد الذي لا يلبث حتى يبلى. وعليها أن تضع ميناء الاسنان وأن تنتج السائل الشفاف في العين أو أن تدخل في تكوين الانف أو الاذان .

ثم على كل خلية ان تكيف نفسها من حيث الشكل وكل خاصية اخرى لازمة لتأدية مهمتها .

و من العسير أن نتصور أن خلية ما هي ذات يد اليمنى أو يسرى ، ولكن احدى الخلايا تصبح جزء من الاذن اليمنى ، بينما الاخرى تصبح جزء من الاذن اليسرى) (٢) .

(١) المصدر السابق ١٢٤ .

(٢) المصدر السابق ص ١٠٣ .

أليس كل هذا يكشف عن وجود القصد والتمييز في هذه الموجودات الحية؟
وهل هذا الا تفسير قول النبي موسى عليه السلام اذ قال :
« ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » ؟

يبقى أن نعرف أننا نستطيع استنتاج وجود مثل هذا (الالهام) و(الوحي)
والتوجيه الالهي الموجه الى الحيوانات من قول موسى عليه السلام اذ يذكر
في كلامه أولاً ما يتعلق بالجانب الخلقى الغريزي في الحيوانات بقوله :
« ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه » .

ثم أشار الى ذلك الالهام والوحي الالهي بقوله :
« ثم هدى » .

بتقريب أن في الفصل بين الجملتين « اعطى كل شيء خلقه » و« هدى »
بـ « ثم » التى هي للعطف المتراخى المتأخر ، دلالة ادبية على أن هذه الهداية
لم تخلق مع الحيوانات والحشرات بنحو فطري وجبلي ، بل هي (هداية)
تصل الى الحشرات عندما تحتاج الى مثل هذه الهداية وعندما تواجه ما يضطرها
الى مثل هذا التوجيه والارشاد الربانيين ، فحينئذ تأتينا هذه الهداية وينزل اليها
ذلك الوحي والالهام .

اننا نستطيع أن نكتشف آثار هذه الهداية وهذا الالهام في عالم الحشرات
بجلاء ووضوح ، اذا قايسناها بوليد الانسان الذي لا يعرف شيئاً عندما يولد ،
ولا يمكنه أن يقوم بأي عمل الا بعد مدة من التربية والرشد ، والا بعد فترة من
التعلم والدراسة ، وتلقي المعلومات والمعارف في المدارس والمعاهد ، والا بعد
سلسلة طويلة من التجارب والاختطاء والهفوات .

وخلاصة القول : أننا نلاحظ في فعاليات هذه الحشرات عدة امور:
أ/ أن هذه الحشرات تعرف احتياجاتها وطريق رفعها ، بدون معلم مشهود

ومنظور .

ب/ أن هذه الاحياء تعرف - على وجه الدقة - اصول تقسيم أعمالها ،
وانتخاب وظائفها وطرق تنفيذها على أحسن وجه وبصورة جماعية .

ج/ أن هذه الاحياء تسعى دوماً الى تطبيق نفسها مع الازواح المحيطية
المتغيرة بل وتحدث هي بعض التغييرات في جسمها وأعضائها .

وأمام هذه الظاهرة العجيبة ، لنا أن نختار احدى طرق ثلاث:

١ - اما أن نحتمل بأن هذه الاحياء تملك بنفسها من العقل والادراك والفهم
مالم يكتشف الانسان الاجزاء ضئيلاً يساوي واحداً بالمائة منها .

غير أن هذا الاحتمال لا يمكن أن يركن اليه لان الخلايا النباتية والحيوانية
لا تملك العقل والفهم لتعالج مشاكلها على ضوءهما .

ومن هنا يتضح سبب عدم ادخالنا للانسان فى أمثلة هذا الفصل، واقتصارنا
على الحشرات كالنحل والنمل وما شابههما . . لان الانسان انما يقوم بأعماله
على ضوء ما اوتي من عقل وفكر، بمعنى أن بيولوجيته وخلاياه ودماغه الكبير
والمفكر هي التي تضبط له سبيل حياته دون حاجة الى الهام من العالم الاعلى
ووحى من خارج .

هذا أمر أدركه البشر ذاته ، وهي بالتالى فكرة واردة فى شأن الانسان .
أما بالنسبة الى هذه الحيوانات والحشرات فلا يمكن أن يعجز ببال أحد
أنها تملك عقلاً وفكراً، أو لا يمكن أن يعجز لاحد بأن الخلايا النباتية والحيوانية
تملك - ذاتياً - ذلك الفهم والفكر والشعور الهادي وتكون - هي بسذاتها -
موجدة للأفكار التي تعين تلك الاحياء على الاهتداء الى سبل حياتها .

وحيث أن هذا الاحتمال لا يمكن أن يكون وارداً وصحيحاً لذلك لابد أن
نسلك طريقاً آخر بأن نقول :

٢- ان طبيعة البناء الميكانيكى والتركييب المادي لهذه الاحياء تكفي - دون شىء آخر - لا يقاوع هذه الاعمال ، ونقول بالتالي : ان اهتداء هذه الاحياء وما سوى ذلك من الاعمال التي ذكرناها والتي نشاهدها في عالم النمل والنحل وحشرة الموروفيل أو الاسفنج البحري كل ذلك انما هو نتيجة انتظام الاجزاء والعناصر الجسمانية لهذه الاحياء وانضمامها الى بعض بنحو يؤدي ذلك النظم والتركييب الخاص الى صدور هذه العمليات والافعال من هذه الاحياء بصورة تلقائية لا ارادية .

وبعبارة اخرى ان الخواص الفيزيائية والكيميائية لخلايا هذه الاحياء هي التي تقتضي وتوجب هذه السلسلة من الاعمال والنشاطات دون تدخل من خارج . وفي هذه الصورة لن يكون موضوع « اهتداء » هذه الاحياء الى سبيل حياتها دليلا مستقلا على وجود الله ، بل يندرج تحت عنوان « برهان النظم » لكونه مسألة ترجع الى النظم ، فقد جهزت خلقة هذه الاحياء بجهاز متين على نظم خاص رصين يقدر معه وبفضله على القيام بشؤون حياته كالاشجار فيكون اهتداؤها ليس الا مقتضى كيفية تركيب اجزائها .

٣- أن نختار ما اختاره بعض المحققين اذ قال ما خلاصته : ان الحركات والفعاليات الصادرة من أي جهاز من الاجهزة انما يمكن التنبؤ بها من قبل ما دامت ترتبط بنفس ذلك الجهاز وتركيبته بمعنى أن نفس الجهاز المادي وتشكيلاته الداخلية تكون كافية لان تكون الاحاطة به سبباً للتنبؤ بأعماله وفعالياته .

وبعبارة اخرى: ان ما تقوم به هذه الحشرات من الاعمال البديعة انما تصح نسبتها الى الجهاز الميكانيكى اذا كان ذلك الجهاز كافيا في صدور تلك الاعمال منها بان يكون نفس نظام ذلك الجهاز وكيفية تركيبه كافيا في القيام بهذه الاعمال . وأما عندما يصل الامر الى موضع لا يجب أن يقوم ذلك الجهاز فيه بفعل

مخصوص بل يواجه مفترق طريقين ، ومع ذلك يختار أحد الطريقين مما يكون موصلاً الى الهدف فهناك لابد من الاذعان بأن مجرد النظم المادي لذلك الجهاز غير كاف لاختيار أحد الطريقين دون سواه ، بل ان هذا النوع من الاهتداء والانتخاب كاشف عن وجود رابطة خفية بين الجهاز المذكور وبين مصيره ، وأن هذه الحقيقة اعنى « الابتكار والابتداع » دليل على الهداية من النوع الثاني « أي الذي لا يرتبط بنفس الجهاز ونفس نظامه وتركيبه العضوي » بل يرتبط بهداية عليا .

ان آلة حاسبة يمكن أن تصنع وتنظم بشكل تؤدي كل عمليات (الجمع والطرح والضرب والتقسيم) الحسابية بدقة متناهية . . ولكن من المستحيل أن تقدر هذه الآلة الحاسبة على القيام بابتكار وابتداع قاعدة رياضية واحدة .

وهكذا الامر بالنسبة الى آلة ترجمة فانها قادرة على ترجمة كلام شخص أو مقالة ، ترجمة دقيقة متقنة ، ولكن نظمها لا يقدر - ابدأ - على تصحيح أخطاء ذلك القائل والقيام بعمل ابتكاري ، وابتداعي من هذا النمط (١) .

ونستخلص مما سبق أن القدرة الغيبية الخفية التي تهدي هذه الاحياء ، قوة واسعة مطلقة تحيط علماً بكل الحشرات ، احاطة شاملة كاملة وهي عنده بمنزلة سواء .

وتلك القوة الهادية العظيمة ليست سوى (الله) تعالى أو سائر القوى الغيبية المدبرة لامور الكون العاملة باذن الله ومشيثته ، التي أنيطت اليها «هداية» هذه الحشرات وارشادها وتوجيهها .

وأخيراً لابد من الاشارة الى نكتة مهمة وهي :
أن هذا البرهان سواء رجع الى برهان النظم بمعنى أن أعمال هذه الاحياء

(١) راجع تعاليق أصول الفلسفة للاستاذ الشهيد مرتضى مطهرى ص ٤٩ - ٥١ .

ماهي الانتيجة النظم المادي الحاكم على تركيبها المادية، وتشكيلاتها الداخلية. أو قلنا بأن هناك قوة هادية هي التي تقوم بهداية هذه الحشرات الى تلك الاعمال والمواقف العجيبة ، وتساعدها في هذه الابتكارات والابداعات فيكون هذا برهاناً مستقلاً بنفسه .

أقول : سواء كان هذا أم ذاك فإن مما لا شك فيه ان دراسة « الاحياء » في حد ذاتها واحدة من سبل معرفة الله واحدى الطرق للتعرف عليه .

وقد اعتمد القرآن على ذلك في غير الاية المذكورة - في مطلع بحثنا هذا - اذ يقول - في موضع آخر - مخبراً عن الله بأنه :

« الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى » (الاعلى - ٤/٣)

والجدير بالذكر أن الامام علياً عليه السلام اشار الى هذا البرهان ذاته عندما تحدث عن خلقة النمل قائلاً :

«ولو فكروا في عظيم القدرة، وجسيم النعمة لرجعوا الى الطريق وخافوا عذاب الحريق ، ولكن القلوب عليلة والبصائر مدخولة !
ألا ينظرون الى صغير ما خلق ، كيف أحكم خلقه ، وأتقن تركيبه ، وفلق له السمع والبصر ، وسوى له العظم والبشر ؟

انظروا الى (النملة) في صغر جثتها ، ولطافة هيئتها ، لاتكاد تنال بلحظ البصر ، ولا بمستدرك الفكر ، كيف دبّت على أرضها وصبت على رزقها ، تنقل الحبة الى جحرها وتعدّها في مستقرها تجمع في حرها لبردها، وفي ورودها لصدرها ، مكفولة برزقها، مرزوقة بوفقها، لا يغفلها المنان ، ولا يحرمها الديان ولو في الصفا اليابس والحجر الجامس !

ولو فكرت في مجاري أكلها في علوها وسفلها وما في الجوف من شراسيف بطنها ، وما في الرأس من عينها وأذنها ، لقضيت من خلقها عجباً ، ولقيت

من وصفها تعباً ! فتعالى الذي أقامها على قوائمها ، وبنائها على دعائمها ! لم يشركه في فطرتها فاطر ، ولم يعنه في خلقها قادر ولو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غايته ما دلتك الدلالة الا على أن فاطر النملة هو فاطر النحلة لدقيق تفصيل كل شيء وغامض اختلاف كل حي، وما الجليل واللطيف والثقل والخفيف والقوي والضعيف في خلقه الاسواء .

وفي سياق هذا الكلام يقول الامام عليه السلام :

« وهل يكون بناء من غير بان أو جناية من غير جان؟؟ (١) ».

وتبعه في ذلك الامام الصادق - عليه السلام - حيث ذكر في اماليه التي املاها على تلميذه « المفضل » اذ قال عن النحل مثلاً :

«انظر الى النحل واحتشاده في صنع العسل ، وتهيئته البيوت المسدسة ، وما ترى في ذلك من دقائق الفطنة فانك اذا تأملت العمل رأيت عجباً واذ رأيت المعمول (أي العسل) وجدته عظيماً شريفاً موقعه من الناس .

واذا راجعت الى الفاعل (أي النحل) ألفتته غيباً جاهلاً بنفسه (٢) فضلاً عما سوى ذلك ، ففي هذا أوضح الدلالة على أن الصواب ، والحكمة في هذه الصنعة ليس للنحل بل هي للذي طبعه عليها وسخره فيها لمصلحة الناس» (٣).

(١) نهج البلاغة الخطبة ١٨٠ ، وللإمام نظير هذا الكلام في الخفاش والطاووس والجراد راجع نهج البلاغة .

(٢) قال المجلسي (رحمه الله) في بحار الانوار في تعليقه ج ٣ ص ١٠٠ على هذا المقطع من كلام الامام : أي ليس له عقل يتصرف في سائر الاشياء على نحو تصرفه في ذلك الامر المخصوص فظهر أن خصوص هذا الامر (الهام) من مدبر حكيم .

(٣) المصدر السابق .

الفصل الرابع

الله وسريان معرفته في العالم كله

سريان معرفة الله فى الكون بأسره :

- ١ - الكون بأسره يسجد لله ويسبح بحمده .
- ٢ - ما هو المفصود من سجود اجزاء الكون .
- ٣ - بيان حقيقة سجود الكائنات .
- ٤ - ما المراد من السجود الطوعى والاكرهى؟
- ٥ - الحمد والتسبيح الكونى كيف ؟
- ٦ - اداء المفسرين فى تسبيح الكائنات .
- ٧ - النظرية الاولى .
- ٨ - النظرية الثانية .
- ٩ - النظرية الثالثة .
- ١٠ - النظرية الرابعة .
- ١١ - القرآن وسريان الشعور فى عموم الموجودات .
- ١٢ - القرآن وسريان الشعور فى الجمادات .
- ١٣ - البرهان العقلى على هذا الرأى .
- ١٤ - سريان الشعور والعلم الحديث .

ذرات الكون بأجمعها تسجد لله وتسبح بحمده

من الحقائق الجليلة والمعارف الرفيعة التي تضمنها القرآن الكريم هو اخباره عن سجود الكائنات - بأجمعها - لله وتسبيحها له سبحانه .
وتلك حقيقة عليا لم تسمع اذن الدهر من غير هذا الكتاب العزيز بمثل هذا التفصيل والشمولية .

وبعبارة اخرى فان القرآن الكريم يخبرنا - وفي صراحة كاملة - أن جميع أجزاء العالم ، بدء من الذرة حتى أعظم مجرة - تقوم بثلاث وظائف وأعمال كبرى هي :

١ - السجود لله تعالى .

٢ - حمده وتمجيده عز شأنه .

٣ - تسبيحه وتنزيهه سبحانه .

وكان الكون بأسره : « كتلة واحدة » من الخضوع والخشوع ، والشعور والاحساس والوعى . .

أو كان الكون - بجميع أجزائه وذراته - لسان واحد ينطق بحمد الله ،

ويلهج بثنائه ، وقلب واحد ينبض بتمجيده ، ويؤدي السجود له .

والفرق بين السجود والتسبيح والحمد واضح .

اما السجود فهو الخضوع امام كماله المطلق ، أو الخضوع امام انعامه وافضاله .

واما الفرق بين الحمد والتسبيح فيتلخص في ان الحمد تمجيد لله وثناء عليه بالجميل الاختياري ، في حين ان حقيقة التسبيح تعني ان موجودات هذا العالم باجمعها تنزهه عن أي نقص وعيب .

قال الراغب - في مفرداته - : « الحمد لله : الثناء عليه بالفضيلة وهو اخص من المدح ، واعم من الشكر فان المدح يقال فيما يكون من الانسان باختياره وغيره ، فقد يمدح الانسان بطول قامته وصباحة وجهه كما يمدح ببذل ماله وسخائه وعلمه والحمد يصح في الثاني دون الاول ، والشكر لا يقال الا في مقابلة نعمة فكل شكر حمد وليس كل حمد شكراً وكل حمد مدح وليس كل مدح حمداً » (١) .

اذا تبين هذا فان علينا الان ان نتحدث بالتفصيل عن هذه الامور الثلاثة التي هي من معارف القرآن العليا .

ذرات الكون باجمعها تسجد لله

طرح القرآن الكريم قضية «سجود الكائنات باسرها لله» في صور مختلفة . ففي بعض الايات تحدث عن سجود ذوات الشعور من موجودات هذا العالم خاصة اذ قال :

« والله يسجد من في السماوات والارض طوعاً وكرهاً وظلالهم بالغدو والاصال »
(الرعد - ١٥)

(١) مفردات الراغب باب الحاء : حمد .

ففي هذه الآية (١) اشير الى سجود الموجودات العاقلة خاصة ، بدلالة لفظة (من) في قوله «ولله يسجد من السماوات» مع العلم بأن (من) تستعمل في العقلاء .

وبما أن الآية تخبر عن سجود الموجودات العاقلة كلها بلا استثناء ، لا يمكن حملها على السجود التشريعي الصادر من المؤمنين لاجل امتثال أمر الهيم ، لانه من الواضح عدم عمومية هذا النوع من السجود لكل من له عقل وفكر ، فان كثيراً من الناس يتركون عبادة ربهم والسجود له ، فعندئذ يجب تفسير الآية بالسجود التكويني الذي سنبين مفاده .

وقد اشير الى هذا النوع من السجود (اعني سجود العقلاء) أيضاً في سورة النحل اذ يقول :

« ولله يسجد ما في السماوات وما في الارض من دابة والملائكة » (النحل - ٤٩)
والشاهد فيها هو سجود الملائكة .
وفي سورة الحج اذ يقول :

« ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض » (الحج - ١٨)
وفي طائفة اخرى من الايات تحدث القرآن عن نطاق أوسع للسجود ..
فتحدث عن سجود كل الدواب اذ يقول - كما في الآية المتقدمة - .

« ولله يسجد ما في السماوات وما في الارض من دابة » (النحل - ٤٩)
ثم تحدث ثالثاً عن سجود النباتات والاشجار اذ قال :
« والنجم والشجر يسجدان » (الرحمان - ٦) .

ثم تحدث رابعاً عن سجود أكثر شمولاً ، اذ قال وهو يخبر عن سجود

(١) محل الاستشهاد هو قوله سبحانه : «ولله يسجد من في السماوات» باعتبار لفظ « من » وان كانت لفظة «ظلالهم» دالة على سجود الموجودات غير العاقلة أيضاً ، لكن بهذا الاعتبار تدخل الآية في الطائفة الرابعة الآتية .

ظلال الاجسام :

« أو لم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيؤ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داحرون » (النحل - ٤٨) .

وقد تقدم في التعليقة السابقة دلالة قوله « وظلالهم » على مفاد هذه الآية أيضاً .
وتحدث خامساً عن سجود الشمس والقمر والكواكب والجبال والشجر والدواب اذ يقول :

« ألم تر أن الله يسجد له من في السماوات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم
والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس » (الحج - ١٨) .

فهذه النصوص والابحار القرآنية تفيد بأن السجود ظاهرة عامة، وحالة تشمل كل أجزاء هذا الوجود دون أن تختص بشيء معين .

انما هو المهم - هنا - هو فهم حقيقة هذا السجود وكيف أن هذه الموجودات أجمع (عاقليها وغير عاقليها) تظهر الخضوع أمام الله وتسجد له سبحانه .

ما هو المقصود من سجود اجزاء الكون ؟

يؤدي الانسان عمل السجود - عادة - بالهوي الى الارض، ووضع الجبين أو الذقن على التراب ، والى هذا يشير القرآن الكريم اذ يقول :

« ان الذين أوتوا العلم من قبله اذا يتلى عليهم يخرون للاذقان سجداً »
(الاسراء - ١٠٧)

وهذه الهيئة - ماهي - في الحقيقة - الا الشكل الظاهري للسجود، ولكن جوهرها وروحها هو « اظهار غاية التذلل والخضوع أمام المعبود » .

وهنا ينطرح هذا السؤال وهو: هل يلزم - في السجود - وجود هيئة خاصة بحيث لا يصح استعمال هذه اللفظة مع عدم تلك الصورة الخاصة، أو أن ملاك

السجود هو مجرد اظهار الخضوع ، فاذا تحقق ذلك ، تحققت حقيقة السجود وصح اطلاق لفظة السجود على ذلك المورد دونما اشكال ، حتى وان لم تكن في البين تلك الهيئة الخاصة ، حتى ان اطلاق السجود على الهيئة الخاصة ليس الا باعتبار أن تلك الهيئة تحكى في نظر العرف عن غاية التواضع ومنتهى الخضوع وباعتبار أنها - فى الحقيقة طريق الى اظهار الصغار والتذلل أمام المعبود؟؟ الحق أن القرآن يختار فى هذه المسألة الطريق الثانى ، بمعنى ان السجود فى نظر القرآن الكريم هو اظهار التذلل والخضوع فى آية صورة تحقق وفى أي شكل وقع .

ويدل عليه ان أئمة اللغة فسروا السجود بالتذلل والتطامن تارة ، وطأطأة الرأس وانحنائه تارة اخرى بلا اشارة الى الهيئة المخصوصة الرائجة . قال ابن فارس : « سجد يدل على تطامن وذل ، يقال : سجد ، اذا تطامن وكل ماذل فقد سجد قال أبو عمرو : سجد الرجل ، اذا طأطأ رأسه وانحنى . قال أبو عبيدة انشدني اعرابى أسدي :

« وقلن له اسجد للبلى فاسجدا »

يعنى البعير اذا طأطأ رأسه « (١) .

قال الراغب فى مفرداته : « السجود اصله التطامن والتذلل وجعل ذلك عبارة عن التذلل لله وعبادته ، وهو عام فى الانسان والحيوان والجماد وذلك ضربان :

سجود باختيار وليس ذلك الا للانسان .

وسجود تسخير وهو للانسان والحيوان والنبات حتى فسر قوله تعالى :

« ادخلوا الباب سجداً » [البقرة - ٥٧] ، بقوله متذللين منقادين « (٢) .

(١) المقاييس ج ٢ ص ١٣ مادة سجد .

(٢) مفردات الراغب مادة سجد .

وعلى ذلك فاحتمال ان السجدة مختصة بالهيئة المخصوصة واستعمالها في غيرها مجاز، بعيد كاحتمال ان المقصود هو اننا ندرك الخضوع والسجود من الموجودات غير الشاعرة لانها تظهر من نفسها التدلل والخضوع الذي هو ابعاد، لكونه خلاف المتبادر من نسبة السجود الى ذوات الموجودات بانفسها، لأن الغير يدرك ذلك منها من دون ان تتواجد حقيقة السجود في ذواتها .

على أن العرف والعقل هما أيضا اختارا هذا الطريق (اي عدم الخصوصية) في أمر استعمال الالفاظ .

فعندما استعملت لفظة (المصباح) على المصاييح البدائية كالشمعة التي لا تضيء الا بضع سنتمرات حولها وما عداها من المصاييح البدائية ذات الهيئة الخاصة التي لا تشبه المصاييح الضخمة الحاضرة في أية جهة من الجهات. أقول: يوم استعملت هذه اللفظة اريد منها - في الحقيقة - ما يضيء، ولذلك حيث أن خاصية تلك المصاييح القديمة موجودة - بذاتها - في المصاييح الحاضرة وبنحو أكمل جاز وصح استعمال اللفظة المذكورة في المصاييح الضخمة القوية الضوء ، أيضا دون أي تغيير .

حقيقة سجود الكائنات :

جميع الكائنات في هذا الوجود ، تظهر من نفسها التدلل والخضوع لله، وبنحو خاص .

وان أعلى مظاهر ذلك الخضوع ، والتدلل لله هو كون العالم بأسره تحت امره سبحانه وفي قبضته ، وهو كونها كـ دون استثناء - مطيعة له تعالى، ومؤتمرة وبأمره ، وخاضعة لمشيئته المطلقة .

وبتعبير آخر : ان علامة هذا الخضوع الكوني الشامل هو: سيادة الارادة الواحدة على الكون برمته واتباع كل أجزاء هذا العالم لتلك الارادة العليا الواحدة دون مقاومة ، أو تمرد ، ودون طغيان أو تردد .

وبناء على هذا لا يمكن تصور أي نوع من « الاكراه والكراهية » في السجود بهذا المعنى (ونعني به الاطاعة المطلقة للارادة الالهية النافذة في مجال التكوين) .

اذ « الاكراه » انما يتصور عندما يملك الشيء ارادة واختياراً من نفسه ، ليتمكن من معاندة المكره ومقاومته ، ومخالفة أمره في حين لا يملك أي واحد من هذه الكائنات « وجوده » دون الاستناد الى الله، فكيف يمكن لها - والحال هذه - أن تخالف مشيئة الله، ويصدق عليها انها مكرهة في سجودها أمام العظمة الالهية ، وخضوعها أمام المشيئة الربانية ؟

السجود الطوعي والاكراهي :

اذا كان معنى السجود هو « خضوع » الموجود امام ارادة الله ومشيئته فلا معنى لتقسيمه الى الطوعي والاجباري مع ان انرى القرآن الكريم يثبت للانسان ولغيره من ذوي العقول نوعين من السجود اذ يقول :

« ولله يسجد من فى السماوات والارض طوعا وكرها » (الرعد - ١٥)

سجود عن طوعية ورغبة

وسجود عن كراهية واجبار . .

وفي هذه الصورة لابد أن نختار لهذين النوعين من السجود معنى آخر غير ما سلف فنقول ، ان المراد بـ « السجود الطوعي » هو قبول تلك الحالات الملائمة للطبع البشري أو لطبع أي موجود آخر ، كالنمو ، ودوران الدم ،

وضربان القلب ، بينما يكون المقصود بـ « السجود الاجباري » هو قبول تلك الحالات المنافية للطبع كالموت والبلاء والمحنة التي تقضي على الانسان أو الحيوان قبل حلول أجله الطبيعي .

والجدير بالذكر أن القرآن الكريم استعمل هاتين اللفظتين : «طوعاً وكرهاً» في مورد سجود السماوات والارض ، ومن الطبيعي أن المقصود من ذلك هو ما قلناه كذلك .

فمراد الله من خطابه للسماوات والارض اذ يقول لهما : « ائتيا طوعاً وكرهاً » قالنا أئينا طائعين » هو دعوة السماوات والارض الى أن تقبل أى نوع من التغيرات والتبدلات والحالات سواء أكانت ملائمة لطبعها أم لا ؟

وعلى هذا فإن قبول الشيء للوجود، وقبوله لاي نوع من التصرفات سواء أكانت موافقة لطبعه أم مخالفة له ، خضوع واطهار للتدلل أمام الله ، غاية ما هنا لك أن قبول هذه الامور قد يكون كله عن رغبة وطوعية باعتبار، وقد يكون قبول بعض هذه الحالات عن كراهية عندما تكون على خلاف طبع الشيء .

على أنه ليس وجود الموجودات هو وحده في قبضة الله تعالى، بل ظلالها هي الاخرى تابعة لارادته تعالى في حرركاتها ، وتحولاتها، بكرة وعشياً كما قال سبحانه :

« أو لم يروا الى ما خلق الله من شيء يتفيئ ظلاله سجداً لله عن اليمين والشمال »

(النحل - ٤٨)

فهل ترى يجوز الانسان - وهو يجد جميع الكائنات حتى ظلالها تسبح لله وحده - .

هل يجوز لهذا الانسان ان يشرك في سجوده أو يمتنع من الخضوع أمامه تعالى ، وله يسجد كل ما عداه ؟ ! !

وبعد ان تعرفنا على معنى سجود الموجودات آن الاوان ان نتحدث بتفصيل أكثر عن تسبيحها وحمدها لله وتمجيدها له سبحانه .

* * *

اذا وقفت على ما تعنيه آيات السجود فلا يمكن أن يستفاد منها « علم »
الموجودات بسجود نفسها، بعد ما كان معنى السجود هو مطلق خضوعها وتذللها
لدى ارادة بارئها .
نعم يستفاد سريان العلم في جميع الموجودات من آيات التسبيح كما سيمر
عليك .

الحمد والتسبيح الكونيان كيف ؟

كل الكائنات - في هذا الوجود - تسبح لله ، وتحمده ، وتمجده .
هذه - كما قلنا - حقيقة نطق بها الكتاب العزيز في أكثر من موضع .
وقدم عليك أن الحمد يعني (ثناء) الموجودات على الله لاجل افعاله الجميلة
وكمالاته الاختيارية، وأن التسبيح يعني (تنزيهه) عن كل عيب ونقص، وبالتالي
وصف الله بالتنزيه عن الصفات السلبية التي لا تليق بشأنه .
قال ابن فارس في مقاييسه: « التسبيح: هو تنزيه الله جل ثناؤه من كل سوء.
والتنزيه: التباعد والعرب تقول: سبحان من كذا: أي ما أبعده » .
وحيث أن بعض الايات ذكرت كلا اللفظين في مكان واحد، لذلك سنبحث
عنهما في مقام واحد أيضا دون تفريق .
وسندكر كل الايات الواردة في هذا الباب فيما يأتي .

* * *

١ - ربما عرض القرآن موضوع (تسبيح) الموجودات في نطاق واسع،

واعتبره أمراً عاماً ، وحالة شاملة لكل الكائنات بلا استثناء عندما يقول :

« سبح لله ما فى السماوات والارض وهو العزيز الحكيم » (الحديد - ١)

ولفظه (ما) على العكس مما يتصوره البعض، تستعمل فى العاقل وغيره،
والمقصود - هنا - فى هذه الآية هو كل موجود وكائن فى السماوات والارض.

وعلى هذا الغرار أيضاً كل ما جاء فى المواضع التالية من القرآن :

« سبح لله ما فى السماوات وما فى الارض وهو العزيز الحكيم » (الحشر - ١)

« يسبح له ما فى السماوات والارض وهو العزيز الحكيم » (الحشر - ٢٤)

« سبح لله ما فى السماوات وما فى الارض وهو العزيز الحكيم » (الصف - ١)

« يسبح لله ما فى السماوات وما فى الارض الملك القدوس العزيز الحكيم »
(الجمعة - ١)

« يسبح لله ما فى السماوات وما فى الارض له الملك وله الحمد وهو على كل شىء
« قدير » (التغابن - ١)

على أن اشد آية صراحة فى هذا الشأن هو قوله تعالى :

« تسبح له السماوات السبع والارض ومن فىهن » (الاسراء - ٤٤)

والجدير بالذكر أن هذه الآية تحمل فى ذيلها دليل ما ادعيناه وهو قوله :
« ولكن لا تفقهون تسبيحهم »

وهى عبارة تكشف عن أن التسبيح العام أمر واقع وكائن ، ولكن البشر
لا يفقه ذلك .

٢ - وربما تحدث القرآن عن تسبيح (الملائكة) بالصراحة تارة، وبالكناية
تارة اخرى اذ يقول :

« والملائكة يسبحون بحمد ربهم » (الشورى - ٥)

وقد ورد الاخبار بتسبيح الملائكة فى آيات اخرى غير هذه الآية أيضاً وهى :

« ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحون له » (الاعراف - ٢٠٦)

« ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته » (الرعد - ١٣)
 « وله من في السماوات والارض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون.
 « يسبحون الليل والنهار لا يفترون » (الانبياء - ١٩ و ٢٠)
 « الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به » (غافر - ٧)
 « فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون »
 (فصلت - ٣٨)
 « وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم » (الزمر - ٧٥)
 ٣ - وربما ذكر القرآن - بعد الاخبار عن عموم التسبيح - تسبيح (الطير)
 اذ يقول :

« ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات والارض والطير صافات ، كل قد علم
 « صلاته وتسبيحه » (التور - ٤١)
 ان الامعان في هذه الاية يفيد أن القرآن الكريم ينسب « العلم والوعي »
 الى الفريق المسبح ، ويصرح بأن كل واحد من هذه الموجودات يعلم تسبيح
 نفسه بمعنى أن ما يقع منها من تسبيح يقع عن وعي وشعور بذلك اذ يقول :
 « كل (أى كل واحد من الموجودات العاقلة والطير) قد علم صلاته وتسبيحه »
 وقد ورد تسبيح (الطير) في آيات اخرى وهي :

« ولقد آتينا داوود منا فضلا يا جبال أوبي معه والطير » (١) (سبا - ١٠)
 « انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق ، والطير محشورة كل (من الجبال
 والطير) له أواب » (ص - ١٨ و ١٩)

٤ - وفي آيات اخرى صرح القرآن الكريم بتسبيح (الجبال) في أوقات
 خاصة معينة اذ يقول :

« انا سخرنا الجبال معه يسبحن بالعشى والاشراق » (ص - ١٨)

(١) عطف على محل الجبال أى ودعونا الطير لتسبح معه .

وقد جاء تسبيح (الجبال) في آيات غير هذه الآية أيضا وهي :

« وسخرنا مع داوود الجبال يسبحن » (الانبيا - ٧٩)
« ولقد آتينا داوود منا فضلا يا جبال أوبي معه » (سبا - ١٠)

هـ - وتحدث القرآن عن تسبيح (الرعد) فقال :

« ويسبح الرعد بحمده » (الرعد - ١٣)

والآن يجب أن نعرف ماذا يعني التسبيح ؟

(التسبيح) لغة يعني التنزيه عن النقائص والمعائب .

فعندما ينزه شخص أحداً عن النقائص والمعائب يقال : سبحه ، وقده .

اذن فينطوي التسبيح على معنى التقديس والتنزيه ، وأي تفسير للتسبيح لا يكون حاكياً عن تنزيه الله ، وتقديسه من النقائص والعيوب لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً ومقبولاً .

آراء المفسرين في تسبيح الكائنات :

ان بعض المفسرين - وان قال بأن المراد من لفظة (ما) في قوله تعالى « ما في السماوات » هو الموجودات العاقلة المدركة الشاعرة كالانسان والملائكة التي تقدس الباري ، وتنزهه بكامل شعورها وادراكها ووعيتها - ولكن كثير من المفسرين لم يرتضوا هذا الرأي وقالوا : بأن المقصود من (ما) هو مطلق الموجودات (عاقلة وغير عاقلة ، مدركة وغير مدركة) ، وظاهر الآية يؤيد هذا الرأي ، اذ أن لفظة (ما) تستعمل عادة في مطلق الموجودات على عكس (من) التي تطلق - في الاغلب - على أصحاب العقل والادراك .

اضف الى ذلك أن الآية الدالة على سجود الموجودات غير العاقلة لا تختص بالآيات التي وردت فيها لفظة (ما) بل كان هناك لفيف من الآيات ذكر فيها

تسبيح الطير والجبال والرعد .

وعلى ذلك فالتوجيه المزبور لو صح* لثم في القسم الاول من الايات لافي القسم الثاني .

وقد ذكر فريق من المفسرين توجيهات مختلفة للتسبيح ، ولكن أكثرها وان كانت صحيحة غير أنها لا ترتبط بالمعنى الحقيقي للتسبيح.. وسوف نشير فيما يلي الى جملة من هذه الاراء .

النظرية الاولى (١) :

قال أصحاب هذه النظرية: ان المراد من التسبيح هو «التسبيح التكويني» بمعنى أن وجود كل موجود حادث يشهد - بحدوثه - أن له صانعاً خالقاً حتى أن (وجود) المادي الملحد المنكر لله بلسانه ، هو أيضاً، يشهد بوجود الخالق الصانع .

بيد أن هذا الرأي - رغم صحته واستقامته في حد نفسه - لا يمكن أن يكون تفسيراً صحيحاً ومقبولاً للتسبيح، لما قلناه من انطواء التسبيح على معنى (التنزيه) والتقديس من العيوب والنقائص ، ولا ربط لدلالة الموجودات على وجود خالق لها بمسألة « التنزيه » و« التقديس » عن العيب والنقص والشريك .

النظرية الثانية :

وتقول هذه النظرية : ان المقصود من التسبيح هو « الخضوع التكويني » الذي يبيده كل واحد من الموجودات الكونية تجاه مشيئة الله وأمره ، اذ نحن

(١) هذه النظرية اجمال ما سيوافيك في النظرية الثالثة ، ولعل مراد من فسر التسبيح بما في هذه النظرية، هو ما سيأتي في ثالثها من ان العالم كما يدل على وجود خالقه يدل على صفاته من توحيده وعلمه و... وعلى ذلك تتجد النظريتان .

نلمس بالوجدان كيف يخضع كل الوجود بلا استثناء أمام الارادة الالهية سواء أكان في تقبل الوجود ، أم في اتباع السنن الطبيعية التي قررها وأرساها الله في عالم الكون .

فهذه الطاعة المطلقة ازاء تلك الارادة الالهية العليا، وهذا الانصياع لتلكم السنن الالهية هو « تسبيح الموجودات » ليس غير .

ثم يستدل أصحاب هذا الرأي على تسليم جميع الموجودات تجاه الارادة الالهية النافذة بآيات مثل قوله تعالى :

« ثم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض :أتيا طوعاً أو كرها، قالتا: « أتينا طائعين » (فصلت - ١١)

وبناء على هذه النظرية فان جميع الايات التى نسب فيها « السجود » والخضوع الى كل ما في السماوات ، والارض يمكن أن تكون مؤيدة للرأي المذكور .

ولكننا نتصور أن هذا الرأي غير صحيح هو أيضاً، ذلك لان مسألة «خضوع» الوجود بأسره وبكل أجزائه، وتسليمه للسنن والقوانين الالهية لا يرتبط بمسألة « تنزيه » الله ، وتقديسه تعالى من العيب والنقص والشرك ، وينبغي أن لا نخلط بين هذين الموضوعين ، وان كان كل منهما صحيحاً وصائباً في حد ذاته .

النظرية الثالثة :

ذهب كثير من المفسرين الى تفسير تسبيح عموم الموجودات على النحو الاتى اذ قالوا :

ان النظام العجيب المستخدم في تكوين كل واحد من هذه الموجودات والدقة المتناهية في هذا النظام دليل على « قدرة » عليا و« حكمة » و« علم »

مطلقين لصانعها وخالقها .

فالكيان المعقد والعجيب لكل واحد من هذه الموجودات ، و المليء بالاسرار كما يشهد بصدق وجلالة على صانع لها، كذلك يشهد - بلسان التكوين - على خالق واحد، عالم وقدير وحكيم، وعلى الجملة على « علم » ذلك الصانع و « حكمته » و « قدرته » وخلوه عن أي نوع من الجهل والعجز والعي بل يكفي في التسبيح دلالتها على صفاته الكمالية فقط ، الملازم لدفع الصفات السلبية، ولا يجب أن يكون بصورة سلب النقائص ابتداء .

ففي مجال تنزيه الله عن « الشريك » مثلاً ، تأتي شهادة هذه الموجودات على النجو الاتي :

ان النظام الواحد الذي يسود في الذرة والمجرة على السواء يشهد بأن الكون بأسره وجد بارادة خالق وصنع صانع واحد دون ان تكون لاي خالق آخر دخالة في هذا الخلق والصنع، وأن وحدة النظام داليل على وحدة المنظم وعدم الشريك له سبحانه .

وكذا ان سيادة نظام موحد على مجموع اجزاء الكون كما تفيد ان ثمة « منظماً واحداً » يحكم هذا العالم ، كذلك تكشف الاسرار الدقيقة ، والتقدير المتقن عن « علم » صانعها و « حكمته » و « قدرته » الملازم لتنزهه عن الجهل واللعب والعجز (١)، وقدمرانه يكفي في التسبيح دلالة الشيء على كمال المؤثر

(١) هذا مضافاً الى أن هذه النظرية تفصيل لما أجمل في النظرية الاولى فان القائل بالنظرية الاولى اجمل القول واكتفى بالقول بان كل موجود حادث يدل على وجود محدثه، لكن القائل بالنظرية الثالثة بسط الكلام وأفاد بأن وجود كل حادث كما يدل بحدوثه على وجود محدثه، كذلك يدل بصفاته (اعني النظام السائد فيه) على صفات موجد من العلم والقدرة والحكمة ، وخلوه عن العجز والجهل والعبث .

ولاجل هذا قلنا ان النظرية الثالثة تفصيل لما جاء في الاولى .

الملازم لدفع العيب عنه ولا يلزم ان يدل على تنزيهه من الجهل مطابقة .
ولنا على هذا الرأي الذي اعتمد عليه كثير من المفسرين ملاحظات من عدة
جهات :

١ / اذا كان هذا هو مقصوده سبحانه من تسبيح عموم الموجودات فهو مما
يدركه ويفقهه جميع الناس أو أكثرهم ولا معنى لان يقول القرآن في سورة الاسراء
الاية ٤٤ : « ولكن لاتفقهون تسبيحهم » .

وقد اضطر البعض الى اصلاح هذه النظرية بتفسير جملة « لاتفقهون »
بأنها بمعنى عدم الانتباه والالتفات ، وان اكثر الناس غير منتبهين الى تسبيح
الموجودات ، اما لا نغماسهم في المادية ، أو لاجل كون دلالة الموجودات على
« تنزيه » الله عظيمة جداً بحيث لا يمكن للبشر ان يقف على مداها .

ولكن لا يخفى ان هذا التوجيه خلاف ظاهر الاية ، ولو صح ما فسروا
به جملة « لاتفقهون » للزم ان يقول « ولكنكم اذا لا حظتم تفقهون » او ما
يناسب ذلك مع مانعرف من الدقة في التعبير القرآني ، لا ان يسلب عنهم العلم
والفهم بقاتا .

هـ ب ان أكثر الناس غير واقفين على دقة الخلقة واسرارها والروابط السائدة
على المخلوقات غير ان ذلك لا يصحح سلب العلم عن الناس عامة ، جاهلهم
وعالمهم ، ولا سيما في هذا العصر الذي ظهرت فيه البواطن والاسرار واكتشفت
الحقائق .

٢ / اذا كان تسبيح الموجودات بالمعنى المذكور في هذه النظرية ، (أي
اننا يمكن أن ندرك من التدبر في خلقة الاشياء نزاهة خالقها وصانعها من الجهل
والعجز) فلا اذا وصف القرآن بعض الحيوانات كالطير بادراكها لتسبيحها وتنزيهها
لربها وكونها تعلم بحقيقة تسبيحها اذ قال :

«كل (أى كل من فى السماوات والارض والطير) قد علم صلاته وتسييحه» (النور

- (١٤) .

وبتعبير أوضح: لماذا نسب القرآن الكريم «العلم» الى الطير بشكل صريح في حين أن مقتضى هذه النظرية هو أنها لا تعلم بتسييح نفسها، ولا تشعر ولا تدرك ذلك بل نحن فقط نشعر ونعلم بتسييحها التكويني من التدبر في خلقها ودقة صنعها دون أن تشعر هي نفسها بذلك .

اللهم الا ان يخصص العلم - بحكم ظاهر الاية - بالموجودات العاقلة للفظه « من فى السماوات والارض » وخصوص الطير.

٣/ اذا كان المقصود من تسييح الكائنات هو ما جاء في هذه النظرية لما كان لهذا التسييح وقت خاص ، وزمان معين .

بل هو (أى التسييح بلسان التكوين) حقيقة ملازمة للكائنات في كل وقت وآن ، بحيث يدركها البشر أنى تدبر في خلقها ، وأنى تفكر في تكوينها ، وتمعن في صنعها ، في حين أن القرآن الكريم يحدد زمن « تسييح الجبال » بأوقات خاصة من طرفي النهار بكرة واصيلا، اذ يقول فى سورة (ص الاية ١٨): « يسبحن بالعشي والاشراق » (١) .

نعم يمكن أن يقال: أن تحديد تسييحها بالعشي والاشراق لاجل أن تسييح داود كان محدداً بهذين الوقتين وكانت الجبال تسبحن معه ولاجل تلك التبعية صار تسييح الجبال محدداً بها .

ولكن ذلك لا يضر بالمقصود اذ هو حاك عن سريان شعور مرموز اليها بحيث تدرك تسييح ولي الله سبحانه في اوقات خاصة فتنتطق تسييح معه كما هو

(١) الا ان يكون «العشي والاشراق» كتابتين عن مداومة التسييح طول الليل والنهار وعند ذلك لا يصلح هذا الوجه للاستدلال .

صريح الآية .

واحتمال ان تسبيح الجبال كتكلم شجرة موسى وأن التسبيح اذا صدر من عباد الله الصالحين ، تتجاوب معه الجبال بصورة خارقة كتكلم الشجرة بأمره ولاجل ذلك صح اسناد التسبيح الى الجبال ، احتمال لا يمكن الركون اليه في تفسير الآية الابشاهد من نفسها أو خارجها والظاهر هو المتبع مالم يذدنا عنه البرهان .

على أساس هذه الملاحظات - بالرغم من صحة نظرية التسبيح التكويني في كل موجود، في حد ذاتها - لا يمكن حمل «آيات التسبيح الكوني» عليها والقول بأنها ناظرة الى هذا المعنى .

النظرية الرابعة :

وهذه النظرية هي للفيلسوف الاسلامي الجليل المرحوم «صدرالمتألهين» صاحب الاراء الجلييلة في الالهيات ، وما وراء الطبيعة ، وأحد كبار المؤسسين لاصول الفلسفة الاسلامية ، المحققين النادرين (١) .
يقول هذا الفيلسوف الاسلامي ما توضيحه :

ان الكون بجميع أجزائه يسبح لله ويحمده ويشئى عليه تعالى عن شعور وادراك .

(١) ولد عام ٩٧٩ هـ في شيراز من بلاد ايران ، وتوفي عام ١٠٥٠ في طريق الحج في البصرة .

لقد أنشأ المرحوم السيد حسين البروجردى في تاريخ وفاته قوله - كما في كتابه :
نخبة المقال - :

ثم أين ابراهيم صدر الاجل	في سفر الحج «مريضاً» ارتحل
قدوة أهل الملم والصفاء	يروى عن الداماد والبهائى

فلكل موجود من هذه الموجودات نصيب من الشعور والادراك بقدر ما ما يملك من الوجود من نصيب .

وعلى هذا الشعور تسبح الموجودات كلها، خالقها، وبارئها، وربها سبحانه وتنزهه عن كل نقص وعيب .

ثم يقول :

ان العلم والشعور والادراك كل ذلك متحقق في جميع مراتب الوجود ، ابتداء من « واجب الوجود » الى النباتات والجمادات، وأن لكل موجود يتحلى بالوجود سهماً من الصفات العامة كالعلم والشعور والحياة و . . . ولا يخلو موجود من ذلك أبداً، غاية ما في الامر أن هذه الصفات قد تخفى علينا - بعض الاحيان - لضعفها وضئالتها .

على أن موجودات الكون كلما ابتعدت عن المادة والمادية، واقتربت الى التجرد، أو صارت (مجردة) بالفعل ازدادت فيها هذه الصفات قوة وشدة ووضوحاً بينما كلما ازدادت اقتراباً من المادة والمادية ، وتعمقت فيها ، ضعفت فيها هذه الصفات، وضوّلت حتى تكاد تغيب فيها بالمرة، كأنها تغدو خلوة من العلم والشعور والادراك ولكنها ليست كذلك (أي أنها ليست خلوة من العلم والشعور والادراك) - كما نتوهم - انما بلغ فيها ذلك من الضعف، والضآلة بحيث لا يمكن ادراكها بسهولة وسرعة (١) .

ثم ان صاحب هذه النظرية أثبتها عن طريق الادلة والبراهين الفلسفية ، والمكاشفات النفسانية .

على أنه خطى خطوة أكبر، اذ قال: ان ما يقوله القرآن بأن «البشر لا يفقه تسبيح الموجودات» ناظر الى اغلب الناس، لان اغلبهم لا يفقهون هذا التسبيح

(١) راجع الاسفار ج ١ ص ١٨ وج ٦ ص ١٣٩ - ١٤٠ الطبعة الجديدة .

ولا يمنع ذلك من أن يفقهه بعض (العارفين) الذين ارتبطت ارواحهم بحقائق الموجودات، فلمسوا تسبيح الكائنات عامة، بعين القلب، واطلعوا على تقديسها لله سبحانه، وانقيادها لمشيئته، وخضوعها له.

أجل ان القلوب الخالية من الوسوس الشيطانية، الطاهرة من العلائق المادية التى صارت محلاً للنور الالهى ومحطاً للفيوض الربانية، ومهبطاً للبركات المعنوية قادرة على «مشاهدة» هذه الحقائق العليا، ومشاهدة وجدانية، وادراكها ادراكاً قلبياً لا يتطرق اليه شك . . وماذا يمنع من ذلك ترى؟!

* * *

وبعد ان وصل البحث الى هذه النقطة يلزم ان نحاول الوصول الى هذه الحقيقة القرآنية، بالتدبر في آياتها التى تنسب الشعور والعلم الى عموم الموجودات لان القرآن اذ انسب «التسبيح والحمد» الى عمومها فهو في نفس الوقت يصف كل ذرات العالم بأنها شاعرة، ومدركة، وسامعة.

فاذا وضعنا هاتين الطائفتين من الايات الى جانب بعض، ثبتت لنا صحة النظرية التى ذهب اليها «صدر المتألهين» .

واليك - فيما يأتى - الايات الدالة على سريان الشعور، والعلم في عامة الموجودات بدء من الذرة وانتهاء بالمجرة، مع ما يمكن استنباطه واستفادته من هذه الايات .

سريان الشعور فى عموم الموجودات :

ويمكن اثبات هذا الادعاء عن طريقين :

اولاً/ عن طريق الايات التى تشهد على وجود الشعور، وسريانه فى جميع

موجودات هذا العالم، احيائها، وغير احيائها .

ثانياً/ عن طريق البراهين والدلائل العقلية التي تثبت وجود الشعور في كل ذرات الكون .

واليك الطريق الاول ، ويتألف من آيات متعددة هي :

١ - يشهد القرآن - بصراحة ووضوح - على أن النمل تتمتع بشعور خاص ، لأنها عندما مر على واديهما سليمان وجنوده راحت نملة تخاطب بنى نوعها وتحثها على الدخول في بيوتها لئلا يسحقها سليمان وجنوده، كما يحدثنا القرآن اذ يقول :

« يا أيها النمل : ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان وجنوده » (النمل - ١٨)
وكان هذا النداء التطميني (أو التحذيري) من تلك النملة ، نداء حقيقياً ، واقعياً ، ولا يمكن أن نحمله على معنى مجازي ، وندعي بأن ما قالته النملة كان بلسان « الحمال » ، وذلك لأن سليمان تبسم على أثر سماعه ذلك النداء ، ودعى ربه أن يوفقه للشكر على ما وهبه وأنعم عليه وعلى والديه ، اذ يقول القرآن :
« فتبسم ضاحكاً من قولها (١) ، وقال : رب اوزعني أن اشكر نعمتك التي انعمت علي وعلى والدي » (النمل - ١٩)

٢ - ان في القرآن قصة عن (الهدهد) تكشف عن شعور خاص لدى هذا الطائر ، بحيث يمكن للهدهد أن يميز بواسطته : « الموحد » عن « المشرك » وبحيث كان سليمان يبعثه في انجاز مهام معينة تحتاج الى الشعور وتتطلب العلم والفهم .

واليك هذه القصة بلسان القرآن نفسه :

« وتفقد الطير فقال : مالي لا أرى الهدهد ، أم كان من الغائبين ؟ لا عذبه عذاباً شديداً ، أو لاذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين .

(١) ان في لفظة « قولها » دلالة على أن نداءها لم يكن بلسان الحال، بل كان بالكلام والقول الذي ينطلق من شعور وادراك..

« فمكث غير بعيد ، فقال : أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ نبأ يقين . انى وجدت امرأة تملكهم ، واوتيت من كل شىء . ولها عرش عظيم ، وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وزيّن لهم الشيطان أعمالهم فصدهم عن السبيل فهم لا يهتدون ، ألا يسجدوا لله الذى يخرج الخبء فى السماوات والارض ، ويعلم ما تخفون وما تعلنون ، الله لا اله الا هو رب العرش العظيم .
« قال : سننظر أصدقت أم كنت من الكاذبين . اذهب بكتابتى هذا فألقه اليهم ثم تول عنهم ، فانظر ماذا يرجعون » (النمل - ١٩ الى ٢٨)

ألا يدل فعل هذا الطائر - العجيب الذى يدرك كل الامور الدقيقة، ويخبر عنها بدقة وأمانة ، ويمثل لاوامر سيده سليمان على احسن وجه .

أقول: ألا يدل كل هذا على ان هذا الطائر يتمتع بشعور خاص وادراك مخصوص هو الذى أهله لتحمل تلك المسؤولية الكبيرة الدقيقة ؟ .

٣ - يعد القرآن من مفاخر سليمان : علمه بمنطق الطير وهذا يكشف عن وجود منطق خاص للطير كاشف عن شعوره بما يقول ، اذ قال :

« وورث سليمان داود ، وقال: يا أيها الناس، علمنا منطق الطير » (النمل - ١٦)

كما أن القرآن يخبرنا بأن سليمان ألف جيشاً ضخماً من الانسان والجن والطير ، وكانت جميعها تحت أمره ، ورهن ارادته ، واشارته :

« وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير » (النمل - ١٧)

وهكذا يستفاد من مجموع هذه الايات أن الطيور والنمل تتمتع بنوع خاص من الوعي والشعور، وأنه لو أتيح للانسان أن يحكم على الكون كله ، لاستطاع أن يتحدث معها ويعرف حديثها ، وأن يستفيد منها في ارساء النظام التوحيدي وتقوية دعائمه ، وتحطيم مظاهر الشرك والوثنية وتقويض قواعدها ، كما استفاد سليمان من الهدد ذلك الامر ، والظاهر انه لا خصوصية للمورد .

سريان الشعور فى الجمادات :

تحدثت الايات القرآنية عن هذه الحقيقة بنحو ما، وراحت تنسب أفعالا الى (الجمادات) تقترن بالشعور وتثبت الادراك لها .

فالقرآن الكريم يرى أن سقوط بعض الصخور من نقطة ما انما هو نتيجة خوفها من الله وخشيته منه تعالى اذ يقول :

« وان منها لما يهبط من خشية الله » (البقرة - ٧٤)

نعم ربما يحتمل ان المراد من قوله تعالى « وان من الحجارة لما يهبط من خشية الله ... الخ » هو التعبير عن شدة قسوة قلوب اليهود بشهادة ان من الحجارة ما تنفجر منه الانهار، دون قلوبهم، وان من الحجارة ما يهبط من خشية الله دونها وعند ذاك لا تصلح الاية للاستدلال على سريان الشعور في الموجودات عامة. غير ان هذا الاحتمال لا يضر بما ذهبنا اليه فان التعبير عن شدة قسوة قلوبهم يجتمع مع دلالة الاية على سريان الشعور في عامة الموجودات فان الاية اثبتت للحجارة صفتين ، التفجر ، والهبوط من خشية الله .

فكما ان التفجر امر حقيقى لها فكذلك الهبوط من خشية الله امر حقيقى لها ومع ذلك تدل على شدة قسوة قلوبهم .

وفي آية اخرى يخبر القرآن الكريم عن قضية عرض الامانة على السماوات والارض والجبال ، وامتناع هذه الاشياء عن حملها خشية واشفاقاً فيقول :

« انا عرضنا الامانة على السماوات والارض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن .

منها وحملها الانسان » (الاحزاب - ٧٢)

غير أن طائفة من المفسرين فسروا هذه الاية ونظائرها بالمعاني المجازية، وبأن كل هذا الذي يخبر عنه القرآن تم بلسان الحال . بمعنى أنها أبين

واشفقن عن تحمل الامانة المعروضة عليها، بلسان حالها، لا بلسان مقالها الكاشف عن الشعور في حين أن هذا التفسير والحمل ضرب من اتخاذ المواقف قبل البحث والدرس وهو أمر لا مبرر له اذ لا دليل على حمل مثل هذه الايات على غير ظاهرها ، وتأويل هذه الحقيقة - التي يتحدث عنها القرآن بصراحة - بمعان مجازية ، ومحامل لم يقم عليها دليل .

على أن عدم توصل العلم الى هذه الحقيقة (اعنى وجود الشعور عند عامة الموجودات) لا يكون دليلاً - أبداً - على عدم وجود هذا الشعور عند هذه الكائنات لان وظيفة العلم انما هي (الاثبات) فقط ، وليس للعلم حق « النفي » والسلب ، والانكار .

ان العلم لم يبلغ تلك المرحلة من المعرفة ، والاحاطة بحقائق الكون ، احاطة يمكنه معها أن ينكر ما لا يعرف وجوده أو عدمه (١) . .

وفي موضع آخر يقول القرآن في هذا الصدد :

«لأنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيت خاشعاً متصدعاً من خشية الله» (الحشر - ٢١)

ولا ريب أننا لو تجردنا عن آرائنا الشخصية حول الايات القرآنية، لوجب علينا أن نقول: أن هذه (الجبال) لابد أنها تنطوي على قابلية الخشوع والتصدع لكي يصح أن يتوجه اليها الخطاب الالهي القرآني .

اذ ليس من المعقول أن ينسب القرآن الكريم - وليس من شأنه المبالغة الكاذبة - هذا النوع من الحالة (اي حالة الخشوع) الى ما لا يكون قابلاً لها .

(١) وهذه احدى الفروق بين العلم والفلسفة فان للثانية حق النفي والاثبات وليس للاول ذلك الحق لان الوسائل التي يتوصل بها العلم للتحقيق أقصر من أن يتوصل بها الى الاحاطة بجميع الموجودات. وهذا بخلاف الفلسفة فانها تجعل صفحة الوجود مسرحاً لنقاشها ونفيها واثباتها وللبحث عن الفرق الكامل بين العلم والفلسفة موضع آخر .

وربما يحتمل ان الاية كناية عن عظمة القرآن وجلالة قدره بدليل انه لو انزله الله على جبل لخشع وتصدع ، ولا يستلزم هذا اثبات قابلية الشعور في الجبال .

غير ان الاجابة على هذا الاحتمال واضحة جداً ، فان هذا التفسير مبني على ما سلم به القائل مسبقاً من انه لاشعور في الجبال ولذلك عاد ففسر الاية على ما بنى عليه .

ولو تخلى عن هذه الفكرة - كما قلناه - آنفاً - ودرس الاية بدون فكرة سابقة لوقف على ان الاية مع دلالتها على عظمة القرآن تدل ايضا على وجود شعور في الجبال ، وقابلية للخضوع والخشوع الحقيقيين لديها .

وليست دلالة الاية على عظمة القرآن مانعة عن دلالتها على الامر الثاني ويستفاد وجود مثل هذا الشعور والوعي في (الجبال) من بعض الاية الاخرى عندما تقول :

« وقد مكروا مكرمهم وعند الله مكرمهم وان كان مكرمهم لتزول منه الجبال » ههـ (٢) .

(- ٤٦)

وكفوله تعالى :

« تكاد السماوات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هداً » (مريم -

فاذا لم تكن في « الجبال » تلك القابلية وذلك الوعي لما يدور خارج .

لما صبحت هذه التوصيفات والنسب ، ولوجب حينئذ أن نفترض لهذه الايا «معاني مجازية» من قبيل المبالغة، والتمثيل تماماً كما ذهب اليها بعض المفسرين لها حيث ارتكبوا حملها على التجوز والتمثيل .

نعم يمكن ان تكون الاية وسابقتها ناظرتين الى امر آخر وهو: ان عظم مكرمهم بلغ الى حد يمكن ان تنقلع به الجبال وتنشق السماء والارض، والازالة

والانشقاق اثر المكر لا أن تزول وتنشق بتأثر ناش عن ادراك وشعور لديها .
فمكرهم او قولهم بان الله اتخذ ولدأ قد بلغ من التأثير السيء الى حد الالة
الهدامة .

على أن الايات المرتبطة بيوم القيامة تكشف النقاب عن وجود هذا الوعي
والشعور - فضلا عن امكانه - حيث أنها تخبرنا عن تكلم (الايدي والارجل
والجلود) وشهادتها على الانسان في ذلك اليوم الرهيب بأمر الله ، فاذا بها
تشهد على العصاة بكل ما فعلوا من أفاعيل ، وآثام ، بدقة متناهية .

واليك هذه الايات :

« يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون » (النور - ٢٤)
« اليوم نختم على أفواههم ، وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون »
(يس - ٦٥)

احا .

« ويوم يحشر أعداء الله الى النار فهم يوزعون . حتى اذا ما جاءوها شهد عليهم
و « سمعهم وابصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون . وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا؟
« قالوا: أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة واليه ترجعون » (فصلت
١٩ - ٢١)

و

ثم الآية واردة في شهادة الجلود يوم القيامة والاستدلال بها على امكانية
عليها أ . الشعور في جلود الانسان هنا في الدنيا يحتاج الى لطافة ذوق فان النشأة
لكي روية ليست مبائة للنشأة الدنيوية .

ثم ان القرآن يشهد - بصراحة تامة - في آيات أخرى بأن « الارض »
تتحدث بأمر الله وتخبر عما وقع على ظهرها اذ يقول :

« يومئذ تحدث (أى الارض) أخبارها ، بأن ربك أوحى لها » (الزلزال - ٤ الى ٥)

كما أن القرآن الكريم يخبرنا عن طاعة « السماوات والارض » الكاشفة
عن وجود مثل هذا الوعي فيها اذ يقول :

« تم استوى الى السماء وهى دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، قالتا :
« أتينا طائعين (فصلت - ١١) (١) .

هذه الايات ونظائرها تفيد - حسب نظر من يتخلى عن آرائه الشخصية
عند فهم مقاصد القرآن - سريان الشعور والفهم في جميع أجزاء هذا العالم ،
وذراته .

أما كيف ، وماذا تكون حقيقة هذا الشعور والفهم والوعي ، وما هو مستواها
وحجمها فذلك مالىس بواضح ولا معلوم لنا ، بيد أن هذا الجهل لايمكن أن
يكون سبباً للانكار فما أكثرها من حقائق فى هذا الوجود لايعرفها البشرالمحدود
الرؤية والتفكير .

ومما يجدر بالذكر أن الادعية الاسلامية قد أشارت الى هذا الموضوع ،
نذكر من باب المثال بعض النماذج :

« تسبح لك الدواب فى مراعيها والسباع فى فلواتها ،

« والطير فى وكورها

« وتسبح لك البحار بأمواجها والحيتان فى مياهها » (٢) .

كما أننا نقرأ فى « الصحيفة السجادية » نظير هذا حيث يخاطب الامام
السجاد : « الهلال » عند رؤيته ، اذ يقول - عليه السلام - :

«أيها الخلق المطيع الدائب السريع المتردد فى منازل

« التقدير ، المتصرف فى فلك التدبير . . . » (٣) .

(١) والخطاب الى السماء والارض باعتبار ان الخطاب توجه اليهما بعد ايجاد مادتهما
الاولى بشهادة قوله سبحانه : وهى دخان . فلا يمكن قياس تلك الاية بالايات التى ورد فيها
لفظ كن . فان الخطاب هناك تكوينى لغرض اليجاد ، دون المقام .

(٢) راجع كتب الادعية .

(٣) الصحيفة السجادية الدعاء ٤٣ .

بعد ملاحظة هذه الايات والروايات الكاشفة عن سريان الشعور والفهم في كل الموجودات يتعين علينا أن نختار نظرية المرحوم صدر المتألهين التي فسر فيها التسبيح المذكور في مورد الكائنات عامة ، بالتسبيح « الحقيقي الواقعي » ، بمعنى أن الموجودات تسبح لله ، عن شعور وادراك لا بلسان « الحال » والتكوين كما ذهب اليه النظريات الاخرى .

البرهان العقلي على هذا الرأي :

ويمكن اثبات هذا الرأي بالدليل العقلي ، وأصول «الحكمة المتعالية» (١) وخلاصة ذلك هي : أن الوجود - في كل مراتبه - ملازم للشعور والعلم والوعي ، وكل شيء نال حظاً من الوجود فانه يتمتع بالوعي والعلم والشعور بقدر مانال من الوجود .

ويتألف الدليل الفلسفي لهذا الادعاء من مقدمتين ونتيجة :

١ - ان ما هو أصيل في الكون ، ومصدر لجميع الاثار والكمالات هو : « الوجود » .

فهو منبع كل فيض معنوي ومادي وهو منشأ كل علم وقدرة وكل ادراك وحياة .

فكل ذلك ناشيء من وجود الاشياء ، بحيث لو انتفى الوجود من البين لتوقفت جميع الحركات وسكنت جميع النشاطات وانعدمت كل القيوض وآل كل ذلك الى العدم .

٢ - ليس للوجود - في كل مراحلهم واجب وممكن ومجرد ومادي وعرض وجوهر - الا حقيقة واحدة لا أكثر .

وحقيقة الوجود وان لم تكن واضحة لنا ولكننا يمكننا أن نتعرف عليها بسلسلة من المفاهيم الذهنية ونقول :

(١) هذه اللفظة ترمي الى مدرسة شيخ المتألهين صدر الدين الشيرازي رحمه الله.

ان الوجود هو الذي يطرد العدم وتفيض العينية والتحقق منه للاشياء .
وبعبارة اخرى : ليست للوجود - من أشرفه الى اخسه ، من واجبه الى
ممكته - الا حقيقة واحدة ، تتفاوت في الشدة والضعف حسب تفاوت مراتبه
ودرجاته وليست الشدة الا نفس الوجود، لا أمراً منضماً اليه وليس الضعف الا
(محدودية) الوجود .

فللوجود - في جميع مراتبه - حقيقة واحدة ، ونشير الى تلك الحقيقة
الواحدة بأنها « طاردة للعدم » أو كونها نفس العينية الخارجية، وان كانت لتلك
الحقيقة مراتب مختلفة من الشدة والضعف لكن الاشتداد ليس الانفس الوجود
لا أمراً زائداً عليه ، كما أن الضعف ليس الا محدوديته . لا أمراً ينضم اليه .
فاذا اعتبرنا (الوجود) منبعاً للكمالات وأنه ليس له الا (حقيقة واحدة) لأكثر
وجب أن نستنتج من تلك المقدمات هذه النتيجة وهي : اذا كان الوجود - في
مرتبة خاصة من مراتبه - كوجود الحيوانات - ذا أثر وهو العلم والشعور فلا بد أن
يكون هذا الاثر سارياً في كل المراتب بنسبة ما فيها من الوجود .

وغير هذه الحالة يجب اما أن لا يكون الوجود منشأ للكمالات ومنبعاً للآثار
واما أن نتصور للوجود حقائق متباينة، أي أن نعتبر حقيقته في مرتبة (الحيوانات)
متغايرة عما هي في مرتبة (النباتات والجمادات) .
اذ ليس من المعقول أن يكون لحقيقة واحدة أثر معين في مرتبة دون مرتبة
اخرى منها .

وبتعبير آخر اذا كان الوجود ذا حقائق متباينة جاز ان يكون ذا أثر معين
في مورد ما بينما يكون فاقداً لذلك الاثر في مورد آخر .
ولكن اذا كانت للوجود حقيقة واحدة، ولم تختلف مصاديقها الا في الشدة
والضعف فحيث لا معنى لان يكون الوجود ذا اثر في مرحلة بينما يكون فاقداً
لذلك الاثر في مرحلة اخرى .

هذه هي خلاصة البرهان الفلسفي الذي تحدث عنه المرحوم صدر المتألهين في مواضع مختلفة من كتبه .
على أن ظواهر الايات القرآنية تؤيد هذه الحقيقة اذ تقول: « وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم » [الاسراء - ٢٤] .

سريان الشعور والعلم الحديث :

من حسن الحظ أن العلوم الحديثة - اليوم - أثبتت بفضل جهود المحققين والباحثين : « وجود الوعي والعلم » في عالم النبات الى درجة أن علماء روس اعتقدوا بأن للنبات (أعصاباً) على غرار الانسان ، وأنها تصرخ وتظهر من نفسها (ردود فعل) معينة .

واليك ما نشرته صحيفة اطلاعات في هذا الصدد :

« كشفت اذاعة موسكو عن نتائج جديدة لتحقيقات علماء روس في (عالم النبات) حيث قالت : بأن العلماء توصلوا مؤخراً الى أن النباتات أجهزة عصبية شبيهة بالأجهزة في (الحيوانات) .

ولقد توصل العلماء الى هذه الحقيقة بعد أن علقوا أجهزة (سمع وبث) اليكترونية دقيقة على ساق نبات القرع ثم لا حظوا - بوضوح - ظهور (ردود فعل) غريبة على ساق النبات المذكور عندما راحوا يقطعون بعض جذوره !
وفي الوقت ذاته كانت قد أجريت اختبارات مشابهة في المختبر الفسيولوجي للنبات بأكاديمية العلوم الزراعية أفرزت نتائج مشابهة أيضاً !

ففي هذه الاختبارات وضعوا جذور إحدى النباتات في ماء ساخن فضبطوا على أثره (صیحات ألم و أنات) صدرت من النبات غير أن هذه الاصوات لم تسمع بالطبع بالأذن المجردة ، وإنما أجهزة تسجيل الاصوات الاليكترونية الدقيقة هي التي التقطت هذه الصرخات، وسجلتها على أشرطة خاصة « (١) .

الفصل الخامس

الله والتوحيد الذاتى
« وانه لانظير ولا مثيل له »

الله والتوحيد الذاتى :

- ١ - انواع!الوحدات .
- ٢ - شهادة الله على وحدانيته سبحانه.
- ٣ - بحث حول كيفية شهادته سبحانه.
- ٤ - اجابة عن سؤال .
- ٥ - وجود الله غير متناه .
- ٦ - عوامل المحدودية منتقية فى ذاته تعالى .
- ٧ - اللامحدود لا يتعدد .
- ٨ - سؤال وجواب .
- ٩ - سؤال آخر وجواب .
- ١٠ - احاديث ائمة أهل البيت حول وحدانية الله .
- ١١ - وحدة الله ليست وحدة عددية .
- ١٢ - الالهة الثلاثة أو خرافة التثليث .
- ١٣ - كيف تسرب التثليث الى النصرانية ؟
- ١٤ - رأى القرآن فى التثليث .
- ١٥ - آثار المسيح البشرية .

التوحيد فى الذات

قبل الخوض فى دراسة الايات القرآنية وتحليل الدلائل العقلية المرتبطة
بوحداية الذات الالهية المقدسة يلزم أن نذكر القاريء الكريم بنقاط هى :
١ / فلنأفهما تقدم أن المحققين الاسلاميين اختصروا ولخصوا مراتب التوحيد
فى أربع هى :

١ - التوحيد الذاتى

٢ - التوحيد الصفاتى

٣ - التوحيد الافعالى

٤ - التوحيد العبادى

لكن مراتب التوحيد - فى الحقيقة - لا تنحصر فى هذه الاقسام الاربعة،
بل ثمة مراتب اخرى له قد ورد ذكرها فى الكتاب العزيز ، وسوف يوافقك
شرحها ، وبيانها تدريجاً .

والمقصود من « التوحيد الذاتى » هو أن الله لا شريك ولا نظير ولا شبهة
ولا ميل له .

وبتعبير أوضح، ان «التوحيد الذاتى» هو أن الذات الالهية لا تقبل التعدد

ولا يمكن أن يتصور الذهن مصداقاً وفرداً آخر لله في عالم الخارج ، فالذات الالهية تكون بحيث لا تقبل التعدد والتكثر .

* * *

٢/ يتركز اهتمام القرآن - في الاغلب - على : مسألة «التوحيد الالهي» و« التوحيد العبادي » وقلما يهتم القرآن - في الظاهر - بالتوحيد « الذاتي » والتوحيد في « الصفات »، وقلما يتناولهما بالبحث والبيان .

بيد أن الناظر في المفاهيم والمعارف التي يتناولها القرآن الكريم لو أجاد النظر في الايات القرآنية لوجد أن القرآن تعرض للمسألتين الاخيرتين أيضاً ولكن في مستويات أرفع يحتاج فهمها واستيعابها واستنتاجها الى مزيد فحص وامعان .

* * *

٣/ لقد قسم الفلاسفة الاسلاميون (الوحدة) الى أربعة انواع :

أ - الوحدة الشخصية (العددية) .

ب - الوحدة الصنفيه .

ج - الوحدة النوعية .

د - الوحدة الجنسية .

ولتوضيح ذلك نقول :

هناك « وحدة شخصية » و« واحد بالشخص » كما أن هناك « وحدة صنفية » و« واحداً بالصنف » ثم « وحدة نوعية » و« واحداً بالنوع » كما ان هناك « وحدة جنسية » و« واحداً بالجنس » .

وربما يخلط بينهما، وإلى هذا الاختلاط والالتباس يشير الحكيم السبرواري في منظومته الفلسفية قائلاً :

وواحد بالنوع غير النوعي في مثله التمييز أيضاً مرعي وعمدة الفرق بين الصورتين ان الامرين الذين يقعان تحت الصنف أو النوع الواحد مثلاً يسميان «واحداً بالنوع أو بالصنف أو بالشخص أو بالجنس». فزيد وعمر و بما أنهما داخلان تحت «نوع واحد» وهو «الانسانية» فهما واحدان بالنوع كما ان مفهوم الانسانية له «وحدة نوعية» .
و الانسان والفرس بما انهما داخلان تحت جنس واحد فهما «واحدان بالجنس» اعنى الحيوانية ، كما ان ذلك المفهوم «أي مفهوم الحيوانية» لها وحدة جنسية .
وقس عليه الوحدة الصنفية مثلاً فالطالبان بما انهما داخلان تحت عنوان طلبية العلم فهما واحدان بالصنف ويكون لمفهوم الطالبية «وحدة صنفية» .

* * *

٤/ على هذا الاساس لا يمكن ولا يجوز أن نصف (الله) تعالى بالوحدة العددية بأن نقول الله واحد ليس باثنين .
اذ أن هذا التعبير انما يجوز استعماله فيما يمكن تصور فرد «ثان» للشيء الموصوف بالوحدانية، في الخارج، أو في عالم الذهن، وإن لم يكن للمفهوم المعين سوى مصداق واحد .

ولكن اذا كانت كيفية وجود الشيء بحيث لا يمكن تصور فرد آخر مثيل له أبداً ، كما بالنسبة الى الله سبحانه، ففي هذه الصورة لا تتحقق الوحدة العددية مطلقاً ، ولا يصح إطلاقها واستعمالها في مثل هذا المورد بناتاً .
ان الدلائل العقلية ، التي سنذكر طائفة منها – في هذا المقام – لتذكرنا وتهدينا الى النقطة الهامة وهي : أن الذات الالهية «حقيقة خارجية» لا تقبل التعدد والكثرة بأى شكل من الاشكال وحتى لو أمكننا افتراض «ثان» له فانه

سيكون نفسه لا غيره (١) .

هذا مضافاً الى أن « الوحدة العددية » انما تصح اذا اندرج الفرد الواحد المعين تحت ماهية كلية كالفرد أو الفردين من أفراد الانسان التي تندرج تحت عنوان الانسان .

وهذا التصور باطل في شأن (الله) ، اذ لا تندرج ذاته سبحانه أبداً تحت أية ماهية كلية .

وبتعبير فلسفي، ان « الله » منزّه عن الماهية وان يندرج تحت مفهوم ذاتي .

* * *

هـ/ سنبحث في الفصل التاسع من هذا الكتاب حول لفظة «الاله» و«الله» وسوف نقول هناك ان لفظة اله ولفظة الله ترجعان- لفظاً ومعنى- الى شيء واحد غير أن لفظة « اله » عام ولفظة « الله » اسم خاص ولذلك يجمع الاول لكونه اسماً عاماً، في حين لا يمكن جمع الثاني لكونه اسماً خاصاً ، وعلماً .

فعلى هذا تكون الايات التي وردت في القرآن الكريم بشكل « لا اله الا الله» وما شابهها ناظرة الى وحدانية الذات الالهية، ونفى المثل والنظير له تعالى وقد أخطأ من حمل هذه الايات على « التوحيد العبادي » ونفى معبودات غير الله ، لان « اله » كما قلنا ليس بمعنى المعبود بل هو ولفظة الله سواسية في اللفظ والمعنى .

* * *

٦/ ان أوضح آية دلالة على توحيد « الذات ونفى الشريك والنظير لله سبحانه هو قوله تعالى :

(١) سوف نوضح هذا البرهان بمزيد من البيان في المستقبل .

« شهد الله أنه لا اله الا هو والملائكة وأولوا العلم قائماً بالقسط لا اله الا هو

« العزيز الحكيم » (آل عمران - ١٨).

وقد وردت في القرآن آيات اخرى بهذا المضمون وفي عبارات متنوعة مثل:

« لا اله الا الله » (محمد - ١٩)

« لا اله الا هو » (الحشر - ٢٢)

« لا اله الا أنت » (الانبياء - ٨٧)

« لا اله الا أنا » (التحل - ٢)

وغير ذلك مما يمكن الوقوف عليها بمراجعة (المعجم المفهرس لالفاظ

القرآن) بسهولة ويسر .

واليك آيات اخرى في هذا الصدد :

« فاطر السماوات والارض جعل لكم من أنفسكم أزواجا ، ومن الانعام أزواجا ،

« يزرؤكم فيه ، ليس كمثله شيء وهو السميع البصير » (الشورى - ١١)

وهل الكاف في الاية زائدة فيكون هدف الاية نفى المثل له ، أو غير زائدة

فيكون معناها نفى مثل المتل له ، ويستلزم ذلك نفى المثل بالدلالة الالتزامية

اذ من الطبيعى انه اذا لم يكن لمثل الشيء مثل فلن يكون لذاته مثل اصلا .

وتوضيح ذلك :

قال التفزازاني : ان الاية بصدد نفى شيء بنفى لازمه ، لان نفى اللازم يستلزم

نفى الملزوم كما يقال : ليس لاختي زيد أخ فاختو زيد ملزوم والاخ لازمه ، لانه

لابد لاختي زيد من اخ هو زيد فنفيت هذا اللازم والمراد نفى ملزومه ، أى ليس

لزيد أخ اذ لو كان له أخ لكان لذلك الاخ هو زيد

فكذا نفيت ان يكون لمثل الله مثل ، والمراد نفى مثله تعالى اذ لو كان له

مثل لكان هو مثل مثله اذ التقدير انه موجود .

ثم نقل عن صاحب الكشف وجه آخر لعدم زيادة الكاف ، وهو : انهم

قد قالوا مثلك لا يبخل والغرض نفيه عن ذاته فسلكوا طريق الكناية قصداً الى المبالغة لانهم اذا نفوه عما يماثله وعمن يكون على اخص أوصافه فقد نفوه عنه. فحينئذ لا فرق بين قوله: ليس كالله شيء وقوله: ليس كمثله شيء، الا ما تعطيه الكناية من فائدتها وهما عبارتان معتقتان على معنى واحد وهو نفى المماثلة عن ذاته (١).
« قل هو الله احد، الله الصمد، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد . » (سورة التوحيد)

توضيحات حول الاية الاولى :

تذكر الاية الاولى - بجلاء تام - شهادة الله والملائكة والعلماء على وحدانية الله . وعلينا هنا أن نعرف كيف تكون شهادة الله على هذا الموضوع .
١ / يمكن أن تحمل هذه الشهادة على الشهادة القولية كما نشهد نحن على وحدانيته بقولنا « لا اله الا الله » .

وقد شهد الله على وحدانيته بالشهادة اللفظية عن طريق القرآن وهو الوحي والكلام الالهي، ضمن الايات التي تعرضت لبيان هذه الوحدانية واثباتها، وقد أشرنا الى بعضها - فيما تقدم - .

وجملة « قائماً بالقسط » اشارة الى القسط الالهي فى القول والعمل، ومن المعلوم أن قبول الشهادة فرع « عدالة الشاهد » وصدقه فلما كان الشاهد عادلاً كانت شهادته صادقة وصحيحة .

٢ / يمكن أن تكون هذه الشهادة (المذكورة فى الاية) شهادة عملية ، لان الله بخلقه الكون الذي يسوده نظام واحد ، وتربط اجزائه ، وكأنها موجود واحد، وكائن فارد أثبت عملياً وحدانية الذات المدبرة لهذا الكون ووحدانية

(١) المطول بحث المجاز المفرد ص ٣٢٠ .

الارادة المنظمة ، الحاكمة على هذا العالم .

أليس لو كان يحكم الهان (أو اكثر) على هذا الكون لم يكن هذا النظم ولما كان لهذا التلاحم والترابط وجود ولا أثر ؟

والحق أن « الرأي الاول » أفضل وأقوم لانسجام هذا الرأي مع شهادة الفريقين الآخرين (أعني شهادة الملائكة وأولى العلم) التي يناسب أن تكون شهادتهما « قولية » وحفظ سياق الآية يقتضي تفسير الشهادات الثلاث بمعنى واحد .

هذا مع العلم أن هذه الآية ليست هي الآية الوحيدة التي تخبر عن شهادة « الله » بل ورد نظير ذلك في آيات أخرى أيضا ، ولا يمكن لاحد حملها على الشهادة العملية فقط . . وذلك مثل :

« لكن الله يشهد بما أنزل اليك . أنزله بعلمه ، والملائكة يشهدون وكفى بالله شهيدا »
(النساء - ١٦٦)

ولاجل ورود مثل هذه الشهادة في القرآن الكريم (خاصة بالنظر الى قوله : يشهد بما انزل) ينبغي أن نحمل الشهادة المذكورة في الآية المبحوثة على :
الشهادة اللفظية ، التي يحكي « الوحي » الالهي عنها .

سؤال في المقام :

ان الهدف من الشهادة هو أن يتعرف السامع على حقيقة ما ، لاعتقاده بعدالة الشاهد وصدقه حتى اذا كان « المشهود به » من القضايا الاعتقادية أعتقده ، واذا كان من الوظائف العملية أتى به .

ولا شك في أنه لاشاهد أعدل من « الله » ولا أصدق منه حديثاً ، فاذا شهد بوحدانية نفسه ، أزالته هذه الشهادة كل شك في ذلك وكل ريب وتردد .

ولكن من أين يمكن اثبات أن هذا القرآن الذي يتضمن شهادة الله ، هو كلام الله وحديثه وخطابه ووحيه ؟ !

والجواب : أن القرآن أثبت انتسابه الى الله تعالى عن طريق تحدي الناس ، وأنه ليس من صنع الفكر البشري ، وعن طريق عجز الناس عن مواجهة هذا التحدي ، والاثنان يمثل القرآن في جميع الدهور .

واذا ثبت كون القرآن « وحياً الهياً » عن هذا الطريق ، لزم قبول كل الشهادات الواردة فيه - بشكل مطلق - دونما مناقشة أو تردد .

* * *

وأما الفريق الثاني من الشهود اعنى « الملائكة » فهو يسبح لله باستمرار وعلى الدوام وينزهه ، ويقده عن كل عيب ونقص وخاصة عن الشريك .
وقد نقلت شهادة هذا الفريق في الكتاب العزيز بنحو آخر اذ يقول القرآن:
« والملائكة يسبحون بحمد ربهم » (الشورى - ٥)

* * *

وأما الفريق الثالث من « الشهود » اعنى « او لي العلم » فهم يشهدون بوحدانية الله بالاستلham من البراهين المتنوعة، كبرهان « الفطرة »، لان الانسان يتوجه عند الشدائد ، الى الله الواحد دائماً ، وهذا هو خير دليل على وحدانيته سبحانه .

هذا بالاضافة الى غيره من الادلة العقلية ، وآيات وحدانية ذاته تعالى ، التي تهديهم الى هذه الشهادة ، ونحن - في هذا الفصل - سنشير الى بعض هذه الادلة العقلية الدالة على وحدانية الذات الالهية ، كما سنورد الدلائل الالفية ، والانسيسية ، على وحدانية خالق الكون في فصل « التوحيد في المخالقية » .

ولا يفوتنا أن نطلب من القاريء الكريم في هذا المقام أن يعيد مطالعة الآية المبحوثة ويمعن فيها وفي مفادها ثم يسلم ويخضع أمام منزلها وموجبها، لكي يكون في عداد « الشهود » بوحدانية الله ، مع الملائكة ، وأولى العلم . قال الزبير بن العوام : قلت لادنون هذه العشية من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهي عشية عرفة حتى اسمع ما يقوله ، فحبست ناقتي بين ناقة رسول الله وناقة رجل كانت الى جنبه فسمعتنه - صلى الله عليه وآله - يقول : «شهد الله أنه لا اله الا هو » الى آخرها فما زال يردددها حتى رفع (١) .

والان حين انتهينا من دراسة الآية الاولى، يلزم أن نعطي بعض التوضيحات حول الآية الثانية ، والثالثة .

ففي الآية ١١ من سورة الشورى جاء قوله سبحانه هكذا :

« ليس كمثله شئ »

وفي الآية الرابعة من سورة الاخلاص نقرأ قوله سبحانه :

« لم يكن له كفواً أحد »

فلماذا ليس لله مثل ولا نظير ؟

فهل من غير الممكن أن يكون له نظير ؟

أم أن ذلك ممكن - أساساً - ولكن لم يكن لله تعالى نظير ولا مثل من باب الصدفة والاتفاق .

ان الدلائل العقلية والقرآنية تهدينا الى « امتناع » مثل هذا الكفو والنظير - أساساً - ولذلك يتعين علينا أن نتوقف هنا قليلا ونصغى الى شهادة العقل .

لقد استدل الفلاسفة الاسلاميون على وحدانية الذات الالهية المقدسة من طريقين :

أ - الوجود « غير المتناهي » لا يقبل التعدد .

ب - الوجود « المطلق » لا يقبل التعدد .

وسنعمد - هنا - الى توضيح البرهان الاول فحسب لكونه ذا جذور قرآنية .
وأما البرهان الثاني فيطلب توضيحه من الكتب الفلسفية والكلامية ، التي
تحدث عن الصفات الالهية (١) .

واذا ثبتت لنا « لامحدودية » وجود الله ، حينئذ يسهل علينا تصور توحيده .
والان يجب علينا اثبات الامرين (٢) باوضح دليل وبرهان .

أ - وجود الله غير متناه :

ان محدودية الموجود ملازمة للتلبس بالعدم .

لنفترض كتاباً طبع بحجم خاص ثم لننظر الى كل طرف من أطرافه الاربعة
فانا نرى انه ينتهى - ولا شك - الى حد معين ينتهى اليه وجود الكتاب ، وحدود
حجمه ، ولا شيء وراء ذلك .

ولنفترض جبال الهملايا فهي مع عظمتها محدودة أيضاً ، ولذلك لانجد
بين كل جبلين من جبال الهملايا أي أثر للجبل وذلك دال على أن كلا من الجبلين
محدود .

من هذا البيان نستنتج أن « محدودية » أية حادثة من حيث « الزمان » ، أو
محدودية أي جسم من حيث « المكان » هي ان يكون وجوده مزيجاً بالعدم ،
وان المحدودية والتلبس بالعدم متلازمان .

(١) شرح المنظومة للحكيم السيزواري وفي ذلك يقول ص ١٤٣ :

سرف الوجود ككرة لم تعرضا ، لانه اما التوحيد اقتضى

(٢) أي لا محدودية الله ، واستلزام ذلك ، لتوحيده تعالى .

ولذلك فان جميع الظواهر والاجسام المحدودة « زماناً ومكاناً » مزيجة بالعدم ، ويصح لذلك أن نقول فى حقها بأن الحادثة الفلانية ، لم تتحقق فى الزمان الفلاني أو أن الجسم الفلاني لا يوجد فى المكان الفلاني .

على هذا الاساس لا يمكن اعتبار ذات «الله» محدودة لان لازم المحدودية هو الامتزاج بالعدم ، والشئ الموجود الممزوج بالعدم موجود باطل لا يليق للمقام الربوبي الذي يجب كونه حقاً ثابتاً مائة بالمائة كما هو منطق القرآن الكريم والعقل حول « الله » سبحانه.

« ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل » (الحج - ٦٢)
ويمكننا أن نستدل لاثبات « لامحدودية » الذات الالهية بدليل آخر هو :

عوامل المحدودية منتفية فى ذاته :

ويقصد من « انتفاء عوامل المحدودية فى ذاته » أن للمحدودية موجبات وأسباباً، منها: « الزمان والمكان » فهما من أسباب محدودية الظواهر والاجسام. فالحادثة التي تقع فى برهة خاصة من الزمان حيث ان وجودها مزيج بالزمان ، فمن الطبيعي أن لا تكون هذه الظاهرة فى الازمنة الاخرى .

كما أن الجسم الذي يشغل حيزاً ومكاناً معيناً من الطبيعي أن لا يكون فى مكان وحيز آخر ، وهذا هو معنى « المحدودية » .

فى هذه الصورة لابد أن يكون وجود «الله» المنزه عن «الزمان» و«المكان» منزهاً من هذه القيود المحددة .

وحيث لا يمكن تصور «الزمان والمكان» فى شأنه تعالى ، لزم وصفه سبحانه باللامحدودية من جانب الزمان والمكان .

وبتعبير آخر ، ان الشئ الذى يتصف بالكم والكيف لابد وأن يكون

محدوداً بحد ، اذ لازم اتصاف الشيء بكمية او كيفية معينة ، هو عدم اتصافه بكمية وكيفية أخرى مضادة (١) .

أما عندما يكون الشيء خالياً و عارياً عن أي نوع من أنواع الكيفية والكمية ، بل يكون وجوده أعلى من الاتصاف بهذه الاوصاف فانه يكون لامحالة « غير متناه » وغير محدود من هذه الجهات ، كما هو واضح وبديهي . الى هنا استطعنا أن نثبت - ببيان واضح - لامحدودية الذات الالهية . . وقد حان الاوان ان نثبت المطلوب الثاني . اعني «عدم امكان تعدد اللامحدود» .

ب - اللامحدود لا يتعدد :

هذا أمر يتضح بأدنى تأمل ، لاننا اذا اعتبرنا « اللامحدود » متعددأ فاننا نضطر حينئذ - لاثبات الاثنية - الى أن نعتبر كل واحد منهما «متناهيا» من جهة أو جهات ، ليتمكن أن نقول : هذا غير هذا .

لان ذينك الشئين اذا كان أحدهما عين الآخر من كل الجهات لم يصدق - حينئذ - كونهما اثنين ، أي لم تصح الاثنية .

وبعبارة أخرى ان نتيجة قولنا : هذا غير ذاك . هي أن وجود كل واحد منهما خارج عن وجود الآخر ، و ان الثاني يوجد حيث لا يوجد الاول ويوجد الاول حيث لا يوجد الثاني ، وهذه هي « المحدودية » و« التناهي » ، في حين أننا أثبتنا في الاصل الاول : « عدم محدودية الله وعدم تناهيه » .

ومن باب المثال نقول: انما يمكن افتراض خطين غير متناهيين في الطول

(١) لان التكيف و الاتصاف بالكيفيات والكميات والاضافات والانتسابات توجب للاشياء المحدودية بالحدود ، و الموجود العاري عن هذه القيود لا يتحدد بأى نوع من المحدودية ، والله سبحانه منزّه عن الكيف والكم ، منزّه عن الانتساب والاضافة .

إذا كانا متوازيين (أي كانا بحيث لا يشغل الأول مكان الثاني) . ففي مثل هذه الصورة فقط يمكن افتراض اللانهاية واللامحدودية في كل من الخططين .
أما عند ما نفترض جسماً غير متناه في الكبر والسعة في جميع أبعاده فإنه لا يمكن - حينئذ - أن نفترض وجود جسم آخر غير متناه في الكبر والسعة في جميع أبعاده على غرار الجسم الأول .
لان المفروض ان الجسم الأول لكونه « غير محدود » في الكبر والسعة، شغل كل الفضاء ، وبهذا لم يترك أي مجال لجسم آخر ، والالعاد الجسم الأول « محدوداً » وهو خلاف ما افترضناه .
وحينئذ اما أن يكون الجسم الثاني عين الجسم الأول قطعاً، واما أن يكون الجسم الأول محدوداً من جهة أو من جهات .
وهكذا الامر في الحقيقة الالهية التي لاحد لها ولا نهاية .

* * *

من هذين البيانين اتضح مقصود القرآن الكريم من قوله :

« ليس كمثله شيء »

وقوله :

« ولم يكن له كفواً أحد »

كما اتضح أيضاً لماذا لا تكون الوحدة التي نصف بها الذات الالهية، وحدة عددية . لان مثل هذه الوحدة (أي العددية) انما تتصور اذا امكن تصور فردين أو افراد للشيء، في حين لا يمكن تصور التعدد في مورد اللامحدود لان كل واحد من الفردين (عند افتراض التعدد) غير الآخر ، ومنتهى حدود الآخر ، ولهذا لا يكون أي واحد منهما غير محدود ، وغير متناه في حين أننا افترضنا الأول غير محدود ، وغير متناه .

سؤال في المقام :

نرى في الكتاب العزيز مجيء وصف « القهار » عقيب وصف الله بـ
« الواحد » مثل قوله :

« وما من اله الا الله الواحد القهار » (ص - ٦٥)

« سبحانه هو الله الواحد القهار » (الزمر - ٤)

« وهو الواحد القهار » (الرعد - ١٦)

وهنا ينطرح سؤال عن وجه الارتباط بين وصفي الوجدانية والقهارية؟
الجواب :

الحق أن «القهارية» دليل على وحدانية الله لان الشيء المحدود المتناهي
مقهور للحدود والقيود الحاكمة عليه ، وعلامة المقهورية هي أن يصح سلب
أمر منه ، مثلاً يصح أن يقال في شأنه :

هذا الجسم ليس هناك أو انه لم يكن في ذلك الوقت .

وعلى هذا فان المقهورية هي سبب المحدودية .

وأما اذا كان الشيء « قاهراً » من كل الجهات، فلا تتحكم فيه الحدود قطعاً،
واللامحدودية تستلزم الوجدانية والتفرد، ولأجل ذلك قورنت صفة الوجدانية
بوصف القاهرية وقال : الواحد القهار .

وفي الحقيقة يمكن اعتبار هذا النوع من الوصف (أي الوصف بالقهارية)
إشارة الى ذلك الدليل العقلي الذي ذكرناه في هذه الاجابة .

وهكذا يتضح وجه الارتباط بين وصفي «الوجدانية» و«القهارية»، الذين
اجتمعا في بعض الايات القرآنية .

سؤال آخر :

إذا كان وجود الله منزهاً عن الوحدة العددية ففي هذه الصورة ماذا يكون معنى الايات التي تصف الله بانه « الواحد »، والواحد ، كما نعلم ، هو ما يقابل الاثنين والثلاث الى غيرهما من الاعداد . كقوله سبحانه :

« والهمك اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم » (البقرة - ١٦٣)

« والهنا والهمك واحد ونحن له مسلمون » (العنكبوت - ٤٦)

خاصة اذا عرفنا بأن هذه الايات نزلت في مقام الرد على ما كان يذهب اليه المشركون من الاعتقاد بـ « تعدد الالهة » ، والذين كانوا يقولون :

« أجعل الالهة الهاً واحداً ان هذا لشيء عجاب » (ص - ٥)

الجواب :

ان الهدف من هذه الايات - في الحقيقة - هو استنكار ما كان يعتقده المشركون بأن لكل قبيلة وقوم الهاً خاصاً بها كانوا يعبدونه ولا يعتقدون بآلهة الآخرين . فالمقصود من هذه الايات هو ابطال الوهية هذه الاوثان والالهة المدعاة وتوجيه الازهان الى « الله الواحد » بدل تلك الالهة المتعددة .

وأما أن وحدته كيف ؟ وعلى أى وجه؟ ومن أي نوع من أنواع الوحدات الاربع تكون هذه الوحدة ؟ فليست الايات المذكورة ناظرة اليه ، بل يجب استفادة هذا الامر من الاشارات التي وردت في القرآن الى هذه الوحدة في مواضع اخرى .

احاديث أئمة أهل البيت حول وحدانية الله :

لقد ورد هذان الموضوعان (اعنى عدم تناهي ذاته سبحانه، وعدم الوحدة العددية) المذكوران في البرهان العقلي في أحاديث أئمة أهل البيت أيضاً فهي صرحت بنفي المحدودية والتناهي في الذات الالهية، وصرحت أيضاً بعدم صدق

« الوحدة العددية » فى حقه سبحانه .

فقد قال الامام الثامن علي بن موسى الرضا - ع - فى خطبة ألقاها على
تجماعة من العلماء :

(ليس له حد ينتهي الى حده ، ولاله مثل فيعرف بمثله) (١) .
ومما يستحق الامعان والدقة أن الامام عليه السلام - بعد نفيه الحد عن الله -
نفى المثل له سبحانه لارتباط اللامحدودية وملازمتها، لنفى المثل على النحو
الذي مر بيانه .

ومن ذلك ما قاله الامام علي - عليه السلام - فى وقعة الجمل عند مساكن
بريق السيوف يشد إليها العيون، وكانت ضربات الطرفين تنتزع النفوس والارواح
التفت اليه رجل من أهل العراق وسأله عن كيفية وحدانية الله ، فلامه أصحاب
الامام وحملوا عليه قائلين له : يا اعرابي أما ترى ما فيه أمير المؤمنين من تقسم
القلب (أى تشتت الفكر واضطراب البال) ؟ ! !

فقال الامام أمير المؤمنين :

« دعوه فان الذى يريد الاعرابى هو الذى نريده من
« القوم »

ثم قال : شارحاً ما سأل عنه الاعرابى :

« وقول القائل : واحد يقصده باب الاعداد فهذا ما لا يجوز
« لان ما لا ثانى له لا يدخل فى باب الاعداد »

ثم أضاف عليه السلام قائلاً :

« هو (أى الله) واحد ليس له فى الاشياء شبيه ، كذلك
« ربنا » (٢)

(١) توحيد الصدوق ص ٣٣ .

(٢) توحيد الصدوق ص ٨٣ .

وهكذا يصرح الامام بان الواحدة المذكورة هنا تعنى أنه لا « عدل » له
لا أنه واحد على غرار قولنا: (هذا قلم واحد) الذي يكون مظنة لامكان الاثنينية
اذ في هذه الصورة يمكن أن يكون ذات مصاديق متعددة وأفراد متكررة ، ولكنه
انحصر فى الله ، وهذا خلف ، وغير صحيح .

الالهة الثلاثة أو خرافة التثليث :

بعد أن درسنا - بالتفصيل - الايات المرتبطة بتوحيد الله - يلزم أن نعرف
نظر القرآن فى حقيقة التثليث .

الحقيقة أنه قلما نجد عقيدة فى العالم تعانى من الابهام والغموض كما تعانى
منها المسيحية.

كما أنه قلما توجد مسألة فى غاية الابهام واللامعقولية كما تكون عليه مسألة
« التثليث » فى تلك العقيدة .

لقد أدى تقادم الزمن وتطور الحياة والتكامل الفكرى وتضاؤل العصبية
المذهبية والتحولات الفكرية ، أدى كل هذه الامور الى ظهور « طبقة » جديدة
بين مفكري المسيحية وعلمائها ، كما تسبب فى وجود فجوة عميقة بين العلم
والمنطق من جانب ، وبين معتقداتهم القديمة من جانب آخر بشكل لا يمكن قلوها
بأي نحو ، وأي شئ .

غير أن هذه « الطبقة الجديدة » من العلماء المسيحيين اتخذت لملء هذه
الفجوة الفكرية وهذا الخلا العقيدى طريقين :

الطريق الاول/محاولة البعض منهم لتأويل تلك المعتقدات المسيحية الباطلة
المرفوضة حتى فى المنطق البشرى الراهن ، واعطاء هذه الافكار الخرافية صبغة
منطقية عصرية كما نشاهد ذلك فى تأويلهم لمسألة التثليث .

الطريق الثاني/ هو اجتناب التأويل واتباع قاعدة أنه وهي قولهم: «بان طريق العلم يختلف عن طريق الدين» وأنه من الممكن ان يقول الدين بشيء أو يرتضي أصلاً لا يصدق العلم فيه . وانه ليس من الضروري أن يطابق الدين مع العلم دائماً .

وبالتالي قبول خرافة « الدين يخالف العلم » .

و لكن هؤلاء غفلوا عن نقطة هامة جداً وهي أن القول بخرافة : « مضادة الدين للعلم » ستؤدي في المآل الى «ابطال أصل الدين» ، لان اعتقاد البشري دين من الاديان يتوقف على الاستدلالات العقلية والعلمية ، وفي هذه الصورة (نعني مضادة العلم للدين) كيف يمكن اثبات صحة الدين بالاستناد الى الاسس العقلية والعلمية والحال ان بين الدين والعلم مباينة – حسب هذه النظرية – أو أن في الدين ما ربما يخالف العلم والعقل ؟ ! !

ان البحث في العقيدة النصرانية حول سيدنا المسيح يتركز في مسألتين:

١ – التثليث وان الله سبحانه هو ثالث ثلاثة .

٢ – كونه سبحانه اتخذو لداً .

والمسألتان مفترقتان من حيث الفكرة واقامة البرهان ، ولأجل ذلك نعقد لكل واحدة منهما عنواناً خاصاً .

كيف تسربت خرافة التثليث الى النصرانية ؟

ينتقل الاساذ فريد وجدي نقلاً عن دائرة معارف « لاروس » :
« أن تلاميذ المسيح الاولين الذين عرفوا شخصه ، وسمعوا قوله ، كانوا أبعد الناس عن اعتقاد أنه أحد الاركان الثلاثة المكونة لذات الخالق وما كان بطرس أحد حواريه، يعتبره الا رجلاً موحى اليه من عند الله أما بولس فانه خالف

عقيدة التلامذة الاقربين لعيسى وقال : ان المسيح أرقى من انسان وهو نموذج انسان جديد أي عقل سام متولد من الله « (١) » .

ان التاريخ البشري يرينا أنه طالما عمد بعض اتباع الانبياء – بعد وفاة الانبياء أو خلال غيابهم – الى الشرك والوثنية – تحت تأثير المضلين – وبذلك كانوا ينحرفون عن جادة التوحيد الذي كان الهدف الاساسي والغاية القصوى لانبياء الله ورسله .

ان عبادة بنى اسرائيل للعجل وترك التوحيد الذي هداهم النبي العظيم موسى ، لمن أفضل النماذج لما ذكرناه وهو ما أثبتته القرآن والتاريخ للاجيال القادمة . وعلى هذا فلا داعي للعجب اذا رأينا تسرب خرافة «التثليث» الى العقائد النصرانية بعد ذهاب السيد المسيح عليه السلام وغيابه عن أتباعه .

ان تقادم الزمن قد رسخ موضوع « التثليث » وعمقه فى قلوب النصارى وعقولهم بحيث لم يستطع حتى اكبر مصلح مسيحي ونعني «لوثر» الذى هذب العقائد المسيحية من كثير من الاساطير والخرافات وأسس المذهب البروتستنتي لم يستطع لوثر هذا من التخلص من مخالب هذه الخرافة وأحاييلها .

البرهان الاول : رأي القرآن في التثليث

يعتبر القرآن الكريم «قضية التثليث» مرتبطة بالاديان السابقة على المسيحية ويعتقد أن المسيح – عليه السلام – نفسه ما كان يدعو الا الى الله « الواحد » الاحد اذ يقول :

« لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم ، وقال المسيح : يا بنى اسرائيل «اعبدوا الله ربي وربكم ، انه من يشرك بالله فقد حرم عليه الجنة» (المائدة-٧٢)

(١) دائرة معارف القرن العشرين مادة تالوث .

ويعتقد القرآن أن النصارى هم الذين أدخلوا هذه الخرافة فى العقائد المسيحية اذ يقول :

« وقالت النصارى: المسيح ابن الله ، ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل ، قاتلهم الله أنى يؤفكون » (التوبة - ٣٠)

لقد أثبتت تحقيقات المتأخرين من المحققين صحة هذا الرأى القرآني بوضوح لا لبس فيه .

فهذه التحقيقات والدلائل التاريخية جميعها تدل على أنه ادخلت - فى القرن السادس قبل الميلاد - اصلاحات على الدين البراهماني ، وفي النتيجة ظهرت الديانة الهندوسية .

وقد تجلى الرب الأزلي الابدى وتجسد - لدى البراهمة - فى ثلاثة مظاهر وآلهة :

١ - برهما (الخالق) .

٢ - فيشنو (الواقى) .

٣ - سيفا (الهادم) .

ويوجد هذا الثالوث الهندوكي المقدس فى المتحف الهندي ، فى صورة ثلاث جماجم متلاصقة ، ويوضح الهندوس هذه الامور الثلاثة فى كتبهم الدينية على النحو التالي :

« براهما » : هو الموجد فى بدء الخلق ، وهو دائما الخالق اللاهوتي ، ويسمى بالاب .

« فيشنو » : هو الواقى الذي يسمى عند الهندوكيين بالابن الذي جاء من قبل أبيه .

« سيفا » : هو المفني الهادم المعيد للكون الى سيرته الاولى .

لقد أثبت مؤلف كتاب « العقائد الوثنية في الديانة النصرانية » في دراسته الشاملة حول هذه الخرافة وغيرها من الخرافات التي تعج بها الديانة النصرانية أثبت أن هذا «الثالوث» المقدس كان في الديانة البراهمانية، وغيرها من الديانات الخرافية ، قبل ميلاد السيد المسيح - ع - بمئات السنين .
وقد استدل لاثبات هذا الامر بكتب قيمة وتصاوير حية توجد الان في المعابد والمتاحف يمكن أن تكون سنداً حياً ، ومویداً قوياً لرأى القرآن الكريم، الذي ذكرناه عما قريب .

ثم فى هذا الصدد يكتب غوستاف لوبون :
«لقد واصلت المسيحية تطورها في القرون الخمسة الاولى من حياتها مع اخذ ماتيسر من المفاهيم الفلسفية و الدينية اليونانية والشرقية وهكذا اصبحت خليطاً من المعتقدات المصرية والايوانية التي انتشرت في المناطق الاوربية حوالي القرن الاول الميلادى، فاعتنق الناس تثليثاً جديداً مكوناً من الاب والابن وروح القدس مكان التثليث القديم المكون من نروبي تر، وژنون ونرو » (١).

* * *

لقد أبطل القرآن الكريم مسألة (التثليث) بالبرهان المحكم اذ قال :
« لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح بن مريم قل : فمن يملك من الله شيئاً
«ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن فى الارض جميعاً» (المائدة-١٧)
نعم لم يرد في هذه الاية كلام صريح عن التثليث بل تركز الاهتمام فيها على
ابطال « الوهية المسيح »، ولكن طرحت - فى آيات اخرى - الوهية المسيح
فى صورة انكار «التثليث» ومن هذا الطرح يعلم أن الوهية المسيح كانت مطروحة
بصورة « التثليث » وتعدد الالهة كما قال القرآن فى موضع آخر :
«لقد كفر الذين قالوا: ان الله ثالث ثلاثة، وما من اله الا الواحد»(المائدة-٧٣)

يقيم القرآن الكريم - في هذا المجال - برهانين في غاية الوضوح والعمومية،
وها نحن نوضحهما فما يأتي :
والبرهانان هما :

١ - قدرة الله على اهلاك المسيح .

٢ - أن المسيح مثل بقية البشر يأكل ويمشي و . .

يقول القرآن حول البرهان الاول :

« فمن يملك من الله شيئاً ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم ، وأمه ومن في الارض
جميعاً ، والله ملك السماوات والارض يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير »
(المائدة - ١٧)

ولاريب أن جميع النصارى يعترفون بأن السيد المسيح « ابن » لمريم

ولذلك يقولون : المسيح بن مريم .

فاذا كان عيسى « ابناً » لمريم فلا بد أنه بشر كسائر البشر وآدمي كبقية
الادميين ، محياه ومماته بيد الله ، وتحت قدرته ، فهو تعالى يهبه الحياة متى
يشاء ، وهو تعالى يميته متى أراد ، ومع هذه الحالة كيف تعتبره النصارى « الهاً »
وهو لا يملك لنفسه حياة ولا موتاً ؟؟ !

والجدير بالذكر أن القرآن الكريم وجه في هذه الاية عناية كاملة الى
« بشرية » المسيح باعتبار أن بشرية المسيح تشكل أساس البرهان الاول ولذلك
نجد القرآن يصفه - عليه السلام - بأنه ابن مريم ، ويتحدث عن « أمه » وعن
جميع من في الارض فيقول : « وأمه ومن في الارض جميعاً » مشيراً الى بشريته،
بل وليثبت أن المسيح ليس أكثر من كونه واحداً من آحاد البشر وفرداً من
أفراد النوع الانساني يشترك مع بني نوعه في كل الاحكام على السواء .

و بعبارة أوضح ان هناك قاعدة في الفلسفة الاسلامية هي قاعدة « حكم
الامثال » التي تقول : « حكم الامثال فيما يجوز [عليها] وما لا يجوز واحد ».

فإذا كان هلاك أفراد الانسان (ماعدًا المسيح) ممكنًا كان هلاك المسيح أيضًا ممكنًا كذلك ، لكونه واحداً من البشر، وفي هذه الصورة كيف تعتبره النصارى الهًا ، والاله لا يجوز عليه الموت ؟!

ولتتميم هذا المطلب يختم القرآن الآية بجملة « والله ملك السماوات والارض » وفي الحقيقة ان هذه الجملة تكون علة للحكم السابق فمعناه أن الله يملك اهلاك عيسى و أمه وكل أفراد البشر لانهم جميعاً ملكه ، وفي قبضته ، وتحت قدرته ، فيكون معنى مجموع الآية : ان الله قادر على اهلاك عيسى وأمّه لانه مالكمهم جميعاً ويده ناصيتهم دون استثناء، والقدرة على اهلاكه واهلاك أمه ، ادل دليل على كونه مخلوقاً له سبحانه .

البوهان الثانى : المسيح والاثار البشوية

خلاصته : أن المسيح وامه شأنهم شأن بقية الانبياء ، يأكلون الطعام، كأي بشر آخر ، اذ يقول :

« ما المسيح بن مريم الارسل ، قد دخلت من قبله الرسل ، وأمّه صديقة ، كانا »
« يأكلان الطعام » (المائدة - ٧٥)

وعلى هذا فليس بين المسيح وامه وبين غيره من الانبياء والرسل أي فرق، وتفاوت ، فهم يأكلون عندما يجوعون ويتناولون الطعام كلما أحسوا بالحاجة الى الطعام ، وشأن عيسى وأمّه شأنهم ، ولاريب أن « الحاجة » دليل الامكان، والاله منزّه عن الحاجة والامكان .

ان هذه الآية لا تبطل الوهية المسيح فحسب ، بل تبطل الوهية أمّه أيضاً، اذ يستفاد من بعض الايات أن « امه » كانت معرضاً لهذه التصورات الباطلة أيضاً حيث يقول القرآن :

«أنت قلت للناس : أتخذوني وأمي الهين من دون الله ؟ (المائدة - ١١٦)

لقد استوفينا البحث حول التثليث في نظر القرآن وبقي البحث حوله من زاوية البراهين العقلية ، وسيوافيك ذلك في مختتم هذا الفصل ، بعد ان ندرس بنوة عيسى ومعبوديته وبطلانها قرآنياً ، لتفرغ بعده الى دراسة التثليث عقلياً .

الله سبحانه واتخاذ الولد (١) .

تعتبر مسألة بنوة المسيح لله احدى مظاهر الشرك في « الذات » ، الذي يصور حقيقة الاله الواحد في صورة الهة متعددة ، ويقوم « التثليث » النصراني في الحقيقة على هذا الاساس (أي على أساس اعتبار المسيح ابناً لله) سبحانه . وقد فند القرآن الكريم هذا الاعتبار الخاطيء وأبطله ببراهين عديدة ، وأوضح تفاهته بطريقتين :

أولاً/ عن طريق البراهين العلمية الدالة على استحالة أن يكون لله ولد مطلقاً سواء أكان هذا الولد عيسى - عليه السلام - أم غيره .

وثانياً/ عن طريق بيان تولد المسيح من أمه ، واستعراض حياته البشرية ، الدال على بطلان كونه « ولداً » لله خصوصاً .

على أن النصارى ليسوا هم وحدهم الذين اعتقدوا بوجود ولد لله ، بل قالت بمثل ذلك اليهود حيث ينقل سبحانه عنهم :

« وقالت اليهود : عزيز ابن الله » (التوبة - ٣٠)

وحذى حذوهم مشركوا العرب حيث كانوا يتصورون أن « الملائكة » بنات الله اذ يقول سبحانه :

(١) هذه هي المسألة الثانية التي اشرنا اليها - آنفاً في مطلع بحث التثليث .

« يجعلون لله البنات سبحانه »
واليك هذه البراهين حول الطريق الاول بالتفصيل .

البرهان الاول :

يقول سبحانه :

« بديع السماوات و الارض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل
« شىء وهو بكل شىء عليم » (الانعام - ١٠١)
اشير في هذه الاية الشريفة الى برهانين على استحالة اتخاذ الله للولد :
١/ ان اتخاذ الولد يتحقق بانفصال جزء من الاب باسم «البويضة» ويستقر
في رحم الام ويتفاعل مع ما ينفصل منها وتسمى بالحويمئات ، وتواصل تلك
البويضة تكاملها حتى يكون الوليد بعد زمن .
اذن فمثل هذه العملية تحتاج ولاريب الى وجود «زوجة» أو بتعبير القرآن
الى « صاحبة » في حين يعترف الجميع بعدم الصحابة له سبحانه كما يقول
القرآن « ولم تكن له صاحبة » .
٢/ ان كان معنى « اتخاذ الولد » هو ماقلناه، اذن فلا يكون الولد مصنوعاً
لله ومخلوقاً له تعالى بل يكون عدلاً وشريكاً له .
لان « الوالد » ليس خالق « الولد » بل الولد جزء من والده انفصل عنه،
ونمى خارجه وكبر، في حين ان الله خالق كل شىء ماسواه من الاشياء بلا استثناء
كما تقول : « وخلق كل شىء » .
ويقول سبحانه في صدر الاية « بديع السماوات والارض » بمعنى موجد
السماوات والارض وخالقهما وما فيهما .

البرهان الثانى :

« الذى له ملك السماوات والارض ولم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك فى الملك
« وخلق كل شىء فقلده تقديرأ » (الفرقان - ٢)

وقد اشير في هذه الاية الى برهان واحد على « نفى الولد لله » وهو مسألة « المالكية التكوينية له سبحانه والوهيته المطلقة » لما سواه ، وتوضيحه :

ان هناك نوعين من المالكية: مالكية اعتبارية ، تنشأ من العقد الاجتماعي الدارج بين ابناء البشر ، ومالكية تكوينية تنشأ من خالقية المالك .

ان مالكية الانسان لامواله مالكية ناشئة عن «العقد الاجتماعي» الذي أذعن له الانسان بغرض ادارة الحياة وضممان تمشيتها وجريانها ، في حين أن مالكية الله للسموات والارض وما بينهما مالكية تكوينية ناشئة عن خالقيته لها .

فاذا كان الله سبحانه مالكا لكل شيء فلا يمكن حينئذ أن نتصور له ولداً لان « ولد » الانسان – بحكم كونه ليس مخلوقاً له – لا يكون مملوكاً له كذلك مع انا أثبتنا أن الله مالك لكل شيء لكونه خالقا لكل شيء ، والى هذا البرهان أشير في هذه الاية : « الذي له ملك السموات والارض ولم يتخذ ولداً » .

كما اشير – في ذيل هذه الاية – الى علة هذه المالكية واساسها وهو «الخالقية» اذ يقول : « وخلق كل شيء » .

البرهان الثالث :

« وقالوا : اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والارض كل له قانتون »
 « بديع السموات والارض واذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون » (البقرة - ١١٦ و ١١٧) .

استدل في هاتين الايتين على « نفى الولد » بثلاثة براهين :

١/ أن معنى الولد هو انفصال جزء من الوالد واستقراره في رحم الام ، وهذا يستلزم كون الله جسماً ، ومتصفاً بالاثار الجسمانية كالمكان ، والزمان والجزئية ، والتركب من الاجزاء بينما يكون الله سبحانه منزهاً عن هذه الامور

والى هذه الناحية أشارت الآية بكلمة « سبحانه » .

٢/ ان الوهية الله مطلقة وربوبيته عامة وشاملة ، فكل الموجودات قائمة به ومحتاجة اليه ، غير مستغنية عنه .

فاذا كان له « ولد » يلزم - حتماً - أن يكون الولد مثيلاً ونظيراً له في الانصاف بجميع صفات الله ومنها : « الاستقلال والغنى عن الغير » على حين ثبت كونه سبحانه مالكاً مطلقاً للسموات والارض وما بينهما فهي قائمة به ، تابعة له ، محتاجة اليه دون استثناء ومطبعة لامره وخاضعة لمشيئته بلا منازع ، وليس هنا موجود مستقل غيره .

والى هذا البرهان أشار بقوله سبحانه: « له ما في السموات والارض كل له قانتون » .

٣/ انه لا موجب لاتخاذ الله للولد، لان طلب الابناء والاولاد، اما أن يكون لغرض استمرار النسل والذرية ، أو بهدف الاستعانة بهم لرفع الاحتياج عند الشيخوخة والعجز، ولا يمكن أن يتصور أى واحد من هذه الدوافع في مقامه سبحانه والى هذا أشارت الآية بقولها :

« بديع السموات والارض واذا قضى أمراً فانما يقول له كن فيكون »

فأية حاجة تتصور لله الى الولد وهو بديع كل شيء ؟

وفي آية اخرى اعتمد على موضوع « الغنى الالهي » لنفي الولد، اذ يقول:

« قالوا : اتخذ الله ولداً سبحانه هو الغنى له ما في السموات وما في الارض »
(يونس - ٦٨)

وهكذا ينفي القرآن الكريم خرافة اتخاذ الله للبنين والبنات، تلك الخرافة التي كانت توجد في الديانات القديمة ك : « اليهودية » و « النصرانية » و « الزرادشتية » و « الهندوكية » ، وعند المشركين .

ولقد استدل المسيحيون على بنوة عيسى لله بتولده من غير اب، اذ قالوا

للنبي- صلى الله عليه وآله- هل رأيت ولداً من غير أب؟ اذن فليس لعيسى من أب
الا الله .

فأجاب الله عن هذا الزعم بقوله :

« ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون »
(آل عمران - ٥٩)

أى ان مثل عيسى في تكونه من غير اب كمثل آدم في خلق الله له من غير
اب وام فليس عيسى عندئذ بأبدع وأعجب من آدم فكيف أنكروا هذا وأقروا
بذلك ؟

خلاصة ما سبق :

تلخص مما سبق أن القرآن يستند في نفيه لاتخاذ الله ولداً على البراهين
التالية :

- ١ - ليست له سبحانه أية زوجة حتى يكون له ولد منها .
- ٢ - انه تعالى خالق كل شيء واتخاذ الولد ليس خلقاً بل هو انفضال جزء
من الوالد وهو ينافي خالقيته لكل شيء .
- ٣ - انه مالك كل شيء مالكية ناشئة عن الخالقية وكون المسيح ولداً له
سبحانه يستلزم عدم مخلوقيته وهو يستلزم عدم كونه مملوكاً وهو ينافي مالكية
الله العامة .
- ٤ - انه سبحانه منزّه عن أحكام الجسم، واتخاذ المسيح ولداً يستلزم كون
الله جسماً ومحكوماً بالاحكام الجسمانية لان معنى كون المسيح ولداً له سبحانه هو
انفصال جزء منه سبحانه وهو يستلزم كونه جسماً .
- ٥ - ان جميع الاشياء قائمة بالله فلا استقلال اسواه في حين يستلزم افتراض
ولد لله سبحانه استقلاله كاستقلال الوالد حتى يكون الولد نظير الوالد .

٦ - ان الله تعالى غني فلا حاجة له الى ولد .

٧ - ان كون المسيح دون والد ليس بأعجب من آدم الذى وجد من دون ابوين مطلقا .

* * *

وأما الطريق الثانى (١) الذي سلكه القرآن لابطال «بنوة خصوص المسيح» فهو بيان حياة السيد المسيح وشرحها بنحو واضح في سور مختلفة خاصة في سورة «مريم» (٢) بحيث لا يبقى أي شك لمنصف في «بشريته» عليه السلام. وقد وردت في بعض الايات التي مرت في هذا البحث نماذج عن حياته البشرية (٣) .

بقى هنا بحث هام اعتنى به القرآن الكريم بجدة ، وهو مسألة كون المسيح معبوداً وانه لا يستحق العبادة سواء أكان ابناً لله سبحانه أم لا، وسواء أصبح التثليث ام لا. وهذه مسألة مستقلة تجتمع مع نفى التثليث والبنوة، ولجل ذلك نستعرض هذا البحث مستقلاً عن الباحثين الماضيين .

القرآن ومعبودية المسيح

ان القرآن ينزه «الله» تنزيهاً مطلقاً عن أن يبعث رسلاً يدعون الناس الى

(١) قد تقدم آنفاً في صفحة ٢٦٤ ان القرآن استعرض مسأله نفى الولد لله سبحانه بشكلىين تارة عن طريق نفى اى ولد له سواء أكان المسيح ام غيره واخرى عن طريق نفى خصوص بنوة المسيح ، وقد استوفينا البحث فى القسم الاول والىك البحث فى القسم الثانى .

(٢) راجع سورة مريم الايات ١٦ - ٣٥ .

(٣) راجع سورة المائدة الاية ١٧ و الاية ٧٥ . وسورة التوبة الاية ٣٠ وسيوافيك قوله سبحانه «انما المسيح عيسى بن مريم رسول الله و كلمته القاها الى مريم» فملاحظة حالاته فى هذه الدنيا نجزم بانه مخلوق لله سبحانه وليس ولدا له .

عبادة أنفسهم بدل الدعوة الى عبادة الله سبحانه ، فقال :

« ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ، ثم يقول للناس : كونوا عباداً لى من دون الله ، ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم « تدرسون »

« ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أرباباً أأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون » (آل عمران - ٩٧ و ٨٠)

وفى هاتين الايتين نفى لمعبودية المسيح أو مشاركته فى الربوبية .

* * *

كما أن القرآن الكريم طرح مسألة عبادة السيد المسيح فى آيات اخرى وأبطل- بنفى مالكية المسيح لضرعباده ونفعهم- امكان كونه مستحقاً للعبادة فيقول: « قل : أتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضرراً ولا نفعاً والله هو السميع العليم ؟! » (المائدة - ٧٥)

و حيث أن البحث هنا هو حول التوحيد الذاتى ، فنرجىء البحث عن التوحيد فى العبادة مطلقاً وبطلان معبودية المسيح خصوصاً الى الفصل التاسع. غير أن التدبر فى هذه الآية والايات المشابهة لها يوضح لنا نقطة مهمة وهى: أن الدافع الاساسى لاتخاذ شخص أو شىء معبوداً انما هو لاجل الاعتقاد بمالكية ذلك المعبود لضرهم ونفعهم .

وعلى هذا فكل خضوع وخشوع ينبع من هذه النقطة المهمة يمكن أن أن يكون مصداقاً للشرك فى العبادة .

وأما اذا خضع أحد أمام انسان آخر دون هذا الدافع فان عمله لا يكون حينئذ الا احتراماً ، وتكريماً وليس عبادة .

وسوف يأتي مفصل هذا القسم فى الفصل التاسع انشاء الله .

وبالتالى فان القرآن الكريم يبدي نظره حول « السيد المسيح » وهو

– فى الحقيقة – الرأى الصحيح البعيد عن أية مبالغة أو غمط حق، وهو قوله سبحانه .

« يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق ، انما المسيح « عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه ، فآمنوا بالله ، « ورسله ولا تقولوا : ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم » (النساء – ١٧١)
فلقد وصفت هذه الاية السيد المسيح بأفضل ما يمكن ان يكون مبنياً لحقيقة شخصية رفيعة الشأن جليلة المقام وكان هذا الوصف والتعريف رفيعاً ومؤثراً جداً بحيث جعل النجاشى (ملك الحبشة) الذي سأل جعفر بن أبي طالب أن يبين له رأى القرآن فى المسيح فقرأ عليه هذه الاية .
أقول : جعل النجاشى يعمد – بعد سماعه الاية – الى عود من الارض ، ويقول :

« ما عدا [أى ماتجاوز] عيسى عما قلت هذا العود (١)

ان الاوصاف التي وصف بها عيسى فى هذه الاية هي :

١ – « انما المسيح » ، وتعني لفظة المسيح : المبارك وقد وصف عيسى فى آية اخرى بهذا النحو :

« وجيهاً فى الدنيا والاخرة ومن المقربين » (آل عمران – ٤٥)

٢ – « عيسى بن مريم » ، فقد وصف فى هذا المقطع بكونه «ابناً لمريم» ومع هذا كيف يجوز أن يعتبره النصارى الهاً ، أو ابناً لله ؟ !

٣ – « رسول الله » حيث وصف بالرسالة والنبوة، فلا هو اله ولا هورب كما ادعى النصارى .

٤ – « كلمة الله » وهنا لابد أن نقول : أن الكون باجمعه وان كان كلمة لله

وان النظام البديع وان كان يحكي عن علمه ويخبر عن حكمته وتعبير عن قداسته كما تعبّر الالفاظ والكلمات عن معانيها ، ولكن حيث ان هذه الكلمة (اعني المسيح) خلق دون توسط أسباب وعلل ، لذلك اطلقت عليه لفظة الكلمة بخصوصه لابراز أهميته الخاصة من بين كلمات الله الاخرى .

هـ - « وروح منه » أي من جانب الله .

التثليث في نظر العقل :

بعد أن فرغنا من البحث حول التثليث من وجهة نظر القرآن ، يتعين علينا أن نعرضه على المعايير العقلية لنرى مدى انطباقه على تلك المعايير .
تحكي كلمات المسيحيين - في كتبهم الكلامية - عن أن الاعتقاد بالتثليث - عندهم - من المسائل التعبدية التي لا تدخل في نطاق التحليل العقلي ، لأن التصورات البشرية لا تستطيع ان تصل الى فهم هذا المطلب ، كما ان المقاييس التي تنبع من العالم المادي تمنع من ادراك حقيقة التثليث لان حقيقته - حسب زعمهم - فوق القياسات المادية .

ثم يقولون : حيث ان تجارب البشر مقصورة بالمحدود فاذا قال الله بأن طبيعته غير المحدودة تتألف من ثلاثة أشخاص ، لزم قبول ذلك ، اذ لا مجال للمناقشة في ذلك ، وان لم يكن هناك أي مقياس لمعرفة معناه ، بل يكفي في ذلك ورود الوحي على وان هؤلاء الثلاثة يشكلون ، بصورة جماعية ، « الطبيعة الالهية اللامحدودة » !! وانهم رغم تشخص كل واحد منها وتميزه عن الآخرين ليس بمنفصل ولا متميز عن الآخر رغم انه ليست بينهم أية شركة في الالوهية بل كل واحد منهم اله مستقل بذاته ومالك بانفراده لكامل الالوهية !! (١) .

(١) انظر الى التناقض الواضح بين تشخص كل واحد من جانب وعدم تميز كل واحد عن الآخر ولاجل ذلك جعلوا منطقة التثليث منطقة محرمة على العقل .

فالاب مالك - بانفراده - لتمام الالهوية وكاملها متحقق فيه دون نقصان .
والابن كذلك مالك - بانفراده - لتمام الالهوية وكامل الالهوية متحقق فيه
دون نقصان .

وروح القدس هو أيضاً مالك - بانفراده - لكامل الالهوية وان الالهوية
بتمامها متحققة فيه دون نقصان .

هذه العبارات وما يشابهها من التوجيهات للتثليث المسيحى توحى بأنهم
يعتبرون مسألة التثليث فوق الاستدلال والبرهنة العقلية ، وأنها بالتالى « منطقة
محرمة » على العقل ، فلا يمكن الاستدلال الصحيح عليها ، بل مستند ذلك هو
الوحي والنقل ليس غير .

ولهذا ينبغى - قبل أي شيء - أن نبحث أولاً في الأدلة النقلية ، وهم وان
كانوا يستندون في هذه الفكرة الى النقل ولكن ليس للتثليث أى مستند نقلى معتبر .
وأما « الاناجيل » الاربعة الفعلية فليست بمعتبرة اطلاقاً ، اذ لا تشبه الوحي
بل تدل طريقة كتابتها على أنها من بقايا أدب القرن الاول والثاني الميلاديين ،
وهذا يعني عدم كونها متعلقة بفجر المسيحية حقيقة .

ثم ان عالم ماوراء الطبيعة وان كان لا يمكن أن يقاس بالامور المادية المألوفة
ولكنه ليس بمعنى ان ذلك العالم فوضى وخلو من المعايير . بل لكل مقياسه
الخاص ، و الدليل على ذلك ان هناك سلسلة من القضايا العقلية (التي لا تقبل
النقاش والجدل) تحكم في عالم المادة ، وعالم ماوراء المادة سواء كمسألة
احتياج كل معلول الى علو كمسألة - امتناع اجتماع النقيضين - .

الى غير ذلك من القواعد العامة الحاكمة في عالمي المادة والمعنى .
وعلى ذلك اذا أبطلت البراهين العقلية مسألة التثليث لم يعد مجال للاستناد
بالادلة النقلية ، بل يتعين أن نعترف ببطلان النصوص هذه ، ونذعن بانها ليست

من كلام الله ووحيه اذ كيف يجوز للوحي أن يخالف ما هو مسلم عقلا .
إذا عرفت هذا، حان الوقت لان نعرف حقيقة الامر من وجهة نظر العقل.

هل يمكن واحد وثلاثة في آن واحد ؟

يتعين علينا أن نعرف أولا ما هو المقصود من التثليث الذي ربما يعبرون
عن الموصوف به بـ «الثالوث المقدس» وهم يقولون في تفسير فكرة «التثليث»:
« ان الطبيعة الالهية تتألف من ثلاثة أقانيم متساوية الجوهر أى الاب والابن
وروح القدس .

والاب هو خالق جميع الكائنات بواسطة الابن. والابن هو الفادي، وروح
القدس هو المطهر وهذه الاقانيم الثلاثة مع ذلك ذات رتبة واحدة، وعمل واحد (١).
والاقنوم - لغة - يعنى: الاصل، والشخص، فاذن يصرح المسيحيون بأن هذه
الالهة الثلاثة ذات رتبة واحدة، وعمل واحد، و ارادة واحدة، بموجب هذا النقل.
ونحن نتساءل ما هو مقصودكم من الالهة الثلاثة؟ والواقع ان للتثليث صورتين
لا يناسب اى واحد منهما مع المقام الربوبى.

١/ أن يكون لكل واحد من هذه الالهة الثلاثة وجوداً مستقلاً عن الآخر
بحيث يظهر كل واحد منها في تشخص ووجود خاص فكما ان لكل فرد من أفراد
البشر وجوداً خاصاً ، كذلك يكون لكل واحد من هذه الاقانيم ، أصل مستقل،
وشخصية خاصة ، متميزة عما سواها .

غير أن هذا هو نظر « الشرك » الجاهلي الذي كان سائداً في عصر الجاهلية
في صورة تعدد الالهة ، وقد تجلى في النصرانية في صورة التثليث !!!
ولكن دلائل « التوحيد » قد أبطلت أي نوع من انواع « الشرك » من الثنوية

(١) قاموس الكتاب المقدس .

والتثليث في المقام الالوهي والربوبي .

وقد وافقتك تلك الأدلة حول التوحيد في الذات وسيأتي ما يدل على التوحيد في الربوبية في الفصل الثامن. والعجيب - حقاً - أن مخترعي هذه البدعة من رجال الكنيسة يصرون - بشدة - على أن يوفقوا بين هذا «التثليث» و«التوحيد» بالقول بأن الاله في كونه ثلاثة، واحد، وفي كونه واحدًا ثلاثة وهل هذا الا تناقض فاضح؟! اذ لا يساوي الواحد مع الثلاث في منطق أي بشر؟ وليس لهذا التأويل من سبب غير أنهم لما واجهوا - من جانب - أدلة التوحيد اضطروا الى الاذعان بوحدانية «الله» تعالى .

ولكنهم من جانب آخر لما خضعوا للعقيدة الموروثة (أي عقيدة التثليث) التي ترسخت في قلوبهم أيما رسوخ، حتى أنهم أصبحوا غير قادرين من التخلص منها، والتخلص من حباثلها، التجأوا الى الجمع بين التوحيد والتثليث وقالوا: أن الاله واحد في ثلاثة وثلاثة في واحد !

أقانيم ثلاثة ام شركة مساهمة ؟ !

هناك تفسير آخر للتثليث وهو : أن يقال ان الأقانيم الثلاثة ليست بذات وجودات مستقلة بل هي بمجموعها تؤلف ذات اله الكون - الواحد. فلا يكون أي واحد من هذه الاجزاء والأقانيم باله بمفرده، بل الاله هو المركب من هذه الاجزاء الثلاثة .

ويرد على هذا النوع من التفسير أن معنى هذه المقالة هو كون الله «مركباً» محتاجاً في تحققه وتشخصه الى اجزاء ذاته (أي هذه الأقانيم الثلاثة) بحيث مالم تجتمع لم يتحقق وجود الله .

وفي هذه الصورة سيواجه أرباب الكنيسة والنصارى أشكالات أكثر وأكبر

من ذي قبل :

ألف / أن يكون له الكون محتاجاً في تحقق وجوده الى الغير (وهو كل واحد من هذه الاقانيم باعتبار أن الجزء غير الكل) في حين أن المحتاج الى الغير لا يمكن أن يكون لها واجب الوجود ، بل يكون حينئذ ممكناً مخلوقاً محتاجاً الى من يرفع حاجته كغيره من الممكنات .

بل يلزم كون الاجزاء الممكنة مخلوقة لله سبحانه من جانب ويلزم ان يكون الاله المتكون منها مخلوقاً لها من جانب آخر .

باء / اما ان تكون هذه الاجزاء ممكنة الوجود أو واجبة ، فعلى الاول يلزم احتياج الواجب (اعني الكل) الى الاجزاء الممكنة ، وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب الوجود ، وهو محض الشرك . وعندئذ فلا مناص من ان يكون ذلك الاله الخالق بسيطاً غير مركب من اجزاء واقانيم .

جيم / ان القول : بأن في الطبيعة الالهية أشخاصاً ثلاثة ، وأن كل واحد منها يملك تمام الالهية ، معناه أن يكون لكل واحد من هذه الثلاثة «وجوداً مستقلاً» مع انهم يقولون : ان طبيعة الثالوث لا تقبل التجزئة .
وبتعبير آخر ، ان بين هذين الكلامين (أي استقلال كل اقنوم بالطبيعة الالهية وعدم قبول طبيعة الثالوث للتجزئة) تناقضاً صريحاً .

دال / اذا كانت شخصية الابن الهاً (أي أحد الالهة) فلماذا كان يعبد الابن اباه ؟ وهل يعقل أن يعبد اله الهاً آخرأ مساوياً له ، وأن يمد اليه يد الحاجة ، أو يخضع أحدهما للآخر ويخفض له جناح التذلل والعبودية وكلاهما الهان كاملا الالهية ؟ !!

هذا حق المقال حول التثليث ومن العجب ان احد القسيسين القدامى وهو « أوغسطين » قال : أؤمن بالتثليث لانه محال (١) !!

(١) راجع مقارنة الاديان المسيحية للكاتب احمد شلي .

الفصل السادس
الله وبساطة ذاته تعالى
« وعينية صفاته لذاته »

بساطة ذاته تعالى

- ١ - التوحيد الذاتى وبساطة الذات .
- ٢ - ذات الله منزهة عن التركيب الخارجى .
- ٣ - ذاته منزهة عن التركيب العقلى .
- ٤ - صفات الله عين ذاته .
- ٥ - الدليل على وحدة الصفات والذات .
- ٦ - تعدد الصفات وبساطة الذات كيف ؟

بساطة ذاته تعالى

ويقع البحث في هذا الفصل في مقامين :

١ - ذات الله منزّهة عن التركيب

٢ - صفات الله عين ذاته

بعد ماعرفنا «التوحيد الذاتي» بمعنى نفى الشبيه والنظير والمثيل لله سبحانه يبراهينه ، يتعين علينا الآن ان نستعرض « التوحيد الذاتي » من زاوية اخرى ، وهي بساطة الذات الالهية ، ونفى أي نوع من انواع التركيب الخارجى والعقلى فيها .

ولما كانت لمسألة بساطة الذات عن التركيب الخارجى والعقلى ، ومسألة التوحيد في الصفات (بمعنى اتحاد الذات مع صفاتها وجوداً وخارجاً) دلائل مشتركة جعلناهما في فصل واحد وهو الفصل الحاضر ، مع الاعتراف بان المسألتين من باين مختلفين فمسألة « بساطة الذات » من فروع التوحيد الذاتي ، ومسألة اتحاد الذات والصفات من شعب التوحيد في الصفات . ونركز بحثنا أولاً على بساطة الذات .

التوحيد الذاتى وبساطة الذات :

للتوحيد الذاتي معنيان :

١ - أن الله واحد لا يتصور له نظير ولا مثيل .

٢ - أن ذاته تعالى بسيطة ومنزهة عن أي نوع من أنواع التركيب، والكثرة العقلية ، والخارجية .

وقد اصطلح بعض العلماء على التوحيد الذاتى بالمعنى الاول بالواحدية، وبالمعنى الثانى بالاحدية. ولعل هذين الاصطلاحين مبتنيان على أن لفظة «واحد» تعنى فى لغة العرب مايقابل الاثنين فاذا قلنا: «الله واحد» يعنى لا ثانى له ولا نظير ولا مثيل ولا عدل، ولكن لفظة «أحد» تعنى الوحدة فى مقابل التركيب، واذا وجدنا القرآن يصف «الله» بلفظة الاحد ويقول «هو الله احده» فهو يقصد مقابلة «التثليث التركيبى» الذى كانت النصارى تدعيه فتزعم بأن المقام الالوهى «مركب» من ثلاثة أقانيم .

ويدل على ذلك أنه لو كان المقصود من «أحد» فى هذه الآية هو أن الله واحد، ولا نظير له لما كان ثمة داع لتكرار هذا المضمون فى ذيل السورة اذ يقول : «ولم يكن له كفواً أحد»، ويتضح ماقلناه اذا وقفنا على أن هذه السورة برمتها نزلت فى رد عقائد المسيحيين ، وان لم يرد ذكرهم بالاسم .

وعلى كل حال سواء أطابق هذا الاصطلاح المعنى اللغوى لـ : «الواحد» أو «الاحد» أم لا (١)، فان مثل هذا الاصطلاح سبب للتفكيك بين نوعين من «التوحيد الذاتى» .

* * *

قد يتصور الانسان - فى النظرة البدائية - أنه لا توجد فى القرآن أية آية أو آيات ناظرة الى هذا القسم من التوحيد (اي بساطة الذات)، وكان القرآن

(١) سئبت فى البحث القرآنى لهذا الفصل أن المعنى اللغوى للواحد والاحد هو الذى جا. فى هذا الاصطلاح .

أوكل أمثال هذه البحوث الى عقل البشر . ولكننا عندما نعيد النظر في القرآن بعد الاطلاع على التحقيقات الفلسفية التي من شأنها اعطاء الانسان نظرة أعمق وأوسع نجد أن القرآن يصف الله سبحانه بطائفة من الصفات التي لا تنسجم مع أي نوع من أنواع التركيب في الذات أبداً ، وهو يدل ضمناً على نفى التركيب واثبات البساطة لذاته تعالى . وقد ذكرنا في السابق أن القرآن ذا أبعاد متعددة من حيث الاهداف والمعاني وانه يمكن أن يدرك بعد من أبعاد الاية في النظرة الاولى بينما ينكشف بعد آخر لنفس الاية في النظرة الثانية في حين يكون اكتشاف بعد ثالث ورابع لنفس الاية محتاجاً الى مزيد تعمق وامعان .

ويؤيد هذا الامر ما قاله الامام السجاد حول آيات من سورة الحديد :

« ان الله عزوجل علم أنه يكون في آخر الزمان أقوام
 « متعمقون فانزل الله عزوجل » قل هو الله احد الله
 « الصمد » والايات من سورة الحديد . . الى قوله
 « وهو عليهم بذات الصدور فمن رام وراءها هلك هلك » (١)

لهذا يجب أن لا نكتفي - في استخراج المعارف المتعلقة بالمبدأ والمعاد من الايات القرآنية - بالنظرة الاولى بل لابد من الغوص في بحار القرآن ، معتمدين على النظر الاعمق ، والجهد الفكري الاكثر ، فحينئذ سنرى أية جواهر ثمينة سنصيب في هذا الغوص المبارك .

لهذا السبب ولكي نقوى من نظرتنا فاننا سنعالج مسألة «بساطة او تركيب الذات» وكذا التوحيد في الصفات من نظر العقل أولاً ، ثم نطرح بعد ذلك هذه المسألة على القران وصحاح الاحاديث .

١ - ذات الله منزّهة عن التركيب الخارجى !

والمراد من «التركيب الخارجى» هو ان يكون الشيء ذا أجزاء خارجية ، كالمعادن والمحاليل الكيماوية ، التي تتألف من الاجزاء المختلفة .

ولكن مثل هذا « التركيب » يستحيل في شأن « الله » سبحانه لان الشيء المركب من مجموعة الاجزاء سيكون « محتاجاً » في وجوده الى تلك الاجزاء لامحالة ، والمحتاج الى غيره معلول لذلك الغير ولا يصلح للالوهية حينئذ . هذا مضافاً الى أن الاجزاء المؤلفة للذات الالهية اما أن تكون « واجبة الوجود » فحينئذ سنقع في مشكلة « تعدد الالهة » التي يعبر عنها في علم الكلام بتعدد القدماء .

واما أن تكون «ممكنة الوجود» وفي هذه الصورة ستحتاج هذه الاجزاء الى الغير ليوصلها ، فيكون معنى هذا أن ما فرضناه «الها» يكون معلولاً لاجزاء ذاته التي هي معلولة لموجود أعلى وبالتالي لا يكون الها .

٢ - ذاته منزّهة عن الاجزاء العقلية :

ولتوضيح هذا النوع من البساطة نذكر الامور التالية :

الف/ ان الشيء ، يعرف بجنسه وفصله او بما يقوم مقامهما التي تسمى بالماهية وليس للماهية أي دور ، الا تحديد وجود الاشياء وبيان موقعها في عالم الوجود .
باء/ ان كل موجود ممكن مركب من شيئين : ماهية ووجود وليس المقصود تركبه من الجزئين الخارجيين كالعناصر المترتبة بل المراد هو أن الذهن النقاد يرى الشيء الخارجى الواحد - في مختبر العقل - مكوناً من جزئين :
احدهما يحكي عن مرتبته الوجودية وانه يقع في اى مرتبة من مراتب

الوجود ، من الجماد والنبات والحيوان ، وغيرها ، والثاني يحكى عن عينته الخارجية التى طرد بها العدم عن ساحة الماهية .
ولكن هذا النوع من التركيب يستحيل في شأن الذات الالهية، لانها اذا كانت مؤلفة من وجود وماهية ، انطرح هذا السؤال :
ان الماهية كانت في حد ذاتها فاقدة للوجود والعينية، فبماذا طرد هذا العدم واقيم محله الوجود فان هذا الطرد يحتاج - تبعاً لقانون العلوية العام - الى عامل خارجي عن ذات الشيء ؟ ومن المعلوم أن الشيء المحتاج الى العلة الخارجة عن وجوده ممكن لا يستحق الالوهية !
ولاجل هذا ذهب العلماء الى بساطة ذاته وانها منزهة عن الماهية، وهو عين الوجود وصرفه .

٣ - صفات الله عين ذاته

لاشك في أن لله سبحانه صفاتاً ، كالعلم والقدرة والحياة ، غير انه يجب ان نقف على انها هل هي ازلية ام حادثة، وعلى الاول فهل هي «زائدة» على الذات، وبعبارة اخرى هل الصفات « عين » الذات او « غيرها » ؟
ان هناك فرقة واحدة اعنى الكرامية أتباع محمد بن كرام السجستاني ذهبت الى حدوث الصفات، وقالوا بخلو الذات الالهية عنها - في البداية - ثم اتصفت بها فيما بعد (١) .

ولو تجاوزنا هذه الفرقة لوجدنا جميع الفلاسفة والمتكلمين الاسلاميين متفقين على « ازلية » هذه الصفات .

ومما لا يخفى أن الكرامية وغيرها مذاهب ابتدعتها السياسة العباسية آنذاك

لاشغال المفكرين الاسلاميين بالبحوث والمناقشات الجانبية ، لكي تسهل لهم السيطرة على الامة الاسلامية ولاجل هذا لانجد لهذه المذاهب المفتعلة بأيدي السياسات الزمنية المنحرفة أي أثر الا في طيات كتب الملل والنحل فقط .

ولو كانت « الذات الالهية » فاقدة لهذه الصفات منذ الازل لاستلزم ذلك حتماً أن تكون الصفات « ممكنة » وحادثة ، وحيث ان كل ممكن مرتبط بعلّة ، ومحتاج الى محدث لزم أن نقف على محدثها .

فهل وجدت من قبل نفسها ، او من قبل الله سبحانه ، او من جانب عليه اخرى ، وكلها باطلة .

اما الاول فلا يحتاج الى مزيد بيان اذ لا يعقل ان يكون الشيء علة لنفسه ، واما الثاني فكسابقه فان فاقد الشيء لا يكون معطيه اذ كيف يمكن ان يكون فاقد العلم معطياً له ، واما الاحتمال الثالث فكسابقه ايضا ، اذ ليس هناك عامل خارجي محدث اخذاً بحكم التوحيد في الذات ، ولجل ذلك اختار الجمهور من الاسلاميين ، ازالة الصفات .

* * *

فاذا ثبتت ازالة صفاته سبحانه كذاته يبقى بحث آخر وهو :

هل هذه الصفات القديمة الازلية زائدة عليها لازمة لها ، كما ذهب الى ذلك فريق من المتكلمين الاسلاميين كالاشاعرة (١) ، أم هي « عين » الذات ، وأنه ليس للذات والصفات سوى مصداق واحد لا أكثر ، وهنا يتعين علينا أن نتوقف قليلا لنرى التفاوت بين القولين ثم بمعونة العقل نميز الصحيح عن غير الصحيح منها .

ولوضوح المطلب نقدم اموراً لها صلة بالموضوع :

(١) كشف المراد ص ١٨١ والاسفار الاربعة ج ٦ ص ١٢٣ .

١ - ان قولنا : الله سبحانه عالم ، مركب من كلمتين : الله وعالم وكل واحدة تحكى عن امر فالمبتدأ يحكى عن الذات والخبر يحكى عن صفته .
و القائل باتحاد صفاته مع ذاته لايقول باتحاد مفاهيمها مع ذاته اى اتحاد مفهوم العالم وما وضع عليه ذلك اللفظ مع مفهوم لفظ الجلالة الذى وضع عليه ذلك اللفظ بل يقصد منه اتحاد واقعية العلم مع واقعية ذاته وان وجوداً واخداً ببساطته ووحدته مصداق لكلا المفهومين وليس مصداق لفظ الجلالة فى الخارج غير مصداق لفظ العالم .

ثم يبقى هنا سؤال وهو ان ذاك الاتحاد لا يختص بذاته سبحانه بل هو حال عامة الموجودات مع صفاتها فلماذا اختص هذا البحث بالله سبحانه وهذا ما نرجع اليه فى الكلام التالى .

٢ - اذا قلنا ان زيدا عالم نرى ان علمه ليس بمنفصل عن ذاته ووجوده ، بحيث لايمكتنا ان نشير الى علمه على حدة والى ذاته على انفرادها ، فنقول هذا ذاته وهذا علمه بل الذات والعلم متحدان على الصعيد الخارجى . .

وعند ذلك يتوجه السؤال الاتي : ماهو مقصود القائلين باتحاد صفاته سبحانه مع ذاته ؟ فان الاتحاد حسب ما اوضحناه ليس منحصرأ به سبحانه بل جارفي جميع الموجودات الممكنة . فان كل موجود ممكن يختلف عن صفاته مفهوماً ويتحد معها خارجاً .

عندما نقول : الصدف أبيض ، أو العسل حلو ، فان البياض متحد بالصدف ، والحلاوة متحدة بالعسل بحيث لايمكن الاشارة الى الحلاوة بمعزل عن العسل وهكذا بالنسبة الى بياض الصدف ، فمما الفرق بين النوعين من الاتحاد ؟ ويجب على ذلك ، بان المقصود من اتحاد الذات الإلهية مع صفاته تعالى ليس من قبيل اتحاد الصدف مع بياضه ، وعلم زيد مع ذاته بل هو نوع خاص من

الاتحاد والعينية لا يوجد في غير الله . . وتوضيح ذلك هو ما تقرأه في البيان التالي :

٣ - ان «الصفات والذات» في الممكنات وان كانت تتمتع بنوع من الاتحاد في كل الموارد ولكن كيفية الاتحاد في مورد «الصفات والذات الالهية» تختلف عن الاتحاد في الممكنات .

فان علم زيد وان كان متحداً مع ذاته بنوع من الاتحاد ولكن علمه لا يتحد مع ذاته في جميع مراحلها ، بل يتحد معها في بعض مراحل الذات ، بدليل أن زيداً كان في مجتمعه - ذات يوم ولم يكن معه ذلك العلم فكانت الذات متحققة ولم يكن العلم معها ، وهذا يشعر بان ذاته اى ما به يكون زيد ، زيداً غير علمه . وهذا يشعر بان ذاك الاتحاد ليس بمثابة يجعل الصفات في مرتبة حقيقة وذاته .

وبعبارة اخرى فان ملاك انسانية زيد والعناصر المكونة لذاته هي ما يوجد في الآخرين سواء بسواء فان ملاك الانسانية، والعناصر المكونة لحقيقة الافراد الآخرين هي « الحيوانية والناطقية » التي تتكون منهما ذات زيد ، أما «علمه» فما هو الا « حلية » توجت انسانيته، وزينتها، وفضلتها على الآخرين ولتوضيح الحقيقة نفترض « بناء » قد تم وبقي طلاؤه الذي يطلى به ظواهر البناء وخارجه وابوابه وجدرانه .

وفي هذه الصورة ، فان كل ما ينقش على جدران هذا البناء ، يضيف الى جمال البناء جمالا اضافياً ، لكن هذا الطلاء رغم انه ليس منفصلاً عن البناء وجدرانه وأبوابه ، الا أنه لا يشكل حقيقة البناء ، لان العناصر والمواد المنشئة لذلك البناء هي الحديد والاسمنت والجص والاجر، وايسر الاصباغ والطلاء. وعلى هذا فان اتحاد الابواب والجدران مع الطلاء (عندما نقول الجدار

أزرق) لا يعني أن الألوان جزء من واقعيته وذاته بل غاية ما فى الامر أن الألوان قد اتحدت بظاهر الجدار لأنها اتحدت بذاته وحقيقته، وعلى هذا النمط يكون بياض الصدف وحمرة التفاح وصفرة الليمون . كما أن على غرار هذا يكون اتحاد علم زيد بذاته .

وخلاصة القول أن الاتحاد فى هذه الموارد ليس بمعنى ان « العارض » قد أصبح جزء من ذات « المعروض » بل اتحد مع بعض مراحلها ومعنى هذا أن العارض والمعرض شيء واحد ولكن دون أن يكون العارض داخلاً فى ذات المعروض وجزء من حقيقته، وعلى هذا فالمقصود من « وحدة صفات الله مع ذاته » ليس على هذا النمط من الاتحاد بل وحدة أكد واشد بمعنى ان « صفات الله تشكل ذاته » سبحانه فهي « عين » ذاته وليست عارضة عليها ، وبالتالي ليس يعني ، أن ذاته شيء وصفاته شيء آخر ، بل صفاته هي ذاته وحقيقته ، فعلم الانسان بشيء انما هو بعلم زائد على ذاته فهو بالعلم الزائد يطلع على ماهو خارج فى ذاته فيدرك المراتبات والمسموعات عن طريق « الصور الذهنية » التى تدخل الى الذهن بواسطة الحواس الخمس ، واذا أخذت منه هذه « الصور الذهنية » لم يعد قادراً على درك ماهو خارج عن ذاته ولكنه يحتفظ بذاته مع فقد علمه، وبما أن ذات الله « عين » علمه ، وليس العلم بزائد على « ذاته » ، فهو تعالى يدرك جميع المبصرات والمسموعات بنفس ذاته بحيث يكون فرض سلب العلم والقدرة عنه تعالى مساوياً لفرض نفي ذاته .

وعلى هذا فالمقصود من « اتحاد صفات الله مع ذاته » هو عينية الصفات للذات فى عامة مراحلها وكون العلم الالهي عين الذات الالهية ، وكذا القدرة والحياة ، وغيرها من صفات الذات فهي عين ذاته سبحانه ، لا أب الذات شيء وحقيقة مستقلة ، والصفات حقائق طارئة على الذات وعارضة لها .

• نظرية الاشاعة في الصفات :

ان القول بزيادة الصفات على الذات لا يخلو من مقاسد عقلية اظهرها انه يستلزم وجود قدماء ثمانية حسب تعدد صفاته تعالى ، وليس هذا الا الفرار من خرافة التثليث المسيحي، والوقوع في ورطة القول بالقدماء الثمانية بدل الثلاثة في حين أن براهين « التوحيد الذاتي » قاضية بانحصار القديم في الله سبحانه وعدم وجود « واجب آخر سواه » .

الدليل على وحدة الصفات والذات :

١ - ان القول باتحاد ذاته سبحانه مع صفاته وعينية احدهما للاخر يوجب « غناه » سبحانه في العلم ، بما وراء ذاته ، عن غيره ، فيعلم بذاته كل الاشياء دون حاجة الى الغير ، وهذا بخلاف القول بالزيادة - كما عليه الاشاعة - فانه يستلزم ذلك افتقاره سبحانه في علمه بالاشياء وخلقه اياها، الى امور خارجة عن ذاته، فهو يعلم بالعلم الذي هو سوى ذاته، ويخلق بالقدرة التي هي خارجة عن حقيقته وهكذا سائر الصفات من السمع والبصر، والواجب سبحانه منزّه عن احتياجه الى غير ذاته فهو غنى في ذاته وفعله عمن سواه .

نعم الاشاعة وان كانت قائمة بازلية الصفات مع زيادتها ولكنه ذلك لا يدفع الفقر والاحتياج عن ساحته ، لان الملازمة غير العينية فكونه سبحانه مع صفاته متلازمين منذ الازل غير كونه نفس هذه الصفات وعينها .

والحاصل ان كون الصفات عندهم غير الذات عين القول باحتياجه في العلم والايجاد الى غيره .

اذ نتيجة قولهم بفصل الذات عن الصفات هي أنه يستعين في تحصيل العلم

بذاته، بعلم منفصل كما يعني ايضا أن يستعين في ايجاد شيء بقدره خارجة عن ذاته على أن دلائل « عينية الصفات للذات » وبالعكس لا تقتصر على هذا الدليل الذي ذكرناه فقط ، ولكننا نكتفى بذلك .

تعدد الصفات وبساطة الذات كيف ؟

لقد قادتنا البراهين السابقة الى « بساطة الذات الالهية » وخلوها عن أي نوع من أنواع التركيب العقلي والخارجي ، وهنا ينطرح سؤال هو : كيف يتناسب تعدد الصفات مع بساطة الذات ؟ أليس يستلزم تعدد الصفات تركيب الذات الالهية من صفات متعددة ، وهذا ما يخالف بساطتها ؟

ان السؤال انما يتوجه اذا كان كل واحد من هذه الصفات يشكل جزءاً خاصاً ويحتل موضعاً معيناً من ذاته سبحانه ، فحينئذ ، يمكن القول بانه يستلزم التركيب في ذاته سبحانه .

ولكن اذا قلنا بأن كل واحد من هذه الصفات يشكل «تمام» الذات ، برمتها وبأسرها فلا يبقى حينئذ اي مجال لتصور التركيب في شانه تعالى اذ ماذا يمنع من أن يكون شيء على درجة من الكمال بحيث يكون ذاته علماً كلها ، وقدره كلها وحياة كلها ، دون أن تظهر أية كثرة في ذاته ، نعم لو كانت هناك كثرة فانما هي في عالم الاعتبار والذهن دون الواقع الخارجي اذ يكون في هذه الصورة مصداق العلم في الله نفس مصداق القدرة ويكون كلاهما نفس مصداق الذات بلا مغايرة ولا تعدد .

ولتقريب هذا المعنى الدقيق نشير الى مثال له في عالم الممكنات .

ولنأخذ مثلاً: (الانسان) فكل وجوده مخلوق لله ، بينما هو أيضاً بأكمله معلوم له سبحانه دون أن يكون معنى ذلك أن جزء من ذات الانسان معلوم لله والجزء

الآخر مخلوق له سبحانه. بل كله معلوم لله في عين كونه مخلوقاً كله له وليست جهة المعلوماتية في الخارج غير جهة المخلوقية .
وللمزيد من التوضيح لاحظ النور فان الاضاءة والحرارة من خواص النور ولكي ليست الكاشفية والاضاءة مرتبطة بناحية خاصة من وجوده بل الاضاءة والكاشفية خاصية تمامه دون تبعض، كما أن الحرارة هي أيضاً خاصية تمامه دون أن يستلزم ذلك أي تعدد في ذات النور وحقيقته .

الى هنا تبينت لنا حسب التحليل العقلي مسائل ثلاث هي :

١ - ذات الله منزهة عن التركيب الخارجي .

٢ - ذات الله منزهة عن التركيب الذهني .

٣ - صفات الله عين ذاته .

وقد ذكرنا - في معرض بيان هذه الحقائق وشرحها - أن الامر لو كان على غير ما أثبتناه للزم أن يفتقر الله الى سواه تعالى .

فالواجب الوجود « غني » عن غيره، لا يفتقر الى شيء سبحانه، وسنذكر فيما يلي ما ورد من الايات في هذا المجال .

١ - هو الغني المطلق

ان القرآن يصف الله سبحانه في سبعة عشر مورداً بالغنى وعدم الافتقار والاحتياج فقال :

« والله غني حليم »	(البقرة - ٢٦٣)
« فان الله غني عن العالمين »	(آل عمران - ٩٧)
« ان الله غني حميد »	(البقرة - ٢٦٧)
« والله هو الغني الحميد »	(فاطر - ١٥)
« سبحانه هو الغني »	(يونس - ٦٨)

« فان ربي غنى كريم »
 (النمل - ٤٠)
 وفي سورة فاطر وصف القرآن الكريم جميع الناس بالفقر الى الله
 كما وصف الله وحده بالغنى دون غيره اذ قال :
 « يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله وهو الغنى الحميد »
 وليس لغناه سبحانه معنى الا عدم احتياجه.
 في ذاته ووجوده ، وفي علمه ، وقدرته الى من سواه. والاحتياج في هذه
 المراحل من أشد أنواع الاحتياج ، وقد أسلفنا أن تركيب الذات من الاجزاء
 الخارجية والعقلية يستلزم - بالبداية - الاحتياج الى الاجزاء .
 كما أن عدم عينية الصفات للذات الالهية دليل على احتياجه تعالى الى العلم
 والقدرة الخارجيين عن ذاته، وحيث أن الله هو الغنى غير المفتقر يلزم أن يكون
 منزهاً عن هذه التصورات .
 فكونه سبحانه غنياً على الاطلاق يثبت المسائل الثلاث: تنزهه عن التركيب
 العقلى والخارجي وعينية صفاته ذاته .

٢ - هو الله الاحد

يقول اللغويون :

الاحد أصله وحد .

وحيث أن هذه اللفظة ذات معنى خاص ، لذلك لا يوصف بها غير الله
 تعالى (١) .

ولو جعلت هذه اللفظة (أعني الاحد) في سياق النفي اطلقت على غير الله
 مثل أن نقول : ما جئني من أحد . وأما لو جعلت في سياق الاثبات فتستعمل

(١) راجع مفردات الراغب ص ١٢.

على نحو الاضافة فقط مثل قولهم : أحدهم . أحد عشر .
وأما في غير صورة الاضافة فتطلق على الله فحسب مثل قوله : «قل هو الله أحد»
بمعنى أنه لا يوصف بها حيثثد ، الا الله سبحانه .
يقول الازهرى ، اللغوي المعروف :
« ان أحد صفة من صفات الله استأثر بها فلا يشركه فيها شيء من الكائنات
ويأتي في كلام العرب بمعنى الاول كيوم الأحد » (١) .
وأما المفسرون الاسلاميون فيذكرون لفظة الاحد في قوله تعالى « هو الله
أحد » طائفة من التفاسير منها :

«الاحد : هو الذي لا يتجزأ ولا ينقسم في ذاته ، ولا فى صفاته » (٢) .
ويقول الجزائرى في كتاب «فروق اللغات» في الفرق بين الواحد والاحد :
« ان الواحد : الفرد الذي لم يزل وحده ، ولم يكن معه آخر .
والاحد : الفرد الذي لا يتجزأ ولا يقبل الانقسام » (٣) .
ويقول العلامة الطباطبائي دام ظله فى تفسيره فى هذا المجال :
«والاحد وصف مأخوذ من الوحدة كالواحد غير أن الاحد انما يطلق على
ملا يقبل الكثرة لا خارجاً ولا ذهنياً ولذلك لا يقبل العد ولا يدخل في العدد
بخلاف الواحد فان كل واحد فان له ثانياً وثالثاً اما خارجاً واما ذهنياً بتوهم أو
بفرض العقل فيصير بانضمامه كثيراً ، واما الاحد فكل ما فرض له ثان كان هو هو
لم يزد عليه شيء » (٤) .

(١) تفسير سورة الاخلاص للشيخ حبيب الله الكاشانى ص ٣١ .

(٢) مجمع البيان ج ٥ ص ٥٦٤ .

(٣) فروق اللغات ص ٣٨ .

(٤) تفسير اليمزان ج ٢٠ ص ٥٤٣ .

وهذه الحقيقة نكتشفها بوضوح من التحقيق في موارد استعمال هاتين اللفظتين:
(الاحد والواحد) فى سياق النفى .

فاذا قال قائل: (ما جئنى من القوم أحد) كان مفهوم الجملة نفى مجيء مطلق
الافراد ، لانفى مجيء فرد واحد أو فردين ، أو ثلاث .

وبتعبير أوضح، فان مفهوم هذه الجملة هو (نفى الجنس) لا نفى الواحد.
ولكن اذا قال : ما جئني واحد ، فهم من هذه الجملة نفى مجيء شخص
واحد في مقابل نفى مجيء فردين أو ثلاث .

وحيث أن للفظه « احد » مثل هذه الخصوصية لذلك عدت صفة منحصرة
في الله سبحانه ولم يجز أن يوصف بها غيره ولذلك يقول احد أئمة أهل البيت
عليهم السلام :

(كل مسمى بالوحدة غيره قليل) (١) .

ويؤيد ما قاله أهل اللغة والمفسرون مجيء جملة «ولم يكن له كفواً أحد»
بعد وصف الله تعالى نفسه بـ (الاحد) في سورة الاخلاص ونحن نعلم ان مفاد
هذه الجملة (أى قوله: ولم يكن له كفواً أحد) هو نفى النظير والمثيل له سبحانه
في الدات والفعل، فلا ذات كذاته ولا خالق أو لا مدبر مثله فاذا كان معنى هذه
الجملة هو ما عرفناه وذكرناه فليس من المستحسن أن نفسر جملة « هو الله
أحد » بنفس المعنى ايضا ، اذ أن ذلك يستلزم تكرار مضمون واحد في سورة
واحدة وعلى فاصلة قصيرة لهذا يجب القول بأن الجملة الاولى تفيد نفى أي
نوع من أنواع التركيب والتجزئة ، والجملة الثانية تفيد نفى الشبيه والنظير له

(١) سيوافيك عن قريب انه يمكن استنتاج المسألة الثالثة أعنى عينية الصفات مع
الذات من هذه الآية فارتقب ايضا .

سبحانه .

وبملاحظة هذا التفسير تستفاد مسئلتان (١) من المسائل الثلاث المطروحة في مطلع هذا القسم من هذه الآية . لان «وحدة الذات» تستلزم - بالضرورة - نفي أي نوع من أنواع التركيب الخارجي والذهني عن الله .
وأما المسألة الثالثة وهي «عينية الصفات الالهية للذات» فطريق اثباتها هو «صفة الغنى المطلق» التي أثبتتها القرآن الكريم لله سبحانه في مواضع عديدة .
كما أن وصف الله في سورة الاخلاص بالصمد يثبت هذه العينية والاتحاد أيضا بناء على ان أحد معاني الصمد هو «المقصود لكل محتاج» .
فاذا كان الله مقصود كل محتاج ولم يكن أي مقصود سواه استلزم ذلك أن تكون «الصفات عين الذات» والا لاحتاج في العلم بالاشياء ، أو ايجاد شيء ، الى علم خارج ، وقدرة خارجة عن ذاته وفي هذه الصورة لا يكون الله متصفاً بالغنى المطلق ولن يكون حينئذ مقصود كل محتاج .

بل يكون هناك مقصود آخر ، يتوجه اليه حتى الله سبحانه .
الى هنا أثبتنا ، عن طريق الايات القرآنية «بساطة الذات الالهية» ووحدها وكذا عينية الصفات للذات ، ولتكميل هذا المبحث يتعين علينا الان أن نستعرض ما ورد عن أئمة أهل البيت - عليهم السلام - حول هذا المطلب .
والجدير بالذكر أن الاحاديث والايثار الواردة في هذا الشأن أكثر من أن تحصى ، ومن أن يمكن الاتيان بها في هذا الموضع ، الا أننا سنكتفي بذكر نماذج منها ، فقد قال الامام أمير المؤمنين - عليه السلام - :
« وأما الوجهان اللذان يثبتان فيه [أي في الله من التوحيد] فقول القائل :
« ١ - هو واحد ليس له في الاشياء شبه .

« - أنه عز وجل أحدى المعنى يعنى به أنه لا ينقسم
 « فى وجود [خارجى] ولا عقل ولا وهم » (١) .
 والعبرة الاخيرة تثبت بوضوح بساطة الذات الالهية ونفى أى شكل من
 أشكال التركيب الخارجى والذهنى (٢) فى شأنها .
 كما وصفه الامام الصادق - عليه السلام - بالبساطة ، ضمن كلام طويل ،
 اذ قال :

« وصانع الاشياء غير موصوف بحد مسمى » (٣) .
 وهذا الحديث يمكن أن يكون ناظرا الى نفى «الحد والماهية» عن الله تعالى
 كما يمكن أن يكون المراد منه هو نفى المحدودية عنه تعالى : أو يكون مسوقا
 لبيان كليهما .

ويقول الامام الثامن على بن موسى الرضا - ع - فى هذا الصدد :
 « بتجهيره الجواهر عرف أن لا جوهر له » (٤) .
 من هذه الاحاديث يمكن استنباط كلا المسألتين المذكورتين بوضوح
 واعنى بهما :

١ - نفى الاجزاء الخارجية (والتركيب الخارجى) .
 ٢ - نفى الاجزاء العقلية (والتركيب العقلي) .
 أما المسألة الثالثة وهي «عينية الصفات للذات» فنشير الى بعض الاحاديث
 الناظرة اليها فيما يأتى :

قال أمير المؤمنين - عليه السلام - :
 « وكمال الاخلاص له نفى الصفات [الزائدة] عنه لشهادة
 كل صفة أنها غير الموصوف ، وشهادة كل موصوف

-
- (١) توحيد الصدوق ص ٨٣ - ٨٤ .
 (٢) كالتركيب من الوجود والماهية .
 (٣) توحيد الصدوق ص ١٩٢ .
 (٤) توحيد الصدوق ص ٣٧ .

« أنه غير الصفة .

« فمن وصف الله [أى بوصف زائد على ذاته] فقد
« قرنه [أى قرن ذاته بشيء غير الذات] ومن قرنه
« فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه ومن جزأه فقد جهله » (١) .

وفي هذا الكلام العلوي تصريح بعينية الصفات للذات المقدسة بل في
هذا الكلام اشارة الى برهان آخر وهو ان القول باتحاد صفاته مع ذاته يوجب
تنزيهه تعالى عن التركيب والتجزئة ، ونفي الاحتياج والافتقار عن ساحته .

واما اذا قلنا بغيريتها مع الذات فذلك يستلزم التركيب وبالمآل: الثنوية،
والتركيب آية الاحتياج والله الغني المطلق لا يحتاج الى من سواه .

وعلى هذا الاساس يكون قوله تعالى: « هو الله أحد » التي تدل على بساطة
الذات دليلاً أيضاً على عينية الصفات للذات، اذ على فرض زيادتها على الذات
يحصل هنا وجود مركب من العارض والمعرض فيكون مصداق لفظة الجلالة
هو المركب منهما ، مع ان المفروض بساطة ذاته .

هذا مضافاً الى أن الاعتقاد بزيادة الصفات - حسب مذهب اليه الاشاعرة -
يستلزم أن يكون هناك « قدماء ثمانية » ما عدا الله القديم ، في حين أن الايات
القرآنية التي تدل على وحدانية القديم الازلي تنفي هذه النظرية أيضاً . وقد
أشرنا اليه سابقاً .

وقال الامام الصادق - ع - لابي بصير في هذا الصدد :

« لم يزل الله جل وعز ربنا والعلم ذاته ولا معلوم ،
« والسمع، ذاته ولا مسموع والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة
« ذاته ولا مقدور » (٢) .

والامام يشير الى قسم خاص من علمه سبحانه وهو وجود العلم بلا وجود
معلوم، ووجود السمع بلا وجود مسموع، وشرح هذا القسم من العلم يطلب
من الكتب الكلامية والفلسفية .

والفيلسوف الجليل صدر المتألهين في هذا المقام بيان لا يسع هذا المجال ليراده (٣) .

(١) نهج البلاغة - الخطبة الاولى .

(٢) التوحيد للصدوق ص ١٣٩ .

(٣) الاسفار الاربعة ج ٦ ص ٢٦٣ - ٢٧٠ .

الفصل السابع

الله والتوحيد فى الافعال

١ - التوحيد فى الخالقية

الله والتوحيد فى الخالقية

- ١ - عقيدة المعتزلة فى العلل والاسباب .
- ٢ - نقد هذه العقيدة .
- ٣ - مذهب الامام الاشعري فى العلل الطبيعية .
- ٤ - نقد هذا المذهب .
- ٥ - مذهب ائمة اهل البيت « الامر بين الامرين » .
- ٦ - التوحيد فى الخالقية من شعب التوحيد الافعالى .
- ٧ - ما معنى الخالقية ؟
- ٨ - لماذا يؤكد القرآن على التوحيد فى الخالقيه ؟
- ٩ - ما معنى خالقية المسيح .
- ١٠ - التوحيد فى الخالقية يؤكد الاختيار .
- ١١ - كيف تعلق الارادة الازلية بصدور الفعل عن القاعل .
- ١٢ - تحليل عن الشرور .
- ١٣ - خلاصة القول فى الشرور .
- ١٤ - جواب آخر حول الشرور .
- ١٥ - الشر امر نسبى .

انتوحيد فى الخالقية

تشهد النظرية العلمية والفلسفية بقيام النظام الكونى على أساس سلسلة الاسباب والمسببات وارتباط كل ظاهرة من الظواهر الطبيعية بعلة وسبب مَادى . فهذا النظام - بمجموعه - نظام ممكن ، محتاج - فى ذاته ، وفعله - الى واجب غنى بالذات ، وحيث ان الامكان والافتقار لازم « ذات » الممكن وماهيته ، والفقر والاحتياج لا ينقطع ولا ينفك عنه ، فالنظام الذي يتألف من سلسلة « العلل والمعلولات » يكون قائماً - فى وجوده وبقائه وفى تأثيره وفعله - بالله تعالى دون أن يتمتع بأي « استقلال » ذاتى واستغناء عنه حدوثا وبقاء ذاتا وفعلًا .

وبعبارة اخرى ان الظواهر الكونية كما أنها « غير مستقلة فى ذاتها » وأصل وجودها كذلك هي غير مستقلة - فى مقام عليتها وتأثيرها - بمعنى أنها لا تؤثر أو لا يمكنها التأثير الا بإرادة الله ، وحوله وقوته سبحانه ، ويستنتج من ذلك أنه كما لا شريك له سبحانه فى الفاعلية والعلية ، ليس هناك فى الواقع الا « فاعل مستقل واحد » لا غير ، والا علة واحدة قائمة بنفسها لا بسواها ، وذلك هو « الله » عز وجل .

وأما الاسباب والعلل الاخرى فهى تستمد « وجودها » و« فاعليتها » أيضاً

من الله، وتقوم به، ولذلك فإن شعار المؤمن الموحد يكون دائماً هو: « لا حول ولا قوة الا بالله » .

عقيدة المعتزلة

ذهبت المعتزلة الى ان كل ممكن مؤثر ، يحتاج فى ذاته الى سببانه لانى فعله ، فوجوده فقط قائم به تعالى، دون ايجاده، وان فعل الممكن يرتبط بنفسه لا بموجده .

فقد فوض تاثيرالفاعل – فى نظرهذه الطائفة – الى نفس «الاسبابوالعلل» بحيث لم تعد هذه الاسباب بحاجة الى الله فى «تأثيرها وفاعليتها» بل هي تأتي بكل ذلك على وجه الاصاله والاستقلال دون فرق فى هذه الناحية بين الانسان وغيره .

وقد دفع هذه الفرقة الى اختيار مثل هذه العقيدة ، تصور تنزيه الله عما يفعله العباد من الاثام والقبائح كالظلم والقتل والزنا .

فلو كانت « سببية » هذه الافعال مستندة الى الارادة الالهية لاستلزم ذلك أن يكون عقاب العصاة – حيثئذ – مخالفاً للعدل الالهي، واستلزم نسبة القبيح الىه سبحانه .

فهم بغية الحفاظ على العدل الالهى وتنزيهه سبحانه – سلكوا هذا المسلك على خلاف البراهين العلمية والفلسفية ، وعلى خلاف الايات ، والاحاديث الاسلامية واعتبروا العلل « عللامفوضة» فوضت اليها السببية والتأثير ، بحيث تؤثر دون الاستناد الى القدرة الالهية ، أي بالاستقلال والاصالة .

وفى الحقيقة ، جعلوا مكان « الفاعل المستقل الواحد » ملايين الفاعلين المستقلين، وبذلك اتخذوا الله – بدل شريك واحد – شركاء كثيرين له فى الفعل

والتأثير ، فسقطوا بذلك في ورطة « الشرك الخفي » (١) بظن المحافظة على العدل الالهي .

نقد هذا الاعتقاد

ونحن قبل أن نتحدث حول الايات المرتبطة بـ « التوحيد في الخالقية » الذي هو في الحقيقة بحث في « التوحيد الالهي » سندكر باختصار ما يرد على هذه النظرية من نقد ، واشكال فنقول :

١/ هل يصح ان يستند الموجود الممكن في وجوده وذاته الى الله ، ولكن يكون مستقلاً عنه في تأثيره في حين أن الارتباط من حيث الذات يستلزم الارتباط من حيث الفعل والتأثير ، لزوماً وحتماً .

وبعبارة اخرى اذا كان وجود هذه الموجودات وذاتها مرتبطة بالله فان فعلها وتأثيرها يكون أيضاً مرتبطاً به تعالى ، فكيف يقول هؤلاء باستقلال هذه الموجودات في فعلها وتأثيرها مع اعترافهم بارتباطها بالله سبحانه في ذاتها ، الملازم لارتباطها (قهرأ) به في الفعل والتأثير في حين لو كان الفاعل مستقلاً في فعله لوجب أن يكون أيضاً مستقلاً في ذاته وأصل وجوده ، والاعتقاد باستقلال الاشياء في « اصل وجودها وذاتها » موجب للاعتقاد بوجوب وجودها - لامحالة - ومعلوم أن مثل هذا الاعتقاد مناف لـ « التوحيد الذاتي ».

٢/ من الجدير - جداً - التعمق في الاية التالية :

« وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ، ولم يكن له شريك في الملك ، ولم يكن له ولي من الدل ، وكبره تكبيراً » (الاسراء - ١١١)

(١) ان اعتقاد المعتزلة باستقلال العلل والاسباب في الفاعلية هو نوع من الشرك الخفي الذي لا يدركه الا العلماء والمحققون دون عامة الناس ، ولهذا لا يكون هذا الاعتقاد سبباً للخروج من الاسلام .

فان قوله سبحانه « ولم يكن له شريك في الملك » اوضح داليل على عدم استقلال اى فاعل في فعله اذ لاشك ان اثر الفاعل عاقلا كان او غيره جزء من الملك فلو كان الفاعل مستقلا في فعله لكان بعض الكون و هو ذوات العلل والاشياء ملكاً لله سبحانه والبعض الاخر يكون ملكاً لغيره تعالى اعنى العلل والاسباب . فان المالكية متفرعة على المخالقية فلو كانت الاثار خارجة عن اطار خالقية الله لخرجت عن اطار مالكيته .

ان القرآن الكريم يخبر عن مجموعة من المديرات الى جانب الله حيث يقول:

« والمديرات أمرا » (النازعات - ٤)

فمن ترى يكون تلك المديرات ؟

« المراد من تلك المديرات اما العلل الطبيعية او الملائكة التي تدبر الكون » .

فاذا كانت هذه الاشياء تدبر شؤون العالم على وجه الاستقلال دون أن تكون أفعالها مستندة الى ارادة الله ومشئته فهل يصح قوله تعالى :

« ولم يكن له شريك في الملك ولم يكن له ولي من الدل »

فأي شريك أعلى وأبين من هذه الشركاء المشتغلة بتدبير العالم دون الاعتماد على الله ودون الرجوع اليه فرضاً .

٣/ لقد أشار أحد أئمة اهل البيت فى الرد على عقيدة المعتزلة الى نكتة خاصة وهي ان :

« القدرية أرادوا أن يصفوا الله عز وجل بعدله فأخرجوه

« من قدرته وسلطانه » (١) .

فلقد كشف الامام موسى بن جعفر - عليه السلام النقاب ، منذ بداية نشوء

مذهب الاعتزال (١) عن الدوافع الأولية لمثل هذا الاعتقاد ، و أعلن منذئذ عن فساده و علة بطلانه لانه يحدد قدرة الله .

ولو امعنوا النظر في كيفية صدور الفعل عن الانسان ، و كيفية فاعليته ، مع المحافظة على أصل «التوحيد الافعالي» لثبت لهم أن كل فعل صادر من الانسان مع أنه فعل الله هو فعل الانسان نفسه ، ومع أنه (اي الفعل البشري) قائم بالله تعالى هو صادر من العبد نفسه أيضاً ، خاية ما في الباب أن فاعليته تعالى بالقيومية و فاعلية البشر فاعلية مباشرة .

يقول الامام موسى بن جعفر - عليه السلام - في كتاب له الى أحد أصحابه :
 « قال الله : يا بن آدم بمشيئتي كنت ، أنت الذي تشاء
 « لنفسك ما تشاء وبقوتي اديت الى فرائضي و بنعمتي
 « قويت على معصيتي جعلتك سميعاً ، بصيراً ، قوياً » (٢).
 فالحديث رغم أنه يصف الانسان بأنه هو الذي يريد لنفسه ما يريد ، و بارادته يؤدي فرائضه و يرتكب جرائمه الا أنه في نفس الوقت يقول : بأنه يفعل ما يفعل بانعام الله و اقداره .

نعم اختارت المعتزلة ما اختارت من استقلال العبد في فعله بدافع المحافظة على «العدل الالهي» متوهمين بأن القول بوجود فاعل مستقل واحد في العالم يستلزم أن يكون عقاب العصاة على أفعالهم على خلاف العدل ، ولكنهم غفلوا عن أن عقاب العصاة على آثامهم انما يكون مخالفاً له اذا أنكرنا « حرية »

(١) نعم ان اصحاب الاعتزال قد اخذوا الاصلين الرئيسيين (التوحيد والعدل) عن خطب امير المؤمنين عن طريق محمد بن الحنفية وابنه ابي هاشم غير انهم لا يتعدهم عن سائر ائمة اهل البيت لم يوفقوا الى تفسير هذين الاصلين على النحو اللائق بهما الى ان وجد فيهم اقوام لهجوا بأن الله غير قادر على افعال الانسان ايجاداً و اعداماً و هؤلاء هم القدرية الحقيقية.

(٢) بحار الانوار ج ٥ ص ٥٧ .

الانسان في الاستفادة من المواهب الالهية، واعتبرناه مجبوراً مقهوراً في أفعاله وأنكرنا وساطة « العلل والاسباب » وفاعليتها وعليتها.

واما اذا قلنا بدخالة العلل والاسباب في وقوع الفعل بحيث لا يتحقق الفعل الا عن هذا الطريق اعنى وجود العبد وارادته واختياره فلا يكون لذلك التوهم اى مجال، والقول بدخالة العبد في فعله على النحو الذى ذكرنا لا ينافى «التوحيد الافعالي» اذ لا يعنى منه انكار عليية العلل والاسباب الطبيعية وغير الطبيعية والغاء دورها وتأثيرها بل يعنى مع احترام عليية العلل وسببية الاسباب أنه ليس تمت سبب مستقل ومؤثر بالذات الا الله ، وانسه تعالى المؤثر الوحيد الذى يؤثر بالاصالة والاستقلال دون غيره ، وبهذا الطريق وحده يمكن الاجتناب عن أي نوع من الوان الشرك في الذات والفعل (١) .

وبعبارة اخرى، ان الله قد اعطى القدرة والنعمة لعبده ولكن جعله حراً في كيفية الاستفادة منهما فهو بارادته واختياره يصرف كل نعمة في اى مورد شاء، وعندئذ يكون هو المسؤول عن اعماله وافعاله. وعلى هذا الاساس فالفعل مستند الى الله سبحانه باعتباره اقدر عبده على الفعل وانعم عليه، كما انه مستند الى عبده لكونه باختياره صرف القدرة والنعمة في اى مورد شاء. وهذا هو مذهب الامر بين الامرين الذى تواترت عليه الاخبار عن ائمة اهل البيت .

مذهب الامام الاشعري

ان هناك مذهبا آخر يعد مقابلا للمذهب الماضى وهو المنسوب الى الامام الاشعري فهو لا يعترف الابد مؤثر واحد وهو الله سبحانه وينكر عليية اى موجود سواه ، بل يقول جرت ارادة الله على خلق الحرارة بعد النار وخلق النور بعد

(١) للسيد الرضى فى المقام كلام فراجع حقائق التأويل ص ٢٠٩ - ٢١٠ .

الشمس وهذا هو ما أسموه بالعادة الالهية .

فالعادة الالهية جرت - حسب تلك النظرية - على ظهور الاثر عقيب وجود المؤثر ، دون دخالة او سببية للمؤثر فى حصول ذلك الاثر مطلقاً .

ولكن هذه النظرية مرفوضة لمخالفتها الصريحة للبراهين العلمية والفلسفية ولصريح الايات القرآنية حول تأثير العلل والاسباب الطبيعية فى عالم الكون ونحن نرجيـء بيان بطلان هذا الرأى من التاحية العلمية والفلسفية (١) الى موضع آخر ، وانما نكتفى هنا ببيان بطلانه من وجهة نظر القرآن .

ففى هذه الايات يصرح القرآن- بوضوح كامل بعلية- وتأثير العلل الطبيعية نفسها .

واليك هذه الايات :

« وفى الارض قطع متجاورات وجنات من أعتاب وزرع ونخيل صنوان وغير
« صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض فى الأكل ان فى ذلك لايات
« لقوم يعقلون » (الرعد - ٤)

وجملة « يسقى بماء واحد » كاشفة عن دور الماء وأثره فى انبات النباتات ونمو الاشجار ومع ذلك يتفضل بعض الثمار على بعض .

وأوضح دليل على ذلك قوله تعالى فى الايتين التاليتين:

(١) نعم هذه النظرية تقارب مع ما نقل من الفيلسوف الانجليزى المعروف : هيوم حيث انه انكر مطلق العلية ولم يعترف حتى بعلة واحدة ، وعلل ذلك بان التجربة لا تثبت الا التوالى والتقارن بين النار وحرارتها والشمس وضوؤها وهما غير العلية اى نشوء شئ من شئ .

ولكنه لما حصر اسباب المعرفة بالتجربة والاختيار عجز عن اثبات قانون العلية الذى تبتنى عليه المعارف البشرية . ولو رجع الى البراهين الفلسفية التى اقامها الفلاسفة على ان كل ظاهرة ممكنة تحتاج الى سبب يخرجها من نقطة الاستواء لظهر له الحق باجلى مظاهره .

« وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم » (البقرة - ٣٢)
 « أو لم يروا أناسوق الماء الى الارض فنخرج به زرعاً تأكل منه ائعامهم
 وانفسهم ، افلا يبصرون ؟ » (السجدة - ٢٧)

ففى هاتين الايتين يصرح الكتاب العزيز- بجلاء - بتأثير الماء فى الزرع
 اذ أن « الباء » تفيد السببية - كما نعلم - .

« ألم تر أن الله يزجى سحاباً ثم يؤلف بينه ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج
 من خلاله وينزل من السماء من جبال فيها من برد فيصيب به من يشاء ويصرفنه
 عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالابصار » (النور - ٣٤)
 ففي هذه الاية نرى - لوأمعنا النظر - كيف بين القرآن الكريم المقدمات
 الطبيعية لنزول المطر والثلج من السماء من قبل أن يعرفها العلم الحديث ويطلع
 عليها بالوسائل التي يستخدمها لدراسة الظواهر الطبيعية واكتشاف عللها
 ومقدماتها .

فقبل أن يتوصل العلم الحديث الى معرفة ذلك -- بزمان طويل -- سبق
 القرآن الى بيان تلك المقدمات في عبارات هي :

- ١ - يزجي (يحرك) سحاباً .
- ٢ - ثم يؤلف (ويركب) بينها .
- ٣ -- ثم يجعله ركاماً (أي كتلة متراكمة متكاثفة) .
- ٤ - فترى الودق (اي المطر) يخرج من خلاله .
- ٥ - يكاد سنا برقه يذهب بالابصار .

وهكذا يصرح الله سبحانه في كل المراحل بتأثير الاسباب والعلل الطبيعية، غاية
 ما هنالك ان تأثير هذه العلل والاسباب باذن الله ومشيئته بحيث اذا لم يشأ هو سبحانه
 لتعطلت هذه العلل عن التأثير .

« الله الذى يرسل الرياح فتثير سحاباً فيسطه فى السماء كيف يشاء ويجعله كسفاً فترى
« الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون »
(الروم - ٤٨)

وأية جملة أوضح مسن قوله « فتثير سحاباً » أى الرياح، فالرياح فى نظر
القرآن هي التي تثير السحاب وتسوقها من جانب الى جانب آخر .
ان الامعان فى عبارات هذه الآية يهديننا الى نظرية القرآن ورأيه المصرح
حول « تأثير العلل الطبيعية باذن الله » .

ففى هذه الجمل جاء التصريح :

١ - بتأثير الرياح فى نزول المطر .

٢ - وتأثير الرياح فى تحريك السحب .

٣ - وانبساط السحب فى السماء .

٤ - وتجمع السحب - فيما بعد - على شكل قطع متراكمة .

٥ - ثم نزول المطر بعد هذه التفاعلات والمقدمات .

فاذا ينسب القرآن هذه الافاعيل الى الله فى هذه الايات عند تعرضه لذكر
مراحل تكون المطر ونزوله بأنه (هو) يسط السحاب فى السماء و(هو) الذي
يجعله كسفاً فانما يقصد - من وراء ذلك - التنبيه الى مسألة «التوحيدالافعالى»
الذي سنبحثه من وجهة نظر القرآن فى هذا الفصل وما بعده .

على أن الايات التي تؤكد دور العلل الطبيعية وتأثيرها المباشر ، وتعتبر
العالم مجموعة من الاسباب والمسببات التي تعمل بارادة الله واذنه وتكون فاعليتها
فرعاً من فاعلية الله ، اكثر من أن يمكن ادراجها هنا ، ولكننا نرى فى ما ذكرنا
الكفاية لمن تدبر .

هذا وقال أحمد أمين المصري : ان من الدائر على السنة الازهرين :

ومن يقل بالطبع او بالعلة فذاك كفر عند اهل الملة

وقال الزبيدي في اتحاف العادة (١) وهو شرح لاحياء العلوم :

ثبت مما تقدم ان الاله هو الذي لا يمانعه شيء وان نسبة الاشياء اليه عنى السوية ، وبهذا ابطال قول المجوس وكل من اثبت مؤثراً غير الله من علة او طبع او ملك او انس او جن ، اذ دلالة التمانع تجري في الجميع ولذلك لم يتوقف علماء ما وراء النهر في تكفير المعتزلة حيث جعلوا التأثير للانسان .

هذا . . . وقد تقرب الامام الاشعري الى اهل السنة بنسبته فعل الشر الى الله تعالى لما تاب عن الاعتزال فرقى يوم الجمعة كرسياً في المسجد الجامع بالبصرة ونادى بأعلى صوته : « من عرفنى فقد عرفنى ومن لم يعرفنى فانا أعرفه بنفسى ، انا فلان بن فلان ، كنت اقول بخلق القرآن وان الله لا يرى بالابصار وان افعال الشرانا أفعالها وانا تائب مقلع معتقد للرد على المعتزلة فخرج بفضائحهم ومعائبهم » (٢) .

ولا يخفى ان التوحيد الافعالى بهذا المعنى اى سلب العلية والتاثير عن اى موجود سواه استقلالاً وتبعاً وبالمعنى الاسمي والمعنى الحرفي جر الويل بل الولايات على اصحاب هذا الرأى من اهل السنة فدخلوا في عداد الجبرية وان كانوا لا يقبلون باطلاق هذا الاسم عليهم .

غير ان هذا الرأى الزائف لا ينتج غير الجبر والالغاء في افعال الانسان ، ولذا رأينا ان الامام الاشعري قد تاب عن قول « ان افعال الشر انا افعالها » وذلك حينما دخل في عقيدة السنة - حسب رأيه - .

ما معنى هذه الجملة التي ذكرها الامام الاشعري في جملة عقائد اصحاب

(١) اتحاف السعادة ج ٢ ص ١٣٥ .

(٢) الفهرست لابن التديم ص ٢٥٧ .

الحديث والسنة « ان سيئات العباد يخلقها الله عزوجل ، وان العباد لا يقدر ان يخلقوا منها شيئاً » (١) .

اوليس هذا موجباً للغوية بعث الانبياء والرسل ، ولغوية الحث على العمل الصالح والزجر عن غير الصالح .

ونرى امام الحنابلة يمشى على هذا الضوء فيفسر القضاء والقدر على نحو يساوي الجبر والحتم حيث يقول : القدر خير وشره ، حسنه وسيئه من الله قضاء وقدر قدره لا يعدو واحد منهم مشيئة الله عزوجل والعباد صائرون الى ما خلقهم له واقعون فيما قدر عليهم لافعاله وهو عدل منه عزربنا وجل والزناء والسرقه وشرب الخمر وقتل النفس واكل المرء المال الحرام والشرك بالله والمعاصى كلها بقضاء وقدر (٢) .

ان تفسير القضاء والقدر بهذا المعنى تشعب عن الفكرة المخاطئة من انكار العلية والمعلولية فى عالم الطبيعة مطلقا وان الظواهر الطبيعية لامصدر ولا منشأ لها الا ارادته سبحانه من دون وساطة علة اودخالة سبب، وهو ما عرفت بطلانه فى الصفحات السابقة .

واما كشف النقاب عن حقيقة قضائه وقدره سبحانه مع شمولها لعامة الحوادث والظواهر الطبيعية والافعال الانسانية فقد اسهبنا فيه الكلام فى بعض ابحاثنا الفلسفية (٣) .

والعلامة الحجة السيد مهدي الروحاني مقال مسهب فى المقام فى كتابه

(١) مقالات الاسلاميين .

(٢) طبقات الحنابلة ج ١ ص ٢٥ .

(٣) راجع القضاء والقدر فى العلم والفلسفة تأليف شيخنا الاستاذ وتريب محمد هادي

الغزوى طبع فى بيروت ١٣٩٩ .

« بحوث مع اهل السنة والسلفية » فراجعه :

مذهب أئمة اهل البيت

اقول : من جعل القرآن رائده وامامه ، ونظر في آياته مجرداً عن الميول والافكار المسبقة ، يقف على ان كلا المذهبين (مذهب المعتزلة والاشاعرة) على جهتي الافراط والتفريط ، فلا تفويض ولا جبر ، لا اشراك ولا ثنوية ولا اضطراب والجزاء ، لا ان الممكن مستقل فى فعله وتأثيره ، ولا هو منعزل عن فعله واثره لابنائاً .

ان كلا الرأيين والمذهبين لا يصدقهما القرآن ولا الدلائل العقلية الواضحة بل ان هناك مذهبا ثالثاً اسماء ائمة اهل البيت بالامر بين الامرين وهو الذي يرشدنا اليه التدبر فى القرآن وبه يحافظ على التوحيد فى الخالقية والفاعلية وانه لخالق مستقل الا هو ، وعلى دخالة العلل والاسباب مختارها ومضطرها فى الفعل والاثر « فلا جبر ولا تفويض بل امر بين الامرين » وسوافيك توضيح الفرق بين المذهبين والامر بين الامرين بطرح مثال بديع .

* * *

ويمكن تلخيص التوحيد الافعالى فى فصلين :

١ - انه ليس فى عالم الوجود الاخالق أصيل ومستقل واحد . وأما تأثير العلل الاخرى وفاعليتها فليست الا فى طول خالقية الله وعليته وفاعليته ، ومتحققة باذنه .

٢ - انه لا مدبر للعالم الا « الله » ، ولا تدبير لغيره الا باذنه سبحانه وأمره واذنه .
وأما القسم الاول فهو « التوحيد فى الخالقية » .

والقسم الثانى فهو « التوحيد فى التدبير والربوبية » .

وسوافيك ان « الرب » ليس بمعنى : الخالق ، بل بمعنى المدبر الذي

وكل اليه أمر اصلاح فرد أو جماعة (١) .

التوحيد في الخالقية

من مراجعة القرآن الكريم يتضح أن هذا الكتاب السماوى لا يعرف خالقاً مستقلاً اصيلاً الا الله ، واما خالقية ما سواه فهى في طول خالقيته وليس له استقلال فى الخلق والايجاد واليك فيما يلي طائفة من الايات التى تشهد بهذا الامر :

- « قل الله خالق كل شىء وهو الواحد القهار » (الرعد - ١٦)
- « الله خالق كل شىء وهو على كل شىء وكيل » (الزمر - ٦٣)
- « ذلكم الله ربكم خالق كل شىء لا اله الا هو » (المؤمن - ٦٢)
- « ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه » (الانعام - ١٠٢)
- « هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى » (الحشر - ٢٤)
- « أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شىء » (الانعام - ١٠١)
- « يا أيها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله » (فاطر - ٣)
- « ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » (الاعراف - ٥٤)

ولا يمكن أن تكون هناك عبارات أوضح من هذه العبارات في افادة المقصود وهو : أن كل الاشياء - بذاتها وآثارها - معلولة لله ومخلوقة له سبحانه .

فهو الذي خلق الشمس والقمر والنار ، وهو الذي أعطاها النور والضوء والحرارة ، وأقام ارتباطاً وثيقاً بين هذه الآثار وتلك الاشياء .

وبالتالى فهو الذي أعطى للاسباب سببيتها وللعلى عليتها.

(١) قد فسر الوهايون « الرب » بالخالق واعتبروا التوحيد فى الربوبية والتوحيد فى الخالقية قسماً واحداً ، فى حين أن الربوبية لاتعنى الخالقية، بل تعنى ادارة فرد أو جماعة وتدير أمورهم وسيأتى توضيح هذا القسم فى المستقبل .

ان القرآن يرى - بحكم نظره الواقعية - بأن كل ما في هذه الحياة من سماء وكواكب وأرض وجبال وصحراء وبحر ، وعناصر ومعادن ، وسحاب ورعد وبرق وصاعقة ، ومطر وبرد ، ونبات وشجر ، وحجر وحيوان وإنسان ، وغيرها من الموجودات غير مستقلة في التأثير وان كل ما ينتسب اليها من الاثار ليست لذوات هذه الاسباب وانما ينتهي تأثير هذه المؤثرات الى الله سبحانه . فجميع هذه الاسباب والمسببات رغم ارتباطها بعضها ببعض - بحكم العلية - فهي مخلوقة لله جميعاً ، فاليه تنتهي العلية واليه تؤول السببية وهو معطيها للاشياء . ولا شك أن البشر هو أيضاً ذو آثار وأفعال كالاكل والشرب والقيام والعود وغيرها من الافعال وكلها مرتبطة بالانسان نفسه ، فهي أفعاله الاختيارية التي تتعلق بها الامر والنهي .

ولكنه ليس مستقلاً في فعله واثره فكما ان فعله يعد فعلاً له ومرتباً به فكذا يعد فعله فعلاً لله سبحانه ومرتباً به بحكم كون وجوده وما اعطي من القوى والطاقات مستندة الى الله سبحانه وعلى ذلك فلا يمكن ان يكون فعل العبد مرتبطاً بالعبد ومنقطعاً عن الله اذ كيف يكون ذات الشيء مرتبطاً ويكون فعله منقطعاً فان غير المستقل بالذات غير مستقل في الفعل ، والمستقل في الذات مستقل في الفعل أيضاً .

وبعبارة اخرى : ان المراد من كون افعال العباد مخلوقة لله ليس هو كونها فعلاً له سبحانه بلا دخالة العبد بل المراد هو عدم استقلال العبد والعلل كلها في مقام الانشاء والايجاد والالزام ان يكون في صفحة الوجود فاعلون مستقلون في الفعل والايجاد وهو بمنزلة الشرك .

وبذلك يرتفع الاستيحاش عن القول بان افعال العباد مخلوقة لله اذ ليس المراد انه سبحانه فاعل دونهم كما ليس المراد انها افعال لهم دونه سبحانه ،

بل هي افعال له تعالى من جهة وافعال لهم من جانب آخر .

وقد أوضحه بعض المحققين بالمثل التالي الذي يوضح موقف كل من مذهبي الجبر والتفويض وما هو الحق من الامر بين الامرين ، فلنفرض ان انساناً أعطى لاحد سيفاً مع علمه بانه يقتل به نفساً فالقتل اذا صدر منه لا يكون مستنداً الى المعطي بوجه فانه حين صدوره يكون اجنبياً عنه بالكلية غاية الامر انه هياً باعطائه السيف مقدمة اعدادية من مقدمات القتل وهذا واقع التفويض . كما انه لو شد آلة الجرح بيد الانسان المرتعش بغير اختيار ، فاصابت الالة من جهة الارتعاش نفساً فجرحته فالجرح لا يكون صادراً من ذلك الانسان المرتعش، بارادته واختياره بل هو مقهور عليه في صدوره منه وهذا واقع الجبر وحقيقته .

واذا فرضنا ان يد الانسان مشلولة لا يتمكن من تحريكها الا مع اتصال الحرارة اليها بالقوة الكهربائية فواصل رجل القوة اليها بواسطة سلك يكون احد طرفيه بيد المولى فاختر ذلك الانسان قتل نفس والموصل يعلم بذلك فالفعل بما انه صادر من الانسان المشلول باختياره يعد فعلاً له وبما ان السلك بيد الموصل وهو الذي يعطى القوة للعبد آناً فأنا فالفعل مستند اليه وكل من الاسنادين حقيقي من دون ان يكون هناك تكلف أو عناية وهذا هو واقع الامر بين الامرين فالافعال الصادرة من المخلوقين بما انها تصدر منهم بالارادة والاختيار فهم مختارون في افعالهم وبما ان فيض الوجود والقدرة والشعور من مبادئ الفعل يجري عليهم من قبل الله تعالى آناً فأناً ، فافعالهم منتسبة الى خالقهم « (١) ».

ان هناك طائفة من الايات القرآنية تبين هذه الحقيقة بنحو آخر وهو أنه ليس الله تعالى خلق الاشياء فقط ، بل هو الذي قدر تأثير كل شيء وخلق له

« حدودا » خاصة ، وغايات معينة مثل قوله تعالى :

« وخلق كل شيء فقدره تقديراً » (الفرقان - ٢)

« ربنا الذى أعطى كل شيء خلقه ثم هدى » (طه - ٥٠)

« الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى » (الاعلى - ٤/٣)

هذه الايات وما قبلها تبين «التوحيد الخالقى» بوضوح ولا تعترف بخالق اصيل ومستقل الا الله. كما انه لاتعترف بمقدر اصيل للاشياء وهادواقعى لها غيره سبحانه .

ما هو معنى الخالقية؟

ماذا يراد من ان الله سبحانه هو الخالق الوحيد وان الذوات والاشياء وما يتبعها من الافعال والاثار حتى الانسان وما يصدر منه ، مخلوقات لله سبحانه بلا مجاز ولا شائبة عناية ؟

ان الوقوف على تلك الحقيقة القرآنية يتوقف على تحليل معنى الخلق لغة واستعمالا .

ان لفظة «الخلق» تارة يراد منها «التقدير» واخرى الابداع والايجاد، والميزان في ذلك هو انه اذا قيل: خلق هذا من ذاك وذكرت معه المادة القابلة للصياغة والتصوير والنحت والتشكيل يراد منه التقدير، قال سبحانه حاكياً عن سيدنا المسيح - ع - :

« انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله » (آل عمران - ٤٩)

يقال: خلقت الاديم للسقاء: اذا قدرته، ويقال ايضا خلق العود : سواه (١).
واما اذا تعلق الخلق بالشئ ونسب اليه من دون ان تقترب بمادة خاصة فيراد

(١) المقاييس لابن فارس ج ٢ ص ٢١٤ والقاموس المحيط مادة خلق .

منه الابداع والايجاد من كتم العدم كقوله سبحانه :

« وخلق كل شىء فقدره تقديراً » (الفرقان - ٢) .

نعم دلت البراهين الفلسفية على ان « الخلق » لا ينفك عن الايجاد والابداع حتى فى القسم الاول فان المادة وان كانت موجودة لكن الصورة - لاشك - انها ابداعية قطعاً كقوله سبحانه :

« هو الذى خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم يخرجكم طفلاً » (غافر - ٦٧)
ولعله لذلك اكتفى ابن فارس فى مقاييسه فى توضيح معنى الخلق بالمورد الاول اى التقدير ولم يذكر المورد الثانى اعتماداً بان التقدير لا ينفك عن الايجاد والابداع كما أن الايجاد لا ينفك عن التقدير . كما صرح بقوله : « وخلق كل شىء فقدره تقديراً » (الفرقان - ٢) .

* * *

ثم انه وقع النزاع فى صحة استعمال لفظ الخلق فى الافعال ، لفة ، وانه هل يتعلق الخلق بالافعال كتعلقه بالذوات ، أو أنه لا يتعلق الا بالذوات ، واما الافعال والاحداث فيتعلق بها الايجاد ، والانسان موجد لفعله لخالق له . فيقال : اوجد فعله ولا يقال : خلقه .

وربما يستدل على صحة تعلقه بالفعل والعمل بقوله تعالى :

« فراغ عليهم ضرباً باليمين فاقبلوا اليه يزفون ، قال : اتعبدون ما تحنون والله خلقكم وما تعملون » (الصافات ٩٣ - ٩٦) .

والشاهد هو قوله : « خلقكم وما تعملون » غير انه يمكن ان يقال : ان المراد من الموصول فى قوله : « وما تعملون » هو الاصنام التى كانوا يعملونها وينحتونها بقرينة ما سبقها من الايات اعنى قوله : « فراغ عليهم ضرباً باليمين » والمقصود ان الله خلقكم وخلق الاصنام التى تصنعونها ، ويكون وزان الآية وزان قوله

سبحانه « يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب » (سبا-١٣).
وبذلك يسقط الاستدلال بالآية .

وربما يستدل على نفي صحة اسناد الخلق الى غيره سبحانه بقوله تعالى :
« أيشرون مالا يخلق شيئاً وهم يخلقون » (الاعراف - ١٩١) (١)
فان الظاهر من قوله « لا يخلق شيئاً » ان كل معبود سواه لا يخلق شيئاً ولا يقال لفعله
انه مخلوق ولا لنفسه انه خالق .

غير ان الاجابة عن هذا الاستدلال ايضاً واضحة فان المراد بعد الغض عن
احتمال كون المراد الاصنام المنحوتة لاكل موجود سواه ، نفي الخالقية للآلثة
لساحته سبحانه ، وهي الخالقية المستقلة غير المعتمدة على شيء ومن المعلوم
ان الخالقية بهذا المعنى لا يقدر عليها أحد .

اذا وقفت على استدلال الطرفين من حيث صدق الخلق على الفعل وعدم
صدقه فهلم معنا نوقفك على الحقيقة وانه هل يجوز استعمال لفظ الخلق في
مورد الاعمال وعدمه فنقول : اما اولاً : لاشك ان الخلق يتعلق بالفعل كما يتعلق
بالذات كما في قوله سبحانه :

« انما تعبدون من دون الله اوثاناً وتخلقون افكاً ان الذين تعبدون من دون الله
« لا يملكون لكم رزقاً » (عنكبوت - ١٧)

فان قوله سبحانه: وتخلقون افكاً بمعنى تقولون: كذباً ، فليس الكذب والصدق
الا من افعال البشر .

وفي الحديث :

« خلقت الخير واجريته على يدي من أحب و خلقت
« الشر واجريته على يدي من أريد » .

(١) ومثله الآية ٢٠ من سورة النحل والآية ٣ من سورة الفرقان .

قال الطريحي في تفسير الحديث: المراد بخلق الخير والشر خلق تقدير لا خلق تكوين ومعنى التقدير نقوش في اللوح المحفوظ ومعنى خلق التكوين وجود الخير والشر في الخارج وهو من افعالنا وقد ورد في الحديث يا خالق الخير والشر (١) .

وثانياً : سلمنا أن الخلق لا يتعلق بالفعل غير أن عمومية المتعلق في الايات الواردة في هذا الفصل التي تخص الخالقية بالله سبحانه كقوله : « خلق كل شيء » وقوله : « قل الله خالق كل شيء » او قوله : « هل من خالق غير الله » تكون قرينة على ان المراد من الخلق في الايات هو مطلق الابداع والابداع سواء تعلق بالذات او بالفعل فيستدل بعموم المتعلق (كل شيء) مثلاً على الغاء الخصوصية المتوهمه في لفظ الخلق من انه لا يتعلق الا بالذوات دون الافعال .

ان عناية القرآن بطرح متعلق الخلق بشكل عام عناية لا يرى مثلها في غيره تكون قرينة على ان المراد هو نفي وجود اي مؤثر او موجود مستقل في صفحة الوجود دون الله، وقد ذكر علماء المعاني، ان خصوصية الفعل ربما يسرى الى المتعلق فيخرجه عن السعة فاذا قال القائل : لا تضرب احداً ينصرف لفظ الاحد بقرينة « لا تضرب » الى الحي وان كانت تلك اللفظة عامة تشمل الحي الميت .

وقد يعكس فتكون سعة المتعلق قرينة على شمول الفعل وعموميته كما لا يخفى مثلاً ان قوله سبحانه « ان الذين تدعون من دون الله » (الحج - ٧٣) وان كان خاصاً من جهة الموصول والصلة بالعاقل فلا يشمل الادعوة العقلاء الا ان قوله من دون الله قرينة على ان الممنوع هو دعوة مطلق غير الله عاقلاً كان

(١) مجمع البحرين مادة خلق.. ولا يخفى انه كما تكون ذوات الاشياء خيراً وشرّاً كذلك تكون الافعال خيراً وشرّاً بل نسبة الخير والشر الى الذات كصحة البدن والمال انما هي باعتبار كونها مبدء للخير والشر .

أو غيره، وبذلك يظهران للعموم الحاكم على المتعلق في الآيات اعني قوله تعالى «كل شيء» واضرابه دليل على ان المقصود حصر مطلق الخلق المتعلق بالذوات والافعال بالله سبحانه .

ثالثاً : ان المقصود من التوحيد في الخالقية هو التوحيد في التأثير والايجاد سواء أصبح اطلاق الخلق عليه أم لا (١) والمراد أن كل موجود ممكن غير مستقل في ذاته غير مستقل في فعله وتأثيره أيضاً لان غير المستقل في الذات والقوى والطاقات غير مستقل في اعمال هذه القوى والاستفادة من هذه الطاقات الا أن كون الفاعل غير مستقل ليس بمعنى كونه مجبوراً ومضطراً في اعمال هذه القوى والطاقات بل هو مخير في اعمالها على أي نحو شاء .

وتظهر حقيقة هذا المعنى بالتدبر في الآيات التي تصف الله تبارك وتعالى بالقيومية كما في قوله سبحانه : «الله لا اله الا هو الحي القيوم» (البقرة - ٢٥٥ وآل عمران - ٢) (٢) .

فان معنى القيومية ليس الاقيام ما سواه - من ذات وفعل ومؤثر واثر - به سبحانه ومعه كيف يمكن ان نصف الموجودات الامكانية بالاستقلال في الفاعلية والتأثير .

سؤال في المقام :

اذا كان المشركون لا يشكون في موضوع «التوحيد في الخالقية» فلماذا نجد القرآن ينهض لدم المشركين ، ويدكرهم بأن معبوداتهم لم تخلق شيئاً

(١) نعم عند ذاك لاتصلح الآيات الجاصرة للخلق بالله سبحانه للاستدلال في المقام الا بضرب من التأويل ، ولا بد من الاستدلال بالآيات التي تحصر القيومية بالله سبحانه وغيرها من الآيات .

(٢) وقوله سبحانه «وعنت الوجوه للحي القيوم» (طه - ١١١) .

كقوله :

« هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين »

(لقمان - ١١)

« واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون ولا يملكون لأنفسهم ضراً

« ولا نفعاً ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشوراً » (الفرقان - ٣)

« أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو

« الواحد القهار » (الرعد - ١٦)

« ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب

« شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب والمطلوب » (الحج - ٧٣)

« الله الذي خلقكم ثم رزقكم ثم يميئكم ثم يحييكم هل من شركائكم من يفعل من

« ذلكم من شيء سبحانه وتعالى عما يشركون » (الروم - ٤٠)

« قل أرأيتم شركائكم الذين تدعون من دون الله أرؤني ماذا خلقوا من الارض أم

« لهم شرك في السماوات » ؟ (فاطر - ٤٠)

الجواب : ان الهدف من التذكير بخالقية الله وحده وسلب الخالقية من

غيره ليس لان المشركين كانوا يعتبرون الاوثان خالقة ، انما الهدف من طرح

« حصر الخالقية بالله و نفيها من الاصنام » هو في الحقيقة « ردع » المشركين

من عبادة غير الله تعالى ، ذلك لان العبادة انما يستحقها من يكون متصفاً بالكمال

ومنزهاً عن أية نقیصة أو عائبة ، وأي كمال أعلى من الاتصاف بالخالقية التي أسبغ

صاحبها لباس الوجود على كل شيء مما سواه ؟ ؟ .

وبعبارة اخرى فان « العبادة » من مقتضيات المالكية والمملوكية ، الناشئتين

من الخالقية والمخلوقية ، واذ يعترف المشركون بأن الله هو الخالق دون سواه

فلماذا يعبدون غيره ولماذا لا يجتنبون عن عبادة من سواه ؟

وعلى هذا الاساس فان اصرار القرآن الكريم ليس لان المشركين كانوا

يشكون في « التوحيد الخالقي » وغافلين عن هذه الحقيقة الساطعة الثابتة ، بل

لأنهم كانوا غافلين عن « لوازم » التوحيد الخالقي وهو: التوحيد في العبادة.. فأراد الله بالتذكير بهذه الحقيقة أن يلفت نظرهم الى لازمه وهو « التوحيد في العبادة » .

هذا وقد نقلنا لك فيما مضى بعض هذه الايات (١) .

وقد ذكرت هذه الحقيقة (أى حصر الخالقية في الله تعالى) في آيات اخرى بعبارة « الخلاق العليم » مثل قوله :

« ان ربك هو الخلاق العليم » (الحجر - ٨٦)
 « أو ليس الذي خلق السماوات والارض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم » (يس - ٨١)

وصفوة القول أن السبب وراء طرح « حصر الخالقية في الله » ونفيها عما سواه، وكذا التنديد بالوثان والاصنام بأنها لا تقدر على خلق ذبابة (٢) وغير ذلك هو تنبيه الضمائر الغافلة عن عبادة الله وحده، لانه مع اعتراف المشركين بانحصار الخالقية في الله ونفيها عن المعبودات الاخرى (المصطنعة) ينبغي ان يعبدوا الله وحده ، الذي خلق كل شيء واخرج جميع الموجودات من العدم الى حيز الوجود والتحقيق لا ان يعبدوا ما سواه، من الاوثان والاصنام العاجزة عن فعل أو خلق شيء حتى ذبابة أو دفعها عن نفسها، وهذا هو ما تريد هذه الايات التنبيه اليه .

سؤال :

اذا لم يكن في الوجود من خالق غير الله فكيف يصف القرآن عيسى المسيح

(١) راجع الايات التالية: ١٠٢ الانعام، ٣ فاطر، ٦٢ الزمر، ٦٢ الغافر، ٢٤ الحشر،

وغيرها .

(٢) الحج - ٧٣ « ان الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً » .

– عليه السلام – بأنه « يخلق » أيضا حيث يقول حاكياً عنه:

« انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير » (آل عمران – ٤٩)

ثم كيف يصف الله نفسه – بعد أن يذكر مراحل خلقه للانسان – بأنه «أحسن الخالقين» وفي ذلك اعتراف ضمنى بوجود « خالقين » آخرين الى جانب الله اذ يقول :

« فتبارك الله أحسن الخالقين » (المؤمنون – ١٤)

ان الجواب يتضح من التوجه الى « استقلال » الله فى التأثير والفعل ، و« عدم استقلال » غيره فى مقام الذات والفعل .

فالخالقية المنحصرة فى الله غير قابلة لاتصاف الغير بها، ولا قابلة لاثباتها للغير ، اذ هو مستقل اصيل فى خلقه بمعنى أنه لايعتمد على شىء ولا يستعين باحد ولا يحتاج لاذن آذن ، ومن المعلوم أن القرآن الكريم لم يصف أحداً بمثل هذه الخالقية دون الله تعالى .

أما الخلق والخالقية التى يكون المتصف بها معتمداً على الله ، ومحتاجاً الى قدرته وارادته وعونه فهى يمكن أن تثبت للمخلوقين اذ لا مشاركة حينئذ مع الله فى الصفة الثابتة له المذكورة سابقاً .

فكل شىء من أشياء هذا الوجود يكون خالقاً فى حد نفسه عندما يكون مؤثراً لاثر وسبباً لمسبب ، ولا ريب أن اثبات هذا النوع من الخالقية لغير الله لا يتنافى « التوحيد الخالقى » على النحو الذى مر تفسيره وبيانه .

وربما يجاب عن هذا السؤال بان لفظة (الخلق) تطلق ويراد منها الابداع من العدم تارة واخرى التقدير، والمراد من قوله سبحانه « اخلق لكم من الطين كهيئة الطير » هو المعنى الثانى ، أى اقدر لكم من الطين كهيئة الطير .

غير ان هذا الجواب لا يخالف مع ما اخترناه فى هذا الفصل، فان التقدير

وان كان فعلا للمسيح ، الا انه بما هو ظاهرة كونية يحتاج الى فاعل ، وليس الفاعل القريب الا المسيح (ع) ولكنه ليس مستقلا في فعله هذا ، كما هو ليس مستقلا في ذاته والالتزم الثنوية في الفاعلية المستقلة ، على ما او ضحنا برهانه فالتقدير مع كونه فعلا له ، فعل لله سبحانه. ونعم ما قاله الحكيم السبزواري في منظومته الفلسفية:

وكيف فعلنا الينا فوضا وان ذا تفويض ذاتنا اقتضى
لكن كما الوجود منسوب لنا فالفعل فعل الله وهو فعلنا (١)

سؤال آخر

ان حصر الخالقية في الله سبحانه ربما يستشم منه القول بالجبر ويكون المسؤول عن فعل العبد هو خالق الفعل والمفروض انه لا خالق سوى الله .

الجواب :

ان هذا الاشكال - في الحقيقة - انما يتجه ويصح اذا قلنا باحد الاصلين التاليين وهما :

١/ انكار عليية اية ظاهرة من الظواهر الطبيعية ، واحلال خالقيته سبحانه مكان العلل الطبيعية كما هو الظاهر من كل من انكر قانون العلية في الاشياء وراح نفسه بعبادة الله .

٢/ أن نعترف بعلية الموجودات الاخرى ودخالها المباشرة في الانسار والافعال ، ولكن نعتقد بوجود نوع واحد من العلة في العالم فقط وهو العلة المضطرة المسيرة ، لا أكثر .

فمع قبول أحد هذين الاصلين يتوجه الاشكال المذكور على ماقلناه وينتج
ولكن اذا أنكرنا كلا الاصلين المذكورين اتضح جواب الاشكال .

فبالنسبة للاصل الاول بحثنا فيما سبق وأوضحنا كيف أن البراهين الفلسفية
والقرآنية تعترف وتؤكد «رابطه العلوية والمعلولية» بين الموجودات وآثارها
واتضح من خلالها أن الله تعالى علة العلل وموجد الاسباب ، لا أنه يقوم مقام
الاسباب والعلل بحيث تعطل الاسباب والعلل ولا تعود لها أية دخالة وفاعلية.
وعلينا الان أن نبحت حول الاصل الثاني ونتحدث حول تقسيم العلة الى
« اضطرارية » واخرى « اختيارية » .

فنقول : هناك نوعان من العلل والاسباب :

١ - علل ذات ادراك وشعور واختيار واردة. وبعبارة اخرى، هناك «فاعل
مختار» بمعنى أنه اذا واجه مفترق طريقين اختار أحدهما على الاخر بإرادة
واختيار منه ، وبكامل حريته دونما قهر أو جبر .

٢ - وهو ما يقابل النوع الاول وتلك هي العلل الفاقدة للادراك والشعور
بنفسها وبأفعالها . أو تكون مدركة وشاعرة ولكنها لا تكون مختارة ومريدة
لا فعالها .

وهذا النوع من العلل سواء أكانت فاقدة للشعور أم فاقدة للاختيار والارادة
تسمى فاعلا مضطراً .

فمثلا الشمس هي من العلل التي لا تشعرهي بآثارها (كالاشعاع والانبات
والانماء) وتكون لذلك مجبورة ومضطرة في فعلها والنحل والنمل وما شابههما
من الدواب والحيوانات والحشرات - وان كانت تشعر وتدرك ما تفعل - الا
أنها تعمل ما تعمل بالوحى او بالغريزة مائة بالمائة بمعنى أن هذه الاحياء لا تفعل
ما تفعله بعد مراجعة العقل بل تأتي بأفعالها تحت وطئة الغريزة، ودون ارادة منها

ولا اختيار ، ومثل ذلك حركة يد المشلول وأضرابه .

ومع الالتفات الى هذا النوع من التقسيم يتضح جواب السؤال لانه وان صح أن يقال أن أفعال البشر مخلوقة لله ومتعلقة لأرادته ، وأن الله أراد من الازل ان تقع هذه الحوادث في عالم الطبيعة ، ولكنه يجب أن نعرف مغزى خالقية الله لكل شيء ، ويتعرف على ذلك من الوقوف على كيفية تعلق ارادته سبحانه بكل شيء ، وبكل العلل والاسباب مختارها ومضبطها .

كيف تعلقت ارادته سبحانه بأفعالنا

إذا عرفنا كيفية « تعلق ارادته » تعالى فسنعرف كيفية « خالقيته » بالنسبة لأفعالنا ولذلك يجب علينا هنا أن نركز البحث على معرفة كيفية « تعلق الارادة الالهية » .

لقد تعلقت الارادة الالهية منذ الازل بأن يصدر كل معلول من علته الخاصة به ، وأن تصدر كل ظاهرة من سببها المخصوص بها ، بمعنى أن الارادة الالهية قد تعلقت منذ الازل بأن تلقى الشمس اشعتها - دون شعور منها - على الارض وأن يمتص النحل رحيق الاشجار والازهار بفعل الغريزة أو بدافع الشعور ولكن بلا اختيار ولا ارادة ، ولا حرية وأن تبني بيوتها كذلك مسدسة ، وكذلك تعلقت ارادته تعالى بأن يأتي الانسان بأفعاله باختيار منه وحرية .

و بعبارة أخرى قد تعلقت ارادة الله سبحانه بوجود الانسان و فعله ، و صدور فعله منه بالاختيار ، فالله سبحانه كما شاء وجود الانسان شاء صدور فعله منه بلا جبر ولا اضطرار ، فلو فرضنا صدور فعله منه بالاضطرار لزم تفكيك ارادته سبحانه من مراده وهو أمر محال .

وعلى الجملة ان الله سبحانه لم يشأ من الانسان أن يصدر منه الفعل على وجه الاطلاق مختاراً أو مضطراً . وانما شاء أن يصدر منه الفعل بآرادته واختياره ولو

صدر بغير هذا الوجه لزم تخلف ارادته عن مراده .

ومعلوم أن مثل هذه الارادة الازلية التي تعلقت بأفعال الانسان مضافاً الى أنها لاتخالف حرية الانسان تكون مؤكدة لحرية واختياره فكما أن ارادة الله نافذة وماضية اذا تعلقت بوجود الشيء فهكذا نافذة اذا تعلقت بصدر شيء على نحو خاص فلو صدرت والحال هذه - على غير هذا النحو - لزم صدور الشيء على خلاف ارادته تعالى .

وحيث ان الله أراد أن يكون الانسان حراً مختاراً آتياً بفعله باختياره فلا بد أن تتنفذ ارادة الله بأن يأتي الانسان بأفعاله حسب اختياره وحرية ، واذا أتى بأفعاله باختياره وحرية، تحققت حينئذ مشيئة الله في شأنه، تلك المشيئة التي شاءت ان يكون الانسان مختاراً في أفعاله .

و اذا فرضنا أنه يصدر منه الفعل بنحو « الجبر » ودون اختياره يلزم أن لا يكون فعل الانسان حينئذ مطابقاً للمشيئة الالهية وأن لا تتحقق هذه المشيئة الربانية مع أن من الضروري أن ارادة الله لا بد أن تتحقق ولا بد ان تتنفذ .

وخلاصة القول أن أصل وجود الارادة الازلية لله لا يكون - بتاتاً - موجباً للجبر ولا يكون رافعاً للاختيار، بل يجب علينا ان ننظر الى كيفية تعلق تلك الارادة أولاً ثم نصدر أحكامنا في هذا المجال (١) :

(١) هذا الجواب يرجع الى ما ربما يقال ان الله خلق الانسان وخلق فيه (جبرا) قوة الاختيار في الافعال بمعنى أنه لا يجبره شيء في كل فعل يصدر منه .

نعم ان العبد وان كان مجبولا على الاختيار وخلق على الحرية التامة لكن حرية وكونه مختاراً لا يخرج عن حيلة ارادة الله ومشيته اذ لا يمكن ان يوجد شيء في صفحة الوجود ويكون خارجا عن مشيته وادارته بتاتا، فصدور الفعل عن العبد عن اختيار، غير خارج عن حيلة ارادته .

ان جميع الظواهر الكونية ومنها أفعال البشر وان كانت داخلية في اطار الارادة الالهية وليس شيء منها يتحقق بلا اذنه وارادته ولكن يجب علينا ان نعرف كبقية تعلق ارادته سبحانه بالظواهر الكونية عامة وافعال البشر خاصة فنقول ان ارادته سبحانه تعلق بصدور كل شيء عن مبادئه الخاصة فلو كان الفاعل مضطراً ومجبوراً فقد تعلق ارادته بصدور فعله عنه بالجبر والاضطرار وان كان الفاعل مريداً مختاراً تعلق ارادته بصدور فعله عنه بالارادة والاختيار .

ان الارادة الالهية الازلية انما تكون موجبة للجبر ومستلزمة له في صورة واحدة بينما لا تكون مستلزمة للجبر في صورة أخرى فان قلنا بأن الارادة الالهية تعلق بصدور كل ظاهرة من علتها لاعن اختيار ففي هذه الصورة تكون الارادة الالهية موجبة للجبر ولكننا اذا اعتبرنا العالم هذا عالم الاسباب والمسببات وتصورنا لكل معلول علة خاصة به واعتبرنا الانسان - من بين هذه الاسباب والعلل - فاعلام مختاراً وقلنا بأن الارادة الالهية تعلق منذ الازل بأن يصدر الفعل البشري منه بكامل اختياره وحرية ففي هذه الصورة بين هذا وبين الجبر مئذات الفراسخ والاميال .

جواب على سؤال

لو قال أحد : اذا كان عالم الممكنات بكل خصائصه وآثاره مخلوقاً لله ، ومنبعاً عن ارادته ومشئته ، فقد رته وسعت كل شيء وشملت كل الوجود بلا استثناء اذن فكيف يمكن أن تنسب افعال البشر القبيحة الى « الله » سبحانه.

هل يمكن ان نسند الظلم والافعال القبيحة الى الله ونعتبرها مرادة ومخلوقة

- وعلى القارئ الكريم ان يرجع للمزيد من التوضيح الى المثال الذي ذكرناه في صفحة (٣١٣) فانه يصور كيفية ارادته سبحانه وارادة العبد.

له وهو القائل :

« قل ان الله لا يأمر بالفحشاء » (الاعراف - ٢٨)

والقائل :

« وما ربك بظلام للعبيد » (فصلت - ٤٦)

فهل من الصحيح أن نعتبره خالق المفسد والمعاصي و الرذائل ؟ وماذا
يعنى من كونه : « خالق كل شيء » ؟

أفليس يفيد قوله تعالى : « لا اله الا هو خالق كل شيء » (الانعام - ١٠٢)
أن خالقيته تشمل كل ما في الوجود وكل ما يكون مصداقاً للشيء ؟

وبعبارة أخرى : أفلا يستفاد من الآية التي تقول : « الذي أحسن كل شيء
خلقه » كما في سورة السجدة الآية ٧ ، أن كل ما هو مخلوق لله فهو متصف بالحسن
والجمال ، وبعيد عن القبح بحيث يمكن أن يقال أن المخلوق والحسن متلازمان
في خلق الله لا ينفكان ولا ينفصلان ؟ فإذا كان الله خالق كل شيء فكيف يمكن أن
يوصف الظلم - مثلاً - بالحسن وهو كما نعلم من القبائح المسلمة ؟ !

على أن المشكلة لا تنحصر في مسألة الافعال القبيحة التي يفعلها الناس بل
تصدق على مسألة الافات والبلايا والشور ، فكيف تصدر من الله هذه الحوادث
المستقبحة التي تصيب البشر ، وتشقيه ؟

ولنوضح الاشكال بصورة اكثر جلاء فنقول :

ان الاشكال يرد - على القائلين بأن « الله خالق كل شيء » على الاطلاق -

في موردين :

١ / الاعمال القبيحة التي تصدر من العباد ، فكيف يمكن أن تكون مخلوقة
لله ؟؟ وهذا هو ما دفع بعض أهل الكلام الى أن ينسبوا كل أفكار البشر وافعاله
خيرها وشرها بنحو مطلق الى البشر نفسه ، وأن يقطعوا وينكروا أي ارتباط

وصلة بين هذه الافكار والافعال وبين المقام الربوبي ، وقد دفعهم الى هذا الاعتقاد تصور أن اسناد أفعال البشر الى الله يستلزم أن يكون الظلم مخلوقاً لله سبحانه .

٢/ ان هناك في عالم الكون أموراً تدعى بالشور والبلايا ، فكيف يصح أن نعتبر الله الحكيم خالقاً لهذه الشور والافات وهذا هو ما تسبب في أن يظهر فريق باسم المجوس يعتقدون بخالقين للكون :

أ - خالق للخير يدعى يزدان .

ب - خالق للشر يدعى اهريمن .

فكيف يواجه القرآن هذين الفريقين وهو يؤكد على وحدة الخالق..وما هو جوابه عليهما ؟

الجواب :

أما الافعال القبيحة فان لها جانبين : وبتعبير آخر : ان هذه الافعال يمكن أن تطال من جانبين :

١- الجانب الوجودي ، الاثباتي .

٢- الجانب العدمي ، السلبي .

فالفاعل على وجه الاطلاق لا يكون قبيحاً اذا طالعه من الجانب الوجودي ويكون قبيحاً اذا طالعه من الجانب الثاني (اي الجانب العدمي السلبي) .

خذ مثلاً: اللقاء الجنسي الذي يتم بين الرجل والمرأة بصورة غير مشروعة فان مثل هذا اللقاء غير المشروع لا يختلف عن اللقاء المشروع في الجوانب الوجودية فكلاهما سواء من حيث أن العاملين نتيجة « الفعالية الجنسية » غاية ان تفاوت بين هذين اللقائين هو أن العمل الاول « غير » مأذون به من قبل الله

أو السلطة التشريعية في حين أن العمل الثاني مأذون به من قبل الله أو موافق لرأي السلطة التشريعية .

وعلى هذا فإن عامل القبح في « الزنا » هو صفة « اللامشروعية » التي هي أمر عديم وسلبى مائة بالمائة، والذي تتعلق به القدرة إنما هو الجانب الوجودي للشيء وليس الجانب العدمي السلبي متعلقاً لها لأن الأمور العدمية والجوانب السلبية أنزل من أن تتعلق بها القدرة الإلهية بل يستحيل تعلق عملية « الخلق » بها. وانك - بالامعان في هذا المثال - بإمكانك أن تتناول بالتحليل غير عمل الزنا من القبائح كالظلم والخدعة والخيانة والجناية . فالظلم - مثلاً - إنما يكون قبيحاً لأنه يؤدي إلى ذهاب حق المظلوم ويوقف نمو المجتمع وتقدمه وهذا بما أنه أمر عديم ليس متعلقاً للقدرة والارادة الإلهية .

تحليل عن الشرور

إن السؤال السابق بعينه ينطرح بالنسبة إلى « الآفات والبلايا » كالزلازل والسيول وغيرها، وقد بحثه المسلمون في كتبهم الكلامية والفلسفية ولكننا بغية إكمال هذا القسم نعمد إلى بحثه بصورة مختصرة :

لو تناولنا بالتحقيق كل ما يسمى شراً ، لتبين لنا أن تلك الصفة ناشئة من كون الشيء مصحوباً بالعدم فالمرض - على سبيل المثال - إنما يكون شراً وغير مطلوب لأن المريض - حال مرضه - يكون فاقداً للصحة والعافية. وهكذا بالنسبة إلى الأعمى والأصم فحيث إن السمع والبصر من لوازم الحياة عند البشر لكونهما موجبين لكماله لذلك يكون فقدانهما « شراً » وأمر غير مطلوب ولكن العمى أو الصمم ليس شيئاً وجودياً في الإنسان الأعمى والأصم إنما هو فقدان وصفي السمع والبصر وعدمهما ليس غير .

فما العمى أو الصمم - في الواقع - سوى حالة فقدان والعمية .
 من ملاحظة هذه النقطة ومقارنة كل الامور والموارد المعدودة من الشرور
 مع المثال المذكور، يتبين أن الشر ملازم لنوع من العدم الذي لا يحتاج الى
 موجد وفاعل ، بل هو عين ذلك فقدان . فكل البلايا والشرور والقبائح انما
 تكون اذن شروراً وأموراً غير مطلوبة لكونها « فاقدة » لنوع من الوجود أو
 مستلزمة ومصحوبة بنوع من العدم .

وقس على ذلك الحيوانات المفترسة والضارة والافات فكلها انما تكون
 شرّاً لانها تجر الى فقدان سلسلة من الامور والجهات الوجودية . لان كل هذه
 الاشياء (الحيوانات المفترسة والمضرة والافات) توجب الموت وفقدان الحياة
 أو فقدان عضو من الاعضاء. أو قوة من القوى، أو تسبب في منع نمو القابليات
 والاستعدادات وتحولها الى مرحلة الفعلية. فلو كانت هذه الشرور كالزلازل والافات
 الحيوانية والنباتية لا تنطوي على مثل هذه النتائج لما عدت شروراً ولما كانت
 أموراً قبيحة غير مطلوبة .

وعلى هذا فان الموت والجهل والفقر انما تكون شروراً لكونها ترافق أنواعاً
 من العدم . فالعلم كمال وواقعية يفقدها الجاهل، والحياة حقيقة وكمال يفقدها
 الميت ، والفقر هو - بالتالى - من يفقد المال الذي يعيش بسببها .

خلاصة القول :

أنه ليس في هذا الوجود الانوع واحد من الموجودات وهو ما يكون خيراً
 وجميلاً وحسناً .

أما الشرور فهي من نوع العدم .. والعدم ليس مخلوقاً ، بل هو من باب
 « عدم الخلق » وليس من باب « خلق العدم » .

ولهذا (اى لوجود الخير فقط) لا يمكن أن يقال أن للعالم خالقين: أحدهما خالق الخير ، والاخر خالق الشر. ان مثل الوجود والعدم مثل الشمس والظل فعندما نقيم فى الشمس شاخصاً يحدث على الارض ظل بسبب ذلك الشاخص الذي منع من وصول النور .

وما الظل فى الحقيقة الا «عدم» النور، لان الظل هو الظلمة، والظلمة ليست الا «عدم» النور . فلا يصح أن نتساءل - هنا - ما هي حقيقة الظل؟ اذ ليست للظل واقعية خارجية وحقيقة عينية تقابل حقيقة النور وجوهره . انما الظل هو: عدم النور ومعنى هذا أنه ليس للظل أو الظلمة منبعاً ينبعان ، ومنشأ ينشأ منه. هذا ولصدور الافات والشرور من جانب الله توجيهاً اخرى نذكرها فيما يأتي.

جواب آخر حول الشرور :

فى التحليل - المذكور فيما سبق - بينا بوجه مبسوط أول الاجوبة التي يجيب بها العلماء على الثنويين ، واتضح أن الشر أمر عدمى ، والامر العدمي الذي هو نوع من فقدان لا يحتاج الى خالق وفاعل وموجد، وفيما يلي نعمد الى توضيح ثانى أجوبتهم :

الشر أمر نسبى :

ان لفظة « الحقيقي » و« النسبى » من الالفاظ الرائجة فى اصطلاح العلماء كما هي تستعمل فى كثير من العلوم الانسانية والتجريبية واليك توضيحها : كل موجود نصفه بصفة اما أنه موصوف بتلك الصفة فى كل حال مع قطع النظر عن أي شىء وهذه ما نسميها بـ«الصفة الحقيقية» مثلاً صفة الحياة ثابتة للموجود الحى على وجه الحقيقة ، ولا حاجة الى توصيفه بصفة الحياة الى أي نوع من

المقارنة والمقايسة ولأجل ذلك تكون الحياة بالنسبة للحى صفة حقيقية.. ووصفه بالحياة توصيفا حقيقيا وواقعيا .

فكون المتر يأتلف من (١٠٠) ستمتر واقعية ثابتة للمتر فى جميع الحالات ولا حاجة لتوصيف المتر بهذه الكمية الى أي نوع من المقايسة بشيء .
ويقابل الوصف الحقيقى « الوصف النسبى »، بمعنى أن الشيء مالم يقس ويقارن بشيء آخر وما لم يكن هناك موجود آخر لا يمكن توصيف الشيء بصفة .

فالصغر والكبر - مثلا - من الاوصاف التى لا يمكن أن يوصف بهما شيء من الاشياء الا اذا كان هناك شيء ثان يقاس به هذا الشيء حتى يمكن أن يقال فى شأنه هذا « اصغر » وهذا « أكبر » أو هذا « صغير » وذلك « كبير » فان الصغر والكبر وصفان لا يصدقان على شيء الا بعد مقارنته بشيء آخر فالكرة الارضية - مثلا - انما يمكن وصفها بالصغر والكبر ويقال الكرة الارضية « صغيرة » أو « كبيرة » اذا ما قيست بكرة الشمس والقمر فحيث يصح قولنا: الكرة الارضية أصغر من الشمس وأكبر من القمر فالصغر والكبر ليسا وصفين حقيقيين بالنسبة الى الارض بحيث يدخلان فى حقيقة الارض والالما أمكن وصفها بوصفين متضادين بل هما وصفان نسبىان وحالتان للارض يعرضان لها كلما قيست الى الكرتين «الشمس والقمر» ويمكن وصف الارض بهما فى تلك الحالة، وبذلك لا يكون هذان الوصفان حقيقيين .

من هذه المقارنة والبيان يمكن استنباط نتيجة فلسفية هامة وهى: ان «الصفات الحقيقية» على غرار موصوفاتها التى تتمتع بواقعية لا تتكرر على صعيد الخارج، انما تحتاج الى بجاعل وخالق .

واما الصفات النسبية حيث انها ليست بذات واقعية خارجية بل هى وليدة

الذهن ، ونتيجة أفكارنا لدى المقايسة لاتكون محتاجة الى الخالق والموجد اذ لا واقعية خارجية لها حتى تكون محتاجة الى موجد .

ان حياة الخلية أو وصف المتر بكونه مائة سنتيمتر من الامور التى تتمتع بالواقعية الخارجية فما لم يكن ورائهما واقعية اخرى (ونعني الخالق) لماتحققا على صعيد الخارج ولما كان لهما حظ من الوجود خارج عالم الذهن حسب قانون العلية .

ولكن الصغروالكبر (فى المقابل) بالنسبة الى الارض ليسا لهما واقعية خارج الذهن لكي يحتاجان الى الخالق والموجد .

ان المحتاج الى الموجد والخالق انما هو وجود نفس الكرة الارضية ، وأما صغرها وكبرها فهو وليد الذهن والفكر الذي ينشأ من مقارنة جسمين ببعضهما . من هذا البيان يمكن معرفة حقيقة « الشرور والافات » وأنها من أي نوع من هذين النوعين من الصفات .

هل هى من الصفات الحقيقية ؟

أو هى من الصفات النسبية ؟

بمراجعة سريعة وتحقيق عاجل يمكن معرفة أن الشرور أمور نسبية لاحقيقية بمعنى أن صفة الشر ليست جزء من ذوات وحقائق الاشياء الموصوفة بالشر . بل الشر حالة تنسب الى شيء من الاشياء عند ما يقاس الى شيء آخر فسم الحياة والعقرب وغزارة المطر لاتكون شراً اذا ما قيس بنفس الاشياء بل هى مبعث كمالها وموجب لبقائها واستمرار حياتها . ووجودها ، انما هى شر اذا ما قيس الى الانسان وتضرر البشر بها فالمطر الغزير مثلاً لا يكون شراً فى حد ذاته بل عندما يقاس بشيء آخر اتصف حينئذ بهذا الوصف ، فلو نزل المطر الغزير فى فصل مناسب أحيا الزرع والنبات واخضرت بسببه المزارع والحدائق وكان خيراً ولكنه يكون شراً من جهة كونه موجباً لانهدام الاكواخ فى الصحارى

والبرار ، وعلى هذا فان الخير والشر لو كانا من الاوصاف الحقيقية وكان لهما حظ من الوجود لامكن وصح حينئذ أن نسأل عن موجدتها وخالقها ونقول: ان المبدأ الذي يتصف بالخير المطلق لا يمكن أن يكون خالق الشرور ولذلك نضطر الى افتراض خالق آخر (غير خالق الخير) يكون خالق الشرور وموجدتها. ولكن الحق أنه ليس للشرور « واقعية خارجية » ليتعلق بها جعل وخلق، وعلى هذا فان ما يكون له حظ من الوجود الخارجي كسم العقرب لا يكون مستغنياً عن الخالق ، ولكن شرية هذا السم ليست لها واقعية لتنضم الى وجود السم فتكون رديفة للسم في عالم الوجود والكون، ولاجل هذا لا تحتاج شرية السم الى خالق، ويكون البحث عن خالقها لغواً لامعنى له لان الشر - بالمعنى الذي ذكرناه - ليس بذات واقعية خارجية كيما يفتقر الى الفاعل .

وبعبارة أخرى انه ليس من الصحيح ان يقال أن الله بخلقه للعقرب خلق شيئين وفعل أمرين : خلق «ذات» العقرب مع شرها ، بل فعل الله سبحانه شيئاً واحداً وهو أنه تعالى ألبس هذا الموجد لباس الوجود ، وانما الانسان هو الذي يصف هذا العقرب بالشرية والقبح عندما يقيسه الى شيء آخر .

من هنا يمكن ادراك حقيقة الجملة التي يردها الفلاسفة عند بيان نسبة الشرور الى الله اذ يقولون :

جميع الموجودات من حيث كونها تتحلّى بالوجود فهي مخلوقة لله بالذات، وأما من حيث اتصافها بالشرية فليست موضع ارادته سبحانه بل هي ذات نسبة عرضية ومجازية اذا قيس الى مبدأ الخلق (١) .

وهناك أجوبة أخرى عن وجود الشر في صفحة الوجود نتركها رعاية للاختصار .

(١) هذا هو تفصيل قولهم : الشرور ليست مجعولة بالذات بل هي مجعولة بالتبع والعرض .

الفصل الثامن

الله والتوحيد الافعالى

٢ - التوحيد فى الربوبية والتدبير

التوحيد فى التدبير والربوبية

- ١ - وجود الشرك فى التدبير بين الوثنين .
- ٢ - هل للرب معان مختلفة .
- ٣ - نتيجة هذا البحث .
- ٤ - القرآن لا يعترف بمدير سواه .
- ٥ - التدبير لا ينفك عن الخلق والايجاد.
- ٦ - وحدة النظام دليل على وحدة المدير .
- ٧ - النتيجة .
- ٨ - ما معنى المديرات فى القرآن .
- ٩ - الجواب عن ذلك .
- ١٠ - هل الحسنة والسيئة من الله ؟
- ١١ - ما معنى الاية التى تنسب الحسنة الى الله والسيئة الى الانسان ؟
- ١٢ - التوفيق بين هذه الايات .

التوحيد في التدبير والربوبية

يستفاد - بجلاء - من التدبير في الايات القرآنية ومن مطالعة عقائد وثنيي العرب المذكورة في كتب الملل والنحل أن مسألة «التوحيد في الخالقية» كان موضع اتفاق واجماع بينهم وأن الانحراف انما كان في «التوحيد في التدبير» و«التوحيد في العبادة» ، وبعبارة أوضح كان الاغلب متفقين على أن لهذا العالم نهالماً واحداً لاغير . .

وقد ذكرت هذه الحقيقة في الكتاب العزيز مكرراً ونحن نذكر هنا طائفة من تلك الايات :

« ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فاني **يُؤفكون** »
(النكبات - ٦١)

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

« ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن الله » (الزمر - ٣٨)

« ولئن سألتهم من خلق السماوات والارض ليقولن خلقهن العزيز العليم »

(الزخرف - ٩)

« ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فاني يؤفكون » (الزخرف - ٨٧)

أجل لقد كان الاعتقاد بوجود مبدئين « خالقين » لهذا العالم - في عقيدة زرادشت - أحدهما يزدان والاخر أهرimen أمراً مشهوراً وان كانت عقيدة زرادشت

نفسه فى هذه المسائل يكتنفها غموض كبير .

على أن عقيدة الزرادشتيين فى هذه القضية ليست هى وحدها التى تحيط بها هالة من الابهام والغموض بل عقيدة البراهمة والبوذيين والهندوسن فى قضية « وحدة الخالق » هى أيضا غير واضحة .

وحيث ان البحث والتحقيق فى عقائد تلك الطوائف خارج عن اطار بحثنا هذا لذلك نواصل بحثنا الاساسي .

* * *

من خلال مراجعة الايات السالفة يتضح لنا أن وثنيى جزيرة العرب الذين كانوا يعيشون قبل نزول القرآن أو بعده لم يكونوا يعانون من أي انحراف أو اشكال فى مسألة « التوحيد فى الخالقية » وان لم يكن ادراكهم للتوحيد فى الخالقية على غرار ماشرحه ووضحه القرآن الكريم (١)، ولكنهم كانوا يعتقدون - اجمالا - بأنه ليس للكون سوى خالق واحد هو موجد السماوات والارض وخالقها، بيد أن بعضهم وليس جميعهم كان يشرك فى قضية « التدبير لهذا العالم » أو كانوا يعتقدون بأن الله - بعد أن خلق الكون - فوض تدبير بعض أمور الكون الى واحد أو اكثر من خيار خلقه واعتزل هو عن أمر التدبير .

هذه المخلوقات المفوض اليها أمر التدبير كانت فى نظر معتقدي هذه النظرية عبارة عن « الملائكة » و« الجن » و« الكواكب » و« الارواح المقدسة » و . . و . . التى كان كل واحد منها مدبراً لجانب من جوانب الكون - على حد زعمهم - !!

ولاجل أن نقرن قولنا بالادلة والبراهين نلفت نظر القارئ الكريم الى

(١) لان الشرك فى التدبير الذى نسميه شركا فى الربوبية وكان رائجاً بينهم، يرجع الى الشرك فى الخالقية كما سيوافيك بيانه .

أدلة وجود مثل هذا الشرك في عصر نزول القرآن الكريم .

فبملاحظة هذه الأدلة سيدعن القارىء بأن وجود « الشرك في المدبرية » في عصر الرسالة وقبل ذلك لم يكن موضع ترديد وشك ، وأن ما قد يتصور - أحياناً - بأن عرب الجاهلية أو من تقدمهم من الاقوام السالفة كانوا يعتبرون الاصنام مجرد شفعاء عند الله لا أكثر ليس تصوراً ينطبق على كل الموارد في عالم الوثنية بل هو (أي الاعتقاد بمجرد شافية الاصنام لا أكثر) اعتقاد فريق من العرب الجاهلي ولم يكن اعتقاد جميعهم .

وجود الشرك في التدبير بين الوثنيين :

١ - ان أوضح برهان على أن بعض الفرق منهم كان يعتقد بتعدد المدبر هو قصة احتجاج ابراهيم - عليه السلام - مع عبدة الكواكب والنجوم . فقد كانت هذه الفرق تعبد الشمس والقمر والكواكب بعنوان أنها رب مدبر وليس باعتقاد أنها خالقة اذ كانوا يتصورون أن هذه الاجرام هي المتصرفة في النظام السفلى من العالم وأن أمر تدبير هذا الكون فوض اليها فهي أرباب هذا العالم دون الله .

ولاجل هذا الاعتقاد نجد ابراهيم - عليه السلام - يبطل ربوبيتها عن طريق الاشارة الى أفولها وغروبها .

ولنفكر - هنا - ملياً في استدلال النبي العظيم ابراهيم - عليه السلام - لنرى أي أمر كان يقصد اثباته أو نفيه من خلال الاستدلال بأفول هذه الكواكب والاجرام وغروبها .

فاذا كانت هذه الاجرام - حسب اعتقاد قوم ابراهيم - هي المدبرة للموجودات الارضية ومنها الانسان فان المدبرية - بحكم أن نظام المدبر يكون في اختيار

المدير - تقتضى أن يعيش المدير (بالفتح) في ظل اشراف المدير (بالكسر) وعنايته ، وينمو ويتربى ويتقدم نحو الكمال .

هذا ويقتضي بقاء هذه الكواكب والاجرام على اتصال دائم بالعالم السفلي الذي يقع تحت تدبيرها ليتمكن التدبير والتصرف .

يبد أن هذا الاتصال الدائم يتنافى مع الإفول والغروب وماتتصف به هذه الاجرام والكواكب من غيبة وجهل ولاجل هذا عد النبي ابراهيم عليه السلام الافول والغروب دليلاً واضحاً وقاطعاً على عدم كون هذه الاجرام ، مدبرة للموجودات الارضية .

ولو كان هؤلاء يعبدون هذه الاجرام بعنوان انها اجرام مقدسة توجب عبادتها القربى الى الله لما تكون غيبتها عن صفحة السماء فى غير أوقات عبادتها دليلاً على بطلان نظريتهم بل يكون حضورها وتواجدها حين عبادة الناس اهاكافياً لان تصبح موضع عبادة، ولا يلزم وراء ذلك أن تكون حاضرة - فى كل الاوقات- متمثلة أمام عبادتها بحيث ينظرون اليها فى كل حين، لاجل هذا استعمل الخليل - عليه السلام - لفظة رب فى كل الموارد التى حمل فيها على عبادة الكواكب والاجرام فقال مستفهماً : « هذا ربي » ؟ ؟ ! .

و« رب » فى لغة العرب هو المتصرف والمدير الذى يدبر الشئ ويديره ويتحمل أمر تريته ويتصرف فيه، وهذه القصة - مع ملاحظة كل خصوصياتها- دليل على وجود « الشرك الربوبي » فى عصر ابراهيم - عليه السلام - .

ان الشرك فى الربوبية يشبه الى حد بعيد قصة من يريد أن يحصل على بيت لنفسه فيهيء كمية كبيرة من المواد الانشائية ويجعلها تحت تصرف البناء والعامل ويطلب منهم أن ينواله البيت الذى يريد ، ففي هذه الصورة تكون المواد الانشائية من صاحب العمل ولكن تنسيق هذه المواد وتشغيلها والتصرف

ففىها يتعلق بالبناء والمعمار والعمال الذين أوكل اليهم بناء البيت المذكور على نحو ما يريدون وكيفما شاؤوا .

هذا هو أوضح مثال للشرك الربوبى ولقد كان القائلون بربوبية الملائكة والجن والارواح المقدسة يعتقدون بأن موجودات هذا العالم من القمر والشمس الى الحيوان والانسان الى الشجر والحجر انما هى المواد الانشائية لهذا العالم وان الله فوض أمر التصرف فى هذه المواد - بعد أن خلقها - الى هذه الارباب ثم راحت تشتغل بتدبير الكون والتصرف فيه بالاستقلال وبمطلق الاختيار .

لقد كان هذا الفريق يعتقد أن مقام الخلق غير التدبير وأن الذى يرتبط بالله انما هو الخلق والايجاد الابتدائي من العدم ، ولكن حيث ان الخلق غير التدبير فالتدبير يتعلق بموجودات أخرى غير الله ، أعني الموجودات المتصرفة لهذا العالم والتي فوض اليها تدبير عالم الطبيعة ، وليس لله أية دخالة فى أمر تدبير الكون وادارته وتنظيم شؤونه ، وتصريفه والتصرف فيه .

* * *

٢ - لقد دخلت الوثنية فى مكة ونواحيها أول ما دخلت فى صورة «الشرك فى الربوبية» فقصه « عمرو بن لحي » دليل واضح على أن أهل الشام كانوا يعتبرون الاوثان والاصنام مدبرة لجوانب من الكون .

يكتب ابن هشام فى هذا الصدد :

كان « عمرو بن لحي » أول من أدخل الوثنية الى مكة ونواحيها فقد رأى فى سفره الى البلقاء من أراضي الشام أناساً يعبدون الاوثان وعندما سألهم عما يفعلون قائلًا : ما هذه الاصنام التي أراكم تعبدونها ؟

قالوا : - هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ، ونستنصرها فتنصرنا .

فقال لهم : أفلا تعطوننى منها فأسير به الى أرض العرب فيعبدوه .

وهكذا استحسن طريقتهم واستصحب معه الى مكة صنماً كبيراً باسم «هبل» ووضع على سطح الكعبة المشرفة ودعا الناس الى عبادتها (١) .

اذن فاستمطار المطر من هذه الاوثان والاستعانة بها يكشف عن أن بعض المشركين كانوا يعتقدون بأن لهذه الاوثان دخالة في تدبير شؤون الكون وحياة الانسان .

على أنه ينبغي أن لا يتصور أحد بأنهم كانوا يعتبرون هذه الاصنام الحجرية والخشبية هي ذاتها المتصرف والمديرة للكون ليقال : ليس هناك من جاهل - فضلا عن عاقل - يقول بأن هذه الاصنام الجامدة تكون منشأ كل هذه الاثار والحوادث بل الحق أنهم كانوا يعتقدون بأن هذه الاصنام الخشبية تمثل صور الالهة المدبرة لهذا العالم التي فوض اليها ادارة الكون وتصريفه والتصرف فيه ولكن حيث ان هذه الالهة المزعومة لم تكن في متناول أيديهم ، وحيث كانت عبادة الموجود البعيد عن متناول الحس واللمس صعب التصور لديهم عمدوا الى تحسيد تلك الالهة وتصويرها في أوثان وأصنام ورسوم وأجسام وقوالب من الخشب أو الحجر أو المعدن وراحوا يعبدون الصور والتماثيل عوضاً عن عبادة أصحابها الحقيقيين (وهي الالهة المزعومة) .

ويمكنك أيها القارى الكريم أن تقف على مفصل هذه الامور في الفصل التاسع ، عند البحث عن « التوحيد في العبادة » .

* * *

٣ - يكتب المفسرون الاسلاميون أن « ودا » و « سواعاً » و « يغوث » و « يعوق » و « نسرأ » كانوا من عباد الله الصالحين وكان يتبعهم في ذلك فريق من قومهم ، ولما ماتوا ظن فريق بأنهم لو نظروا الى صورهم وتماثيلهم لامكنهم

أن يعبدوا الله بنحو أفضل باعتقاد أن صورهم تذكرهم بالله ، وبمرور الزمن تحولت هذه الفكرة الى عبادة تلك الصور والتماثيل ذاتها .

واليك نص ما كتبه صاحب مجمع البيان في هذا الصدد :

« عن محمد بن كعب أن هذه أسماء قوم صالحين كانوا بين آدم ونوح - ع - فنشأ قوم بعدهم يأخذون مأخذهم في العبادة فقال لهم إبليس : لو صورتم صورهم كان أنشط لكم و أشوق الى العبادة ففعلوا فنشأ بعدهم قوم فعبدهم فمبدأ عبادة الاوثان كان ذلك الوقت » (١) .

* * *

يقول المحقق المعاصر الاستاذ جواد علي في كتاب : « المفصل » الذي كتبه حول تاريخ العرب قبل الاسلام ويقع في ثمانية مجلدات ضخمة استقصى فيها احوال العرب في كل جوانب الحياة ومجالاتها .

يقول عن اعتقادهم بالنسبة الى معبوداتهم المزعومة :

« ان معارفنا عن الاساطير العربية الدينية قليلة جداً وهذا مما حمل بعض المستشرقين على القول بأن العرب لم تكن لهم أساطير دينية عن آلهتهم كما كان عند غيرهم من الامم كاليونان والرومان والفرس وعند بقية الاربيين ، واذا لم تصل الينا نصوص دينية جاهلية (عن العرب) صعب علينا تكوين فكرة صحيحة عن مفهوم الدين عند العرب وعن كيفية عبادتهم لآلهتهم وعن كيفية تصورهم للالهة .

فكلمات مثل ود وسعد (٢) وهى أسماء لبعض آلهتهم تفيدنا في فهم عبادة

(١) مجمع البيان ج ١٠ ص ٣٦٤ طبع صيدا .

(٢) التى تكون لها معان تشير الى صفة الالهة اذ الاول يشير الى انه اله المحبة والثانى يشير الى انه اله السعادة .

الجاهليين وتفكيرهم في تلك الالهة « (١) .

* * *

هـ - لم يكن المتنورون والطبقة المثقفة يعتقدون بمدير غير الله بل كانوا يعتبرون الاصنام شفعاء توجب عبادتها الزلفى عند الله ، والقربى لديه ، ويدل على هذا الامر آيات اليك بعضها :

« ما نعبدكم الا ليقربونا الى الله زلفى » (الزمر - ٣)
« فل من يرزقكم من السماء والارض أمن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون » (يونس - ٣١)

ولكن مع الاعتراف بهذا المطلب لابد من القول - بصراحة - بأن مفاد هذه الاية لا يمثل اعتقاد الجميع بل كان ثمت فريق من الوثنيين يعتقدون في حق آلهتهم ومعبوداتهم المزعومة بأنها تملك بعض القوى الغيبية ، وأنها تتصرف في عالم الطبيعة والكون على غرار ما يفعل الالهة، خاصة وأنهم كانوا قد اختاروا معبوداتهم وآلهتهم المزعومة من صفوف الملائكة والجن والارواح المقدسة. صحيح أن وثنية « العرب الجاهلى » كانت تصرفاً خاطئاً وباطلاً ولم تكن تستند الى قاعدة فكرية ، ولم تكن على نمط وثنية اليونانيين والروم والفرس التى كانت تقوم على أساس فلسفى ، ولكن بعض أولئك العرب كانوا في نفس الوقت يعتقدون بربوبية الاوثان، وهذا ما يستفاد من عدة آيات في هذا المجال. ولكن قبل أن نعلم الى نقل نصوص هذه الايات نرى لزماً علينا أن نعرف بدقة ماذا تعنيه لفظة رب التى اشتق منها الربوبية .

يقول اللغوي العربي المعروف ابن فارس :

(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الاسلام ج ٦ ص ١٩ .

« الرب ، المالك ، الخالق ، الصاحب . و الرب المصلح للشيء يقال :
رب فلان ضيعته اذا قام على اصلاحها والرب. المصلح للشيء ، والله جل ثناؤه
الرب لانه مصلح احوال خلقه . والراب ، الذي يقوم على امر الريب » (١) .
ويكتب الفيروز آبادى قائلا :

« رب كل شيء : مالكة ومستحقه وصاحبه ...

رب الامر : أصلحه » (٢) .

وجاء فى المنجد :

« الرب : المالك ، المصلح السيد » (٣) .

وما يشابه هذا المعنى فى كتب اللغة والقواميس الاخرى .

هل للرب معان مختلفة ؟

ان وظيفة كتب اللغة و القواميس هي ضبط موارد استعمال اللفظة ، سواء
أكان المستعمل فيه هو الذى وضع عليه اللفظة أم لا ، واماتعيين الاوضاع وتمييز
الحقائق عن المجازات فخارج عما ترتثيه كتب اللغة .

وهذا هو نقص ملحوظ ومشهود بوضوح فى كتب اللغة ومعاجمها اذما أكثر
ما يجد الانسان عدة معانى متباينة ومتمايزة للفظه واحدة حتى أنه ليتصور - فى
أول وهلة - أن الواضع العربى جعل هذه اللفظة على عشرة معان فى عشرة أوضاع
ولكن بعد التحقيق والدراسة يتبين أنه ليس لهذه اللفظة سوى معنى واحد لا غير
وأما بقية المعانى المذكورة فهي من شعب المعنى الاصنى .

(١) مقاييس اللغة ج ٢ ص ٣٨١ .

(٢) قاموس اللغة مادة الرب .

(٣) المنجد مادة رب .

ومن الصدف أن لفظة رب تعانى من هذا المصير حتى أن كاتباً كالمودودى تصور أن لهذه اللفظة خمس معان - فى الاصل - وذكر لكل معنى من المعاني الخمسة شواهد من القرآن الكريم .

ولا شك فى أن لفظة رب استعملت فى الكتاب العزيز واللغة فى الموارد التالية التي لا تكون الا صورة موسعة ومصاديق متعددة لمعنى واحد لا أكثر ، واليك هذا الموارد والمصاديق :

١ - التربية مثل رب الولد ، رباه .

٢ - الاصلاح والرعاية مثل رب الضيعة .

٣ - الحكومة و السياسة مثل فلان قد رب قومه أى ساسهم وجعلهم ينقادون له .

٤ - المالك كما جاء فى الخبر عن النبي - ص - أرب غنم أم رب ابل .

٥ - المصاحب مثل قوله: رب الدار أو كما يقول القرآن الكريم: « فليعبدوا رب هذا البيت » [قريش - ٣] .

لا ريب أن هذه اللفظة قد استعملت فى هذه الموارد وما يشابهها ولكن جميعها يرجع الى معنى واحد أصيل ، وما هذه المعاني سوى مصاديق وصور مختلفة لذلك المعنى الاصيل ، وسوى تطبيقات متنوعة لذلك المفهوم الحقيقى الواحد أعنى من فوض اليه أمر الشئ المربى من حيث الاصلاح والتدبير والتربية . فاذا قيل لصاحب المزرعة انه ربها فلاجل أن اصلاح أمور المزرعة مرتبطة به وفي قبضته .

واذا أطلقنا على سائس القوم، صفة الرب فلان أمور ذلك القوم مفوض اليه فهو قائدهم ، ومالك تدبيرهم ومنظم شؤونهم .

واذا أطلقنا على صاحب الدار ومالكه اسم الرب فلانه فوض اليه أمر تلك

الدار وادارتها والتصرف فيها كما يشاء .

فعلى هذا يكون المربي والمصلح والرئيس والمالك والصاحب وما يشابهها مصاديق وصور لمعنى واحد أصيل يوجد في كل هذه المعاني المذكورة، وينبغي أن لا نعتبرها معاني متميزة ومختلفة للفظه الرب بل المعنى الحقيقي والاصيل للفظه هو: من بيده امر التدبير والادارة والتصرف ، وهو مفهوم كنى ومتحقق في جميع المصاديق والموارد الخمسة المذكورة (أعنى التربية والاصلاح والحاكمة والمالكية والصاحبية) .

فاذا اطلق يوسف الصديق - عليه السلام - لفظ الرب على عزيز مصر ، حيث قال « انه ربي أحسن مثواي » [يوسف - ٢٣] فلاجل أن يوسف تربى في بيت عزيز مصر وكان العزيز متكفلاً لتربيته وقائماً بشؤونه .

واذا وصف عزيز مصر بكونه رباً لصاحبه في السجن فقال: « أما أحدكم ما يسقي ربه خمرأ » [يوسف - ٤١] فلان عزيز مصر كان سيد مصر وزعيمها ومدير أمورها ومتصرفاً في شؤونها ومالكاً لزماتها .

واذا وصف القرآن اليهود والنصارى بأنهم اتخذوا أحبارهم أرباباً اذ يقول: « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » [التوبة - ٣١] فلاجل أنهم أعطوهم زمام التشريع واعتبروهم أصحاب سلطة وقدرة فيما يختص بالله .

واذا وصف الله نفسه بأنه « رب البيت » فلان اليه أمور هذا البيت ماديها ومعنويها ، ولا حق لاحد في التصرف فيه سواه .

واذا وصف القرآن « الله » بأنه «رب السماوات والارض» [الصافات - ٥] وأنه « رب الشعري » [النجم - ٤٩] وما شابه ذلك فلاجل أنه تعالى مدبرها ومديرها والمتصرف فيها ومصلح شؤونها والقائم عليها . وبهذا البيان نكون قد كشفنا القناع عن المعنى الحقيقي للرب الذي ورد في مواضع عديدة من

الكتاب العزيز .

* * *

ان الشائع بين الوهابيين تقسيم التوحيد الى : ١ / التوحيد في الربوبية
٢ / التوحيد في الألوهية (١) .

قائلين : ان التوحيد في الربوبية بمعنى الاعتقاد بخالق واحد لهذا الكون
كان موضع اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة .

وأما التوحيد في الألوهية فهو التوحيد في العبادة الذي يعنى منه أن لا يعبد
سوى الله ، وقد انصب جهد الرسول الكريم على هذا الامر .

والحق أن اتفاق جميع مشركي عهد الرسالة في مسألة التوحيد الخالقي
ليس موضع شك ولكن تسمية التوحيد الخالقي بالتوحيد الربوبي خطأ واشتباه .
وذلك لان معنى «الربوبية» ليس هو الخالقية كما توهم هذا الفريق ، بل
هو - كما أوضحنا وبيننا سلفاً - ما يفيد التدبير وإدارة العالم ، وتصريف شؤونه
ولم يكن هذا - كما بينا - موضع اتفاق بين جميع المشركين والوثنيين في عهد
الرسالة كما ادعى هذا الفريق .

نعم كان فريق من مثقفي الجاهليين يعتقدون بعدم مدبر سوى الله ولكن كانت
تقابلهم جماعات كبيرة ممن يعتقدون بتعدد المدبر والتدبير ، وهي قضية تستفاد
من الآيات القرآنية مضافاً الى المصادر المتقدمة .

هنا نلفت نظر الوهابيين الذين يسمون التوحيد في الخالقية بالتوحيد في
الربوبية الى الآيات التالية ليتضح لهم أن الدعوة الى التوحيد في الربوبية
لا تعني الدعوة الى التوحيد في الخالقية بل هي دعوة الى «التوحيد في المدبرية»
والتصرف ، وقد كان بين المشركين في ذلك العصر من كان يعاني انحرافاً وشذوذاً
في التوحيد الربوبي ، ويعتقد بتعدد المدبر رغم كونه معتقداً بوحدة الخالق .

(١) سيوافيك معنى الألوهية في الفصل التاسع ، ونبين خطأهم في تفسيرها .

ولا يمكن - أبداً - أن نفسر الرب في هذه الايات بالخالق والموجد. واليك بعض هذه الايات :

أ - « بل ربكم رب السماوات والارض الذي فطرهن » (الانبياء - ٥٦)
فلو كان المقصود من الرب هنا هو الخالق والموجد لكانت جملة « الذي فطرهن » زائدة بدليل أننا لو وضعنا لفظة الخالق مكان الرب في الاية للمشنا عدم الاحتياج - حينئذ - الى الجملة المذكورة (أعني الذي فطرهن) بخلاف ما اذا فسر الرب بالمدير والمتصرف، ففي هذه الصورة تكون الجملة الاخيرة مطلوبة ، لانها تكون - حينئذ - علة للجملة الاولى ، فتعني هكذا : أن خالق الكون هو المتصرف فيه وهو المالك لتديره والقائم بادراته .

ب - « يا أيها الناس أعبدوا ربكم الذي خلقكم » (البقرة - ٢١)
فان لفظة الرب في هذه الاية ليست بمعنى « الخالق » وذلك على غرار ما قلناه في الاية المتقدمة المشابهة لما نحن فيه ، اذ لو كان الرب بمعنى الخالق لما كان لذكر جملة « الذي خلقكم » وجه ، بخلاف ما اذا قلنا بان الرب يعني المدير فتكون جملة « الذي خلقكم » علة للتوحيد في الربوبية، اذ يكون المعنى حينئذ هو : أن الذي خلقكم هو مدبركم .

ج - « قل أغير الله أبغى رباً وهو رب كل شيء » (الانعام - ١٦٤)

وهذه الاية حاكية عن أن مشركي عصر الرسالة كانوا على خلاف مع الرسول الكريم - صلى الله عليه وآله - في مسألة الربوبية على نحو من الانحاء وأن النبي الاعظم كان مكلفاً بان يفند رأيهم ويبطل عقيدتهم ولا يتخذ غير الله رباً على خلاف ما كانوا عليه. ومن المحتم أن خلاف النبي مع المشركين لم يكن حول مسألة « التوحيد في الخالقية » بدليل أن الايات السابقة تشهد في غير ابهام بأنهم كانوا يعترفون بانه لا خالق سوى الله تعالى، ولذلك فلا مناص

من الادعان بأن الخلاف المذكور كان في غير مسألة الخالقية وليست هي الامسألة تدبير الكون، بعضه أو كله.

د - « الست بربكم ؟ قالوا : بلى تههدنا ، ان تقولوا يوم القيامة : انا كنا « عن هذا غافلين » (الاعراف ١٧٢)

فقد أخذ الله في هذه الآية من جميع البشر- الاقرار بالتوحيد الربوبي وكانت علة ذلك هي ما ذكره من انه سيحتج على عباده بهذا الميثاق يوم القيامة كما يقول :

« أو تقولوا : انما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل « المبطلون » (الاعراف - ١٧٣)

اذا تبين هذا فنقول: ان نزول هذه الآية في بيئة مشركة دليل - ولاشك - على وجود فريق معتد به في تلك البيئة كانوا يخالفون هذا الميثاق ، فاذا كانت الربوبية بمعنى الخالقية استلزم ذلك أن يكون في تلك البيئة من يخالفون النبي في الخالقية ولكن الفرض هو عدم وجود أي اختلاف في مسألة «توحيد الخالقية» في عصر الرسالة فلم يكن المشركون في ذلك العصر مخالفين في هذه المسألة ليعتبروا مخالفين للميثاق المذكور فلا محيص - حيثئذ - من أن الخلاف كان - آنذاك - في مسألة تدبير العالم وادارة الكون.

وبهذا التقرير يكون معنى الرب في الآية المبحوثة هنا هو المدبر .

هـ - « أتقتلون رجلاً أن يقول: ربي الله وقد جاءكم بالبينات من ربكم » (غافر - ٢٨)

تعلق هذه الآية بمؤمن آل فرعون الذي كان يدافع عن النبي موسى عليه السلام وراء قناع الصحبة والصداف لال فرعون ويسعى تحت ستار الموافقة معهم أن يدفع الخطر عن ذلك النبي العظيم. وأما دلالتها على كون الرب بمعنى المدبر فواضحة . لان فرعون ما كان يدعي الخالقية للسماء والارض ولا الشركة

مع الله سبحانه فى خلق العالم وإيجاده، وهذه حقيقة يدل عليه تاريخ الفراعنة أيضا . وفى هذه الصورة يجب أن يكون المراد من دعوة النبى موسى بقوله: ربي الله ، هو حصر «التدبير» فى الله سبحانه لا مسألة الخلق . ولو كانت تتعلق بمسألة الخلق والإيجاد لما كان بينه وبين فرعون أى خلاف ونزاع، اذ المفروض اعتراف فرعون بخالقية الله - كما اسلفنا - ، هذا مضافاً الى أن الله تعالى يقول فى الآية السابقة لهذه الآية :

و - « ذرونى أقتل موسى وليدع ربه انى أخاف أن يبدل دينكم » (غافر-٢٦)
فان التوحيد فى الخالقية لم يكن موضع خلاف لتكون دعوة موسى لبني اسرائيل سبباً لاي تبدل وتبديل .

ومن هذا البيان يتضح المراد من قول فرعون: «أنار بكم الاعلى» (النازعات-٢٤)
ز - « فقالوا: ربنا رب السماوات والارض لن ندعو من دونه الها » (الكهف-١٤)
ان الفتية الذين فروا من ذلك الجو الخائق الذي أو جدته طواغيت ذلك الزمان كانوا جماعة يسكنون فى مجتمع يعتقد بالوهمية غير الله ، ولكن الوهمية غير الله - فى ذلك المجتمع - لم تكن فى صورة تعدد الخائق ، خاصة وأن واقعة اهل الكهف حدثت بعد ميلاد السيد المسيح حيث كانت عقول البشرية وأفكارها قد تقدمت فى المسائل التوحيدية بشكل ملحوظ وحظت من الرقي بمقدار معتدبه ولم يكن يعقل - فى ظل هذا الرقي الفكرى - وجود مجتمع منكر لخالقية الله ، أو مشرك فيها فلا بد ان يقال أن شركهم يرجع الى أمر آخر وهو الاعتقاد بتعدد المدبر .

ح - ان البرهان الواضح على أن مقام الربوبية هو مقام المدبرية وليس الخالقية كما يتوهم ، هو الآية المتكررة فى سورة الرحمن :

« فبأى آلاء ربكما تكذبان »

فقد وردت هذه الآية في السورة المذكورة ٣١ مرة وجاءت لفظة رب جنباً الى جنب مع لفظة الالاء التي تعني النعم ، وغير خفي ان قضية النعمة مع التذكير بمقام ربوبية الله لحياة البشر وحفظها من الفناء أنسب وأكثر انسجاماً، اذ ذكر النعم (التي هي من شعب التربية الالهية التي يوليها سبحانه للبشر) يناسب موضوع التربية والتدبير الذي تندرج فيه ادامة النعم وادامة الافاضة . ط : - لقد اقترنت مسألة الشكر مع لفظة الرب في خمسة موارد في القرآن الكريم، والشكر انما يكون في مقابل النعمة التي هي سبب بقاء الحياة الانسانية ودوامها وحفظها من الفناء وصيانتها من الفساد ، وليست حقيقة تدبير الانسان الا ادامة حياته وحفظها من الفساد والفناء .

واليك هذه الموارد :

« واذ تأذن ربكم لئن شكرتم لازيدنكم ولئن كفرتم ان عذابي لشديد »

(ابراهيم - ٧)

« قال ربى أو زعنى أن أشكر نعمتك التي أنعمت على وعلى والدى » (النمل-١٩)

« قال هذا من فضل ربى ليبلونى ء أشكر أم أكفر ومن شكر فانما يشكر لنفسه »

(النمل - ٤٠)

« قال: رب أو زعنى أن أشكر نعمتك التي أنعمت على وعلى والدى » (الاحقاف-١٥)

« كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور » (سبا - ١٥)

ى - ومما يدل على ما قلنا قوله سبحانه :

« قللت : استغفروا ربكم انه كان غفاراً يرسل السماء عليكم مدراراً ويمددكم

« بأموال وبنين ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهاراً » (نوح-الآيات-١٠ الى ١٢)

ومثله في سورة هود الآية ٥٢ .

وهكذا: يلاحظ القارئ الكريم كيف جعلت ادارة الكون وتدبير شؤونه

تفسيراً للرب : فهو الذي يرسل المطر وهو الذي يمدد بالاموال والبنين وهو

الذى يجعل الجنات وهو الذى يجعل الانهار وكل هذه الامور جوانب وصور
من التدبير .

نتيجة هذا البحث :

من هذا البحث الموسع يمكن أن نستنتج امرين :

- ١ - أن ربوبية الله عبارة عن مديريته تعالى للعالم لاعن خالقيته .
 - ٢ - دلت الايات المذكورة فى هذا البحث على أن مسألة « التوحيد فى التدبير » لم تكن موضع اتفاق بخلاف مسألة « التوحيد فى المخالفة » وانه كان فى التاريخ ثمت فريق يعتقد بمديرية غير الله للكون كله أو بعضه ، وكانوا يخضعون أمامها باعتقاد أنها ارباب .
- وبما ان الربوبية فى التشريع غير الربوبية فى التكوين فيمكن ان يكون بعض الفرق موحداً فى الثاني ، ومشركا فى القسم الاول فاليهود والنصارى تورطوا فى « الشرك الربوبى » التشريعى لانهم أعطوا زمام التقنين والتشريع الى الاحبار والرهبان وجعلوهم أرباباً من هذه الجهة فكأنه فوض أمر التشريع اليهم !!! (١) .

فها هو القرآن يقول عنهم :

- « اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله » (التوبة - ٣١)
« ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله » (آل عمران - ٦٤)

فى حين أن الشرك فى الربوبية لدى فريق آخر ما كان ينحصر بهذه الدائرة بل تمثل فى اسناد تدبير بعض جوانب الكون، وشؤون العالم الى الملائكة والجن

(١) سوف يوافقك فى الفصل العاشر أن التقنين والتشريع من أفعاله سبحانه، لا يشترك

والارواح المقدسة أو الاجرام السماوية ، وان ام نعثر - الى الان - على من يعزى تدبير «كل» جوانب الكون الى شيرالله، ولكن مسألة الشرك فى الربوبية تمثلت فى الاغلب فى تسليم « بعض » الامور الكونية الى بعض خيار العباد والمخلوقات .

ان الايات الدالة على هذه النتيجة - فى الحقيقة - أكثر من ان يمكن سردها هنا ، لهذا نكتفى بما ذكرنا من الايات تاركين للقارئ الباحث التفتيش عنها فى القرآن الكريم .

القرآن لايعترف بمدبر سواه :

ينص القرآن الكريم - بمنتهى الصراحة- على أن الله سبحانه هو المدبر الوحيد للعالم ، وينفى أي تدبير مستقل يكون مظهراً لربوبية غير الله .

« ان ربكم الذى خلق السماوات والارض فى ستة أيام ثم استوى على العرش »
« يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه ذلكم الله ربكم فاعبدوه أفلا تذكرون »
(يونس - ٣)

« الله الذى رفع السماوات بغير عمد ترونها ثم استوى على العرش وسخر الشمس »
« والقمر كل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاء ربكم توقنون »
(الرعد - ٢)

ففي هاتين الايتين وما شابههما تستدعي الجمل التالية - التأمل أكثر من أى شئ :

١ - ثم استوى على العرش .

٢ - يدبر الامر .

٣ - ما من شفيع الا باذنه .

فنقول توضيحاً لهذه الجمل : ينتقل القرآن الكريم في هاتين الايتين -

بعد ذكر مسألة خلق السماوات والارض - الى مسألة الاستيلاء على العرش، والهدف من ذلك هو الاشعار بأن زمام الكون - بعد خلقه - بيده تعالى ، ولم يفوضه الى غيره .. فهو الاخذ بزمام العالم كما هو خالقه ، دون اهمال أو ايكال أو تفويض .

ان الاستيلاء على العرش (والمعني به مطلق عالم الوجود) كناية عن السيطرة الكاملة والتسلط التام على كل أجزاء الكون ، وتمام عالم الممكنات .
وفي هاتين الايتين والايات المشابهة لهما (١) طرح القرآن - بعدموضوع الاستيلاء على العرش- موضوع تدبير العالم ليفيد بأن المدبر هو تعالى ، وليس سواه من مدبر .

ثم ان النكتة في ذكر شفاعة الشفيع باذنه سبحانه بعد مسألة حصر التدبير بالله سبحانه هو ان المراد منه - في المقام - هو الشفيع التكويني اعنى نظام العلة والمعلول الحاكم على عالم الطبيعة فتشير الاية الى ان تأثير أية علة في العوالم العلوية أو السفلية منوطة بالاذن الالهي كما أسلفنا .

ولاجل ذلك صرح بانه «ما من شفيع» اي وسيط مادياً كان أم مجرداً الا من بعد اذنه » لكي يفيد بأن مدبرية الله المطلقة لاتنافي الاعتقاد بنظام العلية في عالم الطبيعة اذ أن وجود هذا النظام العلي السببي نفسه مظهر من مظاهر تدبير الله ، و ناشئ عن ارادته العليا فالمدبر الاصيل و المستقل ليس الا هو وحده ، ولاتدبير لسواه الا بأمره ومشئته ، وانما اطلق لفظ الشفيع على نظام العلية لانه من الشفع بمعنى الزوج فكأن نظام العلية يتسبب في ايجاد آثاره وظواهره بالانضمام الى ارادة الله ومشئته ، فكل علة مشفوعة الى ارادته واذنه سبحانه

تكون مؤثرة .

ولو اريد من الشفيح الشفاعة التشريعية فهو ايضا داخل في اطار تدبيره سبحانه فلا يشفع شفيح في الدنيا والاخرة في حق عباده الا باذنه سبحانه .

* * *

وربما يتصور البعض أن القرآن الكريم طرح مسألة «التوحيد في الربوبية» دون أن يقيم عليها أي برهان، في حين أن القرآن أثبت هذا المطلب بالبراهين الواضحة القاطعة .

واليك فيما يلي بعض هذه الأدلة :

١ - التدبير لا ينفك عن الخلق :

ان النقطة الاساسية في خطأ المشركين تتمثل في أنهم قاسوا تدبير عالم الكون بتدبير أمور عائلية أو مؤسسة وتصوروا أنهما من نوع واحد .
ان تدبيره سبحانه لهذا العالم ليس كتدبير حاكم البلد بالنسبة الى مواطنيه او رب البيت بالنسبة الى اهله حيث ان ذاك التدبير يتم باصدار الاوامر . في حين أن التدبير الالهي هو ادامة الخلق والايجاد، وقد سبق ان الخالقية منحصرة بالله سبحانه .

الفريق الذي يعتقد بأن الله تعالى هو الخالق الوحيد يجب عليه أيضا أن يعتقد بأنه تعالى هو « المدير الوحيد » لكون التدبير خلقاً بعد خلقاً وهو فعل الله خاصة .

توضيح ذلك: أن النظام الامكاني - بحكم كونه فقيراً ممكناً - فاقد الوجود الذاتي، فان فقره هذا ليس منحصراً في وجوده في بدء تحققه، وانما يستمر هذا الفقر معه في جميع الازمنة والامكنة، كما أن فقره ليس منحصراً في أصل وجوده

فحسب بسل هو محتاج حتى في علاقاته وروابطه وتأثيراته مع الموجودات الاخرى وانسجامه مع مجموع العالم .

وليس التدبير الا افاضة الوجود واعطاء « القدرة على التأثير » للشيء الممكن، ثم أن وجود النظام الامكاني كما انه مفاض عليه من جانب الله سبحانه فكذلك تدبيره وادارة وجوده تقوم به سبحانه وليس هذا الا نوع من الخلق .
واذ ليس هناك من خالق سواه سبحانه فليس هناك مدبر سواه ايضا وبذلك يستلزم الاعتراف بوحدة الخالق، الاعتراف بوحدة المدبر .

فان « تدبير » الورد ليس الا تقومها من المواد السكرية في الارض ثم توليدها الاوكسجين في الهواء الى غير ذلك من عشرات الاعمال الفيزيائية والكيميائية في ذاتها ، وليس هذا الا شعبة من الخلق .

ومثلها، الجنين منذ تكونه في رحم الام فهو لم يزل يمر بالتفاعلات حتى يخرج من بطن الام وليست هذه التفلاعات الاشعبة من عملية الخلق وفرع منه وايجاد وبعد ايجاد .

ويمكن تقرير هذا المطلب بصورة أخرى بأن نقول :

ان التدبير مأخوذ من مادة دبر أي تابع وواصل وعقب ، وحقيقة التدبير ليست الا لان خالق العالم جعل الاسباب والعلل بحيث تأتي المعاليل والمسببات دبر الاسباب وعقب العلل بحيث تأتي أجزاء الكون وراء بعضها تباعاً وبحيث يؤثر بعضها في البعض الاخر حتى يصل كل موجود الى كماله المناسب وهدفه المطلوب ، فاذا كان المراد من « التدبير » هو هذا فهو بعينه عبارة عن مسألة الخلق، ومع هذا كيف يجوز أن نعتقد بأن التدبير مغاير للخلق ونعتبرهما امرين مختلفين .

ولذا يذكر القرآن الكريم - بعد ذكر مسألة الخلق للسموات والارض -

مسألة تسخير الشمس والقمر (١) الذى هو من التدبير ومن هذا الطريق يوقفنا القرآن الكريم على حقيقة التدبير الذى هو نوع من الخلق.

٢ - وحدة النظام دليل على وحدة المدبر :

فى البحث السابق تحدثنا عن وحدة نظام الكون ، وأثبتنا بوضوح أن مطالعة كل صفحة من صفحات هذا الكتاب التكويني العظيم تقودنا الى نظام موحد وكأن أوراق الكتاب التكويني - على غرار الكتاب التدوينى - شد بعضها الى بعض بيد واحدة ، وأخرجت فى صورة واحدة.

أن القوانين والسنن الحاكمة على الموجودات الطبيعية كلية وشاملة بحيث لو أتيح لاحد أن يكشف بالتجربة سنة فى نقطة خاصة من نقاط الكون أمكنه ان يكشف قانوناً كلياً وشاملاً ، ويهتدي الى سنة كونية عمومية وهذا هو أفضل دليل على وحدة النظام الحاكم على العالم الطبيعي .

ان وحدة النظام الكوني « وعمومية » السنن والقوانين الطبيعية تقودنا الى موضوعين :

١ - أنه ليس للعالم الاخالق واحد، وتوضيح ذلك هو ما قرأته فى الفصل السابق .

٢ - انه ليس للعالم الا مدبر واحد .

وبعبارة اخرى، فان وحدة النظام والسنن الكونية لدليل واضح على صحة ما قاله القرآن الكريم :

« ألا له الخلق ، والامر ، تبارك الله رب العالمين » (الاعراف - ٥٤)
 ان جملة : « له الخلق » اشارة الى التوحيد فى الخالقية .
 وجملة : « والامر » اشارة الى التوحيد فى التدبير ، الذي هو نوع من
 الحاكمية على عالم الوجود .
 وهنا ينطرح سؤال هو : كيف تدل « وحدة القوانين » وعموميتها على
 « وحدة المدبر » .

وجواب ذلك واضح : اذ عندما يحكم على الكون نوعان من الرأي
 والحاكمية يكون من الطبيعى والحتمى عدم وجود أي أثر لهذا النظام الواحد ،
 ان وحدة النظام لا تتحقق ولا تكون الا اذا كان الكون باجمعه تحت نظر حاكم
 ومدبر واحد ولو خضع الكون لادارة حاكمين ومنظمين ومدبرين لما كان
 للنظام الموحد أي أثر .

لان تعدد المدبر والمنظم - بحكم اختلافهما فى الذات أو بعض الجهات منها -
 يستلزم بالضرورة الاختلاف فى التدبير والادارة ، ويستلزم تعدد التدبير -
 بالضرورة - فناء النظام الموحد ، وغيابه .

وبعبارة أخرى : ان المدبرين ان كانا متساويين من كل الجهات لم تصدق
 هناك اثنية قهراً ، وان تعدد المدبر يعنى - بالضرورة - اختلاف المدبرين من
 جهة او جهات ، ومعلوم أن اختلافاً - كهذا - يؤثر لامحالة فى تدبير المدبر .

* * *

ويمكن بيان هذا البرهان بصورتين :

١ - أن نلتفت - فى بيان البرهان - الى الجوانب الايجابية فيه ونقول :
 ان ترابط أجزاء الكون ، وتأثيرها فى بعضها يدل على خضوعها لحاكمية حاكم
 واحد على جميع العالم يقودها تحت نظام واحد وخطة واحدة .

وقد اكد - في أحاديث ائمة أهل البيت - عليهم السلام - على هذه النقطة أحياناً اذ يقول أحدهم وهو :

« فلما رأيت الخلق منتظماً ، والفلك جارياً ، واختلاف
« الليل والنهار والشمس والقمر ، دل صحة الامر
« والتدبير وائتلاف الامر على أن المدبر واحد » (١) .

٢- وربما أشير الى الجوانب السلبية في هذا البرهان وأن تعدد التدبير يوجب
فساد النظام الكوني .

وقد استند القرآن الكريم على هذا الجانب اذ قال :

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون » (الانبياء-٢٢)
وربما ورد في بعض نصوص أهل بيت الرسالة الاشارة الى كلا الجانبين
في هذا البرهان اذ يقول أحدهم - عليهم السلام - في جواب هشام الذي سأل
عن دليل وحدانية الرب :

« اتصال التدبير وتمام الصنع ، كما قال الله عز وجل : لو
« كان فيها آلهة الا الله لفسدتا » (٢) .

النتيجة :

١ - ان وحدة النظام ووحدة الكون وشمول السنن لجميع أجزاء هذا
العالم وعمومية القوانين الطبيعية كل ذلك يمكن أن يكون أفضل دليل على
وحدة الخالق ، وكذا وحدة المدبر .

٢ - أن هذا البرهان يمكن أن يبين في صورتين وكلا الصورتين اللتين هما
- في الحقيقة - برهان واحد وردا في القرآن الكريم .

(١) توحيد الصدوق ص ٢٤٤ .

(٢) توحيد الصدوق ص ٢٥٠ وسيوافيك الاستدلال بهذه الاية بشكل آخر .

ما معنى المدبرات في القرآن ؟

فاذا كانت الظواهر الطبيعية وليدة عللها التي هي الموجدة والمدبرة لهذه
الظواهر بنحو من الانحاء فكيف ينسجم هذا مع حصر المدبرية المطلقة في الله
تعالى ؟ !

فان التدبير الطبيعي عبارة عن تكفل شيء لشيء آخر ، فان كل علة في
هذا النظام الكوني متكفلة لوجود معلولها وسبب لاستمرار بقائه ودوامه ،
وبمقتضى ذلك تكون كل علة مدبراً وعند ذلك فكيف ينحصر التدبير في الله
سبحانه ؟ !

مضافاً الى أن القرآن الكريم يعترف بسلسلة من المدبرات ويقول :

« فالمدبرات أمراً » (النازعات - ٥)

« وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة » (الانعام - ٦١)

ولا شك أن هؤلاء الحفظة لو كانوا يراقبون البشر ويحفظونه من الشرور
والاخطار فان من الحتمي أن يعدوا مدبرين له بنحو ما . ؟ ؟

الجواب :

قد سبق منا - عند البحث عن التوحيد في الخالقية - أن التوحيد في الافعال
ليس بمعنى تعطيل فاعلية الاسباب والعلل واحلال الله تعالى محلها للتأثير في
الظواهر مباشرة لان هذا عين ما اختارته الاشاعرة ، الذي ابطالناه .

بل التوحيد في الافعال - سواء أكان في الخالقية أم في التدبير - انما هو
بمعنى انه لا يوجد في الكون مؤثر مستقل سواء وان تأثير سائر العلل انما هو على
وجه التبعية لارادته سبحانه ومشيئته ، والاعتراف بمثل هذه المدبرات لا يمنع

من انحصار التدبير الاستقلالى فى الله سبحانه ومن ليس له المام بالقباء المعارف،
والمفاهيم القرآنية يواجه حيرة كبيرة تجاه طائفتين من الايات ، اذ كيف يمكن
أن تنحصر بعض الشؤون والافعال كالشفاعة، والمالكية، والرازقية والعلم بالغيب
والاحياء فى بعض الايات بالله سبحانه بينما تنسب هذه الافعال فى آيات اخرى
الى غير الله من عباده، فكيف ينسجم ذلك الانحصار مع هذه النسبة.

واليك نماذج من هاتين الطائفتين من الايات :

١- يعد القرآن - فى بعض آياته - قبض الارواح فعلا لله تعالى، ويصرح
بأن الله هو الذي يتوفى الانفس حين موتها اذ يقول - مثلاً - :

« الله يتوفى الانفس حين موتها » (الزمر - ٤٢)

بينما نجده يقول فى موضع آخر ، ناسباً التوفى الى غيره :

« حتى اذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا » (الانعام - ٦١)

* * *

٢ - يأمر القرآن - فى سورة الحمد - بالاستعانة بالله وحده اذ يقول :

« واياك نستعين »

فى حين نجده فى آية اخرى يأمر بالاستعانة بالصبر والصلاة اذ يقول :

« واستعينوا بالصبر والصلاة » (البقرة - ٤٥)

* * *

٣ - يعتبر القرآن الكريم الشفاعة حقاً مختصاً بالله وحده ، اذ يقول :

« قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر - ٤٤)

بينما يخبرنا - فى آية اخرى - عن وجود شفعاء غير الله كالملائكة :

« وكم من ملك فى السماوات لا تغنى شفاعتهم شيئاً الا من بعد أن يأذن الله » (النجم - ٢٦)

* * *

٤ - يعتبر القرآن الاطلاع على الغيب والعلم به منحصرأ في الله ، حيث يقول :

« قل لا يعلم من فى السماوات والارض الغيب الا الله » (النمل - ٦٥)
 فيما يخبر الكتاب العزيز في آية أخرى عن ان الله يختار بعض عباده لاطلاعهم على الغيب اذ يقول :
 « وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء » (آل عمران - ١٧٩)

* * *

٥ - ينقل القرآن عن ابراهيم - عليه السلام - قوله بأن الله يشفيه اذا فرض حيث يقول :

« واذا مرضت فهو يشفين » (الشعراء - ٨٠)
 وظاهر هذه الاية هو حصر الاشفاء من الاسقام في الله سبحانه ، في حين أن الله يصف القرآن والعسل بان فيهما الشفاء أيضاً ، حيث يقول :
 « فيه [فى العسل] شفاء للناس » (النحل - ٦٩)
 « وننزل من القرآن ما هو شفاء » (الاسراء - ٨٢)

* * *

٦ - ان الله تعالى - في نظر القرآن - هو الرازق الوحيد حيث يقول :
 « ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين » (الذاريات - ٥٨)
 بينما نجد القرآن يأمر المتمكنين وذوي الطول بأن يرزقوا من يلوذ بهم من الضعفاء اذ يقول :
 « وارزقوهم فيها وأكسوهم » (النساء - ٥)

* * *

٧ - الزارع الحقيقي - حسب نظر القرآن - هو الله كما يقول :

« افرايتم ما تحرثونه ءأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون » ؟ (الواقعة ٦٣ و ٦٤)
فى حين أن القرآن الكريم - فى آية اخرى - يطلق صفة الزارع على
الحارثين اذ يقول :

« يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار » (الفتح - ٣٩)

* * *

٨ - ان الله هو الكاتب لاعمال عباده اذ يقول :

« والله يكتب ما يبيتون » (النساء - ٨)
فى حين يعتبر القرآن الملائكة - فى آية اخرى - بأنهم المأمورون بكتابة
أعمال العباد اذ يقول :

« بلى ورسلنا لديهم يكتبون » (الزخرف - ٨١)

* * *

٩ - وفى آية ينسب تزيين عمل الكافرين الى نفسه سبحانه يقول : «ان الذين
لا يؤمنون بالآخرة زيناهم اعمالهم » [النمل - ٤] وفى الوقت نفسه ينسبها الى
الشیطان «واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال : لا غالب لكم اليوم» (الانفال
- ٤٨) وفى آية اخرى نسبها الى آخرين وقال : « وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم
ما بين ايديهم » [فصلت - ٢٥] .

* * *

١٠ - مر فى هذا البحث حصر التدبير فى الله حتى اذا سئل من بعض
المشركين عن المدبر لقالوا : هو الله، اذ يقول فى الاية ٣١ من سورة يونس:
«ومن يدبر الامر فسيقولون : الله»

بينما اعترف القرآن بصراحة فى آيات اخرى بمدبرة غير الله حيث يقول:
« فالمدبرات امرأ » (النازعات - ٥)

* * *

فمن لم يكن له المام بمعارف القرآن بتخيل لاول وهلة ان بين تلك الايات تعارضاً غير أن الملمين بمعارف الكتاب العزيز يدركون ان حقيقة هذه الامور (أعني الازقية ، والاشفاء .. و) قائمة بالله على نحو لا يكون الله فيها أي شريك فهو تعالى يقوم بها بالاصالة وعلى وجه « الاستقلال » ، في حين أن غيره محتاج اليه سبحانه في أصل وجوده وفعله ، فماسبواه تعالى يقوم بهذه الافعال والشؤون على نحو « التبعية » وفي ظل القدرة الالهية .

وبما أن هذا العالم هو عالم الاسباب والمسببات ، وأن كل ظاهرة لابد أن تصدر وتحقق من مجراها الخاص بها المقرر لها في عالم الوجود ينسب القرآن هذه الآثار الى اسبابها الطبيعية دون أن تمنع خالقية الله من ذلك ولاجل ذلك يكون ما تقوم به هذه الموجودات فعلا لله في حين كونها فعلا لنفس الموجودات غاية ما في الامر أن نسبة هذه الامور الى الموجود الطبيعي نفسه اشارة الى الجانب « المباشري » ، فيما يكون نسبتها الى « الله » اشارة الى الجانب « التسميبي » .

ويشير القرآن الى كلا هاتين النسبتين في قوله سبحانه:

« وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » (الانفال-١٧)

ففي حين يصف النبي الاعظم بالرمي ، اذ يقول بصراحة « اذ رميت » نجده يصف الله بأنه هو الرامي الحقيقي . وذلك لان النبي انما قام بما قام بالقدرة التي منحها الله له ، فيكون فعله فعلا لله أيضا ، بل يمكن ان يقال : أن انتساب الفعل الى الله (الذي منه وجود العبد وقوته وقدرته) أقوى بكثير من انتسابه الى العبد بحيث ينبغي أن يعتبر الفعل فعلا لله لا غير ولكن شدة الانتساب هذه لا تكون سبباً لان يكون الله مسؤولاً عن أفعال عباده ، اذ صحيح أن المقدمات الاولى للظاهرة مرتبطة بالله وناشئة منه الا انه لما كان الجزء الاخير من العلة التامة هو ارادة الانسان ومشيمته بحيث لولاها لما تحققت الظاهرة بعد هو مسؤولاً عن الفعل .

وحدة المدير فى العالم

ان القرآن استدلل على وحدة المدير فى العالم ببرهان ذا شقوق ، وقد جاء البرهان ضمن آيتين تتكفل كل واحدة منهما ببيان بعض الشقوق من البرهان ، واليك الايتين :

« لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون » (الانبياء - ٢٢)

« وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض سبحان »
« الله عما يصفون » (المؤمنون - ٩١)

واليك مجموع شقوق البرهان :

ان تصور تعدد المدير لهذا العالم يكون على وجوه :

١ - ان يتفرد كل واحد من الالهة المدبرة بتدبير مجموع الكون باستقلاله بمعنى ان يعمل كل واحد ما يريد في الكون دونما منازع ، ففي هذه الصورة يلزم تعدد التدبير لان المدير متعدد ومختلف في الذات فيلزم تعدد التدبير ، وهذا يستلزم طروء الفساد على العالم وذهاب الانسجام المشهود وهذا ما يشير اليه قوله سبحانه : « قل لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فسبحان الله رب العرش عما يصفون » .

٢ - واما ان يدبر كل واحد قسما من الكون الذى خلقه وعندئذ يجب ان يكون لكل جانب من الجانبين نظام مستقل خاص مغاير لنظام الجانب الاخر وغير مرتبط به اصلا ، وعندئذ يلزم انقطاع الارتباط وذهاب الانسجام من الكون ، في حين اننا لا نرى في الكون الانوعا واحداً من النظام يسود كل جوانب الكون من الذرة الى المجرة .

والى هذا الشق اشار بقوله: في الاية الثانية «اذن لذهب كل اله بماخلق». ٣ - ان يتفضل أحد هذه الالهة على البقية ويكون حاكما عليهم ويوجد جهودهم، واعمالهم ويسبغ عليها الانسجام والاتحاد وعندئذ يكون الاله الحقيقى هو هذا الحاكم دون الباقي .

والى هذا يشير قوله سبحانه « ولعلا بعضهم على بعض » فتلخص ان اليتين بمجموعهما تشير ان الى برهان واحد ذا شقوق تتكفل كل واحدة منهما ببيان شق خاص .

ثم ان العلامة الطباطبائي اعتبر في تفسيره القيم - الميزان - الاية الثانية برهانا مستقلا عن الاية الاولى وجعل كل جملة منها مشيرة الى برهان خاص واليك توضيح ما افاده في كتابه :

توضيح البرهان الاول

اذا افترضنا ان للكون خالقين وان العالم مخلوق لالهيْن ، فانه لابد ان نقول - وبحكم كونهما اثنين - انهما يختلفان عن بعض في جهة او جهات ، والالما صحت الاثنينية والتعدد اي لما صح - حينئذ - ان يكونا اثنين دون ان يكون بينهما أي نوع من الاختلاف .

ومن المعلوم ان الاختلاف في الذات سبب للاختلاف في طريقة التدبير والارادة بين المختلفين ذاتا .

فاذا كان تدبير العالم العلوي - مثلا - من تدبير واحد من الالهيْن وتدبير العالم السفلى من تدبير اله آخر فان من الحتمى ان ينفصم الترابط بين نظامي العالمين ويذول الارتباط بينهما ، لانه من المستحيل ان يكون ارتباطا ووحدة بين اجزاء عالم واحد يدار بتدبيرين متنافيين متضادين . .

وينتج من ذلك التفكك بين جزئي العالم ، وبالتالي فساد الكون بأسره من سموات وارض وما بينهما .

لأننا جميعا نعلم بان بقاء النظام الكوني - حسب التحقيقات العلمية - ناشئ من الارتباط الحاكم على اجزاء المنظومة الشمسية بحيث لو فقد هذا الارتباط على اثر الاختلاف في التدبير - مثل ان تختل قوتا الجذب والدفع - لتعرض الكون بأسره للخلل ولم يبق للكون وجود ولا اثر .

ولقد اشار القرآن الكريم الى هذا البرهان بالعبارة التي يقول فيها :

« اذا لذهب كل اله بما خلق »

أى ان كل اله - في صورة التعدد - يدبر مخلوقه حسب طريقته الخاصة ، وعلى اثر تعدد التدبير يزول الارتباط والترابط الحاكم على اجزاء الكون ، ذلك الترابط الذي هو علة بقاء النظام الكونى وعلة استمراره واستقامته ، وثباته على النمط الذي هو عليه .

توضيح البرهان الثانى

ان في عالم الكون سلسلة من النظم والسنن الكونية الكلية والعامة التي يوجد بينها سلسلة من النظم الجزئية ، التي تدار في خلالها واثنائها .

فالانسان والحيوان والنبات وما يعيش على الارض ذات انظمة صغيرة محدودة خاصة بها ، وهي جزء من النظام الكلى للكرة الارضية .

ولكن النظام الكلى للكرة الارضية هي بدوره يعد جزءاً من النظام الكلى للعالم ، وبهذه النسبة يكون وضع نظام المجموعة الشمسية اذا ما قورن الى نظام المجرة .

فاذا كان النظام العالى الكلى للكون مرتبطا باحد الالهين ومحكوما لتدبيره

دون الاخر ، ففي هذه الصورة سيتعالى مدبر النظام الكلى على مدبر النظام الذي يندرج فيه بحيث اذا ذهب وانتفى النظام الكلى لم يبق للنظام الجزئى المندرج فيه اى أثر .

فمثلا اذا بطل نظام الكرة الارضية فانه يبطل -- بالضرورة -- نظام الانسان والحيوان وبقية الاحياء ويتعرض امرهم للزوال والفناء والخطر ، بحكم التبعية والارتباط بينهما .

واذا تعرض النظام الكلى للمنظومة الشمسية للخلل فان من القطعى ان يختل كذلك النظام الجزئى للمنظومة مثل نظام الكرة الارضية على اثر ذلك .. ولايصح العكس طبعاً (١) .

وفي هذه الحالة يصح (بحكم تفوق النظام العالى الكلى على النظام الجزئى السفلى) ان يقال ان مدبر النظام العلوى يتفضل ويستعلى ويتفوق على مدبر النظام السفلى الجزئى ، وتكون نتيجة هذا الفرض ان يستغنى مدبر النظام العلوى الكلى عن مدبر النظام السفلى الجزئى ، بينما يستلزم ان يكون مدبر النظام السفلى الجزئى محتاجاً فى ارادته وتدبيره لمخلوقه للمدبر الاعلى .

لان الفرض ان النظام السفلى مرتبط -- كمال الارتباط -- بالنظام العلوى ويستمد من الاخير دائماً ومعلوم ان نتيجة هذا الاستمداد هو ان لا يكون موجود النظام السفلى ، مستقلاً فى تأثيره و تدبيره ، بل يكون معتمداً على غيره دائماً وابدأ .

ومن البديهى ان الموجود المحتاج الى غيره فى التدبير والايجاد لايمكنه ان يكون « الاله الغنى » .

ان القرآن الكريم يشير الى هذا النحو من الاستدلال بالجملة التالية :

(١) لان فساد الكل يستتبع فساد الجزء .

«ولعلا بعضهم على بعض»

وعلة هذا العلو والاستعلاء هو اعتماد تدبير احدهما على تدبير الاخر بحيث لو اختل او انتفى التدبير الكلى العلوى لانتفى التدبير السفلى الجزئى ولم يعد له اثر ولا خبر ، ولاريب ان تفوق التدبير مستلزم لتفوق المدبر وعلوه (١) .

سؤال وجواب: هل الحسنة والسيئة من الله؟

نرى في قوله سبحانه :

«وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً . ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلك للناس رسولا وكفى بالله شهيداً» (النساء - ٨٧ - ٧٩)

ان الاية الاولى تنسب كلا من الحسنة والسيئة الى الله ، وفي الوقت نفسه تنسب الاية الثانية الحسنة اليه سبحانه والسيئة الى نفس الانسان فكيف تجتمع هاتان النسبتان ؟

والخطاب في الاية الثانية وان كان للنبي الا أن الغاية منه أعم فهو وان كان قد خوطب بالكلام، ولكن المقصود الناس جميعاً وعندئذ ينطرح هذا السؤال: اذا كان المؤثر الحقيقى فى العالم هو الله سبحانه وكان تأثير غيره منوطاً باذنه ومشئته وقدرته واقداره ، كما يفيد قوله سبحانه: «قل كل من عند الله» لاجل أن للحسنة والسيئة عوامل وعلل تنتهى الى الله سبحانه وتقوم به فيكون الكل مستنداً اليه ومع ذلك يستدرك في الاية الثانية ويقرن بين الحسنة والسيئة فينسب الاولى الى الله

(١) قد تقدم فى صفحة ٣٦٠ الاستدلال بمضمون الاية الاولى على « وحدة المدبر » غير ان الاستدلال هنا يكون بنفس هذه الاية منضمة الى آية أخرى، وجعل الايتين بمنزلة برهان واحد ذا شقوق تتكفل الايتان ببيان شقوق البرهان .

والثانية الى نفس النبى وبالنسبة الى مطلق الانسان ويقول « وما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك » فهل هذا الا تفكيك في الحوادث وجعل بعضها منتهياً الى الله دون البعض الآخر .

الجواب :

ان المقصود من الحسنة فى الآية ، الامور التي تلائم وتنطبق مع المزاج والمصالح البشرية بينما تكون السيئة عكس ذلك . كما فى قوله سبحانه :
« ان تمسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها » (آل عمران - ١٢٠)
وليس المراد منهما الطاعة والمعصية ولا الثواب والعقاب بل الحوادث التي تعد خيراً أو شراً للانسان طيلة حياته .

ان بعض المنضمين الى صفوف المؤمنين كانت السنتهم طويلة وعملهم قليل فكانوا يتفلسفون فان حصل نصر قالوا : هو من عند الله وان كانت هزيمة قالوا ان سوء القيادة هو سبب الهزيمة .

وبعبارة اخرى قد كان المنافقون - لجهلهم بمعارف الكتاب العزيز - يعدون الظفر والغلبة فى الحروب كحرب بدر - مثلاً - من الله ، والانكسار والهزيمة كحرب احد من النبى - صلى الله عليه وآله - .

ولم يكن هذا النوع من التفسير بجديد فقد سبقهم فى ذلك اعداء موسى فقد كان منطقهم - على شكل آخر فكانوا ينسبون الحسنة الى انفسهم والسيئة الى موسى ومن معه .

فاذا واجهوا نعمة كانوا يرون أن ذلك نتيجة صلاحيتهم ، واذا واجهوا نقمة أو بلاء تشاءموا بموسى وتطيروا به ، واعتبروا وجوده ووجود جماعته المؤمنين سبباً لنزول ذلك البلاء ، كما يقول سبحانه :

«واذا جائتهم الحسنة قالوا : لنا هذه ، وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه»

(الاعراف - ١٣١)

ولكن القرآن الكريم يواجه هذا الزعم الاعوج الذي تنسب فيه «الحسنات» تارة الى الله و«السيئات» الى النبي واخرى تنسب الحسنات الى انفسهم ، والسيئات الى موسى (ع) فكأن هناك مؤثرين مستقلين في عالم الكون ، لكل واحد منهما خالق خاص ينافي الاخر ويقول في قبال هذا المنطق: « قل كل من عند الله » .

لانه ليس للعالم - بحكم التوحيد في الخالقية - الا خالق واحد لا أكثر، وكل ما يحدث في هذا العالم من انتصارات أو هزائم وانكسارات ونزول نعم أو نقم - من حيث وجودها في الخارج - تكون من الله ، وليس من الصحيح أبداً أن نعتبر بعضها من جانب الله ، والبعض الاخر من جانب النبي أو غيره ولاجل هذا يقول القرآن « قل كل من عند الله » .

الى هنا اتضح مفاد الآية الاولى ، وبقي الكلام في الآية الثانية وانه كيف تعود فتنسب الحسنة الى الله والسيئة الى النبي ، والمراد منه مطلق الانسان .

غير ان الاجابة عنه واضحة، بعد الوقوف على موضوع البحث فيهما فان الآية الاولى تركز على ان وجود الحسنة والسيئة من الله سبحانه ، ولا خالق ولا مؤثر في الوجود الا هو ، واما الآية الثانية فهي تركز على مناشيء الحسنة والسيئة ومنابعهما فتفوق بين مناشيء الحسنة ومنابع السيئة بان منشأ الاولى هو الله سبحانه، اذ هو مبدا لكل خير واليه يرجع كل فضل ومنه يفاض الى الغير كما ان منابع السيئة هي الانسان وفعاله وخصاله التي يمشي عليها في حياته، اذا عرفت ذلك فنقول :

السيئة - كالزلازل والبلايا والمصائب - بما أنها ظاهرة طبيعية فوجودها من

جانب الله سبحانه ولاجل ذلك نسبها القرآن الى الله فقال « كل من عند الله »
وبما أن أعمالنا مؤثرة فى نشوء تلك الظاهرة ، وكل انسان مأخوذ بفعله فأعمالنا
مبادئ لهذه الظواهر والطوارئ فنسب السيئة الى نفس الانسان فقال: « وما
أصابك من سيئة فمن نفسك » .

ويؤيد ذلك قوله سبحانه .

« قل : ان ضللت فانما أضل على نفسى ، وان اهتديت فما يوحى الى ربى انه
« سميع قريب »
(سبأ - ٥٠)

انه تعالى يأمر نبيه بأن يعترف بأن ضلالاته من جانب نفسه وهدايته من جانب
وحيه سبحانه وليس ذلك الا لان الضلالة مما ينشأ من موقف الانسان نفسه فى
حياته فلاجل ذلك هى أولى بأن تنتسب الى نفس الانسان ، وأما الهداية فهى
كالحسنة أولى بأن تنتسب الى الله سبحانه .

وليس هذا مخصوصاً بالحوادث الطارئة فى عالم الطبيعة ، المذكورة بل
كل انسان رهين باثار عمله فان الشاب المدمن على الخمر - مثلاً - يجب بالبداهة
أن ينتظر سلسلة من البلايا والمصائب والمحن . والمدينة التى لاتبنى السدود
فى وجه السيول يجب حتماً أن تنتظر الدمار والخراب . والبيوت التى لاتبنى
على أساس مقاومة الزلازل يجب حتماً أن تنتظر الخراب والدمار على أثر
الزلازل .

ان مثل هذه المجتمعات التى تقصر فى هذه الامور لابد أن تكون فى معرض
المصائب والمحن والآسى .

ولهذا قال الله تعالى فى الآية الثانية : « وما أصابك من حسنة فمن الله وما
أصابك من سيئة فمن نفسك » وهو بذلك يشير الى ما قلناه .

لقد كان الانبياء - عليهم السلام - يذمون من يتطير بهم ويتشاءم من وجودهم
ويقولون : « قالوا : (أي الانبياء) طائر كم معكم أثن ذكرتم » (يس - ١٩)

وهم بذلك يشيرون الى أن علة المحن والمصائب كامنة في نفس العصاة والمنكوبين وهو أمر ناشئ منهم ونابع من أعمالهم هم ، وأن دائهم فيهمس ومنهم ان كانوا يبصرون ويتذكرون .

ما معنى الآية التي تنسب الحسنة الى الله والسيئة الى الانسان وكلاهما الى الله ولاجل أن نعرف أن أعمال الانسان هي صانعة مصيره يكفى أن نجد القرآن يخبرنا في آيات اخرى بأن أعمال البشر وحالاته وسوابقه هي التي تكون علة للمصائب والمحن والتحويلات والتغيرات التي تطرأ على حياته اذ يقول :

« وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير » (الشورى - ٣٠)
ويقول في آية اخرى :

« ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الرعد - ١١)
ويقول أيضاً :

« ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (الانفال - ٥٣)

وقد اشير الى هذا الجمع الذي ذكرناه في روايات أئمة اهل البيت فعن الامام الرضا - ع - ناقلاً عن الحديث القدسي :

« ابن آدم ! بمشيئتي كنت انت الذي تشاء وتقول ، وبقوتي اديت الي فرائضي وبنعمتي قويت على معصيتي ، ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك وذاك أني أولى بحسناتك منك وأنت أولى بسيئاتك مني » (١)
وفي حديث آخر عنه (ع) : « فما أصابك من حسنة فمن عندي وبتوقي وقوتي وما أصابك من سيئة فمن سوء اختيارك وغواية نفسك » (٢) .

وفي ختام هذا المبحث نذكر بعدة نقاط :

(١) و(٢) بحار الانوار ج : ٥٦ ٥٥ وقد نقل في الاخير بصورة مبسطة .

١ - ان الايات القرآنية ، والدلائل العقلية أثبتت بوضوح أن التوحيد في الخالقية والتدبير لا يمنع من أن يقوم النظام الكوني على أساس العلة والمعلول ، لان تأثير الاسباب لا يكون في معزل عن ارادة الله بل هو - بالتالي - فعله بنحو من الانحاء .

٢ - قد توجب المصالح بأن يعطل الله سبباً من تأثيره مثل أن يجرد من النار خاصية الاحراق ويأمر البحر بأن لا يفرق كما فعل لموسى وقومه اذ يقول عن الاول :

« يا نار كوى برداً وسلاماً » (الانبياء - ٦٩)

ويقول عن الثاني :

« فاضرب لهم طريقاً في البحر يبساً لا تخاف دركاً ولا تخشى » (طه - ٧٧)

٣/ كيف يمكن القول بان الله خالق الحسنات والسيئات، وای رابطة بين الكمال المطلق والخير البحت والجمال المحض وخلق السيئات .

والجواب : ان كون الشيء شيئاً ليس من الصفات الحقيقية التي يتصف بها - الشيء مطلقاً كالبياض والسواد حتى يمنع صدوره من الله لكونه كمالاً وخيراً مطلقاً ، بل من الصفات النسبية التي لا يتصف بها الشيء الا بالمقايسة والنسبة كما في الكبير والصغير فان الشيء لا يتصف به من دون مقايسة .

وعلى ذلك فالسيئات من حيث وجودها لا تتصف بالسوء حتى يمنع انتسابها الى الله بل هي من تلك الزاوية طوارىء جميلة وانما يتصف بها اذا كان هناك نوع من النسبة بينها وبين حياة الانسان، فقدرة العدو مثلاً سيئة ومضرة بالقياس الى الطرف الاخر ، والمطر مضر وشر بالقياس الى تخريبه المنازل ففي هذه الحالة فقط يمكن ان توصف هذه الظواهر بالشر والسوء وفي هذه الصورة بالذات يقول الناس « لقد نزل البلاء » .

وعلى الجملة: الهدف من انتساب الحسنة والسيئة كليهما الى الله سبحانه، ليس هو انتساب السيئة بوصف كونها سيئة الى الله فان الشيء انما يتصف بكونه سيئاً اذا كانت هناك مقايضة بالنسبة الى الانسان ، والا فلا يتصف من حيث وجوده بكونه شراً وسيئاً ، فالتقرب شر اذا قيس بالنسبة الى الانسان والسيئ الجارف شر اذا قيس الى الدور التي هدمها، ومع عدم هذه المقايضة لا يتصف شيء بكونه سيئاً، والاية بما أنها في مقام توحيد الخالقية والربوبية تنسب وجود كل حادثة الى الله سبحانه بما انه المنبع الوحيد للخلق والتقدير (١) .

٤/ قد تبين مما ذكرناه في وجه الجمع بين نسبة الحسنات والسيئات الى الله اولاً ، ونسبة الحسنات اليه سبحانه والسيئات الى الانسان ثانياً ، انه لامتنافاة بين قوله سبحانه: «الا انما طائروهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون» (الاعراف - ١٣١) (٢) .

وقوله سبحانه : « قالوا طائركم معكم أثن ذكرتم » (يس - ١٩) .
فما يتطرون به انما يجري في الكون بامر الله سبحانه فلا خالق له الا هو ، غير ان منبع الطائر ليس الانفس الانسان وعمله الذي يجري عليه الذي يسميه طائراً .
ه - ان أيسة ظاهرة في العالم مرتبطة بعلة وهذا قانون كلي وعام لا يقبل - في منطق العقل - أي تغيير واستثناء ، وفي هذه الصورة ينطرح سؤال وهو: كيف اذن تتحقق معجزات الانبياء والرسل - عليهم السلام - وفي ظل أي سبب تقع ؟

غير ان المحققين من الفلاسفة والمتكلمين قد بحثوا حول هذا السؤال بحثاً وافياً فليراجع في محله .

- (١) راجع ما حققنا في صفحة ٣٣١ من نسبة الشرور والافات الى الله .
(٢) ونظير ذلك قوله سبحانه « قالوا : اطينا بك وبمن معك قال طائركم عند الله » (النمل - ٤٧)

الفصل التاسع

التوحيد في العبادة

التوحيد فى العبادة

- ١ - دوافع الشرك فى العبادة .
- ٢ - لفظة العبادة فى معاجم اللغة العربية .
- ٣ - هل العبادة هى مطلق الخضوع ؟
- ٤ - هل الامر الالهى يجعل الشرك غير شرك ؟
- ٥ - التعاريف الثلاثة للعبادة .
- ٦ - الشيعة الامامية وتهمة التفويض .
- ٧ - معنى الالهية وما هو ملاكها .
- ٨ - هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية غير المستقلة يوجب للشرك ؟
- ٩ - هل التوسل بالاسباب غير الطبيعية يعد شركاً ؟
- ١٠ - هل الحياة والموت تعدان حداً للتوحيد والشرك ؟
- ١١ - هل تعظيم اولياء الله والتبرك بآثارهم احياء وامواتا شرك ؟
- ١٢ - هل قدرة المستغاث وعجزه من حدود التوحيد والشرك ؟
- ١٣ - هل طلب الامور الخارقة للعادة شرك وملازم للاعتقاد بالوهية المسؤول ؟
- ١٤ - هل يكون طلب الشفاعة من الصالحين ودعوتهم شركاً .
- ١٥ - عقائد الوثنيين فى العصر الجاهلى .

الشرك في العبادة

١

دوافع الشرك في العبادة

الامر الذي كان يشكل أساس دعوة الانبياء في جميع عهود الرسالة السماوية هو: دعوة البشر الى عبادة (الله الواحد) والا جتناب عن عبادة غيره .
فالتوحيد في العبادة وتحطيم اغلال الشرك والوثنية كان من أهم التعاليم السماوية التي تحتل مكان الصدارة في رسالات الانبياء - عليهم السلام - حتى كأ أن الانبياء والرسول لم يبعثوا - أجمع - الا لهدف واحد هو تثبيت دعائم التوحيد ومحاربة الشرك .

لقد ذكر القرآن هذه الحقيقة - بجلاء - اذ قال :
« ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (النحل - ٣٦)
« وما أرسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه أنه : لا اله الا أنا فاعبدون »
(الانبياء - ٢٥)
ثم في موضع آخر يصف القرآن الكريم: التوحيد في العبادة بأنه الاصل المشترك بين جميع الشرائع السماوية اذ يقول :
« قل: يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم: ألا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا »
(آل عمران - ٦٤)

و اذا أردت أن تعرف كيف يبسن القرآن الكريم (الشرك) في العبادة أو جميع اقسامه وصور المشرك في فقداه ما يعتمد عليه في حياته فتدبر في الاية التالية اذ يقول تعالى :

« ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير او تهوى به الريح في مكان سحيق » II (الحج - ٣١)

ولا يستطيع أي تشبيه على ترسيم بطلان الشرك وضباع المشرك وخيبته وحيرته بأوضح مما رسمته هذه الاية الكريمة .

منشأ الشرك والوثنية :

من العسير جداً ابداء الرأي في جذور الوثنية ومنشأ هذا الانحراف العقيدي ونموه بين البشر ، خاصة ان موضوع الوثنية لم يكن عند قوم أو قومين ، ولا في شكل أو شكلين ، ولا في منطقة أو منطقتين ليتيسر للباحث ابداء نظر قطعى فيه وفي نشوءه .

فالوثنية عند « العرب الجاهلى » مثلاً تختلف عما عليها عند « البراهمة » وهى عند « البوذيين » تختلف عما هي عليها عند « الهندوس » فاعتقادات هذه الملل والشعوب مختلفة في موضوع الشرك بحيث يعسر تصور قدر مشترك بينها (١) .

أما العرب البائدة مثل عاد وثمود : امم هود وصالح ، ومثل سكنة مدين وسبأ : امم شعيب وسليمان ، فكانوا بين وثنيين وعبداء الشمس (٢) وقد ذكرت عقائدهم وطريقة تفكيرهم في القرآن الكريم .

(١) شرحت دوائر المعارف ، وبخاصة دائرة معارف البستانى معتقدات هذه الشعوب الاسيوية التى تعيش فى رقعة كبيرة فى آسيا .

(٢) قال سبحانه : « وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله » (النمل - ٢٤)

وقد كان عرب الجاهلية من أولاد اسماعيل موحدين رداً من الزمن ، يتبعون تعاليم النبي ابراهيم وولده اسماعيل - عليهما السلام - . ولكن - على مر الزمان وعلى أثر الارتباط بالشعوب والامم الوثنية - حلت الوثنية محل التوحيد في المجتمع العربي الجاهلي تدريجاً (١) .

هذا حال الامة العربية العائشة في تلكم النواحي . واما الامة العائشة في مكة وضواحيها المقاربة لعصر الرسول فقد نقل المؤرخون ان أول من أدخل الوثنية في مكة ونواحيها وروجها فيها هو : « عمرو بن لحي » . فقد رأى في سفره الى اللقاء من اراضى الشام اناساً يعبدون الاوثان، وعند ما سألهما عما يفعلون قائلًا :

.. ما هذه الاصنام التى أراكم تعبدونها ؟ !

قالوا - : هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا !

فقال لهم : افلا تعطوننى منها فأسير به الى أرض العرب فيعبدوه ؟

وهكذا استحسّن طريقتهم واستصحب معه الى مكة صنماً كبيراً باسم «هبل» ووضعته على سطح الكعبة المشرفة ، ودعا الناس الى عبادتها ! (٢) .

هكذا تسربت الوثنية الى الحجاز وظهرت عند الاقوام والقبائل العربية المختلفة : الاصنام والالهة المدعاة التى كانوا يعبدونها .

يرى بعض الباحثين أن «الوثنية» نشأت من تعظيم الشخصيات وتكريمهم . فعندما كان يموت احد الشخصيات كانوا ينحتون له تمثالا لحياء ذكره

(١) وهذا يعطى ان الوثنية يمتد جذورها فى المجتمع العربى الجاهلى الى زمن بعيد وان كان دخولها الى مكة وضواحيها ليس بذاك البعد حسب ما ينقله ابن هشام وغيره من اهل السير والتاريخ .

(٢) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٧٩ .

وتخليد مثاله فى افئدتهم ولكن مع مرور الزمن وتعاقب الاجيال كانت تتحول هذه التماثيل - عند تلك الاقوام - الى معبودات ، وان لم تقترن ساعة صنعها بمثل هذا الاعتقاد (١) .

وأحياناً كان رئيس عائلة يحظى باحترام وتعظيم كبيرين - فى حياته - حتى اذا مات نحتوا له تمثالا على صورته وعكفوا على عبادته.

وفى اليونان والروم القديمتين كان رب العائلة ورئيسها يعبد من قبل أهله فاذا توفي عبدوا تمثاله .

وتوجد اليوم فى متاحف العالم اصنام وتماثيل لرجال الدين وللشخصيات البارزة الذين كانوا - ذات يوم - أو كانت اصنامهم تعبد كما يعبد الاله .

ومن محاوره النبي ابراهيم - عليه السلام - مع كبير قومه : « نمرود » يستفاد بوضوح - ان نمرود كان موضع العبادة من جانب قومه .

كما يتبين بأن فرعون زمان موسى - عليه السلام - رغم انه كان بنفسه معبوداً عند قومه كان يعبد اصناما ، خاصة ، لعلها كانت اشكالا لشخصيات سابقة مسن اسلاف فرعون ، حيث يخبرنا القرآن الكريم قائلا :

« وقال الملا من قوم فرعون : أتذر موسى وقومه ليفسدوا فى الارض ويذكرك « وآلهتك »
(الاعراف - ١٢٧)

خلاصة النظر أن هذه الاصنام والتماثيل كانت تنحت وتصنع بايدي الامر لتخليد ذكرى رجال دين وزعماء وشخصيات كبار ، ولكن مع مرور الزمن وانقراض اجيال وحلول اجيال اخرى مكانها كان هذا الهدف ينحرف عن مجراه الاصلى ، وتتحول تلك التماثيل الى معبودات ، وتلك الاصنام الى الهة مزعومة.

(١) هذا الرأى غير ثابت عند كاتب هذه السطور . ثم ليس من المعلوم هل كان عملهم ذاك مجرد تعظيم أو عبادة .

التوحيد في العبادة

والمقصود بهذا التوحيد هو ان نفرد خالق الكون بالعبادة ، ونجتنب عن عبادة غيره مما يكون مخلوقاً له تعالى. وهذا في مقابل الشرك في العبادة الذي يعنى ان يعبد الانسان - رغم اعتقاده بوحداية خالق هذا الكون - مخلوقاً ، أو مخلوقات ، لسبب من الاسباب .

وهذا هو ماتسميه الوهابية بالتوحيد في الالهية كما تسمى التوحيد الذاتي بالتوحيد في الربوبية ، وكلا الاصطلاحين خطأ لما عرفت من معنى الالهية حيث قلنا بان معناها ليس المعبودية ، بل (الاله ، والله) متساويان من حيث المبدأ والمفهوم ، غير ان الاول كلي والثاني عليم لواحد من مصاديق ذلك الكلى .

واما الربوبية فهي بمعنى التدبير والتصرف في الكون، لا «الخالقية» وان كان التدبير من حيث الادلة الفلسفية لا ينفك عن الخالقية كما تقدم تفصيله في « التوحيد في الربوبية » (١) .

والاولى بل المتعين أن نعبر عن التوحيد الذاتي بالتوحيد في الالهية ، وأنه ليس هناك اله الا الله ، لا أن هناك اله أعلى وهو الله سبحانه، وآلهة صغار يملكون بعض شؤونه سبحانه ، من الشفاعة والمغفرة وغيرهما مما هو من افعاله سبحانه كما كان عليه العرب الجاهلي .

كما ان المتعين ان نعبر عن « التوحيد في الخلق » بالتوحيد في الخالقية لا التوحيد في الربوبية -- لما عرفنا من ان الرب ليس بمعنى الخالق وان كان لا ينفك عنه في الصعيد الخارجى حسب البرهان العقلى .

كما ان المتعين ان نعبر عن التوحيد في العبادة بهذا اللفظ نفسه لا بالتوحيد الالوهي لما عرفت من أن الاله ليس بمعنى المعبود .

والحاصل انه ليس المطروح في هذه المرحلة من الشرك هو: تعدد الالهة ولا الاعتقاد بأن للكون أجمع خالقاً غير الله الواحد الذي خلق الكون بما فيه من الالهة المزعومة ولكن مع هذا الاعتراف ربما تترك عبادة الاله الواحد ، ويعبد غيره .

وتختلف دوافع « عبادة المخلوق أو المخلوقات » عند الامم والشعوب، فربما كانت علة بسيطة، واحياناً كان يتخذ الدافع صبغة فلسفية. وفيما يلي نستعرض اهم دوافع الشرك .

دوافع الشرك في العبادة

نشير - من بين الدوافع الكثيرة - الى ثلاثة دوافع :

١ - الاعتقاد بتعدد الخالق

كان الوثنيون ومن شاكلهم من القائلين بالتثليث، بحكم اعتقادهم بالثنوية والتثليث مضطرين الى عبادة اكثر من اله .

ففي البوذية تجلى الاله الازلي الابدى في ثلاثة آلهة ، أو ثلاثة مظاهر بالاسماء التالية :

١ - بزاهما - أي الاله الموجد

٢ - فيشنو - أي الاله الحافظ المبقي

٣ - سيفا - أي الاله المفني

وفي النصرانية ظهر بالاسماء التالية :

١ - الاب .

٢ - الابن .

٣ - روح القدس .

وفي الدين الزرادشتي اعتقد - الى جانب «اهورا مزدا» بالهين آخرين هما:

١ - يزدان .

٢ - اهريمن (١) .

وان كانت عقيدة الزرادشتيين - الواقعية في شأن هدين الالهين الاخيرين تكتنفها هالة من الابهام والغموض .

وعلى كل حال فان الاعتقاد الذهني بتعدد الذات الالهية كان احد الدوافع وراء عبادة غير الله ، والسبب للشرك في العبادة ، وقد ابطال القرآن الكريم بالبراهين العديدة الواضحة اساس مثل هذا الاعتقاد، وقد تقدم البحث في تلك البراهين عند البحث عن التوحيد في الربوبية والتدبير .

٢ - تصور ابتعاد الخالق عن المخلوق :

وقد كان الدافع الثاني لعبادة غير الله هو تصور ابتعاد الله عن المخلوق، بمعنى انهم كانوا يظنون ان الله بعيد عن المخلوقين لا يسمعهم ولا تبلغه ادعيتهم وطلباتهم . ولذلك اختاروا وسائل ظنوا أنها تتكفل ابصال ادعيتهم اليه، وكأن المقام الربوبي كالمقامات البشرية لا يمكن الوصول اليها الا عن طريق الوسائط ومن اجل هذا راحوا يعبدون القديسين والملائكة والجن والارواح لتوصل دعواتهم الى المقام الربوبي !!

(١) وعلى هذا التفسير يصير المجوس من الثنوية بلحاظ، ومن اهل التثليث بلحاظ

آخر فتدبير .

ولقد ابطال القرآن الكريم هذه التصورات ببيانات متنوعة ومتعددة يقول فيها:
بأن الله اقرب من كل قريب .

وانه تعالى يسمع سرهم ونجواهم وعلانيتهم .

وانه تعالى محيط بما يضمرون ويعلنون .

ولذلك فلا حاجة الى اتخاذ تلك الالهة المصطنعة ، ولا حاجة الى عبادتها
اذ لو كان الهدف من عبادتها هو توسطهم لايصال مطالبهم الى الله فانه يعلم بها
جميعا وهو الذي لا يعزب عنه شيء :

وجاء كل هذا في الايات التالية :

« ونحن اقرب اليه من حبل الوريد » (ق - ١٦)

« أليس الله بكاف عبده » (١) (الزمر - ٣٦)

« ادعوني استجب لكم » (٢) (غافر - ٦٠)

« قل ان تخفوا ما في صدوركم او تبدوه يعلمه الله » (آل عمران - ٢٩)

« ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم » (المجادلة - ٧)

وبهذه الايات وغيرها يبطل القرآن هذا الدافع للوثنية والشرك . .

٣ - تفويض التدبير الى صغار الالهة :

يجد كل انسان في قرارة نفسه الخضوع للقدره العليا ، ويستصغر نفسه في
قبالها ، ومثل هذا الاحساس الفطري وان لم يظهر على اللسان والجوارح
الاخرى لكنه يكمن في قرارة الضمير في صورة نوع من الاحساس بالخضوع
هذا من جانب ومن جانب آخر اعتاد على التعامل مع الموجودات المحبوسة
فيريد صب كل امر في قالب المحسوس . .

وعلى هذا الاساس يريد المشرك ان يصب القوى العيية في صورة الاجسام

(١) (٢) نعم ليست صراحة الايتين في ما نرتايه ، مثل الاية المتقدمة فلاحظ .

المشاهده ، والاشكال المنظورة، اصف الى ذلك انه لقصور فكره ، اولتصور
أن كل حادثة فى هذا الكون أنيطت الى قوة قاهرة هي ايضا مخلوقة لله كاله
البحر، واله الحرب، واله السلام، وكأن حكومة الكون مثل حكومات الارض
يفوض فيها كل جانب من جوانب الحياة الى واحد . وتكون هذه القدرة مختارة
فيما تريد ، وفعالة لما تشاء !!!

من اجل هذا عبد سكرة شواطى البحار (اله البحر) لكي يجود عليهم بنعم
البحر ويدفع عنهم آفاته وغوائله كالطوفان فيما عبد سكرة الاراضى والصحارى
(اله البر) ليفيض عليهم بمنافعها ، ويدفع عنهم مضارها ، كالزلازل وما شابه
ذلك من آفات الارض ، وغوائل الصحراء .

ولكن حيث انهم ما كانوا متمكنين من رؤية هذه الالهة التى توهموها
واخترعوها ، افترضوا لها صوراً خيالية ، واشكالا وهمية ، ونحتوا على غرارها
تماثيل واصناماً، وراحوا يعبدون هذه الاصنام المصنوعة بدلا عن عبادة القوى
الغيبية نفسها التى تمثلها هذه الاصنام - كما فى زعمهم - .

لهذا السبب كان بين عرب الجاهلية فريق يعبد الملائكة، وفريق آخر يعبد
الجن، وثالث يعبد الكواكب الثابتة كالشعرى، ورابع يعبد الكواكب السيارة،
وكان الهدف من عبادتها - جميعاً - هو جلب خيرها ونفعها ، واجتناب ضررها
وشروها .

ولقد كانوا يتمتعون - فى صنع التماثيل والاصنام - من سعة نظر خاصة،
فهم لم يلزموا أنفسهم بأن يصنعوا ما ينطبق على الصور الواقعية لتلك الاشياء
ولذلك كانوا يصنعون لكل واحد من الالهة الموهومة اصناماً لاتشبه صورها
الواقعية ابداً كاله الحرب ، واله السلام ، واله الحب ، ولكن فى كل هذا
الموارد كان الدافع الوحيد هو صب الامور الغيبية فى قالب المحسوسات

وحيث ان هذه الارباب والالهة (الصغار) لم تكن بذاتها في متناول الاحساس، وكان للكواكب طلوع وأفول ، وكان التوجه اليها لا يخلو - لذلك - من مشقة فتوجهوا صوب تماثيلها ، وصاروا الى عبادتها.

ولقد انتقد القرآن وشجب بشدة فكرة تفويض القدرة وامر تدبير الكون الى الالهة الصغار المدعاة المخلوقة لله ، ووصف الله - في مواضع عديدة - بأنه المدبر الوحيد لامور الكون حيث يقول :

« ثم استوى على العرش يدبر الامر » (يونس - ٣) (١)
لقد جعل القرآن الكريم - في آيات كثيرة - المخلق الاحياء والامانة وتسيير الكواكب والافلاك وتنظيم الشمس والقمر والارزاق، أفعالا مختصة بالله تعالى (٢) وشجب بعنف وشدة كل فكرة تقضي باشتراك أية قدرة مع الله ، وكل فكرة تقول : بتفويض تدبير الامور الكونية الى مخلوقاته .

ان الآيات القرآنية الواردة في هذا الشأن من الكثرة بحيث يعسر نقل عشرينها هنا ، ولكن للاطلاع نذكر ونورد بعض هذه الآيات :

« ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش »
« يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ، ألا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين » (الاعراف - ٥٤)
« قل من يرزقكم من السماء والارض أمن يملك السمع والابصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الامر ؟ فسيقولون : الله فقل افلا تتقون . »

(١) راجع الرعد الاية ٢ والسجدة الاية ٥ .

(٢) اختصاص هذا النوع من الامور بالله لا يمنع من توسط الاسباب التي تعمل هي ايضا بأمر الله ومشيئته ويكون قدرتها في طول القدرة الالهية ، وواضح ان الاتيان بتلك الامور عن طريق الاسباب لا يعنى تفويض امر الكون اليها . وقد وافاك حق القول في هذا الامر ، عند البحث عن التوحيد في الربوبية والتدبير فلاحظ .

« فذلکم الله ربکم الحق ، فماذا بعد الحق الا الضلال فأنى تصرفون » (يونس ٣١ - ٣٢) .

* * *

الى هنا بينا ثلاثة دوافع للاشراك بالله في العبادة ولن ندعي - مطلقا - بان لا يكون ثمة دافع آخر للشرك غير ما ذكرناه ولكن الدوافع التي ينتقدها القرآن الكريم تكون اساس نشوء الشرك وانتشاره في العالم .

ان المسلم المعتقد باله الكون ، الاله الواحد ، الاله الحاضر في كل مكان ، القريب الى عباده ، الاله الذي بيده الخلق المدبر للكون بنفسه الذي لم يعط امره ولم يفوضه الى احد .

ان المسلم مع هذا الاعتقاد ، لا يمكن ان يتخذ معبوداً سوى الله ، بل لا تكفي عبادته وحده ، انما يجب عليه ان يحارب عقائد الشرك والوثنية ، وان لا يرضى بتجاوز احد عن دائرة التوحيد لحظة واحدة .

* * *

وحول الدافع الثالث نذكر بنكته مهمة وهي : أنه قد يمكن ان يعتقد احدها بان امر الكون كله لله ، ولم يسلم هذا النوع من الامور الى غيره ، ولكن يعتقد بان الامور المعنوية التي ترتبط بأعمال العباد كالشفاعة والمغفرة مما تكون من الامور المختصة بالله فانه يمكن ان يعطيها الله للأفراد ، وهذا هو احد دوافع عبادة غير الله ، ولقد جعل القرآن الكريم : الشفاعة - بصراحة تامة - محض حق لله فلا يمكن لاحد ان يشفع بدون اذنه اذ يقول :

« قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر - ٤٤)

كما جعل الغفران والمغفرة لذنوب عباده حقا مختصاً به سبحانه لا يشاركه فيه احد غيره ، ومن زعم ان المغفرة بيد غيره سبحانه فقد اشرك قال تعالى :

« فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله » (آل عمران - ١٣٥)
ولقد كان فريق من وثنيي عصر الرسالة يعبدون الاصنام التي كانوا يتصورون
انها من ذوي النفوذ عند الله ، وانها انبسطت اليها امور الشفاعة والمغفرة .
وسوف نتحدث في البحوث القادمة حول هذا النوع من الشرك الذي
هو اضعف انواعه . واذا تبينت هذه الدوافع واتضح لنا كيفية انتقاد القرآن
الكريم لها يلزم ان نلتفت الى ما يذكره اغلب كتاب الوهابيين ومؤلفيهم في
كتبهم .

لم يزل مؤلفوا الوهابية يعترفون بنوعين من التوحيد ويسمون النوع الاول
من التوحيد بـ «التوحيد الربوبي» ويسمون النوع الاخر بـ «التوحيد الالوهي»
ثم يذكرون ان التوحيد الربوبي، والاعتقاد بوحداية الخالق لا يكفي بمجرده
في التوحيد الذي بعث الانبياء والرسول الاعظم خاصة من اجل اقراره ونشره
في المجتمع الانساني ، بل يجب - علاوة على التوحيد الربوبي - ان يفرد
الله بالعبادة ولا يشرك به أحد ، لان مشركي العرب مع انهم كانوا يوحدون
خالق الكون ويعتقدون بانه واحد لا اكثر فان القرآن كان يعتبرهم مشركين
اذ يقول :

« وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون » (يوسف - ١٠٦) (١)

ولا كلام في هذا المطلب وليس من المسلمين أحد يتحلى بالواقعية ينكر

(١) فتح المجيد تاليف الشيخ عبد الرحمان بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب
المتوفى عام ١٢٨٥ ص ١٢ و ٢٠ وهذا الامر يدرس الان في المناهج الدراسية عندهم ،
ويؤكدون على هذين النوعين من التوحيد ثم يتهمون المسلمين بانهم موحدون ربوبياً لا الوهياً .
وقد عرفت في ما مضى ان تسمية التوحيد في الخالقية بالتوحيد الربوبي ، وتسمية
التوحيد في العبادة بالتوحيد الالوهي خطا من حيث اللغة ومصطلح القرآن فلا حظ الصفحة

عدم كفاية التوحيد الربوبى وحده بل للتوحيد - كما اسلفنا - مراحل أربع وان اقتصر الوهابيون على مرحلتين منها ونسوا أو تناسوا المرحلتين الآخرين. غير ان الجدير بالذكر هو : انه لا يختلف أحد مع هؤلاء في هذه المسألة الكلية ، فالجميع متفقون على وجوب الاجتناب عن عبادة غير الله ، ولكن المهم هو ان الوهابيين يتصورون ان تعظيم الانبياء ، واولياء الله - مثلاً - عبادة ، في حين ان بين التعظيم و العبادة - في نظر الآخرين - بونا شاسعا وفرقا جد كبير .

وبعبارة أخرى : ليس بين المسلمين خلاف في هذا الاصل الكلى ، وهو عدم جواز عبادة غير الله ابدأ ، وانما الخلاف هو في نظر الفرقة الوهابية الى بعض الاعمال - كالزيارة مثلاً - حيث اعتبرتها عبادة ، في حين لا تكون هذه الاعمال عبادة - في نظر الآخرين - .

وبصيغة علمية لابد أن نقول : ليس الخلاف في الكلى وانما الخلاف هو في تعيين المصداق .

ولاجل حل هذه المشكلة لابد - اولاً - من التعرف على المفهوم الواقعى للعبادة لنميز فى ضوء ذلك : العبادة عن غيرها .

وهكذا ايضا يمكن الوقوف على حقيقة الحال في غير موضوع الزيارة من الامور التى يعدها الوهابيون من العبادة كالتوسل باولياء الله ، وطلب الحاجة منهم في حين يخالفهم المسلمون في ذلك ، فيجوزون هذه التوسلات ، ويعتبرونها نوعاً من الاخذ والتمسك بالاسباب ، الذى ورد في الشرع الشريف .

لفظة العبادة في معاجم اللغة العربية

٢

هل العبادة هو مطلق الخضوع أو التكريم ؟

لائمة اللغة العربية في المعاجم تعاريف متقاربة للفظ العبادة ، فهم يفسرون العبادة بانها « الخضوع والتذلل » واليك فيما يلي نص اقوالهم :

١- يقول ابن منظور في « لسان العرب » : « اصل العبودية: الخضوع والتذلل »

٢ - ويقول الراغب في « المفردات » :

« العبودية اظهار التذلل ، والعبادة ابلغ منها ، لانها غاية التذلل ، ولا يستحق الا من له غاية الافضال ، وهو الله تعالى ، ولهذا قال : ألا تعبدوا الاياه .

٣ - وفي « القاموس المحيط » للفيروز آبادي : « العبادة : الطاعة » .

٤ - وقال ابن فارس في المقاييس :

« العبد له اصلان كأنهما متضادان والاول من ذينك الاصلين يدل على لين وذل ، والآخر على شدة وغلظ » . ثم أتى بموارد المعنى الاول وقال : من الباب الاول : البعير المعبد أي المهنوء بالقطران ، وهذا ايضا يدل على ما قلناه لان ذلك يذله ويخفض منه . والمعبد : الذلول ، يوصف به البعير ايضا .

ومن الباب : الطريق المعبد ، وهو المسلك المذلل .

بيد ان العبادة وانفسروها بالطاعة والخضوع والتذلل أو اظهار نهاية التذلل لكن جميع هذه التعاريف ما هي الا انواع من التعريف بالمعنى الاعم لان الطاعة والخضوع واظهار التذلل ليست -- على وجه الاطلاق -- عبادة ، لان خضوع الولد امام والده ، والتلميذ امام استاذه والجندي امام قائده لا يعد عبادة مطلقا مهما بالغوا في الخضوع والتذلل وتدل الايات -- بوضوح -- على ان غاية الخضوع والتذلل ، فضلا عن كون مطلق الخضوع ، ليست عبادة ، ودونك تلك الايات :
١ -- سجود الملائكة لادم الذي هو من اعلى مظاهر الخضوع حيث قال سبحانه :

« واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم » (البقرة - ٣٤)
فالاية تدل على ان آدم وقع مسجوداً للملائكة ولم يحسب سجودهم شركاً وعبادة لغير الله ولم تصر الملائكة بذلك العمل مشركة ولم يجعلوا بعملهم نداءً لله وشريكا في المعبودية ، بل كان عملهم تعظيماً لادم وتكريماً لشأنه .
وهذا هو نفسه خير دليل على انه ليس كل تعظيم امام غير الله عبادة له ، وأن جملة : « اسجدوا لادم » وان كانت متحدة مع جملة : « اسجدوا لله » الا ان الاول لا يعد امراً بعبادة غيره سبحانه ويعد الثاني امراً بعبادة الله (١) .

ويمكن ان يتصور -- في هذا المقام -- ان معنى السجود لادم -- في هذه الاية -- هو الخضوع له لا السجود بمعناه الحقيقي والمتعارف ، ومعلوم ان مطلق الخضوع ليس عبادة بل « غاية الخضوع » التي هي السجود ، هي التي تكون عبادة .

أو يمكن ان يتصور ان المقصود بالسجود لادم هو جعله « قبلة » لا السجود

(١) وهذا يدل على ان الاعتبار انما هو بالنيات والضامير لا بالصور والظواهر .

له سجوداً حقيقياً .

ولكن كلا التصورين باطلان .

اما الاول فلان تفسير السجود فى الآية بالخضوع خلاف الظاهر ، والمتفاهم العرفى اذ المتبادر من هذه الكلمة - فى اللغة والعرف - هو الهيئة السجودية المتعارفة لا الخضوع ، كما ان التصور الثانى هو أيضا باطل لانه تأويل بلامصدر ولا دليل .

هذا مضافاً الى ان آدم - عليه السلام - لو كان قبله للملائكة لما كان ثمة مجال لاعتراض الشيطان اذ قال :

«أسجد لمن خلقت طيناً» (الاسراء - ٦١)

لانه لايلزم - ابدأ - ان تكون القبلة افضل من الساجد ليكون اى مجال لاعتراضه بل اللازم هو : كون المسجود افضل من الساجد فى حين ان آدم لم يكن افضل فى نظر الشيطان وهذا ما يدل على ان السجود كان امام مسجود . يقول الجصاص : ومن الناس من يقول ان السجود كان لله وآدم بمنزلة القبلة لهم وليس هذا بشئ لانه يوجب ان لا يكون فى ذلك حظ من التفضيل والتكرمة وظاهر ذلك يقتضى ان يكون آدم مفضلاً مكرماً ، ويدل على ان الامر بالسجود قد كان اراد به تكرمة آدم عليه السلام وتفضيله ، قول ابليس فيما حكى الله عنه : «أسجد لمن خلقت طينا . ارايتك هذا الذى كرمت علي» (الاسراء ٦١ - ٦٢) فاجبر ابليس ان امتناعه من السجود لاجل ما كان من تفضيل الله وتكرمه بامره اياه بالسجود له ولو كان الامر بالسجود له على انه نصب قبلة للساجدين من غير تكرمة له ولا فضيلة لما كان لادم فى ذلك حظ ولا فضيلة تحسد كالكعبة المنصوبة للقبلة (١) .

وعلى هذا فمفهوم الآية هو ان الملائكة سجدوا لادم بامر الله سجوداً واقعياً، وان آدم اصبح مسجوداً للملائكة بامر الله ، وهنا اظهر الملائكة من انفسهم غاية الخضوع امام آدم ، ولكنهم - مع ذلك - لم يكونوا ليعبدوه . وما ربما يتصور من ان سجود الملائكة لما كان بامر سبحانه صح سجودهم له، انما الكلام في الخضوع الذي لم يرد به أمر فسيوافيك الجواب عن هذا الاحتمال الذي يردده كثير من الوهابيين في المقام .

٢ - ان القرآن يصرح بان ابوي يوسف واخوته سجدوا له حيث قال : « ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً وقال: يا ابت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقاً » (يوسف - ١٠٠) .

ورؤياه التي يشير اليها القرآن في هذه الآية هو ماجاء في مطلع السورة . « اني رأيت احد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لى ساجدين » . (يوسف - ٤)

وقد تحققت هذه الرؤيا بعد سنوات طويلة في سجود اخوة يوسف وابويه له ، وعبر القرآن - في كل هذه الموارد - بلفظ السجود ليوסף .

ومن هذا البيان يستفاد - جلياً - ان مجرد السجود لاحد بما هو هو مع قطع النظر عن الضمائم والدوافع ليس عبادة، والسجود كما نعلم هو غاية الخضوع والتذلل .

٣ - يأمر الله تعالى بالخضوع امام الوالدين وخفض الجناح لهم ، الذي هو كناية عن الخضوع الشديد اذ يقول :

« واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » (الاسراء - ٢٤)

ومع ذلك لا يكون هذا الخفض : عبادة .

٤ - ان جميع المسلمين يطوفون - في مناسك الحج - بالبيت الذي لا يكون

الا حجراً وطيناً ، ويسعون بين الصفا والمروة وقد امر القرآن الكريم بذلك حيث قال :

« وليطوفوا بالبيت العتيق » (الحج - ٢٩)

« ان الصفا والمروة من شعائر الله فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان

« يطوف بهما » (البقرة - ١٥٨)

فهل ترى يكون الطواف بالتراب والحجر والجبل (١) عبادة لهذه الاشياء؟

ولو كان مطلق الخضوع عبادة لزم ان تكون جميع هذه الاعمال ضرباً من

الشرك المجاز المسموح به ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

٥ - ان القرآن الكريم يأمر بان نتخذ من مقام ابراهيم مصلى عندما يقول:

« واتخذوا من مقام ابراهيم مصلى » (البقرة - ١٢٥)

ولا ريب في ان الصلاة انما هي لله ، ولكن اقامتها في مقام ابراهيم الذي

يرى فيه اثر قدميه ايضا نوع من التكريم لذلك النبي العظيم ولا يتصف هذا

العمل بصفة العبادة مطلقاً (٢) .

٦ - ان شعار المسلم الواقعى هو التذلل للمؤمن والتعزز على الكافر كما

(١) المسلمون كلهم يستلمون الحجر الاسود - فى الحج - واستلام الحجر الاسود

من مستحبات الحج ، وهذا العمل يشبه من حيث الصورة (لامن حيث الواقعية) اعمال

المشركين تجاه اصنامهم فى حين ان هذا العمل يعد فى صورة شركا ، وفى اخرى لا يعد شركا

بل يكون معدوداً من اعمال الموحدين المؤمنين وهذا يؤيد ما ذكرناه آنفاً من ان الملاك

هو النيات والضمائر لا الصور والظواهر والافهذه الاعمال بصورها الظاهرية لا تفترق عن

اعمال الوثنيين .

(٢) ثم ان بعض من يفسر العبادة بمطلق الخضوع يجيب عن الاستدلال بهذه الايات

بان السجود لادم او لىوسف حيث كان بامر الله سبحانه فبذلك خرج عن كونه شركا .

وسنرجع الى هذا البحث تحت عنوان « هل الامر الالهى يجعل الشرك غير شرك »

فلاحظ .

يقول سبحانه :

« فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ، ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين »
(المائدة - ٥٤)

ان مجموع هذه الايات من جانب ومناسك الحج وأعماله من جانب آخر تدل على ان مطلق الخضوع والتذلل ، أو التكريم والاحترام ليس عبادة، واذ ما راينا ائمة اللغة نسروا العبادة بانها الخضوع والتذلل كان هذا من التفسير بالمعنى الاوسع ، اى انهم اطلقوا اللفظة وارادوا بها المعنى الاعم ، في حين ان العبادة ليست الا نوعاً خاصاً من الخضوع سندكره عما قريب.

ومن هذا البيان يمكن ايضا ان نستنتج ان تكريم احد واحترامه ليست - بالمرة- عبادة لانه في غير هذه الصورة يلزم ان نعتبر جميع البشر حتى الانبياء مشركين لانهم ايضا كانوا يحترمون من يجب احترامه .

وقد اشار المرحوم الشيخ جعفر كاشف الغطاء (وهو اول من أدرك - في عصره - عقائد الوهابية واخضعها للتحليل) اشار الى ما ذكرنا اذ قال :

« لاريب أنه لايراد بالعبادة التي لا تكون الا لله، ومن اتى بها لغير الله فقد كفر، مطلق الخضوع والانقياد كما يظهر من كلام اهل اللغة، والالزم كفر العبيد والاجراء وجميع الخدام للامراء بل كفر الانبياء في خضوعهم للاباء » (١) .

لنميز المعنى الحقيقي عن المجازي :

نعم ربما تستعمل لفظة العبادة وما يشتق منها في موارد في العرف واللغة ولكن استعمال لفظ في معنى ليس دليلاً على كونه مصداقاً حقيقياً لمعنى اللفظ

(١) راجع منهج الرشاد ص ٢٤ طبع ١٣٤٣ هـ تاليف الشيخ الاكبر المرحوم الشيخ جعفر كاشف الغطاء المتوفى عام ١٢٢٨ . وقد الف المرحوم هذا الكتاب في معرض الاجابة على رسالة من احد امراء السعودية الذين كانوا مروجي الوهابية منذ اول يوم الى زماننا هذا.

بل قد يكون من باب تشبيه المورد بالمعنى الحقيقى لوجود مناسبة بينهما واليك هذه الموارد :

١/ العاشق الولهان الذي يظهر شاية الخضوع امام معشوقته ، ويفقد تجاه طلباتها عنان الصبر ومع ذلك لا يسمى مثل هذا الخضوع « عبادة » وان قيل فى حقه مجازاً انه (يعبد المرأة) .

٢/ الاشخاص الذين يأسرهم الهوى فيفلت من ايديهم -- تحت نداءات النفس الامارة -- زمام الاختيار لا يمكن اعتبارهم عبدة واقعيين للهوى، ولا عدهم مشركين، كمن يعبد الوثن ولو قيل فى شأنه انه (يعبد هواه) فان ذلك نوع من التشبيه وضرب من التجوز .

فها هو القرآن يسمى الهوى الها ويلازم ذلك كون الخضوع للهوى: عبادة له لكن مجازاً اذ يقول :

« أدريت من اتخذ الهه هواه ، أفأنت تكون عليه وكيلا » (الفرقان - ٤٥)
فكما ان اطلاق اسم الاله على الهوى نوع من التجوز فكذا اطلاق العبادة على متابعة الهوى هو ايضا ضرب من المجاز .

٣/ هناك فريق من الناس يضحون بكل شىء فى سبيل الحصول على جاه ومنصب حتى ليقول الناس فى حقهم انهم يعبدون الجاه والمنصب ولكنهم فى نفس الوقت لا يعدون عبدة حقيقيين للجاه ، ولا يصيرون بذلك مشركين .

٤/ ان المتوغلين فى العنصرية - كبنى اسرائيل - وفى الانانية، الذين لا يهمهم الا المأكول والمشرب رغم انهم يطلق عليهم بانهم عباد العنصر والنفس والشيطان ولكن الوجدان يقضي بان عملهم لا يكون عبادة . . وان اتباع الشيطان شىء وعبادته شىء آخر .

واذا مارأينا القرآن الكريم يسمى طاعة الشيطان «عبادة» فذلك ضرب من

التشبيه ، والهدف منه هو بيان قوة النفرة وشدة الاستنكار لهذا العمل، اذ يقول:

« أَلَمْ اَعْهَدْ اليكُم يا بنى آدم أَن لا تعبدوا الشيطان انه لكم عدو مبين. وان اعبدوني
« هذا صراط مستقيم » (يس - ٦٠ - ٦١)

ومثل هذه الآية الايتان التاليتان :

١ - « يا ابت لا تعبد الشيطان ان الشيطان كان للرحمان عصيا » (مريم - ٤٤)

٢ - « انؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون » (المؤمنون - ٤٧)

لاشك فى ان بني اسرائيل ما كانت تعبد فرعون وملاه غير ان استدلالهم لما بلغ الى حد شديد صح ان يطلق عليه عنوان العبادة على نحو المجاز .

والقرآن وان اطلق على هذه الموارد عنوان العبادة لكن لا بمعنى انه جعلهم فى عداد المشركين . فلا يمكن التصديق بأن كل خضوع وطاعة وكل تكريم واحترام « عبادة » وعند ذاك يستكشف ان استعمالها فى هاتيك الموارد بعناية خاصة ، وعلاقة مجازية .

وبعبارة اخرى ان عباد الهوى والنفس والجاه و .. وان كانوا يعتبرون مذنبين، تنتظرهم اشد العقوبات الا انه لا يكونون فى عداد المشركين فى العبادة الذين لهم احكام خاصة فى الفقه الاسلامى .

كيف لا ، ونحن نقرأ فى الحديث الشريف :

« من اصغى الى ناطق فقد عبده فان كان ينطق عن الله

« فقد عبده الله وان كان ينطق عن غير الله فقد عبده غير

« الله » سفينة البحار ج ٢ مادة عبد

فالناس يستمعون اليوم الى وسائل الاعلام ويصغون الى احاديث المتحدثين والمذيعين من الراديو والتلفزيون ، واكثر اولئك المتحدثين ينطقون عن غير الله فهل يمكن لنا ان نصف كل من يستمع الى تلك الاحاديث بانهم عبدة لاولئك المتحدثين .

بل الصحيح هو ان نعتبر استعمال لفظ العبادة فى مثل هذه الموارد نوعاً من التجوز ، لاجل وجود المناسبة بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي .
فلطالما يتردد فى لسان العرف بان فلاناً (عبد البطن) او (عبد الشهوة) فهل يكون هؤلاء - حقاً - عبدة البطن والشهوة، او لان الخضوع المطلق تجاه نداءات الشهوات النفسانية حيث كان شبيهاً بالخضوع المطلق الذى يمثله الموحدون امام خالق الكون ، اطلق عنوان العبادة على هذه الموارد .

هل الامر الالهى يجعل الشرك غير شرك ؟

ربما يقال ان سجود الملائكة لادم ، واستلام الحجر الاسود ، وما شابههما من الاعمال لما كان بامر الله ، لا يكون شركا ، ولا يعد فاعلها مشركاً (١) .
وبعبارة اخرى ان حقيقة العبادة وان كانت الخضوع والاحترام ولكن لما كانت تلك الاعمال مأتيا بها بامر سبحانه تعد عبادة للامر لالسواه .
ولكن القائل ومن تبعه يغفلون عن نقطة مهمة جداً وهى :
ان تعلق الحكم بموضوع لا يغير - بتاتاً - حقيقة ذلك الموضوع ، ولا يوجب تعلق الامر الالهى به تبدل ماهيته .

ان العقل السليم يقضي بأن سب أحد و شتمه اهانة له - طبعاً - وذلك شىء تقتضيه طبيعة السباب والفحش و الشتم فاذا أوجب الله سب احد و شتمه - فرضاً - فان امر الله لا يغير ماهية السبب والشتم - أبداً - .

كما ان الضيافة واقراء الضيف بطبيعتهما تكريم للوافد ، واحترام للضيف ، فاذا حرمت ضيافة شخص لم تبدل ماهية العمل ، اعنى الضيافة التى كانت بطبيعتها احتراماً ، لتصير اهانة فى صورة تحريمها ، بل تبقى ماهية الضيافة على ما كانت عليه

(١) القائل هو الشيخ عبدالعزيز امام المسجد النبوى فى محاورته مع بعض الافاضل .

ولو تعلق بها تحريم فإذا عدت أعمال - كالسجود واستلام الحجر الاسود وما شابههما - عبادة ذاتاً فإن الامر الالهى لا يغير ماهيتها، فلا تخرج من حال كونها عبادة لادم او يوسف او الحجر ، و ما يقوله القائل من انها عبادة ذاتاً وطبيعة ، ولكن حيث تعلق بها الامر الالهى خرجت عن الشرك ، يستلزم ان تكون هذه الاعمال من الشرك المجاز ، وهو قول لا يقبله اى انسان .

والمخالصة ان المسألة تدور مدار اما ان نعتبر هذه الاعمال خارجة بطبيعتها عن مفهوم الشرك، او ان نقول أنها من مصاديق الشرك فى العبادة ولكنها شرك أذن الله به واجازه !!!

والقول الثانى على درجة من البطلان بحيث لا يمكن ان يحتمله احد فضلاً عن الذهاب اليه وسيوافيك ان بعض الاعمال يمكن ان تكون باعتبار تعظيماً وتواضعاً، وباعتبار آخر شركاً، فلو كانت الملائكة - مثلاً - تسجد لادم باعتقاد انه اله كان عملهم شركاً قطعاً وان امر الله به - على وجه الافتراض -، واما اذا كانت تسجد بغير هذا الاعتقاد لم يكن فعلها شركاً حتى لو لم يأمر به المولى جل شأنه .

نعم ورد فى بعض الروايات - وان لم يتحقق سند - عن الامام جعفر الصادق عليه السلام انه لما سئل : يصلح السجود لغير الله ؟ فقال : لا .

قيل : فكيف أمر الله الملائكة بالسجود لادم ؟

فقال : ان من سجد بأمر الله فقد سجد لله اذ كان عن امر الله تعالى (١) .
فان المقصود من هذه الرواية - على فرض صحتها سنداً - هو أن السجود كان تعظيماً لادم وتكريماً له ، وهو فى الحقيقة عبادة لله لكونه بأمره .

وتوضيحه ان نفس العمل (اعنى السجود) كان تعظيماً لادم غير ان الاتيان بهذا العمل حيث كان لامثال امر الله كان عبادة له سبحانه بحيث لو لا امره تعالى لكان العمل - فى حد نفسه - جائزاً لكونه تعظيماً ، ونظيره تعظيم العالم واحترامه ، فانه لابداعى أمره سبحانه تعظيم للعالم فقط ، وبداعى الامر تعظيم له وطاعة لله سبحانه، وهذا غير القول بان ذات العمل كان شركاً، ولكن امر الله استلزم تغييره فلم يعد شركاً .

ويؤيد ما قلناه ما عمن الامام موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام أن يهوديا سأل أمير المؤمنين (علياً) عن سجود الملائكة لادم فقال الامام في جوابه: « ان سجودهم [اى الملائكة] لم يكن سجود طاعة » [بمعنى] أنهم عبدوا آدم من دون الله عزوجل، ولكن « اعترافاً لادم بالفضيلة » (١) .

وأيضاً ما جاء عن الامام الرضا علي بن موسى بن جعفر عن آبائه عمن أمير المؤمنين (علي) عليهم السلام قال :

« قال رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - كان « سجودهم لله عزوجل ولادم اكراماً » (٢) .

وبهذا تبين ان السجود كان - بطبيعته - تعظيماً لادم وتكرمة له وهو فى الحقيقة عبادة لله تعالى لكونه بامره وهو مختار جماعة من المفسرين .
وتبين من ذلك ان الامر الالهى لا يغير ماهية هذا العمل بل ما يقترن به من

(١) الاحتجاج للطبرسى ص ١١١ .

(٢) عيون الاخبار ص ٤٥ .

نعم لا يوافق مضمون هذا الحديث مع مضمون ما تقدم من الحديثين حيث ان ما تقدمه جعل السجود لادم، وهذا جعله لله سبحانه ، نعم ما يشتركان فيه هو ان السجود كان اكراماً وتعظيماً لادم، ولجل ذلك ذكرنا الاحاديث فى مقام واحد .

الاعتقاد هو الدخيل في كونه شركاً أولاً .

ومن هذا البيان أيضاً علم مفاد الرواية المروية عن الامام الصادق الذي نقلناها عما قريب .

نعم ان للامر الالهي فائدة هي : أنه لو نسب أحد افعاله الى الامر الالهي، وأتى بها على انها فريضة أو سنة مندوبة شرعاً ، وجعلها جزء من شريعته وكان الواقع يؤدي تلك النسبة، خرج عمله عن موضوع البدعة وخرج هو عن كونه مبتدعاً في الدين لان « البدعة ادخال ما ليس من الدين في الدين »
لقد كان الشيخ عبدالعزيز امام المسجد النبوي يحاول توجيه صحة وشرعية هذه الاحترامات بورود الامر الالهي بشأنها، ويستشهد بماقاله عمر بن الخطاب حول الحجر الاسود اذ قال - ما مضمونه - : « اني اعلم انك حجر لا تنفع ولا تضر ولولا اني رايت النبي (ص) يقبلك لما قبلتك » (١) .
وقد قيل للشيخ : ان مفاد كلامكم هو ان تكون هذه الافعال من الشرك المجاز اذن .

ونلفت نظر الشيخ الى الاية الكريمة « قل: ان الله لا يأمر بالفحشاء، أتقولون على الله ما لا تعلمون . » ؟ (الاعراف - ٣٨)
فلو كانت ماهية السجود لادم - ع - واستلام الحجر الاسود عبادة لادم والحجر وشركاً لما كان الله سبحانه ، يأمر بها - أبداً - .

ما هى العبادة فى القرآن

٣

العبادة هى الخضوع عن اعتقاد بالوهمية
المعبود وربوبيته واستقلاله فى فعله

لفظ العبادة من المفاهيم الواضحة كالماء والارض فهو مع وضوح مفهومه يصعب التعبير عنه بالكلمات رغم حضور هذا المفهوم فى الاذهان . والعبادة كما هي واضحة مفهوماً ، فهي واضحة - كذلك - مصداقاً بحيث يسهل تمييز مصاديقها عن مصاديق التعظيم والتكريم وغيرهما من المفاهيم . فتقبيل العاشق الولهان دار معشوقته ، واحتضان ثيابها شوقاً ، أو تقبيل تراب قبرها بعد الموت ، لا يدعى عبادة للمعشوقة .

كما ان ذهاب الناس الى زيارة من يعينهم من الشخصيات ، والوفود الى مقابرهم لزيارتها والوقوف أمامها احتراماً ، و اجراء مراسم وطقوس خاصة لديها لا يعد عبادة - ابدأ - وان كانت هذه الافعال تبلغ - فى بعض الاحايين - من حيث شدة الخضوع الى درجة كبيرة . ان الضمائر الیقظة هى وحدها تقدر على ان تكون الحكم العدل - فى مثل هذا البحث - لتمييز الاحترام والتعظيم عن العبادة ، دون حاجة الى تكلف ، ولكن اذا تقرر ان نعرف العبادة بتعريف موضوعى امكننا ان نعرفها بثلاثة تعاريف :

التعريف الاول :

العبادة هي الخضوع اللفظي أو العملي الناشيء عن الاعتقاد بـ «الوهمية»
المخضوع له وسيوافيك معنى « اللوهمية » .

و آيات كثيرة تدل على هذا التفسير ، فمن ملاحظة هذه الايات يتضح لنا
أمران :

الاول ان العرب الجاهلي الذين نزل القرآن في اوساطهم وبيئاتهم كانوا
يعتقدون بالوهمية معبوداتهم .

الثاني أن العبادة عبارة عن القول أو العمل الناشئين من الاعتقاد بالوهمية
المعبود، وانه مالم ينشأ الفعل أو القول من هذا الاعتقاد لا يكون الخضوع أو
التعظيم والتكريم عبادة .
فهنا دعويان :

الاولى : ان العرب الجاهلي بل الوثنيين كلهم وعبدة الشمس والكواكب
والجن ، كانوا يعتقدون بالوهمية معبوداتهم ، ويتخذونهم آلهة صغيرة وفوقهم
« الاله الكبير » الذى نسميه « الله » سبحانه .

الثانية : ان الظاهر من الايات هو ان العبادة عبارة عن الخضوع المحكي
بالقول والعمل الناشئين من الاعتقاد بالالوهمية ، الوهمية صغيرة أو كبيرة .
اما الدعوى الاولى فتدل عليه آيات كثيرة نشير الى بعضها :
يقول سبحانه :

- | | |
|----------------|---|
| (الحجر - ٩٦) | « الذين يجعلون مع الله الها آخر فسوف يعلمون » |
| (الفرقان - ٦٨) | « والذين لا يدعون مع الله الها آخر » |
| (مريم - ٨١) | « واتخذوا من دون الله الهة ليكونوا لهم عزاً » |
| (الانعام - ١٩) | « أأنتم لتشهدون أن مع الله الهة اخرى » |
| (الانعام - ٧٤) | « واذا قال ابراهيم لايه آزر أتتخذ اصناما : آلهة » |

فهذه الايات تشهد على ان دعوة المشركين كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهمية اصنامهم، وقد فسر الشرك في بعض الايات «باتخاذ الاله» مع الله وذلك عندما يقول سبحانه :

«واعرض عن المشركين، انا كفيناك المستهزئين، الذين يجعلون مع الله الها آخر فسوف يعلمون»
(الحجر - ٩٤/٩٦)

ولذلك يفسر القرآن حقيقة الشرك بـ «اعتقادهم بالوهمية معبوداتهم» اذ قال سبحانه :

«أم لهم اله غير الله سبحانه الله عما يشركون»
(الطور - ٤٢)
ففي هذه الآية جعل اعتقادهم بالوهمية غير الله هو الملاك للشرك، والمراد هنا «الشرك في العبادة» .

وبمراجعة هذه الايات ونظائرها التي تعرضت لموضوع الشرك وبالاخص لموضوع شرك الوثنيين تتجلى هذه الحقيقة - بوضوح تام - ان عبادتهم كانت مصحوبة مع الاعتقاد بالوهميتها، بل يمكن استظهار ان شركهم كان لاجل اعتقادهم بالوهمية معبوداتهم ولجل ذاك الاعتقاد كانوا يعبدونهم ويقدمون لهم النذور والقرابين وغيرهما من التقاليد والسنن العبادية . وبما ان كلمة التوحيد تهدم عقيدتهم بالوهمية غيره سبحانه ، كانوا يستكبرون عند سماعه كما قال سبحانه :
«انهم كانوا اذا قيل لهم : لا اله الا الله، يستكبرون»
(الصافات - ٣٥)
أي يرفضون هذا الكلام لانهم يعتقدون بالوهمية معبوداتهم ويعبدونها لاجل انها آلهة - حسب تصورهم - .

ولاجل تلك العقيدة السخيفة كانوا اذا دعي الله وحده كفروا به لانهم لا يحصرون الالهية به واذا اشرك به آمنوا ، لانطباقه على فكرتهم كما قال سبحانه :
«ذلكم بأنه اذا دعي الله وحده كفرتهم وان يشرك به تؤمنوا فالحكم لله العلي الكبير»
(غافر - ١٢)

الى هنا ظهرت الدعوى الاولى بوضوح وجلاء .

واما الدعوى الثانية فتدل عليها الايات التي تأمر بعبادة الله ، وتنهى عن عبادة غيره ، مدللا ذلك بانه لا اله الا الله اذ يقول :

« يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره » (الاعراف - ٥٩)

ومعنى ذلك ان الذي يستحق العبادة هو من كان الها ، وليس هو الا الله ، وعندئذ فكيف تعبدون ما ليس باله ، وكيف تتركون عبادة الله وهو الاله الذي يجب ان يعبد دون سواه .

وقد ورد مضمون هذه الاية في (١٠) مورداً أو أكثر في القرآن الكريم ، ويمكن للقارئ الكريم ان يراجع - لذلك - الايات التالية :

الاعراف : ٦٥ ، ٧٣ ، ٨٥ ، هود : ٥٠ ، ٦١ ، ٨٤ ، الانبياء : ٢٥ ، المؤمنون : ٢٣ ، ٣٢ ، طه : ١٤ .

فهذه التعابير (التي هي من قبيل تعليق الحكم على الوصف) تفيد ان العبادة هي ذلك الخضوع والتذلل التابعين من الاعتقاد بالوهية المعبود ، اذ نلاحظ - بجملاء - كيف ان القرآن استنكر على المشركين عبادة غير الله بان هذه المعبودات ليست آلهة ، وان العبادة من شؤون : الالوهية ، فاذا وجد هذا الوصف (أى وصف الالوهية) في الطرف جازعبادته واتخاذهم معبوداً . وحيث ان هذا الوصف لا يوجد الا في الله سبحانه لذلك يجب عبادته دون سواه .

سؤال وجواب

اما السؤال فهو انه لاشك ان الدعوى الاولى ثابتة فالمشركون كانوا معتقدين بالوهية الاوثان، وما اورد من الايات قد اثبت ذلك بوضوح، غير ان الدعوى الثانية غير ثابتة ، وقصارى ما يستفاد من هذه الايات هو ان عبادتهم كانت ناشئة

من الاعتقاد بالوحيته وهذا لا يدل على دخول مفهوم الالهية في مفهوم العبادة كما هو المدعى - أو دخول كون النشوء عن ذلك الاعتقاد ، في مفهومها . وعلى الجملة فهذه الايات لا تدل على أكثر من ان عبادتهم للاوثن كانت مصحوبة بهذا الاعتقاد أو ناشئة عنه .

واما كون العبادة موضوعة للخضوع الناشيء عن الاعتقاد بالالهية بحيث يكون النشوء عن تلك العقيدة جزء لمعنى العبادة فلا يستفاد من الايات .

واما الجواب فنقول : انما يرد الاشكال لو قلنا بان « الاعتقاد بالالهية » داخل في « مفهوم العبادة » وضعاً حتى يقال ان هذه الايات لا تعطي أزيد من أن العبادة من شؤون الالهية ، وهذا غير القول باندراج مفهوم الالهية في مفهوم العبادة، انما المراد ان العبادة ليست مطلق الخضوع والتذلل بل أضيق واخص منهما وهذا أمر يعرفه كل انسان بوجدانه وفطرته غير أننا نشير الى هذه الخصوصية ونميز هذا الضيق بأنه خضوع « ناشيء عن الاعتقاد بالالهية أو الربوبية » كما سيوافيك في التعريف الثاني ، لا أن هذه الجملة (ناشئة عن الاعتقاد بالالهية والربوبية) داخلة بتفصيلها في مفهوم العبادة ، ومعناها .

وبعبارة اخرى ، ان الانسان قد لا يقدر على تعريف شىء بنوعه وفصله ، او حده ورسمه حتى يحده تحديداً عقلياً لا خدشة فيه ، ولكنه يجد في نفسه ما هو بمنزلة الجنس والفصل فيضعهما مكان الجنس والفصل الواقعيين ، والامر فيما نحن فيه كذلك اذ نجد ان التعظيم والخضوع والتذلل وما اشبههما امر مشترك بين العبادة وغيرها فيتصوره بمنزلة الجنس لها ، ويجد أن العبادة تتميز بخصوصية عن غيرها ولكنه لا يقدر على بيان تلك الخصوصية بلفظ بسيط فيتوسل بوضع جملة مكانه وهي ما ذكرناها : « ناشيء عن الاعتقاد بالالهية » ويضعها مكان الفصل .

وبعبارة ثالثة : ان الانسان يجد ان « العبادة » ليست مطلق التعظيم ونهاية

التذلل بل هى من خصائص من بيده شؤون الانسان كلها ، أو شأناً من شؤونه مما به قوام حياته عاجلاً أو آجلاً من الموت والحياة، والخلق والرزق، والسعادة والشقاء والمغفرة والشفاعة فيدير شؤونهم ويخطط مصيره حسب ما يليق به .

غير ان هذه الجملة ليست بتفصيلها داخلية في « مفهوم » العبادة . ولكنه يشار الى تلك الخصوصية الكامنة والضيق الموجود فيها، بهذه الجملة والتفاصيل وحاشا ان تؤخذ هاتيك الجملة فيها بطولها .

وعلى ذلك فيصح أن يقال : العبادة قسم خاص من التواضع والخضوع لفظياً أو عملياً، (يؤتى به لتعظيم ما يعتقده العابد بالوهيته) وما وقع بين الهالين وان كان خارجاً عن مفهوم العبادة الا أنه يبين ماهو المقصود من القسم الخاص من الخضوع فى أول العبارة .

ولذلك نظائر في العرف والعادة مثلا :

١ - يعرف القوس بأنه « قطعة من الدائرة » ولا شك أنه من باب زيادة الحد على المحدود، اذ لا يعتبر في صدق القوس كونه قطعة من الدائرة بل هو يصدق وان لم يكن قطعة منها (أي من الدائرة)، اذ هو (اي القوس) عبارة عن سطح يحيط به خيط مستدير ينتهى طرفاه بنقطتين ، من غير اعتبار كونه بعضاً من الدائرة .

الا ان أخذ هذا القيد (أعني كونه بعض الدائرة) من باب بيان الخصوصية الموجودة فيها بحيث لو انضم اليه قوس آخر لتحققت الدائرة .

٢ - ان اللغويين يفسرون الصهيل بانه صوت الفرس، والزقزقة بانه صوت العصفور ، فليس الفرس والعصفور داخلين في مفهومهما البسيطين وانما جيء بقيد الفرس والعصفور ، للإشارة الى تعيين صوت خاص .

الى هنا اتضح ان الحق في التعريف هو ان يقال : العبادة هي الخضوع
النابع عن الاعتقاد بالوهمية المعبود والى ذلك يشير آية الله الحجة المرحوم الشيخ
محمد جواد البلاغي، في تفسيره المسمى بـ «آلاء الرحمن» في معرض تفسيره
وتحليله لحقيقة العبادة :

« العبادة ما يروونه مشعراً بالخضوع لمن يتخذ الخاضع الهاً ليوفيه بذلك
ما يراه له من حق الامتياز بالالوهية » (١) .

لقد صبب العلامة البلاغي ما يدركه فطرياً للعبادة في قالب الالفاظ والبيان.
والايات المذكورة تؤيد صحة هذا التعريف واستقامته .

التعريف الثاني :

العبادة هي الخضوع امام من يعتقد بانه يملك شأننا من شؤون وجوده وحياته
وآجله وعاجله .

وتوضيح ذلك : ان العبودية من شؤون المملوكية ومن مقتضياتها، فعندما
يحس العابد في نفسه بنوع من المملوكية، ويحس في الطرف الاخر بالمالكية
يفرغ احساسه هذا - في الخارج - في الفاظ واعمال خاصة ، و تصير الالفاظ
والاعمال تجسيدا لهذا الاحساس ، ويكون كل عمل أو لفظ مظهر لهذا
الاحساس العميق عبادة . ولا شك ان المقصود بالمالكية ليس مطلق المالكية
فالاعتقاد بالمالكية القانونية والاعتبارية لا يكون - ابدأ - موجبا لصيرورة الخضوع
عبادة ، اذ ان البشر في عصور : « العبوديات الفردية » بالامس ، وكذا في عصر :
« العبودية الجماعية » الراهن لا يعد امثاله لاوامر اسياده عبادة . . فلا بد ان
يكون المقصود من المملوكية - هنا - هي القائمة على اساس الخلق والتكوين

(١) آلاء الرحمن ص ٥٧ طبعة صيدا ، وقد طبع من هذا التفسير جزءان فقط .

وان شأناً من شؤون حياته في قبضته .

واليك بيان مناشيء انواع المالكيات الحقيقية :

١ - قد يوصف بالمالكية لكونه خالقا ، ولذلك يكون الله سبحانه مالكاً حقيقياً للبشر لانه خالقه ، وموجده من العدم ، ولهذا نجد القرآن الكريم يعتبر جميع الموجودات الشاعرة - مثلاً - عبيداً لله، ويصفه تعالى بانه مالكها الحقيقي وذلك لانه خلقها اذ يقول :

« ان كل من فى السماوات والارض الا آتى الرحمان عبداً » (مريم - ٩٣)
ولاجل ذلك ايضا نجده يأمرهم بعبادة نفسه معللاً بانه هو ربهم الذي خلقهم دون سواه اذ يقول :

« يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذى خلقكم والذين من قبلكم » (البقرة - ٢١)
« ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه » (الانعام - ١٠٢)
٢ - وقد يوصف بالمالكية لكونه رازقاً ومحياً ومميتاً ، ولذلك يحس كل بشر تسليم الفطرة بمملوكيته لله تعالى لانه مالك حياته ومماته ورزقه ولهذا يلفت القرآن نظر البشر الى مالكية الله لرزق الانسان وانه تعالى هو الذي يميته وهو الذى يحييه ليلفته من خلال ذلك الى ان الله هو الذى يستحق العبادة فحسب . اذ يقول :

« الله الذى خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم » (الروم - ٤٠)
« هل لكم مما ملكت ايما نكم من شركاء فى ما رزقناكم » (الروم - ٢٨)
« هو يحيى ويميت » (يونس - ٥٦)

٣ - وقد يوصف بها لكون الشفاعة والمغفرة بيده وحيث ان الله تعالى هو المالك للشفاعة المطلقة : « قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر - ٤٤) - وللمغفرة الذنوب « ومن يغفر الذنوب الا الله » (آل عمران - ١٣٥) بحيث لا يملك ان يشفع احد ل احد من العباد الا باذنه لذلك يشعر الانسان العادى في قرارة ضميره

بان الله سبحانه مالك مصيره من حيث السعادة الاخروية ، و اذا احس انسان بمملوكية كهذه ومالكية مثل تلك ثم جسد هذا الاحساس فى قالب اللفظ أو العمل فانه يكون بذلك عابداً له دون ريب .

والى ذلك يرجع ما ربما يفسر العبادة بانها الخضوع امام من يعتقد برؤيته فمن كان خضوعه العملى أو القولى امام احد نابعا من الاعتقاد برؤية ذلك الطرف كان بذلك عابداً له .

قال آية الله السيد الخوئى فى تفسير العبادة بانه « انما تحقق العبادة بالخضوع لشيء على انه رب يعبد » (١) .

فالمقصود من لفظة « الرب » فى التعريف هو المالك لشؤون الشيء المتكفل لتدبيره وتربيته ، وقد اوضحنا معنى الرب فى الفصل الثامن .

وعلى ذلك تكون لفظة العبودية فى مقابل لفظة الربوبية، أى مالكية تربية الشيء وتدبيره ، ومصيره عاجلاً وآجلاً .

ويدل على ذلك ان قسماً من الايات تعلل الامر بحصر العبادة فى الله وحده بانه الرب لا غير ، واليك بعض هذه الايات :

« وقال المسيح يا بنى اسرائيل اعبدوا الله ربى وربكم » (المائدة - ٧٢)

« ان هذه امتكم امة واحدة وانا ربكم فاعبدون » (الانبياء - ٩٢)

« ان الله ربى وربكم فاعبدوه ، هذا صراط مستقيم » (آل عمران - ٥١)

وقد ورد مضمون هذه الايات ، (اعنى جعل العبادة دائرة مدار الربوبية) فى آيات اخرى هى :

يونس : ٣ ، الحجر : ٩٩ ، مريم : ٣٦ ، ٦٥ ، الزخرف : ٦٤ .

ولاجل ما ذكرناه فسر آية الله الخوئى العبادة على النحو الذى مر عليك.
وعلى كل حال فان أوضح دليل على هذا التفسير للفظ العبادة هو الايات
التي سبق ذكرها .

سؤال وجواب

اما السؤال فهو : لاشك ان « العبادة » مفهوم بسيط وحداني فكيف يفسر
هذا المفهوم البسيط بهذا التعريف المفصل ؟! وبعبارة أخرى : لو قلنا بدخول
مفهوم « الرب » في مفهوم العبادة ، يلزم تتابع ادراج مفاهيم متعددة في مفهوم
بسيط وحداني ، فيدخل في مفهومها مفهوم الرب ، والمالكية ، والقسم الخاص
من المالكية مما يليق بشأنه تعالى . . . وهذا مما لا يقبله الوجدان السليم .
أما الجواب : فقد تقدم توضيحه في التعريف الاول اى تعريف العبادة
بالخضوع الناشئ عن الاعتقاد بالالوهية وقلنا : ليس المراد من التعريف اخذ
هذه المفاهيم الكثيرة في مفهوم العبادة التى لها مفهوم بسيط ، بل المراد هو
ايضاح القسم الخاص من الخضوع الذي يتبادر من لفظ العبادة ، اذ لاشك ان
العبادة ليست مطلق الخضوع بل القسم الخاص منها ولتوضيح هذه الخصوصية
نتشبت بهذه الجملة واشباهها .

التعريف الثالث

ويمكننا ان نصب ادراكنا للعبادة في قالب ثالث فنقول:
ان العبادة هي الخضوع ممن يرى نفسه غير مستقل في وجود وفعله ، امام من
يكون مستقلا . وقد وصف الله سبحانه نفسه - فى غير موضع من كتابه - بالقيوم

فقال عز وجل :

«الله لا اله الا هو الحي القيوم» [البقرة - ٢٥٥] ومثله في آل عمران - ٢ .
وقال سبحانه : « وعنت الوجوه للحي القيوم » [طه - ١١١] .
ولا يراد منه سوى كونه قائماً بنفسه، وليست فيه أية شائبة من الفقر والحاجة الى الغير بل كل ما سواه قائم به .
وعلى ذلك فلو خضع واحد منا أمام موجود زاعماً بانه مستقل في ذاته أو فعله لصار الخضوع عبادة، بل لو طلب فعل الله سبحانه من غيره كان هذا الطلب نفسه عبادة وشركا ، فان الطلب في هاتيك الموارد لا ينفك عن الخضوع، فالذي يجب التركيز عليه هو ان نعرف ما هو فعل الله سبحانه ، ونميزه عن فعل غيره حتى لانقع في ورطة الشرك عند طلب شيء من الانبياء والاولياء وغيرهم من الناس فنقول :

ان من اقسام الشرك هو ان نطلب فعل الله من غيره . والمعلوم ان فعل الله ليس هو مطلق الخلق والتدبير والرزق سواء أكان عن استقلال ام بإذن الله ، لانه سبحانه نسبها الى غيره في القرآن، بل هو القيام بالفعل مستقلا من دون استعانة بغيره فلو خضع احد امام آخر بما انه مستقل في فعله سواء أكان الفعل فعلا عادياً كالمشي والتكلم ، أم غير عادي كالمعجزات التي كان يقوم بها سيدنا المسيح عليه السلام (١) مثلاً ، يعد الخضوع عبادة للمخضوع له .

توضيحه : ان الله سبحانه غني في فعله ، كما انه غني في ذاته عما سواه فهو يخلق ويرزق ويحيى ويميت من دون ان يستعين باحد (٢)، أو يستعين في

(١) كما في الآية ٤٩ من آل عمران : « انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرىء الاكمه والابرص واحى الموتى باذن الله وانبثكم بما تاكلون وما تدخرون فى بيوتكم » .

(٢) نعم قد سبق منا عند البحث عن التوحيد في الربوبية ان كون الله سبحانه لا يستعين -

خلقه بمادة قديمة غير مخلوقة له ، بل الله سبحانه يخلق الجميع بنفسه من دون استعانة باحد أو بشيء ، فهو يخلق المادة ويصورها كيف شاء. فلو اعتقدنا ان احداً مستغن في فعله العادي ، وغير العادي عن سواه ، وانه يقوم بما يريد من دون استعانة أو استمداد من احد حتى الله سبحانه فقد اشركناه مع الله واتخذناه نداً له تعالى .

و صفوة القول هي : ان ملاك البحث في هذا التعريف هو : « استقلال الفاعل » في فعله وعدم استقلاله ، والتوحيد بهذا المعنى مما يشترك فيه العالم والجاهل .

نعم ما يدركه المتأله المثالي من التفاصيل في مورد الاستقلال في المعبود وعدمه في العابد على ضوء الادلة العقلية والكتاب العزيز مما يدركه غيره ايضا بفطرته التي خلق عليها ، وعقليته التي نما عليها ، فلا يلزم من اختصاص فهم التفاصيل بهذه الطبقة (اي المتألهين البصيرين) حرمان العرب الجاهلي من فهم معاني العبادة ومشتقاتها الواردة في القرآن ومحاوراتهم العرفية ، فالعبادة بهذا المعنى (اي باعتقاد كون المعبود مستقلاً) يشترك فيه العالم والجاهل ، والكمال وغير الكامل، غير ان كل فرد من الناس يفهمه على قدر ما أعطي من الفهم والدرك كما قال سبحانه : « فسالت أودية بقدرها » (سورة الرعد - ١٧) .

غير ان الدارج في السن المتكلمين هو « التفويض » فليشرح مقاصدهم.

— في فعله باحد لا يلزم ان يقوم بنفسه بكل الامور، وبان تكون ذاته مصدراً للخلق والرزق والاحياء والاماتة من دون ان يتسبب في كل ذلك بالاسباب ، بل معناه ان يكون في فعله — سواء في افعاله المباشرة او التسببية — مستغنياً عن غيره ، وان كانت افعاله جارية عبر نظام الاسباب والعلل ..

الشيعة وفكرة التفويض

٤

ماذا يراد من التفويض ؟

اتفقت كلمة الموحدين على ان الاعتقاد بالتفويض موجب للشرك ، وان الخضوع النابع من ذلك الاعتقاد يعد عبادة للمخضوع له ، والتفويض يتصور في امرين :

١- تفويض الله تدبير العالم الى خيار عباده من الملائكة والانبياء والاولياء .
ويسمى بالتفويض التكويني .

٢ - تفويض الشؤون الالهية الى عباده كالتقنين والتشريع ، والمغفرة والشفاعة مما يعد من شؤون سبحانه . ويسمى بالتفويض التشريعي .

اما القسم الاول :

فلا شك انسه موجب للشرك ، فلو اعتقد احد بان الله فوض امور العالم وتدبيرها من الخلق والرزق والامانة ونزول الثلج والمطر وغيرها من حوادث العالم الى ملائكته أو صالحى عباده ، فقد جعلهم انداداً له سبحانه ، اذ لا يعنى من التفويض ، الا كونهم مستقلين في افعالهم ، منقطعين عنه سبحانه فيما يفعلون وما يريدون .

وبالجملة: فتفويض التدبير الى العباد قسم من استقلال العبد في فعله وعمله وعن سواه ، سواء أكان ذلك الاستقلال في الافعال الراجعة الى نفسه كمشيئه وتكلمه ام في الافعال الراجعة الى تدبير العالم والحوادث الواقعة فيه . غير انه لما كان زعم الاستقلال في افعال الانسان العادية بحثاً فلسفياً بحثاً لم يتوجه اليه مشركو الجاهلية ، لذلك خصوا البحث بالاعتقاد باستقلالهم في تدبير العالم .

وان اصبح الاول ايضا مثار بحث ونقاش في العهود الاسلامية الاولى ،
بحيث قسم الباحثين الى جبري وتفويضي .

والخلاصة : ان الامر دائر بين كون العبد ذا فعل بالاستقلال والانقطاع عن
الله سبحانه ، أو كونه ذا شان بامر الله تعالى واذنه ومشيتته ، وليس التفويض امراً
ثالثاً ، بل هو داخل في القسم الاول .

واما الاعتقاد بان القديسين من الملائكة والجن ، أو النبي والولي مدبرون
للعالم باذنه ومشيتته ، وامره وقدرته من دون ان يكونوا مستقلين فيما يفعلون ،
أو مفوضين فيما يصدرون فلا يكون ذلك موجباً للشرك بل أمره دائر - حينئذ -
بين كونه صحيحاً مطابقاً للواقع كما في الملائكة أو غلطاً مخالفلاً للواقع كما في
النبي والولي ، فان الانبياء والاولياء غير واقعين في سلسلة العلل والاسباب بل
هم كسائر الناس يستفيدون من النظام الطبيعي بحيث يختل عيشهم وحياتهم عند
اختلال تلك النظم ، ومعلوم انه ليس كل مخالف للواقع يعتبر شركاً اذ عند
ذلك يحتل الولي مكان العلة الطبيعية والنظم المادية ، وليس الاعتقاد بوجود
هذا النوع من العلل والاسباب مكان النظم المادية للظاهرة شركاً .

هذا ومن الجدير بالذكر ان مشركي عهد الرسالة كانوا يعتقدون لاهتهم
نوعاً من الاستقلال في الفعل . وكانوا يتوجهون اليها على هذا الاساس وقدمر
أن عمرو بن لحي عندما سافر من مكة الى الشام ورأى اناساً يعبدون الاصنام
فسألهم عن سبب عبادتهم لها فقالوا له :

« هذه اصنام نعبدها فنستمطرها فتمطرنا ونستنصرها فتنصرنا » (١) .

وقد كان ثمة فريق من الحكماء يعتقدون بان لكل نوع من الانواع « رب
نوع » فوض اليه تدبير نوعه ، وسلمت اليه ادارة الكون التي هي من شأن الله

(١) سيرة ابن هشام ج ١ ص ٧٩ وقد مر مفصل هذه القصة في الفصل الثامن ص ٣٤١

من هذا الكتاب .

ومن فعله تعالى . كما ان عرب الجاهلية الذين عبدوا الملائكة والكواكب - سياراتها وثوابتها - انما كانوا يعبدونها لان امر الكون وامر تدبيره قد فوض اليها - كما في زعمهم - وان الله عزل عن مقام التدبير عزلاً تاماً ، فهي مالكة التدبير دون الله ، وبيدها هي دونه ناصية التصرف ، ولهذا كان يعتبر اى حضوع يجسد هذا الاحساس عبادة . وسيوافيك عقائد العرب الجاهلى حول معبوداتهم .

القسم الثانى من التفويض

اذا اعتقدنا بان الله سبحانه فوض الى أحد مخلوقيه بعض شؤونه كالتقنين والتشريع ، والشفاعة والمغفرة فقد اشر كناه مع الله ، وجعلناه ندأله سبحانه ، كما يقول القرآن الكريم :

« ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله » (البقرة - ١٦٥)

ولا ريب ان الموجود لا يقدر ان يكون ندأ لله سبحانه الا اذا كان قسائماً بفعل أو شأن من افعال الله وشؤونه سبحانه « مستقلاً » ، لاما اذا قام به باذن الله وامره ، اذ لا يكون عند ذاك ندأ لله ، بل يكون عبداً مطيعاً له ، مؤتمراً بامره ، منفذاً لمشيئته تعالى . هذا وقد كان اخف الوان الشرك وانواعه بين اليهود والنصارى والعرب الجاهلى اعتقاد فريق منهم بان الله فوض حق التقنين والتشريع الى الرهبان والاحبار كما يقول القرآن الكريم :

« اتخذوا احبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله » (التوبة - ٣١)

وان الله فوض حق الشفاعة والمغفرة التي هي حقوق مختصة بالله الى اصنامهم ومعبوداتهم ، وان هذه الاصنام والمعبودات مستقلة في التصرف في هذه الشؤون ولاجل ذلك كانوا يعبدونها ، لاجل انها شفعاؤهم عند الله ، وبايدها امر الشفاعة كما يقول سبحانه :

« ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون : هؤلاء شفعاؤنا عند الله »

(يونس - ١٨)

ولذلك اصرت الايات القرآنية على القول بانه لا يشفع احد الا باذن الله فلو كان المشركون يعتقدون بان معبوداتهم تشفع لهم باذن الله لما كان لهذا الاصرار على مسألة متفق عليها بين المشركين، اى مبرر . على ان ذلك الفريق من عرب الجاهلية الذين كانوا يعبدون الاصنام، انما كانوا يعبدونها لكونها تملك شفاعتهم لا انها خالقة لهم او مدبرة للكون ، وعلى اساس هذا التصور الباطل كانوا يعبدونها وكانوا يظنون ان عبادتهم لها توجب التقرب الى الله اذ قالوا :

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

الشيعة الامامية وفكرة التفويض

لقد شدد علماء الشيعة الامامية - اقتداء بأئمتهم - النكير على كل من يقول بالتفويض ، وعدوا قائله مشركاً وخارجاً عن ربة الموحدين المسلمين .

فها هو العلامة المجلسي قد عقد - في موسوعته المسماة ب : بحار الانوار باباً خاصاً اسماء «باب نفي الغلو في النبي والائمة وبيان معاني التفويض» سرد فيه مجموعة كبيرة من احاديث اهل البيت - عليهم السلام - التي شجبوا فيها قول من يعتقد بالتفويض في شأنهم ، أو في شأن احد من عباد الله ، كما سرد بعض اقوال علماء الشيعة الامامية كالصدوق والمفيد رحمهما الله .

واليك بعض الاحاديث اولا :

١ - في عيون اخبار الرضا صفحة ٣٢٥ ، قال الراوي: سألت الرضا (الامام

علي بن موسى) عليه السلام - عن التفويض فقال :

« الغلاة كفار ، والمفوضة مشركون ، من جالسهم ، أو

« واكلهم ، أو شاربهم ، أو واصلهم ، أو زوجهم ، أو تزوج

« منهم ، أو امنهم ، أو ائتمنهم على شيء أو صدق
« حديثهم ، أو اعانهم بشطر كلمة خرج من ولاية الله
« عز وجل وولاية الرسول ، وولا يتنا اهل البيت » .

٢ - في عيون اخبار الرضا ايضا ، قال الامام عليه السلام :

« من زعم ان الله فوض امر الخلق والرزق الى حجبته
« فقد قال بالتفويض . . . والقائل بالتفويض مشرك » .

وهناك احاديث اخرى صريحة وقاطعة ذكرها ، ونقلها المجلسي في البحار
فمن شاء التوسع فليراجع الجزء ٢٥ الطبعة الجديدة من الصفحة ٢٦١ الى
الصفحة ٣٥٠ .

ثم ان العلامة المجلسي ذكر ماقاله عالمان كبيران من قدامى علماء الامامية
واعلامهم حول التفويض ، وها نحن نذكر ما قالاه - هنا - :
قال الشيخ الصدوق - رحمه الله - في كتابه : الاعتقادات :

« اعتقادنا في الغلاة والمفوضة انهم كفار بالله - جل جلاله - وانهم شر
من اليهود والنصارى والمجوس ، والقدرية والحرورية ، ومن جميع اهل البدع
والاهواء المضلة ، وانه ما صغر الله جل جلاله تصغيرهم شيء وقال جل جلاله :
« ما كان لبشر ان يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي
من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون .
ولا يأمركم ان تتخذوا الملائكة والنبيين ارباباً ايأمركم بالكفر بعد اذ انتم
مسلمون » (آل عمران - ٧٩ و ٨٠) وقال عز وجل : « يا اهل الكتاب لا تغلوا في
دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق » (النساء - ١٧١) .

ثم اضاف الشيخ الصدوق قائلاً :

« وكان الرضا (على بن موسى) عليه السلام يقول في دعائه :

« اللهم انى برىء من الحول والقوة ، ولا حول ولا قوة الا بك .
 « اللهم انى اعوذ بك وابره اليك من الذين ادعوا لنا ما ليس لنا بحق .
 « اللهم انى ابرء اليك من الذين قالوا فينا ما لم نقله فى انفسنا .
 « اللهم لك الخلق ومنك الرزق واياك نعبد واياك نستعين .
 « اللهم انت خالقنا وخالق ابائنا الاولين وابائنا الاخرين .
 « اللهم لاتليق الربوبية الا بك ، ولا تصلح الالهية الا لك فالعن النصارى
 الذين صغروا عظمتك والعن المضاهئين لقولهم من بريتك .
 « اللهم انا عبيدك وابناء عبيدك لانملك لانفسنا نفعا ولاضرا ولا موتا ولا حياة
 ولا نشورا .

« اللهم من زعم انا ارباب فنحن منه براء ، ومن زعم ان الينا الخلق وعلينا
 [اوالينا] الرزق فنحن براء منه كبراءة عيسى بن مريم - عليه السلام - من النصارى .
 « اللهم انا لم ندعهم الى ما يزعمون فلا تؤاخذنا بما يقولون ، واغفر لنا
 ما يدعون ولا تدع منهم على الارض ديارا ، انك ان تذرهم يضلوا عبادك ولا
 يلدوا الا فاجراً كفاراً » .

وروي عن زرارة انه قال : قلت للصادق [جعفر بن محمد] عليه السلام :
 ان رجلاً يقول بالتفويض . فقال : وما التفويض ؟ قال ان الله تبارك وتعالى خلق
 محمداً وعلياً صلوات الله عليهما فقوض [ثم فوض] اليهما فخلقاً ورزقاً واماتاً
 واحياءاً !! فقال عليه السلام :

« كذب عدو الله ، اذا انصرف اليه فاتل عليه هذه الاية
 « التى فى سورة الرعد : « ام جعلوا لله شركاء خلقوا
 « كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شىء
 « وهو الواحد القهار - ١٦ » .

يقول زرارة : فانصرفت الى الرجل فاخبرته بكل شىء فكأنه القم حجراً.
اعتقادات الصدوق ص ١٠٩ - ١١٠.
وقال الشيخ المفيد - رحمه الله - فى كتابه تصحيح الاعتقاد فى شرح كلام
الصدوق المتقدم:

« الغلو فى اللغة هو تجاوز الحد والخروج عن القصد ، قال الله تعالى :
« يا اهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق » (النساء-١٧١)
فمنع عن تجاوز الحد فى المسيح وحذر من الخروج من القصد فى القول
وجعل مادعته النصارى غلوّاً لتعديه الحق على ما بيناه. والغلاة من المتظاهرين
بالاسلام هم الذين نسبوا امير المؤمنين [عليه] والائمة من ذريته السى الالهية
والنبوة ووصفوههم بالفضل فى الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا
من القصد وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين بالقتل والتحريق بالنار
وقضت الائمة عليهم بالاكفار والخروج عن الاسلام .

والمفوضة صنف من الغلاة ، وقولهم الذى فارقوا به من سواهم من
الغلاة : اعترافهم بحدوث الائمة ، وخلقهم ، ونفى القدم عنهم ، وازافة الخلق
والرزق مع ذلك اليهم ودعواهم ان الله تعالى تفرد بخلقهم خاصة، وانه فوض
اليهم خلق العالم بما فيه وجميع الافعال .

ثم قال الشيخ المفيد - رحمه الله - : ويكفي فى علامة الغلو نفى القائل
به عن الائمة : سمات الحدود ، وحكمه لهم بالالاهية والقدم ، اذ قالوا بما
يقتضى ذلك من خلق اعيان الاجسام واختراع الجواهر « تصحيح الاعتقاد
للمفيد ص ٦٣ الى ص ٦٦ .

ثم ان المجلسى - رحمه الله - نفسه قال فى شرح معاني التفويض مانصه:
« واما التفويض فيطلق على معان بعضها منفي وبعضها مثبت :

فالاول : التفويض فى الخلق والرزق والتربية ، والامانة والاحياء فان
قوما قالوا : ان الله تعالى خلقهم [اى الائمة] وفوض اليهم امر الخلق فهم
يخلقون ويرزقون ويميتون ويحييون .

وهذا الكلام يحتمل وجهين :

احدهما، ان يقال: انهم يفعلون جميع ذلك بقدرتهم وارادتهم وهم الفاعلون
حقيقة وهذا كفر صريح دلت على استحالة الادلة العقلية والنقلية ولا يستريب
عقل فى كفر من قال به .

وثانيهما : ان الله يفعل ذلك [الخلق والرزق الى آخره] مقارنة لارادتهم
كشق القمر واحياء الموتى وقلب العصا : حية وغير ذلك من المعجزات فان
جميع ذلك انما يحصل بقدرته تعالى مقارنة لارادتهم لظهور [اى لاجل اثبات
واظهار] صدقهم ، فلا يابى العقل عن ان يكون الله خلقهم واكملهم والهمهم
ما يصلح فى نظام العالم ثم خلق كل شىء مقارنة لارادتهم ومشيتهم .

ثم قال : وهذا الوجه وان كان العقل لا يعارضه كفاحاً لكن الاخبار السالفة
تمنع من القول به فى ماعدا المعجزات ظاهراً بل صراحة مع ان القول به قول
بما لا يعلم اذ لم يرو ذلك فى الاخبار المعتبرة فى ما نعلم (١).

ثم قال فى معرض تفسيره لقول الله: «قل الله خالق كل شىء» (الرعد-١٣)
«يدل هذا على عدم جواز نسبة الخلق الى الانبياء والائمة، وكذا قوله: «هل
من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء» (الروم - ٤٠) فانه يدل على عدم جواز

(١) فما ابعد بين ما ذكره ذلك الوحيد الغواص فى بحار علوم اهل البيت، والفلو
المزعوم الذى ربما ينسب الى مشايخنا وحفاظ علوم ائمتنا رضوان الله عليهم .
نعم يمكن تفسير المعجزات والكرامات بوجهين آخرين غير ما ذكره قدم سره، وسيوافيك
بيانهما فى المستقبل .

نسبة الخلق ، والرزق والامانة والاحياء الى غيره سبحانه وانه شرك .
ثم قال ودلالة تلك الايات على نفى الغلو والتفويض بالمعاني المذكورة
ظاهرة والايات الدالة على ذلك اكثر من ان تحصى اذ جميع آيات المخلق
ودلائل التوحيد والايات الواردة فى كفر النصارى وبطلان مذهبهم دالة عليهم
(اى على المفوضة) (١) .

لا ملازمة بين التوزيع ونفى الاله الاعلى

ان توزيع الالهية على صغار الالهة المتخيلة امر باطل عقلا ونقلا، ولانطيل
الكلام بسوق براهينه العقلية وما تدل عليه من الايات .

ثم ان توزيع شؤون الالهية - كما فى زعم عرب الجاهلية - ما كان
يلازم نفى الاله الاعنى القاهر ، بل كان الجاهليون يعتقدون بالاله الاعلى رغم
عبادتهم للاصنام واعتقاد توزيع الالهية عليها .

لكن الاستاذ المودودي (١) ابطال فكرة توزيع الالهية معللا بان : هذا
التوزيع لا يجتمع مع الاعتقاد باله اعلى حيث قال :

« ان اهل الجاهلية ما كانوا يعتقدون فى آلهتهم ان الالهية قد توزعت
فيما بينهم فليس فوقهم اله قاهر بل كان لديهم تصور واضح لاله كانوا يعبرون
عنه بكلمة الله فى لغتهم » (٢) .

وفى هذا الكلام نظر ، فان الجمع بين قوله : « ان الالهية توزعت فيما
بينهم » وقوله : « فليس فوقهم اله قاهر » يوهم بان القول بتوزيع الالهية
يلازم القول بنفى الاله القاهر الذي هو فوق الكل ، ولكنه ليس كذلك ، فان

(١) راجع بحار الانوار ج ٢٥ ص ٣٢٠ - ٣٥٠

(٢) كتاب المصطلحات الاربعة ص ١٩ .

يغفر الذنوب الا الله» (آل عمران - ١٣٥) .

واظن - ولعله ظن مصيب - ان للاستاذ وراء هذا الكلام (توزيع الألوهية ينافي الاعتقاد باله آخر) قصداً وهدفاً آخر، وهو اثبات ان الاله في القرآن انما هو بمعنى المعبود تبعاً لشيخ منهجه « ابن تيمية » فتوصيف الاصنام بالالوهية انما هو بملك المعبودية ، لا بملك انهم صغار الالهة ، والله سبحانه كبيرها .
والاستاذ وتلاميذ مدرسته نزحوا المشركين عن قولهم بالوهية الاصنام، وانما كانوا يعبدونها من دون ان يتخذوها آلهة صغاراً في مقابل اله قاهر .

اضف الى ذلك انهم شوهوا بذلك سمعة جمهرة من المسلمين حيث فسروا الايات الناهية عن اتخاذ الالهة ، بالنهي عن عبادتها ، لان الاله عندهم بمعنى المعبود، ثم طبقوا هذه الايات على توسل المسلمين وزيارتهم لقبور أوليائهم .
فتفسير الايات الناهية عن اتخاذ الالهة ، باتخاذ المعبود خبط، وعلى فرض الصحة فان تطبيقها على توسلات المسلمين وزيارتهم قبور اوليائهم خبط آخر .

خلاصة القول :

خلاصة القول في المقام ان اي عمل ينبع من هذا الاعتقاد (اي الاعتقاد بانه اله العالم او ربه أو غنى في فعله و انه مصدر للانفعال الالهية) ويكون كاشفاً عن هذا النوع من التسليم المطلق بعد عبادة، ويعتبر صاحبه مشركاً اذا فعل ذلك لغير الله .

ويقابل ذلك: القول والفعل والخضوع غير النابع من هذا الاعتقاد. فخضوع احد أمام موجود وتكريمه - مبالغاً في ذلك - دون ان ينبع من الاعتقاد بالوهيته لا يكون شركاً ولا عبادة لهذا الموجود، وان كان من الممكن ان يكون حراماً، مثل سجود العاشق للمعشوقة أو المرأة لزوجها، فانها وان كانت حراماً في الشريعة

الاسلامية ، لكنها ليست عبادة . فكون شيء حراماً ، غير القول بانه عبادة ، فان حرمة السجود امام بشر من غير اعتقاد بالوحيته وربوبيته انما هي لوجه آخر . من هذا البيان يتضح جواب سؤال يطرح نفسه في هذا المقام وهو : اذا كان الاعتقاد بالالوهية أو الربوبية أو التفويض ، شرطاً في تحقق العبادة فيلزم ان يكون السجود لاحد دون ضم هذه النية جائزاً ؟

ويجاب على هذا : بان السجود حيث انه وسيلة عامة للعبادة ، وحيث ان بهاي عبد الله عند جميع الاقوام والملل والشعوب وصار بحيث لا يراد منه الا العبادة لذلك لم يسمح الاسلام بان يستفاد من هذه الوسيلة العالمية حتى في الموارد التي لا تكون عبادة . وهذا التحريم انما هو من خصائص الاسلام اذ لم يكن حراماً قبله ، والا لما سجد يعقوب وابناؤه ليوسف - عليه السلام - اذ يقول : « ورفع أبويه على العرش وخروا له سجداً » (يوسف - ١٠٠) .

* * *

لقد استدل بعض المحققين (١) بالآيات التالية على حرمة السجود لغير الله مطلقاً حتى لو لم يكن بعنوان العبادة :

« لاتسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن ان كنتم اياه تعبدون »

(فصلت - ٣٧)

« وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً » (الجن - ١٨)

ولكن الامعان في هاتين الايتين يفيد أن الهدف هو : تحريم السجدة التي تكون بقصد العبادة لا ما كان بقصد التعظيم ، اذ يقول في اولى الايتين : « ان كنتم اياه تعبدون » ويقول في ثانيتهما : « فلا تدعوا مع الله أحداً » على اننا سنقول في المستقبل ان المقصود بالدعوة - هنا - هو : العبادة . لذلك فالافضل - في هذا المجال -

ان نستدل بالاجماع والاحاديث، ولذلك استدل هو بنفسه بعد الاستدلال باليتين
الافتين بالاجماع اذ قال: «فقد اجمع المسلمون على حرمة السجود لغير الله» .
قال الجصاص: قد كان السجود جائزا في شريعة آدم عليه السلام، للمخلوقين
ويشبه ان يكون قد كان باقيا الى زمان يوسف عليه السلام فكان فيما بينهم لمن
يستحق ضربا من التعظيم ويراد اكرامه وتبجيله بمنزلة المصافحة والمعانقة فيما بيننا
وبمنزلة تقبيل اليد وقد روى عن النبي عليه السلام في اباحة تقبيل اليد اخبار، وقد
روي الكراهة، الا ان السجود لغير الله على وجه التكرمة والتحية منسوخ بما روت
عائشة وجابر وانس ان النبي قال: ما ينبغي لبشر ان يسجد لبشر ولو صلح لبشر ان
يسجد لبشر لامرت المرأة ان تسجد لزوجها من عظم حقه عليها (١) .

* * *

الى هنا استطعنا - بشكل واضح - ان نتعرف على حقيقة «العبادة» و«الشرك»
ويلزم ان نستنتج من هذا البحث فنقول : اذا خضع احد امام آخرين وتواضع
لهم ، لا باعتقاد انهم «آلهة» أو «ارباب» أو «مصادر للافعال والشؤون الالهية»
بل لان المخضوع لهم انما يستوجبون التعظيم، لانهم « عباد مكرمون لا يسبقونه
بالقول وهم بامرهم يعملون » (الانبياء - ٢٦ - ٢٧) فان هذا الخضوع والتعظيم
والتواضع والتكريم لن يكون عبادة قطعا، فقد مدح الله فريقا من عباده بصفات
تستحق التعظيم عند ما قال :

«ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين» (آل عمران - ٣٣)

وفي موضع آخر من القرآن صرح الله تعالى باصطفاء ابراهيم لمقام الامامة

(١) احكام القرآن ج ١ ص ٣٢، لابي بكر احمد بن علي الرازي المعروف بالجصاص

اذ يقول تعالى :

« قال : انى جاعلك للناس اماماً »
(البقرة - ١٢٤)
وكل هذه الاوصاف العظيمة التى مدح الله بها : نوحاً و ابراهيم وداود
وسليمان وموسى وعيسى ومحمداً - صلوات الله عليهم اجمعين - امور توجب
نفوذهم فى القلوب والافئدة ، وتستوجب محبتهم واحترامهم حتى ان مسودة
بعض الاولياء فرضت علينا بنص القرآن (١) .
فاذا احترم احد هؤلاء ، فى حياتهم او بعد وفاتهم ، لالشيء الا لانهم عبادالله
المكرمون ، واولياؤه المقربون وعظمهم دون ان يعتقد بانهم «آلهة» أو «ارباب»
أو «مصادر للشؤون الالهية» لا بعد فعله عبادة - مطلقاً - ولا هو مشركاً ، أبداً .
وعلى هذا لا يكون تقبيل يد النبي او الامام او المعلم ، أو الوالدین ، أو
تقبيل القرآن أو الكتب الدينية ، أو اضرحة الاولياء وما يتعلق بهم من آثار ،
الا تعظيماً وتكريماً ، لاعبادة .

نحن ومؤلف المنار

وفي ختام هذا البحث يجدر بنا أن نلفت نظر القارىء الكريم الى طائفة
من التعاريف للعبادة ، ونذكر بعض ما فيها من الضعف :

١ - قال فى المنار :

« العبادة ضرب من الخضوع ، بالغ حدالنهاية ، ناشئ عن استشعارالقلب
عظمة المعبود لا يعرف منشؤها واعتقاده بسلطة لا يدرككنهها وماهيتها » (٢) .
وهذا التعريف لا يخلو عن قصور ، اذ بعض مصاديق العبادة ، لا تكون خضوعاً

(١) « قل لا اسئلكم عليه اجرا الا المودة فى القربى » الشورى الاية ٢٣ .

(٢) المنار ج ١ ص ٥٧ .

شديداً ولا يكون بالغأحد النهاية كبعض الصلوات الفارقة للخشوع ثم ربما يكون خضوع العاشق امام معشوقته والجندي امام آمره ، اشد خضوعاً مما يفعله كثير من المؤمنين بالله تجاه ربهم في مقام الدعاء والصلاة والعبادة ومع ذلك لا يقال لخضوعهما بانه عبادة في حين يكون خضوع المؤمنين تجاه ربهم عبادة وان كان اخف من الخضوع الاول .

نعم لقد ذكر هذا المؤلف نفسه - في حنايا كلامه - ما يمكن ان يكون معرفاً صحيحاً للعبادة ومتفقاً - في محتواه - مع ما قلناه حيث قال :

« للعبادة صور كثيرة في كل دين من الاديان شرعت لتذكير الانسان بذلك الشعور بالسلطان الالهي الاعلى الذي هو روح العبادة ، وسرها » (١).

ان عبارة : « الشعور بالسلطان الالهي » حاكية عن ان الفرد العابد حيث انه يعتقد بالوهية المعبود، لذلك يكون عمله عبادة ومالم يتوفر مثل هذا الاعتقاد في عمله لا يتصف بالعبادة .

٢ - وقد جاء شيخ الازهر الاسبق الشيخ محمود شلتوت بتعريف يتحد مع ما ذكره المنار معنى ويختلف معه لفظاً فقال :

« العبادة خضوع لا يحد لعظمة لاتحد » (٢) .

فالتعريفان متحدان نقداً واشكالا فليلاحظ وان كان تفسير المنار يختص باشكل آخر حيث انه يقول : « العبادة ناشئة عن استشعار القلب عظمة لا يعرف منشؤها » في حين أن العابد يعلم ان علة العظمة هي : السلطة الالهية ، التي هي الوهية المعبود والاحساس بالحاجة الشديدة اليه ، وان بيده مصير العابد ، وغير ذلك

(١) المنار ج ١ ص ٥٧ .

(٢) تفسير القرآن الكريم ص ٣٧ .

من الدوافع ، فكيف لا يعرف منشؤها ؟ (١) .

٣ - وأكثر التعاريف عرضة للاشكال هو تعريف ابن تيمية اذ قال :
« العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الاقوال والاعمال الباطنية والظاهرية كالصلاة ، والزكاة والصيام ، والحج ، وصدق الحديث ، واداء الامانة وبر الوالدين ، وصلة الارحام » (٢) .

وهذا الكاتب لم يفرق - في الحقيقة - بين العبادة ، وبين التقرب ، وتصور ان كل عمل يوجب القربى الى الله فهو عبادة له تعالى أيضا في حين ان الامر ليس كذلك فهناك امور توجب رضا الله ، وتستوجب ثوابه قد تكون عبادة كالصوم والصلاة والحج ، وقد تكون موجبة للقربى اليه دون ان تعد عبادة كالا حسان الى الوالدين واعطاء الزكاة والخمس فكل هذه الامور (الاخيرة) توجب القربى الى الله في حين لا تكون عبادة ، وان سميت في مصطلح أهل الحديث عبادة فيراد منها كونها نظير العبادة في ترتب الثواب عليها .
وبعبارة اخرى : ان الاثيان بهذه الاعمال يعد طاعة لله ولكن ليس كل طاعة عبادة .

وان شئت قلت : ان هناك اموراً عبادية ، واموراً قربية ، وكل عبادة مقرب وليس كل مقرب عبادة ، فدعوة الفقير الى الطعام والعطف على اليتيم - مثلاً - توجب القرب ولكنها ليست عبادة بمعنى ان يكون الاتى بها عابداً بعمله لله تعالى .

(١) الاء الرحمان ص ٥٩ .

(٢) مجلة البحوث الاسلامية العدد ٢ ص ١٨٧ نقلا عن كتاب « العبودية » ص ٣٨ .

الله ، والاله فى القرآن

٥

ما هو معنى الالهية وما هو ملاكها ؟

اذا كانت العبادة هي الخضوع أمام أحد بما هو « اله » (١) فيقع الكلام فى معنى اله : « اله » فنقول : لانظن ان القارىء الكريم يحتاج فى فهم معنى : « اله » الى التعريف ، فان لفظي : « اله » و « الله » من باب واحد فما هو المتفاهم من الثاني « أي الله » هو المتفاهم من الاول « اى اله » . وان كانا يختلفان فى المفهوم اختلاف الكلى والفرد .

غير ان لفظ الجلالة علم لفرد من ذاك الكلى ولمصادق منه ، دون اله : « اله » فهو باق على كليته وان لم يوجد عند الموحدين مصداق آخر له بل انحصر فيه . فكما انه لا يحتاج احد فى الوقوف على معنى لفظ الجلالة الى التعريف فلفظة « اله » مثله ايضا ، اذ ليس ثمة من فارق بين اللفظتين الا فارق الجزئية والكلية

(١) هذا هو احد التعاريف الماضية فى البحث السابق ، وكانت هناك تعاريف أخرى من كونها : الخضوع امام احد بما هو رب ، او بما هو غنى فى فعله عن غيره . او بما هو مصدر للشؤون الالهية كالشفاعة والمغفرة فراجع وقد اوضحنا ان هذه القيود جئى بها للاشارة الى انها ليست مطلق الخضوع بل قسم خاص منه وان دخول هذه القيود فى مفهوم العبادة على غرار دخول الدائرة فى مفهوم القوس وانه من باب زيادة الحد على المحدود فراجع .

فهما على وجه كزيد وانسان بل لولى منهما لاختلاف الاخيرين (زيد وانسان) في مادة اللفظ بخلاف «اله» و«الله» فهما متحدان في تلك الجهة ، وليس لفظ الجلالة الانفس اله حذفت همزته و اضيفت اليه «الالف واللام» فقط ، وذلك لا يخرجهم عن الاتحاد ، لفظاً ومعنى .

وان شئت قلت : ان هاهنا اسماً عاماً وهو «اله» ويجمع على «آلهة» واسماً خاصاً وهو «الله» ولا يجمع ابداً . ويرادفه في الفارسية «خدا» وفي التركية «تارى» وفي الانكليزية «گاد» . غير ان الاسم العام والخاص في اللغة الفارسية واحد وهو «خدا» ويعلم المراد منه بالقرينة ، غير ان «خداوند» لا يطلق الاعلى الاسم الخاص . واما «گاد» في اللغة الانكليزية فكلمة ارید منه الاسم العام كتب على صورة «god» واما اذا ارید الاسم الخاص فيأتي على صورة «God» وبذلك يشخص المراد منه.

ولعل اختصاص هذا الاسم (بالله) بخالق الكون كان بهذا النحو: وهوان العرب عندما كانت في محاوراتها تريد ان تتحدث عن الخالق كانت تشير اليه بـ «الاله» اى الخالق ، والالف واللام المضافتان الى هذه الكلمة كانتا لاجل الاشارة الذهنية (اي الاشارة الى المعهود الذهني) ، يعنى ذاك الاله الذي تعهده في ذهنك وهو ما يسمى في النحو بلام العهد ثم اصبحت كلمة «الاله» مختصة في محاورات العرب بخالق الكون، ومع مرور الزمن انمحت الهمزة الكائنة بين اللامين وسقطت من الالسن وتطورت الكلمة من «الاله» الى «الله» التي ظهرت في صورة كلمة جديدة واسم خاص بخالق الكون تعالى وعلماء له سبحانه (١) .

والى ما ذكرنا يشير العلامة الزمخشري في «كشافه» :

(١) في هذا الصدد نظريات اخرى ايضا راجع لمعرفة تاج العروس ج ٩ مادة «أله».

« الله أصله : « الاله » ، قال الشاعر :

معاذ الاله ان تكون كظبية ولادمية ولا عقيلة ربرب (١)

ونظيره : الناس اصله : الاناس ، فحذفت الهمزة ، وعوض عنها حرف التعريف ، ولذلك قيل في النداء يا الله بالقطع ، كما يقال : يا اله ، والاله من اسماء الاجناس كرجل و فرس « (٢) .

وينقل العلامة الطبرسي في « تفسيره » عن سيبويه أن « الله » اصله « اله » على وزن فعال فحذفت فاء فعله ، وهي الهمزة ، وجعلت الالف واللام عوضاً لازماً عنها ، بدلالة استجازتهم قطع هذه الهمزة الداخلة على لام التعريف في القسم والنداء في قوله : يا الله اغفر لي ، ولو كانت غير عوض لم تثبت الهمزة في غير هذا الاسم (٣) .

وقال الراغب في « مفرداته » : « الله أصله اله فحذفت همزته وادخل عليه الالف واللام ، فخص بالباري تعالى و لتخصصه به قال تعالى : هل تعلم له سمياً (٤) .

وعلى ذلك فلا نحتاج في تفسير اله الى شيء وراء تصور ان هذا اللفظ كلي لما وضع عليه لفظ الجلالة . وبما ان هذا اللفظ من اوضح المفاهيم ، واطهرها فلا نحتاج في انفهام اللفظ الموضوع للكلى الى شيء ابدأ . نعم ، ان لفظ الجلالة وان كان علماً للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال ، او

(١) استعاذ الشاعر بالله من تشبيه حبيبه بالظبية او الدمية ، والربرب هو السرب من

الوحش .

(٢) الكشاف ج ١ ص ٣٠ تفسير البسمة .

(٣) مجمع البيان ج ١ ص ١٩ طبعة صيدا .

(٤) مفردات الراغب ص ٣١ مادة اله .

الخالق للاشياء، الا أن كون الذات مستجمعة لصفات الكمال، او خالفاً للاشياء، ليسا من مقومات معنى الاله، بل من الخصوصيات الفردية التى بها يمتاز الفرد عن سواه من الافراد، واما الجامع بينه وبين سائر الافراد، او التى ربما تفرض (لا المحققة) فهو امر سواه سنشير اليه .

ويؤيد وحدة مفهومهما، بالذات ، مضافاً الى ما ذكرناه من وحدة مادتهما انه ربما يستعمل لفظ الجلالة مكان الاله (١) ، اى على وجه الكلية والوصفية، دون العلمية فيصح وضع احدهما مكان الآخر ، كما فى قوله سبحانه :

« وهو الله فى السماوات وفى الارض يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون »
(انعام - ٣)

فان وزان هذه الاية وزان قوله سبحانه :

«وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وهو الحكيم العليم» (الزخرف-٨٤)
« ولا تقولوا : ثلاثة ، انتهوا خيراً لكم انما الله اله واحد سبحانه أن يكون له
«ولد» (النساء - ١٧١)

« هو الله الذى لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار
« المتكبر سبحانه الله عما يشركون
« هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى يسبح له ما فى السماوات
« والارض وهو العزيز الحكيم » (الحشر : ٢٣ - ٢٤) .

ولا يخفى ان لفظ الجلالة فى هذه الموارد وما يشابهها يراد منه ما يرادف
الاله على وجه الكلية ، (اى ما معناه انه هو الاله الذى يتصف بكذا وكذا).
ويقرب من الاية الاولى قوله سبحانه :

« قل : ادعوا الله او ادعوا الرحمان أياماً تدعوا فله الاسماء الحسنى » (الاسراء
- ١١٠) .

(٣) استعمالاً مجازياً مثل قول القائل : هذا حاتم قومه ويوسف ابنائه .

فان جعل لفظ الجلالة في عداد سائر الاسماء والامر بدعوة أي منها ربما يشعر بخلوه عن معنى العلمية ، وتضمنه معنى الوصفية الموجودة في لفظ : « الاله » وغيره ، ومثله قوله سبحانه :

« هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنى » (الجسر - ٢٣)

فلا يبعد في هاتين الايتين ان يكون لفظ الجلالة ملحوظا على وجه الكلية لا العلمية الجزئية ، كما هو الظاهر لمن امعن فيها .

نعم ، ربما يقال من أن لفظ الجلالة من أله بمعنى عبد ، او من أله بمعنى تحير لاجل ان العبد اذا تفكر فيه تحير ، او من أله بمعنى فزع لان الخلق يفزعون اليه في حوائجهم ، او من اله بمعنى سكن لان الخلق يسكنون الى ذكره . او انه متخذ من لاه بمعنى احتجب لانه تعالى المحتجب عن الاوهام او غير ذلك مما ذكره (١) ، ولكن ذلك مجرد احتمالات غير مدعمة بالدليل ، وعلى فرض صحتها ، او صحة بعضها فلا تدل على اكثر من ملاحظة تلك المناسبات يوم وضع واطلق لفظ الجلالة او لفظ الاله عليه سبحانه ، واما بقاء تلك المناسبات الى زمان نزول القرآن ، وان استعمال القرآن لهما كان برعاية هذه المناسبات فامر لادليل عليه مطلقاً .

والظاهر ان هذه المعاني من لوازم معنى الاله وآثاره ، فان من اتخذ أحداً لها لنفسه فانه يعبد قهراً ، ويفزع اليه عند الشدائد ، ويسكن قلبه عند ذكره ، الى غير ذلك من اللوازم ، والآثار التي تستلزمها صفة الألوهية ، ولو لاحظ القارئ الكريم الايات التي ورد فيها لفظ الاله ، وما احتف بها من القرائن لوجد انه لا يتبادر من الاله غير ما يتبادر من لفظ الجلالة ، سوى كون الاول كلياً والثاني جزئياً .

هل الاله بمعنى المعبود :

نعم يظهر من كثير من المفسرين بان أله بمعنى عبد ويستشهدون بقراءة شاذة فى قوله سبحانه :

« لفسدوا فى الارض ، ويذكرك والهلك » (الاعراف - ١٢٧)
حيث قرئ ، والاهتك ، اى عبادتك .

ولعل منشأ هذا التصور هو كون الاله الحقيقى ، او الالهة المصطنعة موضعاً للعبادة -- دائماً -- لدى جميع الامم والشعوب ، ولجل ذلك فسرت لفظة «الاله» بالمعبود ، والا فان المعبودية هي لازم الاله وليست معناه البدوي .

والدي يدل -- بوضوح -- على ان الاله ليس بمعنى المعبود هو : كلمة الاخلاص : « لا اله الا الله » اذ لو كان المقصود من الاله «المعبود» لكانت هذه الجملة كذباً صراحاً ، لان من البديهي وجود الاف المعبودات فى هذه الدنيا ، غير الله ، ومع ذلك فكيف يمكن نفي اى معبود سوى الله .

ولجل ذلك اضطر القائل بان الاله بمعنى المعبود ان يقدر كلمة « بحق » بعد اله لتكون الجملة هكذا : « لا اله [بحق] الا الله » ليتخلص من هذا الاشكال ، ولكن لا يخفى ان تقدير كلمة « بحق » هنا خلاف الظاهر ، وان هدف كلمة الاخلاص هو نفي اى اله فى الكون سوى الله ، وانه ليس لهذا المفهوم (اى الاله) مصداق بتاتاً سواء سبحانه ، وهذا لا يجتمع مع القول بان « الاله » بمعنى « المعبود » ، لوجود المعبودات الاخرى فى العالم وان كانت مصطنعة .

واما جمعه على الالهة فليس على اساس انه بمعنى المعبود، بل لجل اعتقاد العرب بان هاهنا الهة غير الله سبحانه . قال تعالى :

« أم لهم آلهة تمنعهم من دوننا » (الأنبياء - ٤٣)

وان شئت ان تفرغ ما نفهمه من لفظ الاله في قالب التعريف فارجع الى الامور التي تعد عند الناس من شؤون الربوبية ولوازمها فالقائم بتلك الشؤون - كلها او بعضها - هو : الاله، فالخلق والتدبير والاحياء والاماتة والتقنين والتشريع والمغفرة و الشفاعة بالاستقلال كلها من شؤون الربوبية ، فالقائم بهذه الشؤون حقيقة او تصوراً : اله ، واقعاً أو عند المتصور .

وهنا آيات تدل بوضوح على ان الاله ليس بمعنى المعبود بل بمعنى المتصرف المدبر أو من بيده ازمة الامور ، أو ما يقرب من ذلك مما يعد فعلاً له تعالى . واليك بعض هذه الايات .

١ - « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا » (الأنبياء - ٢٢) فان البرهان على نفي تعدد الالهة لا يتم الا اذا جعلنا «الاله» في الاية بمعنى المتصرف المدبر أو من بيده ازمة الامور أو ما يقرب من هذين . ولو جعلنا الاله بمعنى المعبود لانتقض البرهان ، لبداية تعدد المعبودين في هذا العالم ، مع عدم الفساد في النظام الكوني ، وقد كانت الحجاز يوم نزول هذه الاية مزدحم الالهة ، ومركزها مع كون العالم منتظماً ، غير فاسد .

وعندئذ يجب على من يجعل «الاله» بمعنى المعبود ان يقيده بلفظ (بالحق) اي لو كان فيهما معبودات - بالحق - لفسدنا ولما كان المعبود بالحق مدبراً ومتصرفاً لزم من تعدده فساد النظام وهذا كله تكلف لا مبرر له .

٢ - « ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذاً لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض » (المؤمنون - ٩١) .

ويتم هذا البرهان أيضاً لو فسرنا الاله بما ذكرنا من انه كلي ما يطلق عليه لفظ الجلالة . وان شئت قلت : انه كناية عن الخالق او المدبر المتصرف أو

من يقوم بافعاله وشؤونه. والمناسب في هذا المقام هو الخالق . ويلزم من تعدده ما رتب عليه في الآية من ذهاب كل اله بما خلق واعتلاء بعضهم على بعض .

ولو جعلناه بمعنى المعبود لا نتقضى البرهان، ولا يلزم من تعدده أي اختلال في الكون. وادل دليل على ذلك هو المشاهدة . فان في العالم آلهة متعددة، وقد كان في اطراف الكعبة المشرفة ثلاثمائة وستون الها ولم يقع أي فساد واختلال في الكون .

فيلزم على من يفسر (اله) بالمعبود ارتكاب التكلف بما ذكرناه في الآية المتقدمة .

٣ - « قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذن لابتغوا الى ذي العرش سبيلا » (الاسراء - ٤٣) فان ابتغاء السبيل الى ذي العرش من لوازم تعدد الخالق أو المدبر المتصرف أو من بيده ازمة امور الكون أو غير ذلك مما يرسمه في ذهننا معنى الألوهية، وامتعدد المعبود فلا يلزم ذلك الا بالتكليف الذي أشرنا اليه فيما سبق .

٤ - « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم لها واردون. لو كان هؤلاء آلهة ما وردوها » (الانبياء - ٩٨ و ٩٩) والآية تستدل من ورود الاصنام والاولئان في النار على كونها غير آلهة اذ لو كانت آلهة ما وردت النار .

والاستدلال انما يتم لو فسرنا الالهة بما اشرنا اليه فان خالق العالم أو مدبره والمتصرف فيه او من فوض اليه افعال الله اجل من ان يحكم عليه بالنار وان يكون حصب جهنم .

وهذا بخلاف ما اذا جعلناه بمعنى المعبود فلا يتم البرهان لان المفروض انها كانت معبودات وقد جعلت حصب جهنم. ولو اعنيت في الايات التي ورد فيها لفظ الاله والالهة لقدرت على استظهار ما اخترناه . واليك موزداً منها :

« فالهكم اله واحد فله اسلموا وبشر المختبين » (الحج - ٣٤)
 فلو فسر الاله في الاية بالمعبود لزم الكذب ، اذ المفروض تعدد المعبود
 في المجتمع البشرى ، ولاجل هذا ربما يقيد الاله هنسا بلفظ « الحق » أى
 المعبود الحق اله واحد . ولو فسرناه بالمعنى البسيط الذي له آثار في الكون
 من التدبير والتصرف وايصال النفع ، ودفع الضر على نحو الاستقلال لصح
 حصر الاله - بهذا المعنى - في واحد بلا حاجة الى تقدير كلمة بيانية محذوفة
 اذ من المعلوم انه لا اله في الحياة البشرية والمجتمع البشري ينصف بهذه
 الصفات التي ذكرناها .

ولا نريد ان نقول: ان لفظ الاله بمعنى الخالق المدبر المحيي المميت الشفيح
 الغافر ، اذ لا يتبادر من لفظ الاله الا المعنى البسيط . بل هذه الصفات عناوين
 تشير الى المعنى الموضوع له لفظ الاله . ومعلوم ان كون هذه الصفات عناوين
 مشيرة الى ذلك المعنى البسيط، غير كونها معنى موضوعاً للفظ المذكور كما ان
 كونه تعالى ذات سلطة على العالم كله أو بعضه سلطة مستقلة غير معتمدة على
 غيره، وصف مشير الى المعنى البسيط الذي نتلقاه من لفظ الاله، لا أنه نفس معناه.
 وبما ان بعض الكتاب المعاصرين خلط بين السلطة الغيبية المستقلة التي
 يمكن ان تقع رمزاً للالوهية ، والسلطة المستندة الى الله غير المستقلة التي ربما
 توجد عند الانبياء ، والاولياء ، وخيار الناس والصالحين من العباد ، فلا بأس
 بان نبحث في هذا الموضوع في البحث القادم .

الشرك ، والسلطة الغيبية

٦

هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية لغير الله موجب للشرك ؟

لا شك فى ان طلب الحاجة من احد - بصورة جدية - انما يصح اذا اعتقد طالب الحاجة بانه قادر على انجاز حاجته . وهذه القدرة قد تكون قدرة ظاهرية و مادية كأن نطلب من احد ان يسقينا ماء ، ويجعله تحت تصرفنا . وقد تكون القدرة قدرة غيبية ، خارجة عن نطاق المجاري الطبيعية والقوانين المادية كأن يعتقد احد بان الامام علياً - عليه السلام - قلع باب « خبير » بالقدرة الغيبية ، كما جاء فى الحديث .

أو ان المسيح - عليه السلام - كان يقدر ، بقدرة غيبية على منح الشفاء لمن استعصى علاجه ، دون دواء ، او اجراء عملية جراحية.

والاعتقاد بمثل هذه القدرة الغيبية ان كان ينطوي على الاعتقاد بانها مستندة الى الاذن الالهى ، والى القدرة المكتسبة منه سبحانه ، فهي حينئذ لا تختلف عن القدرة المادية الظاهرية بل هي كالقدرة المادية التى لا يستلزم الاعتقاد بها الشرك لان الله الذى اعطى القدرة المادية لذلك الفرد ، هو الذى اعطى القدرة الغيبية لآخر ، دون ان يعد المخلوق خالقاً ، وان يتصور استغناء احد عن الله . فلو قام احد بمعالجة المرضى عن طريق السلطة الغيبية فقد قام بامر الله ،

واذنه ومشيتته ، ومثل ذلك لا يعد شركاً . وتمييز السلطة المستندة الى الله عن السلطة المستقلة هو حجر الاساس لا متياز الشرك عن التوحيد ، وبذلك يظهر خطأ كثير ممن لم يفرقوا بين السلطة الغيبية المستندة ، والسلطة الغيبية غير المستندة . وقالوا : لو ان أحداً طلب من احد الصالحين - حيا كان ام ميتاً - شفاء علته أو رد ضالته أو اداء دينه ، فهذا ملازم لاعتقاد السلطة الغيبية في حق ذلك الصالح وان له سلطة على الانظمة الطبيعية ، الحاكمة على الكون بحيث يكون قادراً على خرقها وتجاوزها ، والاعتقاد بمثل هذه السلطة لغير الله عين الاعتقاد بالوهمية ذلك المسؤول ، وطلب الحاجة في هذا الحال يكون شركاً .

فلو طلب انسان ظامئ الماء من خادمه فقد اتبع الانظمة الطبيعية اتحقق مطلبه ، اما اذا طلب الماء من امام أو نبي موارى تحت التراب ، أو عائش في مكان ناء ، فان مثل هذا الطلب ملازم للاعتقاد بسلطة غيبية لهذا النبي ، أو الامام على نحو ما يكون لله سبحانه ، ومثل هذا عين الاعتقاد بالوهمية المسؤول !!

وممن صرح بهذا الكلام الكاتب ابو الاعلى المودودي اذ يقول :

« صفوة القول ان التصور الذي لاجله يدعو الانسان الاله ، ويستغيثه ، ويتضرع اليه هو - لاجرم - تصور كونه مالكا للسلطة المهيمنة على قوانين الطبيعة وللقوى الخارجة عن دائرة نفوذ قوانين الطبيعة » (١) .

وهذا الكلام صريح في انه جعل الاعتقاد بهذه السلطة المهيمنة ملاكاً للاعتقاد بالالوهية ، وقد صرح بذلك في موضع آخر من كتابه حيث جعل ملاك الامر في باب الالوهية هو الاعتقاد بان الموجود المسؤول قادر على ان ينفع أو يضر بشكل خارج عن اطار القوانين والسنن الطبيعية المألوفة اذ قال :

« فالذي يتخذ كائناً ما ولياً له ونصيراً وكاشفاً عنه سوءه ، وقاضياً لحاجته

ومستجيباً لدعائه ، وقادراً على ان ينفعه ، كل ذلك بالمعانى الخارجة عن نطاق السنن الطبيعية يكون السبب لاعتقاده ذلك ظنه فيه ان له نوعاً من انواع السلطة على نظام هذا العالم ، وكذلك من يخاف احداً ويتقيه ويرى ان سخطه يجر عليه الضرر ، ومرضاته تجلب له المنفعة لا يكون مصدر اعتقاده ذلك وعمله الا ما يكون في ذهنه من تصور ان له نوعاً من السلطة على هذا الكون ثم ان الذي يدعو غير الله ويفزع اليه في حاجته بعد ايمانه بالله العلى الاعلى فلا يعثه على ذلك الا اعتقاده فيه انه له شركاً في ناحية من نواحي السلطة الالهية » (١).

وصريح هذا الكلام هو التلازم بين القدرة على النفع والضرر، والاعتقاد بالسلطة الالهية ، وان كل قدرة على النفع والضرر من غير المجارى الطبيعية ينطوى على الالهية، بالملزمة .

وهذا جد عجيب من المودودي .

اذمضافاً الى ان الاعتقاد بالالهية لا يستلزم الاعتقاد بالسلطة في الطرف الاخر بل يكفي الاعتقاد بكونه مالكا للشفاعة والمغفرة كما كان عليه فريق من عرب الجاهلية اذ كانوا يعتقدون في شأن اصنامهم بانها آلهتهم لانها مالكة شفاعتهم ومغفرتهم ومعلوم - جيداً - ان مالكية الشفاعة غير القول بوجود السلطة التي يراد منها : السلطة على عالم التكوين (١) .

ان الاعتقاد بالسلطة الغيبية الخارجة عن اطار السنن الطبيعية لا يوجب الاعتقاد بالالهية .

ان السلطة على الكون بجميعة - فضلاً عن بعضه - اذا كانت باقدار الله تعالى

(١) المصطلحات الاربعة ص ٢٣ ، وفي موضع آخر صرح بهذا الاستلزام اذ قال في

وباذن منه - فهي بنفسها - لا تلازم لالوهية ، فكما ان الله اعطى لاحاد الانسان قدرة محدودة في امورهم العادية وفضل بعضهم على بعض في تلك القدرة فكذلك لا مانع من ان يعطى لفرد أو افراد من خيار عبادہ قدرة تامة على جميع الكون ، عادية أو غير عادية، وذلك بنفسه لا يستلزم الالوهية، والذي يمكن ان يقع عليه الكلام هو البحث عن وجود تلك القدرة وانه سبحانه هل اعطى ذلك أولا ، والقرآن يصرح بذلك في عدة موارد ، منها ما ورد في شأن يوسف عليه السلام :

١ - يوسف والسلطة الغيبية

امر يوسف عليه السلام اخوته بان يأخذوا قميصه الى ابيه ويلقوه على بصره ليرتد بصيراً كما يقول القرآن الكريم في هذا الشأن :

« اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه ابي يات بصيراً » (يوسف - ٩٣)
 « فلما أن جاء البشيرا لقاء على وجهه فارتد بصيراً » (يوسف - ٩٦)

ان ظاهر الآية يعطى ان رجوع البصر الى يعقوب كان بارادة يوسف وانه لم يكن فعلاً مباشراً لله سبحانه وانما فعل ما فعله يوسف بقدرة مكتسبة منه سبحانه. ولو كان اشفاء يعقوب مستنداً الى الله سبحانه مباشرة بلا دخالة يوسف لما أمر اخوته ان يلقوا قميصه على وجه ابيهم ، بل يكفى هناك دعاؤه من مكان بعيد ، وليس هذا الاتصرف لولي الله في الكون باذنه سبحانه .

٢ - موسى والسلطة على الكون

ونظير هذا نجده في انبياء آخرين كموسى عليه السلام ، اذ قيل له :
 « اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا » (البقرة - ٦٠) فلو لم

يكن لضربه بالعصا عن ارادته ، تأثيراً فى تفجر الماء من الصخر لما أمر به الله سبحانه .

وربما يتصور ان موسى يضرب بعصاه ولكن الله هو السذي يفجر الانهار فهذا لا يدل على سلطة غيبية لموسى ، اذ غاية الامر ان الله تعالى يفعل تفجير الانهار عند ضربه لكنه ضعيف يرجع الى لغوية الامر بالضرب بالعصا، فان الضرب بالعصا ليس من قبيل الدعاء حتى يقال انه سبحانه يجيب دعوته عند دعائه وعلى الجملة لا يمكن ان تنكر دخالة ضربه بالعصا و ارادته ذاك العمل فى تفجر الانهار وان كان اذنه سبحانه ومشيتته فوقه . ولا تدل الاية على ازيد من هذا .

ومثله قوله سبحانه :

«فاوحينا الى موسى ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم»
(الشعراء - ٦٣)

ودلالة هذه الاية على ما نرثيه لا تقصر عن دلالة الاية السابقة . .

٣ - اصحاب سليمان والسلطة الغيبية :

كما أن مثل هذه السلطة الغيبية لم تقتصر على من ذكرنا بل يشتمها القرآن الكريم لاصحاب سليمان وحاشيته فيها هو احد حاشيته يضمن له - عليه السلام - باحضار عرش ملكة سبأ قبل ان يقوم من مقامه ، وقبل ان ينفض مجلسه اذ قال سبحانه :

« قال : يا ايها الملا أياكم يأتينى بعرشها قبل ان يأتوني، مسلمين ؟ قال : هفريت
« من الجن أنا آتيك به قبل ان تقوم من مقامك وانى عليه لقوى أمين » (النمل
٣٨ - ٣٩) .

بل ويضمن له آخر من حواشيه ان يحضر العرش المذكور فى اقل من
طرفة عين اذ قال :

« قال الذى عنده علم من الكتاب : أنا آتيك قبل ان يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقراً عنده قال : هذا من فضل ربي »
(النمل - ٤٠)
ولم يتبين - الى الان - ما المراد من هذا العلم الذى كان يحمله قائل هذا القول : « أنا آتيك قبل ان يرتد اليك طرفك » (١) .

وسواء أكان المراد من ذلك هو العلم بخواص الاشياء الغريبة وكيفية معالجتها واحضارها من مكان بعيد فى اقل من طرفة عين ، ام كان المراد منه غيره .
وعلى اى تقدير فليس هذا العلم من سنخ العلوم الفكرية التي تقبل الاكتساب وتنال بالتعلم ، وهذا يكفى في عد عمله خارقاً للنواميس العادية والسنن الطبيعية المكشوفة الرائجة .

وربما يحتمل انه اذا كان عمله مستنداً الى علمه بغرائب خواص الاشياء المستورة على الناس لا يخرج عن كونه عملاً طبيعياً ، وان كان يعد غريباً ولعله كان له علم بغرائب الخواص ، وفيه - مع انه احتمال غير مدعم بدليل - لا يخرج عمل العامل عن كونه قرين المعجزات وعديل الكرامات التي لا يقدر عليها الا اولياء الله سبحانه .

وقد احتمل بعض في باب المعجزات ان يكون عمل الاتي بها ، مستنداً الى علمه بالسنن الطبيعية التي لم يقف عليها احد من الناس ، فيتصرف في الطبيعة لاحاطته بتلك القوانين غير المعروفة ، وليس هذا من العلوم الفكرية التي تقبل الاكتساب والتعلم ، وهذا يكفى في عده معجزة أو كرامة .

٤ - سليمان والسلطة الكونية :

ويصرح القرآن كذلك بسلطة خارقة لسليمان - عليه السلام - في سور

(١) ذكر المفسرون هناك اقوالاً واحتمالات فراجع الميزان ج ١٥ ص ٣٦٣

مختلفة :

- ١ - انه كان لسليمان سلطة على الجن والطير حتى اصبحت من جنوده :
« وحشر لسليمان جنوده من الجن والانس والطير . . » (النمل - ١٧)
 - ٢ - انه وهب السلطة على عالم الحيوانات حتى انه كان يخاطبهم ويتهدهم
ويطلب منهم تنفيذ او امره :
 - « وتفقد الطير فقال: مالى لا ارى الهدهد ام كان من الغائبين لاعذبه عذابا
شديداً اولاً ذبحنه أو ليأتينى بسلطان مبين » (النمل - ٢٠)
 - ٣ - وانه سلط على الجن فكانوا يعملون بامره وارادته :
« ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه.... يعملون له مايشاء » (سبأ- ١٢).
 - ٤ - وانه سلط على الريح ايما تسليط :
« وللسليمان الريح عاصفة تجري بأمره » (الانبياء - ٨١)
- وعلى اى تقدير فاية سلطة اعظم واوضح من هذه السلطة على عالم التكوين
التي كانت لسليمان ، والجدير بالذكر ان بعض الايات صرحت بأن كل هذه
الامور غير العادية كانت تتحقق له بأمره .

٥ - المسيح والسلطة الغيبية:

- ومثله ما صدر عن عيسى المسيح عليه السلام من تصرف يكشف عن وجود
سلطة خارقة للعادة ، اذ كان يخلق من الطين كهيئة الطير وينفخ فيه فيكون طيراً
يتحرك ويطير ، أو يعالج ما استعصى من الامراض والعلل دونما آلة اودواء ،
كما يحدثنا القرآن الكريم حيث يقول :
- « انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله .
« وأبرئ الاكمه والابرص وأحى الموتى باذن الله، وانبثكم بما تأكلون وما
« تلخرون فى بيوتكم ان فى ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين » (آل عمران - ٩٠)

والجدير بالذكر ان الله يصرح في آية اخرى بان هذه التصرفات كانت نتيجة فعل عيسى نفسه ، الكاشف عن سلطته نفسه (وان كانت مستندة الى الله مآلاً) اذ يقول تعالى :

« واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذن فتنفخ فيها فتكون طيراً باذن وتبرىء الاكمه والابرص باذن واذ تخرج الموتى باذن » (المائدة - ١١٠)
ولما كان صدور هذه الايات منه مستنداً الى الله تعالى من خير ان يستقل عيسى بشيء منها كرر جملة « باذن الله » في كل مورد ، لكيلا يضل فيه الناس فيعتقدوا بالوهميته ، لصدور تلك الايات منه ، ولاجل ذلك قيد المسيح كل آية يخبر بها عن نفسه كالخلق واحياء الموتى بـ « اذن الله » ثم ختم الكلام في آية اخرى بقوله :

« ان الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم » (آل عمران - ٥١)
وظاهر قوله : « انى اخلق لكم » صدور هذه الايات منه في الخارج ولم يكن الهدف منه مجرد الاحتجاج والتحدى ، ولو كان المراد ذلك لكان حق الكلام تقييده بقوله : ان سألتهم او أردتم .

على ان ما يحكيه الله سبحانه عنه ويخاطبه به يوم القيامة، يدل على وقوع هذه الايات اتم دلالة حيث قال :

« واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذن فتنفخ فيها فيكون طيراً باذن وتبرىء الاكمه والابرص باذن واذ تخرج الموتى . . . »

وها هنا يبرز سؤال وهو: اذا كان الاخبار عن الغيب آية من آياته المعجزة فلماذا لم يقيد بـ « اذن الله » كما قيد الايات الاخر بهذا القيد مع ان الاثيان بكل آية من آيات الرسل مقيد باذن الله سبحانه حيث يقول :

« وما كان لرسول أن يأتي بآية الا باذن الله » (غافر - ٧٨)

والاجابة عن هذا السؤال واصحة: فان الاخبار عن ما يأكله الناس ويدخرونه في بيوتهم ليس كالخلق والاحياء وابراء الاكمه والابرص فان القلوب الساذجة تقبل وتتوهم الوهية خالق الطير ومحيي الموتى ومبرىء الاكمه والابرص بادنى وسوسة ومغالطة بخلاف الوهية من يخبر عن المغيبات فانها لاتدعن لاختصاص الغيب بالله سبحانه بل تعتقده امرأ يناله كل مرتاض أو كاهن ولاجل ذلك لم يرحاجة الى تقييده بـ « اذن الله » (١) .

سؤال آخر هو: ان قوله سبحانه « انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيراً باذن الله » مشتمل على امور :

١ - خلق هيئة الطير من الطين .

٢ - النفخ في تلك الهيئة .

٣ - صيرورتها طيراً باذن الله .

وما هو فعل عيسى عليه السلام انما هو الاولان ، والثالث خارج عن عمله بل هو فعل الله بقرينة تقييد الثالث باذن الله دون الاول والثاني، وعلى الجملة: للخلق معنيان .

أ - اليجاد من العدم .

ب - التقدير .

والمتعين في المقام هو المعنى الثاني ، واليجاد من العدم انما يتصور فيما لم تكن هنا مادة متحولة، والمفروض وجود «الطين» في المقام وما صدر عن عيسى هو « التقدير » اعنى تقدير الطين كهيئة الطير ، وبقي الثالث وهو صيرورته طيراً حقيقياً فهو فعل الله يتحقق باذنه سبحانه ، فلم يبق هنا فعل غير عادى يصح استناده الى المسيح - عليه السلام - .

اما الجواب فنقول : اولا انا لانسلم بان قوله تعالى : « باذن الله » راجع الى الامر الثالث ، بل من المحتمل جداً رجوعه الى الامور الثلاثة ، والشاهد عليه أنه قيد الامر الاول من سورة المائدة بهذا القيد حيث قال سبحانه : « واذ تخلق من الطين كهية الطير باذنى فتنفخ فيها ، فتكون طيراً باذنى »

(المائدة - ١١٠)

وعلى ذلك فلا يدل تقييد الامر الثالث باذن الله على أن الامرين الاولين فعل عيسى والامر الثالث فعل الله سبحانه ، بل الكل فعله - عليه السلام - من جهة ، وفعل الله من جهة اخرى .

وثانيا : لو سلمنا بذلك التكلف في خلق الطير ، فماذا يمكن ان يقال في ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى ، التى هي من افعال الله ، كصيرورة الطين طيراً ، فقد نسبته الله الى نفسه ، وقال : « أبريء الاكمه والابرص واحيي الموتى باذن الله » (آل عمران - ٤٩) حتى ان الله سبحانه نسبها الى المسيح وخاطبه بها وقال : « وتبريء الاكمه والابرص باذنى واذ تخرج الموتى باذنى » (المائدة - ١١٠) .

على ان الله يصف طائفة من ملائكته ايضا بهذه السلطة فيقول عن جبرئيل بانه : « شديد القوى » (النجم - ٥)

اي قواه العلمية كلها شديدة فيعلم ويعمل (١) وكيف لا يكون ذا قوة وقد اقتلع قرى قوم لوط فرفعها الى السماء ثم قلبها ، ومن شدة قوته صبحته على قوم ثمود حتى هلكوا (٢) ولو كان المراد من شديد القوى هو جبرئيل فقد وصفه الله فى موضع آخر بقوله : « ذي قوة عند ذي العرش مكين » (التكوير - ٢٠) ومن هذا هو شأنه فله السلطة الغيبية باذن سبحانه على الكون .

(١) مجمع البيان ج ٥ ص ١٧٣ .

(٢) مفاتيح الغيب للرازي ج ٧ ص ٧٠٢ .

وهل هناك سلطة غيبية أظهر من هذه التي يثبتها القرآن الكريم لفريق من عباد الله وأوليائه، فإذا كان الاعتقاد بالسلطة الغيبية لـأحد ملازماً للاعتقاد بالوحيته لزم أن يكون جميع هؤلاء : آلهة من وجهة نظر القرآن ، بل لابد من القول بأن تحصيل مثل هذه السلسلة الغيبية أمر ممكن لأشخاص آخرين – حتى غير الأنبياء – عن طريق العبادة .

فالعبادة التي يتصور أغلبية الناس أن أثارها تنحصر في جلب رضا الله ، ودفع غضبه فقط ، تمنح الروح قدرة عظيمة ، وبعداً أعمق من ذلك .

فالعبادة ذات تأثير جد عظيم في الباطن ، والروح .

إذا انتهت عن المحرمات، والمكروهات، والتزام الواجبات والمستحبات، والاخلاص فيها ذات أثر عظيم، وعميق ، في تقوية الروح ، وتجهيزها بقدرة خاصة خارقة للقوانين والسنن بحيث تكون الروح منشأ لآثار خارقة للعادة . وهذا هو ما اشارت اليه احاديث صحاح منها : ما روي في الحديث القدسي عن قوله تعالى .

« ما تقرب الي عبد بشيء احب الي مما افترضت عليه ، وانه ليتقرب الي بالنافلة حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها » (١) .

(١) اصول الكافي ج ١ ص ٣٥٢ روى هذا الحديث باسناد صحيح، وظهور الرواية في ان العبادة تخلق للنفس قدرة خارقة مما لا ينكر واحتمال ان المقصود منها ان فعل العبد يكون محفوفاً برضاء الله سبحانه ، وانه لا يفعل ولا يترك الا ما فيه رضاه، احتمال مرجوح جداً، فان الحركة على طبق رضاه طيلة الحياة ، ليست اثر خصوص فعل الصلوات فرائضها ونوافلها ، بل هي قبل كل شيء اثر الايمان بالله وثوابه وعقابه ، لا الاقبال على القرائن والنوافل، ولو كان لهذه الافعال تأثير في تلك الحركة فليكن للصوم والحج والجهاد، تأثير ايضا ، فلماذا لم يذكرها .

فلم ان للصلاة فريضتها ونافلتها، تأثيراً في تقوية النفس والروح وترفعتها الى حد –

فالحق : ان السلطة الغيبية التي اعطاها سبحانه لخيار عباده ليتصرفوا في الكون باذنه ومشيتته ، ويخرقوا قوانين الطبيعة في مجالات خاصة لاستلزام الاعتقاد بالالوهية ، ولا يكون صاحبها ندأً وشريكاً لله تعالى .

نعم ، الاعتقاد بالسلطة الغيبية « المستقلة » من دون ان تكون مستند اليه سبحانه هو الموجب للاعتقاد بالالوهية ، وقد قال سبحانه في هذا الصدد :
« وما كان لرسول ان يأتي بآية الا باذن الله » (الرعد - ٣٨)

كلام آخر للمودودي :

يصف المودودي عقائد الجاهليين ويقول :

« كانت عقيدتهم الحقيقية في شأن سائر الالهة ان لهم شيئاً من التدخل والنفوذ في الوهية ذلك الاله الاعلى وان كلمتهم تتلقى بالقبول ، وانه يمكن ان تتحقق امانينا بواسطتهم ، ونستدر النفع ، ونتجنب المضار باستشفاعهم » (١). ويرد عليه ان ماصور به عقيدة الجاهلية في شأن سائر الالهة « بان لهم شيئاً من التدخل والنفوذ في الوهية الاله الاعلى » يحتاج الى التوضيح ، فان تدخل الغير في شؤونه سبحانه على قسمين :

الاول: بصورة كونهم مستقلين في افعالهم واعمالهم ، وهذا يوجب الشرك وكون المتدخل الها ، والتوجه اليه عبادة .

الثاني : التدخل والنفوذ باذنه سبحانه ، وامره فلا نسلم بطلانه ، وليس الاعتقاد به شركاً ، والطلب عبادة كيف والقرآن يصرح بان الملائكة تدبر الامور الكونية ، اذ يقول : « فالمدبرات أمراً » (النازعات - ٦) .

— يقدّمه الانسان ، على ان يكون مظهرأ لله سبحانه في بصره وسمعه . وبطشه وتكلمه ، فيبصر بصره ، ويسمع بسمعه ، مالا يبصر ولا يسمع بغيره .

(١) المصطلحات الاربعة ص ١٩ .

وانهم هم الذين يقبضون الارواح ويهلكون الامم العاصية ، اذ يقول عن لسان الملائكة :

« انا ارسلنا الى قوم لوط.... فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وامطرنا » (هود - ٨٢ و ٧٠)
فاننا نلاحظ - بجلاء - ان الله هو الجاعل ، ولكن المباشرة للاهلاك هم :
الملائكة ، اذن فلا مناص من تبديل كلمة التدخل والنفوذ في كلامه بكلمة
« التفويض » وغيرها مما ينطوي على التصرف في معزل عن امر الله وادنه وارادته .
واما ما نقل عنهم من انهم كانوا يعتقدون في حق الهتهم « بانه يمكن ان تتحقق
اما نيتهم بواسطتها ، ويستدر النفع ، ويتجنب المضار باستشفاعهم » لا يخلو
من قصور (١) .

فان اراد ان النفع الاخروي والتجنب عن الضرر الاخروي لا يجوز سؤاله
من غير الله سبحانه ، ويكون عند ذلك مثل الوثنيين الجاهليين فقد صرح القرآن
بخلافه ، اذ لا شك ان دعاء الرسول لمؤدي الزكاة موجب للسكن لهم ، ورافع
للاضطراب عنهم اذ قال سبحانه :

« وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم » (التوبة - ١٠٣)

كما أن استغفار الرسول موجب لغفران الذنوب لقوله سبحانه :

(١) اضع الى ذلك : ان العرب الجاهلي وان كان يتجنب المضار باستشفاعهم ، الا
ان عملهم هذا كان مبني على القول بالوحيتهم ولاجل ذلك عد عملهم شركا ، وكم فرق بين
طلب دفع المضار بالاستشفاع بما ان الشفيع عبد مكرم يشفع باذنه سبحانه ، او انه اله يعبد
ويستقل في فعله وعلى ذلك لافرق بين الضرر الدنيوي والاخروي ، في جوازه على الاول ،
وعدمه على الثاني مطلقا وكان على الاستاذ تركيز البحث على اعتقاد السائل في حق من يطلب
منه جلب النفع ودفع الضرر في انه هل يعتقد بالوحيه المسؤول واستقلاله في الجلب والدفع
او يعتقد بعبوديته وانه لا يجلب ولا يدفع الا باذنه ، يجب ان يركز على هذا لافرق بين
الضرر الدنيوي والاخروي .

« ولو أنهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا

الله تواباً رحيماً » (النساء - ٦٤)

كما كان دعاء يعقوب موجباً لغفران ذنوب ابنائه لقولهم: « يا ابت استغفر

لنا ذنوبنا » فاجابهم يعقوب - عليه السلام - اذ قال :

« سوف استغفر لكم ربي » (يوسف - ٩٨)

وهو كاشف عن جدوى استغفاره ، اذ لولا ذلك لما وعدهم به وعندئذ

يجوز ان يطلب من الرسول الدعاء والاستغفار وهو طلب النفع الاخروي .

واى نفع - ترى - أولى من النفع الاخروي واي دفع ضرر أهم من دفع

عذاب الله بدعاء النبي ؟ ؟ ولو طلب احد من الرسول دعاءه واستغفاره لجلب

هذا النفع لا يكون مشركاً ولا عابداً للنبي .

فهل - بعد هذه النماذج الواضحة - يتصور ان يكون الاعتقاد بتأثير النبي

والولي في دفع الضرر وجلب النفع الاخرويين وطلبهما منه موجبا للشرك ،

والقرآن يصرح به بأعلى صوته وعلى رؤوس الاشهاد .

وان اراد من النفع والضرر - في كلامه - النفع والضرر الدنيويين وان

طلبهما موجب للشرك فقد اعترف القرآن بوقوعه فضلاً عن امكانه ايضاً .

فقوم موسى - عليه السلام - استسقوه - وهم في التيه فطلبوا منه النفع

الدنيوي فلم يردعهم موسى - عليه السلام - بل استسقى لهم من الله وسقاهم

في المال .

ويشير القرآن الكريم الى هذا اذ يقول :

« واذا استسقى موسى لقومه » (البقرة - ٦٠)

كما انهم طلبوا منه انزال النعم السماوية فلم يزجرهم عن هذا الطلب بل

دعى لهم .

وقد طلب آل فرعون منه ان يرفع عنهم الرجز (اي العذاب الدنيوى المذكور قبل الاية) وقالوا :

« ولما وقع عليهم الرجز قالوا: يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك، لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بنى اسرائيل » (الاعراف - ١٣٤)

فكل ذلك يدل على ان استدرار النفع وطلب دفع الضرر الدنيوي من الغير باذن الله جائز هو ايضا ، اذ لولا ذلك لكان على النبي ان يردعهم ويزجرهم في كل هذه الموارد ، وللزم ان يلفت نظرهم الى الله ، ليسألوه تعالى هو مباشرة لا أن يسألوه ويطلبوا منه ذلك ، وهو خلق من خلق الله ، وعبد من عبده .

ولاشك ان لموسى دخالة في جلب النفع الدنيوى وكذا في دفع الضرر ايضا . فيجب على الاستاذ ان يقيد كلامه في منع استدرار النفع ودفع الضرر بقولنا : بالاستقلال ونحوه ، بحيث يكون المسؤول مستقلا في ذلك . وصفوة القول هي ان الحل في هذه المسألة هو ان نفرق بين السلطة المستندة الى ارادة الله واذنه ومشيتته ، والسلطة المستقلة ولا نخلط بينهما .

تكملة :

ان النظريات في صدور المعجزات عن عباد الله الصالحين لاتخرج عن اربعة اقوال :

الاولى/ ما عليه الغلاة والمفوضة من كونهم مستقلين في الخلق والايجاد والاحياء والاماة .

الثانية/ ان الله يوجد تلك الامور مقارناً لارادتهم، وقد مرت النظريتان عند

البحث عن التفويض فراجع ص ٤٢٣ .

الثالثة/ ما استظهرنا من الآيات من ان الفعل مستند اليهم - ع - باذن الله سبحانه واقداره .

الرابعة/ النظرية التسخيرية التي وردت فيها روايات غير ما اشرنا اليه ، ولا تعارض بين الثلاث الاخيرة ، فهي غير مانعة الجمع كما لا يخفى .
والنظرية الاخيرة مبنية على سريان الشعور والادراك في جميع الموجودات وقد اوضحنا برهانه في الفصل الثالث .

و عليه فما في الكون يأتمر بأمر النبي اذا امر بشيء ، و ينقاد لطلبه ويؤيده قوله سبحانه : « وسخرنا له الريح تجري بأمره رخاء حيث اصاب » (ص - ٣٦) .

الاسباب العادية وغير العادية

٧

هل التوسل بالاسباب شرك ؟

ذهب المتصوفة وال دراويش في وصف اقوابهم وشيوخ طرقهم الى حد الشرك ، كما هو ظاهر ، وبذلك هدموا حدود التوحيد والشرك وتجاوزوا معاييرهما ، ويبدو هذا الامر - بجلاء - من الايات التي مجد بها القوم مشايخهم حيث تفوح من اكثرها رائحة الشرك الجلى فضلا عن الخفى ، تلك الايات التي لاتنسجم مع اسس (التوحيد القرآني) بحال ، وان كان بعضهم يحاول ان يجد لتلك الايات والكلمات محامل بمنأى عن الشرك ، ولكن الحق هو ان الموحد لاينبغى له ، بل ولا يجوز ، أن يجري على لسانه كلاما غير منسجم مع (التوحيد الاسلامي القرآني) الجلي الملامح ، الواضح الطريق .

ولقد كانت نظرة هذه الفرقة الى مفهوم الشرك نظرة خاصة وشاذة جداً بحيث راحت تعد الكثير من انواع الشرك القطعى بانه (عين التوحيد) !! وبذلك ضيقوا (دائرة الشرك) أيما تضيق !!

في مقابل هذه الفرقة - تماما - وقف الوهابيون ، فهم توسعوا في فهم حقيقة الشرك واطلاقه ، توسعاً يكاد يشمل كل حركة وسكون وكل تصرف يصدر من اهل التوحيد تجاه اولياء الله بهدف الاحترام والتكريم حيث اعتبره الوهابيون

عين الشرك، والحيدة عن جادة التوحيد !! وسموا فاعله مشركا، حتى انه اتفق
لي ان التقيت ذات يوم بواحد من « هيئة الامر بالمعروف » في المسجد الحرام،
فاتفق ان صدر مني تكريم بانحناء رأسي - اثناء ذلك اللقاء - واذا بذلك الشخص
يقول - في جدية وانزعاج - :

لاتفعل هذا . . انه شرك محرم . . لاتحني راسك انه شرك !!

والحق انه لو كان معنى الشرك والتوحيد هو كما ما يراه الوهابيون ويقولون
به، اذن لما امكن ان نمسح لاي احد تحت هذه السماء وفوق هذه الارض (هوية
الموحد) ولما استحق احد ان تطلق عليه تلك الصفة أبداً.

لقد نقل لي صديق ثقة ان امام المسجد النبوي وخطيبه: الشيخ عبدالعزيز
كان يقول في تحديد الشرك :

(ان كل تعلق بغير الله شرك) !

اقول: لو كان معنى الشرك هو هذا الذي يقوله اذن لا بد ان نعتبر كل البشر
على هذه الارض مشركين، بلا استثناء، حتى الوهابيين انفسهم، لانهم يتوصلون
الى تحقيق مآربهم وتنفيذ حاجاتهم عن طريق التعلق والتوسل بالاسباب مع
انه لا يمكن ان يقال ان الاسباب والعلل هي الله ، بل هي غير الله ، فينتج هذا
ان يكون تعلقهم بالاسباب وتوسلهم بالعلل توسلاً بغير الله ، وتعلقاً بسواه !

في حين ان هذا النوع من التعلقات والتشبثات ليست فقط لانعد شركاً
بل هي (عين التوحيد وصميمه) لان حياة الانسان في هذه الدنيا مشدودة الى
الاسباب والعلل .

غاية الامر ان عليه ان لا يعتقد لهذه الاسباب والعلل اى استقلال وانقطاع عن
الارادة الالهية العليا، بل لا بد ان يعتقد بتأثيرها تبعاً لمشيئته سبحانه، نعم ان التعلق
بالاسباب والعلل الظاهرية المادية قد يكون (عين التوحيد) من جهة ، و(عين

الشرك) من جهة اخرى، فعندما لانعتقد باى استقلال لهذه الاسباب - عندتبششنا بها - ولا نعتبر تأثيرها في مصاف الارادة الالهية وفي عرضها بل نعتقد بأنها تقع في ضمن السلسلة التي تنتهى - بالمآل - الى الله، فلا نخرج عن اطار التوحيد. وليس في (الفكر التوحيدي) من مناص الا الاعتقاد بمثل هذا الامر وعلى هذا النمط .

أما عندما نرى لهذه الاسباب و العلل استقلالا ، ونعتقد بإمكان تأثيرها بمعزل عن الارادة الالهية ، لا بنحو التبعية ففي هذه الصورة سنكون معتقدين بخالفين ، ومؤثرين ! !

ان على الموحد ان يحافظ على الاعتقاد بوجود قانون (العلية والسببية) الحاكم في الظواهر الطبيعية ، وان هذه الاسباب والعلل لاتملك استقلالا في تأثيرها مطلقاً بل هي مفتقرة الى الله في تأثيرها كما في وجودها وبقائها .
ان الموحد رغم انه يعرف هذه الحياة ويتعامل معها على اساس انها خاضعة لنظام العلية الا انه ينظر الى هذه العلل على اساس ان وجودها وبقاءها وتأثيرها من الله .

فالسبب الاول هو الله سبحانه، واما الاسباب الاخرى فهي مخلوقة له خاضعة لارادته واقعة في طول مشيئة لافي عرضها .

ان الفارق الاساسى بين الموحد والمادي يكمن في هذا الامر .
فالثانى يعتقد ؛ « اصالة العلل المادية واستقلالها في التأثير » في حين يسندها الموحد الى الله خالق كل شىء ، مع انه يعترف بقانون العلية الحاكم في هذا الكون .

شهادة القرآن :

ان قضية استقلال وعدم استقلال العلل الطبيعية المادية هو الفاصل بين

التوحيد والشرك، وبه يعرف الموحّد عن المشرك - بوضوح والى هذه الحقيقة اشار القرآن الكريم فى آيات عديدة ، فهناك فريق من الناس عند ما يواجهون المشاكل المستعصية وتنسد فى وجوههم جميع الابواب والسبل ويقابلون المهالك وجهاً لوجه، يتوجهون الى الله ويلوذون به ولا يرون سواه ملجأ ومخلصاً؛ فاذا مانجوا عادوا الى شركهم مرة اخرى، وهذه حالة فريق من الناس ، والى هذه الحالة تشير طائفة من آيات القرآن ، وها نحن نذكر فيما يلي بعضها على ان المهم لنا هو ان نعرف ما هو المقصود بالشرك المذكور فى هذه الايات .

واليك فيما يلي نص الايات :

« واذا مس الناس الضر دعوا ربهم منين اليه ثم اذا اذقهم منه رحمة اذا فريق منهم يربهم يشركون » (الروم - ٣٣)
 « فاذا ركبوا فى العلك دعوا الله مخلصين له الدين ، فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون » (العنكبوت - ٦٥)
 « قل الله ينجيكم منها ، ومن كل كرب ثم انتم تشركون » (الانعام - ٦٤)
 « ثم اذا كشف الضر عنكم اذا فريق منكم يربهم يشركون » (النحل - ٥٤)

هذه بعض الايات فى هذا المجال ، والواجب هو الامعان فى عبارة « اذا هم يشركون » .

ان المقصود من الشرك فى هذه الايات - ليس فقط ان هؤلاء اذا وصلوا الى البر أو نجوا عكفوا على عبادة الاوثان، بل المراد ما هو أوسع من ذلك فانهم اذا نجوا عادوا الى نسيان الحالة السابقة، وألتجأوا الى الاسباب المادية متصورين أنها اسباب مستقلة تمدهم فى ادامة الحياة من دون استمداد من الله سبحانه وناظرين اليها بعين العلل المستقلة غير المعتمدة على الله ، ولا شك ان النظر الى الاسباب العادية من نافذة : الاستقلال هو ايضا شرك يجب الاجتناب عنه، وهى نقطة الافتراق بين المدرسة الالهية والمدرسة المادية ، ولو طالعت هذه

الآيات المتعلقة بالشرك والتوحيد بروح علمية لوجدت كيف ان القرآن الكريم يصبر على أنه ليست فى عالم الوجود قدرة فى مصاف القدرة الالهية ، ولا ارادة فى عرض تلك الارادة .

ويرشدك الى هذا ان القرآن يعتقد بانه سبحانه هو الهادي فى ظلمات البر والبحر ، وهو مرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته ومنزل الغيث ، ويقول :
« أمن يهديكم فى ظلمات البر والبحر ومن يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته ،
« ءاله مع الله ؟ تعالى الله عما يشركون » (النمل - ٦٣)

مع ان البشر كان ولا يزال يستفيد من الاسباب والوسائل الطبيعية كالنجوم والبوصلات ويهتدي بها وبغيرها من الادوات التكنولوجية فى اسفاره البرية والبحرية ، وليس هذا الا لاجل ان سببية الاسباب بتسبيب من الله سبحانه .

كما ان الرياح والامطار فى هذه الطبيعة ينشأت نتيجة سلسلة طويلة من تفاعل العلل الطبيعية التي تسبب فى وجود ظاهرة الرياح ، أو الامطار ، ولكن القرآن مع ذلك يقول :

« وهو الذى يرسل الرياح بشرى بين يدي رحمته » (الاعراف - ٥٧)
« وهو الذى ينزل الغيث من بعد ما قنطوا وينشر رحمته » (الشورى - ٢٨)

وليس ذلك الا لان الله وراء تلك الاسباب وهى تفعل بأمره واقداره .

وبكلام آخر ان هذه العلل والاسباب حيث انها غير مستقلة ، لافى وجودها ولا فى تأثيرها ، بل هى مخلوقة باسرها وبتمام وجودها ، وتأثيرها لله ، لذا يصرح القرآن الكريم بانه سبحانه الهادي فى ظلمات البر والبحر والمرسل الرياح ومنزل الغيث من بعد ما قنطوا .

وهذه الحقيقة - بعينها - مبينة بوضوح تام فى آيات سورة الواقعة .

ان هذا لايعني ان القرآن الكريم يتنكر للعلل والاسباب الطبيعية ، وينكر

وجودها ودخالتها ، ويلغى دورها . بل حيث ان هذه العلل والاسباب لا تملك من لدن نفسها استقلالاً وتقوم بالله سبحانه قيام المعنى الحرفي بالمعنى الاسمى بحيث لو قطعت عنها عنايته تعالى آناماً ، انهارت وتهافتت جملة واحدة ، وانقلب عالم الوجود مع كل وضووجه الى ظلام وعدم ، لذلك تفنن في تفسير الظواهر الطبيعية تارة بنسبتها الى الله سبحانه واخرى الى سائر العلل وثالثة اليهما معاً ، قال : « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » (الانفال - ١٧) (١).

التوسل بالاسباب غير الطبيعية

الى هنا تبين ان النظرة الى الاسباب الطبيعية بلحاظ انها علل غير مستقلة عين التوحيد ، ولحاظ استقلالها في التأثير عين الشرك ، وأما غير الطبيعية من العلل فحكمها حكم الطبيعية حيث ان التوسل على النحو الاول عين التوحيد وعلى النحو الثاني عين الشرك حرفاً بحرف ، غير ان الوهابيين جعلوا التوسل بغير الطبيعية من العلل توسلاً ممزوجاً بالشرك ويقول المودودي في ذلك :

« فالمرء اذا كان أصابه العطش - مثلاً - فدعا خادمه وامره باحضار الماء لا يطلق عليه حكم « الدعاء » ولا أن الرجل اتخذ الخادم الهأ وذلك ان كل ما فعله الرجل جار على قانون العلل والاسباب ، ولكن اذا استغاث بولي في هذا الحال فلاشك انه دعاه لتفريج الكربة واتخذ الهأ .

فكأنني به يراه سمياً بصيراً ، ويزعم ان له نوعاً من السلطة على عالم الاسباب مما يجعله قادراً على ان يقوم بابلاغه الماء ، أو شفائه من المرض .

وصفوة القول ان التصور الذي لاجله يدعو الانسان الاله ويستغيثه ويتضرع اليه هو لاجرم تصور كونه مالكا للسلطة المهيمنة على قوانين الطبيعة والقوى

(١) ولقد بحثنا حول تلك الايات فى صفحة ٣٦٢ .

المخارجة عن دائرة نفوذ الطبيعة» .

ان الحديث حول هذا المقام يقع فى موردين :

الاول/ اذا اعتقد انسان بان للظاهرة المعينة سببين: طبيعياً وغير طبيعى فاذا
يشس من الاول ولاذ بالثاني فهل يعد فعله شركا أولا ؟

الثانى/ اذا اعتقد بان لشخص خاص سلطة غيبية على الكون باذنه سبحانه
فهل يعد هذا الاعتقاد اعتقاداً بالوهيته ؟

وقد حققنا القول حول الامر الثانى ونركز البحث على الامر الاول فنقول:
اذا اعتقد انسان بان لبرءه من المرض طريقين أحدهما طبيعى والاخر غير
طبيعى، وقد سلك الطريق الاول ولم يصل الى مقصوده فعاد يتوسل الى مطلوبه
بالتمسك بالسبب الثانى كمسح المسيح يديه عليه ، فهل يعد اعتقاد هذا وطلبه
منه شركاً وخروجاً عن جادة التوحيد أولاً ؟

وانت اذا لاحظت الضوابط التى قد تعرفت عليها فى تمييز الشرك عن غيره
لقد رت على الاجابة بانه لا ينافى التوحيد ولا يضاده بل يلائمه كمال الملائمة
فانه يعتقد بان الله الذى منح الاثر للادوية الطبيعية أوجعل الشفاء فى العسل هو
الذى منح المسيح قدرة يمكنه ان يبرء المرضى باذنه سبحانه ، ومعه كيف يعد
اعتقاده هذا شركاً ؟

وبكلام آخر : ان الشرك عبارة عن الاعتقاد باستقلال شىء فى التأثير ،
بمعنى ان يكون اثره مستنداً اليه لا الى خالقه وبارئه والمفروض عدمه ، ومع
ذلك كيف يكون شركاً، والتفريق بين التوسل بالاسباب الطبيعية وغيرها بجعل
الاول موافقاً للتوحيد دون الثانى تفريق بلا جهة فان نسبتها الى الله سبحانه فى
كون التأثير باذنه سواسية .

نعم يمكن لاحد ان يخطئ القائل فى سببية شىء، ويقول بان الله لم يمنح

للولي الخاص تلك القدرة وانه عاجز عن الابرء ، ولكنه خارج عن محط بحثنا فان البحث مركز على تمييز الشرك عن غيره لاعلى اثبات قدرة لاحد او نفيها عنه واطن ان القائلين بكون هذا الاعتقاد والطلب شركا لوركزوا البحث على تشخيص ملاك الشرك عن غيره لسهل لهم تمييز الحق عن غيره ، اذ اى فرق بين الاعتقاد بان الله وهب الاشراق للشمس والاحراق للنار وجعل الشفاء في العسل وبين أنه هو الذى أقدر وليه مثل المسيح وغيره على البرء، وأنه أعطى للارواح المقدسة من اوليائه قدرة على التصرف في الكون واغاثة الملهوف .

وقد ورد في القرآن الكريم نماذج من اعطاء اثار خاصة لعلل غير طبيعية تلقى الضوء على ما ذكرنا . فاليك بيانها :

١ - ان القرآن يصف عجل السامرى بقوله : « فخرج لهم عجلا جسداً له خوار فقالوا : هذا الهكم واله موسى فنسي » (طه - ٨٨) .

فبعدما رجع موسى من الميقات ورأى الحال فسأل السامرى عن كيفية عمله وانه كيف قدر على هذا العمل البديع فاجاب :

« بصرت بما لم يبصروا به فقبضت قبضة من اثر الرسول فنبذتها وكذلك سولت لي نفسي » (طه - ٩٦) .

فعلل عمله هذا بانه اخذ قبضة من اثر الرسول فعالج بها مطلوبه فعاد العجل ذى خوار . وهذا يعطي ان التراب المأخوذ من اثر الرسول كان له اثر خاص وقد توسل به السامري .

٢ - ان القرآن يصف كيفية برء يعقوب مما اصاب عينيه ، ويقول حاكياً عن يوسف انه قال :

« اذهبوا بقميصي هذا فالقوه على وجه أبى يات بصيراً واتونى باهلكم اجمعين »

(يوسف - ٩٣)

« فلما أن جاء البشير القاه على وجهه فارتد بصيراً قال ألم أقل لكم اني اعلم من الله ما لاتعلمون » (يوسف - ٩٦).

فاذا اعتقد الانسان بان الذي خلق في التراب المأخوذ من اثر الرسول المعين اثرأ خاصا بحيث اذا امتزج مع الحلى يجعلها ذات خوار ، او منح للقميص ذلك الاثرالعجيب هو الذي أعطى لسائر العلل غير الطبيعية آثاراً خاصة يستفيد منها الانسان في ظروف معينة فهل يجوز لنا رمي المعتقد بهذا ، بانه مشرك . وای فرق بين ما اخذ السامري من اثر الرسول و قميص يوسف وسائر العلل مع ان الجميع علل غير مألوفة .

ان التوسل بالارواح المقدسة والاستمداد بالنفوس الطاهرة الخالدة عند ربها نوع من التمسك بالاسباب في اعتقاد المتمسك وقد قال سبحانه :

« يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة » (المائدة - ٣٥)

واما البحث عن ان هذه الارواح والنفوس هل في مقدورها ان تغيث من يستغيث بها اولا فهو خارج عما نحن بصدده .

المعايير الثلاثة المتوهمه للشرك

٨

١ - هل الحياة والموت حدان للتوحيد والشرك ؟

لاشك ان التعاون، والتعاقد بين ابناء الانسان اساس الحياة، وماالتاريخ
الانسانى الاحصيلة الجهود البشرية التي نبعت من التعاون، وتقاسم المسؤوليات
والاستفادة المتبادلة من الطاقات الانسانية.

والقرآن حافل بنماذج كثيرة من استمداد البشر بمثله اذ يقول :

« فاستغاثه الذى من شيعته على الذى من عدوه فوكزه موسى فقضى عليه »

(القصص - ١٥)

اذن فاستمداد الانسان بالانسان الاخر امر واقع فى الحياة البشرية وجائز
عند جميع الامم غير ان للوهابيين تفصيلا فى المقام يرونه هو الحد الطبيعى
الفاصل بين (التوحيد والشرك) .

فيقولون ان التوسل بالانبياء والاولياء جائز فى حال حياتهم دون مماتهم
ويقول : محمد بن عبد الوهاب فى هذا الصدد :

« وهذا جائز فى الدنيا والاخرة أن تأتى رجلا صالحا تقول له : ادع الله
لي كماكان اصحاب رسول (ص) يسألونه فى حياته . واما بعد مماته فحاش وكلا

ان يكونوا سألوا ذلك، بل انكر السلف على من قصد دعاء الله عند قبره فكيف بدعاء نفسه « (١) .

ان للتوحيد والشرك معايير خاصة بها يمتاز احدهما عن الآخر وان الاسلام لم يترك تحديد تلك المعايير الينا بل حدد كل واحد بحد خاص .

وقد المعنا بها فيما سبق ولسم يذكر في تلك المعايير ان الحياة والموت حدان للتوحيد والشرك .

وستعرف انه لادخالة لحياة المستغاث منه ومماته في تحديد الشرك او التوحيد مطلقا، لان الاستمداد والاستغاثة بالحي مع الاعتقاد باستقلاله في القدرة والتأثير ، واصالته في اغاثة المستغيث يوجب الشرك ، وكون الاستغاثة بالحي امراً رائجاً بين العقلاء لا يوجب صحتها اذا كانت مقرونة مع الاعتقاد باستقلال المستغاث في الاغاثة ، لان الدراج بين العقلاء هو : أصل الاستغاثة بالحي لا باعتباره مستقلا في العمل .

فلا تكون استغاثة شيعة موسى مطابقة للتوحيد الا في صورة واحدة وهي: ان لا يعتقد معها باستقلال موسى في التأثير، بل يجعل قدرته، وتأثيره في طول القدرة الالهية ، ومستمدة منه تعالى .

ان نفس هذه الحقيقة جارية في الاستمداد ، والاستغاثة بـ « الارواح المقدسة » العالمة الشاعرة حسب اخبار القرآن وتأييد العلوم الحديثة ، فاذا استغاث شيعة موسى (عليه السلام) به بعد خروج روحه عن بدنه بهذه العقيدة لم يكن عمله شركاً ، ولم يجعل موسى شريكاً لله لافي الذات ولا في الصفات ولا في الافعال ولا في العبادة ، ولم يعبد موسى بهذه الاستغاثة والطلب .

(١) كشف الارتباب ص ٢٧١ نقلا عن كشف الشبهات تأليف محمد بن عبد الوهاب

طبع مصر ص ٧٠ .

واما لو استغاث به وهو يعتقد باستقلال روحه في الاغاثة ويعتقد بانها قادرة على التأثير دون القدرة الالهية ، فان هذا المستغيث يعد مشركا ويكون موسى - كما يقتضى اعتقاده - في صف الالهة .

ولو كانت حياة المستغاث ومماته مؤثرة في الامر فانما تكون مؤثرة في جدوائية الاستغاثة أولا. لافى تحديد التوحيد والشرك. والبحث عن الجدوائية وخلافها خارج عن موضوع بحثنا .

ومن العجب العجائب اعتبار التوسل والاستغاثة بالحي والاستشفاع به عين التوحيد وعد هذه الاستغاثة والاستشفاع - مع نفس الخصوصيات - بميت شركا وفاعلها واجب الاستتابة مستحق القتل .

ان الوهابيين يسلمون ان الله سبحانه امر العصاة بان يذهبوا الى النبي(ص) ويطلبوا منه ان يستغفر لهم اخذا بظاهر الاية (النساء - ٦٤) كما يسلمون ان اولاد يعقوب طلبوا من ابيهم ان يستغفر لهم (يوسف ٩٧ - ٩٨) غير انهم يقولون ان هذين الموردين انما ينطبقان مع اصول التوحيد لاجل حياة المستغاث واما اذا سئل ذلك في مماته عد شركا .

غير ان القارى النابه جد عليم بان حياة الرسول ومماته لا يغيران ماهية العمل اذ لو كان التوسل شركاً حقيقة للزم ان يكون كذلك فى الحاليتين من دون فرق بين حالتى الحياة والممات .

ولو اعترض على الاستغاثة بالميت بانه عمل عبثى اولاً ، وبدعة لم يرد في الشرع ثانياً فيقال فى جوابه :

أولاً/ ان هذا العمل انما يصطبغ بلون البدعة اذا اتى به المستغيث بعنوان كونه وارداً فى الشرع واما لو اتى به من جانب نفسه من دون ان ينسبه الى مقام فلا يعد بدعة واحداثاً فى الدين . لان البدعة هو ادخال ما ليس من الدين فى

الدين . وهو فرع الاثيان بالعمل بما انه أمر ديني .

وثانيا/ ان البحث في المقام انما هو عن تحديد التوحيد الشرك ولا عن كون العمل مفيداً او غيره او بدعة وغير بدعة فكل ذلك خارج عن بحثنا اذ في ذلك انه قد ثبت في محله مشروعية التوسل بالارواح المقدسة بالدلائل النقلية الصريحة (١) .

وعلى كل حال لا يمكن اعتبار الاستغاثة بالميت شركاً اذ هو لم يشرك بعمله بالله ابداً لافي الذات ولا في الصفات ولا في الفعل ليخرج بذلك عن توحيد الربوبية ، ولا في العبادة ليخرج عن التوحيد في العبادة .

ان المفتاح لحل هذه المشكله هو ما ذكرناه في تحديد معنى الشرك والتوحيد وهو ان الاعتقاد باستقلال الفاعل في ذاته وفعله والتوجه به كذلك يعد شركاً في العبادة . كما ان الاعتقاد بعدم استقلاله في ذاته وصفاته وافعاله يعد اعترافاً بعبوديته ويعد التوجه به تكريماً واحتراماً . ولوتناسينا هذه القاعدة لما وجد على اديم الارض موحد ابداً .

وفيما يلي نلفت نظر القاري الكريم الى كلام لتلميذ ابن تيمية في هذا المجال . يقول ابن القيم :

« ومن انواع الشرك طلب الحوائج من الموتى ، والاستعانة بهم ، والتوجه اليهم . وهذا اصل شرك العالم ، فان الميت قد انقطع عمله وهو لا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً » (٢) .

وما ذكره من الدليل لا يثبت مدعاه لان قوله : « فان الميت قد انقطع عمله » دليل على عدم فائدة الاستغاثة بالميت ، وليس دليلاً على كونها شركاً ، وهو لم

(١) راجع للوقوف على تلك الادلة كشف الارتباب ص ٣٠١ .

(٢) فتح المجيد ص ٦٨ الطبعة السادسة .

يفرق بين الامرين، والاغرب من ذلك قوله: « ولا يملك لنفسه ضرراً ولا نفعاً ». اذ لا فرق فى ذلك بين الحي والميت ، فلا يملك احد ضرراً لنفسه ولا نفعاً بدون اذن الله و ارادته ، سواء أكان حياً ، ام ميتاً . ومع الاذن الالهي يملكون النفع والضرر أحياء كانوا ام أمواتا .

ومن هذا اتضح ضعف ما افاده ابن تيمية اذ قال :

« كل من غلا فى نبي ، أو رجل صالح وجعل فيه نوعاً من الالهية مثل ان يقول : يا سيدى فلان انصرني أو اغثنى . . : فكل هذا شرك وضلال ، يستتاب صاحبه ، فان تاب ، والاقتل » (١) .

اذا كانت الاستغاثه بـ «الارواح المقدسة» (الاموات حسب تعبير الوهابيين) ملازمة لنوع من الاعتقاد بالوهية تلك الارواح ، اذن يلزم ان تكون الاستغاثه باى شخص - اعم من الحي والميت - ملازمة لمثل هذا الاعتقاد لان حياة المستغاث ومماته حد لجذوائية الاستغاثه ولجذوائيتها لا أنها حد التوحيد ، وللشرك في حين ان الاستغاثه بالحي يعد من اشد ضروريات الحياة الاجتماعية البشرية ، ومما به قوامها .

واليك فيما يلي نبذة اخرى من كلام ابن تيمية في هذا الصدد فهو يقول :
« والذين يدعون مع الله آلهة اخرى مثل المسيح والملائكة والاصنام لم يكونوا يعتقدون انها تخلق الخلائق ، أو تنزل المطر وانما كانوا يعبدونهم أو يعبدون قبورهم ، او يعبدون صورهم يقولون ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ، أو هؤلاء شفعائنا » (٢) .

ان قياس الاستغاثه باولياء الله بماكان يقوم به المسيحيون والوثنيون ابتعاد عن الموضوعية ، لان المسيحيين كانوا يعتقدون - في حق المسيح بنوع من

الالهية ، وكان الوثنيون يعتقدون بان الاوثان تملك بنفسها مقام الشفاعة ، بل كان بعضهم - على ما نقل ابن هشام - يعتقد بانها متصرفة في الكون، ومرسلة الامطار (١) - على الاقل - ، ولجل هذا الاعتقاد كان طلبهم واستغاثتهم بالمسيح وبذلك الاوثان عبادة لها .

فعلى هذا اذا كانت الاستغاثة مقرونة بالاعتقاد بالوهية المستغاث كانت شركاً حتماً واما اذا كانت الاستغاثة - بالحى أو الميت - خالية وعارية عن هذا القيد لم تكن شركاً ولا عبادة بل استغاثة بعبد نعلم انه لا يقوم بشىء الا باذنه سبحانه . نعم يجب في موارد الاستغاثة بالموتى ان نبحث في فائدة مثل هذه الاستغاثة وعدم فائدها، لافي كونها شركاً وعبادة لغير الله . والكلام انما هو في الثانى دون الاول .

هل تعظيم اولياء الله والتبرك بآثارهم احياء وامواتا شرك؟

ينزعج الوهابيون - بشدة - من تعظيم اولياء الله وتخليد ذكرياتهم، واحياء مناسبات مواليدهم أو وفياتهم، ويعتبرون اجتماع الناس في المجالس المعقودة لهذا الشأن شركاً وضلالاً ففي هذا الصدد يكتب محمد حامد الفقى ، رئيس جماعة انصار السنة المحمدية في هوامشه على كتاب فتح المجيد :

« الذكريات التي ملأت البلاد باسم الاولياء هي نوع من العبادة لهم وتعظيمهم » (١) .

ان هؤلاء لم يعينوا حداً والتوحيد للشرك، وللعبادة على الاخص ولذلك رموا كل عمل بالشرك حتى انهم تصوروا ان كل نوع من التعظيم عبادة وشركاً.

(١) راجع قصة عمرو بن لحي المذكورة في ص ٤٤١ من هذا الكتاب .

(١) فتح المجيد ص ١٥٤ ثم نقل عن كتاب قرّة العيون ما يشابه هذا المضمون .

ولاجل ذلك جعل الكاتب « العبادة » الى جانب التعظيم وتصور ان اللفظتين
معنى واحداً، ومما لاشك فيه ان القرآن يعظم فريقاً من الانبياء والاولياء بعبارات
صريحة كما يقول في شأن زكريا ويحيى عليهما السلام :

« انهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغباً ورهباً وكانوا لنا خاشعين »
(الانبياء - ٩٠)

فلو أن احداً اقام مجلساً عند قبر من عناهم الله وسماهم في هذه الآية ،
وقرأ في ذلك المجلس هذه الآية المادحة ، معظماً بذلك شأنهم ، فهل اتبع
غير القرآن .

كما ويقول في شأن أهل بيت النبي - ص - :

« ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً »
(الذهر - ٨)

فهل ترى لو اجتمع جماعة في يوم ميلاد علي بن أبي طالب - وهو أحد
الال - وقالوا: ان علينا ان يطعم الطعام المسكين واليتيم والاسير، كانوا مشركين؟
أو ترى لماذا يكون مشركاً لو ان أحداً تلا الآيات المادحة لرسول الاسلام
صلى الله عليه وآله في حفلة عامة في يوم مولده الشريف كالايات التالية :

« وانك لعلی خلق عظیم »
(القلم - ٤)

« انا ارسلناك شاهداً ومبشراً ونذيراً وداعياً الى الله باذنه وسراجاً منيراً »

(الاحزاب ٤٥ و ٤٦)

« لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف
رحيم »
(التوبة - ١٢٨)

« ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليماً »
(الاحزاب - ٥٦)

فلو تلا احد هذه الايات المثنية على النبي ، أو قرأ ترجمتها بلغة اخرى ،
أو سكب هذا المديح الالهي القرآني في قالب الشعر وانشد ذلك في مجلس

كان مشركاً ؟ !

ان عدم وجود هذه الاحتفالات في زمن الرسول - ص - ليس دليلاً على كونها شركاً ، واقصى ما يمكن ان يقال انها بدعة لا شركاً ولا عبادة للانسان الصالح ، بل لا تعد بدعة اذ لو نسب اقامة الاحتفالات التكريمية أو مجالس العزاء في الذكريات ، الى الشارع المقدس وادعى بان الله امر بذلك يلزم ان نفحص عن مدى صحة هذه النسبة وصدق هذا الادعاء ، لا أن نصف اقامة هذه المجالس بأنها : شرك .

واما لو اقامها من جانب نفسه من دون ان يسندھا الى امره سبحانه فلا تكون بدعة بتاتاً .

كيف لا ، وهذا القرآن الكريم يثني على أولئك الذين اكرموا النبي - ص - وعظموا شأنه ، وبجلوه ، اذ يقول :

« فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي أنزل معه ، أولئك هم المفلحون »
(الاعراف - ١٥٧)

ان الاوصاف التي وردت في هذه الآية والتي استوجبت الثناء الالهي هي :

١ - آمنوا به

٢ - وعزروه

٣ - ونصروه

٤ - واتبعوا النور الذي انزل معه

فهل يحتمل احد ان تختص هذه الجمل الثلاث :

« آمنوا به . ونصروه . واتبعوا » بزمن النبي - ص - الجواب : لا .

فان الآية لا تعنى الحاضرين في زمن النبي - خاصة - فعندئذ من القطعي ان

لا تختص جملة «عزروه» بزمن النبي ، اصف الى ذلك ان القائد العظيم يجب

ان يكون موضعاً للتكريم والاحترام والتعظيم في كل العهود والازمنة .
 فهل اقامة المجالس لاحياء ذكريات : المبعث أو المولد النبوي ، وانشاء
 الخطب والمحاضرات والقصائد و المدايح الا مصداق جلي لقوله تعالى :
 « وعزروه » والتي تعنى : اكرموه وعظموه .

عجبا كيف يعظم الوهابيون امراءهم بالاحترام الذي يفوق ما يفعله غيرهم
 تجاه اولياء الله فلا يكون ذلك شركا ، واما اذا اتى احد بشيء يسير من ذلك فى
 حقهم عد شركا ؟!!

ان المنع عن تعظيم الانبياء والاولياء وتكريمهم - حياً وميتاً - بصور الاسلام
 في نظر الاعداء دينا جامداً لا مكان فيه للعواطف الانسانية كما يصور تلك الشريعة
 السمحاء المطابقة للفترة الانسانية ديناً يفقد الجاذبية المطلوبة القادرة على اجتذاب
 اهل الملل الاخرى واكتسابهم .

ماذا يقول - الذين يخالفون اقامة مجالس العزاء للشهداء في سبيل الله -
 في قصة يعقوب -- عليه السلام -- ؟ وماذا يقولون فيه وهو يبكى على ابنه اسفاً
 وحزناً في فراق ولده يوسف ، ليله ونهاره ، ويسأل كل من لقيه عن ابنه المفقود
 حتى يفقد بصره ، كما يقول سبحانه : « وابيضت عيناه من الحزن » (يوسف - ٨٤) .
 فلماذا يكون اظهار مثل هذه العلاقة في حال حياة الولد جائزاً ومشروعاً
 ومطابقاً لاصول التوحيد بينما اذا كان في حال مماته عد شركاً ؟ !

فاذا اتبع احد طريق يعقوب فبكى على فراق اولياء الله واحبائه يوم استشهادهم
 فلماذا لا يعد عمله اقتداء بيعقوب عليه السلام .

لا ريب فى ان مودة ذوي القربى هى احدى الفرائض الاسلامية التي دعى
 اليها باوضح تصريح - ولو اراد احد ان يقوم بهذه الفريضة الدينية بعد اربعة
 عشر قرناً فكيف يمكنه ، وما هو الطريق الى ذلك ؟ هل هو الا ان يفرح

في افراحهم ، ويحزن في احزانهم ؟

فاذا اقام احد - لاطهار مسرته - مجلساً يذكر فيه حياتهم ، وتضحياتهم أو يبين مصائبهم فهل فعل الا اظهار المودة، المندوبة اليها في القرآن الكريم؟! وإذا زار احد - لاطهار مودة اكثر - مقابر اقرباء النبي -ص- و اقام مثل هذه المجالس عند تلکم القبور فانه لم يفعل - في نظر العقلاء - الا اظهار المودة.

التبرک بآثار النبي والاولياء

قد جرت سنة السلف الصالح على التبرک بآثار النبي وآله سنة قطعية لا يشك فيها كل من له الامم بتاريخ المسلمين (١) غير ان الوهابيين انكروا ذلك اشد الانكار وعدوه شركا وان كان ذلك بدافع محبة النبي واله ومودتهم .

غير ان المتبرک اذا اعتمد في عمله على عمل يعقوب حيث وضع قميص يوسف على عينيه، فارتد بصيراً مل يصح لنارميه بالشرك، اذ اى فرق بين التبرک باثار النبي و آثار سائر الاولياء وتبرک يعقوب بقميص يوسف . قال سبحانه : « فلما ان جاء البشير القاه على وجهه فارتد بصيراً » (يوسف - ٩٦) .

خاتمة المطاف

ان من يلاحظ عصر الرسول - ص - وماتلاه من عصور التحول العقائدي والفكري يجد اقبال الامم المختلفة ذات التقاليد والعادات المتنوعة على الاسلام وكثرة دخولهم واعتناقهم هذا الدين، ويجد ان النبي والمسلمين كانوا يقبلون

(١) لقد ألف الشيخ محمد طاهر المكي المعاصر كتاباً في ذلك واسماه (تبرک الصحابة باثار رسول الله « ص ») نقل فيه شواهد تاريخية قطعية على تبرکهم وتبرک التابعين بآثاره قاطبة وقد طبع ذلك الكتاب عام ١٣٨٥ هـ ثم اعيد طبعه عام ١٣٩٤ هـ .

اسلامهم، ويكتفون منهم بذكر الشهادتين دون ان يعمدوا الى تدوين ماكانوا عليه من عادات اجتماعية ، وصوغهم في قوالب جديدة تختلف عن القوالب والعادات والتقاليد السابقة تماماً .

وقد كان احترام المعظماء - احياء واموات - واحياء ذكرياتهم والحضور عند القبور ، و اظهار العلاقة والتعلق بها من الامور الرائجة بينهم .

واليوم نجد الشعوب المختلفة - الشرقية والغربية - تعظم وتخلد ذكريات عظمائها ، وتزور قبور ابائهم ، وتتردد على مدافنهم ، وتسكب في عزائهم الدموع والعبوات . . وتعتبر كل هذا الصنيع نوعاً من الاحترام النابع من العاطفة والمشاعر الداخلية الغريزية .

وصفة القول اننا لانجد مورداً عمداً فيه النبي - ص - الى قبول اسلام الوافدين والساخطين فيه بعد ان يشرط عليهم ان ينبذوا تقاليدهم الاجتماعية هذه . . وبعد ان يفحص عقائدهم ، بل نجده - ص - يكتفي من المعتنقين الجدد للاسلام بذكر الشهادتين ورفض الاوثان .

واذا كانت هذه العادات والتقاليد شركاً لزم ان لا يقبل النبي - ص - اسلام تلك الجماعات والافراد الا بعد ان تتعهد له بنبذ تلكم التقاليد والماراسم .

والحاصل ان ترك التوسل بالاولياء والتبرك بآثارهم وزيارة قبورهم لو كان شرطاً لتحقيق الايمان المقابل للشرك والصائن للعدم والمال لوجب على نبي الاسلام اشتراط ذلك كله (اى ترك هذه الامور) عند وفود القبائل على الاسلام وللزم التصريح به على صهوات المنابر وعلى رؤوس الاشهاد مرة بعد اخرى. ولو صرح بذلك لما خفي على المسلمين، اذن فكل ذلك يدل على عدم اشتراط ترك هذه الامور وليس ذلك الا لان تركها ليس شرطاً لتحقيق الايمان ورفض الشرك ولعدم كون الاتي بها مجانباً للايمان ومعتقاً للشرك .

ولو كان التوسل والتبرك والزيارة ملازماً للاعتقاد بالالوهية لما خفى ذلك على المسلمين الذين جرت سيرتهم العملية على ذلك حتى يكون عملهم مخالفاً لاعترافهم بالله واحد . وقد اوضحنا معنى الالوهية في هذا الفصل الصفحة ٤٣٢ فراجع .

وقد تواترت الاخبار عن النبي وآله - صلى الله عليهم اجمعين - بان الاسلام يحقن به الدم ، ويصان به العرض ، والمال ، وتؤدى به الامانة ، الى غير ذلك من الاحكام المترتبة على الاسلام .

وحسبك ايها القارئ الكريم ما اخرج به البخاري عن ابن عباس عن رسول الله - ص - ان رسول الله - ص - قال لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن : « انك ستأتى قوماً اهل كتاب فاذا جئتهم فادعهم الى ان يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ، فان هم اطاعوا لك بذلك فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فان هم اطاعوا لك بذلك فاخبرهم ان الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد على فقرائهم ، فان هم اطاعوا لك بذلك فايك وكرائم اموالهم » (١) .

واخرج البخاري ومسلم في باب فضائل علي عليه السلام انه (٢) قال رسول الله - ص - يوم خيبر :

« لاعطين هذه الراية رجلاً يحب الله ورسوله يفتح الله على يديه » .

قال عمر بن الخطاب : ما احببت الامارة الا يومئذ قال : فتساورت لها رجاء ان ادعى لها ، قال : فدعى رسول الله - ص - علي بن أبي طالب فاعطاه اياها وقال : « امش ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك » فسار علي شيئاً ثم وقف ولم يلتفت وصرخ : يا رسول الله على ماذا اقاتل الناس ؟

(١) صحيح البخاري ج ٥ باب بعث ابي موسى ومعاذ الى اليمن ص ١٦٢ .

(٢) واللفظ لمسلم ، وراجع البخاري ج ٢ في مناقب علي (ع) .

قال -- ص -- :

« قاتلهم حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله . فاذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم واموالهم الا بحقها وحسابهم على الله » (١) .
واخرج البخارى ومسلم والترمذى والنسائى عن عبدالله بن عمر قال قال رسول الله -- ص -- :

« بني الاسلام على خمس :

شهادة ان لا اله الا الله

وان محمداً رسول الله

واقام الصلاة

وايتاء الزكاة

والحج

وصوم رمضان » (٢) .

واخرج البخارى -- ايضا -- عن ابن عمر ان رسول -- ص -- قال :

« امرت ان اقاتل الناس حتى يشهدوا ان لا اله الا الله وان محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فاذا فعلوا ذلك عصموا منى دماءهم واموالهم الا بحق الاسلام وحسابهم على الله » (٣) .

الى غير ذلك من الاحاديث النبوية المبنوثة في كتاب الايمان في كتب الصحاح والسنن .

(١) صحيح مسلم الجزء السادس باب فضائل على بن ابي طالب .

(٢) راجع الستاج الجامع للاصول فى احاديث الرسول تاليف الشيخ منصور على ناصف الجزء الاول ص ٢٠ .

(٣) صحيح البخارى ج ١ كتاب الايمان باب فان تابوا واقاموا الصلاة، وفي صحيح ابن ماجه ج ٢ باب الكف عن قال : لا اله الا الله ص ٤٧ .

واما ما روي عن ائمة اهل البيت فيكيفك مارواه سماعة عن الامام الصادق عليه السلام . قال :

« الاسلام : شهادة ان لا اله الا الله والتصديق برسول الله به حقنت الدماء وجرت المناكح والمواريث » (١) .

وكل هذه الاحاديث تصرح بان ما تحقق به الدماء وتضان به الاعراض ويدخل الانسان به في عداد المسلمين هو الاعتقاد بتوحيده سبحانه ورسالة الرسول . وعلى ذلك جرت سنة النبي -- ص -- فقد كان يكتفى من الرجل باظهاره الشهادتين ، ولم يرمنه انه سأل عن الوافدين المظهرين للشهادتين : هل هم يتوسلون بالانبياء والاولياء والقديسين أولا ، هل هم يتبركون بآثارهم أولا ؟ هل هم يزورون قبور الانبياء او لا فيشترط عليهم ان يتركوا لتوسل والتبرك والزيارة . اجل كل ذلك يدل على ان الاسلام الحاقن للدماء الصائن للاعراض والاموال هو قبول الشهادتين واظهارهما فقط ، وأما ما وراء ذلك فلا دخالة له في حقن الدماء والاموال والاعراض .

نعم ان الله فرض على المسلمين عند ما تنازعوا ، او اختلفوا في امر أن يردوه الى الله و الرسول كما قال سبحانه : « فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله ، والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » (النساء - ٥٩) ، وقال سبحانه : « ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم » (النساء - ٨٣) .

(١) الكافي ج ٢ ص ٢٥ الطبعة الحديثة راجع باب الايمان يشارك الاسلام والاسلام لا يشارك الايمان ترى فيها نصوصا رائعة وصريحة في هذا المقام .
وراجع التاج الجزء الاول كتاب الاسلام والايمان من صفحة ٢٠ الى صفحة ٣٤ .

وعلى ذلك فليس لاحد من المسلمين سب طائفة منهم وشمها ورميها بالكفر والالحاد مادامت تملك بالشهادتين وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وذلك لاجل توسلهم بالانبياء او تبركهم بانارهم او غير ذلك من المسائل الفكرية الدقيقة التي تضاربت فيها آراء علمائهم ونظرياتهم .

فان طعن فيهم طاعن اورماهم بالشرك فقد خرج عن النهج الذي شاءه الله للمسلمين، وقال: «ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شئ» (الانعام - ١٥٩) او قال: «ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمناً» (نساء - ٩٤) وقال سبحانه: «يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (آل عمران ١٠٢-١٠٣) .
والمراد بحبل الله الذي يجب الاعتصام به هو دينه المفسر بالاسلام كما قال: «ان الدين عند الله الاسلام» (آل عمران - ١٩) والاسلام هو اظهار الشهادتين ولا ريب في وجوده في طوائف المسلمين الا من انفتت كلمتهم على تكفيرهم كالخوارج والنواصب .

ومن راجع الكتاب والسنة يجد انهما يركزان دعوتهما على لزوم التوادة والتحاب بين المسلمين لاعلى التنافر، ورمي بعضهم بعضاً بالكفر، والتعدي بالضرب والشم والقتل .

واخرج البخاري بطرق عديدة عن النبي (ص) انه قال في حجة الوداع: «انظروا ولا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» (١) .

فكيف يسمح الوهابيون لانفسهم اذن بان يرموا المسلمين الموحدين بالشرك ليس الا لانهم يظهرون ما يضمرونه من محبة وود للنبي (ص) بتقبيل ضريحه وتعظيمه .

(١) البخاري ج ٩ كتاب القتن الباب السابع الحديث الاول والثاني ورواه ايضا في مختلف كتبه ورواه ابن ماجة في باب سباب المسلم فسوق راجع ج ٢ ص ٤٦٢ ط مصر .

٢ - هل القدرة والعجز حدان للشرك ؟

ربما يستفاد من كلمات الوهابيين ان هناك معياراً آخر للشرك في العبادة وهو «قدرة المستغاث على تحقيق الحاجة وعجزه عنه» فاذا طلب احد من آخر حاجة لا يقدر عليها الا الله عد عمله عبادة و شركا ، فها هو ابن تيمية يكتب في هذا الصدد قائلاً :

« من يأتي الى قبر نبي او صالح ، ويسأله حاجته ، ويستنجده مثل ان يسأله ان يزيل مرضه ويقضي دينه او نحو ذلك مما لا يقدر عليه الا الله عز وجل ، فهذا شرك صريح يجب ان يستتاب صاحبه فان تاب والا قتل » (١) .

لقد جعل في هذه العبارة للشرك معياراً آخر وهو قدرة المسؤول وعجزه عن تلبية السائل ، ولو كان هذا هو الميزان يجدر بابن تيمية ان يضيف بعد قوله : « قبر نبي او صالح » جملة أخرى هي : « او ولي حي » ليتضح ان المعيار الذي اعتمده - هنا - ليس هو موت المستغاث وحياته ، بل قدرته على تلبية الحاجة وعدم قدرته على ذلك ، كما فعل الصنعاني (وهو احد مؤلفي الوهابيين) اذ قال : « من الاموات او من الاحياء » .

واليك فيما يأتي نص عبارة الصنعاني في المقام :

« الاستغاثة بالمخلوقين الاحياء فيما يقدرون عليه مما لا ينكرها احد .

وانما الكلام في استغاثة القبوريين وغيرهم باوليائهم ، وطلبهم منهم اموراً لا يقدر عليها الا الله تعالى من عافية المريض وغيرها ، وقد قالت ام سليم : يا

(١) زيار القبور والاستنجاد بالمقبور ص ١٥٦ وفي رسائل الهدية السنية ص ٤٠

نجد ما يقرب من هذا المطلب ايضا يراجع كتاب كشف الارتباب .

رسول الله خادمك انس ادع الله له .

وقد كانت الصحابة يطلبون الدعاء منه وهو حي وهذا امر متفق على جوازه .
والكلام في طلب القبوريين ، من الاموات او من الاحياء ان يشفوا مرضاهم
ويردوا غائبهم ونحو ذلك من المطالب التي لا يقدر عليها الا الله » (١) .
وهكذا نعرف ان المعيار هنا هو غير ما سبق .

ففي المبحث السابق كان المعيار هو : حياة وموت المستغاث فلم يكن
الطلب من الحي موجباً للشرك بينما كان الطلب من الميت موجباً لذلك ولكن في
هذا المبحث جعلت قدرة المستغاث على تحقيق الحاجة المطلوبة منه ، او عجزه
عنها هي الميزان والمدار للتوحيد والشرك .

فلو سأل احد حاجة من آخر (غير الله) وكانت تلك الحاجة مما لا يقدر
عليها غيره سبحانه فانه يعتبر - حسب هذا المعيار الجديد - مشركا دون ان
يكون لحياة وموت المستغاث اى ربط بذلك .

فاذن لاتفاوت في هذا المعيار بين المستغاث الحي والميت .

مناقشة هذا الرأي

والحق ان هذا الرأي اضعف من ان يحتاج الى مناقشة ونقد ، وذلك لان
قدرة المستغاث او عجزه انما يكون معياراً لعقلانية مثل هذا الطلب وعدم عقلانيته
لامعياراً للتوحيد والشرك ، فالساقط في بئر مثلاً لو استغاث بالاحجار والصخور
المحيطة به واستنجدها عد - في نظر العقلاء - عابثاً اما لو استغاث بانسان
واقف عند البشر قادر على انقاذه كان طلبه عملاً عقلياً .

واغلب الظن ان مراد الوهابيين من قولهم «مما لا يقدر عليه الا الله عز وجل»

ليس هو التفريق بين القادر والعاجز ، وان طلب الحاجة من الثانى شرك دون الاول ، وان كان هذا تفيده ظواهر كلماتهم وعباراتهم ، بل المقصود من تلك الجملة هو التفريق بين طلب ما هو من فعل الله وشأنه ومالا يكون من فعله وشأنه فتكون النتيجة انه لو طلب احد من غير الله ما هو من فعل الله وشأنه ارتكب شركاً ، كما تشعر بذلك عبارة ابن تيمية اذ قال : « ان يسأله ان يزيل مرضه ويقضى دينه او نحو ذلك مما لا يقدر عليه الا الله عزوجل » ومثله عبارة الصنعاني اذ قال : « من عافية المريض وغيرها . . . » .

ولا شك ان طلب ما هو من فعل الله وشأنه من غيره من اقسام الشرك ، ويعد السائل عابداً له ، وعمله عبادة . وقد سبق منا بيان هذا القسم من الشرك عند الكلام فى التعريف الثالث للعبادة ، ونحن والمسلمون جميعا نوافقهم فى هذا الاصل .

الا ان الكلام كله انما هو فى تشخيص ما يعد فعلاً لله سبحانه عن فعل غيره ، وقد سلم ابن تيمية بان اشفاء المريض وقضاء الدين على وجه الاطلاق من افعاله سبحانه ولذلك لا يجوز طلبه من غيره مطلقاً ، بيد أن الحق ان هذه الامور ليست من فعل الله مطلقاً بل القسم الخاص منها يعد فعلاً له سبحانه وهو قضاء حاجة المستنجد (كابراء المريض وقضاء الدين ورد الضالة وغيرها من الافعال) على وجه الاستقلال من دون استعانة باحد .

واما القسم الذى يقوم به غيره باذنه سبحانه واقداره فلا يعد فعلاً خاصاً به ، ولاجل ذلك لو طلب احد هذه الامور من غير الله مع الاعتقاد بان المستغاث يقوم بهذه الامور مستمداً من قدرة الله ونابحاً عن اذنه و مشيئته لم يكن شركاً . .

كيف لا وقد نسب القرآن الكريم اشفاء المرضى والاكمه الى المسيح (ع)

مع التلويع بالاذن الالهى اذ قال : « وتبرىء الاكهم الابرص وباذني » (المائدة - ١١٠) .

كما ونسب القرآن : المخلق والتدبير والاحياء والامانة والرزق الى كثير من عباده مع انها - ولا شك - من اوضح افعاله سبحانه ولا يقل وضوح انتسابه الى الله مما مثل به ابن يمنية .

وليست هذه النسبة الى غير الله الا لاجل ما اشرنا اليه ، فى محله (١) من أن ما يعد فعلا للبارى سبحانه ليس هو مطلق المخلق والرزق ، والتصرف والتدبير ، والاحياء والامانة ، حتى يناقض نسبتها الى غيره سبحانه (كما فى كثير من الايات) بل القسم الخاص منها وهو ما يكون الفاعل مستقلا فى فعله ، منحصر به سبحانه كما انه ليس ثمة مسلم يطلب هذه الافعال بهذا النحو من غيره سبحانه حتى يعد عمله شركاً ويكون سؤاله عبادة .

فالواجب على ابن يمنية واتباعه دراسة افعاله سبحانه وتمييزها عن افعال غيره أولاً ، فانه المفتاح الوحيد لحل هذه المشكلة ، بل هو المفتاح والطريق لحل كل الاختلافات بين ظواهر الايات التى تبدو متعارضة مع بعضها فى نسبة الافعال .

وعلى ذلك فان طلب ازالة المرض ورد الضالة وغيرهما على نحوين : قسم يختص به سبحانه ولا يجوز طلبه عن غيره والا لعد الطالب مشركاً وعابداً لغير الله .

وقسم يجوز طلبه من غيره ولا يعد الطالب مشركاً ، ولا يكون بطلبه عابداً لغير الله .

واما ان المسؤول والمستغاث هل يقدر على تحقيق الحاجة أولاً . وان الله هل اقدره على ذلك اولا فهى امور خارجة عن موضوع بحثنا الفعلي .

(١) راجع للوقوف على كيفية انتساب هذه الافعال الى الله سبحانه الفصل الثامن ص ٣٦١ .

٣ - هل طلب الامور الخارقة حد للشرك ؟

لاشك ان لكل ظاهرة - بحكم قانون العلية - علة لا يمكن للمعلول ان يوجد بدونها ، فليس فى الكون الفسيح كله من ظاهرة حادثة لاترتبط بعلة ، ومعاجز الانبياء ، وكرامات الاولياء غير مستثناة من هذا الحكم فهي لاتكون دون علة ، غاية الامر ان علتها ليست من سنخ العلل الطبيعية ، وهو غير القول بكونها موجودة بلا علة مطلقا .

فاذا ما تبدلت عصا موسى - عليه السلام - الى ثعبان يتحرك وبيتلع الافاعي واذا ما عادت الروح الى جسد ميت بال ، باعجاز السيد المسيح عليه السلام واذا ما انشق القمر نصفين باعجاز خاتم الانبياء - صلى الله عليه وآله - او تكلم الحصى معه ، او سبح في يده فليس معنى ذلك انها لاترتبط بعلة كسائر الظواهر الحادثة ، بل ترتبط بعلة خاصة غير العلل الطبيعية المألوفة .

فلسو استمد انسان بانسان آخر لقضاء حاجته عن علله الطبيعية لقد جرى على السنة المألوفة بين العقلاء ، انما الكلام فى الاستمداد لقضاء الحاجة عن الطرق الغيبية والعلل غير الطبيعية وهذا هو ما يتصور أنه شرك وفى ذلك يقول المودودي لو طلب حاجة وامراً لتعطى له من غير المجرى الطبيعى وخارجا عن اطار السنن الطبيعية كان شركا و ملازما للاعتقاد بالوهية الجانب الاخر المسؤول (١) .

غير ان هذا التفصيل لايمكن الركون اليه اذ جرت سيرة العقلاء على طلب المعجزة والامور الخارقة للعادة من مدعي النبوة وقد نقل القرآن تلك السيرة

(١) راجع المصطلحات الاربعة ١٤ .

عن الذين عاصروا الانبياء من دون ان يعقب على ذلك بالرد والنقد ، قال سبحانه
حاكيا عنهم: «قال ان كنت جئت بآية فات بها ان كنت من الصادقين» (الاعراف
- ١٠٦) .

وقد كان الانبياء يدعون الناس ليشهدوا ما يقع على ايديهم من خوارق
العادات وعلى هذا فالانسان المستهدى المتطلب لمعرفة صدق دعوى المتنبىء
كالسيد المسيح وغيره اذا طلب منه ان يبرىء الاكمه ويشفي الابرص- باذن الله- (١)
لا يكون مشركا ومثله فيما اذا طلب ذلك منه بعد رفعه الى الله سبحانه فلا يمكن
التفكيك بين الصورتين باعتبار الاول عملا توحيدياً ، والثاني عملاً ممزوجاً
بالشرك .

اضف الى ذلك ان بني اسرائيل طلبوا من موسى الماء والمطر وهم في
التيه ايمخلصهم من الظمأ اذ يقول ، سبحانه : « واوحينا الى موسى اذ استسقاء
قومه ان اضرب بعصاك الحجر » (الاعراف - ١٦٠) .

وفد طلب سليمان من حضار مجلسه احضار عرش المرأة التي كانت تملك قومها
كما يحكى سبحانه «قال: يا ايها الملايكم يأتيني بعرشها قبل أن يأتوني مسلمين .
قال عفريت من الجن أنا آتيتك به قبل ان تقوم من مقامك» (النمل ٣٧ - ٣٨) .
فلو كان طلب الخوارق من غيره سبحانه شركا كيف طلب بنو اسرائيل من
نبيهم موسى ذلك الامر او كيف طلب سليمان من اصحابه احضار ذلك العرش
من المكان البعيد وكل ذلك يعطى بان طلب الخوارق او طلب الشيء عن غير
مجاربه الطبيعية ليس حداً للشرك كما أن الحياة والموت ليسا حدين للشرك
فلا يمكن ان يقال بان طلب الخوارق جائز من الحي دون الميت ولاجل ذلك
يجب ان نركز البحث في التعرف على ملاك الشرك والتوحيد .

(١) راجع للوقوف على معاجز سيدنا المسيح سورة آل عمران الاية ٢٤٩ والمائدة
الاية ١١٠ .

وتصور أن طلب الخوارق ملازم للاعتقاد بالسلطة الغيبية الملازمة للالوهية فقد عرفت جوابه في ذلك الفصل (١) .

وتصور أن طلب شفاء المريض وإداء الدين طلب لفعل الله من غيره، مدفوع بما عرفت من أن الملاك في تمييز فعله سبحانه عن غيره ليس هو كون الفعل خارجاً عن إطار السنن الطبيعية وخارقاً للقوانين الكونية ليكون طلب مثل هذا من غير الله طلباً للفعل الإلهي من غيره .

بل المعيار في الفعل والشأن الإلهي هو ما كان الفاعل مستقلاً في الخلق والإيجاد غير معتمد على غيره سواء أكان الأمر أمراً طبيعياً أم غير طبيعياً . ويجب على متطلب الحقيقة أن يدرس فعل الله وفعل غيره دراسة معمقة نابعة عن الكتاب والسنة والعقل السليم .

وبكلام آخر : أنه ليس القيام بامر عن طريق عادي فعلاً للإنسان ، والقيام به عن طريق غير عادي فعلاً لله سبحانه بل الفعل على قسمين : قسم منه يعد فعلاً له سبحانه لا يجوز طلبه من غيره سواء أكان عادياً أم غير عادي، وقسم يعد فعلاً لغير الله يجوز طلبه من غيره سواء أكان عادياً أم غير عادي أيضاً ، وبذلك يعلم أن طلب الشفاء من الأولياء على النحو الذي يبناه لا يخالف أصول التوحيد .

* * *

ولما كان البحث في المقام عن تحديد معايير التوحيد والشرك يجب علينا أن نعود ونبحث في مسائل أربع :

- ١ - هل طلب الشفاء من غيره سبحانه شرك ؟
- ٢ - هل طلب الشفاعة من عباده الله سبحانه شرك ؟
- ٣ - هل الاستعانة بأولياء الله شرك ؟

٤ - هل دعوة الصالحين شرك ؟

اما الوهابيون فقد اتفقت كلمتهم على ان هذه الطلبات عبادة محرمة وان المسؤول سيعود معبودا حتى انهم - مثلا - لايجوزون ان يقول الانسان في باب الشفاعة: يا رسول الله! اشفع لي عند الله بل يقولون انما يجوز ان يقول: اللهم شفعه في غير ان الفرق الاخرى من المسلمين قد اجازوا ذلك واستدلوا عليه بادلة محررة في كتبهم ونحن نبحت هذه المسائل الثلاث من زاوية خاصة وهي أن هذه الطلبات هل هي شرك أولا ؟

وبعبارة اخرى: هل هي من باب طلب فعل الله من غيره سبحانه أولا والجواب في هذه المسائل هو النفي قطعا ويظهر وجهه مما حررناه في تحديد فعله سبحانه عن فعل غيره بمعنى ان الشفاء على وجه الاستقلال فعله سبحانه وعلى النحو المعتمد على قدرته سبحانه فعل للغير ومثله الشفاعة والاعانة فانهما يتصوران على قسمين : قسم يختص به سبحانه وقسم يعم عباده .

غير أننا طلباً للوضوح الاكثر سندرس هذه المسائل الاربع في ضوء الايات القرآنية وان كان في ما تقدم غنى وكفاية .

هل طلب الاشفاء والشفاعة والاعانة ودعوة الصالحين شرك؟

٩

١ - هل طلب الاشفاء من غيره سبحانه شرك ؟

لاشك فى ان هذا الكون عالم منظم ، فجميع الظواهر الكونية فيه تنبع من الاسباب والعلل التي - هي بدورها - مخلوقة لله تعالى ، ومعلولة له سبحانه .
وحيث ان هذه العلل والاسباب لاتملك من لدن نفسها اى كمال ذاتي ، بل وجدت بمشيئة الله ، وصارت ذات اثر بارادته سبحانه لذلك صح ان ينسب الله آثارها وافعالها الى نفسه ، كما يصح ان تنسب الى عللها .

هذا ما اوضحناه في ما سبق اتم ايضاح وبذلك يظهر أن الشفاء تارة ينسب الى الله سبحانه واخرى الى علله القريبة المؤثرة باذنه وبذلك يرتفع التعارض الابتدائي بين الايات فبينما يخص القرآن الاشفاء بالله سبحانه ويقول :

« واذا مرضت فهو يشفين » (الشعراء - ٨٠)

وبينما ينسب الشفاء الى غيره كالتقرآن والعسل ، والجواب انه ليس هنا في الحقيقة الا فعل واحد وهو الاشفاء ينسب تارة الى الله على وجه التسبيب والى غيره من الاسباب العادية كالعسل والادوية وغيرها على وجه المباشرة .

فهو الذي وهب انبيائه واوليائه : القدرة على الاشفاء والمعافة، والابراء .
وهو الذي اذن لهم بان يستخدموا هذه القدرة الموهوبة ضمن شروط خاصة .

فهذا القرآن اذ يصف الله تعالى بأنه هو الشافي الحقيقي (كما في آية ٨٠ الشعراء) يصف العسل بانه الشافي ايضا عندما يقول :

« فيه شفاء للناس » (النحل - ٦٩)

او ينسب الشفاء الى القرآن عندما يقول :

« ونزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين » (الاسراء - ٨٢)

وطريق الجمع الذي ذكرناه وارد هنا وجار في هذا المقام كذلك ؛ وهو بأن نقول :

ان الابرء والاشفاء - على نحو الاستقلال - من فعل الله لاغير .

وعلى نحو التبعية واللا استقلال من فعل هذه الامور والاسباب فهو الذي خلقها، وادع فيها ما اودع من الآثار، نهى تعمل باذنه وتؤثر بمشيئته.

ففي هذه الصورة اذا طلب احد الشفاء من اولياء الله وهو ملتفت الى هذا الاصل (١) كان عمله جائزاً ومشروعاً وموافقاً للتوحيد المطلوب تماماً .

لان الهدف من طلب الشفاء من الاولياء هو تماماً مثل الهدف من طلب الشفاء من العسل والعقاقير الطيبة غاية ما في الباب ان العسل والعقاقير تعطي آثارها بلا ارادة وادراك منها ، بينما يفعل ما يفعله النبي والولي عن ارادة واختيار فلا يكون الهدف من الاستشفاء من الولي الا مطالبته بان يستخدم تلك القدرة الموهوبة له ويشفي المريض باذن الله كما كان يفعل السيد المسيح عليه السلام اذ كان يرى من استعصى علاجه من الامراض باذن الله والقدرة الموهوبة له من الله .

وواضح ان مثل هذا العمل لا يعد شركا اذ لا ينطبق على ذلك معايير الشرك او قل المعيار الواحد الحقيقي .

(١) معنى كونهم يؤثرون باذن الله وقدرته ومشيئته .

نعم يمكن المناقشة في انهم هل يقدرّون على ذلك اولا وهل اعطيت لهم تلك المقدرة اولا؟ غير ان البحث مركز على كونه طلباً توحيدياً او غير توحيدى. ومما يوضح ذلك ان الفراعنة كانوا يطلبون من موسى كشف الرجز كما في قوله سبحانه قالوا :

« يا موسى ادع لنا ربك بما عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل » (الاعراف - ١٣٤) .
ولا نريد ان نستدل بطلب فرعون او قومه بل الاستدلال انما هو بسكوت موسى امام مثل هذا الطلب .

٢ - هل طلب الشفاعة من غيره سبحانه شرك ؟

لامرية في أن الشفاعة حق خاص بالله سبحانه ، فالآيات القرآنية - مضافة الى البراهين العقلية - تدل على ذلك مثل آية :

« قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر - ٤٤)
الا أن في جانب ذلك دلت آيات كثيرة اخرى على ان الله أذن لفريق من عباده ان يستخدموا هذا الحق ، ويشفعوا - في ظروف وضمن شروط خاصة - حتى ان بعض هذه الآيات صرحت بخصوصيات واسماء طائفة من هؤلاء الشفعاء كقوله تعالى :

« وكم من ملك في السماوات لا تغنى شفاعتهم شيئاً الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء ويرضى » (النجم - ٢٦)

كما ان القرآن اثبت لنبي الاسلام « المقام المحمود » اذ يقول :

« عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً » (الاسراء - ٧٩)

وقد قال المفسرون ان المقصود بالمقام المحمود هو: مقام الشفاعة، بحكم الاحاديث المتضافرة التي وردت في هذا الشأن .

كل هذا مما اتفق عليه المسلمون انما الكلام فى ان طلب الشفاعة ممن اعطى له حق الشفاعة كأن يقول «يا رسول الله اشفع لنا» هل هو شرك اولاً .
وليس البحث فى المقام- كما المعنا الى ذلك غير مرة - فى كون هذا الطلب مجدياً اولاً انما الكلام فى ان هذا الطلب هل هو عبادة اولاً .

فنقول : قد ظهر الجواب مما اوضحناه فى الابحاث السابقة ، فلو اعتقدنا بان من نطلب منهم الشفاعة ، لهم ان يشفعوا لمن ارادوا ومتى ارادوا وكيفما ارتأوا ، دون رجوع الى الاذن الالهي او حاجة الى ذلك ، فان من المحتمل ان هذا الطلب والاستشفاع عبادة وان الطالب يكون مشركاً حائداً عن طريق التوحيد لانه طلب الفعل الالهي وما هو من شؤونه من غيره .

وأما لو استشفعنا بأحد هؤلاء الشفعاء ونحن نعتقد بانه محدود مخلوق لله لا يمكنه الشفاعة لاحد الا باذنه فهذا الطلب لا يختلف عن طلب الامر العادي ماهية ولا يكون خارجاً عن نطاق التوحيد .

وان تصور أحد ان هذا العمل (اعنى طلب الشفاعة من اولياء الله) يشبه - فى ظاهره - عمل المشركين ، واستشفاعهم باصنامهم ، فهو تصور باطل بعيد عن الحقيقة .

لان التشابه الظاهري لا يكون أبداً معياراً للحكم بل المعيار الحقيقي للحكم انما هو : قصد الطالب ، وكيفية اعتقاده فى حق الشافع ، ومن الواضح جداً ان المعيار هو النيات والضمانات ، لا الاشكال والظواهر ، هذا مع ان الفرق بين العاملين واضح من وجوه :

اولاً : انه لامرية فى ان اعتقاد الموحد فى حق اولياء الله يختلف - تماماً - عن اعتقاد المشرك فى حق الاصنام .

فان الاصنام والاوثان كانت - فى اعتقاد المشركين - آلهة صغاراً تملك

شيئاً من شؤون المقام الالوحي من الشفاعة والمغفرة ، بخلاف اهل التوحيد فانهم يعتقدون بأن من يستشفعون بهم: عباد مكرمون لا يعصون الله وهم بامرهم يعملون ، وانهم لا يملكون من الشفاعة شيئاً، ولا يشفعون الا اذا اذن الله لهم ان يشفعوا في حق من ارتضاه .

وبالجملة فان تحقق الشفاعة منهم يحتاج الى وجود امرين :

١ - ان يكون الشفيع مأذوناً في الشفاعة .

٢ - ان يكون المشفوع له مرضياً عند الله .

فلو قال مسلم لصالح من الصالحين: (اشفع لي عند الله) فانه لا يفعل ذلك الا مع التوجه الى كونه مشروطاً بالشرطين المذكورين .

ثانياً: ان المشركين كانوا يعبدون الاصنام مضافاً الى استشفاعهم بها بحيث كانوا يجعلون استجابة دعوتهم واستشفاعهم عوضاً عما كانوا يقومون به من عبادة لها بخلاف اهل التوحيد فانهم لا يعبدون غير الله طرفه عين ابداً .

واما استشفاعهم بولئك الشفعاء فليس الا بمعنى الاستفادة من المقام المحمود الذي اعطاه الله سبحانه لنبيه في المورد الذي ياذن فيه الله بقياس استشفاع المؤمنين بما يفعله المشركون ليس الامغالطة . وقد مر غير مرة انه لو كان الملاك التشابه الظاهري للزم ان نعتبر الطواف بالكعبة المشرفة واستلام الحجر والسعي بين الصفا والمروة موجبا للشرك وعبادة للحجر .

الوهابيون وطلب الشفاعة

ان الوهابيين يعتبرون مطلق طلب الشفاعة شركاً وعبادة ويظنون ان القرآن لم يصف الوثنيين بالشرك الا لطلبهم الشفاعة من اصنامهم كما يقول سبحانه: «ويعبدون

من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » (يونس - ١٨) .

وعلى هذا فالشفاعة وإن كانت حقا ثابتاً للشفعاء الحقيقيين إلا أنه لا يجوز طلبه منهم لأنه عبادة لهم قال محمد بن عبد الوهاب :

« إن قال قائل: الصالحون ليس لهم من الأمر شيء ولكن اقضدهم وارجو من الله شفاعتهم ، فالجواب أن هذا قول الكفار سواء بسواء واقرأ عليهم قوله تعالى : «والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» (الزمر - ٣) وقوله « ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » (يونس - ١٨) (١) وإن قال: إن النبي أعطي الشفاعة وأنا اطلبه ممن اعطاه الله فالجواب أن الله اعطاه الشفاعة ونهاك عن طلبها منه فقال تعالى « فلا تدعوا مع الله أحداً » (جن - ١٨) وايضا فإن الشفاعة اعطيها غير النبي فصح أن الملائكة يشفعون والافراط يشفعون والأولياء يشفعون اتقول أن الله اعطاهم الشفاعة فاطلبها منهم فإن قلت هذا رجعت الى عبادة الصالحين التي ذكرها الله في كتابه » (٢) .

استدل ابن عبد الوهاب على حرمة طلب الشفاعة بآيات ثلاث :

الأولى : قوله سبحانه « ويعبدون من دون الله مالا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » إذ قال بأن عبادة المشركين للأوثان كانت متحققة بطلب الشفاعة منهم لأبامر آخر .

الثانية : قوله سبحانه « والذين اتخذوا من دونه أولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى » الزمر - ٣ « قائلان بعبادة المشركين للأصنام كانت متحققة بطلب شفاعتهم منها .

الثالثة : قوله سبحانه « فلا تدعوا مع الله أحداً » العن - ١٧ .

ولابد من البحث حول الآيات التي استدلت بها القائل على أن طلب الشفاعة

(١) و(٢) كشف الشبهات ص ٧ - ٩ طبعة القاهرة .

ممن له حق الشفاعة عبادة له فنقول :

اما الاستدلال بالاية الاولى فالاجابة عنه بوجهين :

١ - ليس في قوله سبحانه «ويعبدون من دون الله مالا يضرهم الى آخر الاية» آية دلالة على مقصودهم ، واذا ما رأينا القرآن يصف هؤلاء بالشرك فليس ذلك لاجل استشفاعهم بالاولئان بل لاجل انهم كانوا يعبدونها لتشفع لهم بالمآل ، وحيث ان هذه الاصنام لم تكن قادرة على تلبية حاجات الوثنيين لذلك كان عملهم عملاً سفهياً لانه كان شركاً .

فالامعان في معنى الاية وملاحظة ان هؤلاء المشركين كانوا يقومون بعملين : (العبادة وطلب الشفاعة كما يدل عليه قوله : ويعبدون ، ويقولون) يكشف عن ان علة اتصافهم بالشرك واستحقاقهم لهذا الوصف كانت عبادتهم لتلك الاصنام وليس استشفاعهم بها ، كما لا يخفى .

ولو كان الاستشفاع بالاصنام عبادة لها في الحقيقة لما كان هناك مبرر للاتيان بجملة اخرى اعنى قوله ويقولون هؤلاء شفعائنا بعد قوله ويعبدون ، اذ كان حينئذ تكراراً .

ان عطف الجملة الثانية على الاولى يدل على المغايرة بينهما ، اذن لادلالة لهذه الاية على ان الاستشفاع بالاصنام كان عبادة فضلاً عن كون الاستشفاع بالاولياء المقربين عبادة لهم ، نعم قد ثبت ان الاستشفاع بالاصنام كان عبادة لهم بادلة اخر .

٢ - ان هناك فرقاً بين الاستشفاعين فالوثني يعتبر الصنم ربا مالكا للشفاعة يمكنه ان يشفع لمن يريد وكيفما يريد والاستشفاع بهذه العقيدة شرك ، ولاجل ذلك يقول سبحانه نقداً لهذه العقيدة (قل لله الشفاعة جميعاً) (الزمر - ٤٤) والاحال ان المسلمين لا يعتقدون بان اوليائهم يملكون هذا المقام فهم يتلون آثناء

الليل واطراف النهار قوله سبحانه :

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

ومع هذا التفاوت البين والفارق الواضح كيف يصح قياس هذا بذلك؟
والدليل على ان المشركين كانوا معتقدين بكون اصنامهم مالكة للشفاعة

امران :

الاول : تأكيد القرآن في آياته بان شفاعة الشافع مشروطة باذنه سبحانه

وارتضاه :

قال سبحانه : « من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه » (البقرة - ٢٥٥) .

وقال : « ما من شفيع الا من بعد اذنه » (يونس - ٣) .

وقال : « يومئذ لا تنفع الشفاعة الا من اذن له الرحمن » (طه - ١٠٩) .

وقال : « لا تغني شفاعتهم شيئاً الا من بعد ان يأذن الله لمن يشاء » (النجم-٢٦)

وقال : « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » (الانبياء - ٢٨)

الثاني : تأكيد القرآن على ان الاصنام لا تملك الشفاعة بل هي لمن يملكها:

قال سبحانه: «ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق»

(الزخرف - ٨٦)

وقال سبحانه : « لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهداً »

(مريم - ٨٧)

فالشفاعة محض حق لمالكها، وليس هو الا الله ، كما تصرح بذلك الايات

السابقة، واما المشركون فكانوا يعتقدون ان اصنامهم تملك هذا الحق، ولذلك كانوا يعبدونها اولا ، ويطلبون منها الشفاعة عند الله ثانياً .

نعم : ان الظاهر من قوله سبحانه « لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند

الرحمان عهداً » (مريم - ٨٧)

وقوله سبحانه : « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق » (الزخرف - ٨٦) هو : ان المتخذين للعهد والشاهدين بالحق يملكون الشفاعة كما هو مقتضى الاستثناء .

لكن المراد من المالكية فى هاتين الايتين هو : المأذونية بقرينة سائر الايات لا المالكية بمعنى التفويض والالزام الاختلاف والتعارض بين مفاد الايات ، وماورد فى السير والتواريخ من أن المشركين كانوا يقولون عند الاحرام والطواف : (الاشريك هو لك تملكه وما ملك) (١) يحتمل الامرين .

وبذلك يظهر ضعف الاستدلال بالاية الثانية : « ما نعبدكم الا ليقربونا . الى آخر الاية » اذ حمل ابن عبد الوهاب قوله سبحانه : « ما نعبدكم » على طلب الشفاعة مع ان الاية المتقدمة صريحة فى مغايرة العبادة لطلب الشفاعة . نعم انما يكون عبادة اذا اتخذ الشافع المدعو لها او من صغار الالهة - كما تقدم - واما ما اعترف به ابن عبد الوهاب (ضمن كلامه المنقول سلفاً) من ان الله أعطى الشفاعة لنبيه ولكنه تعالى نهى الناس عن طلبها منه فغريب اذ لا آية ولا سنة تدل على النهي عن طلبها مضافا الى غرابة هذا النهي من الناحية العقلية اذ مثله ان يعطى للسقاء ماء وينهى الناس عن طلب السقي منه ، او يعطى الكوثر لنبيه وينهى الامة عن طلبه .

واما قوله تعالى : « فلا تدعوا مع الله احداً » وهى ثالثة الايات التى استدلت بها ابن عبد الوهاب فسيوافيك مفادها عن قريب حيث نبين - هناك - ان المراد من الدعوة فى الاية المذكورة هو : العبادة ، فيكون معنى : فلا تدعوا هو : فلا تعبدوا مع الله أحداً ، فالحرام المنهى عنه عبادة غير الله ، لا مطلق دعوة غير الله ، وليس طلب الشفاعة الا طلب الدعاء من الغير لاعادة الغير ، وبين الامرين

بون شاسغ .

ومن ذلك، يظهر ضعف دليل رابع لمحمد بن عبد الوهاب في كشف الشبهات
ما حاصله :

« ان الطلب من الشفيح ينافي الاخلاص في التوحيد الواجب على العباد
في قوله : « مخلصين له الدين » (١) .

ان دعوة الشفيح - بعد ثبوت الاذن له والرضا من الله - ليست عبادة للشفيح
حتى تنافي اخلاص العبادة لله سبحانه بل هو طلب الدعاء منه ، وانما يشترط
الاخلاص في العبادة ، لافى طلب الدعاء من الغير ، كما لاتنافي دعوة الله ، ولا
تنفك عنها اذ الشفاعة من الشفع وطلب الشفاعة من الشفيح بمعنى ان المستشفع
يدعو الشفيح لان ينضم اليه ، ويجتمعا ويدعوا الله سبحانه - معاً - ، فدعوة
المستشفع للشافع ليس الا دعوة الثاني الى ان يدعوا الله لا اكثر.. فاي ضمير في
هذا ترى ؟!

ومن العجب تفسير (طلب الشفاعة) من النبي وغيره بأنه دعاء للنبي مع الله
كما في أسئلة الشيخ ابن بلهيد: قاضى القضاة عن علماء المدينة (٢) حيث قال:
« وما يفعل الجاهل عند هذه الضرائح من التمسح بها ودعائها مع الله » .
ولا يخفى ما في كلامه من ضعف :

أما أولاً/ فان هؤلاء المتوسلين عند الضرائح لا يشركون احداً في الدعاء
(الذى هو مخ العبادة) و لا يدعون الا الله الواحد القهار ، وانما يطلبون من
اوليائهم ان يضموا دعاءهم الى دعاء المتوسلين ، فيشركوا معهم في دعاء الله

(١) كشف الشبهات ص ٨ .

(٢) نقلت جريدة ام القرى في عددها ٦٩ المؤرخ ١٧ شوال عام ١٣٤٤ كل نص
هذه الاسئلة ، والاجوبة .

لنجاح حاجتهم، ولولا ذلك لما كان لطلب الشفاعة معنى، فان الشفاعة مأخوذة من الشفع - كما قلنا - الذي هو ضد الوتر، فهو يطلب من وليه ان ينضم اليه في الدعاء ويجتمع معه في العمل فأين ذلك من تشريك غير الله معه في الدعاء. وثانياً/ ان المسلمين لا يدعون الضرائح بل يطلبون من (صاحب) الضريح ان يشترك معهم في الدعاء، لانه ذو مكانة مكينة عند الله، وان كان متوفياً، ولكنه حي يرزق عند ربه - بنص الكتاب العزيز - وانه لا يرد دعاءه لقوله سبحانه في حق النبي (ص) مثلاً :

« ولو أنهم اذ ظلموا أنفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً »
(النساء - ٦٤)
« وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم »
(التوبة - ١٠٣)

ثم انه يظهر من ابن تيمية في بعض رسائله (١)، وتلميذ مدرسته محمد بن عبد الوهاب في رسالة « اربع قواعد » (٢) انهما استدلا على تحريم طلب الشفاعة من غير الله بقوله سبحانه : « قل لله الشفاعة جميعاً » (الزمر - ٤٤) وكأن الاستدلال مبني على ان معنى الآية هو : والله طلب الشفاعة فقط .

ولكنه تفسير للآية بغير ظاهرها اذ ليس معنى الآية ان الله وحده هو الذي يشفع وغيره لا يشفع، لانه تعالى لا يشفع عند احد، ثم قد ثبت ان الانبياء والصالحين والملائكة يشفعون لديه .

كما انه ليس معناها انه لا يجوز طلب الشفاعة الا منه سبحانه بل معناها ان الله مالك امرها فلا يشفع عنده احد الا باذنه .

(١) رسالة « زيارة القبور والاستغاثة بالمقبور » ص ١٥٦ .

(٢) ص ٢٥، راجع كشف الارتياح ص ٢٤٠ - ٢٤١ وكشف الشبهات لمحمد بن

عبد الوهاب ص ٨ .

قال سبحانه : « من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه » وقال : « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » .

ويتضح ما قلناه اذا لاحظنا صدر الآية وهو :

« أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل : او لو كانوا لا يملكون شيئاً ولا يعقلون . قل :
« لله الشفاعة جميعاً » (الزمر - ٤٣ و ٤٤)

فالمقطع الاخير من الآية بصدد الرد على الذين اتخذوا الاصنام والاحجار شفعاء عند الله ، وقالوا : هؤلاء شفعاؤنا عند الله مع انها ما كانت تملك شيئاً فكيف كانت تملك الشفاعة وهي لاعقل لها حتى تشفع .
يقول الزمخشري - في كشافه - :

« من دون الله » اى من دون اذنه « قل لله الشفاعة جميعاً » اى مالکها فلا يشفع احد الا بشرطين :
ان يكون المشفوع له مرتضى ، وان يكون الشفيع مأذوناً له وهاهنا الشرطان مفقودان جميعاً « (١) .

وما ذهب اليه ابن عبد الوهاب ومن قبله ابن تيمية واتباعهما من ان الآية هذه تدل على ان طلب الشفاعة لا يكون الا من الله وحده ، دون طلبها من المخلوق وان كان له حق الشفاعة ، لم يذكره احد من المفسرين .

* * *

ثم انه كيف يمكن التفريق بين طلب الشفاعة من الحي وطلبها من الميت فيجوز الاول بنص قوله تعالى : « ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً » (النساء - ٧٤) وبديل طلب اولاد يعقوب من ابيهم الشفاعة وقولهم : « يا ابانا استغفر لنا » (يوسف - ٩٧) ووعد

يعقوب (ع) اياهم بالاستغفار لهم، بينما لا يكون الثاني (اي الاستشفاع بالميت) جائزاً ؟

أفيمكن ان تكون الحياة والممات مؤثرتين في ماهية عمل وقد سبق ان الحياة او الممات ليست (معياراً) للتوحيد والشرك وبالنتيجة لجواز الشفاعة او عدم جوازها .

وإذا لاحظت كتب الوهابيين لرأيت ان الذي اوقعهم في الخطأ والالتباس هو مشابهة عمل الموحدين في طلب الشفاعة والاستغاثة بالاموات والتوسل بهم، لعمل المشركين عند اصنامهم، ومعنى ذلك انهم اعتمدوا على الاشكال والظواهر وغفلوا عن النيات والضمائر .

وانت ايها القارئ لو وقفت على ما في ثنايا هذه الفصول لرأيت ان الفرق بين العاملين من وجوه كثيرة، نذكر منها :

١ - ان المشركين كانوا يقولون بالوهية الاصنام بالمعنى الذي مر ذكره، بخلاف الموحدين .

٢ - ان الاوثان والاصنام كانت أعجز من ان تلبي دعوتهم وهذا بخلاف الارواح الطاهرة المقدسة فانها احياء بنص الكتاب العزيز، وقادرة على ما يطلب منها في الدعاء .

٣ - ان الاوثان والاصنام لم ياذن الله لها بخلاف النبي الاكرم فانه مأذون بنص القرآن الكريم :

قال سبحانه : « عسى ان يبعثك ربك مقاماً محموداً » . (الاسراء - ٧٩)

والمقام المحمود - باتفاق المفسرين - هو مقام الشفاعة .

٣ - هل الاستعانة بغير الله شرك ؟

ان الاستعانة بغير الله يمكن ان تتحقق بصورتين :

١/ ان نستعين بعامل - سواء كان طبيعيا ام غير طبيعى - مع الاعتقاد بان عمله مستند الى الله بمعنى انه قادر على ان يعين العباد ويزيل مشاكلهم بقدرته المكتسبة من الله واذنه .

وهذا النوع من الاستعانة - فى الحقيقة - لا ينفك عن الاستعانة بالله ذاته ، لانه ينطوي على الاعتراف بانه هو الذي منح تلك العوامل ذلك الاثرواذن به وان شاء سلبها وجردها منه .

فإذا استعان الزارع بعوامل طبيعية كالشمس والماء وحرث الارض ، فقد استعان بالله - فى الحقيقة - لانه تعالى هو الذى منح هذه العوامل : القدرة على انماء ما أودع فى بطن الارض من بذر ومن ثم انباته والوصول به الى حد الكمال .

٢/ واذا استعان بانسان او عامل طبيعى او غير طبيعى مع الاعتقاد بانه مستقل فى وجوده ، او فى فعله عن الله فلاشك ان ذاك الاعتقاد يصير شركا والاستعانة معه عبادة .

فإذا استعان زارع بالعوامل المذكورة وهو يعتقد بانها مستقلة فى تأثيرها ، او انها مستقلة فى وجودها ومادتها كما فى فعلها وقدرتها فالاعتقاد شرك والطلب عبادة .

مع مؤلف المنار فى تفسير حصر الاستغانة

ان مؤلف المنار تصور ان حد التوحيد هو : ان نستعين بقدرتنا ونتعاون فيما بيننا - فى الدرجة الاولى - ثم نفوض بقية الامر الى الله القادر على كل شىء ، ونطلب منه - لامن سواه - ويقول فى ذلك :

« يجب علينا ان نقوم بما فى استطاعتنا من ذلك ونبذل لاتقان اعمالناكل

ما نستطيع من حول وقوة وان نتعاون ، ويساعد بعضنا بعضا ، ونفوض الامر فيما وراء كسبنا الى القادر على كل شيء ونلجأ اليه وحده، ونطلب المعونة للعمل والموصل لثمرته منه سبحانه دون سواه « (١) .

اذ صحيح اننا يجب ان نستفيد من قدرتنا، او من العوامل الطبيعية المادية ولكن يجب بالضرورة ان لانعتقد لها بأية اصابة وغنى واستقلال والاخرجنا عن حدود التوحيد .

فاذا اعتقد احد بان هناك - مضافاً الى العوامل والقوى الطبيعية - سلسلة من العلل غير الطبيعية التي تكون جميعها من عباد الله الابرار الذين يمكنهم تقديم العون (٢) لمن استعان بهم تحت شروط خاصة وبإذن الله واجازته دون ان يكون لهم اى استقلال لا فى وجودهم ولا في اثرهم ، فان هذا الفرد لو استعان بهذه القوى غير الطبيعية مع الاعتقاد المذكور - لاتكون استعانتة عملاً صحيحاً فحسب بل تكون - بنحو من الانحاء - استعانة بالله ذاته كما لا يكون بين هذين النوعين من الاستعانة (الاستعانة بالعوامل الطبيعية والاستعانة بعباد الله الابرار) اى فرق مطلقاً .

فاذا كانت الاستعانة بالعباد الصالحين - على النحو المذكور - شركاً لزم ان تكون الاستعانة في صورتها الاولى هي ايضا معدودة في دائرة الشرك ، والتفريق بين (الاستعانة بالعوامل الطبيعية) و (الاستعانة بغيرها) اذا كانتا على وزن واحد وعلى نحو الاستمداد من قدرة الله وبإذنه ومشيتته بكونها موافقة

(١) المنار ج ١ ص ٥٩ .

(٢) البحث مركز فى ان طلب العون والحال هذه شرك اولاً ، واما انه هل اعطيت لهم تلك القدرة على العون اولاً فخارج عن موضوع بحثنا وانما اثباته على عاتق الابحاث القرآنية الاخرى وقد نهينا على ذلك غير مرة .

للتوحيد في اولى الصورتين ، ومخالفة له في ثانية الصورتين ، لوجه له .
 من هذا البيان اتضح هدف صنفين من الايات وردا في مسألة الاستعانة:
 الصنف الاول: يحصر الاستعانة بالله فقط ويعتبره الناصر والمعين الوحيد
 دون سواه .

و الصنف الثاني : يدعونا الى سلسلة من الامور المعينة غير الله ويعتبرها
 ناصرة ومعينة، الى جانب الله.

اقول : من البيان السابق اتضح وجه الجمع بين هذين النوعين من الايات
 وتبين انه لا تعارض بين الصنفين مطلقا، الا ان فريقا نجدهم يتمسكون بالصنف الاول
 من الايات فيخطئون الى نوع من الاستعانة بغير الله، ثم يضطرون الى اخراج (الاستعانة
 بالقدرة الانسانية والاسباب المادية) من عموم تلك الايات الحاصرة للاستعانة
 بالله بنحو التخصيص بمعنى انهم يقولون :

ان الاستعانة لاتجوز الا بالله الا في الموارد التي اذن الله بها ، واجاز ان
 يستعان فيها بغيره ، فتكون الاستعانة بالقدرة الانسانية والعوامل الطبيعية – مع
 انها استعانة بغير الله – جائزة ومشروعة على وجه التخصيص، وهذا مما لا يرتضيه
 الموحد .

في حين ان هدف الايات هو غير هذا تماماً ، فان مجموع الايات يدعو
 الى امر واحد وهو : عدم الاستعانة بغير الله ، وان الاستعانة بالعوامل الاخرى
 يجب ان تكون بنحو لا يتنافى مع حصر الاستعانة بالله بل تكون بحيث تعد
 استعانة بالله لاستعانة بغيره .

وبتعبير آخر : ان الايات تريد ان تقول : بان المعين والناصر الوحيد
 والذي يستمد منه كل معين وناصر، قدرته وتأثيره ، ليس الا الله سبحانه ، ولكنه
 – مع ذلك – اقام هذا الكون على سلسلة من الاسباب والعلل التي تعمل بقدرة

وامره ، استمداد الفرع من الاصل، ولذلك تكون الاستعانة بها كالاستعانة بالله، ذلك لان الاستعانة بالفرع استعانة بالاصل .

واليك فيما يلي اشارة الى بعض الايات من الصنفين :

« وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم » (آل عمران - ١٢٦)

« اياك نعبد واياك نستعين » (الحمد - ٤)

« وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم » (الانفال - ١٠)

هذه الايات نماذج من الصنف الاول واليك فيما يأتي نماذج من الصنف

الاخر الذي يدعونا الى الاستعانة بغير الله من العوامل والاسباب :

« واستعينوا بالصبر والصلاة » (البقرة - ٤٥)

« وتعاونوا على البر والتقوى » (المائدة - ٢)

« ما مكنتي فيه ربي خير فاعينوني بقوة » (الكهف - ٩٥)

« وان استنصروكم في الدين فليحكم النضر » (الانفال - ٧٩)

ومفتاح حل المتعارض بين هذين الصنفين من الايات هو ما ذكرناه وملخصه:

ان في الكون مؤثراً تاماً، ومستقلاً واحداً غير معتمد على غيره لافي وجوده

ولا في فعله وهو الله سبحانه .

واما العوامل الاخر فجميعها مفتقرة - في وجودها وفعلها - اليه وهي

تؤدي ما تؤدي باذنه ومشئته وقدرته ، ولو لم يعط تلك العوامل ما اعطاها

من القدرة ولم تجر مشيئته على الاستمداد منها لما كانت لها اية قدرة على شيء.

فالمعين الحقيقي في كل المراحل - على هذا النحو تماما - هو الله فلا يمكن

الاستعانة باحد باعتباره معيناً مستقلاً . لهذه الجهة حصرت مثل هذه الاستعانة

بالله وحده ولكن هذا لا يمنع بناتا من الاستعانة بغير الله باعتباره غير مستقل

(اي باعتباره معيناً بالاعتماد على القدرة الالهية) ، ومعلوم ان استعانة - كهذه -

لاتنافي حصر الاستعانة بالله سبحانه لسببين :

اولا/ لان الاستعانة المخصوصة بالله هي غير الاستعانة بالعوامل الاخرى، فالاستعانة المخصوصة بالله هي: (ما تكون باعتقاد انه قادر على اعانتنا بالذات، وبدون الاعتماد على غيرها ، في حين ان الاستعانة بغير الله سبحانه انما هي على نحو آخر ، اى مع الاعتقاد بان المستعان قادر على الاعانة مستنداً على القدرة الالهية ، لا بالذات ، وبنحو الاستقلال ، فاذا كانت الاستعانة -- على النحو الاول -- خاصة بالله تعالى فان ذلك لا يدل على ان الاستعانة بصورتها الثانية مخصصة به ايضا .

ثانيا/ ان استعانة - كهذه - غير منفكة عن الاستعانة بالله، بل هي عين الاستعانة به تعالى، وليس في نظر الموحّد (الذي يرى ان الكون كله من فعل الله ومستند اليه) مناص من هذا .

ومما سبق يتبين لك ايها القارئ الكريم ما في كلام ابن تيمية من الاشكال اذ يقول :

« اما من اقرب ما ثبت بالكتاب والسنة والاجماع من شفاعته (ص) والتوسل به ونحو ذلك، ولكن قال : لا يدعى الا الله وان الامور التي لا يقدر عليها الا الله فلا تطلب الامنه مثل غفران الذنوب وهداية القلوب وانزال المطر وانبات النبات ونحو ذلك فهذا مصيب في ذلك بل هذا مما لانزاع فيه بين المسلمين ايضا كما قال تعالى :

« ومن يغفر الذنوب الا الله »

وقال : « انك لا تهدي من احببت ولكن الله يهدي من يشاء » .

وكما قال تعالى : « يا ايها الناس اذكروا نعمة الله عليكم هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض » .

وكما قال تعالى « وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن به قلوبكم وما

النصر الا من عند الله .

وقال: « الاتنصروه فقد نصره الله اذ اخرجهم الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لاتحزن ان الله معنا » (١) .

فقد غفل ابن تيمية عن ان بعض هذه الامور يمكن طلبها من غير الله مع الاعتقاد بعدم استقلال هذا الغير في تحقيقها وهذا لا ينافي طلبها من الله مع الاعتقاد باستقلاله وغناه عن سواه في تحقيقها .

نعم لا تقع هذه الاستعانة مفيدة الا اذا ثبتت قدرة غير الله سبحانه على انجاز الطلب ولكنه خارج عن محط بحثنا، فان البحث مركز على كون هذا العمل شركاً اولاً ، واما كون المستعان قادراً اولاً فالبحث عنه خارج عن هدفنا .

وربما يتوهم انها لاتنفع ايضاً الا اذا ثبتت مأذونية الغير من قبله سبحانه في الاعانة ، كما يتوقف على ذلك جواز اصل طلب العون، وان كان غير شرك . ولكنه مدفوع، بان اعطاء القدرة دليل على المأذونية في اعمالها في الجملة، اذ لا معنى لان يعطيه الله القدرة ويمنعه عن الاعمال مطلقاً او يعطيه القدرة ويمنع الغير عن طلب اعمالها .

ويكفي في الجواز ، كون الاصل في فعل العباد، الجواز والاباحة، دون الحظر والمنع الا ان ينطبق على العمل احد العناوين المحرمة في الشرع . واخيراً نذكر القاري والكريم بان مؤلف المنارحيث انه لم يتصور للاستعانة بالارواح الا صورة واحدة لذلك اعتبرها ملازمة للشرك فقال :

« ومن هنا تعلمون : ان الذين يستعينون باصحاب الاضرحة والقبور على قضاء حوائجهم وتيسير امورهم وشفاء امراضهم ونماء حريثهم وزرعهم، وهلاك اعدائهم وغير ذلك من المصالح هم عن صراط التوحيد ناكبون ، وعن ذكر

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية الرسالة الثانية عشرة ص ٤٨٢ .

الله معرضون» (١) .

ولا يخفى عدم صحته اذ الاستعانة بغير الله (كالاستعانة بالعوامل الطبيعية) على نوعين :

احدهما عين التوحيد والاخر موجب للشرك، احدهما مذكر بالله والاخر مبعد عن الله .

ان حد التوحيد والشرك ليس هو كون الاسباب ظاهرة او غير ظاهرة انما هو الاستقلال وعدم الاستقلال، هو الغنى والفقر، هو الاصاله، وعدم الاصاله . ان الاستعانة بالعوامل غير المستقلة المستندة الى الله، التي لاتعمل ولا تؤثر الا باذنه تعالى ليس فقط غير موجبة للغفلة عن الله، بل هو خير موجه، ومذكر بالله . اذ معناها : انقطاع كل الاسباب وانتهاء كل العلل اليه .

ومع هذا كيف يقول صاحب المنار : « اولئك عن ذكر الله معرضون » ولو كان هذا النوع من الاستعانة موجبا لنسيان الله والغفلة عنه للزم ان تكون الاستعانة بالاسباب المادية الطبيعية هي ايضا موجبة للغفلة عنه .

على ان الاعجب من ذلك هو شيخ الازهر الشيخ محمود شلتوت الذى نقل - فى هذا المجال - نص كلمات عبده دون زيادة ونقصان ، وختم المسألة بذلك ، واخذ بظاهر الحصر فى « اياك نستعين » غافلا عن حقيقة الآية وعن الايات الاخرى المتعرضة لمسألة الاستعانة (١) .

نقد نظر ثالث

وهناك رأى آخر يتوسط بين الرأيين وهو انه تجوز الاستعانة بالاسباب

(١) المنار ج ١ ص ٥٩ .

(١) راجع تفسير شلتوت ص ٣٦ - ٣٩ .

الطبيعية في الحوائج الحيوية ، ولا تجوز الاستعانة بالاسباب غير العادية الا اذا كان بصورة التوسل والاستشفاع الى الله سبحانه .
و هذا القول وان كانت عليه مسحة من الحق ولمسة من الصدق الا انه ليس عينه .

فان المنع عن الاستعانة بالاسباب غير العادية لماذا ؟ ان كان لاجل كونه مستلزماً للشرك ، فالمفروض عدمه ، اذ المستعين انما يستعين ، باعتقاد ان المستعان انما يعين بالقدرة المعطاة له من الله سبحانه ، ويعملها باذنه ومشيئته . وطلب العون مع هذا الاعتقاد لا يستلزم الشرك . و مع فرضه فاي فرق بين الممنوع (طلب العون) والمجاز وهو التوسل والاستشفاع ؟

وان كان المنع لاجل عدم وجود القدره فيهم على الاعانة ، فهو مناقشة وهو في الصغرى خارج عن موضوع بحثنا فان البحث انما هو على فرض قدرتهم .
وان كان المنع ، لاجل كون الاصل في فعل المكلف ، هو المنع حتى يثبت الجواز ، فهو محجوج باصالة الاباحة مالم يمنع عنه دليل قاطع . وعدم ورود تلك الاستعانة في الادعية وغيرها على فرض صحته لا يدل على المنع .
ولو كان المنع لاجل ان قوله سبحانه « واياك نستعين » شامل لهذه الاستعانة التي لاتنفك عن الاستعانة به سبحانه كما او ضحناه ، فلا يمكن تخصيصه بالتوسل والاستشفاع لان لسانه آب عن التخصيص وغير قابل له .

٤ - هل دعوة الصالحين عبادة لهم ؟

تبين من البحوث السابقة ان (طلب الحاجة من غير الله) مع الاعتقاد بانه لا يملك شيئاً من شؤون المقام الالوهي ، ولم يفوض اليه شيء ، بل او قام بشيء لا يقوم به الا باذن الله سبحانه ، لا يكون شركاً .

وبقى فى هذا المجال مطلب آخر وهو : ان القرآن الكريم نهى - فى موارد متعددة - عن دعوة غير الله سبحانه غير ان الوهابية استنتجت من هذه الايات مساوقة الدعوة للعبادة .

واليك فيما يأتى الايات المتضمنة ، بل المصرحة بهذا المطلب :

- « وأن المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً » (الجن - ١٨)
 « له دعوة الحق والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء » (الرعد - ١٤)
 « والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم ولا انفسهم ينصرون » (الاعراف - ١٩٧)
 « ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم » (الاعراف - ١٩٤)
 « والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير » (فاطر - ١٣)
 « قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا »
 (الاسراء - ٥٦)
 « اولئك الذين يدعون يتبعون الى ربهم الوسيلة » (الاسراء - ٥٧)
 « ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك » (يونس - ١٠٦)
 « ان تدعوهم لا يسمعوا دعائكم » (فاطر - ١٤)
 « ومن اضل ممن يدعو من دون الله من لا يستجيب له الى يوم القيامة » (الاحقاف - ٥)

فقد جعل دعاء الغير - فى هذه الايات - مساوياً مع دعاء الله ويستنتج من ذلك ان دعاء الغير عبادة له ، ومن هذه الايات يستنتج الوهابيون كون دعوة الاولياء والصالحين - بعد وفاتهم - عبادة للمدعو .

وملخص كلامهم ان من قال متوسلاً : يا محمد ، فتداؤه ودعوته بنفسها عبادة للمدعو .

يقول الصنعاني فى هذا الصدد :

« وقد سمي الله الدعاء : عبادة بقوله « ادعوني استجب لكم » ، ان الذين يستكبرون عن عبادتى » ومن هتف باسم نبي او صالح بشيء ، او قال : اشفع لى الى الله فى حاجتى . او استشفع بك الى الله فى حاجتى او نحو ذلك ، او

قال : اقض ديني او اشف مريضى او نحو ذلك فقد دنا ذلك النبي والصالح والدعاء عبادة بل مخها فيكون قد عبد غير الله، وصار مشركا، اذ لا يتم التوحيد الا بتوحيده تعالى في الالهية باعتقاد ان لخالق ولا رازق غيره ، وفي العبادة بعدم عبادة غيره ولو ببعض العبادات وعباد الاصنام انما اشركوا لعدم توحيد الله فى العبادة « (١) .

* * *

ولكن لامرية في ان نفظة الدعاء تعني في لغة العرب: النداء لطلب الحاجة فلا يتحقق مفهوم الدعوة الا بطلب الحاجة ولو استعملت في مورد في مطلق النداء و لم يكن معه طلب حاجة فانما هو لاجل ان المنادي يطلب توجه المنادى الى نفسه بينما تعنى لفظة العبادة معنى آخر (وهو الخضوع التابع من من الاعتقاد بالالوهية والربوبية على ما مر تفصيله) (٢) ، ولا يمكن اعتبار اللفظتين مترادفتين ، ومشتركتين في المفاد والمعنى بان يكون معنى الدعاء هو العبادة لاسباب عديدة هي :

أولاً- ان القرآن استعمل لفظة الدعوة والدعاء في موارد لا يمكن ان يكون المراد فيها العبادة مطلقا مثل :

« قال : رب انى دعوت قومي ليلا ونهاراً » (نوح - ٥)

فهل يمكن ان نقول ان مراد نوح - عليه السلام - هو انه عبد قومه ليلا

ونهاراً؟؟!!

وايضا مثل قوله تعالى حاكيا عن الشيطان قوله :

« وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى » (ابراهيم - ٢٢)

فهل يحتمل ان يكون مقصود الشيطان هو انه عبد اتباعه ، في حين ان

(١) تنزيه الاعتقاد للصنعانى كما فى كشف الارتباب ص ٢٧٢ - ٢٧٤ .

(٢) راجع ص ٤٠٤ - ٤١٥ من كتابنا هذا .

العبادة - لو صحت وافترضت - فانما تكون من جانب اتباعه له لا من جانبه
تجاه أتباعه .

ومثل هاتين الايتين ما يأتي من الايات :

- « ويا قوم مالي ادعوكم الى النجاة وتدعونني الى النار » (غافر - ٤١)
« وان تدعوهم الى الهدى لا يتبعوكم » (الاعراف - ١٩٣)
« وان تدعوهم الى الهدى لا يسمعون » (الاعراف - ١٩٨)
« وانك لتدعوهم الى صراط مستقيم » (المؤمنون - ٧٣)
« فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم » (آل عمران - ٦١)

ففي هذه الايات وامثالها استعملت لفظة الدعاء والدعوة في غير معنى العبادة
ولهذا لا يمكن ان نعتبرهما مترادفتين . ولذلك فلو دعى احد وليا او نبيا او
رجلا صالحاً ، فان عمله ذلك لا يكون عبادة له ، لان الدعاء أعم من العبادة
وعبرها (١) .

ثانياً - ان المقصود من الدعاء في مجموع الايات (المذكورة في مطلع البحث
هذا) ليس هو مطلق النداء ، بل نداء خاص يمكن ان يكون - مآلاً - مرادفاً للفظ
العبادة .

لان مجموع هذه الايات وردت حول الوثنيين الذين كانوا يتصورون بان
اصنامهم آلهة صغار قد فوض اليها بعض شؤون المقام الالوهي ، ويعتقدون
في شأنها بنوع من الاستقلال في التصرف والفعل .

(١) النسبة بين الدعاء والعبادة عموم وخصوص من وجه : ففي هذه الموارد يصدق
الدعاء ولا تصلق العبادة ، واما في العبادة الفعلية المجردة عن الذكر كالركوع والسجود
فتصلق العبادة لانها تقترب مع الاعتقاد بالوهمية المسجود له ولا يصدق الدعاء لخلوه عن
الذكر اللفظي .

ويصدق كلا المفهومين : « الدعاء والعبادة » في اذكار الصلاة لانها دعوة بالقول ناشئة
عن الاعتقاد بالوهمية المدعو .

ومعلوم ان الخضوع والتذلل او اى نوع من القول والعمل امام مخلوق باعتقاد انه اله كبير او اله صغير لكونه ربا او مالكا لبعض الشؤون الالهية، يكون عبادة .

لاشك ان خضوع الوثنيين ودعائهم واستغاثتهم امام او ثنائهم كانت بوصف ان هذه الاصنام آلهة او ارباب او مالكة لحق الشفاعة و باعتقاد انها آلهة مستقلة فى التصرف فى امور الدنيا والاخرة. ومن البديهي ان اية دعوة لهذه الموجودات وغيرها مع هذه الشروط ، عبادة لامحالة .

وتدل طائفة من الايات :

على ان دعوة الوثنيين كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهية الاصنام او مالكيها لمقام الشفاعة والمغفرة واليك بعضها :

« فما اغنت آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء » (هود - ١٠١)

ففى هذه الاية يتضح جليا بانهم كانوا يعبدونها متصورين ومعتقدين بانها تغنيهم من شىء كما يمكن للاله الحقيقى ان يفعل ذلك .

« ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة » (الزخرف - ٨٦)

« والذين تدعون من دونه لا يملكون من قطمير » (فاطر - ١٣)

« فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا » (الاسراء - ٥٦)

فالايات المذكورة (فى مطلع هذا الفصل) لاترتبط بموضوع بحثنا مطلقا، اذ الموضوع هو الدعوة دون الاعتقاد بالوهية ، ولا مالكية لشىء ولا استغناء ، واستقلاله فى التصرف فى امور الدنيا والاخرة ، بل لاجل ان المدعو عبد من عباد الله المكرمين . وانه ذو مقام معنوى استحق به منزلة النبوة ، او الامامة ، ولانه وعد المتوسلون به بقبول ادعيتهم ، وانجاح طلباتهم فيما اذا قصدوا الله عن طريقه . كما ورد فى حق النبي الاعظم (ص) :

« ولوانهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله تواباً رحيماً »
(النساء - ٦٤)

ثالثاً- يمكن ان يقال أن المراد من الدعاء في هذه الايات هو القسم الخاص منه، اعني ما كان ملازماً للعبادة لابعني ان الدعاء مستعمل في مفهوم العبادة ابتداء بل بمعنى انها مستعملة في معناها الحقيقي غير أنها لما كانت في موارد الايات مقرونة باعتقاد الدعاة بالوهيتهم يكون المنهي عنه ذلك القسم من الدعوة لامطلقاً وتكون عقيدة الدعاة في حق المدعوين قرينة متصلة على ان المقصود ذلك القسم المعين لاجميع اقسامها ومن المعلوم ان الدعاء مع هذه العقيدة يكون مصداقاً للعبادة .

والدليل على ان المراد من الدعوة في هذه الايات هو القسم الملازم للعبادة أنه ربما وردت في احدى الايتين ذاتي مضمون و احد لفظة الدعوة ووردت في الآية الاخرى لفظة الدعاء مثل قوله :

« قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضرراً ولا نفعاً » (المائدة - ٧٦)
بينما يقول في الآية الاخرى وهي :

« قل اندعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا » (الانعام - ٧١)
ويقول ايضا في الآية ١٢ من سورة فاطر :
« والذين تدعون من دونه لا يملكون من قطمير »

ففي هذه الآية وما قبلها استعملت لفظة « تدعون وندعوا » في حين استعملت في الآية الاولى لفظة « تعبدون » .

ونظير ما سبق قوله سبحانه :

« ان الذين تعبدون من دون الله لا يملكون لكم رزقاً » (الانكسوت - ١٧)

هذا وقد يرد كلا اللفظتين في آية واحدة وتستعملان في معنى واحد :

« قل انى نهبت ان اعبد الذين تدعون من دون الله » (الانعام - ٥٦)
وقوله سبحانه : « وقال ربكم ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون
عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين » (غافر - ٦٠) .

والاية وما تقدمها ظاهران في ان المراد من الدعوة هو العبادة لا مطلق النداء
وطلب الحاجة، وذلك ليس بمعنى استعمال الدعاء ابتداء في معنى العبادة حتى
يكون الاستعمال مجازيا بل انما استعملت في معناها الحقيقي اعني الدعاء ولكن لما
كان الدعاء مقرونا باعتقاد الداعي بالوهية المدعو صار المراد منه - بالمآل -
العبادة ، وقد تقدمت تلك النكتة آنفاً .

ويؤيد ما ذكرناه ما ورد في دعاء سيد الساجدين مشيراً الى مفاد الاية
المتقدمة حيث يقول :

« وسميت دعائك عبادة ، وتركه استكباراً وتوعدت على تركه دخول
جهنم داخرين » (١) .

وانا لنطلب من القارئ الكريم ان يراجع بنفسه مادة الدعوة في المعجم
المفهرس فسيرى ورود مضمون واحد تارة بلفظ العبادة واخرى بلفظ الدعاء
والدعوة .

وهذا هو اوضح دليل على ان المقصود من الدعوة في الايات المذكورة
(في مطلع هذا الفصل) هو العبادة وليس مطلق النداء .

هذا والقارئ الكريم اذا درس مجموع الايات التي ورد فيها لفظ
الدعوة واريد منه القسم الملازم للعبادة لرأى ان الايات اما وردت حول خالق
الكون الذي يعترف جميع الموحدين بالوهيته وربوبيته ومالكيته. او وردت
في مورد الاوثان التي كان عبدتها يتصورون الوهيتها وانها مالكة لمقام الشفاعة

(١) الصحيحه السجادية الدعاء ٤٩ .

وفى هذه الحالة فان الاستدلال بهذه الايات فى مورد بحثنا الذى هو الدعاء مجرداً عن تلك العقيدة لمن اعجب العجب .

سؤال وجواب

الى هنا تبين ان دعوة العباد الصالحين باى شكل كان، سواء اكان لاجل التوسل والاستشفاع ام لاجل طلب الحاجة وانجازها ليست عبادة ولا تشملها الايات الناهية عن الدعوة بتاتا غير انه ينطرح هنا سؤال وهو: انه اذا كان غيره سبحانه لا يملك من قطمير ولا يملك كشف الضر والتحويل ، فما فائدة هذه الدعوة اذ قال سبحانه :

«فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلاً» (الاسراء - ٥٦)
«والذين تدعون من دونه لا يملكون من قطمير» (فاطر - ١٣)

والجواب: ان البحث فى هذا الفصل مركز على تمييز العبادة عن غيرها واما كون الدعوة مفيدة اولاً ، فخارج عن موضوع بحثنا ، اضيف الى ذلك ان الايات التى استدلت بها تهدف الى موضوع آخر لا يرتبط بالمقام .

ملخص البحث :

ان هذه الايات راجعة الى اصنام العرب الخشبية والمعدنية والحجرية ويتضح ذلك من سياق الايات. هذا اولاً، وثانياً ان الهدف من نفي المالكية عن غير الله ليس هو مطلقاً بل المراد المالكية المناسبة لمقامه سبحانه اعنى المالكية المستقلة، ونفي هذه المالكية عن غيره سبحانه لا يدل على انتفاء ما يستند اليه سبحانه، عنهم ، ويؤيد ذلك انه سبحانه يقول: «يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد» (فاطر - ١٥) والمراد من الفقر هنا هو الفقر الذاتى

ولا ينافي القدرة المكتسبة والفعالة بأذنه سبحانه .

والدليل على ان العرب كانوا يعتقدون في اصنامهم القدرة المستقلة قوله سبحانه « قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضرراً ولا نفعا » (المائدة - ٧٦) وقوله سبحانه « ويعبدون من دون الله ما لا يملك لهم رزقا من السماوات والارض شيئا ولا يستطيعون » (النحل - ٧٣). وعلى ذلك فلو قال سبحانه لا يملكون عن الله كشف الضر ولا تحويلا فالمقصود هو نفي تلك المالكية لا الاعم منها ومن المكتسبة .

البحث مركز على معرفة التوحيد في العبادة

قد ثبت بحمد الله ان طلب الشفاء والشفاعة والعون من عباد الله الصالحين ليست عبادة لهم ، وأما أنهم قادرون على الاجابة أم لا مأذونون في الاعانة من قبله سبحانه أولا ، أو أن هذا الطلب جائز في الشرع أولا وان لم يكن شركاً أو غير ذلك من الاسئلة فكلها خارجة عن محط البحث الذي هو التعرف على معايير التوحيد والشرك وتطلب أجوبة تلك الاسئلة عن مظانها .

نعم كفانا في الاجابة عليها ما كتبه أعلام السنة والشيعة في هذا المقام فراجع الدرر السنية للسيد أحمد زيني دحلان المكي . وكشف الارياب للعلامة الامين العاملي والتوسل والزيارة في الشريعة الاسلامية للعلامة المعاصر محمد الفقي من علماء الازهر الشريف . فقد تكفلت هذه الكتب الاجابة عليها ولم تبقى لاي مشكك مجالاً للتشكيك ، شكر الله مساعيهم .

عقائد الوثنيين فى العصر الجاهلى

١٠

ان الوقوف على عقائد الوثنيين فى العصر الجاهلى يسلمطاضواء على البحث الحاضر فاليك بعض عقائد الوثنيين من اصحاب الهياكل واصحاب الاشخاص والحرنانية والدهرية ، والتفصيل يطلب من مواضعه .

١ - اصحاب الهياكل :

وكانوا يقولون : ان الانسان ليس فى مستوى عبادة الله والاتصال المباشر به بل لابد له من واسطة ، فيتوجه اليه ويتقرب به وحيث ان الارواح لم تكن فى متناول ايديهم فزعوا الى الهياكل التي هى السيارات السبع ، وكانوا يتقربون الى هذه الهياكل تقربا الى الروحانيات ، ويتقربون الى الروحانيات تقربا الى البارئ تعالى لاعتقادهم بان الهياكل ابدان الروحانيات .

وكانوا يقومون بمراسيم خاصة لدى عبادة هذه الهياكل فيعملون الخواتيم على صورها وهيئتها وصنعتها ، ويلبسون اللباس الخاص به فى ساعات مخصوصة من اليوم ويبخرون ببخوره الخاص ويعبدون كل واحد من تلك السيارات فى وقت معين ثم يسألون حاجتهم منها ، ويسمونها : « ارباباً » « آلهة » والله هو رب الارباب وآله الالهة (١) .

(١) الملل والنحل ج ٢ ص ٢٤٤ .

٢ - اصحاب الاشخاص

وكان هؤلاء يشتركون مع الفريق السابق - فى بعض العقائد - الا انهم كانوا يعبدون اشكال السيارات بسدل السيارات نفسها لان لها طلوعا وافولا وظهوراً بالليل وخفاء بالنهار، ولهذا صنعوا لها صوراً ثابتة على مثالها ويقولون: نعكف عليها ونتوسل بها الى الهياكل فنتقرب الى الروحانيات ونتقرب بالروحانيات الى الله سبحانه وتعالى فنعبدهم « ليقربونا الى الله زلفى » (١) .

٣ - عقائد العرب الجاهلية :

قليل من العرب من كان يتدين بالدهرية فقالوا بالطبيعة المحيية ، والدهر الممفني وكانت الحياة - فى نظرهم - تتألف من الطبائع والعناصر المحسوسة فى العالم السفلى ، فيقصرون الحياة والموت على تركيبها وتحللها ، فالجامع هو الطبع والمهلك هو الدهر ولكن أغلبهم كانوا يقرون بالخالق وحدوث الخلق ، وينكرون البعث والاعادة وارسال الرسل من جانب الله (٢) . ومنهم من كان يعبد الملائكة والجن ويعتبرونها بناتاً لله سبحانه . وصنف منهم كانوا من الصابئة الذين يعبدون الكواكب .

ومنهم من كان ينكر الخالق ، وحدوث الخلق والبعث وارسال الرسل ، ولكن كلا الفريقين كانوا يعبدون الاصنام ويعتبرونها مالكة لمقام الشفاعة عند الله . ومن العرب من كان يتدين باليهودية او بالنصرانية . وكانت المدينة محط الاولى ونجران محط الثانية .

واما الطوائف المسيحية الثلاث التي كانت تختلف فيما بينها فى السيد

المسيح وروح القدس والاب فكانت عبارة عن: الملكانية والنسبورية واليعقوبية. وكانت هذه الطوائف رغم اختلافاتها تشترك في عبادة المسيح الذي لم يكن غير رسول .

وفي الايات المتعرضة لذكر احتجاج ابراهيم ، اشارة الى عقائد عبدة الكواكب والاجرام السماوية (١) .

كما انه وردت في بيان عقائد المسيحيين آيات (٢) .

والايات التي شجب فيها القرآن ، الوثنية - بشدة وعنف - ترتبط بعرب الجاهلية الذين كانوا يعتنقون عقائد مختلفة اذ كان اكثرهم يعبد الاصنام باعتقاد انها الشفعاء وأنها آلهة صغار ، ومن هذه الايات - على سبيل المثال - :

- « واذا رآك الذين كفروا ان يتخذونك الهزوا ، اهذا الذي يذكر آلهتهم وهم »
 « بذكر الرحمان هم كفرون » (الانبياء - ٣٧)
 « ام لهم آلهة تمنعهم من دوننا لا يستطيعون نصر انفسهم » (الانبياء - ٤٣)
 « وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم » (الانعام - ١٠٠)
 « افر أيتم اللات والعزى ، ومنات الثالثة الاخرى » (النجم - ٢٠ - ٢١)

الى من تشير هذه الايات ؟

ان الهدف الاساسي في هذه الايات ونظائرها هو: النهي عن دعوة الفرق الوثنية، التي كانت تتخذ الاصنام شريكة لله في بعض لتدبير او مالكة للشفاعة على الاقل فكان ما يقومون به من خضوع واستغاثة واستشفاع بهذه الاصنام باعتبار انها آلهة صغار ، فوض اليها جوانب من تدبير الكون وشؤون الدنيا والاخرة .

فاى ارتباط لهذه الايات بالاستغاثة بالارواح الطاهرة مع ان المستغيث بها لايتجاوز عن الاعتقاد بكونها عباد الله الصالحين .

فالمقصود من قوله سبحانه « وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً » . وما شابهها مما تقدم فى اول البحث هو الدعوة العبادية التى كان المشركون يقومون بها امام اللات والعزى ومنات او الاجرام الفلكية والملائكة والجن ، وكأن الاية تريد ان تقول :

فلا تعبدوا مع الله احداً .

فلو نهى القرآن الكريم عن اشراك غير الله معه سبحانه فى العبادة ، فإى ربط لهذه المسألة بمسألة دعوة الصالحين وطلب الحاجة منهم مما يقدرون عليها باذن الله واقداره :

فاذا قال القرآن الكريم:

- | | |
|--|-----------------|
| « والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشئ » | (الرعد - ١٤) |
| « والذين تدعون من دونه لا يستطيعون نصركم » | (الاعراف - ١٩٧) |
| « ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم » | (الاعراف - ١٩٤) |
| « والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير » | (فاطر - ١٣) |
| « قالوا : اندعو من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا » | (الانعام - ٧١) |
| « ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك » | (يونس - ١٠٦) |

وما سواها من الايات مما يوجد فى القرآن بوفرة، فكل هذه الايات مرتبطة بالدعوة التى تكون عبادة للاصنام والكواكب والملائكة والجن ، باعتبار انها آلهة صغار وباعتبار انها معبودات ومدبرة للكون وشفعاء تامى الاختيار . ولامرية فى ان اية دعوة تكون هكذا، تكون مصطبغة -- لامحالة -- بصبغة العبادة فإى ربط لهذه الايات بدعوة الصالحين وطلب الشفاعة منهم مع الاعتقاد بانهم لا يقدرون على شئ بدون الاذن الالهي ، ومع الاعتقاد بانهم لا يملكون اى مقام

الهي وربوبي وتدبير، وما شابههما؟! فهل يمكن قياس الدعوتين بالآخرى، وبينهما بون شاسع .

ان اوضح دليل على التباين بين هاتين الدعوتين هو ان الوهابيين يعتقدون بان مثل هذا الطلب من الانبياء الصالحين شرك حرام بعد وفاتهم، وجائز مشروع حال حياتهم . وقد اثبتنا -- فيما سبق -- ان الموت والحياة غير مؤثرين- مطلقا- في ماهية العمل ، وفي جوازه وعدم جوازه .
ومما سبق تبين ما في فتح المجيد اذ قال :

« وقوله : (أو يدعو غيره) : اعلم ان الدعاء نوعان : دعاء عبادة ، ودعاء مسألة ، ويراد به في القرآن هذا تارة وهذا تارة ، ويراد به مجموعهما .

فدعاء المسألة هو طلب ما ينفع الداعي من جلب نفع او كشف ضرر ولهذا انكر الله على من يدعو أحداً من دونه ممن لا يملك ضرا ولا نفعاً كقوله تعالى (٥ : ٧٦ قل اتعبدون من دون الله مالا يملك لكم ضراً ولا نفعاً والله هو السميع العليم) وقوله (٦ - ٧١ قل ادعوا من دون الله مالا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على اعقابنا بعد اذ هوانا الله كاللعي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعوهم الى الهدى اثنتا قل ان هدى الله هو الهدى وأمرنا لنسلم لرب العالمين) وقال (١٠ - ١٠٦ ولا تدع من دون الله مالا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك اذاً من الضالين » .

قال شيخ الاسلام [ابن تيمية]: فكل دعاء عبادة مستلزم لدعاء المسألة وكل دعاء مسألة متضمن لدعاء العبادة قال الله تعالى : (٧ : ٥٥ ادعوا ربكم تضرعاً وخفية انه لا يحب المعتدين وقال تعالى (٦ : ٤٠ ، ٤١) قل ارايتكم ان اتاكم عذاب الله او اتاكم الساعة اغير الله تدعون ان كنتم صادقين ؟ بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنسون ما تشركون) وقال تعالى (٧٢ : ١٨ وأن

المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً) وقال تعالى (١٣ : ١٤) له دعوة الحق ، والذين يدعون من دونه لا يستجيبون لهم بشيء الا كباسط كفيه الى الماء ليبلغ فاه وما هو ببالغه وما دعاء الكافرين الا في ضلال) وامثال هذا في القرآن في دعاء المسألة اكثر من ان يحصر وهو يتضمن دعاء العبادة لان السائل اخلص سؤاله لله وذلك من افضل العبادات ، وكذلك الذاكر لله والتالي لكتابه ونحوه طالب من الله في المعنى فيكون داعياً عابداً .

فتبين بهذا من قول شيخ الاسلام ان دعاء العبادة مستلزم لدعاء المسألة كما ان دعاء المسألة متضمن لدعاء العبادة « (١) » .

فمن هذا البحث الضافي حول الدعوتين وكون احدهما مسألة عبادية والاخرى مسألة غير عبادية ، تتضح امور :

الاول : كيف استفاد ابن تيمية من الآية : « ادعوا ربكم تضرعاً وخفية » والآية : « وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احداً » ان طلب الحاجة من احد تكون دعوة عبادة للمدعو .

فاذا كانت لفظة « ادعوا » في قوله سبحانه « ادعوا ربكم تضرعاً » ولفظة « لاتدعوا » في قوله سبحانه « فلا تدعوا مع الله » بمعنى المناداة فكيف تكون الدعوة الطلبية مستلزمة للدعوة العبادية .

ان هاتين الايتين - على فرض دلالتهما - (ولا دلالة لهما) لاتدلان على اكثر من النهي عن دعوة غير الله واما أن دعوته تكون مستلزمة لعبادته فلا يدل ظاهر الآية عليه ابداً اذ ان النهي عن الشيء ليس دليلاً على كون المنهي عنه مصداقاً للعبادة .

الثاني : ان الدعوة الطلبية انما تستلزم الدعوة العبادية اذا اعتقد الداعي بالوهية المدعو على مراتبها، ففي هذه الموارد تستلزم الدعوة الطلبية: الدعوة العبادية ، بل هي الدعوة العبادية عينها وليست مستلزمة لها وتكون مثل هذه الدعوة عبادة لا انها مستلزمة للعبادة .

ولكن اذا دعى الداعي احداً ، مجرداً عن الاعتقاد المذكور ، فلا تكون دعوته - حينئذ - عبادة له .

ثالثاً : من الغريب جداً ان تصح الاستغاثه بالاحياء وتكون مشروعة - على الاطلاق - عافلا عن انه لو كان مطلق الاستغاثه بغير الله (حتى اذا لم تكن مصحوبة بالاعتقاد بالوهية او مالكية المستغاث) شركا لما كان لموت المدعو وحياته اى اثر في هذا القسم .

وما ورد عن النبي الاكرم من ان الدعاء مخ العبادة فالمراد هو الدعوة الخاصة اعنى ما اذا كانت مصحوبة بالاعتقاد بالوهية المدعو .

وبتعبير آخر ان المقصود بالدعاء فى الحديث المذكور انما هو دعاء الله فيكون دعاء الله مخ العبادة .

فاى ربط لهذا الحديث بدعوة الصالحين التى لاتكون مقرونة باى شىء من الاعتقاد بالوهية المدعو ؟ ! !

نعم يبقى هنا سؤال وهوان دعوة الغيروان لم تكن عبادة له على ماوضحناه ولكنها امر محرم بحكم هذه الايات فدعوة الصالحين من الاموات من الدعوات المحرمة لانها دعوة غيره سبحانه ، ودعوة الغير منهية عنه نعم لاتشمل الايات دعوة الاحياء لانه امر جائز بالضرورة فيستنتج منها حرمة دعوة الصالحاء الماضين وان لم يكن شركا .

والجواب عنه واضح بعد الاحاطة بما ذكرناه لان الايات ناظرة الى دعوة خاصة صادرة من المشركين وهو دعوة الهتهم واربابهم المزعومة، والنهي عن هذه الدعوة المخصوصة لا توجب حرمة جميع الدعوات حتى فيما لم تكن بهذه المثابة .

واوضح دليل على ما ذكرناه هو ما اعترف به السائل من عدم شمول الخطابات لدعوة الاحياء وطلب الحاجة منهم ، فان خروج هذا القسم ليس خروجاً عن حكم الايات حتى يكون تخصيصاً بل خروج عن موضوعها وعدم شمولها له من أول الامر ، وليس الوجه لخروجه عن الايات الا ما ذكرناه من ان الايات ناظرة الى الدعوة التي كان المشركون يقومون بها طيلة حياتهم وهو دعوة الاصنام والاولئان بما هي الهة، بما هم يملكون لهم النفع والضر والشفاعة والغفران ، وهذا الملاك ليس بموجود في دعوة الصلحاء .

ولاجل هذه العقيدة في حق الالهة يقول سبحانه ، في الاله الذي صنعه السامري : « هذا الهكم واله موسى فنسي ، أفلا يرون ألا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرراً ولا نفعاً » (طه ٨٨ - ٨٩) .

ومما يدل على ما ذكرناه هو تكرار كلمة « من دونه » في الايات فانها ليست لتعميم كل دعوة متوجهة الى غيره سبحانه حتى نحتاج الى اخراج بعض الاقسام اعني دعوة الاحياء لطلب الحوائج، ودعوة الاموات لالطلب الحاجة بل للتوسل والاستشفاع بل جييء به لتبيين خصوصية هذه الدعوة . وهي دعوة الغير بظن أنه يقوم بالفعل مستقلاً من دون الله كما هو المزعوم للمشركين في الهتهم .

واما طلب الحاجة ممن لا يقوم (في زعم الداعي) إلا بأمره سبحانه ومشيتته بحيث لا تكون دعوته منفكة عن دعوة الله سبحانه فلا يصدق عليه قوله تعالى : « والذين

يدعون من دونه لا يستجيبون بشيء» (الرعد - ١٤) .

وغيره من الايات .

بناء المساجد على القبور

قد سبق (١) منا ان التبرك باثار الاولياء وعباد الله الصالحين خصوصاً التبرك بآثار النبي كان امراً رائجاً بين المسلمين وعلى ذلك فبناء المساجد على القبور بعنوان التبرك مما لا اشكال فيه، هذا ويظهر من بعض الايات أن اهل الشرائع السماوية كانوا يبنون المساجد على قبور اوليائهم او عندها ولاجل ذلك لما كشف امر اصحاب الكهف تنازع الواقفون على اثارهم فمنهم من قال وهم البشر كون «ابنوا عليهم بنيانا ربهم اعلم بهم» وقال الآخرون وهم المسلمون: «لنتخذن عليهم مسجداً» (الكهف - ٢١) .

قال الزمخشري في تفسير قوله : ابنوا عليهم بنياناً : اى ابنوا على باب كهفهم لثلاثا يتطرق اليهم الناس ضناً بتربتهم ومحافظة عليها كما حفظت تربة رسول الله بالحظيرة .

وقال في تفسير قوله : قال الذين غلبوا على امرهم لنتخذن عليهم مسجداً اى قال المسلمون وكانوا اولى بهم وبالبناء عليهم : لنتخذن على باب الكهف مسجداً ، يصلي فيه المسلمون ويتبركون بمكانهم (٢) .

وقال في تفسير الجلالين : فقالوا - اى الكفار - ابنوا عليهم اى حولهم بنيانا يسترهم ، ربهم اعلم بهم ، قال الذين غلبوا على امرهم : امر الفتية وهم

(١) من كتابنا هذا ص ٤٧٥ .

(٢) الكشف ج ٢ ص ٢٥٤ .

المؤمنون : لنتخذن عليهم -- حولهم -- مسجداً يصلى فيه (١) .
وعلى الجملة فقد اتفق المفسرون على ان القائل ببناء المسجد على قبورهم
كان هم المسلمون ولم ينقل القرآن هذه الكلمة منهم الا لنتقدي بهم وننخذهم
في ذلك اسوة .

ولو كان بناء المسجد على قبورهم او قبور سائر الاولياء امرأ محرماً لتعرض
عند نقل قولهم بالرد والنقد لثلاث اخطاء .

واما ما روي عن النبي من قوله : لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور
انبيائهم مساجد (٢) فالمراد منه هو السجود على قبور الانبياء واتخاذها قبلة
في الصلاة وغيرها والمسلمون بريئون عن ذلك ، وقد اوضحه القسطلاني في
كتابه ارشاد الساري في شرح صحيح البخاري .

اقتراح على كتاب الوهابية

ان كثيراً من كتابهم خلطوا في البحث بين العناوين التالية : الشرك، البدعة،
المحرم .

فتجب عليهم الدقة في تطبيق هذه العناوين على افعال المسلمين فربما يكون
شيء محرماً ولا يكون بدعة وربما يكون محرماً وبدعة ولا يكون شركاً فليس
كل حرام بدعة وليس كل بدعة شركاً غير انهم لا يميزون بين هاتيك العناوين
ويطلقون على كل حرام -- في زعمهم -- شركاً وبدعة .

وفي الختام نذكر القارئ ان التوسع المشهود في هذا الفصل لم يكن
الا لتوضيح الحقيقة و الاصحاح بها مع التحفظ على الادب الاسلامي في نقل

(١) تفسير الجلالين الجزء الثاني ص ٣ .

(٢) صحيح البخاري كتاب الجنائز ج ٢ ص ١١١ .

الكلمات ونقدتها ، فان صدر هناك شىء فلم يكن ذلك الا لاجل الصراحة فى القول للقسوة فى الحجاج والا فيجمعنا التأخى فى الله والدين : «انما المؤمنون اخوة» فنحن كما قال شاعر الاهرام :

انا لتجمعنا العقيدة أمة ويضمننا دين الهدى اتباعا
ويؤلف الاسلام بين قلوبنا مهما ذهبنا فى الهوى اشياء
بقيت هنا ابحاث طفيفة ملات كتب الوهابية :

١ - التوسل الى الله بالانبياء .

٢ - الاقسام على الله بمخلوق او بحق مخلوق ونحوه مثل ان تقول :
اقسم عليك بفلان ، او بحقه .

٣ - الحلف بغير الله الذى ملا القرآن ذلك الحلف كما فى سورة الشمس
فقد ورد فى القرآن قرابة اربعين حلفا بغير الله ، وقد نبهنا آنفا ان ورود شىء
فى القرآن يدل على جوازه وكونه اسوة .

٤ - النحر والذبح باسمه سبحانه واهداء التواب الى الاموات .

٥ - بناء القبور وعقد القباب فوقها .

٦ - الدعاء والصلاة عند قبر النبي والاسراج عنده .

٧ - شد الرحال لزيارة القبور .

ونرجى البحث عن هذه العناوين الى محل آخر وقد اوضحنا حالها فى
بعض تأليفنا .

على اننا لانجب ان نعبر عن هذه الطائفة بالوهابية خير ان اشتهاهم بهذا
واستعمالهم هذه الكلمة فى حقهم سوغ لنا هذا الامر ، كيف وقد نشرت الجامعة
الاسلامية فى المدينة المنورة كتابا باسم الحركة الوهابية ، طبع عام ١٣٩٦ رداً
على مقال للدكتور محمد البهي .

الفصل العاشر الله والتوحيد فى التقنين والتشريع

التوحيد فى التقنين والتشريع

- ١ - حاجة المجتمع الى القانون .
- ٢ - شرائط المشرع .
- ٣ - لاتفوق هذه الشروط الا فى الله .
- ٤ - الايات الدالة على التوحيد فى التشريع .
- ٥ - الصنف الاول الدال على عدم جواز التشريع لغير الله .
- ٦ - الصنف الثانى الدال على تفريع من يحلون حرامه ويحرمون حلاله .
- ٧ - اجابة على سؤال .
- ٨ - الصنف الثالث الدال على ان الانبياء بعثوا مع نظم كاملة للحياة .
- ٩ - ما هى معانى الشريعة والملة والدين ؟
- ١٠ - الصنف الرابع الدال على المنع من التحاكم الى الطاغوت .
- ١١ - الصنف الخامس الايات التى تدم النصارى على اعطاء الاحبار حق التشريع .
- ١٢ - الصنف السادس الايات الحاتة على اتباع الرسول .
- ١٣ - ماذا يراد من الشرك فى التشريع .
- ١٤ - سؤال واجابة .
- ١٥ - الشيعة وفكرة حق التشريع للنبي (ص) والائمة (ع).

١ - حاجة المجتمع الى القانون .

٢ - شرائط المشرع .

٣ - لانتوفر هذه الشروط الا فى الله .

ان اتساع الحياة الاجتماعية للبشر على وجه الارض من جانب ، وغياب العيش الفردي في الكهوف والغابات والبراري شيئاً فشيئاً من جانب آخر ، يكشف من أن الانسان ميال بطبعه الى النمط الاجتماعي من الحياة ، ليتمكن بالتعاون مع أبناء نوعه من التفوق على المشكلات والمصاعب .

ومن جهة أخرى لما كان الانسان أنانياً بطبعه مشدوداً الى « حب الذات » وهو من الغرائز الاصلية فيه فهو يريد - بمقتضى هذه الغريزة - حصر كل شيء لنفسه ، واذا يخضع للقوانين والنظم هو فلانه يرى في خضوعه للنظام ضماناً لمصالحه الشخصية ولاجل هذا اذا وجد فرصة للتمرد عليه ولم يجده مخالفاً لمصالحه يتمرد عليه بحرص وولع .

و لذلك اتفق العقلاء على لزوم وجود ما ينظم العلاقات البشرية ، حتى يتسنى تكوين مجتمع انساني صحيح يستطيع فى ظله جميع البشر من استيفاء حقوقهم ، ومعرفة واجباتهم وفي الحياة الاجتماعية ليقوموا بها دونما تجاوز

أو عدوان . غير انه يجب علينا ان نعرف من هو الذي يقوم بهذا الواجب الاساسي .

فنقول: بما أن المقنن يريد أن يقود المجتمع البشرى نحو الكمال المنشود ويعين في ضوء ذلك واجبات الاشخاص تجاه بعضهم وتجاه أنفسهم ويضمن حقوقهم ، ويقض لهم سعادتهم المادية والمعنوية يجب ان يتوفر فيه امران اساسيان :

١ - ان يعرف الانسان بعامة خصوصياته ويكون واقفاً على أسرار الكائن البشري وعارفاً بأموره الروحية والجسمية .

بنحو دقيق كالطبيب الذى لا يمكن ان يقوم بواجبه الا بعد أن يتعرف على أحوال المريض و أوضاعه معرفة جيدة دقيقة ليتسنى له معالجة المريض بنحو صحيح .

وبعبارة أخرى ان المقنن يجب أن يكون ملماً جيداً بعلم النفس الانسانية وعلم الاجتماع محيطاً بهما ، واقفاً على حقائقهما ، لتوقف غرض التشريع على ذلك ، وبالجملة يجب ان يكون واقفاً على الاحوال الفردية والاجتماعية .

٢ - يجب أن يكون منزهاً عن الهوى وعن أى نوع من حب الذات والنفعية لان حب الذات حجاب غليظ يحول دون رؤية المشرع للواقع ، وينطوي على بصره وبصيرته .

لان المرء مهما كان عادلاً ومنصفاً ربما يقع بصورة لاشعورية فى شباك « الهوى » ويتأثر بغريزة « حب الذات » وينحرف تحت ضغط « النفعية » عن صراط العدل المستقيم .

ويجب أن نرى الان فيمن يتوفر هذان الشرطان بنحو كامل ؟

لاريب اذا كان يتعين على المقنن أن يكون ذا معرفة كاملة بالانسان ، فلا ريب

أنه لا يوجد هناك من يعرف حقيقة النفس الانسانية واحتياجاتها بكاملها سوى الله خلق الانسان .

ولقد أشار القرآن الى هذه الحقيقة اذ قال :

« ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير » (الملك - ١٤)

فالله الذى خلق جميع ذرات هذا العالم وركب اجزائه ولاءم بين مختلفاته هو الذى يعلم - علماً تاماً - أسرار ما خلق ، وهو الذى يعلم ما يصلح النفس الانسانية وما يفسدها . . أحسن من غيره .

وهو بعلمه المطلق واحاطته الواسعة أدرى من غيره بعلاقات الافراد ، وأبعادها واثارها ، ويعرف العناصر الصالحة لاقامة مجتمع صالح سعيد ، فهو أدرى من غيره بالقوانين التى تليق بالمجتمع الانسانى وتسعده . هذا بالنسبة الى الشرط الاول .

* * *

. وأما الشرط الثانى اعنى تجرد المشرع عن أي نوع من انواع الهوى والنفع فلا بد من الاعتراف بانه لأحد هناك يتصف بهذه الصفة غيره سبحانه، فهو الموجود الوحيد الذى لانفع له فى المجتمع الانسانى ليخشى عليه ويحرص على حفظ وصيانه عند سن القوانين .

فهو الذى تنزه عن الغرائز ، فى حين يتصف جميع أبناء البشر بحب الذات - التى تعتبر من أخطر آفات التشريع الصحيح - فهم مشدودون اليها رغم سعيهم للتخلص من مخالبتها ، ومتأثرون بها مهما حاولوا عدم الخضوع لسلطانها .

وقد أشار جان جاك روسو الى هذه الحقيقة بقوله :

« لاكتشاف افضل القوانين المفيدة للشعوب لابد من وجود عقل يرى جميع

الشهوات البشرية ولكن لا يجد في ذاته ميلا نحوها. عقل لا يرتبط بالطبيعة ولا يخضع لضغوطها ولكنه يعرفها تمام المعرفة ، عقل لا ترتبط سعادته بنا ولكنه مستعد لأن يعيننا في سعادتنا « (١) .

على هذا الاساس لا توجد في الاسلام أية سلطة تشريعية لافردية ولاجماعية ولا يكون هناك مشرع الا « الله » وحده .

وأما المجتهدون والفقهاء فهم في الحقيقة ليسوا الا متخصصين في معرفة القانون ، وظيفتهم الكشف عن الاحكام بعد الرجوع الى مصادرها ، وبالتالي تطبيق الاحكام الشرعية على مصاديقها في بعض المجالات .

فمن مراجعة الايات القرآنية يثبت أن حق التشريع خاص بالله فقط ، ولا يحق لاحد - في النظام التوحيدي - أن يفرض رأيه على الآخرين فرداً كان أو مجتمعاً ، وأن يدعو الناس الى الخضوع لها والاخذ بها .

فالناس جميعاً - في النظام التوحيدي - متساوون كأسنان المشط - كما قال الرسول الاعظم - صلى الله عليه وآله:

« الناس كأسنان المشط » (٢) .

فلا فضل لاحد على أحد ، ولا امتياز .

ان الاسلام كما لم يسمح لاحد بان يختص بوضع القوانين دون سواه وحارب تلك الفكرة كذلك حارب كل الطبقات السائدة في الانظمة الطاغوتية التي تضع بعض الطبقات فوق القوانين، فالجميع سواسية امام القانون كما عبر عن ذلك الرسول الاعظم (ص) اذ قال:

« الناس امام الحق سواء » (٣) .

(١) العقد الاجتماعي .

(٢) حديث مشهور .

(٣) حديث مشهور .

ففي الانظمة الطاغوتية نجد الامراء والحكام والملوك وحواشيهم ومن يدور في فلكهم يعفون أنفسهم من الضرائب والرسوم ، وكأنهم بحاجة الى الشفقة والعطف والمعونة - رغم امتلاكهم لاضخم الثروات - فى حين يتحتم على أفراد الشعب حتى الضعفاء أن يتحملوا تلك الرسوم الثقيلة والضرائب الباهظة ، لاعلى الحاجات المهمة فقط ، بل حتى على الابرة والخيط التي يستوردونها من الخارج ليكسوا عريهم ، ويقوا أبدانهم برد الشتاء ، وحر الصيف .

هذه هي خصائص النظم الطاغوتية ، وهى تماماً على العكس من النظام الاسلامى التوحيدى الذي لا يقر أي امتياز لاحد على آخر أو طبقة على أخرى ولا يعمل الا بميزان العدل والمساواة .

ومن الطبيعى أن هذه العدالة والمساواة في النظام الاسلامي ليستا ناشئتين الا من تنزه المشرع (اي الله) عن الهوى والنفعية وحب الذات التي يخضع لها مشرعو القوانين والنظم البشرية .

الايات الدالة على التوحيد فى التقنين

ان الايات التي تعتبر حق التقنين خاصاً بالله تعالى والتي لاتأذن لاحد بأن يتعرض لهذا المقام ، كائناً من كان ، تقع على أصناف اليك بيانها :

الصنف الاول :

تدل الايتان التاليتان على أنه لا يحق لاحد غير الله أن يسن القوانين، معللة بان مثل هذا الحق انما هو لمن يملك أزمة الحياة البشرية برمتها ، الذي هو نوع من السلطة عليهم، وليس هو الا « الله » تعالى دون سواه ، قال سبحانه : « ما تعبدون من دونه الا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان

معالم التوحيد في القرآن

« ان الحكم الا لله أمر أن لاتعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (يوسف - ٤٠)

لقد وردت جملة « ان الحكم الا لله » في آيتين من سورة يوسف، أحدهما الآية السابقة ، والاخرى في قوله تعالى :

« وقال : يا بني لاتدخلوا من باب واحد وأدخلوا من أبواب متفرقة وما أغنى عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله عليه توكلت وعليه فليتك كل المتوكلون » (يوسف - ٦٧)

غير ان المقصود من حصر الحاكمية على الله سبحانه في الآية الاولى هو الحاكمية التشريعية ، كما ان المراد من حصرها عليه في الآية الثانية هو الحاكمية التكوينية .

والدليل على ذلك هو مضامين الآيتين . فالآية الاولى تهدف الى انه لا يحق لاحد ان يأمر وينهى ويحرم ويحلل سوى الله سبحانه ولاجل ذلك قال - بعد قوله - «ان الحكم الا لله» : «امران لا تعبدوا الا اياه» فكان احدا يسأل عن انه اذا كان الحكم مختصا به سبحانه والتشريع خاصا به فماذا أمر الله في مورد العبادة فاجاب على الفور « امر ان لاتعبدوا الا اياه » .

واما الآية الثانية فهي تهدف الى ان يعقوب لا يملك لابنائه امراً ولا يضمن لهم في صفحة الوجود شيئاً فامور الكون كلها بيده ولا بد من التوكل عليه رغم معرفة اسباب الظفر بالمطلوب ولاجل ذلك بعدما عرفهم اسباب الظفر بقوله «لاتدخلوا من باب واحد وادخلوا من ابواب متفرقة » عاد يذكرهم بانه لا يضمن - مع ذلك - لهم شيئاً بقوله : «وما اغني عنكم من الله من شيء ان الحكم الا لله» . ووضح دليل على كون المراد من الحكم هو الحكم التكويني امره باي كال الامور اليه في مجارى الحياة بقوله «عليه توكلت وعليه فليتك كل المتوكلون» . وعلى الجملة فالآية الاولى من الآيتين صريحة في اختصاص التشريع بالله سبحانه ، لا يتردد في مضمونها من له المام بمعارف القرآن .

ويقرب من هذه الاية قوله سبحانه : «ان ربكم الله الذي خلق السماوات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثاً والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره الا له الخلق والامر تبارك الله رب العالمين» (الاعراف ٥٤) .

فان المفسرين فسروا الامر هنا بالامر التشريعى قال الطبرسى : انما فصل بين الخلق والامر لان فائدتهما مختلفة لانه يريد بالخلق ان له الاختراع وبالامر ان له ان يأمر فى خلقه بما أحب ويفعل بهم بما شاء (!).

ويمكن ان يقال ان المراد منه هو الاعم من الامر التكويني والتشريعى بقرينة والنجوم مسخرات بامره فان المراد من لفظة بامره بقرينة التسخير هو الامر التكويني وعلى ذلك يمكن ان يراد من قوله له الخلق والامر الاعم من تدبير العالم بالامر التكوينية وتدبير المجتمع بالاوامر التشريعية .

الصنف الثانى

«يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون فى الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين لم يأتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان اوتيتهم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً اولئك الذين لم يرد الله أن يظهر قلوبهم لهم فى الدنيا خزي ولهم فى الآخرة عذاب عظيم . سماعون للكذب أكالون للسحت فان جاؤوك فاحكم بينهم او اعرض عنهم

(١) مجمع البيان ج ٤ ص ٤٢٨ وهذه الايات كما دلت على حصر التشريع بالله سبحانه كذلك تدل على حصر الحاكمية بالله سبحانه وسيوافيك بيان دلالة الاية على حصر الحاكمية بالله سبحانه ولفظ «الحكم» والامر فى الايتين اعم من التشريع والحاكمة.

وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئاً و ان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين .

وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين .

انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمناً قليلاً ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون .

وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون .

وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصداقاً لما بين يديه من التوراة وآتيناه الانجيل فيه هدى ونور ومصداقاً لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين .

وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون .

وأنزلنا اليك الكتاب بالحق مصداقاً لما بين يديه من الكتاب رمهيننا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهوائهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم جميعاً فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون
و أن احكم بينهم بما أنزل الله و لا تتبع أهواءهم وأحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله اليك فان تولوا فاعلم انما يريد الله أن يصيبهم ببعض ذنوبهم وان كثيراً من الناس لفاسقون »

أفحكم الجاهلية يغنون ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون» (المائدة من ١٤ الى ٥٠)

ولو تأمل القارىء الكريم فى مضامين هذه الايات لتبين له بوضوح أن الله تعالى منذ أن بعث الرسل والانبياء لم يأذن لاحد فى أن يشرع لنفسه وللغيره قانوناً لقصور علم البشر ، وضلالة معلوماته ، ولذلك انزل فى كل عصر أفضل ما يناسبه من الاحكام والقوانين .

فقوله «يحرفون الكلم من بعد مواضعه» اشارة الى انهم يخالفون ماقرر الله لهم من الاحكام .

وقوله «اكالون للسحت» يراد منه انهم كانوا يحرمون حلال الله ويحلون ما حرمه .

وابلغ من كل ذلك قوله :

« وعندهم التوراة فيه حكم الله »

وقوله : « انا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون » .

وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

وقوله « وكتبنا عليهم فيها ان النفس . . . » .

وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون » .

وقوله « وليحكم أهل الانجيل بما أنزل الله فيه » .

وقوله « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون » .

فهذه المقاطع توضح لنا أن ممنوعة التقنين على البشر لم تكن فى الاسلام فحسب بل كانت فى كل الشرائع السماوية والماضية وان حق التقنين حق منحصر بالله فقط فهو من شأنه وفعله تعالى خاصة ولم يفوض هذا الحق الى أحد أبداً . أليس هذا القرآن يصف كل من يستبدل النظام الالهى بغيره ، بالكفر تارة وبالظلم اخرى وبالفسق ثالثة .

فهم كافرون لانهم يخالفون التشريع الالهى بالرد والانكار والجحود .

وهم ظالمون لانهم يسلمون حق التقنين الذي هو خاص بالله الى غيره .
وهم فاسقون لانهم خرجوا بهذا الفعل عن طاعة الله .
ثم هل هناك عبارة أصرح في انحصار حق التقنين في الله وانتفائه عن غيره من قوله تعالى :

أ - «فاحكم بما أنزل الله» .

ب - «لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا» .

وهذا المنهاج والشرعة هي نظام الحياة لكل الامم، لكل امة حسب استعدادها وحسب حاجتها.

وحيث لا يمكن للنظام الالهي أن يكون ناقصاً وعاجزاً ليكمل عن طريق النظام البشري ، لذلك ليست هناك حاجة مطلقاً الى النظام البشري مع وجود النظام الالهي والقانون الربانى .

ج - ثم يعود القرآن مرة اخرى يؤكد بقاطعية ، أن أي اتباع لغير احكام الله ما هو الا اتباع للهوى ، والهوس اذ يقول :

«وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم» .

د - وبالتالي يعتبر القرآن كل حكم وتشريع لا ينبع من الوحي (حكماً جاهلياً) فيقول بصراحة متناهية :

« أفحكم الجاهلية يبغون » .

اجابة على سؤال

يمكن أن يقال أن الرجوع الى غير الحكم الالهي انما لا يجوز اذا كان هناك حكم الهي ، أما اذا لم يكن هناك حكم لله في مورد من الموارد فلم لا يجوز حينئذ لفرد أو لشورى أن يسن قانوناً ، ويجعل حكماً لكيلا تقف حركة

الامة ، ولا يتعرقل تقدمها .

ان السؤال انما يتوجه اذا وجد مورد مثلما قاله غير ان كون المنهاج الهيا
يوجب كونه فى غاية الكمال والجامعة ولذلك لامجال لتدخل أي أحد فى أمر
التشريع . وبعبارة أخرى : ان القرآن يقسم القوانين الحاكمة على البشر على قسمين :
الهيا وجاهلي . وبما ان كل ما كان من صنع الفكر البشرى لم يكن الهيا فهـو
بالطبع يكون حكما جاهليا .

وقد أشار الى هذه الحقيقة الهامة الامام محمد بن على الباقر عليه السلام
اذ قال :

« الحكم حكمان : حكم الله وحكم أهل الجاهلية فمن
« اخطا حكم الله حكم بحكم أهل الجاهلية » (١)

* * *

ان القرآن الكريم يعتبر نفسه مبيناً لكل ما يحتاج اليه البشر فى تنظيم حياته
ومعيشته اذ يقول :

« ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شىء » (النحل - ٨٩)

وفى اية اخرى يجعل بيانه وتوضيح مقاصده على عاتق الوحى ، قال سبحانه
« فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه » (القيامة - ١٨ - ١٩) .

وفى آية اخرى يعتبر القرآن ، النبى الاكرم مبيناً له ، لامقتصرأ على القراءة
كما يقول :

« وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون » (النحل - ٤٤)

ان للنبيـ بحكم هذه الاية والايات الاخرـ وظيفتين الاولى : تلاوة القرآن
وقرائته على الناس حسبما نزل به الروح الامين على قلبه ، قال سبحانه :
« وقرآنأ فرقناه لتقرأه على الناس على مكث » (الاسراء - ١٠٦) وقوله سبحانه

« لاتحرك به لسانك لتعجل به. ان علينا جمعه وقرآنه. فاذا قرآنه فاتبع قرآنه. ثم ان علينا بيانه » (القيامة ١٦ - ١٩) ، الثانية بيان اهدافه ومقاصده، ويشير اليه قوله تعالى « لتبين للناس » ، ولا منافاة بين ان يكون بيان القرآن على عاتق الوحي، كما يفيد قوله « ثم ان علينا بيانه » وبين ان يكون بيانه من وظيفة النبي لان ما يبينه الرسول مستند الى الوحي والتعليم الالهي .

كما انه لامنافاة بين ان يكون النبي مبيناً لمقاصد القرآن وان تكون طائفة من الايات معلومة عند اهل اللسان ، مع قطع النظر عن بيان النبي (ص) كيف لا والقرآن نزل بلسان عربي مبين قال سبحانه: « وهذا لسان عربي مبين » (النحل - ١٠٣) وقال سبحانه « نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين » (الشعراء - ١٩٣ - ١٩٥) وقال سبحانه « ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر » (القمر - ١٧) .

نعم لامنافاة بينهما لان القرآن مشتمل بالضرورة على المجملات في كثير من ايات الاحكام فما هو المبين راجع الى غير هذه المجملات كالصلاة والصوم وغيرهما مما يبينها الرسول باعماله واقواله وقال: صلوا كما رأيتموني اصلي - مثلاً - كما انه لامنافاة بين ان يكون بعد من ابعاد اية واحدة واضحاً جلياً في حين يكون البعد الاخر منه خفياً محتاجاً الى بيان الرسول و خلفائه - صلوات الله عليهم - .

وبذلك يظهر انه لامنافاة بين هذه الطوائف من الايات التي نقلنا نماذج منها. اذا وقفت على ذلك تعرف ان ماورد عن النبي الاعظم (ص) حجة ملزمة واجبة الاتباع بحكم كونه مبيناً للقرآن لانه يرجع الى بيان الاحكام التي وردت أصولها و كلياتها في القرآن كالايات المرتبطة بالعبادات والمعاملات والسياسات. يبقى أن نعرف أن أقوال الائمة المعصومين مأخوذة - بحكم حديث

الثقلين (١) وحديث سفينة (٢) نوح - من النبي صلى الله عليه وآله ومنتبهية اليه .
وبملاحظة هذه الامور كلها يتضح موضع القرآن وأقوال الرسول واهل بيته المعصومين ويتجلى لنا موقعهم فى النظام الاسلامي .

هذا مضافاً الى أن ما يدل على حجبية قول النبي - صلى الله عليه وآله - لا ينحصر فى ما ذكرنا بل هناك آيات أخرى تشهد بحجبية قول النبي وفعله كقوله تعالى :
« وما ينطق عن الهوى ان هو الاوحى يوحى » (النجم - ٣ و ٤)
« وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » (الحشر - ٧)
وغيرها من الايات التي تدارسها المحققون فى مبحث العصمة .

الصف الثالث

ان الايات فى هذا الصف تدل - بجلاء تام - على أن الانبياء عامة ورسول الاسلام خاصة بعثوا مع نظام الهى .

واليك فيما يلى الايات المرتبطة بهذا الصف :

« ان هذا القرآن يهدى للى هى أقوم ويشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات
« أن لهم أجراً كبيراً » (الاسراء - ٩)

ان المقصود بـ « التي هى أقوم » هو شريعة الاسلام التي ذكرت فى آية أخرى بلفظة « الشريعة » اذ قال الله سبحانه :

« ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها » (الجاثية - ١٨)

كما أن لفظة « أقوم » التي هى صيغة التفضيل من « القائم » كناية عن صحة

(١) حديث الثقلين هو : « انى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى » وهو مشهور .

(٢) حديث السفينة هو : « مثل اهل بيتى كسفينة نوح من ركبها نجي ومن تخلف عنها

غرق » وهو مشهور ايضا .

أحكام القرآن واستقامتها قاطبة ، بحيث تنطبق مع الطبيعة ، وتكون معها على وفاق كامل .

ان أحكام الاسلام توفر للانسان السعادة والحياة الكريمة ، وتسوقه الى الكمال في حين لا يصدق مثل هذا بالنسبة الى النظم البشرية .

فهى رغم كونها مفيدة للبشر من بعض النواحي ، الا أنها مضرة به وبحياته من جهات اخرى هامة ، وعديدة .

وتؤكد هذه الحقيقة آيات اخر مثل قوله تعالى :

« قل : اننى هدانى ربى الى صراط مستقيم ديناً قيماً ملة ابراهيم حنيفاً »

(الانعام - ١٦١)

في هذه الاية ذكر الاسلام اصولاً وفروعاً بقوله :

١ - ديناً قيماً .

٢ - ملة ابراهيم .

وفي آية اخرى عبر عن أحكام الاسلام بلفظة الشريعة اذ يقول :

« ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون »

(البقرة - ١٨)

في هذه الاية يتراعى للقارىء أمران :

١ - أن النبي الاكرم ارسل مع شريعة لتربية الناس وهدايتهم ، وايصالهم

الى ذرى الكمال .

وحيث أن الشريعة تعني الطريقة ، فلا بد للطريقة ، من هدف يقصد ، ومقصود

يراد ، وغاية تطلب وما ذاك الا الكمال الانساني المنشود ، اللائق بالانسان

اكرم المخلوقات .

٢ - أن اتباع الاحكام غير الالهية وغير المستمدة من الوحي الالهي - مهما

كانت الادمغة التي صنعتها - ليس الا اتباع للهوى .

ومن ذلك يتضح لنا موضوع (التوحيد في التقنين والتشريع) فان حق التقنين مختص بالله سبحانه ومسلوب من المجتمع البشرى وعلى ذلك فلو اشركنا في هذا الحق أحداً غير الله لعدلنا عن جادة التوحيد .

ثم ان الآية التالية تؤكد مضمون هذا الصنف وتؤيده اذ تقول :

« لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك في الأمر، وأدع الى ربك انك لعلى هدى مستقيم »
(الحج - ٦٧)

والمسك الوارد في الآية ليس الا الشريعة الالهية التي أنزلها الله تعالى على كل أمة حسب احتياجاتها وظروفها ثم كان يحدث فيها التغيير مع مرور الزمن وتقدم الأمم وتوسع نطاق حاجاتها وتكاملها ، حتى أكملها الله وأتمها في نهاية المطاف ، وان كان كل شريعة منها كاملة بالنسبة الى الظروف والأمم التي أرسلت اليها .

ما هي معاني : الدين ، الشريعة ، الملة ؟

حيث وردت في الآية ١٦١ من سورة الانعام لفظة الدين والملة - كما لاحظناه يجدر بنا أن نوضح الفرق بين هاتين اللفظتين ولفظة الشريعة.

ان الدين حسب اصطلاح القرآن هو الطريقة الالهية العامة التي تشمل كل أبناء البشر في كل زمان ومكان ولا تقبل أي تغيير وتحويل مع مرور الزمن وتطور الاجيال، ويجب على كل أبناء البشر اتباعها ، وهي تعرض على البشرية في كل أدوار التاريخ بنحو واحد دونما تناقض وتباين .

ولاجل ذلك نجد القرآن لا يستعمل لفظة الدين بصيغة الجمع مطلقاً ، فلا يقول : « الاديان » وانما يذكره بصيغة المفرد ، كما يقول :

« ان الدين عند الله الاسلام » (آل عمران - ١٩)

« ومن يتبع غير الاسلام ديناً فلن يقبل منه وهو فى الآخرة من الخاسرين »

(آل عمران - ٨٥)

فى حين أن « الشريعة » تعنى مجموعة التعاليم الاخلاقية والاجتماعية التى يمكن أن ينالها التغيير مع مرور الزمن وتطور المجتمعات وتكامل الأمم ولذلك لا يضير استعمال هذه اللفظة فى صورة الجمع فيقال « شرائع » وقد صرح القرآن بتعدد الشريعة .

فهو رغم تصريحه بوحدة الدين.. كما مرفى الآية السابقة - يخبر عن وجود شريعة لكل امة ويكشف بذلك عن تعدد الشريعة اذ يقول :

« لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً » (المائدة - ٤٨)

وعلى هذا فان البشرية دعيت فى الحقيقة الى دين واحد وهو الاسلام الذى كان متحد الاصول فى كل الادوار والازمنة وكانت الشرائع فى كل زمن وظرف طريقاً للوصول الى الدين الواحد ولم تكن الشرائع الا طرقاً للأمم والاقوام، لكل قوم حسب مقتضيات عصره ومدى احتياجه .

وأما الملة ، فهى بمعنى السنن التى بها تقوم الحياة البشرية وتستقيم، تلك السنن التى اودع فى مفهومها « الاخذ والاقتباس من الغير » .

ولذلك يضيف القرآن الكريم هذه العبارة - لدى استعمالها - الى الرسل والاقوام اذ يقول - مثلاً - :

« بل ملة ابراهيم حنيفاً » (البقرة - ١٣٥)

« انى تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله » (يوسف - ٣٧)

وعلى هذا تكون الملة والشريعة متحدين معنى ومفاداً مع فارق واحد هو أن الملة تضاف الى غير الله فيقال « ملة محمد » وملة ابراهيم ، ولا تضاف الى الله تعالى فلا يقال ملة الله .

الصنف الرابع :

فى هذا الصنف نجد الايات تحذر من التحاكم الى الطغاة والاخذ بقوانينهم كما يقول :

« يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تاويلا »
(النساء - ٥٩)
« ألم تر الى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا الى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالا بعيداً »
(النساء - ٦٠)

بل ان القرآن يحذر المجتمع الاسلامى أساساً من أي ركون الى النظم الطاغوتية والابتعاد عن سنن الله وشرائعه اذ يقول :

« لا اكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغي. فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم » (البقرة - ٢٥٦)
« الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون »
(البقرة - ٢٥٧)
« ألم تر الى الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلاً أولئك لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيراً »
(النساء - ٥١)
« ولقد بعثنا فى كل أمة رسولا أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت » (التحل - ٣٦)
« والذين اجتنبوا الطاغوت أن يعبدوها وأنا بوا الى الله لهم البشرى » (الزمر - ١٧)

اجل ان القرآن - كما رايت - يحذر من الركون الى الطاغوت والميل اليه فضلا عن طاعته وتسليم المقدرات اليه .

ان هذه الحقيقة تتجلى من ملاحظة الابدتين الاوليين، المذكورتين في مطلع هذا الصنف فالاية الاولى تامر باتباع الله ورسوله واولى الامر في المجتمع الاسلامي وانه اذا حدث حادث يجب رده الى الله والرسول لا الى غيرهم ثم يندد بالذين يتحاكمون الى الطاغوت رغم ادعائهم الايمان بالكتب السماوية . وباللاسف هل سلك مجتمعنا الاسلامي - في القرن الاخير - خير هذا الطريق الوبيء وهل اتبع غير الانظمة البشرية ، وحل مشكلاته ومنازعاته الا وفق القوانين الطاغوتية التي ما انزل الله بها من سلطان .

ويمكن ان يسال : ان القوانين الاسلامية بين ثابت وابدى لا يقبل التغيير مع تطور الظروف وبين متغير ومتطور فما هو موقف السلطة التشريعية تجاه القسم الثاني .

اما الجواب فتقول : ان التغير والتطور ليس في جوهر القانون وصلبه وانما هو في شكله وصورته والذي يجب صيانته وحفظه انما هو جوهره وصلبه لاعتوانه وصورته فبالنسبة لروابط الحكومة الاسلامية وعلاقتها مع الاجانب - مثلاً - لا يمكن اتخاذ نظر واحد غير متغير .

فقد توجب بعض الظروف أن تتعامل الحكومة الاسلامية مع الاجانب وتوسع الروابط السياسية والثقافية والتجارية معها وربما أوجبت ظروف اخرى أن تقطع هذه العلاقات أو تحرمها الى أمد أو تحددها على الأقل غير أن هذا التغيير والتبدل انما هو في شكل هذا القانون (الحاكم على العلاقات) وفي كيفية التطبيق والتنفيذ لافي (أصل) القانون وحقيقته. لان على الحاكم الاسلامي أن يصون مصالح الامة الاسلامية، ويحفظ مكانتها العالية، ولا يسمح لان تقع تحت سيطرة الكفار والمستعمرين. وهذا القانون هو ما يصرح به القرآن اذ يقول: « ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً » (النساء - ١٤١)

وتدل الايات والاحاديث الاخرى على أن هذا القانون لا يقبل التغير والتبدل أبداً ، غاية ما في الامر أن صيانة الكيان الاسلامي قد تكون في قطع الروابط

وقد تكون فى اقامتها مع الاخرين .

وانت اذا لاحظت الايتين التاليتين تقف على ان اساس السياسة الاسلامية مع الدول الاخرى مذكور فيهما بوضوح قال سبحانه :

« لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين .

» انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين واخرجوكم من دياركم وظاهروا على اخراجكم ان تولوهم ومن يتولهم فاولئك هم الظالمون » (المتحنة - ٨٩٣)

وحاصل الايتين : ان الله سبحانه ينهى عن ايجاد العلاقات الدبلوماسية مع الامم المحاربة للاسلام ، والمسلمين الذين اخرجوهم عن اوطانهم وظاهروا على عدوانهم .

واما الامم المسالمة مع الحكومة الاسلامية فلا ضير فى اقامة العلاقات معها وبذل البر والقسط اليهم :

قل لي بربك هل يمكن ان نعتبر عمل حكومة مصر «لشعبها» عملاً اسلامياً منطبقاً مع الموازين الاسلامية التى جاء بها القرآن ؟

او ما اخرجت اسرائيل الامة الاسلامية من وطنها السليب فلسطين ؟
او ما ظاهرت على اخراجهم ، وانتزعت منهم حقوقهم المشروعة وشردهم شر تشريد ، وفرقتهم شر تفريق .

* * *

وهكذا الامر فى مسألة تقوية بنية الدفاع الاسلامي فان هناك اصلاً كلياً بينه القرآن على هذا الصعيد اذ قال :

« واعدوا لهم ما استطعتم من قوة » (الانفال - ٦٠)

فهذا القانون الذي يقرر ضرورة التفوق العسكري الاسلامي على جميع الجيوش العالمية قانون لا يتبدل ولا يقبل التغيير ، غاية ما فى الباب أن طريقة

تطبيقه هي التي تقبل التغيير حسب الادوار المختلفة .

ففي ما مضى كان الجيش الاسلامي يتسلح بالرمح والسهم والسيوف ويتخذ من هذه الاسلحة ما كان يضمن له التفوق والغلبة، غير ان تطبيق هذا القانون في هذا العصر يقتضي تسليح الجيش الاسلامي بأحدث الاسلحة واكثرها تطوراً، وقوة وتفوقاً، في كل المجالات البرية والجوية والبحرية .

وخلاصة القول أن زمام التشريع الالهي ليس في ايدي الناس حتى هذا القسم من القوانين الاساسية التي ينبغي أن تسير تطور الحياة البشرية فهي ثابتة روحاً وجوهرأ ، متغيرة تطبيقاً وشكلاً حسب ما تقتضي الظروف المتجددة .

ومع الامعان في هذين المثالين والموردين يتضح حكم الموارد الاخرى من القوانين المتغيرة .

الصنف الخامس :

وهي الايات التي تدم اليهود والنصارى لاتخاذهم أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله كقوله تعالى :

«اتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم» (التوبة-٣١)
كيف كانوا يتخذون رهبانهم وأجبارهم أرباباً ، هل كانوا يعبدونهم ؟ كلا، بل كانوا يعطونهم حق التشريع الذي هو من الشؤون الالهية ، فاذا أحل الرهبان والاحبار لهم شيئاً أو حرموا اتباعهم في ذلك .

اخرج الكليني عن الامام الصادق - عليه السلام - في تفسير قول الله جل وعز،
« اتخذوا اجبارهم ورهبانهم ارباباً من دون الله » (التوبة ٣١) :

«والله ما صاموا لهم ولا صلوا لهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم

حلالا فاتبعوهم» (١) .

وروى الثعلبي بإسناده عن عدى بن حاتم قال أتيت رسول الله وفي عنقي صليب من ذهب فقال لي يا عدى «اطرح هذا الربق من عنقك» قال فطرحته ثم انتهيت إليه وهو يقرأ هذه الآية «اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا» حتى فرغ منها فقلت انالسننا نعبدهم فقال : «أليس يحرمون ما احله الله فتحرمونه : ويحلون ما حرم الله فتستحلونه» قال: فقلت بلى قال «فتلك عبادة»... (٢) وفي حديث آخر .

«اما والله مادعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون (٣) .

الصف السادس :

تحت آيات هذا الصف على ان لا يتقدم المؤمنون على الله ورسوله واتباعه على في ما يأمر وينهى اذ يقول :

«يا أيها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله واتقوا الله ان الله سميع عليم» (الحجرات - ١)

وقد ورد في المأثور انه (ص) امر بالافطار في السفر غير ان بعضهم تمردوا عليه فسماهم رسول الله عصاة (٤) .

ولاجل هذا يستنكر القرآن الكريم بشدة - في هذه السورة اتباع طلب النبي - ص - لاراء الناس ومشتهياتهم فيقول :

(١) و(٢) اصول الكافي ج ١ ص ٥٣ وقد روى العلامة البحراني في تفسيره البرهان

احاديث جمعة بهذا المضمون فراجع ج ٢ ص ١٢٠ .

(٣) البرهان ج ٢ ص ١٢١ .

(٤) وسائل الشيعة ج ٤ ص ١٢٥ باب وجوب الافطار في السفر .

« واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم »
 أى لاصابكم بسبب ذلك العنت والنصب
 (الحجرات - ٧)
 وهنا يمكن ان ندرك عمق ما قاله الامام امير المؤمنين علي عليه السلام
 اذ قال :

« لانسب الاسلام نسبة لم ينسبها أحد من قبلى ، الا وان الاسلام هو التسليم
 والتسليم هو اليقين ، واليقين هو التصديق والتصديق هو الاقرار والقرار هو
 الاداء والاداء هو العمل (١) .

ماذا يراد من الشرك في التشريع ؟

اذا وقفت على مضامين هذه الايات وعرفت ان الله تعالى لم يعط زمام
 التشريع لاحد من عباده ، تقف على أن العدول عنه عدول عن جادة التوحيد
 وتورط في الشرك .

ان التقنين والتشريع من الافعال الالهية التي يقوم سبحانه بها حسب ،
 فلو ان احداً اعتقد بان غير الله يملك هذا الحق الى جانب الله وان الحبر اليهودي
 او الراهب النصراني مثلاً او من يشاكلهما له الحق في ان يسن للناس القوانين
 ويعين من لدن نفسه لهم الحلال والحرام ، فانه اتخذ سوى الله رباً وبذلك
 نسب فعل الله الى غيره ، وتجاوز حد التوحيد بتعميم هذا الحق على غيره
 سبحانه ، وكان بذلك مشركا .

فلو اعتقد احد بان لغيره سبحانه حق التقنين وان بيده زمام التحليل والتحريم
 ومصير العباد في حياتهم الاجتماعية والفردية فقد اتخذ ربا اي مالكا لما يرجع
 الى عاجل العباد وآجلهم فلو خضع مع هذا الاعتقاد امامه صار خضوعه عبادة ،

(١) نهج البلاغة الكلمات القصار الرقم ١٢٠ .

وعمله شركا .

ولاجل هذا نجد القرآن يقول ان اليهود والنصارى اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا اذ معنى الربوبية فى هذا المورد هو امتلاك الامر وامتلاك زمام الاختيار فى التحليل والتحريم فى حين أن الله سبحانه لم يعط لاحد مثل هذا الاختيار.

سؤال واجابة

اذا ثبت ان زمام التشريع بيده سبحانه دون سواه فكيف يفسر ما ورد فى الاحاديث من :

- ١ - ان الله فرض الصلاة ركعتين ركعتين، ليكون المجموع عشر ركعات فاضاف رسول الله (ص) الى الركعتين ركعتين، والى المغرب ركعة .
- ٢ - ان الله فرض فى السنة صوم شهر رمضان وسن رسول الله (ص) صوم شعبان وثلاثة ايام من كل شهر .
- ٣ - ان الله حرم الخمر بعينها وحرم رسول الله المسكر من كل شراب .
- ٤ - ان الله فرض الفرائض (فى الارث) ولم يقسم للجد شيئا ولكن رسول الله (ص) اطعمه السدس (١).

ويمكن ان يقال : ان الله سبحانه ادب رسوله فاحسن تاديبه وعلمه مصالح الاحكام ومفاسدها ووقفه على ملاكاتها ومناطاتها ولما كانت الاحكام تابعة لمصالح ومفاسد كامنة فى متعلقاتها وكان النبي بتعليم منسب سبحانه واقفا على المصالح والمفاسد على اختلاف درجاتها ومراتبها كان له ان ينص على احكامه سبحانه من طريق الوقوف على عللها وملاكاتها ولا يكون الاهتداء الى احكامه سبحانه من طريق التعرف على عللها باقصر من الطرق الاخر التي يقف بها النبي على حلاله وحرامه والى هذا يشير الامام امير المؤمنين بقوله :

(١) اصول الكافى ج ١ ص ٢٠٩ - ٢١٠ الطبعة المشكولة .

« عقلوا الدين عقل وعاية ورعاية لاعقل سماع ورواية فان

« رواة العلم كثير ورعاته قليل » (١) .

غير ان اهتدائه (ص) الى الاحكام وتنصيبه بها من هذا الطريق قليل جداً لايتجاوز عما ذكرناه وبذلك يعلم حال الائمة المعصومين (ع) في هذا المورد. وقد يجاب عنه ان عمل الرسول لم يكن في هاتيك الموارد سوى مجرد طلب وقد نفذ الله طلبه ، لا انه قام بنفسه بتشريع وتقنين ، ويشير الى ذلك قوله : « فأجاز الله عزوجل له ذلك ».

ولو أن النبي كان يمتلك زمام التشريع وكان قد فوض اليه أمر التقنين - على نحو ما تفيد كلمة التفويض (٢) - اذن لما احتاج الى اذنه واجازته السجدة ، ولما كان للجملة المذكورة اي معنى .

* * *

قد تبين من هذا البحث الضافي انه لا مكان للسلطة التشريعية بمفهومها الشائع في ظل النظام الاسلامي فليس لاحد ولا لجماعة حق في سن القانون غير انه يبقى هناك سؤال وهو: ماذا يخلف هذه السلطة في الحكومة الاسلامية، نقول: يخلفها جهازان :

١ - فريق الافناء، وهم المجتهدون الذين يستنبطون الاحكام الشرعية عن الادلة و هؤلاء الجماعة يستكشفون الاحكام ببركة الادلة وليست لارائهم وافكارهم من دون الاستناد الى احدى الادلة الشرعية اية قيمة .

٢ - فريق الشورى، ووظيفته تخطيط شؤون البلاد في الاقتصاد والسياسة والعمران على ضوء القوانين الاسلامية .

(١) نهج البلاغة الخطبة ٢٣٤ طبعة عبده .

(٢) أى ان الله فوض هذا الحق الى رسول الله واعتزل هو ليفعل النبي ما يشاء .

و اما تفصيل عمل هذين الفريقين فمذكور الى الجزء الثاني من كتابنا ،
الذي يتضمن البحث عن شؤون النبوة وقيادة النبي الاعظم (ص) .

الشيعة وفكرة حق التشريع للائمة

نشر الكاتب ابراهيم السليمان الجهمان مقالا في مجلة « الدعوة » تحت
عنوان « مزاعم طائفة الشيعة » جاء فيه بأكاذيب وافتراءات على هذه الطائفة هم براء
منها وما جاء فيه : ان الشيعة تزعم ان للائمة حق التشريع والنسخ (اي نسخ
الاحكام) .

ان هذا الا افتراء وكذب الصقه بهم هذا الكاتب غير المكترث بما يقول ،
ونحن نرشد - هنا - القارئ الكريم الى عقيدة الشيعة في حق أئمتهم بنقل ما
تواتر عن امامهم الخامس ابي جعفر الباقر - عليه السلام - : حيث قال مخاطبا
لجابر :

« يا جابرانا لو كنا نحدثكم برأينا وهو اننا لكانا من الهالكين ولكننا نحدثكم
باحاديث نكنزها عن رسول الله كما يكنز هؤلاء ذهبهم وفضتهم » .
وفي رواية اخرى : « ولكننا نفتيهم باثار من رسول الله واصول علم عندنا
نتوارثها كابراً عن كابر » .

وفي رواية محمد بن شريح عن الصادق عليه السلام :
« والله ما نقول باهوائنا ولا نقول برأينا ولا نقول الا ما قال ربنا »
وفي رواية عنه (ع) :

« مهما اجبتك فيه بشيء فهو عن رسول الله ، لسنا نقول برأينا من شيء » (١)
الى غير ذلك من الاحاديث المتظافرة عنهم وكلها تفيد ان علومهم واحاديثهم

(١) راجع جامع احاديث الشيعة ، المقدمة ج ١ : ص ١٧ .

مأخوذة عن نبیهم وجدهم الاظهر .

غير انا لانريد ان نؤاخذ بالمثل ولانريد ان نعكر الصفوفان ما نسبه الى تلك الطائفة اولى بان ينسب الى غيرهم فان منهم من يعد الصحابة ممن حق لهم التشريع !!! .

يقول مؤلف «السنة قبل التدوين» انه تطلق السنة احيانا على ما عمل اصحاب رسول الله وان لم يكن في القرآن او في المأثور عنه وقد كان يفرق بعض المحدثين فيرى الحديث هو ما ينقل عن النبي، والسنة ما كان عليه العمل المأثور في الصدر الاول وعلى ذلك يحمل قول عبد الرحمان بن مهدي : لم ار احداً قط اعلم بالسنة ولا بالحديث الذي يدخل في السنة من حماد بن زيد وقوله : سفيان الثوري امام في الحديث وليس بامام في السنة والاوزاعي امام في السنة وليس بامام في الحديث ومالك امام فيهما . ومن ابرز ما ثبت في السنة بهذا المعنى سنة الصحابة في الخمر، وتضمن الصنائع ، ويحتج بذلك بقوله : عليكم بسنتي وسنة الخلفاء المهديين الراشدين تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ . وبما قال علي بن ابي طالب بعد ما جلد الشارب اربعين جلدة : «كف ، جلد رسول الله اربعين ، وابوبكر اربعين وكملها عمر ثمانين وكسل سنة . و قال ابن قيم الجوزية ، في توجيه الحديث الاول : فقرن سنة خلفائه بسنته ، وامر باتباعها كما امر باتباع سنته وهذا يتناول ما افتوا به وسنوه للامة وان لم يتقدم من بينهم فيه شيء والا كان ذلك سنته . (١)

وهذه الروايات تدل على ان للصحابة سنة كسنة النبي وآراؤهم وفتاواهم حجة كحديث رسول الله فعندهم سنة ابي بكر ، سنة عمر ، وسنة علي .

وما اتفه ما رواه السيوطي في تاريخ الخلفاء قال : قال حاجب بسن خليفة

(١) السنة قبل التدوين ص ١٨ راجع اعلام الموقعين ج ٤ ص ١٤٠ .

شهدت عمر بن عبد العزيز يخطب وهو خليفة فقال في خطبته: الا ان ما سن رسول الله -ص- وصاحبه ، فهو دين نأخذ به وننتهي اليه وما سن سواهما فانا نرجئه .(١) وفي محاوراة ثعلبة بن ابى مالك القرظي مع عبد الملك بن مروان : وليست سنة احب الي من سنة عمر وقد اخر صلاته الى مزدلفة (٢) .

ومنهم من يجعل قول الصحابي حجة ، من دون تسميته سنة ، فقد نقل الشيخ ابو زهرة عن ابن القيم انه استدل على حجية ارائهم بنحو ستة واربعين وجهها .

نعم خالف الشوكاني فى المقام وجاء بالحق حيث قال : والحق ان قول الصحابي ليس بحجة ، فان الله سبحانه وتعالى لم يبعث الى هذه الامة الانبياء محمداً وليس لنا الا رسول واحد والصحابة ومن بعدهم مكلفون على السواء باتباع شرعه والكتاب والسنة فمن قال : انه تقوم الحجة من دين الله بغيرهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت واثبت شرعا لم يأمر الله به (٣) .

وما ذكره الشوكاني حق والحق احق ان يتبع وقال سبحانه « ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام » [النحل ١١٦] .

وقال سبحانه « آله اذن لكم أم على الله تفترون » [يونس - ٥٩] . ان حق التشريع من حقوقه سبحانه لم يعطه لاحد حسب مفاد هذه الايات ولم يشرك فيه احداً غير ان بعض اهل السنة قد جانب الحق واثبتة للامراء ، وراء الصحابة يسمونه « صوافي الامراء » .

فعن المسيب بن رافع قال : اذا كان الشيء من القضاء وليس فى الكتاب

(١) تاريخ الخلفاء ص ١٦٠ .

(٢) طبقات ابن سعد ج ٥ ص ١٧٢ .

(٣) راجع ص ٢٣١ - ٢٣٩ كتاب بحوث مع اهل السنة والسلفية .

ولافى السنة سمي «صوافي الامراء» فجمع له اهل العلم فما اجتمع عليه رأيهم فهو الحق (١) .

وعن هشام بن عروة قال : ما سمعت ابى يقول في شيء قط برأيه ، قال : ربما سئل عن الشيء فيقول هذا من خالص السلطان (٢) .

وبالاسناد عن ابى هريرة قال : ادركت اهل المدينة ما فيها الكتاب والسنة والامر ينزل فينظر فيه السلطان (٣) هذا وذاك بل وغيره من الكلمات تفيد - بصراحة - ان الصحابة والامراء لهم حق التشريع والتقنين وان ارائهم ونظرياتهم تعد احكاما الهية - حسب منطق اهل السنة - وعلى ذلك فرعوا حجية القياس والرأي للعلماء قائلين باننا امرنا بطاعة اولى الامر بمقتضى قوله « اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم » نيدخل في هذه الاطاعة ما قالوه بقياس اورأى (٤) .

ولقد اشبع الكلام فى المقام العلامة الحجة السيد مهدي الروحاني في كتابه القيم بحوث مع اهل السنة والسلفية فراجع .

وقد عد الاستاذ عبد الوهاب خلاف في كتابه مصادر التشريع الاسلامي في ما لانص فيه، من الادلة: اجماع اهل المدينة وقول الصحابي و اجماع اهل الكوفة و اجماع الخلفاء الاربعة فراجع ص ١٠٩ وقرأ ما فيه ثم اقض في التهمة التى الصفاها الجهمان بالشيعة وان اي طائفة اخرى بهذه النسبة .

(١) جامع بيان العلم ج ٢ ص ١٧٤ .

(٢) جامع بيان العلم ج ٢ ص ١٤٧ .

(٣) المصدر السابق .

(٤) لا يخفى ما فى هذا الاستدلال من الوهن والضعف .

الفصل الحادى عشر

الله والتوحيد فى الطاعة

الله والتوحيد في الطاعة.

- ١ - انحصار حق الطاعة في الله .
- ٢ - الطوائف التي وجب طاعتها باذن الله .
- ٣ - الرسول الاعظم (ص) .
- ٤ - وظائف الرسول .
- ٥ - اولو الامر .
- ٦ - الوراثة .
- ٧ - محدودية اطاعتهم .

انحصار حق الطاعة في الله سبحانه .

تعتبر مسألة التوحيد في الطاعة من اهم مسائله والمراد منه الاعتقاد بأنه ليس هناك من تجب طاعته بالذات الا الله تعالى ، فهو وحده الذي يجب أن يطاع وتمثل أوامره واما طاعة غيره فانما تجوز اذا كانت باذنه وامره والآن يكون محرمة ووجه ذلك هو ان الطاعة من شؤون المالكية والمملوكية ، ومن فروع الربوبية والمربوبية فالمالك للوجود بأسره ورب الكون الذي منه واليه كل شؤوننا هو الذي يجب أن يطاع دون سواه ، ولاتعني الطاعة - في الحقيقة - سوى أن نضع ما وهبنا من آلاء ونعم بما في ذلك «وجودنا» ، و «ارادتنا» - في الموضع الذي يرضاه ولا ريب أن المروق من هذه الطاعة لا يكون الا ظلماً تقبحه العقول السليمة ، وتنفر منه الطباع المستقيمة .

وبعبارة أوضح ان التوحيد في الطاعة يعد في الحقيقة من شؤون التوحيد في الافعال .

فعند ما نعتقد بأنه ليس للكون الا خالق ومنعم واحد وأن وجود العالم مستمد من ذلك الخالق المنعم ، في هذه الصورة يتعين بالضرورة ان نعترف

بأنه ليس فى الوجود سوى مطاع واحد هو الذى تجب طاعته دون غيره والى ذلك يشير قوله سبحانه «ياايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنى الحميد (فاطر - ١٥) .

ولاجل ذلك نجد القرآن الكريم يطرح مسألة الطاعة لله وحده مشعراً بانحصارها فيه اذ قال :

« فاتقوا الله ما استطعتم وأسمعوا وأطيعوا وأنفقوا خيراً لأنفسكم » (التغابن- ١٦) وتقرب من ذلك الاية التالية حيث تمدح فريقاً من المؤمنين بأنهم يسمعون أوامر الله ويطيعونها مشعرة بانحصار الطاعة فيه سبحانه اذ تقول .

« وقالوا : سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا واليك المتصير » (البقرة - ٢٨٥) وفى اية نالئة تصرح بان النبي لا يطاع الا باذنه سبحانه :

« وما أرسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله » (النساء - ٦٤) فهذه الاية تفيد - بوضوح - أن طاعة النبي فرع لطاعة الله ، وأنها فى طول طاعته تعالى وليس فى عرضها ومصافها ، بمعنى أنها ليست واجبة بذاتها وأن النبي ليس مطاعاً بذاته ، فلولم يأمر بها لما وجبت طاعته ولما كان مطاعاً .

وفى اية رابعة تعد طاعة النبي طاعة الله نفسه اذ تقول :

« ومن أطاع الرسول فقد أطاع الله » (النساء - ٨٠) فاذا كان هذا حال النبي فحال غيره اوضح ، فتلخص انه ليس هناك من تجب طاعته بالذات الا الله سبحانه واما اطاعة غيره فانما تجب بامر من تجب طاعته بالذات .

الذين تجب طاعتهم بأمره :

يصرح القرآن الكريم بوجوب طاعة طوائف خاصة باذنه وامره ، وفى مقدمهم النبي الاكرم ثم اولى الامر من المؤمنين ثم الوالدان .

ولما كان البحث عن المطاع الثانى يرتبط بمباحث الحكومة والولاية التى تأتى فى الجزء الثانى لذلك من هذا الكتاب نرجىء البحث عنه الى ذلك الجزء ونخص البحث فى هذا الفصل بالاول والثالث فنقول :

١ / الرسول الاكرم .

ان النبي الاعظم - ص - ممن افترض الله طاعته والانقياد لاوامره والانتهاه عن نواهيه وهذه حقيقة صرحت بها الايات التالية مضافا الى الايات التي مر ذكرها عليك :

وهذه الايات هي :

- « قل: أطيعوا الله ، والرسول، فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين » (آل عمران- ٣٢)
- « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول » (النساء - ٥٩)
- « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، واحذروا » (المائدة - ٩٢)
- « وأطيعوا الله ، ورسوله ، ان كنتم مؤمنين » (الانفال - ١)
- « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله ، ولا تولوا عنه وانتم تسمعون » (الانفال - ٢٠)
- « وأطيعوا الله ورسوله ، ولا تنازعوا فتفشلوا » (الانفال - ٤٦)
- « قل : أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ، فان تولوا فانما عليه ما حمل ، وعليكم ما حملتم ، وان تطيعوه تهتدوا » (النور - ٥٤)
- « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم » (محمد - ٣٣)
- « وأطيعوا الله ، ورسوله ، والله خبير بما تعملون » (المجادلة - ١٣)
- « وأطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول فان توليتم ، فانما على رسولنا البلاغ المبين » (التغابن - ١٢)

وقد ورد لزوم طاعة النبي في آيات اخرى في صورة التسوية ، بين طاعة

الله وطاعة الرسول مثل قوله :

- « ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم » (النساء - ٦٩)
- « من يطع الرسول فقد أطاع الله » (النساء - ٨٠)
- « ومن يطع الله ورسوله ويخشى الله ويتقه فأولئك هم الفائزون » (النور - ٥٢)

- « ومن يطع الله ورسوله فقد فاز فوزاً عظيماً » (الاحزاب - ٧١)
 « ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار » (الفتح - ١٧)
 « ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله » (التوبة - ٧١)
 « وأقم الصلاة وأتغن الزكاة وأطعن الله ورسوله » (الاحزاب - ٣٣)

ثم يعود القرآن فيصف معصية الرسول بالكفر لان رد الرسول والتمرد عليه رد على الله وتمرد عليه اذ يقول :

« قل: اطيعوا الله والرسول، فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين » (آل عمران- ٣٢)
 وعلى هذا الاساس يعتبر القرآن تكذيب النبي بمثابة التكذيب لله والجحد لاياته سبحانه اذ يقول:

« وقد نطم انه ليحزنك الذي يقولون ، فانهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون » (الانعام - ٣٣)
 وعلى هذا يعتبر تكذيب القرآن ، وتكذيب النبي بل وتكذيب أي شخص أو شيء مرتبط بالله ارتباطاً مسلماً، تكذيباً لله تعالى ، في الحقيقة .

ماهو المراد من اطاعة النبي ؟

ان النبي الاعظم بما هو نبي ورسول كان يتحمل من جانبه سبحانه اموراً ووظائف هامة تنبع من صميم نبوته ورسالته ونشير الى اهمها :
 الاول- تلاوة وتعليم الايات القرآنية، التي كان ينزل بها أمين الوحي جبرائيل ، على قلبه الشريف، تلك الايات التي كانت تتضمن الاوامر والنواهي الالهية مثل أقيموا الصلاة ، وآتوا الزكاة وما شابه ذلك .

الثاني - ابلاغ الاحكام والوامر والنواهي بالبيان الشخصي والمراد من البيان الشخصي هو «الاحاديث» والالفاظ التي يكون انشاؤها من النبي نفسه، فيما يكون معانيها من جانب الله تعالى ، وهو ما يطلق عليه «الحديث النبوي»

حسب ما اصطلاح عليه .

ولم يكن للنبي - فى ابلاغه لرسالات ربه من شأن - سواء كان عن طريق تلاوة القرآن أم عن طريق أحاديثه - الا كونه رسولاً ومبلغاً لأوامره ونواهيه سبحانه .
واذا ما وجدنا القرآن الكريم يصف النبي بأنه : «الشاهد والبشير والنذير» وما شابه ذلك فان تلك الاوصاف ليست ناظرة الا الى هذه الوظائف التى ما كان للنبي فيها من دور الا دور المبلغ حسب .

الثالث - اعمال الولاية الالهية الموهوبة له من الله سبحانه بقوله : «النبي اولى بالمؤمنين من انفسهم» (الاحزاب - ٦) ومن الواضح ان اعمالها يحتاج الى اضداراوامر ونواهي الى المؤمنين ولا ينجح النبي في هذا المقام الا ان يكون مطاعاً بين امته .

وهذا كمالو امر بتجيش الجيش ، والنفر الى الجهاد ، ومكافحة الظالمين الى غير ذلك مما يتقوم به اصلاح المجتمع . ولجل ذلك عند الله سبحانه مخالفة النبي معصية ربما توجب الخروج عن الدين .

وما ورد من الايات الدالة على لزوم طاعة النبي ناظرة الى هذا القسم من الاوامر الناشئة من هذا المقام . ان مقام النبي فى هذه الصورة هو مقام القائد الذي يأمر من يكون تحت قيادته وامرته او ينهاه ، وليس مقام الابلاغ المحض الذي ليس له شأن سوى ابلاغ احكامه سبحانه .

فقد تقتضى المصالح الاسلامية - مثلاً - أن يدفع المسلمون - عدا الحقوق المالية الواجبة عليهم - مبالغ اضافية فى سبيل المصالح الاسلامية أو قد يطلع النبي - ص - على ظلم رجل لزوجته - ويرى فى استمرار العلاقة الزوجية بينهما حرجاً لا يطاق و عسراً لا يتحمل وفى مثل هذه الصور يأمر النبي (ص) بدفع الضرائب الخاصة للدولة الاسلامية واطلاق سراح الزوجة حسماً لمادة الفساد ، ويجب على المؤمنين اطاعته ، والى ذلك يشير قوله سبحانه :

«وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً ان يكون لهم الخيرة من امرهم، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً» (الاحزاب - ٣٦)

وفي هذه الآية التي نتحدث عن معصية الله والرسول ليس المقصود هو معصية الرسول بما هو مبلغ لرسالات الله واحكامه ، اذ ليس في هذه الحالة للرسول الاعظم اي أمر ونهى حتى تعد مخالفته مخالفة للرسول بل هو في هذه الحالة ليس الا مبلغاً ومنبأً ورسولاً بين الله وعباده .

ان معصية الرسول انما تتحقق اذا كانت الاوامر صادرة عن موقع القيادة والامرة وعند ذلك يعد الامر والنهي أمراً ونهياً له وتعد المخالفة مخالفة له.

والعجب ان صاحب المنار حصر اطاعة النبي في مورد الاحكام التي امر الله رسوله ان يبلغها عنه حيث قال : «قضت سنة الله بان يبلغ عنه شرعه للناس رسل منهم وتكفل عصمتهم في التبليغ ولذلك وجب ان يطاعوا في ما يمينون من الدين والشرع .

مثال ذلك ان الله تعالى هو الذي شرع لنا عبادة الصلاة وامرنا بها ولكنه لم يبين لنا في الكتاب كيفيتها وعدد ركعاتها ولا ركوعها ولا سجودها ولا تحديد اوقاتها فبينها الرسول بامر الله تعالى اياه بذلك في مثل قوله «وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم» (الذحل - ٤٤) .

فهذا البيان بارشاد من الله تعالى فاتباعه لا ينافي التوحيد ولا كون الشارع هو الله وحده» راجع المنار ج ٥ ص ١٨٠ .

وضعف هذا الكلام ظاهر اذ ليس للنبي الاكرم في هذا المضمار اي امر ولانهي وانما هو مجرد مبلغ او مذكر وليس له عليهم أية سلطة وسيطرة واليه يشير قوله سبحانه :

« فذكر انما انت مذكر ، لست عليهم بمسيطر » (الغاشية ٢١ - ٢٢)

نعم في مجال الحاكمية التي يحتل النبي (ص) فيها دست الحكومة ، يكون له الامر والنهي .

٢/أولو الامر

ان الفريق الثاني الذي اوجب الله طاعتهم علينا من سماهم الله سبحانه بأولى الامر ويكون لهم بالتالي مقام الامرية والقيادة في المجتمع الاسلامي ، حيث قال : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير واحسن تأويلاً » (النساء - ٥٩) .

وبما أن التعرف على اولى الامر في المجتمع الاسلامي انسب بمباحث القيادة والحكم نرجىء البحث عنه الى الجزء الثاني الذي يتكفل بتحليل مباحث النبوة في الكتاب العزيز ونبحث عنه عند البحث عن الرسول الخاتم والنبي القائد .

٣/الوالدان

اتفق المسلمون - اقتداء بالكتاب العزيز - على حرمة مخالفة الوالدين مستندين الى قوله سبحانه :

« وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا اما يبلغن عندك الكبر احدهما او كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً » (الاسراء - ٢٣) -
اذ لو كانت لفظة « أف » التي توجب انزعاجهما محرمة فمن الاولى ان تكون مخالفتها في سائر الامور التي توجب انزعاجهما بكثرة حراماً ايضاً ، نعم اطاعتها وان شئت قل : حرمة مخالفتها محددة بما اذا لم يأمر بالشرك بل بما اذا لم يأمر بما فيه معصية الله .

لان القرآن لما نهى عن طاعة امر المسرفين في قوله : « ولا تطيعوا أمر المسرفين » (الشعراء - ١٥١) وعن طاعة الاثم والمكذب والغافل في قوله : « ولا تطع منهم أثماً أو كفوراً » (الانسان - ٢٤) وقوله سبحانه « فلا تطع المكذبين » (القلم

- (٧) وقوله سبحانه «ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه» (الكهف - ٢٨)، وجب علينا ان لانطيع امر من يأمر بمخالفة الله ومعصيته فان ذلك يشبه امر من اغفل الله قلبه او صار من المكذبين والمسرفين سواء في ذلك الوالدان وغيرهما وبذلك تكون دائرة الاطاعة اضيق مما سبق فتتحدد الاطاعة عندئذ بما لم تكن دعوتهما دعوة الى معصية الله ومخالفته - على الاطلاق -.

لقد دعى القرآن الكريم المجتمع البشري الى تكريم مقام الوالدين واحترامهما ، و اطاعتهما ، ولكنه ذكر - فى نفس الوقت - بنقطة مهمة و جديرة بالاهتمام و هي : أن محبة الابناء لا بئسهم و أمهاتهم يجب أن لا تكون محبة عمياء ، ولا أن تكون طاعتهم لهم طاعة غير محسوبة تسبب في الخروج عن حدود العدالة .

فان على الابناء أن لا يكتفوا الشهادة الحقة حتى لو كانت ضد آبائهم وأمهاتهم لو كانوا ظالمين حقاً .

فها هو القرآن الكريم يقول فى هذا الصدد :

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين » (النساء - ١٣٥)

فلو دعى أحد الوالدين ولده الى الشرك ، وجب أن يقاومهما ، فلا تجره مودته وعاطفته الى اختيار الباطل ولا ينساق وراء مادعى اليه الابوان بدافع المحبة ، كما يقول القرآن الكريم :

« وان جاهداك على أن تشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما » (لقمان - ١٥)
« وان جاهداك لتشرك بى ما ليس لك به علم فلا تطعهما » (العنكبوت - ٨)

واقدم أشار الامام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) الى حق اطاعة الوالدين

المحدود ، فى عبارة مقتضبة له ، اذ قال :

« فحق الوالد على الولد أن يطيعه - اى الولد يطيع والده -
« فى كل شىء الا فى معصية الله » (١) .

(١) نهج البلاغة الكلمات القصار . رقم ٣٩٩ .

الفصل الثانى عشر الله والتوحيد فى الحاكمية

الله وانحصار حق الحاكمية فيه

- ١ - انحصار حق الحاكمية فيه سبحانه .
- ٢ - الآثار السيئة لفقدان القائد .
- ٣ - الاقتداء بسيرة النبي (ص) .
- ٤ - الولاية والحاكمية لله سبحانه .
- ٥ - الولاية لله سبحانه لا الامرة والادارة .
- ٦ - كلمة أخيرة .

١ - الحكومة ضرورة اجتماعية :

بالرغم من تصور البعض بأن «الحرية» وقيام «السلطة الحكومية» أمران متناقضان لايجتمعان أبداً وأن صيانة الحرية الفردية تقتضى - بالضرورة - أن نحذف « الحكومة والدولة » من قاموس الحياة البشرية .

وبالرغم من تصور أن الدول والحكومات هي ما تتألف - دائماً - من الاقوياء ، وتراعي حقوقهم ومصالحهم على حساب حقوق الضعفاء ومصالحهم . وكذا بالرغم من تصور أن الانسان طيب ذاتاً وأنه مخلوق عاقل وعالم فلا حاجة اذن الى وجود دولة تنظم أموره وتدبر شؤونه وتحفظ مصالحه .

على الرغم من جميع تلك التصورات والمزاعم التي تكشف عن نوع من السفسطة والسداجة ولا تنتج سوى الفوضى والهرج والمرج فان ضرورة وجود حكومة في حياة البشر في غاية الوضوح بحيث لايجتاج الى دليل وبرهان أبداً .

ان الضرورة تقضي بقيام دولة تصون الحريات الفردية الى جانب المصالح الاجتماعية وتسعى في تنظيم الطاقات وتنمية المواهب، وتوقف أبناء المجتمع على واجباتهم ، وتجري القوانين الالهية أو البشرية .

ولاجل هذا اعتبر جماعة من الفلاسفة و العلماء الكبار (كأفلاطون وارسطو وابن خلدون (١) وغيرهم) وجود الدولة ضرورة حيوية لابد منها . ولم يشذ عن ذلك الا (ماركس) الذي اعتبر وجود الدولة أمراً ضرورياً مادام هناك وجود للصراع الطبقي ، أما مع انتشار الشيوعية واستقرار النظام الشيوعي فى العالم كله فلا حاجة اليها .

غير أن ماركس نظر الى الحياة البشرية من زاوية واحدة هى زاوية «الصراع الطبقي» فى حين ان للحياة البشرية زوايا اخرى لو نظر اليها ماركس، وطالها بموضوعية ودقة لما حكم بعدم الحاجة الى الدولة ولما دعى الى زوالها حتى بعد انتشار الشيوعية - حسب نظره - .

لان سبب النزاع والاختلاف بين افراد البشر لا ينحصر فى الصراع الطبقي فقط بحيث لو زال هذا الصراع لاصبحت الارض جنة عدن ، بل هناك الغرائز البشرية كغريزة حب الجاه ، وحب الذات ، وغيرها من الغرائز غير المهذبة ، هى أيضا منشا الصراع والاختلاف بين البشر الى جانب « الصراع الطبقي » . ثم على فرض ان لا يكون هناك صراع طبقي فضرورة وجود الحكومة لاجل ادارة المجتمع من زاوية للقيام بحوائجها الاجتماعية امر لامناص منه .

فالمجتمع الذي زال فيه الصراع الطبقي لا يشذ عن سائر المجتمعات فى احتياجه الى من يدير اموره من تأمين سكنه وصحته وتعليمه وتربيته ومواصلاته البرية والبحرية والجوية ، والفصل فى خصوماته فى ما لا يرجع الى الامور الطبقية الى غير ذلك من الشؤون التى لامناص منها لاقامة المجتمع مما يحتاج الى المؤسسات ، وادارة شؤونها .

فلا بد من مؤسسات تقوم كل واحدة منها بواجب من هذه الامور وتنظيمها

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤١ - ٤٢ .

ولانعى من الحكومة الا هذا .

وعلى اى حال فلا بد من دولة توقف الناس على وظائفهم القانونية، وتعاقب المخالفين المتجاوزين وتعيد الحقوق المهضومة الى ذويها ، وتصون النظام والانضباط الاجتماعي الذى يمثل قاعدة السعادة ورمز بقاء المدنية ، واساس استمرار الحضارة وسبب تقدم البشرية فى المجالات المادية والمعنوية .

وخلاصة القول : ان حفظ النظام الاجتماعى والحضارة الانسانية وتعريف أفراد المجتمع بواجباتهم، ومالهم وما عليهم من الحقوق ، ورفع اى نزاع وتصارع فى حياة الجماعة أمور تحتاج الى : مرجع قوي يقوم بهذه المهام الضخمة ، وهذا الواجب الانسانى الشريف ويحفظ بالتالى اساس الحضارة الذى هو حفظ النظام الاجتماعى وصيانه من التقهقر والانحطاط .

ان حقيقة الاسلام ليست الاسلسلة من « الاصول والفروع » المنزلة من جانب الله والتى كلف رسول الله (ص) بدعوة الناس اليها وتطبيقها على الحياة فى الظروف المناسبة ، ولكن حيث ان تطبيق طائفة من الاحكام التى تكفل استقرار النظام فى المجتمع لم يكن ممكناً دون تشكيل حكومة وقيام دولة ، لذلك اقدم النبي صلى الله عليه وآله بحكم العقل، وبحكم ماكان له من الولاية المعطاة له من قبل الله، على تشكيل دولة.

على أن الحكومة ليست بذاتها هدف الاسلام بل الهدف هو تنفيذ الاحكام والقوانين وضمان الاهداف الاسلامية العليا ، وحيث أن هذه الامور لا تتحقق دون اجهزه سياسية، وسلطات حكومية لذلك قام النبي(ص) بنفسه بمهمة تشكيل مثل هذه الدولة وتأسيس مثل هذه الحكومة .

والخلاصة أن اجراء حد السرقة والزنا على السارق والزاني وتنفيذ سائر الحدود والعقوبات ومعالجة مشاكل المسلمين ، وتسوية نزاعاتهم فى الامور

المالية والحقوقية ، ومنع الاحتكار والغلاء، وجمع الضرائب المالية الإسلامية وتوسيع رقعة انتشار الإسلام، ورفع الاحتياجات الأخرى في المجتمع الإسلامي وغيرها لا يمكن أن تتحقق دون وجود أمير جامع وزعيم حازم وبدون حكومة، وزعامة مقبولة لدى الأمة .

وحيث يتوجب على المسلمين الآن أن يطبقوا الأحكام الإسلامية بحذافيرها من جانب ، وحيث ان تطبيقها على الوجه الصحيح لا يمكن دون تأسيس سلطة يخضع لها الجميع من جانب آخر، لهذا كله يتحتم أن تكون لهم أجهزة سياسية وتشكيلات حكومية ، في اطار التعاليم و القيم الإسلامية ليستطيعوا بها أن يتقدموا - فى كل عصر- جنباً الى جنب مع المتطلبات المتسحذة والاحتياجات المتجددة .

لقد أشار الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام الى ضرورة تشكيل مثل هذه الحكومة بل الى ضرورة وجود حاكم ما مرجحاً الحاكم الجائر على الفوضى الاجتماعية والهرج والمرج الذى يستتبعه عدم وجود حاكم ، وأشار فى نفس الوقت الى أن الحكومة في منطق الإسلام ليست هى الهدف ، بل هي وسيلة لاستقرار حياة كريمة آمنة حتى يتمتع كل فرد بحقوقه العادلة .

لقد أشار الامام علي الى أن الدولة - في نظر الإسلام - وسيلة لحفظ النظام الاقتصادي والا من والدفاع وأخذ حقوق المستضعفين من الاقوياء المستكبرين اذ يقول :

« انه لابد للناس من أمير ، بر أو فاجر ، يعمل فى امرته
 « المؤمن ، ويستمتع فيها الكافر ويبلغ الله فيها الاجل
 « ويجمع الفئء ويقا تل به العدو، وتأمين به السبل ويؤخذ
 « به للضعيف من القوى » .

وفي رواية اخرى قال :

« أما الامرة البرة فيعمل فيها التقى .
« وأما الامرة الفاجرة فيتمتع فيها الشقى ، الى أن تنقطع
« مدته ، وتدركه منيته » (١) .

وعلى هذا البيان يكون وجود الدولة ضرورة اجتماعية لامناص منها .
اضف الى ذلك أن النبي (ص) كلف بعد رجوعه من حجة الوداع في
غدير خم بأن ينصب علياً خليفة من بعده لامرة المسلمين ، من جانب الله ،
وكان الامر الالهي مصدراً بقوله تعالى :

« يا أيها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك »

ثم يجسد الله أهمية هذا الموضوع وخطورته القصوى بان عدم ابلاغ ما
اوحى اليه في امر الخلافة يساوى عدم ابلاغ الشريعة رأساً ، اذ قال تعالى :
« فان لم تفعل فما بلغت رسالته » (المائدة - ٦٦)

ان هذه الاية كما تدل على مقام الامام وعظيم مكانته تكشف - كذلك -
عن أهمية مقام الامامة وخطورة قيادة المجتمع لانه بسبب الامام القائد تشرق
أشعة العدالة على المجتمع البشرى ولا تغيب .. وهو الذي بسببه تبقى التعاليم
الالهية حية مصانة من كل تحريف وبسببه تصل البشرية الى شواطئ السعادة
المادية والمعنوية على السواء .

الاثار السيئة لفقدان القائد :

لقد بلغ الاسلام في حرب (احد) أخطر مراحلها ، حيث عمد العدو الى بث الشائعات
عن مقتل النبي (ص) ، وفي هذه اللحظة الحساسة التي شعر المسلمون فيها بفقدان
الزعيم والقائد ، خطرت في أذهان البعض فكرة العودة الى الجاهلية والارتداد

على الاعقاب ، وراح هذا البعض يقول : لم نحارب وقد مات رسول الله ، فنزل القرآن يوبخ من لهج بهذه الكلمة وقال :

« وما محمد الا رسول ، قدخلت من قبله الرسل ، أفان مات أو قتل انقلبتم على

« أعقابكم ، ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئاً وسيجزى الله الشاكرين »

(آل عمران - ١٤٤)

ولو أن شائعة مقتل النبي لم تكذب بظهوره (ص) عند أصحابه لال نظام المسلمين الى التمزق حتماً ولانتهى الامر بمقتل فريق وفرار آخرين في أسوء نكسة عرفها التاريخ. فهل من الصحيح ان تهمل مسألة القيادة وهى بهذه الدرجة من الخطورة والاهمية في حياة الشعوب ؟

وهل من الصحيح أن لايقدم المسلمون على ايجادها لتنظيم حياتهم لكي يستتب الامن والسلام .

الاقتداء بسيرة النبي (ص) :

كان الرسول الاكرم (ص) اذا بعث سرية الى الجهاد عين أمراء متعددين لتلك السرية يتوالون على قيادتها لكي لا تبقى دون أمر اذا أصيب أحدهم ، فتصبح كالقطيع بلا راع تنال الذئاب من أطرافها، وتتخطفها أيدي المخاطر من جوانبها .

ولما كان القرآن الكريم يأمرنا باتباع سيرة الرسول والاقتداء به وجعله قدوة وأسوة فيقول :

« لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر، وذكر الله

« كثيراً » (الاحزاب - ٢١)

توجب علينا ان نجعل حياة النبي وفعله اسوة لنا حتى في موضوع تشكيل الدولة .

ولقد أدرك المسلمون - بعد وفاة النبي - ضرورة وجود قائد للأمة، وإمام للمسلمين ، فاتفقوا على وجود زعيم لهم بعد وفاة نبيهم فصاروا فرقتين فرقة تزعم ان حل هذه المشكلة بيد الأمة وان لها تنصيب من يشغل هذه المنصة في حين ان فريقا اخر راح يستمد من نصوص النبي ويقول ان النبي قد سد هذا الفراغ ولم يهمل أمر الخلافة والقيادة ، وعين القائد و الخليفة من بعده . وبالتالي لم يكن بين المسلمين واحد ينكر ضرورة وجود الامير والقائد .

وانطلاقا من الاهمية التي تكمن في تأثير الحكومة في اصلاح أمر الناس عاجلا وآجلا قال الامام الصادق عليه السلام في حديث مقتضب له :

« لا يستغنى أهل كل بلد من ثلاثة ، يفزع اليه في امر دنياهم وآخرتهم فان عدمو كانوا همجاً: فقيه عالم ورع وأمير خير مطاع وطبيب بصير ثقة » (١) .

كما صرح الامام امير المؤمنين علي بن ابي طالب (ع) بهذه الفريضة الدينية في احدي خطبه اذ قال :

« والواجب في حكم الله والاسلام على المسلمين بعدما يموت امامهم »
 « او يقتل ، ضالا كان أو مهتدياً ، مظلوماً كان أو ظالماً ، حلال الدم ،
 « أو حرام الدم أن لا يعملوا عملا ولا يحدثوا حدثاً ، ولا يقدموا يداً
 « ولا رجلا ولا يبدأوا بشيء قبل أن يختاروا لانفسهم اماماً يجمع أمرهم
 « عفيفا عالماً ، ورعاً ، عارفاً بالقضاء والسنة ، يجمع أمرهم ، ويحكم
 « بينهم ويأخذ للمظلوم من الظالم يحفظ أطرافهم ، ويجبي فيهم ويقم
 « حاجتهم ويجبي صدقاتهم » .

يبقى أن نعرف أن هذا القانون الكلي الذي يذكره الامام علي يرتبط بالفترة

التي لم يسد هذا الفراغ من جانب الله، وتنصيب النبي الاعظم اذ لو كان القائد معيناً من جانبه سبحانه لانتفى التكليف بانتخاب الامام قال سبحانه :

« وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من »
 ﴿٣٦﴾ « أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالاً مبيناً » (الاحزاب - ٣٦)

وعلى كل حال فالضرورة قاضية بلزوم وجود قائد للناس يتحمل اعباء الحكومة، ويتصدى لامور الزعامة، وادارة المجتمع، حسب الطرق الصحيحة.

٢ - الولاية والحاكمية لله سبحانه

لقد اثبت البحث السابق لزوم وجود الحكومة في المجتمع البشرى بالمعنى الجامع بين السلطة التشريعية التي لها حق التشريع والتقنين والسلطة التنفيذية التي لها حق تنفيذ الاحكام والمقررات والسلطة القضائية التي لها حق القضاء وفصل الخصومات بين الناس .

ومن المعلوم جداً ان اعمال الحاكمية في المجتمع لا ينفك عن التصرف في النفوس والاموال وتنظيم الحريات من غير فرق بين ان تكون الحكومة بيد الفرد او المجتمع .

لكن التسلط على الاموال والنفوس وايجاد اي محدودية مشروعة بين الامة يحتاج الى (ولاية) بالنسبة ، الى المسلط عليهم ، ولولا ذلك لعُد التصرف تصرفاً عدوانياً .

ولانعنى بالولاية هنا ولاية الولي بالنسبة الى الايتام والقصر والغيب بل المقصود هو الولاية التي يحق معها ان يتصرف في شؤون المجتمع نفوساً واماوالاً وينظم امورهم ويعمر بلادهم ويؤمن مجتمعاتهم، بالسلطات الثلاث ولولا ذلك لصار النظام طاغوتياً يحكم في المجتمع من كان غالباً وقاهرراً فيجب علينا

ان نعرف من له الولاية أصالة على العباد والبلاد .

وبما أن جميع الناس سواسية امام الله، والكل مخلوق ومحتاج اليه لا يملك شيئاً حتى وجوده وفعله وفكره فلا ولاية لاحد على أحد بالذات والاصالة بل الولاية لله المالك الحقيقى للانسان والكون والواهب له وجوده وحياته كما يقول سبحانه :

« هنالك الولاية لله الحق هو خير ثوابا وخير عقبا » (١) (الكهف - ٤٤) فقد ظهر من هذا البيان ان المقصود من حصر الحاكمة فى الله هو حصر جذور الحاكمة وعللها المستتعبة لها (وهي الولاية) فيه، فبما ان الولاية على العباد منحصرة فى خالقهم فالحاكمة بمعنى الولاية منحصرة فيه سبحانه ايضا، فلا يجوز لاحد ان يتولى الحكومة الا أن يكون مأذونا ممن له الولاية الحقيقية والا اصبحت حكومته حكومة جور وعدوان .

ولانعنى من عنوان « انحصار حق الحاكمة فى الله » حصر الامرة فى الله بان يتولى هو سبحانه الامرة على العباد ، كما سيتضح ذلك ، فان للانبيا والصلحاء وكل مأذون من قبله سبحانه ان يتولى الامرة من جانب الله، بل المراد ان الولاية وحق الحكومة بالاصالة حق لله سبحانه وانما يتصدى غيره باذنه.. وذلك مثل قوله : « قل لله الشفاعة جميعا » (الزمر - ٤٤) أى بيده امر الشفاعة من تعيين الشافع والمشفوع له ومثله المقام فان بيده زمام الحكومة فهو يعين الحاكم ويعين له وظائفه وكيفية حكمه .

وعلى هذا فالحاكمة خاصة بالله تعالى ومنحصرة فيه ، وهي من احدى

(١) مجمع البيان ج٣ ص ٧٢٢ والاستدلال بالاية على انحصار الولاية فى الله سبحانه مقتنع على ان يكون اسم الاشارة (هنالك) اشارة الى الوقت الذى يتنازع فيه الكافر والمؤمن فى هذه الدنيا وان تكون الولاية بمعنى تولى الامور فهو الذى يتولى أمر عباده، وللامين الطبرسى تحقيق حول كلمة الولاية فى الاية فراجع .

مراتب التوحيد .

ولقد اشار القرآن الى ذلك بقوله :

« ان الحكم الا لله أمر أن لاتعبدوا الا اياه ذلك الدين القيم ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون » (يوسف - ٤٠)

ان المراد من الحكم في جملة « ان الحكم » هو الحاكمية القانونية التى تنبعث من الولاية الحقيقية المنبثقة من خالقيته ومالكيته سبحانه لا الحاكمية التكوينية بمعنى التصرف فى الكون بالايجاد والاعدام والاحياء والاماتة وقد اوضحنا مفاد الآية في الفصل العاشر فراجع ص ٥٣٦ .

نعم لاداعي لان نحصر لفظة « الحكم » التى لها معنى وسيع في خصوص « القضاء » ، أو في خصوص « التشريع والتقنين » بل الحكم في هذه الآية ذات مدلول اوسع يكون « القضاء » من احدى شؤونه ، وما ذلك المعنى الا السلطة والامرة والحاكمية بمفهومها الواسع التى تقوم بالسلطات الثلاث .

هذا وفي مقدور القارئ الكريم أن يستظهر هذه الحقيقة ، ونعني « انحصار الحاكمية في الله تعالى » من آيات اخرى أيضاً غير ما ذكرناه في مطلع هذا المبحث مثل قوله :

« ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين » (الانعام - ٥٧)
« ألا له الحكم وهو أسرع الحاسبين » (الانعام - ٦٢)
« له الحمد فى الاولى والاخرة وله الحكم واليه ترجعون » (القصص - ٧٠)

الولاية لله سبحانه لا الامرة والادارة .

ان اختصاص حق الحاكمية بالله سبحانه ليس بمعنى قيامه بادارة البلاد واقرار النظام وممارسة الامرة وفصل الخصومة الى غير ذلك مما يدور عليه امر الحكومة فان ذلك غير معقول ولا محتمل ، بل المراد أن من يمثل مقام الامرة فى المجتمع

البشرى يجب ان يكون مأذونا من جانبه سبحانه لادارة الامور والتصرف في النفوس والاموال وان تكون ولايته مستمدة من ولايته سبحانه ، ومنبتقة منها ، ولولا ذلك لما كانت لتنفيذ حكمه جهة ولا دليل.

وان شئت قلت: ان المقصود هو حصر الولاية التي تنبعث منها الحاكمية في الله سبحانه، لاحصر الامر والتصدى لنظام البلاد وقرار الامن في المجتمع البشري ، الى غير ذلك من الشؤون .

نعم لامناص في اعمال الولاية لله سبحانه من تنصيب من يباشر ادارة البلاد اذ تستحيل ممارسة الحكم لله بصورة مباشرة .

ولاجل ذلك نجد امة كبيرة من جنس البشر تولوا منصة الولاية من جانب الله سبحانه واذنه الخاص يديرون شؤون الحياة الاجتماعية للانسان وفي ذلك يخاطب الله نبيه داوود ويقول :

«يا داوود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله» (ص - ٢٦) .

ان الاية وان كانت واردة في تنصيب داوود على القضاء ولكن نفوذ قضائه في زمانه كان ناشئاً عن ولايته وحاكميته الواسعة التي تشمل الحكم والامر بحيث يكون نفوذ القضاء من لوازمها وفروعها فهو سبحانه لم ينصبه للقضاء فحسب بل أعطى له الحكومة الواسعة بابعادها لان نفوذ حكم القاضي غير ممكن من دون ان تكون له سلطة وحاكمية ، ولم يكن القضاء في تلك الاعصار منفصلاً عن سائر شؤون الحكومة كما هو الراجح في عصرنا وقد كان داوود عليه السلام يتمتع بسلطة تامة واسعة تشمل التنفيذية والتشريعية - بمعنى بيان الاحكام عن طريق الوحي - والقضائية اذ يقول عنه القرآن:

«وقتل داود جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض» (البقرة - ٢٥١)

فتحصل من ذلك ان استخلاف الله لداود وكان بمعنى اعطائه حق الحاكمية على الناس بمفهومها الواسع .

وبذلك اتضح الفرق بين قولنا حصر (الحاكمية في الله سبحانه) وبين ما كان يردده الخوارج شعاراً ضد علي عليه السلام حيث كانوا يقولون «لاحكم الا لله لا لك ولا لاصحابك».

فهؤلاء كانوا يريدون نفي أية امرة في الارض بتاتاً لامن جانب الله ولا من جانب الناس وبذلك نهضوا في وجه امرة علي وقد رد الامام عليهم بقوله :

«كلمة حق يراد بها الباطل» نعم لاحكم الا لله ، ولكن هؤلاء يقولون لامرة الا لله» (١) .

اي انهم ينفون ان يكون في الارض امير على الناس من جانب الله سبحانه .

كلمة اخيرة :

اثبت البعثان السابقان ان الحكومة ضرورة يتوقف نظام الحياة عليها كما اثبتا من جانب آخر ان الحكومة بما انها تلازم التصرف في الاموال والانفس وتلازم تحديد الحريات لذلك لا بد ان تكون ناشئة من ولاية ثبت انها لا توجد الا في الله سبحانه ، وحده .

ولما كان يمتنع عليه سبحانه ان يباشر هذه الحكومة ، فلا بد ان يتصدى لها من ينصبه الله تعالى لذلك فردا كان او جماعة وهذا ما ينبغي بحثه ومعالجته في البحوث التي تتكفل ببيان طريقة الحكم ونظام الحكومة في الاسلام ، والتي

ابدى فيه المفكرون اراء مختلفة .

ففى تلك البحوث سنبحث هل يجب ان يكون الحاكم الاسلامى منصوبا
من جانب الله سبحانه أو ان تعيينه ترك الى اختيار الناس وانتخابهم . وان
هناك رأيا ثالثا يقول اذا كان هناك حاكم منصوب من جانب الله فعلى الناس اتباعه
أما عند ما لا يكون هناك من عينه الله بخصوصه للحكومة فعلى الامة ان تختار
- وفق الموازين الاسلامية للقيادة - من تجده صالحا للامرة والحاكمية، وتقوم
هى بتشكيل الدولة بسلطانها الثلاث .

ولما كان الرسول الاعظم واولو الامر من المؤمنين حسب تنصيبه سبحانه
فى قوله : « واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم » (النساء - ٥٩)
يمثلون تلك القيادة الاسلامية والحكومة الالهية فسنبحث عن كيفية الحكم والولاية
فى الاسلام عند البحث عن النبى والنبوة فى الجزء الثانى تحت عنوان «محمد
ذلك الرسول القائد » .

ومن الله نسأل التوفيق ، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

* * *

فهرس المواضيع

الموضوع	الصفحة
كلمة المؤلف	٨
مقدمة الكتاب	٩
- دور العقيدة في تحطيم العبودية	١١
- الطريقة الجيدة في تفسير القرآن	١٣
- الابعاد المختلفة للآيات القرآنية	١٦
- مراتب التوحيد	٢٢
- التوحيد في الولاية	٢٩
الفصل الاول - الله والفطرة	٣٥
- معرفة الله والفطرة	٣٦
- هزيمة التكنولوجيا والحياة الآلية	٣٧
- علماء الاجتماع واصالة التدين	٤٠
- هل وجود الله امر بديهي؟	٤٤
- الانسان يبحث عن الله فطرياً	٤٦
- التعاليم الدينية امور فطرية	٤٦
- تجلي الفطرة عند الشدائد	٤٩
- هل الايمان بوحداية الله فطري ايضاً؟	٥١
- الفرق بين التوحيد الفطري والتوحيد الاستدلالي	٥٤
- كيف نميز العمل الفطري عن غير الفطري؟	٥٤
- علائم الفطرية الاربع	٥٧
- الشعور الديني أو البعد الرابع في الروح الانسانية	٦١
- غريزة حب الاستطلاع	٦٢

الموضوع	الصفحة
غريزة حب الخير	٦٢
غريزة حب الجمال	٦٢
غريزة التدين	٦٣
- الماركسيون وتقديس المبادئ الماركسية	٦٤
- المعنى الآخر لفطرية الايمان بالله	٦٧
- الشعور الديني الفطري في الاحاديث	٦٩
الفصل الثاني - الله وعالم الذر	٧٥
- ما هو عالم الذر وما هو الميثاق	٧٦
- استعراض الآيات	٧٧
- نقاط جديدة بالاهتمام	٧٧
- آراء العلماء حول الميثاق في عالم الذر	٨٠
- النظرية الاولى المستندة الى الاحاديث	٨١
- الانتقادات على هذه النظرية	٨١
- النظرية الثانية	٨٤
- اشكالات هذه النظرية	٨٩
- النظرية الثالثة	٩١
- اسئلة حول هذه النظرية	٩٧
- النظرية الرابعة	١٠٠
- بعض الاحاديث الواردة في تفسير الآية	١٠١
الفصل الثالث - الله وبراهين وجوده في القرآن	١٠٧
اولاً: دليل الفطرة	١١٠
ثانياً: برهان الحدوث	١١٠
ثالثاً: برهان الامكان	١١٠
رابعاً: برهان الحركة	١١٢
خامساً: برهان النظم	١١٢
سادساً: برهان محاسبة الاحتمالات	١١٣

الموضوع	الصفحة
سابعاً: التوازن والضبط	١١٥
ثامناً: الهداية الالهية في عالم الحيوانات	١١٦
تاسعاً: برهان الصديقين	١٧
عاشراً: براهين اخرى	١١٨
- التوحيد الاستدلالي في القرآن الكريم	١١٩
البرهان الأول: برهان الفقر والامكان	١٢٣
البرهان الثاني: الافول والغروب يدل على وجود مسخر	١٣٢
البرهان الثالث: خلق السماوات والارض دليل على وجود الخالق	١٤٤
البرهان الرابع والخامس والسادس: برهان الامكان وبرهان امتناع الدور وبرهان حاجة المصنوع الى صانع	١٤٨
البرهان السابع والثامن: برهان الامكان وبرهان النظم	١٥٥
البرهان التاسع: بطلان الصدقة وبرهان محاسبة الاحتمالات	١٦٢
البرهان العاشر: الآيات الأفاقية والانفسية ودلائل وجود الله في الافاق والانفس	١٧٣
البرهان الحادي عشر: برهان الصديقين	١٧٨
البرهان الثاني عشر: آيات الله في عالم الطبيعة	١٨٩
البرهان الثالث عشر: الحيوانات والهداية الالهية	١٩٥
الفصل الرابع - الله وسريان معرفته في العالم كله	٢٠٧
- ذرات الكون باجمعها تسجد لله وتسبح بحمده	٢٠٩
- ذرات الكون باجمعها تسجد لله	٢١٠
- ما هو المقصود من سجود اجزاء الكون؟	٢١٢
- بيان حقيقة سجود الكائنات	٢١٤
- السجود الطوعي والاكرهي	٢١٥
- الحمد والتسبيح الكونيان كيف؟	٢١٧
- آراء المفسرين في تسبيح الكائنات	٢٢٠

الموضوع	الصفحة
- النظريات الاربع	٢٢١
- القرآن وسريان الشعور في عموم الموجهودات	٢٢٨
- القرآن وسريان الشعور بالجمادات	٢٣١
- البرهان العقلي على هذا الرأي	٢٣٦
- سريان الشعور والعلم الحديث	٢٣٨
الفصل الخامس - الله والتوحيد الذاتي وانه لا نظير لا مثيل له	٢٣٩
- انواع التوحيد	٢٤١
التوحيد في الذات	٢٤١
التوحيد الصفاتي	٢٤٢
التوحيد الافعالي	٢٤٢
التوحيد العبادي	٢٤٢
- شهادة الله على وحدانيته سبحانه	٢٤٤
- عوامل المحدودية منتفية في ذاته	٢٥١
- احاديث أئمة اهل البيت حول وحدانية الله	٢٥٥
- الالهة الثلاثة او خرافة التثليث	٢٥٧
- كيف تسربت خرافة التثليث الى النصرانية	٢٥٨
- رأي القرآن في التثليث	٢٥٩
البرهان الاول	
البرهان الثاني: المسيح والاثار البشرية	٢٦٣
- الله سبحانه واتخاذ الولد	٢٦٤
البرهان الأول	٢٦٥
البرهان الثاني	٢٦٥
البرهان الثالث	٢٦٦
- القرآن ومعبودية المسيح	٢٦٩
- التثليث في نظر العقل	٢٧٢
- هل يمكن واحد وثلاثة في آن واحد؟	٢٧٤
اقانيم ثلاثة ام شركة مساهمة	٢٧٥

الموضوع	الصفحة
الفصل السادس - الله وبساطة ذاته تعالى	٢٧٧
- بساطة ذاته تعالى	٢٧٩
- ذات الله منزّه عن التركيب الخارجي	٢٨٢
- ذاته منزّهة عن الاجزاء العقلية	٢٨٢
- صفات الله عين ذاته	٢٨٣
- نظرية الاشاعرة في الصفات	٢٨٨
- الدليل على وحدة الصفات والذات	٢٨٨
- تعدد الصفات وبساطة الذات كيف؟	٢٨٩
هو الغنى المطلق	٢٩٠
هو الله الاحد	٢٩١
الفصل السابع - الله والتوحيد في الافعال	٢٩٧
- التوحيد في الخالقة	٢٩٩
- عقيدة المعتزلة في العلل والاسباب	٣٠٠
- نقد عقيدة المعتزلة	٣٠١
- مذهب الامام الاشعري في العلل الطبيعية نقد مذهب الاشعري	٣٠٤
- مذهب أئمة اهل البيت	٣١٠
- التوحيد في الخالقية من شعب التوحيد الافعال	٣١١
- ما هو معنى الخالقية؟	٣١٤
- كيف تعلقت ارادته سبحانه بافعالنا	٣٢٤
- تحليل عن الشرور	٣٢٩
- الشر أمر نسبي	٣٣١
الفصل الثامن - الله والتوحيد الافعال	٣٣٥
- التوحيد في التدبير والربوبية	٣٣٧
- وجود الشرك في التدبير بين الوثنيين	٣٣٩
- هل للرب معان مختلفة؟	٣٤٥
- القرآن لا يعترف بمدير سواه	٣٥٤

الموضوع	الصفحة
- التدبير لا ينفك عن الخلق والايجاد	٣٥٦
- وحدة النظام دليل على وحدة المدبر	٣٥٨
- ما معنى المدبرات في القرآن	٣٦١
- وحدة المدبر في العالم	٣٦٦
- هل الحسنة والسيئة من الله؟	٣٧٠
- ما معنى الآية التي تنسب الحسنة الى الله والسيئة الى الانسان	
وكلاهما الى الله، والتوفيق بين هاتين الآيتين	٣٧٤
الفصل التاسع - التوحيد في العبادة	٣٧٧
- القسم الاول: الشرك في العبادة	٣٧٩
- منشأ الشرك والوثنية	٣٨٠
- التوحيد في العبادة	٣٨٣
- دوافع الشرك في العبادة	٣٨٤
اولاً: الاعتقاد بتعدد الخالق	٣٨٤
ثانياً: تصور ابتعاد الخالق عن المخلوق	٣٨٥
ثالثاً: تفويض التدبير الى صغار الالهة	٣٨٦
- القسم الثاني: لفظة العبادة في معاجم اللغة العربية	٣٩٢
- هل العبادة هو مطلق الخضوع او التكريم؟	٣٩٢
- لنميز المعنى الحقيقي عن المجازي	٣٩٧
- هل الامر الالهي يجعل الشرك غير شرك	٤٠٠
- القسم الثالث: ما هي العبادة في القرآن	٤٠٤
- العبادة هي الخضوع عن اعتقاد بالوهية المعبود وربوبيته واستقلاله	
في فعله	٤٠٤
- التعاريف الثلاثة للعبودية	٤٠٥
التعريف الأول	٤٠٥
سؤال وجواب	٤٠٧
التعريف الثاني	٤١٠

الموضوع	الصفحة
سؤال وجواب	٤١٣
التعريف الثالث	٤١٣
- القسم الرابع: الشيعة وفكرة التفويض	٤١٦
- ماذا يراد من التفويض	٤١٦
- القسم الأول من التفويض	٤١٦
- القسم الثاني من التفويض	٤١٨
- الشيعة الامامية وفكرة التفويض	٤١٩
- لا ملازمة بين التوزيع ونفي الاله الاعلى	٣٢٤
- القسم الخامس: الله، والاله في القرآن	٤٣٢
- ما هو معنى الالهية وما هو ملاكها	٤٣٢
- هل الاله بمعنى المعبود	٤٣٧
- القسم السادس: الشرك، السلطة الغيبية	٤٤١
- هل الاعتقاد بالسلطة الغيبية لغير الله موجب للشرك؟	٤٤١
- يوسف والسلطة الغيبية	٤٤٤
- موسى والسلطة على الكون	٤٤٤
- اصحاب سليمان والسلطة الغيبية	٤٤٥
- سليمان والسلطة الكونية	٤٤٦
- المسيح والسلطة الغيبية	٤٤٧
- كلام للمودودي	٤٥٢
- القسم السابع: الاسباب العادية وغير العادية	٤٥٧
- هل التوسل بالاسباب شرك؟	٤٥٧
- شهادة القرآن	٤٥٩
- التوسل بالاسباب غير الطبيعية	٤٦٢
- القسم الثامن: المعايير الثلاثة المتهمة للشرك	٤٦٦
- اولاً: هل الحياة والموت حدان للتوحيد والشرك؟	٤٦٦
- هل تعظيم اولياء الله والتبرك بآثارهم احياء وامواتا شرك؟	٤٧١
- التبرك بآثار النبي والاولياء	٤٧٥

الموضوع	الصفحة
- خاتمة المطاف	٤٧٥
- ثانياً : هل القدرة والعجز حدان للشرك ؟	٤٨١
- مناقشة رأي هل القدرة والعجز حدان للشرك	٤٨٢
- ثالثاً: هل طلب الامور الخارقة حد للشرك ؟	٤٨٥
- القسم التاسع: هل طلب الاشفاء والشفاعة والاعانة ودعوة الصالحين شرك ؟	٤٨٩
- اولاً: هل طلب الاشفاء من غيره سبحانه شرك ؟	٤٨٩
- ثانياً: هل طلب الشفاعة من غيره سبحانه شرك ؟	٤٩١
- الوهابيون وطلب الشفاعة	٤٩٣
- ثالثاً: هل الاستعانة بغير الله شرك ؟	٥٠١
- مع مؤلف المنار في تفسير حصر الاستعانة	٥٠٢
- نقد	٥٠٨
- رابعاً: هل دعوة الصالحين عبادة لهم ؟	٥٠٩
- سؤال وجواب	٥١٦
- ملخص البحث	٥١٦
- البحث مركز على معرفة التوحيد في العبادة	٥١٧
- القسم العاشر: عقائد الوثنيين في العصر الجاهلي	٥١٨
اولاً: اصحاب الهياكل	٥١٨
ثانياً: اصحاب الأشخاص	٥١٩
ثالثاً	٥١٩
عقائد العرب الجاهلية	٥١٩
- آيات مذكورة - الى من تشير	٥٢٠
- بناء المساجد على القبور	٥٢٦
- اقتراح على كتاب الوهابية	٥٢٧
الفصل العاشر - الله والتوحيد في التقنين والتشريع	٥٢٩
- حاجة المجتمع الى القانون - شرائط التشريع - لا تتوفر هذه الشروط الا في الله	٥٣١
- الايات الدالة على التوحيد في التقنين	٥٣٥

الموضوع	الصفحة
الصف الأول	٥٣٥
الصف الثاني	٥٣٧
- اجابة على سؤال	٥٤٠
الصف الثالث	٥٤٣
- ما هي معاني: الدين، الشريعة، الملة	٥٤٥
الصف الرابع	٥٤٧
الصف الخامس	٥٥٠
الصف السادس	٥٥١
- ماذا يراد من الشرك في التشريع	٥٥٢
- سؤال واجابة	٥٥٣
- الشيعة وفكرة حق التشريع للائمة	٥٥٥
الفصل الحادي عشر: الله والتوحيد في الطاعة	٥٥٩
- انحصار حق الطاعة في الله سبحانه	٥٦١
- الذين تجب طاعتهم بأمره	٥٦٢
اولاً: الرسول الاكرم	٥٦٣
- ما هو المراد من اطاعة النبي؟	٥٦٤
ثانياً: اولو الامر	٥٦٧
ثالثاً: الولدان	٥٦٧
الفصل الثاني عشر - الله والتوحيد في الحاكمية	٥٦٩
اولاً: الحكومة ضرورة اجتماعية	٥٧١
- الاثار السيئة لفقدان القائد	٥٧٥
- الاقتداء بسيرة النبي (ص)	٥٧٦
ثانياً: الولاية والحاكمية لله سبحانه	٥٧٨
- الولاية لله سبحانه لا الامرة والادارة	٥٨٠
- كلمة اخيرة	٥٨٢
- الفهرس	٥٨٤





