بحوث في نهج البلاغة

الفلسفة الإلهية

المؤلف

علي سليمان يحفوفي

الاهـــداء

الى الـرجـل الموقف
الى أبي
اهـدي هـذه البحوث

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد

قيل بأن نهج البلاغة لا تمكن نسبته للامـام علي عليه السـلام ، وحجتهم على ذلك بان نهج البلاغة فيه من الحكم البليغـة والافـكار السامية ما يشكل دستوراً متكاملاً للحياة والمجتمع، ليس مجتمع الامام الذي عاش فيه وحسب ، بل وحتى مجتمعنا الحالي الذي نعيش فيه ، وعصر الامام ومجتمعه لم يكونا ليتيحا لهيئات علمية مختصة ان تبـدع مثل هذا الشيء ، فكيف لنا ان ننسبه لشخص واحد ؟

ولكي ننصف هؤلاء نقول :

ان ما تفضلتم به صحيح بالنسبة لرجل تؤثر فيه البيئة والمجتمع لا لرجل خلق ليغيِّـر المجتمع .

ان قولكم هذا يصح في رجل تغيره الاوضاع والظروف لا لرجل هو فوق الاوضاع وفوق الظروف .

ان ما تقولونه صحيح بشـأن رجـل ولـد في ذلك الزمـان وذلك المجتمع ، ولكن علياً ولد قبل زمانه .

ونحن على اية حال نشكر لهم هذا الاطراء ـ وإن كان غير مقصود ـ لعلي ونهجه . فبالرغم من انه عليه السلام لم يكتـب نهـج البـلاغـة

بيده ، ولم تكن غايته ان يخرجه كتاباً يطرح فيه نظرياته وآراءه ، ولكنه مع ذلك هو بواقعه عبارة عن مجموعة من الآراء والنظريات حول الوجود وما يتعلق به ، وهو في النهاية يشكل دستوراً كاملاً للحياة والمجتمع ، ولكن هذه النظريات ليست من السهولة بحيث يصل اليها كل انسان ، لان الامام (ع) لم يطرحها في كتاب ، بل هذه النظريات تستفاد من متفرقات اقواله عليه السلام التي جمعها الشريف الرضي رحمة الله عليه .ومن هنا فان معرفة نظرية الامام ورأيه حول أي موضوع من الموضوعات يحتاج الى عناء طويل يتلخص باستقصاء اقواله حول ذلك الموضوع ثم دراستها بشكل موضوعي حتى يمكن في النهاية الخروج برأي واضح ومقنع له .

وهذا هو هدفنا ابتداءً من هذا الكتاب ، اي استخراج نظريات نهج البلاغة وهذا الكتاب الذي بين ايدينا يشكل القسم الاول من نظريات الامام ، ويتضمن فقط الفلسفة الالهية للأمام، وسنتبعه انشاء الله ببقية الاقسام بحيث يتكون لدينا في النهاية دراسة كاملة لنظريات الامام علي عليه السلام في نهج البلاغة .

وفي نهاية هذا الكتاب وكل الكتب التي ستصدر لاحقاً سيكون هناك فهرس لكلمات الامام مرتبة حسب موضوعاتها في كل كتاب على حدة . وفي نهاية بحوثنا سنخرج هذه الفهارس في كتاب واحد بعنوان الفهرس الموضوعي لنهج البلاغة .

بعلبك .
١٥ ـ تموز ـ ١٩٨٠ م
علي سليمان يحفوفي

الفلسفة الالهية في نهج البلاغة

المقدمة :

الامـام علي عليه السـلام هو اوّل انسـان من هذه الامـة خاض غمار البحث عن المعارف الالهية وبرهن عليها بما يمليه عليه الفكر العظيم الذي يحمله ، وسنرى من خلال البحث ان المسائل التي طرحها عليه السلام لم ينتبه اليها احد من الفلاسفة الا بعد مرور قرون طويلة من الزمان الذي كان يعيش عليه السلام فيه . كما ان استدلالاته على تلك المسائل لا تزال المنار الذي يهتدي به كل مطلع على اسرار هذا العلم ، ولم يتوصل احد من الفلاسفة الذين جاءوا بعده من الاتيان بجزء مما جاء به ، فضلاً من محاولة نقضه وابطاله .

والامام عليه السلام لم يكن ليخوض في ابحاث المعارف الالهية لو لم تدعه متطلبات عصره الى ذلك . فالمسلمون في عهد النبي كانوا حديثي عهد بالاسلام ، وعبادة الاصنام لم تكن بعيدة العهد منهم ، ومن كان يعبد الحجر لا يستفسر عن ذات الله وصفاتـه ، ولا يهتـم بتنزيهه مما يجب تنزيهه عنه . كما كانوا يعتقدون ايضاً بان الاسلام معناه التسليم ، اي التسليم بما جاء به الوحي على لسان النبي الاعظم صلى الله عليه وآله ، فلم يكن لهم ان يناقشوا بما يجيئهم به ، كما ان النبي (ص) كان ينهى عن الخوض في مثل هذه المسائل اذا ما خطرت على

بال احدهم وذلك لكي ينصرفوا الى العبادة والجهاد في سبيل الله ، مع ما يؤدي اليه الخوض في هذه المسائل من تفرقة وشقاق لا طائل تحته ، كما حدث فعلاً فيما بعد حيث اريقت دماء المسلمين في عهد العباسيين نتيجة الخلاف حول قدم كلام الله وحدوثه .

ولكن بعد وفاة النبي (ص) بدأ الخلاف يدب بين المسلمين حول مسائل العقيدة ، وكان مرجعهم في القول الفصل هو الامام علي عليه السلام ، فكان يوضح لهم ما اختلفوا فيه ببيان ساحر واستدلال مقنع .

معنى الفلسفة الالهية :

وقبل الشروع في البحث علينا ان نوضح اولاً معنى الفلسفة الالهية . الفلسفة الالهية هي محاولة معرفة الحقائق الالهية بواسطة الاستدلال عليها بالعقل والمنطق . والفكر البشري يمر بعدة مراحل ليتوصل في النهاية للتفكير في نيل هذه الحقائق والمعارف . وتوضيحه :

ان الانسان مدفوع بطبيعته الى البحث عن واقعية الاشياء المرتبطة بوجوده وبسائر شؤون حياته ، والقصد من ذلك هو تمييز الاشياء المحيطة به عن الاشياء الاخرى المشابهة لها ليعرف بذلك الصواب فيتبعه ويعمل على طبقه ، ويعرف الباطل فيتركه .

فالبحث اذن متعلق اولاً بالذات بما يرتبط بوجود هذا الانسان ولكن الذهن بما طبع عليه من قريحة التعميم يأخذ في تعميم هذا البحث ليشمل الوجود ، فتتوسع بذلك دائرة البحث من الموجودات المحيطة بالانسان الى البحث عن الوجود بما هو ، فيأخذ الانسان في

طرح الاسئلة المتعلقة بذات الوجود فيسأل مثلاً عن العلة والمعلول ، وعن القدم والحدوث ، والى ما هنالك من المسائل التي تتعلق بذات الوجود ، ـ اي الوجود بما هو ـ وباحكامه وانواعه .

ولكن البحث عن الوجود يستدعي البحث عن مبدأ هذا الوجود ، لان الانسان لاحظ ان هذا الوجود لا يمكن ان يكون قائماً بذاته بمعنى انه ليس مستقلاً في وجوده بل هو محتاج الى موجد آخر غير ذاته ، فاخذ يبحث عن ذلك الوجود المستقل غير المحتاج الذي تنتهي اليه جميع الموجودات ، وعن طريق الفكر والاستدلال تمكن من التوصل اليه ومن معرفته ، وهو الله سبحانه ، فوحّده ونزّهه ، وتكلم في صفاته وافعاله ، . والبحث عن جميع ذلك هو في الحقيقة موضوع الفلسفة الالهية .

منهج البحث :

وفيما يلي نذكر المنهج العام الذي سوف نسير عليه في بحثنا عن المعارف الالهية فنقول : الكتاب الذي بين ايدينا ينقسم الى خمسة فصول :

في الفصل الاول نبحث عن مسألة الرؤية ، أي رؤية الله سبحانه والبحث هنا يتعلق بأمرين : الاول : في اثبات ان رؤيته تعالى مستحيلة والثاني : في ان عدم امكان رؤيته تعالى لا يعني عدم وجوده . ويجب ان ننبه هنا ان البحث عن امكان الرؤية هو في الحقيقة بحث عن امكان الاحساس به بأي من الحواس ، وانما عنونت هذه المسألة كذلك فلأن النظر من ادق الحواس .

وفي الفصل الثاني علينا ان نستدل على وجوده تعالى بطرق اخرى

غير الاحساس به اذ نكون قد أثبتنا في الفصل الأول استحالة الاحساس به . وفي هذا الفصل نثبت استحالة كون المادة هي الخالقة ونثبت أن الله تعالى هو الخالق وهو الأزلي ، وهنا يعترض بأنا سلمنا بأن الله خالق وأزلي ولكن لا نسلم بأنه الخالق الوحيد والأزلي الوحيد ، وهذا ما نناقشه في الفصل الثالث .

الفصل الثالث : نثبت فيه ان الله تعالى هو الخالق الازلي الوحيد ، فنبحث بالتفصيل في مسألة توحيده تعالى .

الفصل الرابع : بعد ان اثبتنا وجوده تعالى ووحدانيته يبقى علينا ان نعرف ماهيته تعالى وصفاته ومدى ادراكنا لذلك .

اما الفصل الخامس فنبحث فيه مسألة العدل . والعدل وان كان من صفاته تعالى ويجب دخوله في الفصل الرابع إلاَّ انا افردناه بالبحث تبعاً للمتقدمين لكثرة مسائله ، اذ يبحث فيه عن مسألة الجبر والتفويض ومسألة القضاء والقدر ، ويبحث فيه ايضاً عن الآجال والارزاق .

وبقي كلمة اخيرة ، وهي ان بعض المباحث قد توسعنا فيها والبعض الاخر اختصرناها بعض الاختصار وذلك تبعاً لما يذكره الامام (ع) حولها ونسأل الله ان يوفقنا لما بدأناه بخير منه وعافية انه سميع مجيب .

الفصل الاول
في امكان الرؤية وامتناعها

لم يدع احد من البشر منذ وجدت الخليقة وحتى اليوم بانه قد راى الله سبحانه بحاسة البصر ، ولكن يحق لنا آن نتساءل : هل ان عدم رؤيته تعالى هو بسبب قصر نظرنا عن رؤيته ، كما قصر عن رؤية الكثير من الاشياء اللطيفة ، ام ان عدم الرؤية يستند اليه تعالى ، بمعنى ان ذاته القدسية غير قابلة للرؤية ؟ الامام عليه السلام يعطينا جواباً صريحاً على ذلك فيقول :

وامتنع على عين البصير[1] .
ولا تحيط به الابصار[2] .
لا تراه النواظر[3] .

وكلامه عليه السلام واضح في استناد عدم رؤيته تعالى الى امتناعه عن الرؤية ، ويستشهد عليه السلام على ذلك بالعقل ، فيقول :

وبها ـ أي الادوات المخلوقة لله ـ امتنع عن نظر العيون[4] .

---

(١) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٩٨
(٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص١٤٨
(٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٠
(٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٦

والمقصود بهذه الادوات الحواس والمشاعر ، فبها عرفنا انه تعالى لا يرى لان هذه الحواس قد غذّت عقولنا بالمعارف والمعلومات حتى اكتملت وأصبحت قادرة على ادراك انه تعالى لا تمكن رؤيته . لأن البصر من وسائل الادراك المادية فلا يرى الا الأشياء المحسوسة المتجسمة ، وهو تعالى منزّه عن ذلك كما سيأتي برهانه .

وهذا يوافق ما جاء في القرآن الكريم كقوله تعالى (لا تدركه الابصار) وقوله تعالى في جواب موسى لما سأله الرؤية (لن تراني) فلو كانت رؤيته تعالى ممكنة لما كان احد احق من نبي الله بذلك . واما ما يوهم امكان الرؤية من الآيات كقوله تعالى (وجوه يومئذ ناضره الى ربها ناظرة) فانها محمولة على معان أخر غير الرؤية بالبصر كالتطلع وكذلك الحال فيما ورد من الأخبار على لسان النبي (ص) كحديث (سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) فهي على تقدير صحة سندها محمولة على العلم اليقيني التام .

ولكن خالف في ذلك جماعة من المتكلمين ـ وهم الاشاعرة ـ حيث قالوا بصحة رؤيته تعالى ، ورؤية كل موجود كالروائح والطعوم والاصوات ثم قالوا ان صحة الرؤية لشيء لا تعني تحقق الرؤية خارجاً فهذه الموجودات وإن كانت رؤيتها ممكنة الاّ أنا لا نراها لان الله تعالى قد جرت عادته بعدم خلق رؤيتها ، فلو شاء لخلق رؤيتها ولأصبحنا نراها ، فالله سبحانه اذن يستطيع ان يخلق فينا رؤيته لو شاء .

والحق انه تعالى لا يستطيع ـ وهو القادر على كل شيء ـ تمكيننا من رؤيته لان قدرته تتعلق بالمقدورات بينما رؤيته تعالى مستحيلة لانه مطلق ، ورؤيته تتطلب الكمال المطلق في النظر وهو ما لا يمكن تحققه

في غيره سبحانه حتى لو اراد ذلك ، وليس هذا نقصاً في قدرته تعالى ، لان قدرته انما تتعلق بالمقدور ، اي الممكن اما رؤيته فهي مستحيلة فلا يمكن تعلق القدرة فيها لانها تكون من قبيل تعلق القدرة بجمع المتناقضين .

الرؤية والوجود :

إن عدم التمكن من رؤيته تعالى لا يعني اطلاقا عدم وجوده ، او عدم استطاعة اثباته ، لانه سبحانه كما يقول عليه السلام :

المعروف من غير رؤية[٥] .

احق وابين مما ترى العيون[٦] .

فهو تعالى موجود بلا شك ومعروف لكل احد وإن كانت العين لا تراه والحواس لا تدركه . ـ وهذا ما نثبته في الفصل الثاني انشاء الله ـ .

ولكن الفلسفة الحسية لا تؤمن بذلك ، اذ تزعم بان الحس هو الوسيلة الوحيدة للمعرفة ، فكل ما هو ليس بمحسوس لا يمكن اثباته ولا يصح الايمان به ، فحاولت ان تبني تبرير الحادها عن هذا الطريق فما دام الله لا يرى ولا يحس فكيف لنا ان نؤمن به ؟ .

وهذه الفلسفة نتيجتها انكار كل شيء ـ حتى ولو لم يُرد ذلك

---

(٥) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٥٨

(٦) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٨٠

أصحابها ـ لأن الحس انما يعرفنا الأشياء التي نحسها ليس إلاَّ ، ولكنه لا يثبت تلك الأشياء في الواقع فالاحساس بالشيء لا يعني وجوده في الواقع فنحن انما نتحقق بوجود ما نراه بالعقل فعندما نرى شيئاً أو نحس به فان العقل يؤلف على الفور قضية منطقية مفادها : نحن نحس بهذا الشيء (الكتاب مثلا) وكل ما نحس به فهو موجود اذن فهذا الشيء ـ الذي افترضناه كتاباً ـ موجود . فالجملة الثانية وهي (ان كل ما نحس به فهو موجود) هي في الواقع قضية عقلية محضة لا يمكن للفلسفة الحسية ان تؤمن بها . وهذا يعني ان الحس قد اصبح الحد النهائي للمعرفة بعد ان كان وسيلة لها . وهذا ما لا يرضاه اي عاقل حتى اصحاب هذه الفلسفة .

فليس من الضروري اذن ان نرفض وجود كل ما لا تدركه حواسنا ، فهناك كثير من الموجودات التي نؤمن بها ولا نرتاب اطلاقاً في وجودها مع ان احداً لم يستطع ان يحسها . فمنذ ان توصل العلماء الى تحطيم الذرة آمنوا بوجود الكهرب بالرغم من ان احداً منهم لم يره ، وكذلك الاثير الحامل للضوء فإن احداً من العلماء لم يره ، وفي نفس الوقت لا يستطيعون انكاره فهذه كلها اجسام مادية نؤمن بوجودها ولم نحسها ، وكذلك هناك الوان يعترف بها علماء الفيزياء غير الالوان السبعة الأصلية ويسمونها بما وراء الاحمر او البنفسجي بالرغم من ان احداً منهم لم يرها . فايمانهم بهذه الاجسام وهذه الالوان كان عن طريق الفكر والاستدلال بالأثار .

والامام علي عليه السلام بعبقريته الفذَّة قد ادرك وجود اجسام والوان لا ترى لذلك نراه يقول :

وكل بصير غيره يعمى عن خفي الالوان ولطيف الاجسام [٧] .

والخلاصة : ان الله تعالى لا يمكن ادراكه بالحواس ، ولكن هذا لا يعني انكار وجوده ، لان الحس ليس هو الطريقة الوحيدة للمعرفة . وبذلك نختتم الكلام في هذا الفصل ، فننتقل الى الفصل الثاني وموضوعنا فيه : الاستدلال على وجوده تعالى .

---

(٧) نهج البلاغة ج ١ - ص ١١٢

الفصل الثاني
الاستدلال على وجوده تعالى

هل هناك طرق اخرى غير الرؤية والاحساس نستطيع بواسطتها اثبات وجود الله سبحانه وتعالى ؟

موضوع كلامنا في هذا الفصل هو الاجابة عن هذا السؤال ، وذلك بما يستدل به امير المؤمنين عليه السلام ، ولكن قبل الشروع في هذا البحث يحق لنا ان نتساءل عن ضرورة اثبات وجود الله والايمان به ، فما دمنا لا نراه ولا نحسه فما فائدة اثبات وجوده ، وما فائدة الايمان به ؟

في الفقرة التالية سنجيب عن هذا التساؤل ثم ننتقل الى صلب الموضوع .

ضرورة الايمان بالله :

لا يعرفنا التاريخ متى بدأ الايمان بالله ، وهو لا يستطيع الادعاء بان فترة من الفترات كانت خالية من الايمان به واما الأديان فانها تخبرنا بان الايمان قد وجد ملازماً للانسان ، فمنذ ان وجد الانسان وجد معه الايمان وايمانه ذاك لم يكن وليد القهر والظلم ، او وليد التناقضات الاجتماعية ولا وليد الخوف والرهبة من الكوارث الطبيعية كما يحاول ان يثبت الماديون بل كان تعبيراً عن نزعة أصيلة في الانسان نحو خالقه ،

كان ايماناً نقياً نابعاً من الفطرة كما يحدثنا القرآن عن ايمان ابراهيم الخليل (ع) .

وسؤالنا هنا هو : هل ان الايمان بالله واجب ؟

يجيب امير المؤمنين عن ذلك بقوله :

اول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به[1] .

لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته [2] .

فمن الواضح اذن أن أول الواجبات الدينية معرفة الله سبحانه معرفة يقينية تامة وكاملة ، وكمالها انما يكون بالتصديق به سبحانه بمعنى ترتيب الأثر المترتب على معرفته من اطاعة الأوامر والانتهاء عند الزواجر ، ومعرفته سبحانه ممكنة لكل انسان فهو وإن حجب النظر عن رؤيته ولكنه لم يحجب العقول عن معرفته لأنها واجبة كما قلنا ، والله سبحانه أعدل من أن يأمر الانسان بما لا يستطيعه ويتمكن منه .

كما ان العقل ايضاً يحكم بوجوب هذا الايمان لان فطرة الانسان تملي عليه ان يحسن الى من احسن اليه وان يكافىء من انعم عليه ، والاخلال بذلك يعد كفراً بالجميل وجحوداً له والله سبحانه منعم على البشر بما لا يحصى ولا يعد من النعم فواجب على الانسان ان يعرف هذا المنعم لكي يؤدي اليه حقه ففائدة الايمان بالله ومعرفته هي ليعرف العبد

---

(١) نهج البلاغة . ج ١ ـ ص ١٤

(٢) نهج البلاغة . ج ١ ـ ص ٩٩

كيف يتعامل مع خالقه المنعم عليه ، ولكن ليست هذه هي الفائدة الوحيدة ، فان الايمان ينظم أيضاً معاملة الانسان مع الآخرين ويدعوه الى العمل الصالح بالاحسان اليهم ، وهذا المعنى يستفاد ايضاً من كلامه عليه السلام اذ يقول :

فبالايمان يستدل على الصالحات ، وبالصالحات يستدل على الايمان [٣] .

فهناك ملازمة اكيدة بين الايمان وبين العمل الصالح ، اما ملازمة الصالحات للايمان فلأن من يعترف بان له رباً وخالقاً ويؤمن بان مصيره اليه ونهايته بين يديه ، وان ذلك الخالق يريد الحسنات من العبد ويكره منه فعل السيئات ، فان هذا الانسان يضطر الى العمل بالسيرة الحسنة التي يريدها هذا الإله لأنها هي التي تضمن له سعادته النهائية . واما الجاحد بهذا الخالق فإنه لا يعترف بوجود حياة اخرى غير هذه التي يعيشها ويعتقد بان نهاية حياته هي الموت ليس بعده شيء فانه يعمل في وجوده على هذا الاساس فيكون كل همّه هو تحصيل المقدار الاكبر من اللذة والتمتع بهذه الحياة حتى ولو ادّى ذلك الى ظلم الآخرين والاعتداء على حقوقهم .

هذا بالنسبة لملازمة الصالحات للايمان ، اما ملازمة الايمان للصالحات فتوضيحها ان العبد عندما يكون متروياً في حياته يعمل بما تمليه عليه الفطرة الحسنة التي فطر عليها فلا يعمل الاّ كلّ صالح ولا ينغمس في الشهوات ليستولي الشيطان على عقله وقلبه فان فطرته تبقى

---

(٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٨٣

على نقاوتها وطهارتها والفطرة ولا شك تدل الانسان على خالقه وعلى ضرورة الايمان به .

ولكن هناك فائدة اخرى تترتب على الايمان تضاهي في اهميتها جميع ما ذكرناه لم ينتبه اليها مخلوق سوى سيد العقلاء الامام علي حيث يقول :

وبالايمان يعمر العلم(٤)

ومعنى هذه الجملة العظيمة على قصرها يتضح فيما يلي :

إن العلم هو الطريق الصحيح الى السعادة التي ينشدها كل انسان وكل مجتمع ، وقد حث الاسلام بشكل اكيد على طلب العلم ، ولكن العلم سلاح ذو حدين اذ ان العلم الذي قرب الابعاد والذي حطم الذرة من اجل خدمة الانسان وسعادته هو بذاته قد حطمها ايضاً لتدميره واهلاكه ، فالعلم اذن يمكن تسخيره لمصلحة البشرية كما يمكن تسخيره لتدميرها وهنا يبرز دور الايمان فانه يحور العلم نحو خدمة الانسانية فقط لان من يؤمن بالله فانه يؤمن ضرورة بالانسان وبانسانية هذا الانسان فلا يمكن حينئذ ان يسعى الى اهلاكه ، فلا يوجه علمه في هذا الاتجاه بل يوظفه نحو خدمته وسعادته ، وبهذا يحيى العلم وهذا معنى قوله عليه السلام (وبالايمان يعمر العلم)

وقد ادرك بعض الفلاسفة ايضاً اهمية الايمان وضرورته وفيما يلي ننقل بعض اقوالهم . فمن هؤلاء الفيلسوف اليوناني ابيكتيت اذ يقول :

---

(٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٨٣

العقيدة بالله يجب أن تكون مستمرة كاستمرار التنفس[٥] .

ومنهم ايضاً لامارتين الذي يقول :

ان ضميرا خالياً من الله كالمحكمة الخالية من القاضي[٦]

ونحن حتى الآن كنا نتكلم عن ضرورة الايمان بالله وعن فائدته ولكن يحق لنا ان نتساءل ما هي حقيقة هذا الايمان وماذا نعني به ؟ هذا ما سنجيب عنه في الفقرة التالية ،

معنى الايمان :

للايمان معنيان ، احدهما الايمان بالمعنى الاعم ، وهو يتحقق بالنطق بالشهادتين ، فكل من قال اشهد ان لا إله الا الله ، واشهد أن محمداً رسول الله فهو مؤمن ، فيحقن بذلك ما له ودمه وعرضه . حتى لو كان لا يعتقد بقلبه ما تفوه به . ولكن هذا ليس هو الايمان المطلوب الذي نتحدث عنه فلقد آمن من قبل ابو سفيان وولده معاوية وولده يزيد ، ولكن مع ذلك لم يفعلوا الصالحات المفترض ملازمتها للإيمان بل انهم لم يتورعوا عن محرم من المحرمات ، فليس هو هذا الايمان الذي ننشده بل المطلوب هو الايمان بمعناه الثاني وهو الايمان بمعناه الخاص .

---

(٥) دائرة معارف القرن العشرين ج ١ - ص ٤٨٢ .

(٦) نفس المصدر ص٤٨٣

والايمان بهذا المعنى هو ايمان علي بن ابي طالب وهو الايمان الذي يأمرنا بان نسير على هداه ، ويعبِّر (ع) عن هذين المعنيين للايمان بقوله :

فمن الايمان ما يكون ثابتا مستقراً في القلوب ومنه ما يكون عواري بين القلوب والصدور الى اجل معلوم[٧]

فالايمان على قسمين احدهما وهو الثابت المستقر بالقلب وهذا القسم يكون عن اقتناع تام بضرورته ، وأما القسم الآخر فهو كشيء مستعار،صحيح انه موجود في القلب ولكنه ليس ثابتا لانه مستعار وحاله لن يستمر على ذلك بل له اجل معلوم ، فعند ذلك الأجل اما ان يرتفع الى مرتبة الايمان الحقيقي فيصبح ثابتاً مستقراً ، واما ان يزول تماماً .

ولكن كيف يتوصل الانسان الى درجة الايمان الثابت المستقر ؟ الجواب عند الامام عليه السلام ، فلنستمع اليه وهو يأمر بالايمان فيقول :

ونؤمن به ايمان من رجاه موقناً واناب اليه مؤمناً ، وخنع له مذعناً ، واخلص له موحداً ، وعظمه ممجداً ، ولاذ به راغباً مجتهداً[٨]

---

(٧) نهج البلاغة ج١ ـ ص ٣٦٣

(٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٩

الايمان معرفة بالقلب واقرار باللسان ، وعمل بالاركان[٩] .

فهذا هو الايمان الذي يريده ابن أبي طالب وهو الذي يحقق الصالحات : ان نؤمن بالله ايمان خضوع واخلاص وتعظيم ورجاء ، وكل ذلك ليس قولاً باللسان فقط بل يجب ان ينضم اليه ايقان بالقلب وعمل بالجوارح .

كما ان الايمان ليس على درجة واحدة عند جميع الناس بل ان مراتبه تتفاوت وتتغاير فايمان النبي غير ايمان بقية الناس ، ولذا يقول(ع) :

ان الايمان يبدو لمظة في القلب كلما ازداد الايمان ازدادت اللمظة[١٠] .

ولكن قد يقال هنا ما دام الايمان هو كما عرفه عليه السلام ، اي معرفة واقرار وعمل ، فكل من حقق هذه الشروط الثلاثة في نفسه فهو مؤمن ، اذن فكيف يختلف ايمان شخص عن آخر ؟ فلو تخلف احد هذه الاركان لما سمي المرء مؤمناً اصلاً لا انه يطلق عليه ذو ايمان ضعيف .

والجواب : ان اختلاف درجات الايمان منشؤه التفاوت في العمل ، فكثير من الاعمال والصفات يزيد وجودها في درجة الايمان ، ولكن نقصانها يضعفه لا يلغيه . اذن فبعض الصفات تعتبر من شرائط الايمان ومقدماته فلا يتم الايمان بدونها ، وهي التي يعد بعضها عليه

---

(٩) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٨٦

(١٠) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٩٥

السلام بقوله :

الايمان ان تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك ، وان لا يكون في حديثك فضل عن عملك وان تتقي الله في حديث غيرك[١١] .

وأما الصفات التي يعتبرها عليه السلام من متممات الايمان فنجدها بقوله :

ولا ايمان كالحياء والصبر[١٢] .

والان بعد ان قدمنا هذه الفقرة في معنى الايمان وضرورته نعود الى اصل البحث وهو اثبات وجود الله سبحانه .

الاستدلال على وجوده تعالى :

الأدلة على وجود الله سبحانه كثيرة ومتنوعة ، وقد ذكرها الفلاسفة في كتبهم واشبعوها بحثاً وتمحيصاً ، فلذلك لن نطيل بايرادها ولكن نذكر فقط الأدلة التي يبرهن بها عليه السلام على وجوده سبحانه ، وهذه الأدلة تتلخص بدليلين : دليل الفطرة ودليل الخلق .

اولا : دليل الفطرة :

ومفاده ان الانسان مفطور بطبيعته على معرفة الله سبحانه من دون حاجة الى اي نوع من البرهنة والاستدلال .

---

(١١) نهج البلاغة ج ٢ - ص٢٤١

(١٢) نهج البلاغة ج ٢ - ص ١٦٣

ويقرر عليه السلام هذا الدليل بقوله :

تدركه القلوب بحقائق الايمان[١٣] .

تتلقاه الاذهان لا بمشاعرة وتشهد له المرائي لا بمحاضرة[١٤] .

الى غير ذلك من النصوص التي تدل بوضوح على ان القلب والشعور يشهدان بوجوده تعالى . ومعناه انهما مفطوران على ذلك . وبعض علماء الغرب فضلاً عن علماء الشرق قد عرفوا الله عن هذا الطريق ، وفيما يلي ننقل بعضاً من كلماتهم .

يقول العلامة الاقتصادي برودون :

إن ضمائرنا تشهد لنا بوجود الله قبل ان تكشفه لنا عقولنا[١٥] .

ويقول لودويغ الألماني :

بعض اللاهوتيين الكاثوليك يعلمون مستندين الى الآباء : ان فكرة الله لا تأتي الانسان عن طريق التفكير الاستنتاجي المعتمد على الاختبار بل هو الانسان مطبوع عليها . لا ريب ان بعض الآباء قد وصفوا معرفة الله على انها (مغروسة) ، (ولم نتلقنها بالتعليم) ، (ومعروفة بذاتها) ، (وهي

---

(١٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٤

(١٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٠

(١٥) دائرة معارف القرن العشرين ج ١ ـ ص ٤٨٣

للنفس كالبائنة) ويقول يوحنا الدمشقي (ان معرفة وجود الله قد غرسها الله لدى جميع الناس في الطبيعة) والقديس توما ؛ (نقول ان معرفة الله هي مطبوعة فينا بمعنى اننا نستطيع بسهولة بواسطة المبادىء المطبوعة فينا أن نعرف وجوده [١٦] .

ولكن يحق لنا هنا ان نتساءل : ما هي هذه الفطرة ؟ وهل هي موجودة لدى جميع الناس ؟ وهل تشمل غير الانسان ؟ سنتحدث عن ذلك فيما يلي :

١ ـ ماهية الفطرة :

ليس للفطرة معنى محدد ففي لسان العرب يذكر للفطرة عدة معان ينقلها عن كبار علماء اللغة . فمن هذه المعاني (الابتداء والاختراع) ، ومنها ايضا : الخلقة التي يخلق عليها المولود في بطن امه ، ومنها : ما فطر الله عليه الخلق من المعرفة به[١٧] ، والى غير ذلك وكل هذه المعاني لها تبريرات وعليها اشكالات ، وليس هذا مجال البرهان لها والايراد عليها ، ولكن نقول : ان اهم مقومات الفطرة هو النزوع نحو الكمال ، فكل انسان يشعر بان له هدفاً من وجوده لا بد من الوصول اليه ، فيضع نصب عينيه هدفاً ما ويعتقد بوجوب الوصول اليه ، لان وجوده كان من اجل هذا الهدف ، ولكن ما ان يصل اليه حتى يجد ان هذا الهدف ليس شيئاً وليس هو الداعي لوجوده

---

(١٦) مختصر في علم اللاهوت العقائدي ج ١ ـ ص ٢

(١٧) لسان العرب . ج ٥ ـ ص ٥٦

لانه لا يجد ذلك الاطمئنان النفسي الذي كان يرجوه من بلوغ هذا الهدف ، فيعود ليضع نصب عينيه هدفاً اكبر عسى ان يجد فيه ضالته وكل ذلك طلباً للكمال الذي يشعر في قرارة نفسه بوجوده فيحاول الوصول اليه .

ونلاحظ ذلك من حال الطفل الصغير حيث يكون هدفه الاول هو المشي والتكلم لانه يشعر بان كماله في ذلك ولكن ما ان يتمكن من ذلك حتى يضع نصب عينيه هدفاً اكبر وهو تقليد والده ، وهذه مرحلة اخرى ، وهكذا تستمر رحلة هذا الانسان من هدف الى آخر ومن مرحلة الى اخرى ولا يزال يشعر بان هناك مرحلة عليا وهدفاً اكبر فيه الكمال الذي ينشده ، ولم يستطع حتى الان الوصول اليه ، فيبدأ حينئذ بادراك ان هذا الكمال لن يستطيع ابداً الوصول اليه لانه يشعر بنفسه انه يتألم ويتوجع ويبأس ويحزن الى ما هنالك من المشاعر التي تعترضه ، وكلها تنافي الكمال .

فاذا توصل الى ذلك يحاول حينئذ ان يجد ذلك الكمال فيما يحيط به فيبحث في عالم الحيوان والنبات والحجار ولكن هيهات ان يجد فيها ما لم يجده في نفسه فيتطلع حينئذ نحو السماء عسى أن يجد ضالته ، أن يجد ذلك الكمال الذي لا يعتريه النقص او الموت او الزوال ، ولكنه يجد ان كل شيء يعتريه النقص والفتور ، وكل شيء قادم على الفناء فيدرك حينئذ ان مبتغاه ليس في عالم المحسوسات بل في عالم آخر ، وهو لا يستطيع ادراكه لأن منتهى ادراكه يتعلق بالمحسوسات لا ما ورائها ، وهذا المطلق الغير محسوس هو ما يسميه (الله) .

ويذكر القرآن رحلة الانسان هذه نحو الله بما يحكيه عن ابراهيم الخليل عليه السلام في تاملاته ومحاكماته الفكرية التي ينطلق بها الى قمة

الايمان واليقين .. وقبل استعراض الآيات التي يذكرها القرآن يجب ان نشير الى ان ابراهيم عليه السلام لم يكن يخل ساعة قط من الايمان بالله ، وما الآيات التي يحكيها القرآن عن لسانه الا تذكير لابناء قومه للرجوع بهم الى فطرتهم ليعرفوا ربهم ، وفيما يلي نستعرض الايات مع التعليق عليها :

واذ قال ابراهيم لابيه آزر : اتتخذ اصناماً آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين . وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين . فلما جن عليه الليل راى كوكباً قال هذا ربي ، فلما افل قال لا احب الآفلين . فلما راى القمر بازغاً قال هذا ربي ، فلما افل قال لئن لم يهدني ربي لا كونن من القوم الضالين . فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا اكبر ، فلما افلت قال يا قوم اني بري مما تشركون . اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفاً وما انا من المشركين(١٨)

كان قوم ابراهيم قد اتخذوا آلهة لهم من الاصنام والزهرة والشمس والقمر ، فاراد ابراهيم ان يحاجيهم بذلك . اما الاصنام فقد حطمها والقى التبعة على كبيرها ليعودوا الى انفسهم وليعرفوا ان هذه الاصنام لا يمكن ان تكون آلهة لانها ليست بقادرة على حماية انفسها ، وهذا نقص بيّن فيها . (على ما يقصه القرآن في آيات أخر) ثم ابطل عليه

(١٨) الانعام والاية ٧٥

السلام ربوبية الكوكب - وهو الزهرة حسب المفسرين - بسبب افوله وغيابه ، لان هذا نقص فيه فليس اذن هو الكمال المنشود ، وابطل ربوبيته ايضاً بعدم الحب له ، لان المفروض في المعبود ان يكون متحلياً بالكمال ، والكمال مطلوب ومحبوب للانسان فلما راى نفسه لا يحب الكوكب عرف انه ليس بإله وليس بمطلق ، فنحن عندما نكره شيئاً فهذا يعني ان في ذلك الشيء نقصاناً . ونفس الشيء بالنسبة للشمس والقمر فلما وجدها كلها يعتريها النقص ، عرف ان الله غير ذلك بل هو خالق كل ذلك .

الفيلسوف الشهير (ديكارت) انطلق الى الله عن هذا الطريق ، طريق الفطرة اذ يقول :

ان شكي في كثير من الأمور يدل على أنني موجود ناقص لأن المعرفة أكثر كمالاً من الشك وما كنت لاعرف أنني موجود ناقص لو لم تكن لدي فكرة الموجود الكامل أو اللامتناهي ، فأنا اذن موجود ناقص أملك فكرة الكمال فمن أين جاءتني هذه الفكرة ؟ أنني لا أستطيع أن أخلق هذه الفكرة بنفسي ما دمت قد لاحظت أنني موجود ناقص ، ومع ذلك فلا بد من أن يكون لهذه الفكرة علة ، ان العلة المؤثرة لها من الحقيقة والكمال ما لعلولها على الأقل فاذا كانت طبيعتي متناهية وناقصة فانه يلزم من ذلك انني لم أخلق بنفسي فكرة الكمال واللانهاية لأنني موجود ناقص وفكرة الكمال هذه ليست مستمدة من

العدم ، واذن لا بد أن يكون هناك موجود لا نهائي كامل طبع هذه الفكرة على نفسي وهذا الموجود اللانهائي الكامل هو الله [١٩] .

ويقول المسيو بوشيت في كتابه المسمى التذكره في تاريخ البراهين على وجود الخالق :

ان اعتقاد الافراد والنوع الانساني باسره في الخالق اعتقاداً اضطرارياً قد نشأ قبل حدوث البراهين الدالة على وجوده[٢٠] .

٢ ـ وجود الفطرة :

بعد ان عرفنا معنى الفطرة ننتقل للاجابة عن السؤال الثاني ، وهو : هل الفطرة موجودة لدى جميع الناس دون استثناء ؟

الجواب بنعم يواجه اعتراضاً وحاصله ، اذا كان كل انسان يولد على الفطرة فهذا يقتضي ان يكون كل انسان عارفاً بالله ، مع انا نشاهد بالضرورة كثرة الملحدين والجاحدين . وجواب هذا الاعتراض : ان الجاحد بالله هو احد اثنين :

الاول : هو الذي يجحد بلسانه لا بقلبه مكابرة عن الحق .

الثاني : هو الذي تكون رحلته نحو المطلق قد توقفت في مرحلة من المراحل بسبب من قصر النظر عند هذا الانسان ، او بسبب بعض من الانتكاسات النفسية التي قد يتعرض لها في حياته .

---

(١٩) مقالة الطريقة . صفحة ٤٤

(٢٠) دائرة معارف القرن العشرين ج ١ ـ ص ٤٨٣

ولكن هذا لا يعني ان يقف هذا الانسان عند هذا الحد فلا يعرف ربه ، بل ان الحوادث الحياتية سرعان ما ترجعه الى الطريق الصحيح وتذكره بفطرته ونستشهد على ذلك بما جاء في القرآن الكريم من قوله تعالى :

هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله مخلصين له الدين لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين[٢١] .

ومثل ذلك ما عن الامام الصادق عليه السلام اذ يأتي اليه رجل فيسأله عن وجود الله وكيفية الاستدلال عليه فيقول له عليه السلام :

يا عبد الله هل ركبت سفينة قط ؟ قال نعم . قال : فهل كسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك ؟ قال نعم . قال : فهل تعلق قلبك هنالك ان شيئاً من الاشياء قادر على ان يخلصك من ورطتك ؟ قال نعم : قال الصادق عليه السلام : فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجي[٢٢] .

ففي مثل هذه الحالة التي يصفها القرآن والامام الصادق (ع)

---

(٢١) يونس . الاية ٢٢

(٢٢) البحار ج ٣ ـ ص ٤١

يكون الانسان في اضعف حالاته وإذلها ، حيث انقطعت الصلة بينه وبين سائر الاسباب المادية وحينئذ يعرف هذا الانسان ضعفه على حقيقته ويدرك عجزه عن تخليص نفسه فتراءي له صورة القوي القادر فتنزع نفسه اليه فيشعر حينئذ ببعض الامل والرجاء . والاعتراض على شمولية الفطرة لجميع الناس ، قد توجه به كل من (هوبس) و (غاسندي) و (كاتروس) على ديكارت فقالوا :

ان فكرة الكمال التي وجدها ديكارت في نفسه ليست موجودة لدى جميع الناس .

فرد عليهم ديكارت بقوله :

ان هذه الفكرة ملازمة للعقل البشري ، وانها فطرية ، وانها موجودة عند الطفل بالقوة(٢٣)

٣ ـ الفطرة والغريزة :

وأما عن السؤال الثالث : وهو شمولية الفطرة لغير الانسان : فجوابه : ان الفطرة ليست موجودة الا لدى الانسان خاصة فهو المخلوق الوحيد المتطلع نحو الكمال والقادر على المسير باتجاهه ، وأما ما نشاهده لدى بعض اجناس الحيوانات كالنمل والنحل مثلاً ، من تنظيم مدهش ، فهو ليس في حقيقته الا غريزة قد غرّزها الله عليها ، ولذا نشاهد أن خلية النحل لا زالت كما هي منذ أن أوجد الله النحل ، وهداه الى وظيفته ، وأما الانسان فقد تطور تطوراً رائعاً في حياته عما

---

(٢٣) مقالة الطريقة صفحة ٤٤

أوجده الله عليه .

وبذلك نختم الكلام عن الدليل الأول على وجود الله وهو دليل الفطرة .

ثانياً : دليل الخلق

ثاني الادلة التي يبرهن بها عليه السلام على وجود الله هو دليل الخلق. ومفاد هذا الدليل ان هذا الخلق الرائع لا بد له من خالق فيقول عليه السلام :

ودلت عليه اعلام الظهور[٢٤] .

فهو الذي تشهد له اعلام الوجود[٢٥] .

المتجلي لخلقه بخلقه ، والظاهر لقلوبهم بحجته[٢٦] .

فصار كل ما خلق حجة له ودليلاً عليه[٢٧] .

عجبت لمن شك في الله وهو يرى خلق الله[٢٨] .

فيستدل عليه السلام بوجود المخلوق على وجود الخالق فاذا ما تفكر الانسان في الخلق فلا بد ان يصل الى خالقه ، اذ لا شيء يوجد

---

(٢٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٩٨

(٢٥) نفس المصدر ج ١ ـ ص٩٩

(٢٦) نفس المصدر ج ١ ـ ص ٢٠٦

(٢٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦٤

(٢٨) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٦٦

من العـدم ، بل لكل شيء علـة . ويواجـه هذا الاستـدلال ثلاث اعتراضات :

احدها : اذا كان الله قد خلقنا فمن الذي خلق الله ؟

ثانيها : اذا قلنا بان العالم وجد صدفة فلا داعي لأفتراض الخالق .

الثالث : ان المادة هي الخالقة .

وفيما يلي نجيب عن كل من هذه الاعتراضات ونثبت بطلانها .

الاعتراض الاول :

ان القول بكون الله هو الذي خلقنا يستلزم السؤال عن الـذي خلـق الله . وهذا الاعتراض يوجهه جون ستيوارت مل في سيـرة حياتـه اذ يقول :

ان اباه قد علمه ان سؤال من الـذي خلقنـي لا يكفي لاثبات وجود الإله اذ ينجم عنه تلقائياً سؤال : فمن الذي خلق الإله وقـد اعتد (برترانـد رسـل) هذا الاعتراض الثاني كافياً لرفض مدلـول السـؤال الاول[٢٩] .

وقد تبنى بعض فلاسفة الماركسيـين هذا الاعتـراض ولـكن مع محاولة اعطائه الصبغة العلمية ، فقالوا : ان التجربة تفيد بان الوجود

---

(٢٩) الاسلام يتحدى ٧٥

بمختلف اشكاله يحتاج الى علة ، وهذه قاعدة عامة للكون ، فالله اذن يحتاج الى علة لوجوده .

والجواب عن هذا الاعتراض : ان ما يقولونه صحيح بالنسبة للنطاق المادي لان مستندهم في ذلك هو التجربة ، والتجربة مجالها لا يتعدى حدود المادة ، ففي مجال المادة نسأل دائماً عن العلة لانها حادثة ولا بد لها من محدث ولكن الوجود بما هو وجود لا ينطبق عليه قانون العلية هذا ، لأنه ليس بحادث لنسأل عمن احدثه ، بل هو موجود دائماً بمعنى انه أزلي والقول بالأزلية لا يختص باصحاب المذهب الالهي ، بل أن هناك الماديين الذين يعتقدون بأزلية المادة وعندما يوصف شيء بأنه أزلي فلا يصح السؤال عمن أوجده سواء كان ذلك الأزلي الهاً أو مادة .

الاعتراض الثاني :

مفاد الاعتراض الثاني : انّا نعترف بأن الكون حادث ولكننا لا نبحث عمن أوجده لأنه قد وجد صدفة . وقبل الخوض في مناقشة هذا الاعتراض لا بد لنا إولاً من توضيح معنى الحدوث ومعنى الصدفة .

الحدوث : هو صفة لما كان مسبوقاً بالغير او العدم ، فيقال حادث الوجود اذا كان معدوماً سابقاً او على حال مغاير ويقال حادث العدم اذا كان موجوداً ثم عُدِم .

اما الصدفة فمعناها وجود الشيء الذي يستوي بالنسبة اليه الوجود والعدم من دون سبب ظاهر . ونأتي الان لطرح فكرة الصدفة ، يقول هلسكي :

لو جلست ستة من القردة على آلات كاتبة ، وظلت تضرب على حروفها لملايين السنين فلا نستبعد ان نجد في بعض الاوراق الاخيرة التي كتبوها قصيده من قصائد شكسبير . فكذلك كان الكون الموجود الآن نتيجة لعمليات عمياء ظلت تدور في المادة لملايين السنين [٣٠] .

واحتجوا على جواز الصدفة بقانون (نيوتن) في الحركة القائل :

ان كل جسم يستمر على حالته من السكون او الحركة بسرعة ثابتة الا اذا اثرت عليه قوة غير متزنة[٣١] .

ومعنى هذا القانون ان الجسم اذا كان ساكناً فانه يبقى على حالته من السكون الى ان توجد قوة تحركه ، فاذا وجدت تلك القوة وتحرك ذلك الجسم فانه يستمر على حركته الى ان توقفه قوة اخرى . فقالوا :- ان الحركة كما يجوز ان تستمر بلا سبب فكذلك يجوز ان تحدث بلا سبب واذا كانت الحركة تحدث بلا سبب فما المانع من وجود غيرها من الموجودات بلا سبب ايضاً ؟ والحدوث بلا سبب هو معنى الصدفة . ثم ضربوا لذلك بعض الامثلة من الحوادث اليومية ، مثل ان تبحث عن كتاب معين في جميع المكتبات ولكن دون جدوى ، ثم تجده بالصدفة عند صديق لك . او ان تطلق سهماً في الهواء بقصد اللهو فتصيب طائراً كان يمر من فوقك دون قصد اي صدفة .

ثم حاولوا اعطاء فكرة الصدفة في نشؤ الكون الصبغة العلمية فقالوا :

---

(٣٠) الاسلام يتحدى . صفحة ١٠٦

(٣١) الفيزياء العصرية . صفحة٢٠٨

ان تفسير الكون بواسطة قانون الصدفة ليس بكلام فارغ ، بل هو كما يعتقد السير جيمس جينز ينطبق على قوانين الصدفة الرياضية المحضة [٣٢] .

ويقول ايضا احد العلماء الامريكيين :

ان نظرية الصدفة ليست افتراضاً وانما هي نظرية رياضية عليا ، وهي تطلق على الامور التي لا تتوفر في بحثها معلومات قطعية ، وهي تتضمن قوانين صارمة للتمييز بين الحق والباطل وللتدقيق في امكان وقوع حادث من نوع معين ، وللوصول الى نتيجة وهي معرفة مدى امكان وقوع ذلك الحادث عن طريق الصدفة[٣٣] .

الى هنا كنا نوضح فقط فكرة الصدفة وننقل اقوال العلماء القائلين بها وطريقة استدلالهم عليها . وفيما يلي سنناقش كل ما ذكروه وذلك ضمن عدة نقاط نذكرها فيما يلي :

أولاً : ان فرضية القردة الكاتبة ليست مسلمة أبداً بل هي من السخف بمكان عظيم ، اذ حتى لو جلس جميع القائلين بالصدفة مع تلك القردة فانهم لن يتمكنوا من كتابة سطر واحد من قصائد شكسبير فضلاً عن قصيدة كاملة . ثم حتى لو مكّنت الصدفة تلك القردة بهذه المدة الطويلة من كتابة احدى قصائد شكسبير فان ذلك لا يعني أبداً امكانية نشوء العالم صدفة ، لأن العلم قد كشف عن عمر الكون وحجمه الخيالي ، وتطبيقاً لمبدأ الصدفة الرياضي فان الكون يحتاج الى مدة أطول بكثير من الزمان الذي استغرقه تكوينه بالفعل ، وهو أيضاً

---

(٣٢) الاسلام يتحدى ١٠٧

(٣٣) الاسلام يتحدى . صفحة ١٠٧

يتطلب مادة يزيد مقدارها بمليون مرة عن المادة الموجودة الآن في سائر الكون .

ويقول البروفيسور ايدوين حول هذه الفكرة :

ان القول بان الحياة وجدت نتيجة حادث اتفاقي شبيه في مغزاه بأن نتوقع اعداد معجم ضخم نتيجة انفجار صدفي يقع في مطبعة [٣٤] .

ثانياً : ان استدلالهم بقانون (نيوتن) عن الحركة لاثبات الصدفة خطأ فاحش وذلك لامرين :

الاول : ان استمرار الحركة ليس بلا سبب ، فهم قدتوهموامن خلال التجربة ان السبب الحقيقي للحركة هو تلك القوة الخارجية فاذا انقطعت تلك القوة وبقيت الحركة مستمرة فان استمرارها يكون بلا سبب . ولكن في الواقع ان التجربة لا يستفاد منها كون القوة الخارجية هي علة الحركة ، اذ من الجائز جداً ان يكون سبب الحركة الحقيقي هو قوة موجودة في نفس المتحرك واما الاسباب الخارجية فما هي الا لاثارة هذه القوة الكامنة ، وعلى هذا فهناك علة لاستمرار الحركة وهي القوة الموجودة في المتحرك ، فاستمرار الحركة اذن ليس بلا سبب .

الثاني :حتى لو اثبتت التجربة امكان استمرار الحركة دون علة فان هذا لا يعني ان تحدث تلك الحركة بدون علة ، والا لما بقيت الاجسام الساكنة على سكونها ، لان تحركها ابتداء دون علة ممكن ،

---

(٣٤) الاسلام يتحدى . صفحة ١٠٧

وهذا الامكان يساوي الوجوب ، لان الامكان ينتظر العلة لخروجه عن دائرة الامكان الى دائرة التحقق ، وحيث لا لزوم للعلة فالوقوع والتحقق واجب .

ثالثاً : ان الحوادث الحياتية التي فسروها بالصدفة واستدلوا بها على فكرتهم منشؤها قصر النظر عن فهم مدلول الصدفة إذ أن لها مدلولين :

ـ أحدهما : الصدفة في القصد بمعنى أن الحادثة المعينة تحصل بأسبابها الطبيعية ولكن من غير قصد المحدِث كما في صورة غليان الماء نتيجة وضع الحداد لحديدته المحماة فيه ، فهو لم يكن يعني أن يغلي الماء بل أن قصده تعلق بتبريد الحديدة ، فالغليان قد حدث صدفة .

ـ ثانيها : ـ الصدفة في الحدوث بمعنى أن يوجد المعدوم دون علة والمعنى الأول للصدفة ليس مقصوداً لهم فإثبات أن الكون قد وجد صدفة معناه أنه قد وجد دون علة أي حدث صدفة والأمثلة التي يحاولون الإستدلال بها هي من الصدفة بالمعنى الأول وهم يستهدفون اثبات المعنى الثاني منها فتحصيل ذلك الكتاب عند صديقك له علله الطبيعية وهي شراء صديقك لذلك الكتاب وذهابك الى بيته فتحصيل الكتاب لم يصح إطلاق الصدفة عليه إلا لجهلك بوجوده عنده ، فلو كنت على علم سابق بوجوده لما سمي تحصيله صدفة . فالإستدلال إذاً بهذه الحوادث اليومية لا يجدي نفعاً لإثبات الصدفة في حدوث الكون .

رابعاً : محاولتهم لتطبيق قوانين الصدفة الرياضية على الصدفة في

حدوث العالم هي أيضاً بسبب قصر النظر عن إدراك التفرقة بين مدلولي الصدفة فقانون الصدفة يحسب مثلاً إحتمال وقوع قطعة النقد على هذا الوجه المعين أو ذاك عند رميها إلى الأرض وهذه الحادثة لها أسبابها بخلاف ما يحاولون الإستدلال عليه .

وأكثر من ذلك فإن نفس قوانين الصدفة الرياضية هذه يمكن استخدامها بنجاح لإثبات وجود خالق للكون ، لأننا نلاحظ في هذا الكون عدداً كبيراً من الظواهر وكل منها ضروري لأستقرار الحياة على الأرض ، بحيث لو استبدلت ظاهرة مكان أخرى لكان في ذلك نهاية الحياة . فأفتراض أن جميع هذه الظواهر قد وجدت صدفة هو أحتمال ضئيل يقرب من العدم لأنه يستبطن مجموعة هائلة من الصدف بينما افتراض صانع حكيم لهذه الظواهر لا يحتاج لأفتراض ذلك فيكون الإحتمال الثاني أكبر بكثير من الإحتمال الأول طبقاً لقوانين الصدفة الرياضية .

خامساً : ان القائلين بالصدفة لا يفسرون لنا من اين وجدت هذه المادة التي هي أصل الكون .

الاعتراض الثالث :

إن أصل الكون هو المادة وهذه المادة أزلية فلا تحتاج إلى خالق وقد توهّم اصحاب هذا الإعتراض بأنهم بذلك قد نجحوا في إبطال ضرورة الله . وقبل مناقشة هذا الإعتراض لا بد من شرح معنى الأزلي .

ـ الأزلي هو الموجود الذي لم يكن لوجوده أوّل بمعنى أنه لم يسبق بالعدم . وندخل الآن في مناقشة هذا الإعتراض فنجيب عنه بجوابين :

أحدهما : ما يجيب به الإمام علي (ع) هؤلاء حيث يقول :

ـ ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم[٣٥] .

ولو فكروا في عظيم الخِلقة وجسيم النعمة لرجعوا الى الطريق[٣٦]

فالإمام (ع) يخاطب عقول هؤلاء هل يمكن لهذا الخلق العظيم بما فيه من تدبير مدهش أن يوجد بلا موجد حكيم ؟ الجواب طبعاً بالنفي .

وعن نفس هذا الطريق توصّل كبار العلماء الى معرفة ربهم ، يقول بوسيت الفرنسي :

ليس علينا إلا أن ننظر إلى أنفسنا لنتحقّق أننا صادرون من أصل رفيع[٣٧] .

ويقول العلامة نيوتن :

وهذه الكائنات كلها في قيامها على أبدع الأشكال وأكملها ألا تدل على وجود إله منزّه عن الجسمانية حي حكيم موجود في كل مكان ويرى حقيقة كل شيء في ذاته ويدركه أكمل إدراك[٣٨]

---

(٣٥) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٩

(٣٦) نفس المصدر ص ٣٥١

(٣٧) دائرة معارف القرن العشرين ـ ج١ ـ ص ٤٩٣

(٣٨) نفس المصدر صفحة ٤٩٧

ويقول لينيه الفرنسي :

إن الله الأزلي الكبير العالم بكل شيء والمقتدر على كل شيء قد تجلىً لي ببدائع صنائعه حتى صرت مبهوتاً فأي قدرة وأي حكمة وأي إبداع أودعه مصنوعات يده سواء في أصغر الأشياء أو أكبرها[٣٩] .

فالجواب الأول على القول بأزلية المادة هو هذا التدبير المدهش والخلق العظيم في هذا الكون ، لأن ذلك ينفي كون المادة هي الخالقة وفي نفس الوقت يدل على إله خالق حكيم مدبر . . . ونحن لن نخوض في استعراض آيات الله في خلقه إذ يغنينا عن ذلك كثرة المؤلفات حول هذا الموضوع . ويكفي أن نعرف أن بعض النجوم بدأت بإرسال نورها نحو الأرض منذ أن وجدت وحتى الآن لم يصل إلينا بعد بالرغم من سرعته الخيالية .

ولكن يبدو أن هذا التدبير المدهش في الكون لم يعط النتيجة المرجوّة منه لدى بعض العلماء وهؤلاء على قسمين :

ـ القسم الأول : يمثلهم هودسن تِتِلْ فيقول :

كل ما في الوجود من أول ذرة الهباء الى عقل الإنسان محكوم بقوانين ثابتة لا تتغير وبناء عليه لا صانع للوجود[٤٠] .

---

(٣٩) المصدر السابق صفحة ٥٠٤

(٤٠) دائرة معارف القرن العشرين ـ ص ٥٠٨

فهو قد بنى إلحاده على ما يشاهده من التنظيم المحكم لهذا الكون فما دام كل شيء يسير بانتظام فما الداعي لوجود الخالق المدبِّر ؟ وهذا كأن نجد مدينة يحكمها حاكم قوي وضع لها السنن والقوانين وأجبر أهلها على إتباعها بالقوة فلا يجرؤ أحد على مخالفته فيأتي قائل فيقول : مادام كل شيء في هذه المدينة يسير بانتظام فما حاجة أهلها إلى حاكم ؟

القسم الثاني : وهذا القسم من العلماء قد بنى إلحاده على عكس القسم الأول ، فهناك على زعمهم أخطاء كثيره في الطبيعة وحوادث شاذة تحصل كلها تدل على عدم وجود خالق حكيم مدبِّر. يقول جيبيل الألماني :

> ان الاستاذ فوجت شاهد وجود حيوانات خنثى لها اعضاء تناسل الجنسين معاً ، ومع ذلك فلا يستطيع الفرد منها ان يلقّح نفسه بنفسه فلاي فائدة وجد هذا التركيب ؟ ويوجد من الحيوانات انواع كثيرة الاخصاب لدرجة لو انها تركت وشأنها لملأت البحار في مدى سنين قليلة ، وغطت سطح الارض بطبقة ارتفاعها كارتفاع البيوت ، فلأي حكمة هذا التركيب ؟[٤١]

ويقول ايضاً :

> الطبيعة كان يمكنها ان تكوِّن الجسم الانساني بحيث تنفذ منه القنابل بدون ان تحدث به ضرراً

---

(٤١) دائرة معارف القرن العشرين ج ١ ـ ص ٥١١

ويقبل ضربات الصوارم بدون ان ينجرح[٤٢] .

وهذا القول سخفة واضح ، وأنا لست من علماء الفيزيولوجيا لاكشف الحكمة من وجود هذه الحيوانات ولكنني أعرف ان لكل شيء أسبابه الطبيعية واذا كنا لم نكتشفها بعد ، فذلك لا يعني أبداً عدم وجودها بل يعني أن العلم لم يتوصل بعد إلى ادراكها فما توصل اليه العلم من كشف أسرار الطبيعة لا يعد شيئاً بالنسبة لما لا يزال خافياً عنه فللطبيعة ولا شك نواميس محددة فاذا وجدت حادثة لم يُتمكّن من ارجاعها الى اسبابها فيجب وضعها على الرف الى أن يحين وقتها بتقدم العلم .

هذا كله بالنسبة للجواب الاول على كون المادة هي الخالقة .

الجواب الثاني : ان المادة يستحيل أن تكون أزلية ، وهذا ما تثبته سائر العلوم . يقول عالم الكيمياء جون كليفلاند :

> تدلنا الكيمياء على ان بعض المواد في سبيل الزوال او الفناء ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة ، والآخر بسرعة ضئيلة وعلى ذلك فان المادة ليست ابدية ، ومعنى ذلك ايضاً انها ليست ازلية اذ ان لها بداية[٤٣] .

وقد قلنا بان الابدية تلازم الازلية دون العكس ويقول عالم الفلك وليام نوبلوتشي :

---

(٤٢) نفس المصدر ونفس الصفحة .

(٤٣) حوار بين الالهيين والماديين . ص ٦٢

علم الفلك يشير ان لهذا الكون بداية قديمة وان الكون يسير الى نهاية محتومة وليس مما يتفق مع العلم ان نعتقد ان هذا الكون ازلي ليس له بداية او ابدي ليس له نهاية فالكون قائم على اساس التغير وفي هذا الرأي يلتقي العلم بالدين[٤٤] .

كما ان علم الفيزياء يبرهن على حدوث المادة يقول الدكتور ادوارد لوثركيسيل :

العلوم تثبت بكل وضوح ان هذا الكون لا يمكن ان يكون ازلياً فهناك انتقال حراري مستمر من الاجسام الحارة الى الاجسام الباردة ولا يمكن ان يحدث العكس بقوة ذاتية بحيث تعود الحرارة فترتد من الاجسام الباردة الى الاجسام الحارة ، ومعنى ذلك ان الكون يتجه الى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الاجسام وينضب فيها معين الطاقة ، ويومئذ لن تكون هناك عمليات كيميوية او طبيعية ولن يكون هناك اثر للحياة نفسها في هذا الكون ، ولما كانت الحياة لا تزال قائمة ولا تزال العمليات الكيميائية والطبيعية تسير في طريقها فاننا نستطيع ان نستنتج ان هذا الكون لا يمكن ان يكون أزلياً والا لاستهلكت الطاقة منذ زمن بعيد وتوقف كل نشاط في الوجود وهكذا توصلت العلوم ـ دون قصد ـ الى ان لهذا

---

(٤٤) نفس المصدر السابق صفحة ٦٧

الكون بداية[٤٥] .

ونخرج من هذا البحث بخلاصة ان هذا الكون لا يمكن ان يكون قد حدث صدفة ، كما يستحيل ايضاً ان يكون ازلياً ، بل هناك خالق حكيم قد خلقه وأبدعه. ولكن بهذا لا ينتهي البحث حول الخالق اذ يقال : نفترض انا سلمنا كون الله هو الذي اوجد الكون ولكن هذا لا يعني انه الموجد الوحيد ، فمن المعقول والممكن ان يكون له شريك في ذلك فماذا يثبت وحدانيته ؟

وهذا هو موضوع بحثنا في الفصل التالي .

---

(٤٥) الله يتجلى في عصر العلم ٢٦

الفصل الثالث

توحيد الله سبحانه .

التوحيد هو الاصل الأول والاهم الذي ارتكزت عليه العقيدة الاسلامية ، وهو ايضاً المحور والاساس للشرائع الالهية ورسالات السماء وقبل الخوض في التفاصيل وحسب المنهج الذي اتبعناه نشرح اولاً معنى التوحيد .

التوحيد : هو الاعتراف بان الله عز وجل واحد ذاتاً وصفاتاً .
ونقصد بوحدة الذات معنيين :

الاول : ان الله واحد في الوجود لا شريك له .
الثاني : ان الله واحد ذاتاً غير مركب .

ونقصد بوحدة الصفات : ان صفات الله تعالى عين ذاته وليست زائدة عليها . فتبين من ذلك أن للتوحيد ثلاثة مفاهيم يجب الاعتراف بها جميعاً لله سبحانه وتعالى فيجب :

اولا : توحيده في الوجود ، ومعناه انه تعالى واحد وجوداً لا شريك له .

ثانياً : توحيده في الذات ، اي ان ذاته تعالى واحدة لا تركيب فيها .

ثالثاً : توحيده في الصفات ، بمعنى ان صفاته

تعالى عين ذاته وتفصيل القول في ذلك ضمن المباحث التالية :

المبحث الاول : توحيده تعالى في الوجود .

جميع شرائع السماء اتفقت على انه تعالى واحد لا شريك له وقد اجمل القرآن الكريم دعوة الشرايع باجمعها الى التوحيد فقال تعالى :

وما ارسلنا من قبلك من رسول الا نوحي اليه انه لا إله الا انا فاعبدون[1] والتوحيد في واقعه ضرورة حياتية تجنب الانسان شر التمزق والأغلال ، اذ انا نشاهد بالضرورة ان القبيلة الواحدة اذا لم تتفق على زعيم واحد تدين له بالطاعة فانها لا تنجو من التناحر والدمار، فكيف بهذه البشرية اذا لم تتفق على إله واحد ؟ ويقول عليه السلام في توحيده تعالى :

واشهد ان لا إله الا الله وحده لا شريك[2] .

. ولا شريك اعانه على ابتداع عجائب الامور[3] .

خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشورة مشير ولا معونة معين[4] .

فكلامه عليه السلام صريح في أنه تعالى واحد لا شريك له وان

---

(١) سورة الانبياء اية ٢٥

(٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٤٨

(٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦٥

(٤) المصدر السابق صفحة ٢٨٠

الخلق كله مخلوق له تعالى خلقه من غير استشارة ولا معونة من أحد ، والاعتقاد بوحدانيته تعالى هو الركن الأول الذي ابتنى عليه الاسلام ولكن هذا لا ينهي البحث، اذ يحق لنا أن نتساءَ :

اولا : ما معنى وحدانيته تعالى ؟
ثانياً : كيف نستدل على هذه الوحدانية ؟

الوحدة اللاعددية :

عندما نقول ان الله تعالى واحد فلسنا نعني انه ليس باثنين ، وبهذا يقول عليه السلام :

- الاحد لا بتأويل عدد[٥] .
- واحد لا بعدد[٦] .
- كل مسمى بالوحدة غيره قليل[٧] .

فوحدته تعالى - على ما يبين (ع) - ليست وحدة عددية ليميز عن غيره في الوجُود اذ لا وجود لغيره ، بل هي بمعنى انه واحد لا شريك له في اي معنى من المعاني التي يتصف بها ، فهو خالق وكل من سواه مخلوق ، وهو رب وكل من سواه مربوب ، والواحد هو اقل الاعداد فعندما يطلق على الاشخاص فانه يفيد الضعف والوهن لان معناه ان ذلك الشخص واَحد لا معين له ولا مساعد ولكن عندما يطلق على الله تعالى فانه يعني التفرد وهذا تعظيم وتنزيه له تعالى .

---

(٥) نهج البلاغة ج ١ - ص ٢٧٥ .
(٦) نفس المصدر ص . ٣٥٠
(٧) نفس المصدر ص ١١٢

فمعنى الوحدة العددية هو أن توجد ماهية من الماهيات ويكون افتراض أي فرد آخر من هذه الماهية ممكناً ـ سواء تحقق أم لا ـ فالماهية التي وجدت يطلق عليها انها واحدة ، أي أنها ليست ثانية ، فلو تحقق فرد آخر من هذه الماهية فانه يصح أن يقال عنه أنه الثاني وهكذا الثالث والرابع ، فوحدة الماهية الأولى وحدة عددية ، ولكن هناك حالات اذا وجدت فيها الماهية فانه يستحيل افتراض فرد آخر منها ـ فضلاً عن وجوده ـ ويتضح ذلك بالمثال التالي : العلماء يبحثون في مسألتين :

الاولى : هل ان هذا العالم متناه ام لا ؟
الثانية : هل هناك عالم جسمانيات آخر غير عالمنا هذا ؟

ومن الواضح ان المسألة الثانية مترتبة على الاولى ، لأنّا لو قلنا بان العالم متناه بمعنى ان له حدوداً ونهاية. فحينئذ يمكن افتراض عالم آخر للجسمانيات غير عالمنا ، فيصح البحث في المسألة الثانية . ولكن لو قلنا بان هذا العالم غير متناه ، بمعنى انه لا حد له ولا نهاية ففي اي اتجاه سرنا في هذا الكون فلن نبلغ له غاية او طرف فالمسألة الثانية هنا تصبح غير واردة اذ لا يصح اطلاقاً افتراض عالم اخر ، لانا كلما افترضنا من عالم جسمانيات فانه يكون جزءاً من عالمنا هذا . وافتراض إله اخر هو من قبيل افتراض عالم جسمانيات آخر مع كون الاول غير متناه ، لانا اذا افترضنا الثاني له حد ونهاية فانه لا يكون ثانيا ، لان الماهية ليست متشابهة فالاول غير متناه والثاني له نهاية . وان كان الثاني المفترض غير متناه ايضاً فان نفس افتراضه ممتنع ، اذ يستحيل افتراض لانهائيان . . وبذلك يتبين مقصودنا عندما نقول ان وحدة الله ليست

وحدة عددية ، فان التعدد يقتضي الاثنينية ، فقصد عدم الاثنينية من الواحد يكون لغواً ، لان افتراض الثاني ممتنع .

الاستدلال على الوحدانية :

بعد ان عرفنا معنى وحدانيته تعالى نأتي للاستدلال على هذه الوحدانية ، وفي ذلك يقول عليه السلام من وصية لابنه الحسن (ع) ،

> واعلم يا بني انه لو كان لربك شريك لاتتك رسله ولرايت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت افعاله وصفاته ولكنه إله واحد كما وصف نفسه لا يضاده في ملكه احد ولا يزول ابداً ولم يزل[٨] .

فلو كان هناك إله آخر لكان من المنطقي جداً ان يعرفنا نفسه ويدلنا على معرفته ، وذلك اما بمشاهدة آثاره او بارسال الرسل ، ولكننا بالوجدان لم نشاهد شيئاً من آثاره يدلنا عليه ، كما لم يصلنا منه رسول ليعرفنا به ، أما هذه الآثار التي نشاهدها فانها من صنع إله قد عرفنا نفسه ويستحيل أن يكون له شريك فيها ، لانا نشاهد أن القوانين التي تحكم هذا الكون واحدة ، فلم نلاحظ أي اختلال في التدبير أو خطأ في التنظيم فلو كان هناك أكثر من مدبِّر لاختل النظام الكوني واضطرب لان افتراض الشركة يعني أن كلاً من الالهين عالم بعلم مغاير للآخر ، وقادر بقدرة غير قدرة الآخر ، ومريد بارادة تخالف الآخر . اذ لا يمكن تشابهما في ذلك وإلا لم يكونا اثنين ، فان قوام التعدد هو وجود ميزة بين المتعددين ، وكل ذلك يقتضي أن يعمل كل منهما عملاً مغايراً

---

(٨) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٤٤

للآخر ، لان كلا منهما يعمل على طبق علمه ، وذلك يستلزم الاختلال بالكون ، الشيء الذي لا نلاحظه فالدليل على وحدانيته تعالى هو التدبير والتنظيم في هذا الكون . وبهذا يستدل بعض كبار الفلاسفة ايضاً يقول صدر المتألهين في اسفاره :

ان مجموع العالم من حيث هو مجموع ، شخص واحد له وحدة طبيعية ، وليست وحدته كوحدة اشياء متغايره اتفق ان صارت بالاجتماع والانضمام كشيء واحد ، مثل اجتماع البيت من اللبنات والعسكر من الافراد ، وذلك بان اجزاء العالم بينها علاقة ذاتيةلانها حاصلة على الترتيب العلي المعلولي[٩] .

ويقول ليبنتز الألماني :

لما كان الوجود كله مترابطاً ببعضه ومفرغاً في قالب واحد فلا سبيل لفرض وجود علة ثانية[١٠] .

ويعترف (كنت) ايضاً بذلك فيقول :

ان الطبيعة واحدة ، واجزاؤها مترابطة واذا كان لكل كوكب وجرم قانون خاص فان هناك قانون يشمل الجميع ، وهذه الوحدة في القانون والترابط تدل على تنظيم واحد ومنظم واحد .

وبهذا ننهي كلامنا عن توحيده تعالى في الوجود .

---

(٩) الاسفار الاربعة . للملاّ صدرا .

(١٠) دائرة معارف القرن العشرين ج ١ - ص ٤٩٥

المبحث الثاني : توحيده في الذات

ويعني توحيده تعالى في الذات ، ان الذات القدسية واحدة بسيطة يستحيل فيها التركيب وبهذا يقول عليه السلام :

ولا تناله التجزئة والتبعيض[11] .

فالله منزه عن التركيب بشتى اشكاله ، سواء كان كتركب الذات من الوجود والماهية ، او من المادة والصورة ، او من الجنس والفصل ، او من الجوهر والعرض ، فكل ذلك يستحيل عليه تعالى لان المركب يفتقر الى اجزائه افتقار العلة الى العلول ، فلا يتم الا بوجود جميع أجزائه التي هي بمثابة العلة ، والافتقار نقص ينافي الكمال المطلق المفروض لله تعالى .

كما ان المركب بحاجة الى مركِّب ، اي موجد ، وهو تعالى واجب الوجود .

---

(١١) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٤٨

المبحث الثالث : توحيده في الصفات .

معنى توحيده تعالى في الصفات ان صفاته تعالى هي عين ذاته وليست زائدة عليها ، فالتعدد غير موجود لا بين الصفات والذات لأن صفاته عين ذاته ، ولا بين الصفات فيما بينها بمعنى أن ما يفعله ويعلمه بصفة فإنه يفعله ويعلمه بسائر الصفات .

ونوضح ذلك بالمثال فنقول : إن حقيقة الإنسان هي الحيوان الناطق وحقيقة العلم الكشف عن الواقع ، فإذا وصفنا الإنسان بالعلم فقلنا الإنسان عالم نكون قد وصفناه بما هو خارج عن طبيعته وزائد عن ذاته وإلا لو كان العلم ذاتياً للإنسان لكان عالماً من غير تعلُّم . ووصف الله سبحانه بالعلم هو من قبيل وصف الانسان بالحيوان الناطق لا من قبيل وصفه بالعالم ، لأن العلم بالنسبة إليه تعالى هو صفة ذاتية لا خارجة عن ذاته ولذا فهو لا يحتاج الى تعلم . كما يصرح بذلك عليه السلام إذ يقول :

ـ العالم بلا اكتساب ولا ازدياد ولا علم مستفاد[١٢]

ويستدل (ع) على كون الصفات غير زائدة على الذات بقوله :

---

(١٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٤٢٩

- فمن وصفه فقد حدّه ومن حده فقد عدّه[١٣] .

- فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ، ومن قرنه فقد ثناه[١٤] .

فكون الصفات زائدة على الذات يعني التركيب ، وهو مستحيل عليه تعالى لأنا نسأل أن هذه الصفات هل هي حادثه ام قديمة ؟ . . فإن قلنا بأنها حادثة لزم من ذلك محاذير كثيرة أهمها الإحتياج الى محدث ، وإن قلنا بأنها قديمة لزم من ذلك تعدد القديم ، وقد عرفنا سابقاً أنه تعالى الأزلي الوحيد .

حقيقة الذات :

وهنا نتساءل عن مدى ادراكنا لحقيقة ذاته تعالى ؟ . ويجيب عليه السلام :

- ولا تحيط به الأبصار والقلوب[١٥] .

- الذي لا يدركه بعد الهمم ، ولا يناله حسن الفطن[١٦] .

- لم يطلع العقول على تحديد صفته [١٧]

فتبينٌ لنا أن ماهيته تعالى لا يمكن إدراكها ، لأن وسيلتنا الى ادراك

---

(١٣) نهج البلاغة ج ١ - ص ٢٧٤

(١٤) نفس المصدر صفحة ١٥

(١٥) نهج البلاغة ج ١ - ص ١٤٥

(١٦) نهج البلاغة ج ١ - ص ١٨٤

(١٧) نهج البلاغة ج ١ - ص ٩٩

الامور هي الحس والعقل أما الحس فلا يدرك إلا الاشياء المحسوسة وهو تعالى ليس كذلك لأنه ليس بجسم . وأما العقل فإنه يدرك الأمور بالإستنباط ، أي التدرج من الكليات إلى الجزئيات ، والكليّ هو ما يصدق على الغير والجزئي هو ما يصدق الغير عليه ، وذاته تعالى ليست كأي منهما . وبعض العلماء قد أدرك إمتناع معرفة ذاته تعالى ، ومنهم العلامة الاقتصادي بر ودون الذي يقول :

ـ الله هو الكائن الذي لا يدرك ولا يوصف ومع هذا فهو ضروري[١٨] .

ولكن خالف بذلك بعض المتكلمين فزعموا أنّا ندرك حقيقة ذات الله ، بل زعموا أنه سبحانه لا يعرف من ذاته إلا ما نعرفه نحن ، وهذا كلام باطل بلا شك ، لأن العقول محدودة ، وما تدركه يجب أن يكون محدوداً أيضاً ، والله سبحانه هو المطلق الذي لا يُحَدّ .

تبيَّن إذاً إمتناع ذاته تعالى عن الإدراك ونفس الشيء يقال بالنسبة لصفاته تعالى الواقعية ، لأنا قلنا فيما سبق بأنها عين الذات وليست شيئاً آخر زائداً عنها . نعم ، نحن ندرك فقط صفات الله تعالى الذاتية والسلبية وهي موضوع بحثنا فيما يلي :

الصفات الثبوتية والسلبية :

وهي مجرد اصطلاح بين العلماء لتوضيح حقيقة الكمال المطلق بحيث تهضمه العقول وتستسيغه الافهام ، فالغرض من الصفات الثبوتية هو

---

(١٨) دائرة معارف القرن العشرين ج ١ ـ ص ٤٨٣

نفي اضدادها . فمعنى وصفه تعالى بالقدرة انه غير عاجز ، ووصفه بالعلم انه غير جاهل ، لان العجز والجهل صفتان لا تليقان به تعالى ، واما الصفات السلبية فالغرض منها تنزيهه تعالى عن جميع النقائص التي لا تليق بعظمة الالوهية . وفيما يلي يعدِّد عليه السلام بعض تلك الصفات فيقول :

فلسنا نعلم من كنه عظمتك إلا انا نعلم انك حي قيوم لا تاخذك سنة ولا نوم ، لم ينته اليك نظر ولم يدركك بصر (١٩) .

فنحن لا ندرك حقيقة الماهية ، ولكن نعرف انه حي ، اي يتصف بصفات الاحياء من العلم والقدرة ، ونعرف انه قيوم اي يقيم الاشياء ويمسكها ، ونعرف ايضاً انه لا تاخذه سنة ولا نوم ، لان ذلك من صفات الاجسام وهو تعالى ليس بجسم وهو تعالى لا يدركه بصر لان ذلك يستلزم كونه في جهة وهو في كل مكان ، .

اذن فكل ما ندركه لا يعد من صفات الله الواقعية لانها فوق ادراك البشر ، وهذا يوافق ما جاء في الحديث الشريف :

ان الله احتجب عن العقول كما احتجبٌ عن الابصار وان الملأ الاعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم (٢٠) .

فما أثبت له من الصفات انما هو على قدر أوهامنا وما تصل اليه

---

(١٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٩٠

(٢٠) حق اليقين ج ١ ـ ص ٤٥

افهامنا ، فانا نعتمد اتصافه سبحانه بأشرف طرفي نقيض بالنظر الى عقولنا القاصرة وهو تعالى أرفع وأجل .

وفي كلام الصادق ايضاً اشارة لهذا المعنى اذ يقول :

كل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم مردود اليكم ولعل النمل الصغار تتوهم ان لله تعالى زبانتين ، فان ذلك كمالها وتتوهم ان عدمهما نقصان لمن لا يتصف بهما ، وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به .

ولذا فنحن لن نبحث عن ذات الله ولا عن صفاته الواقعية ، بل سنقصر كلامنا على صفاته تعالى الذاتية والسلبية . وذلك ضمن الفصل التالي :

الفصل الرابع
الصفات الثبوتية والسلبية .

عندما نتطلع الى كلمات الامام علي عليه السلام حول صفات الله سبحانه وتعالى ، فان بامكاننا أن نصنّفها الى فئتين :

الفئة الاولى : وفيها ينهى الامام عليه السلام عن وصف الله سبحانه .

الفئة الثانية : وتشمل كلمات الامام التي يصف فيها الله سبحانه .

وفيما يلي نبين كل فئة على حدة مع ما يقتضيه المقام من الشرح والتعليق .

اولا : الفئة الناهية عن الوصف :

اذا دققنا النظر في هذه الفئة من كلامه عليه السلام ، نجد انه يتسلسل ضمن خطوات ثلاث ينتهي منها الى وجوب الامتناع عن وصف الله سبحانه ، والنهي طبعاً يتعلق بالصفات الواقعية ، اما الصفات الثبوتية والسلبية فلا مانع فيها ، اذ نجد ان الامام (ع) يصف الله بها ـ كما هو مفاد الفئة الثانية ـ .

وهذه الخطوات الثلاث هي :

اولا : ان العقول مهما سمت لا يمكنها ادراك

صفات الله الواقعية .

ثانياً : ان عجز العقول عن الوصف مردّه الى سمو الذات القدسية .

ثالثاً : النتيجة الطبيعية لذلك هي وجوب الكف عن محاولة الوصف .

وفيما يلي نستعرض كلمات أمير المؤمنين عليه السلام فيما يختص بكل خطوة من هذه الخطوات . ففيما يتعلق بعجز العقل عن ادراك صفاته تعالى يقول (ع) :

لم يطلع العقول على تحديد صفته[1] .

لا تقع الاوهام له على صفة[2] .

وردع خطرات هنام هم النفوس عن عرفان كنه صفته[3] .

فهذه النصوص ـ وكثير غيرها ـ صريحة في عجز العقل عن ادراك صفات الله الواقعية ، ولكن قد يتوهم من النصين الاول والاخير ان هذا العجز مرده الى تقدير من الله ومشيئة ، بمعنى ان الله تعالى قد شاء وقدر بانْ لا يصل الى ادراكه عقل ، فلو شاء سبحانه لاستطاع تمكين العقول من معرفته وادراك صفاته . وهذا الوهم باطل بلا اشكال ، فان الله سبحانه لم يردع العقول عن ادراكه بفعل منه بل ان جلال

---

(١) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٩٩

(٢) نهج البلاغة جزء١صفحة ١٤٨

(٣) نهج البلاغة نفس الجزء ص ٤٠٣

عظمته وسمو ذاته يقفان سداً مانعاً امام العقول فلا تستطيع الوصول الى وصفه . فهذان النصان وان اوهما اسناد الردع الى فعل من الله سبحانه إلا ان حقيقة المراد منهما ما شرحناه ، وهو ايضاً ما يستفاد من كلام امير المؤمنين عليه السلام الذي يشكل الخطوة الثانية في طريق النهي عن الوصف اذ يقول (ع) :

ولا يوصف بشيء من الاجزاء[٤] .
الذي ليس لصفته حد محدود[٥] .

فالعلة الحقيقية لعجز العقل عن الوصف اذن هي امتناع الذات القدسية عن الوصف فالأشياء انما توصف بالحدود والأجزاء ، وهو سبحانه غير متناه ليوصف بالحدود ، وليس مركباً ليوصف بالأجزاء .

واما العلة الطبيعية لعدم التمكن من ادراك صفاته هي لزوم الكف عن محاولة وصفه ، لان كل محاولة من هذا القبيل تكون فاشلة بلا شك ، بل انها تؤدي الى الافتراء على الله سبحانه ووصفه بغير الحق . وهذه هي النتيجة التي يخلص اليها الامام عليه السلام اذ يقول :

من وصفه فقد حدَّه [٦] .
ما وحده من كيَّفه ولا حقيقته اصاب من مثله[٧] .

فالنتيجة اذن النهي عن الوصف لان الوصف يستلزم الحد ، فان

---

(٤) نفس المصدر السابق صفحة ٣٥٧
(٥) نفس المصدر ايضا صفحة ١٤
(٦) نهج البلاغة . ج ١ ـ ص ٢٧٥
(٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٤

الاشياء انما تعرف برسومها ، اي بلازم من لوازمها وصفة من صفاتها، ولكنه تعالى لا يدرك بالرسم اذ ليس لحقيقته حد ليعرف به كما تعرف الاشياء المحدودة ، وهو تعالى لا يوصف بالكيفيات كالطعوم ، والالوان والاشكال والمعاني ، لان ذلك كله من صفات الاجسام .

وبذلك ننهي الكلام عن الفئة الاولى من كلامه عليه السلام التي ينهى فيها عن وصف الله سبحانه بالصفات الواقعية . وفيما يلي ننتقل الى الفئة الثانية من كلامه عليه السلام وهي التي يصف فيها الله سبحانه ، ونحن في استعراضنا لهذه الفئة سنسير على الطريق الذي رسمه علماء الكلام فنقول :

صفات الله سبحانه على قسمين :

القسم الاول : الصفات الثبوتية ، وهي التي تثبت ما يليق بالذات القدسية كالعلم والقدرة . وهذه الصفات ايضاً على نوعين :

أ ـ صفات الذات : وهذه الصفات هي عين الذات وليست زائدة عنها . ولا يمكن انفكاكها عنها ابداً فثبوت هذه الصفات يعني كمال الذات ، ونفيها يعني النقص في الذات .

ب ـ صفات الافعال : وهي صفات زائدة على الذات ومتأخرة عنها ، وهي منتزعة من مقام الفعل ، ولا يمكن ان تكون عين الذات لانها حادثة ، فهو تعالى رازق بعد حدوث المرزوق ، فالقول بانها عين الذات يستلزم حدوث الذات ، ونفي هذه الصفات لا يوجب نقصه تعالى .

والاختلاف بين صفات الذات وصفات الافعال ليس من قبيل

اختلاف المتباينين ، بل من اختلاف الفرع عن الاصل ، فصفات الذات هي الاصل ، وصفات الفعل هي الفرع ، فالخلق والرزق مثلاً يرجعان الى القدرة والسمع والبصر يرجعان الى العلم وهكذا .

القسم الثاني : الصفات السلبية وهي الصفات الممتنعة على الله تعالى لأن اتصافه بها لا يليق بكماله الذاتي ، ونفي هذه الصفات يعني التنزيه عن جميع النقائص .

وتفصيل الكلام في جميع ذلك كما يلي :

القسم الأول : الصفات الثبوتية .

وقد قلنا بان هذه الصفات تنقسم الى صفات الذات وصفات الافعال وفيما يلي نتحدث عن كل قسم من هذين القسمين .

اولا : صفات الذات ، ونذكر منها ، القدرة ، العلم ، الارادة ، السمع والبصر ، والقدم. والعلماء يذكرون صفاتاً أخرى اضافة الى هذه كالصدق والحياة وغير ذلك ، ولكنا اكتفينا بهذه الخمس تبعاً لما يذكره الامام .

القدرة : ومعناها ان الله قادر على كل شيء فلا يعجزه شيء في الارض ولا في السماء ، لان العجز نقص لا يليق بالكمال المطلق ولولا القدرة لاستحال عليه تعالى خلق هذا الكون وابداعه. وفي معنى القدرة يقول عليه السلام :

له الاحاطة بكل شيء والغلبة لكل شيء ، والقوة على كل شيء[٨] .

---

(٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٤٩

وكل قادر غيره يعجز[٩] .
وكل قوي غيره ضعيف[١٠] .
وقادر اذ لا مقدور[١١] .

فالله سبحانه هو الـذي قدَّر المقـدورات فلا بد انـه موجـود اذن قبلها ، وقدرته تعالى غير قدرة البشر ، فقدرة كل من عداه تعد ضعفاً بالنسبة الى قدرته ، ومن قدرته تعالى انه إن شاء فعل الفعل المعين وان شاء تركه ، فالكون باكمله قد اوجده الله باختياره لا كمايقول بعض الفلاسفة من ان ايجاده تعالى الكون هو من لوازم ذاته بحيث يستحيل انفكاكه ، لأن هذا معناه سلب للمقدرة عنه ، اذ يصبح مقهوراً على ذلك لا مختاراً كما يلزم منه ان يكون الكون قديماً بقدمه تعالى لانه تعالى على هذا يكون علة لوجود الكون ، والمعلول لا يتخلف عن علته .

وقدرته تعالى تشمل الحسن كما تشمل القبيح ، بمعنى انه تعالى لو اراد فعل القبيح فانه يستطيع ذلك ، وهو انما يترك فعل القبيح فلأنه ليس له داعٍ الى فعله ففعـل القبيح ممـكن له ذاتـا لكنـه ممتنـع عليه بالعرض ، وهذا الامتناع لا يخرجه عن كونه مقدوراً .

ولكن بعض المتكلمين وقعوا في الارتباك عند هذه المسألـة اذ لم يدركوا هذه التفرقة بين القدرة وعـدم الفعـل ، فتوهمـوا ان القـدرة تستلزم الفعل ، فقسم منهم قالوا بان الله لا يقبح منه شيء فما يفعله يكون حسناً ، فمقياس الحسن والقبح عند هؤلاء هو فعل الله وعدم

---

(٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١١٢
(١٠) نفس المصدر صفحة ١١٢
(١١) نفس المصدر صفحة ٢٧٥

فعله ، ولذا اضطروا الى القول ان العقل لا يدرك الحسن والقبح . واما القسم الآخر فقالوا ان الله لا يقدر على القبيح اصلاً ، اذ مع العلم بالقبح يكون فعله سفهاً واما الجهل به فيستلزم النقص .

وكلا القولين باطل ، ونحن غير مضطرين للاخذ بأي منهما بعدما بيناه من ان القدرة لا تستلزم الفعل . والخلاصة ان قدرته تعالى مطلقة ، ولكن هذا الاطلاق في القدرة فهمه البعض بشكل خاطىء ، اذ فسرّوه بانه التحلل عن القيود ، كما توهم (بخنر) حيث يقول في كتابه المادة والقوة :

> لم يشاهد ابداً في اي مكان حتى في ابعد مدى من الفضاء الذي ندركه بالتلسكوب حادثة شاذة عن النظام تسوغ للانسان الاعتقاد بضرورة وجود قوة مطلقة ذات تاثير على الكائنات ومتميزة عنها[١٢] .

فقد توهم ان معنى « القدرة المطلقة » هو ما يفهمه منها الناس وهو التحلل عن القيود ، اي ابرام شيء ثم نقضه ، فمع هذا التنظيم الرائع في الكون يستحيل وجود قوة مطلقة تفعل ما تشاء ، وإلا لرأينا اثارها في تشويش هذا الكون .

كما ان هذه القدرة مطلقة بالنسبة للمقدورات فقط ، فلا يستطيع سبحانه مثلاً ان يجمع بين النقيضين ، وليس هذا معناه العجز والتوهين في مقدار القدرة وقد قيل لامير المؤمنين عليه السلام : هل يقدر ربك ان يدخل الدنيا في بيضة من غير ان تصغر الدنيا وتكبر

---

(١٢) المادة والقوة .

البيضة ، قال : ان الله تبارك وتعالى لا ينسب الى العجز والذي سألتني لا يكون .

ومن قدرته تعالى انه إن اراد شيئاً فانه يفعله في الحال لكن ليس كافعال البشر ، وبهذا يقول عليه السلام :

فاعل لا بمعنى الحركات والآله[١٣]
فاعل لا باضطراب آلة[١٤] .
يقول لمن اراد كونه كن فيكون[١٥] .

وهذا منتهى القدرة التي يمكن تصورها ، بان يأمر الشيء الذي يريد كونه فيكون حالاً

وهذا كله بالنسبة لتوضيح معنى القدرة وحدودها ، واما الاستدلال عليها ففيه يتول عليه السلام :

ـ مستشهد بحدوث الأشياء على أزليته وبما وسَمَها به من العجز على قدرته [١٦] .

وتقريب هذا الإستدلال أن الله تعالى هو خالق كل شيء وكل هذه المخلوقات فيها جهة عجز ونقص ، فالإنسان مثلاً عاجز عن البقاء فمصيره إلى الفناء والزوال وهو ايضاً يتألم ويغضب ويشقى وهذا عجز عن الصحة والحلم والسعادة ، وهذا العجز الذي فيه يجعله يعترف

---

(١٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦
(١٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص٣٥٤
(١٥) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٧
(١٦) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٠

بضرورة المطلق . فالفناء يضطره للإعتراف بالأزلي ، والعجز يضطره للإعتراف بالقادر .

العلم :

الصفة الثانية من صفات الذات هي العلم . وعلمه تعالى ليس كعلم البشر يستفيده عن طريق التعلم والإكتساب ، بل كما يقول الإمام (ع) :

ـ العالم بلا أكتساب ولا ازدياد ولا علم مستفاد [١٧] .

ـ وكل عالم غيره متعلم [١٨] .

فهو تعالى يعلم كل شيء إبتداء فلا يمكن طُرُوّ علم زائد عليه لأن العلم الحادث بالشيء معناه مسبوقية هذا العلم بالجهل وكما هو واضح فإن الله منزّه عن الجهل .

ولكن ما هي حدود علمه تعالى ؟ . . قيل بأنه تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات فهو يعلم مثلاً أن الإنسان حيوان ناطق ولكنه لا يعلم زيداً من أفراد هذا الإنسان ، ولا يعلم أوصافه من طول وقصر ، أو عوارضه من صحة وسقم لأن العلم بكل ذلك يستلزم على زعمهم محذوراً لا يمكن التهرب منه وحاصله : أن العلم دائما يتبع المعلوم ، وهذه الصفات والأغراض حادثة ومتجددة فلو كان الله يعلم

---

(١٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٤٢٩

(١٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١١٢

بها للزم تبدل علمه . ويجيبهم الإمام (ع) على ذلك بقوله :

- وعالم إذ لا معلوم [١٩] .

وتوضيح هذا الجواب : أن ما يقولونه من كون العلم تابع للمعلوم يصح بالنسبة لعلم المخلوق ولكن علم الخالق لا يقاس عليه لأنه عالم بالأشياء قبل وجودها فعلمه تعالى قد سبق كل معلوم ، وليس الله بما وجد أعلم منه بما سيوجد ، فكلا العلمين سواء بالنسبة اليه .

ويوضّح صدر المتألهين في كتاب المبدأ والمعاد ذلك بقوله :

- إن جميع الموجودات الكلية والجزئية فائضة عنه ، وهو مبدأ لكل وجود عقلياً كان أو حسياً ، ذهنياً كان أو عينياً . وفيضانها عنه لا ينفك عن انكشافها لديه . فمن قال أن الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات إلا على وجه كلي فقد بعد عن الحق بعداً كثيراً .

وما قلناه من أن الله يعلم كل شيء فإنه ينطق أيضاً حتى على ما يسره الإنسان في نفسه ، وهذه النصوص من الإمام تؤيد ذلك :

- بطن خفيات الأمور [٢٠] .
- قد علم السرائر وخبر الضمائر ، له الإحاطة بكل شيء [٢١] .

---

(١٩) نهج البلاغة ج ١ - ص ٢٧٥

(٢٠) نهج البلاغة ج ١ - ص ٩٨

(٢١) نهج البلاغة ج ١ - ص ١٤٩

ـ خرق علمه باطن غيب السترات ، وأحاط بغموض عقائد السريرات [٢٢] .

ـ ومن سكت علم سرَّه[٢٣] .

الإرادة :

الإرادة هي الرغبة والنزوع نحو الفعل الذي يعتقده المريد مطابقاً لمصلحته ، فهو يحتاج أولاً الى تصور المراد ، وبعد ذلك تنزع نفسه إليه ولكن إرادته تعالى ليست بهذا المعنى بل هي عين تصوره وعلمه فهي إذاً تختلف عن إرادة البشر ويوضح عليه السلام إرادته تعالى بقوله :

ـ مريد لا بهمة [٢٤] .

فهو تعالى يريد ولكن بدون اية مقدمات تمهيدية كالشوق والرغبة ، بل ان ارادته ناشئة عن نفس علمه ، وتوضيح ذلك :

ان ارادة الفرد العادي منا تمر بعده مراحل حتى تصل الى درجة الفعلية والمطلوبية ففي المرحلة الأولى نتصور الشيء المعين بجميع جوانبه وخصوصياته ، ثم نأخذ في البحث عما فيه من المصلحة والمفسده بالنسبة لنا فاذا ادركنا فيه جهة مصلحة تنشأ لدينا ارادة لفعل هذا الشيء واما اذا ادركنا فيه مفسدة مترتبة عليه بالنسبة لنا فان ارادتنا تتعلق بتركه . وهذه الارادة ليست ثابتة وعلى درجة واحدة ، بل انها تقوي وتضعف بحسب اهمية المصلحة والمفسدة المترتبة على الفعل ،

---

(٢٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٠٦

(٢٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢١٠

(٢٤) نهج البلاغة ج ١ ص ٣٣٤

واما اذا لم ندرك في الفعل لا جهة مصلحة تدعونا الى فعله ولا جهة مفسدة تدعونا الى تركه ، فان ارادتنا لا تتعلق بفعله أو تركه ، لأن الداعي الى الفعل مفقود كما أن الداعي الى الترك غير موجود .

ولكن بالنسبة الى ارادته تعالى فالامر يختلف تماماً ، اذا انه سبحانه لا مصلحة شخصية له في اي فعل من الافعال لان المصلحة في حقيقتها هي جلب الخير ودفع الشر ، والله مستغنٍ عن كل احد ، وقاهر كل احد ، فلا يرجو الاستفادة من احد ولا يخاف المفسدة من احد . ولكن هذا لا يعني أن الله ليس له غاية من ارادته ـ والا لكانت عبثاً ـ بل ان غايته هي نفس علمه ، وقد قلنا أن علمه تعالى ليس شيئاً خارجاً عن ذاته ، اذن فغايته ليست خارجة عن ذاته أيضاً ، والقول بذاتية الغاية لا يتنافى مع ما هو مسالم عليه من أن الغاية من أفعاله تعالى هي مصالح العباد ، لأن ذاته تعالى تتصف بالكمال المطلق ، ومن مستلزمات هذا الكمال الخير والمصلحة للبشر .

السمع والبصر :

الصفة الرابعة من صفات الله الثبوتية الذاتية ، صفة السمع والبصر وليس المراد من كونه تعالى سميعاً بصيراً انه يسمع بجارحة السمع ويبصر بآلة البصر لان ذلك يقتضي كونه ذا اجزاء بل المراد انه تعالى عالم بجميع المبصرات والمسموعات دون جارحة فمرجع هاتين الصفتين في الحقيقة الى علمه تعالى وانما افردا بالذكر فلانه سبحانه قد افردهما في كتابه الكريم . وفيما يلي سنتناول كل صفة من هاتين الصفتين على حدة ، وذلك بما يمكن ان نستفيده من كلام امير المؤمنين عليه السلام . فبالنسبة لصفة البصر يقول عليه السلام :

بصير لا يوصف بالحاسة[٢٥] .

والبصير لا بتفريق الة[٢٦] .

وهذا صريح في انه تعالى يبصر ولكن لا بحاسة كابصار البشر . ولكن ما مدى ما يبصره تعالى ؟ هل يبصر فقط نفس مبصرات البشر ام انه يتصف بابصار خارق ؟ يجيب عليه السلام بقوله :

وكل بصير غيره يعمى عن خفي الالـوان ولطيف الاجسام[٢٧] .

وذلك لان حاسة البصر عند الانسان محدودة لا تتمكن من رؤية غير المحسوسات بينما الله يبصر لا بحاسة ، فهو المطلق ، فكم من الأجسام اللطيفة السابحة في الفضاء والتي نعجز عن رؤيتها وكم من الألوان التي آمن العلم بوجودها وسماها ولكن دون ابصارها .

وننهي بحثنا عن صفة البصر بمعرفة كون هذه الصفة أزلية ام حادثة يقول (ع) :

بصير اذ لا منظور اليه من خلقه [٢٨] .

فكلام امير المؤمنين يدل على كون هذه الصفة قديمة ، فهو تعالى بصير منذ الازل قبل ان يخلق المبصرات . ومعنى ذلك انه يصح منه تعالى ادراك المبصرات عند وجودها فقولنا بصير في الازل يصح ،

---

(٢٥) نهج البلاغة . ج ١ ـ ص ٣٣٥

(٢٦) نهج البلاغة . ج ١ ـ ص ٣٧٥

(٢٧) نهج البلاغة . ج ١ ـ ص ١١٢

(٢٨) نهيج البلاغة . ج١ ـ ص١٦

ولكن لا يصح ان نقول مبصر في الازل لان المبصر هو المدرك بالفعل لا القوة .

هذا كله بالنسبة لكونه تعالى بصيراً اما كونه سميعاً فمعناه انه يسمع لكن لا بجارحة كما تقدم في البصر ، وينص على ذلك(ع) بقوله :

والسميع لا باداة[٢٩] .

ويأتي أيضاً نفس الكلام المتقدم عن وصفه تعالى بالبصير فهو تعالى يسمع كل شيء ، وبذلك يقول الامام :

وكل سميع غيره يصمّ عن لطيف الاصوات
ويصمه كبيرها[٣٠] .

لان كل ذي سمع من المخلوقات يسمع بآلة جسمانية ، وهي ذات قدرة متناهية لها حد تقف عنده ، فلذا تضعف عن سماع الاصوات الخفيفة ، وتتأثر من قويها وشديدها .

القدم والبقاء :

الصفة الخامسة والاخيرة من صفات الذات الثبوتية التي يذكرها عليه السلام صفة القدم . اي ان الله تعالى قديم ، ومعنى كونه كذلك انه لم يسبق بالعدم مطلقاً فكلما افترضنا من زمان سابق فان الله موجود فيه والقدم يستلزم البقاء عقلاً ، فعندما نقول ان الله قديم فان ذلك

---

(٢٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٧٥

(٣٠) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١١٢

بستلزم القول بأنه باقٍ الى الأبد . وتوضيح ملازمة البقاء للقدم:

ان كون الله تعالى ازلياً يعني أنه لا علة لوجوده ، وإلا لو كان هناك علة لم يكن قديماً اذن فهو غني عن كل علة من اجل وجوده ، وما وجد غنياً عن العلة يستمر وجوده كذلك فلا يحتاج في بقائه الى علة ايضاً ومن هنا فلا يتصوَّر انعدامه بحال ، وهو معنى الابدي نعم البقاء لا يستلزم القدم فمن الممكن افتراض بداية للابدي .

وفيما يلي نستعرض كلمات الامام علي عليه السلام حول صفة الازلي والابدي فنتسلسل في ذلك من تعريف الازلي الى ايراد خصائصه ، الى الاستدلال عليه ثم ننتقل الى معنى الابدي وكيف ان الامام يربط كثيراً بينهما ، وننهي بحثنا في هذه الفقرة بالاجابة عن السؤال التالي :

إذا كان الله موجوداً دائماً فاين هو ؟

يقول عليه السلام في توضيح معنى الأزلي :

ولم يتقدمه وقت ولا زمان[٣١] .

قبل كل غاية ومدةً[٣٢] .

سبق الاوقات كونه والعدم وجوده والابتداء ازله[٣٣] .

موجود لا عن عدم[٣٤] .

---

(٣١) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٩

(٣٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٠١

(٣٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٥

(٣٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦

فهذا هو معنى الازلي انه موجود دائماً لم يخل منه زمان قط فكلما رجعنا القهقري وجدناه وكلما افترضنا من زمان فان الله تعالى موجود فيه ، بل هو تعالى موجود قبل الزمان ، لان الزمان عبارة عن تعاقب الليل والنهار نتيجة حركة الكواكب وهي مصنوعة ومخلوقة لله تعالى ومن هنا صح قول الامام أنه تعالى لم يتقدمه زمان ، وكذلك فان الله موجود ولكن لم يُسبق بالعدم ، لان العدم لا يُفرض الا حيث يكون الوجود ، فلو قلنا بأن الله مسبوق بالعدم لكان أيضاً مسبوقاً بالوجود وبذلك لم يعد هو الأزلي الوحيد، كما أنا لو قلنا بمسبوقيته بالعدم لاضطررنا الى البحث عن العلة التي أوجدته ، لأن كل مسبوق بالعدم يبقى على حاله الى أن تتوفر له علة تخرجه الى عالم الوجود ، والله سبحانه غني عن كل علّة .

ومن مستلزمات مسبوقيته تعالى للزمان انه كما يقول الامام :

لا يقال له متى [٣٥] .

اي لا يسأل عنه تعالى متى وجد ، لان متى مفادها السؤال عن الزمان ، وهو تعالى موجود قبله .

وكما انه تعالى موجود قبل كل شيء - حتى العدم والزمان - فكذلك لم يقارنه شيء في وجوده ، بل كل شيء موجود بعده لانه هو الذي اوجده وفي معناه يقول (ع) :

ورب اذ لا مربوب[٣٦] .

---

(٣٥) نهج البلاغة ج ١ - ص ٣٠٠

(٣٦) نهج البلاغة ج١٠ - ص ٢٧٥

لانا لو افترضنا وجود شيء معه فلازمه ان يكون ازلياً ايضاً وبالتالي يجب له كل ما وجب للباري تعالى من العلم والقدرة وغيرها من الصفات فيكون بذلك الهاً آخر ، وقد تقدم توحيده تعالى وتنزيهه عن الشريك فهو الرب وكل من سواه مربوب .

ومن مستلزمات ازليته تعالى انه لا يطرأ عليه اي تبدل او تغيير ، لان التبدل سيكون لا محالة نحو الانقص لا الاكمل ، لانا افترضنا منذ البداية تحلّيه تعالى بالكمال المطلق ، ومعنى المطلق انه لا يتصور اكمل منه بل هو نهاية الكمال وغايته ، فلو افترضنا التبدل لكان نحو الانقص لا محالة ، وهو تعالى منزّه عن النقص . فهو تعالى ثابت ، وهو ما يقرره عليه السلام بقوله :

ولا بغيره زمان[٣٨] .
ولم يتعاوره زيادة ولا نقصان[٣٩] .
لا يتغير بحال ولا يتبدل بالاحوال[٤٠] .

وقد ادرك ارسطو هذه الحقيقة ايضاً ـ استحالة التبدل والتحول في حق الباري تعالى ـ حيث يقول في كتابه المسمى اثولوجيا :

ان واجب الوجود لا يتغير لان انتقاله عن حالته

---

(٣٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٨٥
(٣٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٢
(٣٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٩
(٤٠) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٧

يكون الى الشر لا الى الخير لان كل رتبة هي دون رتبته وكل شيء يناله هو دون نفسه[٤١] .

والى هنا نكون قد اوردنا كلام امير المؤمنين عليه السلام في معنى الازلية وخصائصها ، وفيما يلي نقرر استدلاله عليه السلام على ازليته تعالى ، وذلك ضمن نصوص كثيرة نذكر منها قوله :

الدال على قدمه بحدوث خلقه[٤٢] .

الدال على وجوده بخلقه ، وبمحدث خلقه على أزليته [٤٣] .

عندما نلاحظ الكون المحيط بنا بكل ما فيه نجد ان كل شيء قادم على فناء ، ـ على ما يثبته العلماء ـ فالخلق اذن ليس بأبدي ، وهذا يستلزم ان لا يكون ازلياً لانا قلنا بان الازلية تستلزم الابدية وكونه ليس بازلي معناه انه حادث وبالضرورة فانا نتساءل عن محدثه ، وهذا المحدث لا بد ان يكون ازلياًوالا لزم التسلسل ، وبذلك نكون قد برهنا على الخالق الازلي من طريق الخلق الحادث على ما يفيده كلام امير المؤمنين عليه السلام . وهذا بنفسه برهان «كلارك» على ازليته تعالى ، اذ يقول في كتابه : اثبات وجود الله :

لا بدّ من فرض ان شيئاً وجد من الازل بدليل وجود الاشياء الآن ، وهذا الفرض حقيقة لا شك فيها ، لان كل موجود يجب ان يوجد سبب اوجده او

---

(٤١) نقلا عن دائرة معارف القرن العشرين ج ١ ـ ص ٤٨٩

(٤٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٠

(٤٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٧٤

اصل قام عليه وجوده ، وهذه الاشياء اما موجودة بذاتها فهي اذن قديمة ازلية ، واما ان تكون موجودة بموجد تقدّم عليها فيكون هو القديم[٤٤] .

وقريب منه برهان « بوسويت » الفرنسي لاثبات الازلي حيث يقول :

من بين الحقائق المقررة الازلية التي ادركتها حقيقة جليلة القدر وهي انه يوجد في العالم شيء موجود بذاته وهو ابدي لا يدركه تحول ولا يعتريه تبدل لانه اذا فرضنا انه كان وقت ليس فيه شيء مطلقاً في العالم اي لا شيء قائم بغيره ، ولا شيء قائم بنفسه من القدم فلم يكن غير العدم ، والعدم لا يصلح لايجاد شيء ، فلا يصح ان يقال ان العدم حقيقة ابدية ، وان لا حق الى الابد الا العدم ، اذن فلا بدّ ان يكون في الوجود شيء كان قبل كل شيء فيه من الازل ، وفيه تركزت جميع الحقائق الكونية[٤٥] .

الى هنا نكون قد انتهينا الى نتيجة ان الله ازلي ، وقد قلنا سابقاً ان الازلي يستلزم الابدي ، وفي كلام الامام عليه السلام ما يشير الى هذا المعنى حيث نجده كثيراً ما يربط بين المعنيين في سياق واحد ، وفيما يلي بعض النصوص التي تشهد على ما نقول :

---

(٤٤) دائرة المعارف ج ١ ـ ص ٤٩٨

(٤٥) نفس المصدر صفحة٤٩٤

الاول لا شيء قبله ، والاخر لا غاية له[٤٦] .

الاول قبل كل اول ، والآخر بعد كل آخر[٤٧] .

هو الاول لم يزل والباقي بلا اجل[٤٨] .

ولن نطيل في التعليق على هذا التلازم بل نكتفي بما ذكرناه في اوائل البحث ولكن نورد كلام الامام في شرح معنى الابدية اذ يقول :

الذي لا غاية له فينتهي ولا آخر له فينقضي[٤٩] .

وكونه تعالى لا نهاية لوجوده من مستلزمات الازلية كما قلنا ، وكما تقدَّم من انه لا يسأل عنه تعالى « بمتى » اي متى وجد ، فكذلك لا يستفهم عنه «بحتى » اي حتى متى يبقى موجوداً ، لان السؤال بحتى هو سؤال عن الزمان ايضاً من جهة الغاية والانتهاء ، وهو تعالى ابدي لا غاية له ، ولذا ينهى عليه السلام عن السؤال بحتى فيقول :

ولا يضرب له امد بحتى[٥٠] .

وبعد ان وصلنا الى هذا النقطة من البحث ، وبعد ان عرفنا انه تعالى ازلي ابدي ، كان موجوداً دائماً ويبقى كذلك ، يحق لنا ان نتساءل عن مكان وجوده تعالى ؟ يجيب الامام بقوله :

---

(٤٦) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٤٨

(٤٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٩٤

(٤٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٠٠

(٤٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٨٤

(٥٠) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٠٠

وانه لبكل مكان ، وفي كل حين وأوان[٥١] .
ولا يحويه مكان[٥٢] .

فكلما افترضنا من مكان فان الله موجود فيه ، ولكن هذا لا يعني ان ذلك المكان يحويه ، اذ انه تعالى قد خلق المكان فكيف يحويه ما هو مخلوق له ؟

ولكن القول بانه تعالى في كل مكان قد اوهم بعض المتكلمين بانه قد اتّحد بالموجودات ، وهو قول بعض الصوفيين ، اذ قالوا « انه تعالى نفس الوجود وكل موجود هو الله تعالى » [٥٣] . وبعضهم الآخر قالوا بانه تعالى يحل في غيره والفرق بين الاتحاد والحلول ، ان مقتضى الاول صيرورة الله والموجود الذي اتحد به شيئاً واحداً ، واما الحلول فلا يستلزم ذلك ، والامام عليه السلام ينفي كلا الامرين ، فالله سبحانه في كل مكان لكن لا على وجه الاتحاد ولا الحلول ، والنصوص على ذلك كثيرة كقوله (ع) :

لم يحلل في الاشياء فيقال هو فيها كائن[٥٤] .
لم يقرب من الاشياء بالتصاق ، ولم يبعد عنها بافتراق[٥٥] .

---

(٥١) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٤٠٣
(٥٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٢
(٥٣) احقاق الحق ج ١ ـ ص ١٧٩
(٥٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١١٣
(٥٥) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٠٠

قريب من الاشياء غير ملامس ، بعيد منها غير مباين[٥٦] .

اذن فكل من الاتحاد والحلول باطل ، اما بطلان الاتحاد فلانه - كما قلنا - يقتضي صيروره الشيئين شيئاً واحداً وهو باطل بالضرورة ، واما الحلول فانه باطل لانه يستلزم كون واجب الوجود ممكناً ، لان الحال في شيء مفتقر الى الشيء الذي يحل فيه ، والمفتقر الى الغير لا يكون واجباً لان وجوده يتوقف على ذلك الغير ، والله تعالى هو الغني الواجب الوجود .

والخلاصة انه تعالى موجود في كل مكان ، وهذا امر يعترف به كل من آمن بوجوده تعالى ، يقول باسكال الشهير :

الخالق كرة لا نهاية لها ، مركزها في كل مكان ، ومحيطها ليس له مكان[٥٧] .

ويقول ايضاً روسو :

انه موجود ليس في السموات التي يحركها ، ولا في الكوكب الذي يضيء علينا، ولا في ذاتي ، بل هو يوجد ايضا في النعجة الذي ترعى وفي العصفور الذي يطير ، وفي الحجر الذي يسقط وفي الورقة التي يستطيرها الريح[٥٨] .

---

(٥٦) نهج البلاغة ج ١ - ص ٣٣٤

(٥٧) دائرة المعارف ج ١ - ص ٤٨٣

(٥٨) نقلاً عن دائرة المعارف . ج ١ - ص ٥٠٢

وبـذلك نكون قد انتهينا من البحث عن صفـات الـذات التـي يذكرها امير المؤمنين عليه السلام .

ثانيا : صفات الافعال

قلنا بأن صفات الافعـال امـور اعتبـارية منتزعـة ، وهـذه الصفـات حادثة . ولا يلزم من انتفائها النقص لانها ليست من صفات الكمال ، فكونه تعالى ليس رازقاً او ليس خالقاً لا يعدُّ نقصاً فيه ، بل النقص في عدم قدرته على الخلق والرزق ، وقد قلنا ان الله قادر على كل شيء ، وضابط الفرق بين صفات الذات وصفات الافعـال ان الاولى هي ما يتصف الله بها ويمتنع عليه الاتصاف باضدادها فبالنسبة لقدرته تعالى مثلاً لا يقال انه قادر على كذا وغير قادر على كذا ، بينما صفات الافعال يـمكن اتصافه بها وباضدادها فيقال ان الله خلق كذا ولم يخلق كذا .

ويذكر الامـام عليه السـلام .من صفـات الافعـال : الرازقُ ، الخالق ، والمتكلم ، وسنتكلـم فيما يلي عن كل واحـدة من هذه الصفات على حدة .

الرازق :

بمعنى انه سبحانه هو الرازق الوحيد للبشر ، فجميع ارزاقهم تستند اليه تعالى ، يقول عليه السلام في ذلك :

عياله الخلق ضمن ارزاقهم وقدَّر اقواتهم[٥٩]

---

(٥٩) نهج البلاغة ج ١ - ص ١٦٠

وسئل عليه السلام ، كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم ؟

فقال (ع) كما يرزقهم على كثرتهم[٦٠] .

وصفة الرزق حادثة على ذاته تعالى ، اذ من اجل ان يسمى رازقاً يجب افتراض المرزوق اولاً ، اي المخلوق ، وجميع المخلوقات حادثة .

وهنا سؤال ، اذا كانت الارزاق مصدرها الله سبحانه ، وهو تعالى عادل بلا شك ، اذن فلماذا نشاهد هذا التفاوت في ارزاقهم ؟ والجواب عن هذا السؤال يأتي في مبحث الارزاق ان شاء الله .

الخالق :

الله سبحانه وتعالى هو الخالق ، وكل من عداه مخلوق له . وعن الازهري :

من صفات الله تعالى الخالق والخلاَّق ، ولا تجوز هذه الصفة بالألف واللام لغير الله عزَّ وجل ، وهو الذي اوجد الاشياء جميعها بعد أن لم تكن موجوده[٦١] .

ومعنى الخلق هو ابداع الشيء على غير تمثيل لشيء سابق ، فكون

---

(٦٠) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٠٨

(٦١) لسان العرب الجزء: ١٠ ـ ص ٨٥

الله خالق كل شيء معناه انه قد ابتدع كل شيء ابتداعاً من دون تقليد وتمثيل ، وهذا هو المستفاد من كلام الامام علي حيث يقول :

خلق الخلق على غير تمثيل[٦٢] .
انشأ الخلق انشاء وابتدأه ابتداء[٦٣] .
الذي ابتدع الخلق على غير مثال[٦٤] .

فالله قد خلق كل شيء بابداع منه وابتكار ، و دون تقليد لاشياء اخرى اذ لا يصح اصلاً افتراض اشياء غير مخلوقة له ، لانها اما ان تكون ازلية واما ان تكون مخلوقة لخالق غيره ، وكلاهما مستحيل .

وهنا تتبادر الى الذهن عدة اسئلة :

'ولا : من اي شيء خلق الله الخلق ؟
ثانياً : كيف خلق الله ما خلق ؟
ثالثاً : لماذا خلقه ؟

وفيما يلي يتضح كيف أن الامام قد أجاب عن كل هذه الأسئلة فبالنسبة للسؤال الاول ـ من اي شيء خلق الله الخلق ؟ ـ يقول (ع) :

لم يخلق الاشياء من اصول ازلية[٦٥] .

---

(٦٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٨٠
(٦٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦
(٦٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦٣
(٦٥) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٠١

وهذا جواب للماديين الذين يستندون في انكارهم للخالق بارجاع مصدر الكون الى اصول ازلية ، ويزعمون ان هذه الاصول قد تطوّرت وتبدلت بفعل الزمن من شكلها البدائي الى هذه الصورة التي نراها الان ، وفيما سبق اثبتنا بطلان قولهم هذا ، واما الالهيون فقد اعترفوا بوجود خالق للكون هو المصدر الاول والوحيد له ، ويستحيل افتراض مصدر آخر مشارك له ، فالله سبحانه قد كان ولم يكن معه شيء ، وعندما ابتدع الخلق ابتدعه من لا شيء ، وإلا لكان هذا الشيء ازلياً فيجب ان نفترض له كل ما للازلي من علم وقدرة ، وبذلك يكون إلهاً ثانياً وقد أثبتنا تنزيهه تعالى عن الشريك .

واما السؤال الثاني : كيف خلق الله الخلق ؟ فيجيب عنه (ع) بقوله :

خلق الخلق على غير روية اذ كانت الرويات لا تليق الا بذوي الضمائر[٦٦] .
الخالق من غير روية[٦٧] .
والخالق لا بمعنى حركة ونصب[٦٨] .
والخالق من غير منصبة [٦٩] .

فهذه النصوص تؤكد بان خلقه تعالى للاشياء وابداعه لها لم يكن نتيجة تفكير وتأمل ، ولم يكن نتيجه تعبه تعالى ، وهذا هو المفترض

---

(٦٦) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٠٦
(٦٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٥٨
(٦٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٧٥
(٦٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٤٥

بالعالم المطلق والقادر المطلق لان التروي والتأمل ينزه عنه العالم المطلق فعندما يتروى الانسان او يتأمل ويطيل التفكير بامر ما فان ذلك لجهله بعواقب هذا الامر وما يصير اليه ، فيأخذ في تقليب وجوهه واحتمالاته ، ويضع في حسابه احتمال الفشل والنجاح ، واحتمال الربح والخسارة الى ان يخرج بنتيجة يعمل على مؤداها ، فاما ان يقدم او يترك ، ولكن العالم المطلق لا يحتاج الى كل ذلك لانه يعلم منذ اللحظة الاولى بما يكون عليه هذا الامر وما سوف يصير اليه فلا يحتاج الى التروي والتفكير .

وكما ان الله يخلق ما يريد من غير تروٍ فكذلك يخلقه من غير تعب ومنصبة ، لان التعب والراحة من صفات الاجسام وهو تعالى منزه عن الجسمانية ، كما ان التعب يكون وليد الحركة المستمرة ، وخلقه تعالى للخلق لم يكن وليد حركة ، بل كما يقول الامام :

يقول لمن اراد كونه كن فيكون[٧٠] .

واما كيف يوجد الشيء من العدم بمجرد امره تعالى له بان يكون . فهو مما لا نستطيع ادراكه ، ولكنا نؤمن به لاعتقادنا بقدرة الله المطلقة وبالنسبة للسؤال الثالث : فلماذا خلق الله الخلق ؟ فيجيب عليه الامام امير المؤمنين بقوله :

لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان ولا تخوف من عواقب زمان ، ولا استعانة على ندٍّ مثاور ، ولا

---

(٧٠) نهج البلاغة ج ١ - ص ٣٥٧

شريك مكاثر ، ولا ضد منافر ، ولكن خلائق مربوبون وعباد داخرون[٧١] .

خلق الخلق حين خلقهم غنياً عن طاعتهم آمناً من معصيتهم[٧٢] .

ولا له بطاعة شيء انتفاع[٧٣] .

الله سبحانه حين خلق الخلائق لم يكن ذلك منه وليد الحاجة اليهم ، لان هذه الحاجة المفترضة اما ان تكون لتشديد سلطانه وتحصين ملكه ، وهو باطل لكونه تعالى قوياً على كل شيء ، وهو الخالق لكل شيء ، وجميع خلقه يدين له بالطاعة . واما ان تكون حاجته اليهم ليستعين بهم في ايام عجزه كما يفعل البشر ، وهو مستحيل عليه تعالى اذ انه لا يتبدل ولا يتغير ، فكيف يطرأ عليه الفتور والضعف لكي يحتاج الى مساند ؟ واما ان تكون حاجته الى الخلق من اجل الاستعانة بهم على غريم له يحتاج الى من يناصره عليه ـ كما يقول المجوس ـ حيث زعموا أن علة خلق العالم هي التحصنّ من العدو الذي هو الشيطان ، وهذا كلام باطل بالضرورة .

اذن فالله لم يخلق الخلق لحاجته اليهم بل خلقهم ليعبدوه كما في الذكر الحكيم .

---

(٧١) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١١٣

(٧٢) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٩٥

(٧٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٠١

المتكلم :

الصفة الثالثة والاخيرة من صفات الافعال التي يذكرها الامام عليه السلام هي التكلم بمعنى أن الله تعالى متكلم . ومسألة كلام الله من أقدم مسائل علم الكلام ، ومن اجلها سمي بهذا الاسم . وتكلمه تعالى ليس كتكلم البشر فهو لا يحتاج الى روية وتفكّر ، كما انه لا يصدر عن حركة اللسان . بل هو تعالى كما يخبر عليه السلام :

متكلم لا برويَّة[٧٤] .

يخبر لا بلسان . . . يقول ولا يلفظ[٧٥] .

فهو تعالى يخلق الكلام فيما يشاء من الاجسام ليفهم من يريد افهامه بغاياته ومآربه ، فيوجد حروفاً واصواتاً مسموعة قائمة بتلك الاجسام كما كلم سبحانه موسى عليه السلام من الشجرة ، فهو فاعل للكلام ، وهذا معنى المتكلم في اللغة العربية . ولا جدال في كل ذلك ، وانما وقع الكلام والبحث في ان كلامه تعالى هل هو قديم ام حادث ؟ فان قلنا بقدمه استلزم ذلك كونه منْ صفات الذات التي لا تكتمل الذات بدونها ، كالعلم والقدرة والارادة ، وإن قلنا بحدوثه فانه يكون من صفات الافعال كالرزق والخلق .

وقد تشعبت الأقوال في هذه المسألة وتعددت وكثرت الأدلة والبراهين وبرر كل موقفه بما يجده مناسباً له في الكتاب والسنة ، ونحن

---

(٧٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٣٤

(٧٥) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٥٧

في هذا الكتاب لن نهتم بنقل هذه الاقوال والبراهين ، وانما نكتفي بتوضيح معنى الحدوث والقدم بالنسبة لكلامه تعالى ، ثم نذكر القول الفصل في هذه المسألة ، وذلك بما يمليه علينا امير المؤمنين عليه السلام ، فنقول :

الكلام تارة نلاحظه بما هو كلام في ذاته ، واخرى نلاحظه من حيث غايته والغرض من وجوده . فان لاحظناه بما هو في ذاته فانه يستحيل اتصافه بشيء من القدم والحدوث ، لان القدم معناه عدم مسبوقية الشيء بالعدم الزماني ، والحدوث معناه مسبوقيته كذلك ، فهما اذن من خصائص الحقائق الخارجية ، بينما الكلام بما هو في ذاته من الامور الاعتبارية لانه في حقيقته عبارة عن مجموعة من الاصوات تدل بالوضع والاعتبار على معنى معين في الذهن ، ومن الواضح ان المعاني الذهنية لا تحقق لها في الخارج بل المتحقق في الخارج هو تلك الاصوات التي تدل على ما في الذهن ، والذي جعلها تدل كذلك هو الوضع والاعتبار ، وهذا معنى ما قلناه من ان الكلام من الامور الوضعية الاعتبارية فلا يمكن اتصافه بالقدم والحدوث لانهما من الامور الخارجية .

هذا ـ كما قلنا ـ اذا لاحظنا الكلام بما هو في ذاته ، واما اذا لاحظناه من حيث غايته والغرض منه ، فيمكن حينئذ اتصافه بكل من القدم والحدوث ، حيث ان الغرض منه هو الكشف عن مكنونات الضمير ، والكشف من الامور الحقيقية فصفات الشيء الذاتية كلام لذلك الشيء لانها تكشف عن حقيقته كما يكشف الكلام عن ذلك تماماً . وما دام الكلام من حيث غرضه من الأمور الحقيقية فيمكن

حينئذ اتصافه بالقدم والحدوث ، فيصح أن نتساءل: ان كلامه تعالى هل هو حادث أم قديم ؟ . والجواب :

ان الكلام انطلاقا من هذه الحيثية ـ حيثية الكشف ـ يتصف تارة بالقدم واخرى بالحدوث ، وذلك تبعاً لوجوده ، فعلمه تعالى مثلاً ـ الذي هو كلام له لانه من صفاته ـ قديم بقدم ذاته ، بينما خلقه لزيد وعمرو كلام حادث له ، لان وجود زيد وعمرو حادث بلا شك ، وهكذا في سائر صفاته تعالى : فالصفات الذاتية كالقدرة والارادة كلام قديم له لانها قديمة بينما صفات الافعال كالرزق فتعتبر كلاماً حادثاً لانها حادثة .

ولكن قد يقال هنا ، اذا كانت المسألة على هذه الصورة فما معنى الخلاف حول حدوث كلامه تعالى وقدمه ؟ والجواب : ان الخلاف منشؤه الاختلاف في تحقيق معنى الكلام ، فهل يطلق الكلام بمعناه الحقيقي على ذات اللفظ الدال على معنى ، ام انه لا يطلق الا على المعنى القائم بالنفس ؟ فمن قال ان الكلام يطلق على ذات اللفظ فانه يضطر للقول بحدوثه ، لان اللفظ حادث بحدوث التلفظ به ، ومن قال بان الكلام يطلق فقط على المعنى القائم بالنفس فانه قائل بلا شك بقدم كلامه تعالى ، لان المعانى القائمة بنفسه تعالى قديمة بقدم علمه .

ونحن قد اوضحنا بان الكلام في ذاته من الامور الاعتبارية التي لا تتصف بالقدم والحدوث ، نعم الاصوات التي تشكل الكلام يمكن اتصافها بذلك لان لها وجود خارجاً وهي حادثة بلا شك ، لانه تعالى انما يوجدها تبعاً للحاجة اليها ، فاوجدها مثلاً ليخاطب بها موسى عليه السلام ، ولكن في الازل حيث لم يكن معه احد لم يكن هناك داعٍ

لايجادها . وهذا معنى كلام الامام عليه السلام الذي يقول :

وانما كلامه سبحانه فعل منه انشأه ومثله لم يكن من قبل ذلك كائناً ولو كان قديماً لكان الهاً ثانياً[٧٦] .

بمعنى ان هذه الاصوات انما اوجدها سبحانه لمخاطبة عباده بها ، لان هذا هو الداعي الوحيد لها وإلا لكانت عبثا ولغواً ، فلو كانت هذه الاصوات والالفاظ قديمة لاقتضى ذلك افتراض مخاطب قديم ايضاً وحينئذ يجب له ما وجب للباري من الصفات ، فيكون بذلك إلهاً ثانياً .

كما ان هذه الاصواتِ عبارة عن حروف متتابعة زماناً ، والحرف اللاحق حادث بالضرورة والسابق على الحادث بزمان متناه يكون حادثاً ايضاً والنتيجة هي استحالة كون هذه الالفاظ والحروف قديمة . هذا كله بالنسبة للقسم الاول من صفاته تعالى ، وهي الصفات الثبوتية بقسميها ، اي صفات الذات وصفات الافعال . وفيما يلي نتكلم عن صفاته تعالى السلبية .

القسم الثاني : الصفات السلبية

الصفات السلبية هي التي تنفي عنه تعالى جميع النقائض وذلك من لوازم اثبات الكمال ، لان الكمال لا يكون مع وجود النقص ، وهذه الصفات لا حصر لها ، فكلما كان هناك من صفة توجب النقص

---

(٧٦) نهج البلاغة . ج ١ . ص ٣٥٧ ـ ٣٥٨

للمتصف بها ، وجب تنزيهه تعالى عنها ، ومن هذه الصفات نفي الشريك له ، وهو معنى توحيده في الوجود ، ومنها انه ليس بمركب وهو معنى توحيده في الذات ومنها انه تعالى لا يرى ، وانه لا يحل ولا يتحد بغيره . الى غير ذلك .

ونحن قد فصلنا الكلام في جميع ذلك عند الكلام عن الصفات الثبوتية لذا لا نجد داعياً للاعادة .

الفصل الخامس

العدل

العـدل من صفـات الله سبحانـه ،وهو احـد اركان العقيدة الاسلامية ، وكان يجب اندراجه ضمن الفصل الرابع الذي تحدثنا فيه عن صفاته تعالى ولكنا أفردناه بالبحث تبعاً للمتقدمين ، لكثرة مسائله كما قلنا ، ولارتباطه الوثيق بالانسان ومصيره .

والعدل ضد الظلم ، ولا شك أن العقل يحكم بحسن العدل وقبح الظلم ، والعمل بمقتضى العدل والسير على هديه ضرورة ملحة للبشرية من أجل سعادتها المنشودة ولا يرتاب أحد بأن العدل رأس الفضائل الانسانية . يقول برجسون :

> لافكار الاخلاقية كلها متداخلة ، ولكن فكرة العدالة اصلها لانها تشمل سائر الافكار الاخرى ، انها في كل الازمنة تشير في الذهن الى افكار المساواة .

فاذا كان العدل راس الفضائل افلا يجدر بالله سبحانه ان يكون عادلاً ؟ يقول علي عليه السلام :

> وارتفع عن ظلم عباده وقام بالقسط في خلقه وعدل عليهم في حكمه [1] .

---

(١) نهج البلاغة ج ١ - ص ٣٥

ومن الضروري جداً ان يكون الله عادلاً والادلة العقلية على هذه الضرورة كثيرة نذكر منها دليل واحد مفاده ان الباعث للظلم ـ الذي هو ضد العدل ـ احد أشياء ، اما الجهل بقبح الظلم ، او الحاجة اليه لتثبيت ملك او سلطان ، او العجز عن تفاديه ، وكل هذه الامور ممتنعة عليه تعالى ، لان كونه عالماً يقتضي علمه بقبح القبيح ، وكونه غنياً مطلقاً يقتضي عدم حاجته الى الغير ، وكونه القادر على كل شيء يقتضي قدرته على تفادي الظلم . واذا كان الظلم مستحيلاً عليه تعالى فان العدل يكون ضرورياً .

ولكن بعض فرق المسلمين جوزوا عليه تعالى ما ينافي العدل ، ونحن ـ بإذن الله ـ سنفصّل كلامهم ضمن المسائل التالية :

المسألة الأولى : التكليف بغير المقدور :

سبب اندراج هذه المسألة تحت مبحث العدل واضح ، لان تكليف انسان على فعل شيء لا يستطيعه ثم معاقبته على ذلك قبيح بلا شك وهو ظلم لذلك الانسان . ولذا نقول انه يستحيل في عدل الله وحكمته ان يكلف احداً فوق طاقته لقوله تعالى :

« لا يكلف الله نفسا الا وسعها »[٢] .

ويدل عليه قول الامام عليه السلام :

وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً[٣] .

---

(٢) سورة البقرة اية ٢٨٦

(٣) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٥٣

الا الاشاعرة فانهم قالوا بجواز التكليف بما لا يطاق على الله سبحانه . ولكن قبل الدخول في ايراد حجتهم ومناقشتها ، نتساءل عن اصل التكليف هل هو حسن ام قبيح ؟ مع ما نعرف من ان التكليف مأخوذ من الكلفة وهي المشقة ، فهل من العدل ان يكلف الله العباد ويشق عليهم ؟ .

والجواب : ان التكليف حسن منه تعالى لان فيه مصلحة للعباد ، وحاصلها تعريض المكلفين للثواب وتمكينهم من الوصول الى درجات ومراتب لم يكونوا ليصلوا اليها الا بعد اختبارهم بالتكاليف واجتيازهم لها ، مع ما في التكاليف من ضرورات لتنظيم حياة الانسان الاجتماعية ، لان الانسان اجتماعي بطبعه وهو يعيش ضمن مجموعة من البشر لكل فرد آراء خاصة ومعتقدات خاصة تدعوه للعمل والعيش على طبقها ، وترك كل انسان يعيش على طبق معتقده وهواه يؤدي الى التعدي على حريات الآخرين ومعتقداتهم ومهمة التكليف هي وضع سيرة ودستور يسير عليه الجميع دون استثناء مما يؤدي الى حفظ الحقوق بمقدار متساوٍ للجميع . اذن فالتكليف حسن بلا شك بل هو ضروري شرط ان يكون تطبيقه مقدوراً للمكلفين .

وخالف بذلك الاشاعرة ـ كما قلنا ـ فاجازوا عليه سبحانه التكليف بغير المقدور او المستطاع :

« فجوّزوا ان يكلف الله تعالى مقطوع اليد بالكتابة ، ومن لا مال له بالزكاة ومن لا يقدر على المشي للزمانة بالطيران الى السماء وان يأمرهم بالكتابة الجيدة ولا يخلق لهم الأيدي والآلات ، وان

يكتبوا في الهواء بغير دوات ولا مداد ولا قلم [٤] .

واحتجوا على ذلك بان الله قد اخبر بعدم ايمان ابي لهب ، ومع ذلك كلّفه الايمان ، فتكليفه هذا تكليف بما لا يطاق لانه لا يستطيع الايمان حتى لو اراده ، والا لا ستلزم ذلك كذب الاخبار بعدم ايمانه .

والحق أن هذا الذي يسمونه دليلاً عبارة عن شبهة هزيلة وسخيفة فان القرآن لم يخبر أصلاً بعدم ايمان أبي لهب ، بل أخبر بأنه سيصلى ناراً ذات لهب وهو لا يستلزم عدم ايمانه ، اذ من الممكن أن يؤمن ومع ذلك يصلى النار جزاءً لفسقه وفجوره .

او يقال : ان الإخبار بدخول ابي لهب النار انّما هو على تقدير بقائه على الكفر وعدم الايمان .

المسألة الثانية : التوفيق للطاعة :

التوفيق للطاعة يعني وجوب اللطف عليه تعالى للعباد بان يقربهم الى طاعته ويمكنهم منها ، ويبعدهم عن معصيته وينهاهم عنها ، ولكن من دون اكراه او اجبار على ذلك ، والا لم يعد العبد مستحقاً للعقاب والثواب . ويوضح هذا المعنى في شرح التجريد بقوله :

> اللطف هو ما يكون المكلف معه اقرب الى فعل الطاعة وابعد من فعل المعصية . ولم يكن له حظ في التمكين ولم يبلغ حد الالجاء [٥] .

---

(٤) حق اليقين . ج ١ ـ ص ٥٨

(٥) شرح التجريد صفحة ١٨١

ووجوب اللطف يقضي به العقل فان الله سبحانه عندما امر بالواجبات ونهى عن المعاصي فانه كان يريد من العباد ان يفعلوا ما امرهم به ويتوقفوا عند ما نهاهم عنه ، وامتثال كل ذلك فيه بعض المشقة ويتطلب الجهد والعناء لذا كان من الواجب عليه تعالى ان يقربهم الى الامتثال ، لان ترك ذلك منه معناه تفويت غرضه ، وهو قبيح لا يصدر منه تعالى . ويقول عليه السلام في معنى اللطف والتوفيق للطاعة :

.نحمده على ما وفق له من الطاعة ، وذاد عنه من المعصية[٦] .

فهو عليه السلام يحمد الله على توفيقه للطاعة ، التي هي واجبة عليه سبحانه وطبعاً ليس المراد بوجوبها انها مفروضة عليه من خلقه بل المراد ضروره اتصافه بها كاتصافه بواجب الوجود بلا فرق .

المسألة الثالثة : الآجال

الاجل هو الوقت المحدود ، واجل الانسان هو وقت موته . والمسألة هي هل للانسان اجل محدود ام لا ؟ بمعنى ان المقتول في ساحة الحرب هل كان من الممكن ان لا يموت لو انه قد اقام في بيته ؟ ام ان الموت واقع به على اية حال ؟ والمقتول لو لم يقتله قاتله هل كان من المعقول ان يعيش فترة اخرى ام ان موته محتم ؟ بمعنى لو لم يمت عن هذا الطريق هل كان من الواجب ان يموت من طرق اخرى ؟ .

---

(٦) نهج البلاغة ج ١ - ص ٤٠٠

قد يتسرع البعض بنفي الاجل للانسان ، اذ يلاحظ بان الجليس في بيته نصيبه من احتمال الموت اقل بكثير ممن يعرض نفسه للمهالك والمرديات ، كما انا لو القينا نظرة على ساحة القتال بين جيشين متناحرين لوجدنا القتلى بالمئات والالوف ، وهؤلاء لم يكونوا ليموتوا باجمعهم دفعة واحدة وفي وقت واحد لولا تلك الحرب التي اختاروها بانفسهم ، اذ الحرب تأكل القوي كما تأكل الضعيف .

ولكن بقليل من التروي نعرف بطلان هذا الكلام ، فلندع ساحة المعركة قليلاً ولننتقل الى مشهد اخر ، ونفترضه تصادم قطارين ، فالقتلى هنا قد يكونون بالمئات ايضاً ولكن مع ذلك نقول ان اجل الراكبين قد انتهى عند تصادم القطارين ، فلا نقول لو لم يتصادما لكان من الممكن ان يعيش هؤلاء مدة اخرى لان التصادم كان خارجاً عن الارادة فليس للانسان يد فيه فوقوعه محتم وموت هؤلاء كذلك .

وقد يقال هنا : فرق كبير بين تصادم الجيشين وتصادم القطارين ، فان الاول واقع باختيار البشر فلو ارادوا لما كانت الحرب ولما قتل كل هؤلاء فان الحرب التي ارادوها باختيارهم هي التي وضعت اجلهم ، بخلاف تصادم القطارين فانه خارج عن الارادة .

والجواب ان الحرب ايضاً خارجة عن الارادة البشرية ، لان سببها عبارة عن نزعة حيوانية لدى الانسان تدفعه الى التقاتل ومحاولة السيطرة على الآخرين ، فاسبابها موجودة لدى كل انسان ولكنها خارجة عن ارادته.

ويؤكد الامام عليه السلام على وجود الاجل بقوله :

والاجل مساق النفس والهرب منه موافاته .[٧] .

---

(٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٦٨

فلكل اجل كتاب[٨] .

ولا يعمَّر معمر منكم يوماً من عمره الا بهدم آخر من اجله[٩] .

ان لكل اجل وقتاً لا يعدوه وسبباً لا يتجاوزه[١٠] .

وكلامه عليه السلام صريح في أن للانسان عمراً محدوداً يعيشه يأتي الموت بعده لا محالة فالمقتول اذن لم يكن ليعيش لو لم يقتله قاتله ، ولا يعني ذلك أن يموت بسبب آخر ، فان طريقة موته محددة أيضاً لكان قوله عليه السلام : (وسبباً لا يتجاوزه) .

وقد يلاحظ على ذلك ان كون اجله محدوداً بقتل القاتل إياه ، معناه ان القاتل مجبر على القتل ، اذ لو كان مخيراً لكان من الممكن ان يحدث ما يردعه عن التنفيذ وبذلك يبطل الاجل وكونه مجبراً يستلزم عدم معاقبته بمقتضى العدالة . والجواب : ان القاتل ليس مجبراً على ذلك على الاطلاق ، فهو يستطيع الامتناع لو شاء ، ولكنه لا يمتنع والله سبحانه يعلم بعدم امتناعه لانه عالم بكل شيء . فاجل الانسان محدد لا يعيش بعده كما انه لا يموت قبله ، فمن كان اجله مئة سنة فلا بدَّ له ان يستكملها ، وبهذا يقول عليه السلام :

---

(٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٠٨

(٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٦٣

(١٠) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٤٠٠

وان الاجل جنة حصينة[١١] .
كفى بالاجل حارساً[١٢] .

وقال عليه السلام وقد خُوِّفَ من الغيلة :

ان عليّ من الله جنة حصينة فاذا جاء يومي انفجرت عني واسلمتني فحينئذ لا يطيش السهم ولا يبرأ الكلم[١٣] .

فنراه عليه السلام لا يخاف من الاغتيال لانه يعترف بوجود اجل محدد له ، وحين يأتي لا تبقى فائدة من الاحتياط والحذر ، واذا كان لا يزال فيه متّسع فلا خوف حينئذ من شيء . فالاجل اشبه بالحارس القوي الذي لا يسمح لشيء بالوصول الى من يحرسه .

وقد يفهم البعض كلامنا هذا بانه دعوة الى التخلي عن الحيطة والخوض في المهالك والمخاطر ، فما دام في اجل الانسان فسحة فلا يخاف عليه من شيء فلا باس مثلاً ان يلقي بنفسه في احضان السبع المفترس لانه لن يستطيع ايذاءه قبل حلول أجله .

وجوابه يفهم من كثير من الآيات القرآنية والاخبار التي تصرِّح بان للانسان اجلين ، اجلاً محتوماً لا بد من حصوله ، واجلاً موقوفاً تمكن الزيادة فيه او النقيصة ، فما يزيد فيه مثلاً : الصدقة والدعاء وصلة

---

(١١) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٨٢
(١٢) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٠٩
(١٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٠٨

الرحم ، ونستشهد بقوله عليه السلام :

وصلة الرحم فانها مثراة في المال ، ومنسأة في الاجل[١٤] .

ومما ينقص في الاجل قطيعة الرحم والمعصية ، وإلقاء المرء نفسه في المهلكات يعد ايضاً من منقصات الاجل . فنفترض مثلاً ان الاجل المحتوم لزيد من الناس هو خمسون سنة فهي لا تزيد ولا تنقص ، واما الاجل الموقوف فقد يكون ثلاثين سنة ، وهي تقبل الزيادة الى مئة بشرط ان يعمل هذا الانسان اعمالاً معينة من صدقة ودعاء وغيرها ، فكلما عمل شيئاً من ذلك زاد الله في أجله ، فيصح ان نقول هنا ان اجله موقوف على هذه الاعمال ولكن الله سبحانه العالم بكل شيء يعلم بان هذا الانسان سيعمل من تلك الاعمال ما يحدد له من الاجل خمسين سنة فقط ، وهذه المدة هي اجله المحتوم ، الذي لا يعلمه الا الله ، ولذلك نراه عليه السلام يقول قبيل موته بعد ضربة ابن ملجم لعنه الله له :

كم اطردت الايام ابحثها عن مكنون هذا الامر ، فأبى الله الا اخفاءه هيهات . . علم مخزون[١٥] .

والخلاصة : ان الاجل امر لا بدَّ من الاعتراف به ، ولو اجمالا .

---

(١٤) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢١٥ ـ ٢١٦

(١٥) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٦٨

المسألة الرابعة : الارزاق :

الرزق هو كل ما ينتفع به ، والرازق هو الله سبحانه ، فكل ما يناله العباد في حياتهم هو رزق منه تعالى وهو يشمل جميع العباد ، فيستحيل ان يوجد مخلوق ولا يوجد له رزق ، كما يستحيل ان يوجد رزق ولا يوجد له من يرتزق به . لان الغذاء الذي يرتزق به الانسان يصبح جزءاً منه ، فتستمر حياته به : ففي الحقيقة يوجد هنا شيئان ، انسان وهو المرتزق ، وغذاء وهو الرزق . وكل من المرتزق والرزق قد تبدَّل وتغيرَّ نتيجة عملية الارتزاق ، فالاول قد نما والثاني قد اصبح جزءاً من الاول . وبكلمة اخرى انهما تطورا لانتقالهما من طور الى آخر ، والتدبير الالهي المحيط بكل شيء محيط ايضاً بهذا التطور والانتقال . وهنا نتساءل هل من الممكن وجود هذا الشيء المنتقل المتطورولا يوجد معه ما يحتاجه من اجل انتقاله وتطوره ؟ والجواب الصحيح هو النفي . لان اثبات ذلك ينافي القول بالتدبير المطلق للكون ، وبذلك نصل الى المطلوب وهو اثبات تساوي الرزق والمرتزق . وهذا بعينه يستفاد من كلمات الامام عليه السؤال كقوله :

عياله الخلق ضمن ارزاقهم وقدَّر اقواتهم[١٦] .

فالاقوات مقدرة على العباد ـ وهي الارزاق ـ لا تزيد عليهم ولا يزيدون عليها وقد يستفاد ذلك ايضاً من قوله عليه السلام :

ولا تُجدَّد له ـ اي الانسان ـ زيادة في اكله الا بنفاذ ما قبلها من رزقه[١٧] .

---

(١٦) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦٠

(١٧) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٣٦٣

والخلاصة انه يستحيل وجود رزق لا يوجد له مرزوق ، كما يستحيل ان يوجد مرزوق ليس له رزق ، بل لا بد له من رزق مقدر ولكن هذا لا يعني ابداً تساوي الارزاق لجميع الخلق ، ولا يعني كذلك عدم طرو الزيادة والنقيصة عليه ، وبهذا يقول عليه السلام :

فان الامر ينزل من السماء الى الارض كقطرات المطر الى كل نفس بما قسم لها من زيادة او نقصان[١٨] .

وهذه الزيادة والنقيصة ليست اعتباطية بل هي تابعة لاسباب محددة تماماً كما في الآجال ، والامام عليه السلام يذكر بعض الاسباب التي تزيد في الرزق كما يذكر بعض ما ينقصه ، وفيما يلي نستعرض كلماته فيما يتعلق بكل من الفئتين . اما الفئة الاولى فيقول فيها :

وقد جعل الله سبحانه الاستغفار سبباً لدرور الرزق[١٩] .

استنزلوا الرزق بالصدقة[٢٠] .

ان لله في كل نعمة حقاً فمن اداه زاده منها[٢١] .

---

(١٨) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٦٠

(١٩) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ٢٦٠

(٢٠) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٧٠

(٢١) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٩٠

فالصدقة والاستغفار ودفع الحقوق كل ذلك مما يزيد في الرزق ، واما ما ينقصه ـ وهو مضمون الفئة الثانية ـ فيقول فيه عليه السلام :

ان لله في كل نعمة حقاً فمن ادّاه زاده منها ، ومن قصرَّ عنه خاطر بزوال نعمته [٢٢] .

ان لله عباداً يختصهم الله بالنعم لمنافع العباد فيقرها في ايديهم ما بذلوها فاذا منعوها نزعها منهم ثم حوّلها الى غيرهم [٢٣] .

والخلاصة ان الارزاق قابلة للزيادة والنقيصة وهي تابعة لاسبابها وعللها ، وتقدير الارزاق يكون تبعاً لتحقق هذه الاسباب والعلل . ولكن قد يقال هنا بان معنى هذا ان الرزق يصل الى صاحبه حتى ولو لم يعمل له فيكفيه ان يتصدق ويستغفر ثم يجلس في بيته بانتظار رزقه ان يأتيه من السماء . وفي كلام الامام ما يوهم ذلك ايضاً كما ورد من انه قيل له :

لو سُدَّ على رجل بيته وترك فيه ، من اين كان ياتيه رزقه ، قال عليه السلام ، من حيث ياتيه اجله [٢٤] .

ويجب ان نوضح هنا ان معنى كون الرزق يأتي من حيث الاجل انه يأتي من حيث لا نعلم ، فكما ان الاجل يأتي من حيث لا نعلم

---

(٢٢) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٩٠

(٢٣) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٣٥

(٢٤) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢١٩

فكذلك الرزق ، لا ان مقصوده عليه السلام المقايسة بينهما من جميع الوجوه حتى يرد عليه ان الانسان - بل كل حي - يحمل معه سبب موته بينما لايحمل معه رزقه . ومن كلامه الذي يوهم ذلك ايضاً قوله عليه السلام :

الرزق رزقان رزق تطلبه ورزق يطلبك ، فان لم تأته اتاك[٢٥] .

والحاصل انه قد يستنتج من كل ما تقدَّم ان الرزق ما دام مقدراً فانه سيصل الى صاحبه على اية حال ، فلا حرج على المرء أن يجلس في بيته ينتظر رزقه ،ولكن الصحيح والواقع خلاف ذلك ، فان كلام الامام في هذين الموضعين معارض بكلام آخر له عليه السلام كقوله :

للمؤمن ثلاث ساعات ، فساعة يناجي فيها ربه ، وساعة يرمّ معاشه ،وساعة يخلي بين نفسه وبين لذتها فيما يحل ويجمل وليس للعاقل ان يكون شاخصاً الاّ في ثلاث مرمة لمعاش ، او خطوة في معاد ، او لذّة في غير محرم[٢٦] .

فنراه عليه السلام يعتبر طلب الرزق من خصال المؤمن الحميدة ، ويقرن بينه وبين العبادة لله ، ومن الواضح ان الدعوة لطلب الرزق واعتباره من الصفات الحميدة يقتضي كونه لا يحصل للعبد الا عن طريق طلبه .

---

(٢٥) نهج البلاغة ج ٢ - ص ٢٢٧

(٢٦) نهج البلاغة ج ٢ - ص ٢٢٩

واما الكلام المتقدم عنه عليه السلام فان توضيحه غير ما توهَّم منه هؤلاء فبالنسبة لجوابه بان الرزق ياتي من حيث ياتي الاجل فالمراد منه : ان الله قادر على كل شيء فلو راى مصلحة في حياة هذا العبد المحبوس واراد استمرار حياته فانه يستطيع ان يوصل اليه رزقه ، قد يكون بانزال مائدة من السماء ، او من اي طريق آخر لا نعلمه ، تماماً كما ياتي الاجل من حيث لا نعلم ، وهذا لا يكون الا بمعجزة خارقة للعادة تحصل لمصلحة ، قد تكون في مقامنا هذا اثبات قدرة الله تعالى على كل شيء ، ومن هنا فلا يقاس على مثل ذلك ، فانا نشاهد بالضرورة ان من يحبس في بيته من دون ماء ولا طعام فانه يموت بلا شك ،واما بالنسبة لكلام الامام الآخر وهو تقسيم الرزق الى رزقين فان المراد منه كذلك غير ما تُوهِّم ، ويتضح معناه من كلام آخر له عليه السلام اذ يقول:

> الرزق رزقان ، طالب ومطلوب ، فمن طلب الدنيا طلبه الموت حتى يخرجه منها ، ومن طلب الآخرة طلبته الدنيا حتى يستوفي رزقه منها[٢٧] .

فمن مجموع كلامه عليه السلام في الموضعين نستطيع ان نوضح معنى تقسيم الرزق الى رزقين بان نقول :

ان الرزق الطالب هو الرزق المقدَّر للانسان باحد اسبابه المتقدمة ولكن على الانسان ان يسعى اليه من طريقه ، نعم اذا لم يستطع

---

(٢٧) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٣٦

الانسان الاهتداء الى الطريق الذي يجب عليه ان يسلكه للوصول الى رزقه فان الرزق يأتيه من طريق آخر يتمكن هذا الانسان من الاهتداء اليه ، فيصل الى رزقه وبذلك يصح ان يقال ان الرزق هو الذي طلب الانسان . واما الرزق المطلوب ، فهو الرزق الزائد عما قدر للانسان ، والزائد عما يتمكن من تحصيله والوصول اليه مهما سعى ، وهو طلب الدنيا برمتها فان الانسان مهما كسب في هذه الدنيا من رزق فانه لا يكتفي بل يطلب المزيد دون التوقف عند حد او الالتفات الى الوراء قليلاً حيث الموت يطارده . ولا شك انه سيصل اليه يوماً ما وهو غافل عنه ، فيخطفه وهو لم يدرك بعد الرزق الذي يطلبه . اذن فالفرق بين الرزق الطالب والمطلوب ان الاول يدركه العبد بالسعي اليه لانه مقدر له ، واما الثاني فمهما سعى الانسان اليه فلن يستطيع ادراكه لعدم تقديره له . فهو في سعيه يدرك فقط ما قدر له ، ويلخص عليه السلام كل ذلك قائلاً :

> ان الله لم يجعل للعبد وان عظمت حيلته واشتدت طلبته وقويت مكيدته اكثر مما سمى له في الذكر الحكيم ، ولم يحل بين العبد في ضعفه وقلة حيلته وبين ان يبلغ ما سَمَّى له في الذكر الحكيم (٢٨) .

ففي هذا دلالة واضحة على ان العبد لا يكسب الا ما قدر له من الرزق حتى لو كان ما اكتسبه عن طريق الحرام ، وهذا لا يعني ابداً ان

---

(٢٨) نهج البلاغة ج ٢ - ص ٢٠٢

الله قد كتب عليه ان يكون رزقه من الحرام بل العبد هو الذي شاء اكتسابه عن هذا الطريق فحسب عليه رزقاً .

ويخلص الامام من كل ذلك الى دعوة الانسان لترك التكالب في تحصيل الرزق لانه لن ينال في النهاية الاّ ما قدِّر له ولايبخل بما بين يديه ادخاراً له لضمان الغد ، ولا يغتم بالتفكير في ايامه اللاحقة وعن كيفية اكتساب رزقه فيها ، فيخاطب عليه السلام هذا الانسان بقوله :

يا ابن آدم لا تحمل همَّ يومك الذي لم يأتك على يومك الذي قد اتاك فانه إن يك من عمرك يات الله فيه برزقك [٢٩] .

ويقول ايضاً :

فلا تحمل همَّ سنتك على هم يومك ، كفاك كل يوم بما فيه ، فان تكن السنة من عمرك فان الله تعالى سيؤتيك في كل غد جديد ما قَسَمَ لك ، وان لم تكن السنة من عمرك فما تصنع بالهم لما ليس لك ؟ ولن يسبقك الى رزقلك طالب ولن يغلبك عليه غالب ، ولن يبطىء عنك ما قدِّر لك [٣٠] .

فهمّ الرزق لهذا اليوم يكفيك فلا داعي لان تضيف اليه هم رزق الغد فكما رزقك الله في هذا اليوم فكذلك يرزقك في الغد ، هذا ان

---

(٢٩) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٠٠

(٣٠) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٢٧

كان قد كتب لك ان تعيش حتى الغد ، واما اذا كان الاجل قد حان فما داعي الهم لشيء ليس لك ؟ فهو عليه السلام يدعو الى التروي والتمهل في طلب الرزق ، هذا اولاً . ويدعو ثانياً الى الاقتناع بما حصل عليه الانسان ، وبهذا يقول عليه الصلاة والسلام :

ومن رضي برزق الله لم يحزن على ما فاته [٣١] .

فكثيراً ما تتيح الفرص للانسان ان يكتسب الرزق والمال بقليل من الحنكة ، والتدبير ولكنه لا يعرف كيف يستغل ذلك فتفوت الفرصة من يده ، حزيناً على ما فاته ، لمثل هذا ينصح الامام بالرضى والقناعة بما بين يديه ونسيان ما قد فاته .

المسألة الخامسة : الجبر والتفويض .

مسألة الجبر والتفويض من المسائل القديمة التي بحثها العلماء والفلاسفة وخاضوا غمراتها ، وقد كان لها اهتمام خاص منهم بسبب ارتباطها الوثيق بالانسان وافعاله فبعض هؤلاء العلماء آمن بالجبر وان الانسان مجبر على افعاله والقسم الآخر على النقيض منهم آمنوا بالتفويض ، وفيما يلي نوضح معنى الجبر والتفويض ونذكر استدلالات العلماء على ذلك ، ومن خلال البحث سيتبين لنا بطلانها ، وحينئذ ننتقل الى القول الفصل وهو الذي يرشدنا اليه الامام (ع) .

القول بالجبر :

وقبل استعراض اقوال الجبريين ومناقشتها علينا ان نوضح اولا

---

(٣١) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢١٧

معنى الجبر قال الشيخ المفيد في توضيح معناه :

ان الجبر هو الحمل على الفعل والاضطرار اليه بالقسر والغلبة ، وحقيقة ذلك ايجاد الفعل في الخلق من غير ان يكون لهم القدرة على دفعه والامتناع من وجوده فيه ، وقد يعبَّر عما يفعله الانسان بالقدرة التي معه على وجه الاكراه له على التخويف والالجاء انه جبر . والأصل فيه ما فعل من غير قدرة على امتناعه [٣٢] .

اذن فالجبريون يعنون بقولهم بالجبر ان افعال الانسان خارجة عن ارادته ، فلا فرق بين الصاعد الى السطح والساقط منه كما لا فرق بين رفع اليد وارتعاشها . ونتيجة هذا القول انكار حكم العقل بالحسن والقبح ، اذ اعترض عليهم بان العبد ما دام مجبوراً على افعاله فكيف يمكن ان يثاب او يعاقب عليها ؟ لأن العقل حاكم بقبح عقاب المجبر على المعصية فكان جوابهم ان العقل عاجز عن ادراك الحسن والقبح بل هما تابعان لفعل الله وعدم فعله .

واستدلوا على مذهبهم الجبري هذا بعدة ادلة نستعرض بعضها فيما يلي :

الدليل الاول :

ان الفعل معلول للارادة وصادر عنها والارادة ان كانت غير ارادية فهو المطلوب وان كانت ارادية فانها تكون صادرة عن ارادة اخرى

---

(٣٢) شرح الاعتقاد للمفيد .

ومعلولة لها ، وهذه الارادة الاخيرة لا بدَّ وان تنتهي الى امر غير ارادي والا لزم التسلسل وبما ان الفعل معلول للارادة ، والارادة معلولة لامر غير ارادي ، فان الفعل ايضاً يكون غير ارادي وهو معنى الجبر .

والجواب عن هذا الاستدلال ان ارادة الانسان غير ارادية له ، بمعنى ان اتصافه بالارادة لم يكن اختيارياً له ، ولكن ما يصدر عن هذه الارادة من افعال فانه يكون صادراً عن اختياره وارادته اذن فهو غير مجبر عليه .

الدليل الثاني .

يبتني على ما قد تقدم عند الكلام في علمه تعالى حيث قلنا بان الله تعالى عالم بجميع الموجودات ومنها افعالنا . وكونه تعالى عالماً بافعالنا يعني اننا مجبرون على فعلها ، والا لو كان لنا الاختيار في ذلك لكان من الممكن ان ينقلب علمه جهلاً تبعاً لمطابقة افعالنا لعلمه وعدمها .

والجواب : ان الافعال الاختيارية الصادرة عن الانسان لها مقدمات لا بد من وجودها لتتحقق تلك الافعال . وهذه المقدمات هي الشوق للفعل والقدرة عليه والعلم بالمصلحة فيه ومنها ايضاً الاختيار والارادة لذلك الفعل . والله سبحانه كما يعلم بافعالنا كذلك يعلم بهذه المقدمات ، وقد قلنا بان من هذه المقدمات « الاختيار » وبذلك يكون سبحانه عالماً بصدور افعالنا عن الاختيار فلا يتبدل علمه .

الدليل الثالث :

لو أراد الله أمراً وأراد العبد خلافه ، فان تحقق الارادتين معاً مستحيل لأنه يستلزم اجتماع النقيضين ، أي وجود الشيء وعدمه . وتحقق ارادة العبد دون ارادة الله يقتضي كون العبد أقدر من خالقه .

اذن فلا بدَّ من افتراض تحقق ارادة الله ونفي قدرة العبد . وهو معنى الجبر .

وجوابه : ان تحقق الارادتين ليس مستحيلاً ، لان اراده العبد لا تتعدى دائرة العزم والتصميم ، ولكن هذا العزم لا يتحقق الا بارادة من الله سبحانه ، بان يمكن العبد من فعل ما يريده .

الدليل الرابع :

ان كثيراً من الآيات القرآنية تنسب الاضلال الى الله سبحانه فيمكن ان يستفاد منها انه تعالى خالق الضلال والكفر في عباده . ومعنى ذلك انهم مجبرون على الكفر ومن هذه الآيات « قل الله يضل من يشاء ويهدي اليه من أناب [٣٣] » .

وقوله تعالى : «فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء [٣٤] » .

والجواب : ان الله سبحانه ينسب الاضلال في آيات أخر الى ابليس واعوانه فذمهم وامر بالاستعاذة منهم وعدم اتباعهم . ومع ذمِّه تعالى للمضلين كيف يكون هو ايضاً مضلاً ؟ اذن فالمقصود من اضلاله تعالى ، ان سمو ذاته والجهل بعرفان كنه حقيقته قد سبب ضلال العباد عن الصواب . وقد يحمل ايضاً اضلاله تعالى على انه اضلال للكافرين عن الجنة ، او غير ذلك من الوجوه الكثيرة التي تذكر في هذا المقام .

وبذلك نعرف ان جميع ادلة القائلين بالجبر باطلة . اضافة الى ذلك ان القول به مخالف لما يدركه الانسان بفطرته من انه قادر على فعل

---

(٣٣) سورة الرعد الاية ٢٧

(٣٤) سورة ابراهيم الاية ٤

كثير من الافعال او تركها فلو فعلها فانه يشعر بانه كان مستطيعاً لتركها . ولو تركها فانه يحس بوجدانه ان لو شاء لفعلها .

القول بالتفويض :

بعد ان تبينَّ بطلان الجبر اتجه بعض المتكلمين ـ وهم المعتزلة ـ الى القول بالتفويض ، بمعنى ان العبد هو الذي يختار افعاله وليس لله تعالى اي تأثير في ذلك . صحيح ان الله هو الذي اقدر العباد على افعالهم ، ولكن الامر خرج من يده فيستطيع العبد ان يفعل ما يشاء ولا يتمكن الله من توقيفه . فمبادىء الافعال ـ من العلم بالمصلحة والقدرة على الفعل والشوق اليه ـ كلها مخلوقة لله سبحانه ، ولكن استمرارها في الوجود لا يحتاج اليه . تماماً كالكاتب الذي يؤلف كتابا ، فان استمرار وجود الكتاب لا يحتاج اليه . فالله سبحانه قد مكَّن العباد من الافعال ورفع يده .

والجواب : انكار كون مبادىء الافعال مستغنية في استمرار وجودها عن المؤثر ، وذلك لانها ممكنة الوجود . ومن المعلوم ان ممكن الوجود يحتاج في بقائه واستمراره الى المؤثر كما يحتاجه من اجل حدوثه ووجوده .لان وجوده لا يخرجه عن دائره الإمكان ، تماماً كالتيار الكهربائي بالنسبة للضوء ، فان استمرار بقاء الضوء مفتقر لاستمرار وصول التيار الكهربائي .

فالقول بالتفويض اذن ايضاً باطل كالقول بالجبر . ولكن يبقى هناك احتمال ثالث وأخير ، لأن افعال العباد حسب الحصر العقلي دائرة بين ثلاث احتمالات :

الاول : ان يكون حصولها بقدرة الله وارادته ولا دخل لارادة العبد في ذلك وهو معنى الجبر .

الثاني : ان يكون حصولها بقدرة الانسان وارادته فقط بحيث لا يكون لارادة الله اي تاثير . وهو معنى التفويض .

الثالث : ان يكون حصولها بقدرة العبد منضمة الى قدرته تعالى ، بحيث تكون قدرة العبد هي المؤثرة ولكن بانضمامها الى قدرة الله . وهذا الاحتمال هو المتعين . وهو معنى الامر بين امرين الذي يستفاد من كلمات الامام عليه السلام حيث يقول :

> ان الله سبحانه امر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً ، . . . ولم يعص مغلوباً ولم يطع مكرهاً [٣٥] .

وقد اوضح الشيخ المفيد معنى الامر بين امرين بقوله :

> ان الله اقدر الخلق على افعالهم ، ومكنهم من اعمالهم وحدَّ لهم الحدود في ذلك ، ونهاهم عن القبائح بالزجر والتخويف والوعد والوعيد ، فلم يكن بتمكينهم من الاعمال مجبراً لهم عليها ، ولم يفوض الاعمال اليهم لمنعهم من اكثرها ، ووضع الحدود لهم فيها ، وامرهم بحسنها ونهاهم عن قبيحها .

اذن فالله سبحانه امر عباده ببعض الافعال ولكن لم يجبرهم عليها ، بل ترك لهم الخيار في الفعل وعدمه ، ونهاهم عن بعض

---

(٣٥) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٥٣

الافعال بان حذَّرهم من فعلها . فاذا اطاع العبد ما امر به لم يكن ذلك لاضطراره الى الطاعة ، لانه ليس مجبراً ، واذا عصى ما نهي عنه فلا يكون ذلك لعجز الله عن ردعه .

والخلاصة انه (لاجبر ولا تفويض ، ولكن امر بين امرين) وهذا هو المتواتر عن ائمة اهل البيت عليهم السلام .

المسألة السادسة : القضاء والقدر

هذه المسألة من اقدم المسائل العلمية والفلسفية التي لفتت انتباه العلماء والفلاسفة فكثر كلامهم حولها منذ عهد ارسطو - وهو اوَّل من تعرض لها - وحتى اليوم. وموضوع هذه المسألة هو مصير الانسان ، فهل ان للانسان مصيرا فرض عليه فرضاً بحيث لا يستطيع تبديله وتغييره ، ام ان ذلك في استطاعته لو شاء ؟

والبحث في هذه المسألة ليس من الترف العلمي والفلسفي وانما هي تبحث لما لها من ارتباط وثيق في تكييف حياة الانسان اذ فرق بعيد بين الانسان الذي يرى لنفسه القوة على صياغة مصيره كيفما يشاء ، وبين الانسان الذي يعتقد ان مصيره مفروض عليه فرضاً فلا يستطيع تبديله . فان الاول يعمل نهاره ويسهر ليله جاهداً للوصول الى مستقبل افضل وحياة اكمل . واذا ما اخطأ او فشل فانه يلوم نفسه ويحاول الاستفادة من خطأه وفشله للمرات القادمة واما الشخص الثاني فانه يتكل دائماً على القدر ، واذا ما فشل فانه يلعن قدره المشؤوم بدل البحث عن سبب فشله .

ومسألة القضاء والقدر من المسائل الدقيقة التي لا يدركها الا

الراسخون في العلم ، واما من سواهم فتحتار عقولهم في فهمها مما قد يؤدي بهم الى الوقوع في هوة الجبر او هوة التفويض . كما حدث بالنسبة لذلك الشامي مع الامام علي عليه السلام عندما كان منصرفاً من صفين ، اذ قال له : يا امير المؤمنين اخبرنا عن مسيرنا الى اهل الشام ابقضاء من الله وقدر ؟ فقال له امير المؤمنين ، اجل يا شيخ ما علوتم تلعة ولا هبطتم بطن واد الابقضاء من الله وقدر . فقال الشيخ عند الله احتسب عنائي يا امير المؤمنين[٣٦] .

فهذا الشيخ فهم من كون مسيره بقضاء من الله وقدر ، انه مجبر على ذلك ولذا تأسف على معاناته في مسيره ، لانه يدرك ـ ككل عاقل ـ ان المجبر لا يكافأ كما لا يعاقب ، فهو والجالس في بيته بمنزله سواء . ولكنه عليه السلام يدفع له هذا التوهم فيوضع له معنى القضاء والقدر بقوله :

> ويحك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد والوعيد ، ان الله سبحانه امر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً[٣٧] .

وجوابه عليه السلام في الكافي طويل ، ولكنّا اكتفينا بمختصره كما يذكره الشريف الرضي في نهج البلاغة .

وكما نرى فانه عليه السلام يوضح بان القضاء والقدر لا يستلزمان

---

(٣٦) الكافي للكليني .

(٣٧) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١٣٥

الجبر ، والا لبطل الثواب والعقاب بل ان معناهما شيء غير ذلك ، وهو اذ يكتفي بهذا المقدار من الجواب فلان العقول ليست كلها بقادرة على التعمق في هذه الابحاث واستيعابها ، ولذلك نراه عليه السلام في مكان آخر وقد سئل عن القدر يجيب بقوله :

طريق مظلم فلا تسلكوه ، وبحر عميق فلا تلجوه ، وسر الله فلا تتكلفوه [٣٨] .

وواضح أن المقصود بهذا النهي أولئك الذين لا قدرة لهم على الخوض في أمثال هذه المسائل .

مضاعفات المسألة :

وقد اتخذ البحث في مسألة القضاء والقدر الواناً واشكالاً اخرى ، ففسرت المسألة بما يناسب الاغراض والاهواء ، ولكن اتجاه جميع هذه التفسيرات واحد ، وهو عدم التفرقة بين القول بالقضاء والقول بالجبر ، فالقضاء عندهم يستلزم نتيجة واحدة والتي هي الجبر . ونستشهد على ذلك بما يذكره السيد جمال الدين الافغاني في العروة الوثقى ، اذ يقول .

واعتقد اولئك الافرنج انه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين بان الانسان مجبور محض في جميع افعاله [٣٩] .

---

(٣٨) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٠٥

(٣٩) العروة الوثقى صفحة ٥٠

وقد اخذوا هذا التلازم بين القول بالقضاء والقول بالجبر ، كمقدمة أساسية ومسلَّمة وأخذوا يبنون عليها المذاهب المغرضة التي تناسب اهواءهم . فأحد هذه التفسيرات يزعم بأن الاعتقاد بالقضاء والقدر يؤدي الى التكاسل والخمول ، لأن المعتقد بذلك يضع مسؤولية كل شيء على القدر ، ويهرب هو منها ولنستمع الى الأفغاني حيث يقول في تقرير ذلك :

وتوهموا ـ اي علماء الغرب وفلاسفته ـ ان المسلمين بعقيدة القضاء يرون انفسهم كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل ، ومتى رسخ في نفوس قوم انه لا خيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون ، وانما جميع ذلك بقوة جابرة وقدرة قاسرة فلا ريب تتعطل قواهم ، ويفقدون ثمرة ما وهبهم الله من المدارك والقوى ، وتمحى من خواطرهم داعية السعي والكسب . وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود الى عالم العدم (٤٠) .

وتفسير آخر ينتهجه اصحاب الفلسفة المادية وحاصله : ان العقيدة بالقدر معناها الاعتقاد بان جميع افعال الانسان مخلوقة لله سبحانه ، وليس للانسان اي اراده في اختيار ما يشاء من الافعال ، وهذا ما تحاول اثباته السلطة الحاكمة من اجل الحفاظ على مصالحها ، اذ بذلك تقنع طبقة الشعب المستعبدة بما هي فيه اذ تلقي اللوم على القدر ، فما دام الله سبحانه هو الذي اراد لها ذلك وقدَّره لها فما على الجماهير المستعبدة الا ان ترضى بقدر الله وقضائه ، فتبقى على ما هي

---

(٤٠) العروة الوثقى صفحة ٥٠

عليه من الذل والاستعباد وتبقى الطبقة الحاكمة ترتع في نعيمها وسلطانها . وفيما يلي بعض ما يقوله هؤلاء الماديون :

ليس الغرض من هذه العقيدة (القضاء والقدر) الا اخماد ثورة العمال والفلاحين والعبيد الكادحين ، بوجه الاشراف والبروجوازيين والارستوقراطيين . اذ ان هذه الفكرة انما حملت من قبل تلك الطبقة الجائرة على المجتمع البشري لتكون صبراً وسلوى للطبقات الفقيرة ، فان مجاري الامور - على هذه العقيدة - ترتبط كلها : خيرها وشرها ، زينها وشينها ، بقضاء الله وقدره الذي لا محيص عنه ولا مفر منه الا اليه ، ولا تغيير لها ولا تبديل ، ولا صرف عنها ولا تحويل ، فلا ثورة عليها ولا نهضة ، ولا تمرد عليها ولا لحظة[٤١] .

وبذلك نرى كيف ان هذين التفسيرين للقدر اعتبرا ان العقيدة بالقدر ما هي الا عامل ركود وخنوع ، ركود عن التطور نحو الاحسن ، وخنوع للطبقة الحاكمة الجائرة . والخطأ في هذين التفسيرين منشؤه الربط بين الاعتقاد بالقدر والقول بالجبر . وقد حاول بعض المدافعين عن الاسلام وعقائده ان يبطل مثل هذه التفاسير والاستنتاجات قال ان الاعتقاد بالقدر ليس عامل خضوع وجمود على الاطلاق ، بل هو عامل اساسي في بعث النشاط والسعي نحو الافضل دائماً ولكن هذا الكاتب أيضاً - كما سنرى - اعتبر أن القول بالقضاء والقدر هو قول بالجبر ، ولنستمع اليه حين يقول :

القاعدة السادسة والاخيرة من قواعد العقيدة الاسلامية ، هي

---

(٤١) القضاء والقدر ص ٣٣ نقلاً عن (عرفان وأصول مادي)

الجبرية ، وقد اقام محمد جلّ اعتماده على هذه القاعدة لنجاح شؤونه الحربية فقد قرّر ان كل حادث يقع في الحياة قد سبق في علم الله تقديره ، فكتب في لوح الخلد قبل ان يبرأ الله العالم وأن مصير الانسان وساعة اجله قد عينت تعييناً لا مردّ له ،فلا يمكن أن تتقدّم وتتأخر باي مجهود من مجهودات الحكمة الانسانية او بعد النظر . وبهذا الاقتناع كان المسلمون يخوضون غمار المعارك دون ان ينال منهم الخوف فما دام الموت في هذه المعارك هو عدل الاستشهاد الذي يسرع بصاحبه الى الجنة ، فقد كانت لهم الثقة بالفوز في حالي الاستشهاد والانتصار[٤٢] . . .

فهذا الكاتب حاول الدفاع عن العقيدة بالقدر امام آراء الماديين المتقدمة ، فحيث كانوا يعتبرون العقيدة بالقدر عامل جمود وخنوع اعتبرها هو عامل تقدم وانتصار ، ولكنه مع ذلك لم ينج مما وقعوا فيه من الخلط بين معنى القدر ومعنى الجبر . ولكن حقيقة الامر غير ذلك ، فان القول بالقدر ، والقول بالجبر ، بينهما مئات الفواصل ، كما سيتضح لنا ذلك عند تفصيل معنى القضاء والقدر .

معنى القضاء :

لو تردد امر مملوكية عين ما بين شخصين بان كان كل منهما يدعيها فهنا لا نستطيع الجزم بملكية اي منهما لها . ولكن لو قضى القاضي بها لأحدهما ـ بعد الاطلاع على دعوى كل منهما وسماع دليله ـ فان الملكية تتعين له وتنقطع عن الآخر ، وبذلك يرتفع التردد . هذا في الأمور الوصفية

---

(٤٢) حياة محمد (ص) صفحة ٥٤٩

الاعتبارية ولو ترددنا في فعل أمر خارجي أو عدم فعله ، ثم حصلت لدينا بعض الأسباب التي تدعوها الى فعله . فهنا أيضاً يرتفع التردد عن هذا الفعل .

ونفس الشيء نجده بالنسبة للامور الكونية حيث انه لا يتعين لها التحقق والثبوت الا بعد وجود عللها واسبابها المقتضية لها .

وهذا هو بالتحديد معنى القضاء اي وجود العلل والشرائط التي تقتضي تعين وجود الشيء او عدمه . فحكم القاضي مثلاً هو العلة التي اقتضت تعين العين لهذا الشخص دون ذاك والمصلحة في الفعل الخارجي هي التي رجحت فعله على تركه ، ووجود العلل هو الذي أدى الى حصول الحادثة المعينة وهكذا . ومن هنا نستطيع أن نفهم معنى قضائه تعالى ، فان الحوادث كلها تستند في وجودها الى فعله تعالى ، بمعنى ان العلة الموجبة لوجود الشيء او عدمه ، هي فعله تعالى وعدمه فالحادثة ـ اي كانت ـ تبقى في دائرة الامكان بين الوقوع واللاوقوع الى ان يشاء الله ايجادها ، فيكون ذلك بمثابة العلة التامة لتعيينها في دائرة الوقوع . اذن فقضائه تعالى هو ارادة وجود الشيء .

معنى القدر :

القدر هو الهندسة من الطول والعرض والبقاء على ما في الخبر عن الرضا عليه السلام فالله سبحانه قد خلق كل شيء وقدر وجوده بمعنى انه حدَّد ماله من الآثار والخصوصيات ، ووضع ماله من العلل والشرائط التي إن وجدت وجد ذلك الشيء بينما فقدانها يعني عدم وجوده . فالموجودات التي خلقها الله سبحانه تهتدي في مسارها بما رسمه وقدره الله لها . وهذا هو معنى قوله عليه السلام :

قدرٌ ما خلق فاحكم تقديره ، ودبره فالطف تدبيره[٤٣] .

وبذلك يتضح ان هناك فرقاً كبيراً بين معنى القضاء ومعنى القدر ، كما يتضح ايضاً ان القضاء والقدر ليسا من العوامل الخفية المؤثرة في مصير الانسان ، بل هما عبارة عن السنن والقوانين الالهية التي تحكم الكون ، فالانسان هو الذي يقرر مصيره بنفسه نتيجة اختياره لاحدى تلك السنن دون الاخرى . ولذلك نجد في الخبر :

ان امير المؤمنين عليه السلام عدل من حائط مائل الى حائط آخر ، فقيل له : يا امير المؤمنين تفر من قضاء الله ؟ قال : افر من قضاء الله الى قدر الله [٤٤] .

ومعنى ذلك ان القضاء والقدر كلاهما من الله ، ولكن البقاء تحت هذا الجدار المائل معناه الموت المحقق ، لان السنن التي تحكم الكون تقضي بسقوط الجدار اذا بلغ حداً معيناً من الميلان ، وسقوط الجدار على انسان يعني تهشيمه والقضاء عليه ، فالبقاء تحت هذا الجدار معناه الموت المحتم تنفيذاً لقضاء الله . ولكن الجدار الاخر لم تتحقق به الشروط التي تقضي سقوطه فقضاء الله لم يتعلق بسقوطه ، نعم قدر الله متعلق به ، لأن معنى قدره تعالى : انه لو مال هذا الجدار فانه يصبح معرضاً للسقوط .

وطبعاً هذه السنن ثابتة لا تتغير ، لأنها بمثابة العلل التي لا تتخلف أبداً عن معلولاتها ، والانسان يقرر مصيره تبعاً لما يختاره من هذه

---

(٤٣) نهج البلاغة ج ١ ـ ص ١٦٥

(٤٤) التوحيد للصدوق صفحة ٣٦٩

السنن بنفسه وبذلك نستطيع أن نفهم كلام الا ـم عليه السلام الذي يوهم بأن القضاء والقدر هما اللذان يقرران مصير الانسان كقوله (ع) :

ـ تذل الامـور للمقـادير حتـى يكون الحتف في التدبير[٤٥] .

ـ ان اخسر الناس صفقـه واخيبهـم سعياً رجـل اخلق بدنه في طلب ماله ولم تساعـده المقـادير على ارادته[٤٦] .

فهذا الرجل الذي لم يستطع الوصول الى ما يريده ليس المانع له من ذلك هو وقوف القدر في سبيله بالمعنى الذي قد يتبادر لأول وهلة ، بل المانع له هو عدم ادراكه التام لسنن الكون ، فهو يطلب المال والغنى ولكن من غير الطريق المقدر والمرسوم .

القضاء المحتوم والمخروم :

قد يقول القائل : اذا كان هذا معنى القضاء والقدر ، فماذا يعني ما ورد من الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ، من ان القضـاء منـه محتوم ومنه مخروم ؟ وان القضاء المحتوم هو الواقع لا محالة ، ولا يعلمه الا الله ، وأما القضاء المخروم فهو الذي يمكن تبديله وتغييره ، اما بالدعاء أو بالصدقة أو غير ذلك ؟

---

(٤٥) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ١١٤١

(٤٦) نهج البلاغة ج ٢ ـ ص ٢٣٦

والجواب ان هذا التقسيم لا يعني ابداً ان من القضاء ما يكون مفروضاً على الانسان ، بل الذي نفهمه ان الانسان بنفسه هو الذي يختار قضائه دائماً ، فالقضاء المحتوم يفرضه الانسان على نفسه باختيار طريقه والقضاء المخروم كذلك ، وانما سمي هذا محتوماً فلان الانسان سيختاره لنفسه لا محالة ، فالله يعلم منذ الازل باختيار الانسان ذلك ، واما المخروم فسمي كذلك لانه ليس من الحتم ان يختاره الانسان بل اختياره مردد بين هذا وذاك .نعم الدعاء والصدقة وامثال ذلك يساعده على اختيار الأفضل والأصلح لأن الانسان يتقرب بها الى الله سبحانه فيكافئه الله على ذلك بارشاده الى الأصلح له بمعنى أنه يزرع في نفسه اختيار هذا الطريق دون ذاك .

وبالكلام عن القضاء والقدر ينتهي كلامنا حول موضوع الفلسفة الالهية . كتابنا المقبل سنتناول فيه موضوع « الخلافة والخلفاء » وذلك بما يرشدنا اليه كلام سيد البلغاء وأمام الحكماء علي بن أبي طالب عليه السلام ، فنسأل الله أن يوفقنا لذلك بلطفه ومنّه ، انه حسبنا ونعم الوكيل .

الفهرس الموضوعي لكلمات نهج البلاغة الواردة في هذا الكتاب .

امكان الرؤية وامتناعها .

وأمتنع على عين البصير . ج ١ ـ ص ٩٨ .

وكل بصير غيره يعمى عن خفيّ الألوان ولطيف الأجسام . ج١ ـ ص ١١٢ .

ولا تحيط به الأبصار . ج١ ـ ص ١٤٨ .

المعروف من غير رؤية . ج ١ ـ ص ١٥٨ .

لا تراه النواظر . ج ١ ـ ص ٣٥٠

وبها ـ أي الادوات المخلوقة لله ـ امتنع عن نظر العيون . ج ١ ص ٣٥٦

احقّ وأبين مما ترى العيون . ج ٢ ـ ص٢٨٠

الايمان بالله والإستدلال على وجوده .

أول الدين معرفته ، وكمال معرفته التصديق به . ج ١ ـص ١٤

ودلّت عليه أعلام الظهور . ج١ - ص ٩٨

لم يطلع العقول على تحديد صفته ولم يحجبها عن واجب معرفته . ج ١ - ص ٩٩

فهو الذي تشهد له أعلام الوجود . ج ١ - ص٩٩

فصار كل من خلق حجة له ودليلاً عليه . ج ١ - ص ١٦٤

المتجلي لخلقه بخلقه والظاهر لقلوبهم بحجته . ج ١ - ص ٢٠٦ .

وبالايمان يعمر العلم . ج١ - ص ٢٨٣ .

فبالايمان يستدل على الصالحات وبالصالحات يستدل على الايمان . ج١ - ص ٢٨٣

تدركه القلوب بحقائق الايمان . ج١ - ص ٣٣٤

وتؤمن به ايمان من رجاه ، موقناً وأناب إليه مؤمناً ، وخنع له مذعناً ، وأخلص له موحداً ، وعظمه ممجِّداً ، ولاذ به راغباً مجتهداً . ج ١ - ص ٣٣٩

ظهر للعقول بما أرانا من علامات التدبير المتقن والقضاء المبرم . ج١ - ص ٣٣٩

تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة . وتشهد له المرائي لا بمحاضرة . ج ١ - ص ٣٥٠ .

ولو فكروا في عظيم الخلقة وجسم النعمة لرجعوا الى الطريق . ج ١ - ص ٣٥١

ولا ايمان كالحياء والصبر . ج ٢ - ص ١٦٣

عجبت لمن شكَّ في الله وهو يرى خلق الله . ج ٢ - ص ١٦٦

الايمان معرفة بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان . ج٢ - ص١٨٦

وان الايمان يبدو لمظة في القلب كلما ازداد الايمان ازدادت اللمظة . ج ٢ - ص ١٩٥

الايمان أن تؤثر الصدق حيث يضرك على الكذب حيث ينفعك وأن لا يكون في حديثك فضل عن عملك وأن تتقي الله في حديث غيرك . ج ٢ - ص ٢٤١

توحيد الله سبحانه .

فمن وصف الله سبحانه فقد قَرَنَه ومن قرنه فقد ثناه . ج ١ - ص ١٥

لم يطلع العقول على تحديد صفته . ج ١ - ص ٩٩

كل مسمى بالوحدة غيره قليل . ج ١ - ص ١١٢

ولا تحيط به الأبصار والقلوب . ج١ - ص ١٤٥

وأشهد أن لا الله الا الله وحده لا شريك له . ج ١ - ص ١٤٨

ولا تناله التجزئة والتبعيض . ج ١ - ص ١٤٨

ولا شريك أعانه على ابتداع عجائب الأمور . ج١ - ص ١٦٥

الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله حسن الفطن. ج ١ - ص١٨٤

فمن وصفه فقد حدّه ومن حدّه فقد عدّه . ج ١ ـ ص ٢٧٤

الأحد لا بتأويل عدد ، . ج ١ ـ ص ٢٧٥

خلق الخلق على غير تمثيل ولا مشورة مشير ولا معونة معين . ج ١ ـ ص ٢٨٠

فلسنا نعلم من كنه عظمتك، إلا أنا نعلم أنك حي قيوم لا تأخذك سنة ولا نوم، لم ينته إليك نظر ولم يدركك بصر . ج ١ ـ ص ٢٩٠

واحد لا بعدد . ج ١ ـ ص ٣٥٠

العالم بلا اكتساب ولا ازدياد ولا علم مستفاد . ج ١ ـ ص ٤٢٩

وأعلم يا بني أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه ولعرفت أفعاله وصفاته ولكنه إله واحد كما وصف نفسه لا يضاده في ملكه أحد ولا يزول أبداً ولم يزل . ج ٢ ـ ص ٤٤

صفات الله سبحانه .

الذي ليس لصفته حد محدود . ج ١ ـ ص ١٤

موجود لا عن عدم . . . فاعل لا بمعنى الحركات والآلة . . . بصير اذ لا منظور إليه من خلقه . . . أنشأ الخلق إنشاء وأبتدأ أبتداء . ج ١ ـ ص ١٦

بَطَنَ خفيات الأمور . ج ١ ـ ص ٩٨

لم يطلع العقول على تحديد صفته . ج ١ ـ ص ٩٩

وكل قوي غيره ضعيف وكل عالم غيره متعلم وكل قادر غيره يعجز . . . وكل سمع غيره يصمّ عن لطيف الأصوات ويصمه كبيرها . . . وكل بصير غيره يعمى عن خفيّ الألوان ولطيف الأجسام . ج١ ـ ص ١١٢

لم يخلق ما خلقه لتشديد سلطان ولا تخوف من عواقب زمان ولا استعانة على ندٍّ مثاور ولا شريك مكاثر ولا ضد منافر ، ولكن خلائق مربوبون وعباد داخرون . . لم يحلل في الأشياء فيقال هو فيها كائن . ج ١ ـ ص ١١٣

الأول لا شيء قبله والآخر لا غاية له ، لا تقع الأوهام له على صفة . ج ١ ـ ص ١٤٨

قد علم السرائر وخبر الضمائر له الاحاطة بكل شيء والغلبةلكل شيء ، والقوة على كل شيء . ج ١ - ص ١٤٩

الخالق من غير رويّة . ج ١ - ص ١٥٨

عياله الخلق ضمن أرزاقهم وقدَّر أقواتهم . ج ١ ـ ص ١٦٠

الذي ابتدع الخلق على غير مثال . ج ١ - ص ١٦٣

الذي لا غاية له فينتهي ولا آخر له فينقضي . ج ١ - ص ١٨٤

لم يزل قائماً دائماً إذ لا سماء ذات أبراج . ج ١ - ص ١٨٥

الأول قبل كل أول والآخر بعد كل آخر . . ج ١ - ص ١٩٤

خلق الخلق على غير روية إذ كانت الرويات لا تليق إلا بذوي

الضمائر . . . خرق علمه باطن غيب السترات وأحاط بغوض عقائد السريرات . ج ١ ــ ص ٢٠٦

سئل عليه السلام : كيف يحاسب الله الخلق على كثرتهم فقال (ع) كما يرزقهم على كثرتهم . ج ١ ــ ص ٢٠٨

ومن سكت علم سره . ج ١ - ص ٢١٠

الدال على وجوده بخلقه ، وبمحدث خلقه على أزليته . ج ١ ــ ص ٢٧٤

والخالق لا بمعنى حركة ونصب . . والسميع لا باداة . . من وصفه فقد حدَّه . . . وعالم إذ لا معلوم . . . ورب إذ لا مربوب . . . وقادر إذ لا مقدور . ج ١ - ص ٢٧٥

خلق الخلق على غير تمثيل . ج ١ - ص ٢٨٠

هو الأول لم يزل والباقي بلا أجل . . . ولا يحويه مكان . . . لا يقال له متى . . . لم يقرب من الأشياء بالتصاق ولم يبعد عنها بافتراق . . ج ١ ــ ص ٣٠٠

قبل كل غاية ومدة . . لم يخلق الأشياء من أصول أزلية . . . ولا له بطاعة شيء انتفاع . ج ١ - ص ٣٠١ .

لا يغيره زمان ، ولا يحويه مكان . ج ١ - ص ٣٣٢

قريب من الاشياء غير ملامس بعيد منها غير مبأين ، متكلم لا بروية مريد لا بهمة . . ، . ، بصير لا يوصف بالحاسة . ج ١ ــ ص ٣٣٤

لم يتقدمه وقت ولا زمان ، ولم يتعاوره زيادة ولا نقصان . ج ١ - ص ٣٣٩

والخالق من غير منصبه . ج ١ - ص ٣٤٥

الدال على قدمه بحدوث خلقه . . . مستشهد بحدوث الاشياء على أزليته وبما وسمها به من العجز على قدرته . ج ١ - ص ٣٥٠

ما وحده من كيَّفه ، ولا حقيقته أصاب من مثله . . . فاعل لا باضطراب آلة . ج ١ - ص ٣٥٤

سبق الأوقات كونه والعدم وجوده والإبتداء أزله . ج ١ - ص ٣٥٥

لا يتغير بحال ولا يتبدل بالأحوال . . . ولا يوصف بشيء من الأجزاء . . . يخبر لا بلسان . . . يقول ولا يلفظ . . . يقول لمن أراد كونه كن فيكون . . . وإنما كلامه سبحانه فعل منه انشأه ، ومثله لم يكن من قبل ذلك كائناً،ولو كان قديماً لكان إلهاً ثانيا. ج ١ - ص ٣٥٧

والبصير لا بتفريق آلة . ج ١ - ص ٣٧٥

خلق الخلق حين خلقهم غنياً عن طاعتهم آمناً من معصيتهم . ج ١ - ص ٣٩٥

وردع خطرات هماهم النفوس عن عرفان كنه صفته . . . وإنه لبكلٍّ مكان وفي كل حين وأوان . ج ١ - ص ٤٠٣

العالم بلا اكتساب ولا أزدياد ولا علم مستفاد . ج ١ - ص ٤٢٩

فان الامر ينزل من السماء الى الارض كقطرات المطر ، الى كل نفس بما قسم لها من زيادة او نقصان . ج ١ - ص ٦٠

ان عليّ من الله جنة حصينة فاذا جاء يومي انفرجت عني وأسلمتني فحينئذ لا يطيش السهم ولا يبرأ الكلم . ج ١ - ص ١٠٨

عياله الخلق ضمن ارزاقهم وقدّر اقواتهم . ج ١ - ص ١٦٠ .

قدر ما خلق فاحكم تقديره ، ودبره فالطف تدبير عياله الخلق ضمن ارزاقهم وقدر اقواتهم . ج ١ - ص ١٦٥

لكل اجل كتاب . ج ١ - ص ٢٠٨

وصلة الرحم فانها مثراة في المال ومنسأة في الاجل . ج ١ - ص ٢١٥

وقد جعل الله سبحانه الاستغفار سبباً لدرور الرزق . ج ١ - ص ٢٦٠

ولا يعمر معمر منكم يوماً من عمره الا بهدم آخر من أجله . ج ١ - ص ٢٦٣ .

كم اطردت الايام ابحثها عن مكنون هذا الامر ، فابى الله الا اخفاءه ، هيهات . . . . علم مخزون . ج ١ - ص ٢٦٨

وارتفع عن ظلم عباده ، وقام بالقسط في خلقه ، وعدل عليهم في حكمه . ج ١ - ص ٣٥٠

ولا تجدّد له ـ اي الانسان ـ زيادة في اكله الا بنفاذ ما قبلها من رزقه . ج ١ ـ ص ٣٦٣

والاجل مساق النفس والهرب منه موافاته . . ج ١ - ص ٣٦٨

نحمده على ما وفق له من الطاعة وذاد عنه من المعصية . . . . ان لكل اجل وقتاً لا يعدوه وسبباً لا يتجاوزه . ج ١ - ص ٤٠٠

ويحك ظننت قضاء لازماً وقدراً حاتماً ، ولو كان كذلك لبطل الثواب وسقط الوعد والوعيد ، ان الله سبحانه امر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً . ج ٢ - ص ١٣٥

تذل الامور للمقادير حتى يكون الحتف في التدبير . ج ٢ - ص ١٤١

ان الله سبحانه امر عباده تخييراً ونهاهم تحذيراً ، وكلف يسيراً ولم يكلف عسيراً . . . ولم يعص مغلوباً ، ولم يطع مكرها . ج ٢ - ص ١٥٣

استنزلوا الرزق بالصدقة . ج ٢ - ص ١٧٠

ان لله في كل نعمه حقاً فمن ادّاه زاده منها ، ومن قصرَّ عنه خاطر بزوال نعمته . ج ٢ - ص ١٩٠

يا ابن آدم لا تحمل هم يومك الذي لم ياتك على يومك الذي قد اتاك فانه ان يك من عمرك يات الله فيه برزقك . ج ٢ - ص ٢٠٠

ان الله لم يجعل للعبد وان عظمت حيلته واشتدت طلبته وقويت مكيدته أكثر مما سمى له في الذكر الحكيم ، ولم يحل بين العبد في ضعفه

وقلة حيلته وبين ان يبلغ ما سمّى له في الذكر الحكيم . ج ٢ - ص ٢٠٢

(وقال (ع) وقد سئل عن القدر) طريق مظلم فلا تسلكوه وبحر عميق فلا تلجوه وسر الله فلا تتكلفوه . ج ٢ - ص ٢٠٥

ومن رضي برزق الله لم يحزن على ما فاته . ج ٢ - ص ٢١٧

(وقيل له (ع) لو سد على رجل بيته وترك فيه من اين كان ياتيه رزقه) قال (ع) : من حيث ياتيه اجله . ج ٢ - ص ٢١٩

الرزق رزقان ، رزق تطلبه ورزق يطلبك فان لم تأته أتاك ، فلا تحمل هم سنتك على هم يومك ، كفاك كل يوم بما فيه ، فان تكن السنة من عمرك فان الله تعالى سيؤتيك في كل غد جديد ما قَسَمَ لك ، وان لم تكن السنة من عمرك فما تصنع بالهم لما ليس لك ؟ ولن يسبقك الى رزقك طالب . ولن يغلبك عليه غالب ولن يبطىء عنك ما قدّر لك . ج ٢ - ص ٢٢٧

للمؤمن ثلاث ساعات فساعة يناجي فيها ربه وساعة يرمّ معاشه ، وساعة يخليّ بين نفسه وبين لذّتها فيما يحل ويجمل وليس للعاقل ان يكون شاخصاً الا في ثلاث ، مرمّة لمعاش ، او خطوة في معاد ، او لذة في غير محرّم ، ج ٢ - ص ٢٢٩

ان لله عباداً يختصهم الله بالنعم لمنافع العباد فيقّرها في ايديهم ما بذّلوها ، فاذا منعوها نزعها منهم ثم حوّلها الى غيرهم . ج ٢ - ص ٢٣٥

أن اخسر الناس صفقة وأخيبهم سعياً رجل أخلق بدنه في طلب

ماله ولم تساعده المقادير على ارادته . ج ٢- ص ٢٣٦

الرزق رزقان : طالب ومطلوب ، فمن طلب الدنيا طلبه الموت حتى يخرجه منها ، ومن طلب الاخرة طلبته الدنيا حتى يستوفي رزقه منها . ج ٢ - ص ٢٣٦

الفهرس

الاهداء ٣
التمهيد ٥
المقدمة ٧
معنى الفلسفة الالهية ٨
منهج البحث ٩

الفصل الأول : امكان الرؤية وعدمها. ١٢

الرؤية والوجود ١٤

الفصل الثاني : الاستدلال على وجوده تعالى ١٧

ضرورة الايمان بالله ١٧
معنى الايمان ٢١
الاستدلال على وجوده تعالى ٢٤
اولا : دليل الفطرة ٢٤
ماهية الفطرة ٢٦
وجود الفطرة ٣٠
الفطرة والغريزة ٣٢

ثانياً : دليل الخلق ٣٣
الاعتراض الأول ٣٤
الاعتراض الثاني ٣٥
الاعتراض الثالث ٤٠

الفصل الثالث : توحيد الله سبحانه ٤٧

المبحث الأول : توحيده في الوجود ٤٩
الوحدة اللاعددية ٥٠
الاستدلال على الوحدانية ٥٢
المبحث الثاني : توحيده في الذات ٥٥
المبحث الثالث: توحيده في الصفات ٥٧
حقيقة الذات ٥٨
الصفات الثبوتية والسلبية ٥٩

الفصل الرابع : الصفات الثبوتية والسلبية ٦٣

أولاً : الفئة الناهية من الوصف ٦٣
صفات الله سبحانه ٦٦
صفات الذات ٦٧
القدرة ٦٧
العلم ٧١
الارادة ٧٣
السمع والبصر ٧٤

القدم والبقاء ٧٦
صفات الافعال ٨٥
الرازق ٨٥
الخالق ٨٦
المتكلم ٩١
الصفات السلبية ٩٤
الفصل الخامس : العدل ٩٧
التكليف بغير المقدور ٩٨
التوفيق للطاعة ١٠٠
الآجال ١٠١
الأرزاق ١٠٦
الجبر والتفويض ١١٣
القول بالجبر ١١٣
القول بالتفويض ١١٧
القضاء والقدر ١١٩
مضاعفات المسألة ١٢١
معنى القضاء ١٢٤
معنى القدر ١٢٥
القضاء المحتوم والمخروم ١٢٧
الفهرس الموضوعي لكلمات نهج البلاغة ١٢٩

صدر عن الدار العالمية للطباعة والنشر

١ ـ درب السلام الصعب ـ	هنري كيسينجر
٢ ـ الثلاثي العاملي في عصر النهضة ـ	هاني فرحات
٣ ـ الفلسفة الإلهية ـ	علي سليمان اليحفوفي
٤ ـ الخلافة والخلفاء ـ	علي سليمان اليحفوفي
٥ ـ عقيدة المؤمن ـ	الشيخ عبد الأمير قبلان
٦ ـ خلق المؤمن ـ	الشيخ عبد الأمير قبلان