

الرؤية الكونية التوحيدية

آية الله الشهيد مرتضى المطهري





الكتاب: الرؤية الكونية التوحيدية

المؤلف: الشهيد مرتضى المطهري

المترجم: محمد عبد المنعم الحاقاني

الناشر: معاونة العلاقات الدولية في منظمة الاعلام الاسلامي
الجمهورية الاسلامية في ايران. طهران. ص. ب ١٣١٣/١٤١٥٥

المطبعة: علامه طباطبائي - طهران

التاريخ: الطبعة الثانية ١٤٠٩ هـ. ق/١٩٨٩ م

طبع منه: ٣٠٠٠ نسخة



مكتبة نرجس PDF

www.narjes-library.blogspot.com



مقدمة الناشر:

هذا الكتاب .. رغم صغر حجمه .. عظيم الأهمية !
ذلك أنه يتعرض لأهم مسألة فلسفية حياتية وهي مسألة تصور الانسان
المسلم عن الكون والحياة والانسان .. فان هذا التصور هو الذي يحدد
المسار الحياتي للانسان ، وبه يختلف المجتمع الاسلامي عن غيره تمام
الاختلاف .. ولن نستطيع مطلقاً ان نفصل بين المسألة الفلسفية والمسألة
الحياتية الاجتماعية .

ومما يزيد الكتاب أهمية ان مؤلفه هو سماحة آية الله المطهري شهيد
الثورة الاسلامية ومنظرها بما له من باع واسع في العلوم الفلسفية
والانسانية .

فترجوذن ان يطالعه القراء بكل دقة وامعان . والله الموفق .

معاونة العلاقات الدولية

في

منظمة الاعلام الاسلامي

رقم الصفحة	المواضيع
٧	الرؤية الكونية
٩	الاحساس بالكون ومعرفة الكون
١٠	أنواع الرؤى الكونية
١١	الرؤية الكونية العلمية
١٧	الرؤية الكونية الفلسفية
١٨	الرؤية الكونية الدينية
١٩	ما هو المعيار في الرؤية الكونية الجيدة؟
٢٠	الرؤية الكونية القائمة على التوحيد
٢١	الرؤية الكونية الاسلامية
٢٥	الرؤية الكونية الواقعية
٢٧	مبدأ الوجود والواقع المطلق هو الله
٢٨	المحدودية
٢٨	التغير، الارتباط
٢٩	الحاجة، النسبية
٣١	صفات الله
٣٢	وحدانية الله
٣٥	الخضوع والعبادة
٣٥	تعريف العبادة
٣٧	روح العبادة والخضوع
٣٩	درجات التوحيد ومراتبه

٤٠	التوحيد الذاتي
٤٢	توحيد الصفات
٤٤	التوحيد الافعالي
٤٥	التوحيد في العبادة
٤٨	الانسان والوصول الى التوحيد
٤٨	النظرية المادية
٥١	النظرية المثالية
٥٤	النظرية الواقعية
٦٧	مراتب الشرك ودرجاته
٦٨	الشرك الذاتي
٧٣	الشرك في الخالقية
٧٣	الشرك في الصفات
٧٤	الشرك في العبادة
٧٦	الحدود الفاصلة بين التوحيد والشرك
٨٥	الصدق والاخلاص
٨٨	وحدة العالم
٩١	الغيب والشهادة
٩٥	الدنيا والآخرة
٩٧	الحكمة البالغة والعدل الإلهي
١٠٠	أصل كمال ذات الحق وغناها
١٠١	أصل الترتيب
١٠١	أصل الكلية
١٠٤	القانون والسنة
١٠٧	نظرة تاريخية مختصرة لأصل العدل في الثقافة الاسلامية

مقدمة
لرؤية كونية إسلامية

ان أي اسلوب وأية فلسفة في الحياة لابد ان يكونا مبنيين -شئنا ذلك ام أبينا- على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى لون معين من التفسير والتحليل.

ويوجد لكل مبدأ انطباع محدد وطراز للتفكير معين في الكون والوجود، ويعتبر هذا أساسا وخلفية فكرية لذلك المبدأ. ويصطلح عادة على هذا الأساس وتلك الخلفية باسم «الرؤية الكونية».

ويعتمد كل واحد من الأديان والشرائع والمبادئ والفلسفات الاجتماعية على رؤية كونية معينة.

ان كل الاهداف التي يعلنها مبدأ ما ويدعو الناس الى الحرص عليها، وكل الاساليب التي يعينها، وكل الواجبات والمحرمات التي يُنشئها، وكل المسؤوليات التي يوجد لها؛ ليست إلا نتائج لازمة وضرورية للرؤية الكونية التي تشكل القاعدة الاساسية له. ويقسم الحكماء الحكمة الى قسمين:

- ١- الحكمة النظرية: وهي تصور الوجود كما هو في الخارج.
- ٢- الحكمة العملية: وهي فهم خط سير الحياة كما ينبغي ان يكون.

ف «ما ينبغي» نتيجة منطقية لـ «ما هو موجود»، وعلى الأخص تلك الموجودات التي تتكفل بتوضيحها الفلسفة الأولية والحكمة المتعلقة بما وراء الطبيعة.

الإحساس بالكون ومعرفة الكون

ينبغي أن لا يختلط علينا الأمر في تعبير «الرؤية الكونية» فنحملها على معنى «الإحساس بالكون»، وذلك بسبب استعمال كلمة «الرؤية» المأخوذة من «النظر» الذي هو جزء من الإحساس. وإنما معنى «الرؤية الكونية» هو «معرفة الكون»، وبهذا المعنى فهي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمشكلة «المعرفة».

و «المعرفة» من مختصات الإنسان، و «الإحساس» ليس كذلك، لأنه من المشتركات بين الإنسان وسائر الأحياء، ولهذا كانت «معرفة الكون» من مختصات الإنسان، ومن المواضيع التي تتعلق بقوة العقل والتفكير.

وكثير من الحيوانات متقدم على الإنسان من حيث الإحساس بالكون، فقسم منها مزود ببعض الحواس التي يفتقدها الإنسان، كما يقال بأن بعض الطيور يتمتع بحسّ يشبه الرادار. وقسم آخر يشترك مع الإنسان في بعض الحواس ولكنها عند الحيوانات أقوى وأكثر حساسية، والأمثلة لذلك كثيرة؛ منها قوة البصر في النور وقوة الشم في الكلاب أو النمل، ويقال إن منها أيضاً قوة السمع في الفأر. ويفضل الإنسان كل الأحياء في «معرفة الكون» أي في الرؤية العميقة للكون. والحيوان لا يستطيع سوى الإحساس بالكون، أما الإنسان فهو يستطيع -بالإضافة إلى ذلك - أن يفسره ويحلله.

فما هي المعرفة؟

وما هي العلاقة بين الاحساس والمعرفة؟
وما هي العناصر التي تدخل في مسألة المعرفة وهي ليست
موجودة في الاحساس؟

ومن أين جاءت هذه العناصر واقتحمت عالم الذهن؟
وما هي طريقة عمل المعرفة؟
وما هو المقياس الذي نستطيع بواسطته ان نتميز بين المعرفة
الصحيحة والمعرفة الختأ؟

هذه مجموعة من الأسئلة التي يشكل البحث فيها كتابا مستقلا،
ولهذا فنحن لا نستطيع ان ندخل في تفاصيل هذا الموضوع.
ولكن المتيقن ان الاحساس بشيء غير معرفة ذلك الشيء،
فالمعرض الواحد يراه الجميع بشكل واحد ولكن افراداً معدودين فقط
هم الذين يستطيعون تفسيره، وفي بعض الأحيان يقدمون تفسيرات
مختلفة له.

أنواع الرؤى الكونية

إن الرؤية الكونية أو المعرفة الكونية، وبعبارة أخرى تفسير
الانسان للكون يكون على ثلاثة انواع، أي انه يمكن استلهامه من
ثلاثة منابع:

١- العلم.

٢- الفلسفة.

٣- الدين.

(١) ان اول كتاب تفرزه الحوزة العلمية في قم يتناول مسألة «المعرفة في القرآن» هو
«دروس من المعارف القرآنية»، وسوف ينشر قريباً باذن الله.

«المؤلف»

اذن فالرؤية الكونية على ثلاثة انواع:

١- العلمية.

٢- الفلسفية.

٣- الدينية.

الرؤية الكونية العلمية

لننظر الآن الى اي حد يستطيع العلم ان يمنحنا البصيرة والرؤية الواضحة.

فالعلم قائم على أساسين: الفرضية، والتجربة. والعالم عندما يحاول أن يكتشف أو يفسر ظاهرة من الظواهر فهو يفترض بشأنها فرضية ثم يجربها عمليا في المختبر، فإذا ظهرت النتائج مؤيدة لفرضه؛ أصبحت مقبولة على أساس أنها أصل علمي، وتستمر قيمتها العلمية حتى تؤيد التجارب فرضية أخرى أكمل منها، وحينئذ تحلّي الفرضية السابقة مكانها لهذه الفرضية الجديدة.

وعلى هذه الصورة يتقدم العلم في اكتشاف العلل والمعلولات والآثار. وهو يكتشف علة الشيء أو معلوله بواسطة التجربة العلمية ثم يخطونحو علة تلك العلة أو معلول ذلك المعلول ويواصل اكتشافاته بمقدار ما تسمح به الامكانيات.

ولما كان العلم معتمدا على التجارب المختبرية فهو يتمتع ببعض المزايا ولكنه مصاب في الوقت نفسه ببعض النقائص.

ومن اعظم ميزات الاكتشافات العلمية انها دقيقة وجزئية ومحدودة. فالعلم قادر على ان يمنح الانسان آلاف المعلومات التي تدور حول موجود جزئي واحد، وهو قادر على ان يملأ كتابا من المعارف وهي تدور كلها حول ورقة شجرة معينة.

والميزة الأخرى للعلم هي انه لما كان يطلع الانسان على القوانين السائدة في اي موجود فهو يمهّد السبيل لسيطرة الانسان وتسلطه على تلك الموجودات، ومن هنا ينتشر التصنيع وتنمو التكنولوجيا. ومع كون هذا العلم دقيقاً ومحدوداً وجزئياً ويستطيع ان يطلعنا على آلاف المسائل المتعلقة بالأمور الجزئية فان دائرته محدودة.

محدودة بأي شيء؟

إنها محدودة بالتجربة.

فهو يتقدم في المجالات التي يمكن إخضاعها عملياً للتجربة. ولكن أمن الممكن ان نحصر الوجود وابعاده كلها في دائرة التجارب المختبرية؟

فالعلم مثلاً يتقدم عملياً الى حد معين خلال بحثه عن العلل والاسباب او عن المخلوقات والمسببات، ثم يصل بعد ذلك الى مرحلة ليس له من جواب عليها سوى «لا اعلم».

والعلم يشبه المصباح الذي يشع النور في ظلمة لانهاية لما فهو يضيء منطقة معينة ولا يستطيع ان ينير ما وراء حدود تلك المنطقة.

أتكون للكون بداية ونهاية؟ ام هو لا نهائي من كلتا الناحيتين؟ هذه الأسئلة وأمثالها أهي قابلة للتجربة والاختبار؟ ام ان العالم عندما يصل الى هذه النقطة من البحث فهو -بوعي منه او بدون وعي- يجلس الى المائدة الفلسفية ويسكت جوعه بها.

والعلم يرى ان الكون يشبه كتاباً قديماً قد ضاع اوله وآخره، فلا نعلم شيئاً عن اوله ولا عن آخره، ولهذا اصبحت الرؤية الكونية العلمية تبحث عن معرفة الجزء وليس عن معرفة الكل.

والعلم يطلعنا على اوضاع بعض اجزاء الكون، وليس بإمكانه ان يتحدث عن شكل وشخصية الكون بأجمعه.

وحال المعرفة العلمية عند العلماء حال المعرفة للفيل عند اولئك الذين راحوا يتحسسونه في الظلام فن تحسس اذنه تخيل أنها مروحة يدوية، ومن تحسس رجله تخيل أنها عمود، ومن تحسس ظهره تخيل أنه سرير.

وهناك نقص آخر في الرؤية الكونية العلمية يحول دون ان تكون أساسا للأيديولوجية، ويتمثل هذا النقص في أن العلم متزلزل وغير مستقر من الناحية النظرية، أي من ناحية كشف الواقع كما هو موجود، ومن ناحية جلب الإيمان بشكل الوجود وكيفيته.

ويتغير شكل الكون -من وجهة النظر العلمية- يوماً بعد يوم، لأن العلم قائم على أساس الفرضيات والتجارب، وليس قائماً على أساس البديهيات العقلية الأولية. والكل يعلم ان للفرضيات والتجارب قيمة مؤقتة. ولهذا كانت الرؤية الكونية العلمية متزلزلة وغير ثابتة ولا يمكن ان تصبح أساساً للإيمان. والإيمان يتطلب أساساً مستقراً وغير متزلزل، ومتصفاً بصفة الخلود.

وتقتصر الرؤية الكونية العلمية -بحكم محدودية وسائل العلم (الفرضيات والتجارب)- عن الجواب عن مجموعة من الأسئلة المهمة في المعرفة الكونية والتي تعتمد الأيديولوجية على الجواب القطعي بشأنها، من قبيل:

من أين جاء هذا الكون؟

وإلى أين هو ذاهب؟

وأي موقع من الكون نحتله نحن؟

ألكون -من حيث الزمان- أول وآخر ام لا؟

ومن حيث المكان كيف يكون؟

والوجود من حيث المجموع أيتصف بالصحة أم بالخطأ؟

أهو حق أم عبث؟
 قبيح أم جميل؟
 أهناك سنن ضرورية ولا تتغير هي التي تسود الكون؟
 ام لا توجد سنن غير قابلة للتغير؟
 والوجود في مجموعه أهو مخلوق واحد حي ذو شعور؟
 أم هو ميت لا شعور فيه، ووجود الانسان فيه صدفة واستثناء؟
 والموجود أيؤول إلى العدم؟ والمعدوم أيتحول إلى الوجود؟
 وإعادة المعدوم أهي ممكنة أم مستحيلة؟
 والكون والتاريخ أهما يتكرران بنفسهما ودون تغير ولو بعد
 ملايين السنين؟ (نظرية دوروكور)
 والوحدة هي المسيطرة أم الكثرة؟
 والكون أهو ينقسم إلى الكون المادي وغير المادي، والمادي لا
 يشكّل غير قسم صغير من مجموع الكون؟
 والكون أهو بصير وتشرف على هدايته قوة عظمى؟
 أم هو أعمى ويتخبط في مسيره؟
 والكون أهو عادل مع الانسان ويلبي حاجاته؟
 والكون أيجاد له رد فعل حسن اوردىء تجاه أعمال الانسان
 الحسنة أو الرديئة؟
 أ توجد حياة خالدة باقية بعد هذه الحياة الزائلة الفانية؟
 وكثير من هذه الأسئلة التي من هذا القبيل.
 وليس للعلم إلا موقف واحد تجاه هذه الأسئلة وهو: «لا
 أعلم»، لأنه لا يستطيع أن يدخلها إلى مجال التجربة؛ انه يستطيع
 فقط الإجابة عن المواضيع الجزئية والمحدودة، ولكنه عاجز عن إعطاء
 تصور كلي للكون.

ونوضح هذا الموضوع بمثال من الحياة العادية:

قد يكون هناك انسان يعرف بدقة «حارة» معينة من مدينة طهران، بحيث يستطيع -اعتماداً على ذاكرته- ان يصف شوارعها وازقتها وحتى بيوتها. والى جانبه انسان آخر يعرف بهذا الشكل «حارة» أخرى من نفس المدينة. وثالث ورابع وخامس يعرفون «الحارات» الأخرى من طهران... بحيث اذا جمعنا كل هذه المعلومات فسوف تتكون لدينا صور واضحة عن كل جزء من اجزاء طهران.

ولكن اذا عرفنا طهران بهذا الشكل أنكون قد عرفناها من كل الجهات؟

أنكون قد ظفرنا بصورة كلية عن طهران؟

مثلاً: ما هو شكل طهران في مجموعها؟

أهي مربعة ام بشكل دائرة ام مثل ورقة الشجرة؟ وورقة أية شجرة؟

وأية روابط تربط تلك «الحارات» فيما بينها؟

وكيف تكون خطوط عربات السير التي تربط «الحارات»

ببعضها؟

وطهران في مجموعها أهي جميلة أم قبيحة؟

كلآ... إننا لم نستطع أن نحيط بهذه الأمور علماً.

وإذا أردنا أن نحيط بها علماً ونعرف طهران أهي جميلة أم قبيحة فلابد لنا من أن نخلق بالطائرة في سماء طهران لنلتقط صورة كلية عن المدينة.

ولهذا قلنا إن العلم عاجز عن إعطاء الأجوبة الصحيحة للأسئلة الأساسية واللازمة للرؤية الكونية، أي حول الانطباعات الكلية عن

بمجموع الكون وشخصيته.

وبعض النظر عن كل ما مرَّ فإنَّ قيمة الرؤية الكونية العلمية قيمة عملية وفنية وليست قيمة نظرية، والذي يصلح ليكون قاعدة للأيدولوجية إنما هو القيمة النظرية وليست العملية.

والقيمة النظرية للعلم هي في أن يكون واقع الكون كما تمكسه مرآة العلم. أما القيمة العملية والفنية له فهي أن العلم - سواء أكان مبينا للواقع أم لم يكن - يمنح الإنسان القدرة العملية على الإنتاج. والفن الصناعي وتكنولوجيا هذا العصر مظهر للقيمة العملية والفنية للعلم.

ومن عجائب العلم في عالمنا اليوم انه بمقدار ما زاد من قيمته الفنية والعملية فهو قد قلَّ من القيمة النظرية.

والذين ينظرون من بُعد يتخيلون ان تقدم العلم قد جاء من استنارة الضمير البشري، ومن وجود الإيمان والاطمئنان بالواقع كما يعرضه علينا العلم، وقد رافق هذا تقدمه في الجهات العملية التي لا يمكن إنكارها.

بنا الواقع يثبت عكس هذا تماماً^٢.

وبما قلناه اتضح أن الأيدولوجية محتاجة إلى لون من الرؤية الكونية المتصفة بالصفات الآتية:

١- أن تكون قادرة على الإجابة عن الأسئلة في معرفة الكون والمتعلقة بكل الكون وليس بجزء خاص منه.

(٢) من أراد التوسع فليرجع الى كتاب «الرؤية الكونية العلمية» تأليف برتراند راسل، الفصل المتعلق بـ «حدود الأسلوب العلمي» الذي يتضمن نفي القيمة النظرية للعلم.

«المؤلف»

٢- أن تفرز معرفة ثابتة الأسس وخالدة بحيث يمكن الاعتماد عليها، وليست معرفة مؤقتة وزائلة.

٣- أن تكون لما تقدمه قيمة نظرية كاشفة عن الواقع وليست قيمة عملية وفنية صرفة.

ومسًا قلناه يتبين أن العلم -مع كل الميزات التي يجمعها من الجهات الأخرى- يفتقد هذه الأمور الثلاثة سابقة الذكر.

الرؤية الكونية الفلسفية

إن الرؤية الكونية الفلسفية تفتقد الدقة والتحديد الموجودين في الرؤية الكونية العلمية، ولكن عوضا عن ذلك فإنّ الرؤية الكونية الفلسفية تصف بلون من الجزم واليقين لأنها تعتمد على سلسلة من الأصول التي هي:

١- بديهية ولا يمكن إنكارها، وهي تتقدم بأسلوب البرهان والاستدلال.

٢- عامة وشاملة وهي من أحكام الموجود بما هو موجود. ولهذا لا نلاحظ فيها ذلك التزلزل والأثبات اللذين تصف بها الرؤية الكونية العلمية، ولا نلاحظ فيها أيضا التحديد الذي كان في تلك .

والرؤية الكونية الفلسفية تجيب عن تلك المواضيع التي تشكل القاعدة لأية أيديولوجية.

والتفكير الفلسفي يوضح صورة الكون بشكل عام. والرؤية الكونية العلمية والفلسفية كلاتهما مقدمة للعمل ولكن بشكليين مختلفين، فالرؤية الكونية العلمية مقدمة للعمل حيث أنها تمنح الانسان القدرة على «التغيير» و«التصرف» في الطبيعة،

وتجعله مسلطاً عليها بحيث يستغلها فيما يحقق آماله ورغباته.
أما الرؤية الكونية الفلسفية فهي مقدمة للعمل ومؤثرة فيه من
جهة أنها تعين له اتجاه العمل، والطريق التي يختارها الانسان في الحياة.
وهي تؤثر في رد فعل الإنسان أزاء الكون، وتعين له مواضيع تفكيره
فيا يدور حول الكون، وتضفي لونا خاصاً على نظرتة للوجود والكون.
وهي تزود الانسان بفكرة أو تسرق منه فكرة. تعطي حياته معنى، أو
تقذف به إلى ساحات العبث والضياع.
ولهذا قلنا إن العلم ليس قادراً على إعطاء الإنسان رؤية كونية
تصلح لأن تكون قاعدة لأيديولوجيته. أما الفلسفة فهي قادرة على
ذلك .

الرؤية الكونية الدينية

إذا اعتبرنا كل إبداء لوجهة نظر كلية حول الوجود والكون رؤية
كونية فلسفية مع قطع النظر عن مبدأ تلك الرؤية الكونية ما هو، أهو
القياس والبرهان والاستدلال، أم الوحي من عالم الغيب. إذا كان
كذلك فلا بدّ من اعتبار الرؤية الكونية الدينية نوعاً من أنواع الرؤية
الكونية الفلسفية.

والرؤيتان تعيشان في أفق واحد، بخلاف الرؤية الكونية
العلمية.

أما إذا لاحظنا مبدأ المعرفة فإنّ الرؤية الكونية الدينية والرؤية
الكونية الفلسفية نوعان مختلفان.

وفي بعض الأديان - كما في الاسلام- اتخذت المعرفة الدينية للكون
-في صميم الدين- لوناً فلسفياً، أي طريقاً استدلالياً، وهذا يعني أن
المواضيع التي أستعرضها ذلك الدين معتمدة على العقل والاستدلال

والبرهان، ولهذا كانت الرؤية الكونية الإسلامية رؤية كونية عقلية وفلسفية في الوقت نفسه.

ولهذه الرؤية ميزتا الرؤية الكونية الفلسفية وهما: الثبات والخلود، والأخرى العموم والشمول. وبالإضافة الى هذا فانها تتمتع بميزة تفتقدها الرؤيتان الكونيتان: العلمية والفلسفية، وهي القداسة التي تهيمن على اسس تلك الرؤية.

والايدولوجية تتطلب ايمانا، وعندما يتعلق الايمان بمبدأ فانه يوفر له فرصة الاعتقاد بالخلود وعدم تغير الاصول مما لم يتوفر في الرؤية الكونية العلمية، وبالإضافة الى هذا فانه يوفر له الشعور بالاحترام الى حد القداسة.

ويتضح من هذا أن الرؤية الكونية لا تصبح اساساً للأيدولوجية ولا أرضية للإيمان إلا إذا كانت ذات صبغة دينية. ونستنتج من كل مامرأن الرؤية الكونية لا تكون أساساً للأيدولوجية إلا في حالة واحدة وهي تلك الحالة التي تجمع فيها بين سعة التفكير الفلسفي وعمقه، وحرمة الاصول الدينية وقدسيتها.

ما هو المعيار في الرؤية الكونية الجيدة ؟

الرؤية الكونية الراقية هي تلك التي تجمع هذه الصفات:

- ١- إمكان إثباتها بالاستدلال. وبعبارة اخرى: أن تكون محمية من ناحية العقل والمنطق.
- ٢- أن تعطي الحياة معنى، وتجتث من الأذهان فكرة العيش في الحياة وفكرة أن كل الطرق والوسائل تؤدي إلى الضياع والفراغ.
- ٣- أن تكون قادرة على إحياء الآمال وتفجير الحماس وبعث الطموح.

٤- أن تكون قادرة على منح الأهداف الإنسانية والاجتماعية؛
الحرمة والقداسة.

٥- أن تخلق الالتزام، وتحقق الشعور بالمسؤولية.
فمنطقية الرؤية الكونية توفر لها فرصة الموافقة العقلية، وتفتح
أمامها أبواب العقول، وترفع من طريقها الإبهام والظلمة التي هي
من الموانع الضخمة عملياً.
وأما قدرتها على إحياء الآمال فإنها تمنحها الجاذبية والقدرة على
الاستقطاب، وتبعث في أوصالها القوة والحرارة.

أما سريان القداسة من الرؤية الكونية إلى الأهداف المبدئية فهو
يدفع الأفراد ليتجاوزوا ذواتهم ويضحوا في سبيل تلك الأهداف.
ومادام المبدأ غير قادر على إضفاء القدسية على أهدافه، وعلى إيجاد
روح التضحية في الأفراد بالنسبة إلى تلك الأهداف، فإنه سوف يبقى
عاجزاً عن ضمان التنفيذ.

أما المسؤولية والالتزام في الرؤية الكونية فإنها تخرس الشعور
بالمسؤولية تجاه ذاته ومجتمعه في أعماق ضميره.

الرؤية الكونية القائمة على التوحيد

ان كل هذه الميزات التي تجمعها الرؤية الكونية الجيدة تتوفر في
الرؤية الكونية القائمة على التوحيد، ولا توجد رؤية غيرها جامعة لكل
هذه الخصائص.

وهذه الرؤية التوحيدية تعني ادراك أن الكون قد أبداع بإرادة
حكيمه واحدة، وأن نظام الوجود مشيد على أساس الخير والوجود
والرحمة وإيصال الموجودات إلى كمالاتها اللاتئة بها، وتعني أيضاً أن
للكون «قطباً واحداً» و«محوراً واحداً». وتعني أن ماهية الكون

«هي منه» (إنا لله)، وأنها «إليه تتجه» (إنا إليه راجعون).

وكل موجودات الكون تتكامل بنظام وانسجام في «اتجاه» واحد. ولم يخلق اي موجود عبثاً وبلا فائدة ولا هدف. والكون يدار بواسطة سلسلة من الانظمة القطعية التي تسمى بـ «السنن الإلهية». والانسان يتمتع من بين الموجودات بالشرف والكرامة، وله رسالة خاصة وواجب معين، وهو مسؤول عن تكميل وتربية ذاته وإصلاح مجتمعه، فالكون مدرسة للإنسان، والله يجازي الإنسان حسب نيته ومحاولاته.

وهذه الرؤية التوحيدية مسلحة بقوة المنطق والعلم والاستدلال. وفي كل ذرة من ذرات الكون توجد دلائل على وجود الله الحكيم العليم، وفي كل ورقة من شجرة يوجد كتاب من معرفة الله. وتعطي هذه الرؤية للحياة معنى وهدفاً وروحاً، لأنها تضع الإنسان في طريق الكمال، فهو دائماً يتقدم ولا يقف أبداً عند أي حدٍ معين.

وهذه الرؤية التوحيدية جاذبية، وهي تبعث في أوصال الإنسان النشاط والحماس، وتعرض أمامه أهدافاً رفيعة ومقدسة فتكون منه إنساناً باذلاً مضحياً.

وهي الرؤية الكونية الوحيدة التي تعطي معنىً للالتزام ومسؤولية الافراد، كل منهم أزاء الآخر، كما أنها تحفظ الإنسان من السقوط في الهاوية الخيفة للبعثيين والمنادين بالآفائدة.

الرؤية الكونية الاسلامية

إن الرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية توحيدية، وقد فسر التوحيد في الاسلام بأنق و أنظف صورة. ففي الاسلام لا يوجد لله

نظير: «ليس كمثله شيء». (الشورى/ ١١).

فهو ليس له شبيه ولا يمكن تشبيه أي شيء به سبحانه.
والله ليس بحاجة على الإطلاق، فالكل محتاج إليه، وهو ليس
بحاجة إلى أي أحد:

«أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد». (فاطر/ ١٥).

والله يعلم بكل شيء وقادر على كل شيء:

«إنه بكل شيء عليم». (الشورى/ ١٢).

«إنه على كل شيء قدير». (الحج/ ٦).

وهو سبحانه في كل مكان ولا يخلو منه مكان، ولا يختلف
بالنسبة إليه أعلى مكان في السماء وأدنى مكان في الأرض، وفي أي
مكان نقف فنحن واقفون امامه:

«فأنا تولوا فتمَّ وجه الله». (البقرة/ ١١٥).

وهو يعلم بمكنونات القلب وخواطر الذهن وهو اجس النفس
وبكل نية وقصد:

«ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه». (ق/ ١٦).

وهو أقرب إلى الإنسان من كل شيء:

«ونحن أقرب إليه من حبل الوريد». (ق/ ١٦).

وهو مركز الكمالات ومنزه من كل نقص.

«والله الأساء الحسى». (الأعراف/ ١٨٠).

وهو ليس بجسم ولا يُرى بالعين:

«لا تدركه الأبصار وهو يدرك الابصار». (الأنعام/ ١٠٣).

والرؤية الكونية التوحيدية الإسلامية تنظر الى الكون باعتباره أحد
المخلوقات التي تحفظ بالإرادة والعناية الإلهية، ولو آبتعدت عنها
تلك العناية الإلهية لأسلمتها إلى الفناء والعدم.

ولم يخلق الكون عبثاً ولا باطلاً وليس للعب، بل هناك أهداف
حكيمة تكمن وراء خلق الإنسان والكون. ولم يخلق أي شيء في
غير محله أو من دون حكمة ولا فائدة. والنظام الموجود هو أحسن نظام
وأكملة. والكون قائم على أساس الحق والعدل. وقد نظم العالم على
أساس الأسباب والمسببات. ولا بد لنا من ان نبحت في كل نتيجة
عن مقدمتها وسببها الخاص، ولا بد أيضاً من ان ننتظر من كل مقدمة
نتيجتها المعينة، ومن كل سبب مسببه الخاص.

والقضاء والقدر الإلهي قد شاء أن يوجد كل موجود عن طريق
علته الخاصة فقط. والقضاء والتقدير الإلهي لأي شيء إنما هو
نفس التقدير لسلسلة علله^٣.

وتجري الإرادة الإلهية في الكون بصورة «سُنَّة» أي بصورة قانون
وأصل كلي، والسنن الإلهية لا تتغير، وكل تغيير يقع إنما هو حسب
تلك السنن، وخير الدنيا وشرها للإنسان يرتبط بلون سلوك الإنسان في
العالم ونوعية عمله ورد فعله. وأعمال الانسان الطيبة والسيئة لا تخلو
من ردود الفعل في هذا العالم، بالإضافة إلى عودتها في العالم الآخر
بصورة جزاء ومكافأة، والتكامل والتدرج من قوانين الله وسننه،
والكون ليس إلا مهدياً لتكامل الإنسان.

والقضاء والقدر الإلهي مسيطر على كل الكون، والإنسان
يحكم هذا القضاء والقدر. حر مختار مسؤول ومسلسط على مصيره
الخاص. ويتمتع بالكرامة والشرف الذاتيين وهو مؤهل للخلافة
الإلهية، والدنيا والآخرة ترتبطان ببعضها، وارتباطها يشبه ارتباط
مرحلة البذر بمرحلة الحصاد للزرع، فكل أحد يحصد ما كان بذر.

(٣) ليرجع من شاء الى كتاب «الانسان والمصير» لمؤلف هذا الكتاب.

وهذا من راحة درجة شديدة لدرجة شبيهة حيث تكبر هذه
الدرجة بالدرجة شرح ومصلحة لدرجة شديدة و شدة.

الرؤية الكونية الواقعية

ليس الاسلام إلا ديناً باحثاً عن الحقيقة، حريصاً على الواقع. و «الإسلام» لغة يعني «التسليم»، وهذا يوضح حقيقة أن أول شرط لكون الانسان مسلماً إنما هو التسليم بالواقعيات والحقائق، وكل لون من العناد واللجاج والتعصب والتقليد الأعمى والانحياز إلى جهة وعبادة الذات؛ يهاجمه الاسلام ويدينه لأنه مخالف لروح حب الحقيقة والواقع. ويرى الاسلام أنَّ الشخص الذي يطلب الحق دون تعصب ولا أنحياز، وببذل جهده ليصل إليه؛ معذور حتى لو افترضنا أنه لم يصل إلى الحقيقة. وكذلك يرى أن الشخص الذي يسلك سبيل العناد واللجاج لا قيمة لعمله حتى لو افترضنا أنه وافق الحق عن طريق التقليد والوراثة وأمثالهما. والمسلم الواقعي -رجلاً كان أو امرأة- هو ذلك الانسان الباحث عن الحقيقة والمتعلق بها أينما وجدها وعند أيّ إنسان، ولا يبدي أيّ تعصب في تحصيل العلم، فهو يسرع إليه وإن كان في أبعد مكان من هذا العالم. والمسلم الواقعي لا يعتبر طلب الحقيقة محدوداً بمرحلة معينة من عمره، ولا منحصرأ بمنطقه خاصة، ولا مقصوراً على أشخاص معدودين، لأن الأسوة الكبرى للمسلمين قد قال: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»،

وقال: «خذوا الحكمة ولو من الشرك»، وقال أيضاً: «الحكمة ضالة المؤمن فليطلبها ولو في يد أهل الشرك»، وقال: «أطلبوا العلم ولو بالصين».

ونسب إليه قوله: «أطلبوا العلم من المهد إلى اللحد». وبهاجم الاسلام الظنون السطحية وتناول الامور من جانب واحد، وكذلك التقليد الأعمى للأباء والأمهات، والتبعية للسنن الموروثة، لأنها ضد روح التسليم وطلب الحقيقة التي يحث عليها الاسلام، وهي توجب الخطأ والانحراف والبعد عن الحقيقة.

مبدأ الوجود والواقع المطلق هو الله

إن الإنسان موجود باحث عن الواقع. والطفل الانساني منذ ساعات حياته الأولى يبحث عن ثدي أمه، وهو في بحثه هذا إنما يبحث عن الواقع، ثم يصل تدريجياً إلى النضج الجسمي والعقلي، وحينئذ يبدأ بالتفكير بينه وبين الأشياء، ويعتبر هذه الأشياء أموراً خارجة ومنفصلة عن ذاته. ومع أن علاقته بالأشياء عن طريق التفكير إلا أنه يستفيد من التفكير باعتباره وسيلة ورابطة عمل، وهو يعلم أن واقع الأشياء غير الصور الذهنية والأفكار التي توجد لديه. والواقعيات التي يدركها الإنسان عن طريق حواسه والتي نطلق على مجموعها اسم «الكون» إنما هي أمور لا يمكن فصلها عن الخصائص الآتية:

(٤) تحف العقول ص ١٩٨، اميرالمؤمنين.

١- المحدودية

فالموجودات المشهودة والمحسوسة لدينا بدءاً بأصغر «ذرة» وانتهاءً بأكبر «نجم» كلها محدودة، أي إنها مختصة بقطعة معينة من المكان ومرحلة خاصة من الزمان، وهي ليست موجودة خارج تلك القطعة من المكان أو تلك المرحلة من الزمان.

وبعض الموجودات يملاً مكاناً أكبر أو يشغل زماناً أطول، وبعضها الآخر يملاً مكاناً أصغر أو يشغل زماناً أقصر ولكنها جميعاً محدودة بقسم من المكان وبمقدار من الزمان.

٢- التفسير

كل موجودات الكون متغيرة ومتحولة وغير مستقرة، ولا يبقى أيُّ موجود على حالة واحدة في هذا الكون المحسوس، فهو إما أن يكون في حالة النضج والتكامل، وإما أن يكون في حالة الضعف والانحطاط. وكل موجود مادي محسوس فهو يطوي مرحلة وجوده في دورات مبادلة مستمرة تجري في اعماق واقعه، فهو إما أن يكسب وإما أن يمنح وإما أن يكون مكتسباً ومأنحاً في الوقت نفسه. وهذا يعني أنه إما أن يأخذ شيئاً من واقعية الأشياء الأخرى ويجعله جزءاً من واقعه، وإما أن يعطي شيئاً من واقعه للخارج، وإما أن يقوم بكلتا المهمتين.

وعلى أية حال فليس هناك موجود مادي ثابت على حالة واحدة. وهذه الميزة تشمل جميع موجودات هذا الكون.

٣- الارتباط

من ميزات هذه الموجودات «الارتباط» فأني موجود نلاحظه نجد

«مرتبطاً» أو «مشروطاً». أي إن وجوده مشروط بشيء أو عدة أشياء أخرى بحيث إذا لم توجد تلك الأشياء الأخرى فإنه لن يوجد أبداً. وكلما دققنا في صميم الواقع رأينا موجودات مقرونة بـ «إذا» مرة واحدة أو مرات عديدة ولا نرى بين الموجودات المحسوسة موجوداً لا يرتبط إطلاقاً بأي شرط (فهو متحرر من قيد أي موجود آخر بحيث لا يختلف وجود كل الأشياء وعدمها بالنسبة إليه).

وكل الموجودات «مشروطة»، أي إن كلاً منها يوجد على تقدير وجود شيء آخر، وذلك الآخر بدوره يوجد على تقدير وجود أمر آخر وهكذا...

٤- الحاجة

لما كانت الموجودات المحسوسة «مشروطة» فهي إذن «محتاجة». وإلى أي شيء هي محتاجة؟

إنها محتاجة إلى كل الشروط التي لا تعدُّ والتي يتوقف عليها وجودها. وكل واحد من الشروط محتاج بدوره إلى سلسلة من الشروط الأخرى... وهكذا...

وليس باستطاعتنا أن نظفر بموجود محسوس، معتمداً على نفسه فقط وليس محتاجاً إلى أحد، وحتى إذا عدم كل ما عداه فهو يستطيع أن يظل موجوداً. إذن فالحاجة شائعة وشاملة لكل الموجودات المحدودة.

٥- النسبية

إن الموجودات المحسوسة نسبية من حيث أصل الوجود ومن حيث كمالات الوجود. أي أننا إذا وصفناها بالكبر والعظمة أو بالقدرة أو

بالجمال او بالقدم او حتى بالوجود فان ذلك الوصف انما يكون بالقياس الى الاشياء الاخرى.

فنقول مثلاً: الشمس كبيرة اي بالقياس البنا او الى ارضنا او الى الكواكب التي هي جزء من منظومتنا الشمسية. ولكن هذه الشمس بنفسها صغيرة بالقياس الى بعض النجوم.

وإذا قلنا ان قوة الباخرة الكذائية أو الحيوان الفلاني كبيرة أي بالنسبة إلى قوة الانسان هي كبيرة. وكذلك العلم والمعرفة والجمال، وحتى وجود شيء بالنسبة إلى وجود شيء آخر.

وكل وجود وكمال ومعرفة وجمال وقوة وعظمة وجلال فهو كذلك بالقياس الى ما هو أدنى منه منزلة، أما إذا قسناه الى ما فوقه فان تلك الصفات ستتقلب الى ما يعاكسها فيتحول الوجود الى تجلٍ، والكمال الى نقص، والمعرفة الى جهل، والجمال الى قبح، والعظمة والجلال الى حقارة.

والقوة العقلية والفكرية عند الانسان لا تقنع بالظواهر-على عكس الحواس- بل ينفذ نورها إلى أعماق الوجود فتدرك أن الوجود لا يمكن أن يكون محدوداً بهذه الأمور المتغيرة والنسبية والمشروطة والمحتاجة والمحدودة.

إنَّ خيمة الوجود الهائلة التي نشاهدها أمامنا، واقفة بذاتها ومعتمدة على نفسها. وهذا يضطرنا للاعتراف بوجود الحقيقة اللامحدودة المطلقة وغير المشروطة واللامتاحة والتي يعتمد عليها كل الوجود، وهي حاضرة في كل الأزمنة والملابسات، وإلا فإن تلك الخيمة لم تستطع أن تستوي على أقدامها، بل لولا هذه الحقيقة لبقيت تلك الخيمة ضمن حدود العدم، ولم يكن هناك وجود وإنما هو عدم محض.

وينسب القرآن لله سبحانه صفات من قبيل «القيوم» و
«الغني» و«الصمد»، وهذا يذكّر الإنسان بأن كل الوجود محتاج إلى
حقيقة يكون كله «قائماً» بها، وتلك الحقيقة إنّها هي الأساس
والحافظ لكل الأمور المحدودة والنسبية والمشروطة.

وتلك الحقيقة غير محتاجة، إذن كل ما عداها فهو محتاج.
وهي كاملة (وبتعبير القرآن «الله الصمد») أي إنّها مليئة
بالوجود من الداخل، إذن كل ما عداها فهو فارغ من الداخل ومحتاج
إلى تلك الحقيقة المليئة بالوجود.

ويطلق القرآن الكريم على الموجودات المحسوسة والشهودة اسم
«الآيات» أي العلامات، إشارة إلى أنّ كلّ موجود هو بدوره علامة
على الوجود اللامحدود، وعلى العلم والقدرة والحياة والمشئبة الإلهية.
وينظر القرآن الكريم إلى الطبيعة باعتبارها كتاباً قد قام بتأليفه عالم
حكيم، وكل سطر فيه بل كل كلمة فيه ليست سوى علامة على العلم
والحكمة اللانهائية لذلك المؤلف.

وكل من العلوم الطبيعية - من ناحية - يعتبر معرفة للطبيعة، ولكنه
بنظرة أعمق وأوسع يعتبر معرفة لله سبحانه وتعالى.

ولكي نطلّع على أسلوب القرآن في استخدام معرفة الطبيعة من
أجل معرفة الله نذكر آية من جملة الآيات الكثيرة الواردة في هذا
المضمار:

«إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ
وَالْفَلَكَ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ
مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ
الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِينَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ آيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» .
(البقرة/ ١٦٤).

في هذه الآية الكريمة يدعو الى معرفة الكون بصورة عامة من صناعة السفن والسير في الأرض لنيل المصالح الاقتصادية، ومن علم الكائنات الجوية لمعرفة منشأ الهواء والمطر وحركة السحاب، ومن علم الأحياء لمعرفة أنواعها وفوائدها ومضارها. والتعمق في فلسفات هذه العلوم يقود إلى معرفة الله.

صفات الله

جاء في القرآن الكريم:

«له الأسماء الحسنى». (الحشر/ ٢٤)

أي إنّ الله متصف بكل صفات الكمال ولهذا فإن أفضل الأسماء إنما هي له. وقد جاء فيه أيضاً:

«وله المثل الأعلى في السماوات والأرض». (الروم/ ٢٧)

ولهذا فإنّ الله هو الحي القادر العليم المريد الرحيم الهادي الخالق الحكيم الغفور العادل، وبصورة مجملة فإنه لا توجد صفة كمال إلا وهي موجودة فيه.

ومن ناحية أخرى فهو ليس جسماً ولا مركّباً، ولا يطرأ عليه الموت وليس عاجزاً ولا مجبوراً ولا ظالماً.

وتسمى الفئة الأولى من الصفات الكمالية التي يتصف بها الله سبحانه بـ «الصفات الإيجابية»، وتسمى الفئة الثانية الناشئة من النقص والتي نزه عنها الله بـ «الصفات السلبية».

ونحن «نشئ» على الله و«نسبّه» أيضاً. فعندما نشئ عليه فإننا نذكر الأسماء الحسنى والصفات الكمالية، وعندما نسبّه فإننا ننزّهه عمّا لا يليق بذاته. وفي كلتا الحالتين فنحن نرسخ معرفته في أنفسنا، وبهذا نرفع ذواتنا نحو الأعلى.

وحدانية الله

ليس لله سبحانه مثيل ولا شبه ولا شريك ، بل من المستحيل أن يكون لله شريك بحيث يكون لنا مكان الواحد عدة آلهة، لأن الصفات من قبيل التثنية والتثليث وما شابه إنما هي من خواص الموجودات المحدودة والنسبية، ولا معنى إطلاقاً للتعدد والكثرة في حق الموجود اللامحدود.

فنحن مثلاً يمكن أن يكون لنا ولد «واحد»، ويمكن أن يكون لنا «أثنان» وهكذا. ونحن نستطيع أن نكسب صديقاً «واحدًا» أو صديقين «أثنين» أو أكثر، لأنَّ الولد والصديق من الموجودات المحدودة، والمحدود يمكن أن يكون له في رتبته مثل ونظير وبالتالي، فهو يمكن أن يتعدّد. أمّا الموجود اللامحدود فهو يرفض التعدد، ونضرب لهذا مثلاً وإن لم يكن دقيقاً ولكنه يوضح ما نريد أن نقول:

يبدى العلماء وجهتي نظريهما يخص أبعاد الكون المادي المحسوس: فبعض يدعي أن أبعاد هذا الكون محدودة، أي إن هذا الكون المحسوس سوف يصل إلى مرحلة ينتهي فيها.

أمّا البعض الآخر فهو يزعم أن أبعاد الكون المادي غير محدودة وهي ترفض النهاية من أية جهة، فالكون المادي ليس له أول ولا وسط ولا آخر.

فإذا اعتبرنا الكون المادي محدوداً فإنَّ هناك سؤالاً يفرض نفسه

وهو:

أليكون الكون المادي واحداً أم أكثر؟

أمّا إذا اعتبرناه غير محدود فإن فرض كون مادي آخر يصح غير معقول، لأننا كلّما فرضنا كوناً آخر فإنه إما أن يكون نفس هذا الكون

او جزءاً منه .

هذا المثال يتعلق بالكون المادي والوجود الجسمي الذي هو محدود ومشروط ومخلوق، وليس مطلقاً ولا مستقلاً ولا قائماً بذاته . والكون المادي وإن فرضنا أنه من حيث الأبعاد غير محدود، ولكنه من حيث مرتبة الوجود محدود، وما دمننا قد فرضناه غير محدود من حيث الأبعاد فلا يمكننا إذن أن نفرض له ثانياً .

أما الله سبحانه فهو الوجود اللامحدود، والواقع المطلق، والمحيط بكل الأشياء، ولا يخلو منه مكان ولا زمان، وهو أقرب إلينا من حل الوريد، إذن يستحيل أن يكون له مثل أو نظير. بل نحن لا نستطيع حتى أن «نفرض» له مثلاً أو نظيراً.

وبالإضافة إلى هذا فنحن نحسُّ بعنائه وتدبيره وحكمته في كل الموجودات، ونشاهد في مختلف أرجاء الكون إرادة واحدة ومشية واحدة ونظاماً واحداً، وهذا يثبت أنه ليس لكوننا إلا مركز واحد وليس هو اثنين ولا ثلاثة ولا أكثر.

وبغض النظر عن هذا كله فلو كان هناك إلهان أو أكثر؛ لتدخلت في الأمور إرادتان أو أكثر، ولأثرت هذه الإرادات في الأشياء بنسبة واحدة، وللزم ان يصبح -هذا المؤهل للوجود- موجودين حتى يمكن أن ينتسب إلى مركزين، وكلٌّ من هذين الموجودين بدوره لابدٌ أن يصبح موجودين... وهكذا... وينتج من هذا أن لا يأتي إلى الوجود اي موجود وبالتالي يتحول الكون كله إلى الفناء والعدم.

ويشير إلى هذا قول الله تعالى في القرآن الحكيم:

« لو كان فيها آهة إلا الله لفسدتا». (الأنبياء/ ٢٢)

الخضوع والعبادة

إن معرفة الله الواحد - بعنوان أنه أكمل ذات بأكمل صفات، وأنه منزّه عن كل نقص وعيب-، ومعرفة علاقته بالكون والتي هي الخلق والحفظ والفيض والعطف والرحمة؛ لتخلق في أنفسنا ردّ فعل، ونحن نسمي رد الفعل هذا باسم «العبادة».

والعبادة لون من ألوان العلاقة الخاضعة الشاكرة المادحة التي يقيمها الإنسان مع ربه. وهذا اللون من الارتباط لا يستطيع الإنسان أن يقيمه إلّا مع ربه فقط، ولا يصدق إلّا في مورد الله، وفي غير حق الله ليس صادقاً ولا جائزاً. ومعرفة الله بعنوان أنه المبدأ الوحيد للوجود ورب كل شيء توجب أن لا نجعل غيره شريكاً له في العبادة. والقرآن الكريم يؤكد ويصر كثيراً على أن العبادة والخضوع لا تكون إلّا لله الواحد، ولا يوجد ذنب مثل الشرك بالله.

ويحسن بنا ههنا أن نعرف ما هي هذه العبادة التي تختص بالله، ولا يجوز للإنسان أن يتّجه بها إلى أيّ موجود آخر؟ وكيف تكون هذه الرابطة؟

تعريف العبادة

لكي يتضح مفهوم العبادة ومعناها، ولكي نضع تعريفاً سليماً لها نرى من اللازم ذكر مقدمتين.

١- العبادة قولية وعملية: فالقولية عبارة عن مجموعة من العبارات والأذكار التي تجري على ألسنتنا مثل قراءة الحمد والسورة، والأذكار في الركوع والسجود، والتشهد في الصلاة، وكذلك التلبية في الحج. أمّا العبادة العملية فهي مثل القيام والركوع والسجود في

الصلاة، والوقوف بعرفات والمشعر الحرام، والطواف في الحج. والعبادات غالباً تشتمل على جزء قولي وآخر عملي، مثل الصلاة والحج فكل منها يشتمل على جزء قولي وآخر عملي.

٢- أعمال الانسان على قسمين: فبعض منها خال من القصد الخاص ولا يشير إلى شيء آخر وإنما يؤدي من أجل آثاره الطبيعية والتكوينية. مثلاً يقوم المزارع بسلسلة من الأعمال المتعلقة بالزراعة من أجل أن يظفر بآثارها الطبيعية، وهو لا يؤديها لتكون علامة على سلسلة من الإحساسات، وكذلك الخياط في أعمال الخياطة. وهكذا عندما نبدأ السير نحو المدرسة فنحن لا نهدف من هذا السير سوى الوصول إلى المدرسة ولا نقصد بهذا السير إظهار أي مقصود آخر.

ولكن بعض الأعمال يؤدي على أساس أنه علامة على سلسلة من الأهداف، ولإظهار ألوان من الإحساسات. مثل ما لو حركنا رأسنا نحو الأسفل إشارة إلى التصديق، ومثل ما لو جلسنا في أحقر مكان في المجلس علامة على التواضع، أو أحنينا رأسنا علامة على التعظيم والتكريم.

ومعظم أعمال الانسان إنما هي من النوع الأول، وأقلها يكون من النوع الثاني. ولكن بعضها منها - على أية حال - من هذا اللون الذي يظهر الإحساس. وهذا اللون من العمل في حكم استعمال الكلمات والألفاظ واللغات الراضجة لإفادة هدف وإبراز نية.

وبعد ان تمت هاتان المقدمتان نقول: إن العبادة القولية والعملية عمل «ذو معنى» يؤديه الانسان بأقواله العبادية لإبراز حقيقة واحدة أو عدّة حقائق، ويؤديه بأعماله العبادية من قبيل الركوع والسجود والطواف والإمساك ليؤكد نفس ما انجزه في الأذكار القولية.

روح العبادة والخضوع

ما يظهره الإنسان في عباداته القولية والعملية هو ما يأتي:

١- الشكر لله والثناء عليه بالصفات الخاصة به، أي تلك الصفات التي تعني الكمال المطلق مثل العلم المطلق، والقدرة المطلقة، والإرادة المطلقة. ومعنى الكمال المطلق والعلم المطلق والقدرة والإرادة المطلقتين أنها غير محدودة بمحدود ولا مشروطة بشروط... ويلزم من هذا أن لا يكون الله محتاجاً على الإطلاق.

٢- التسبيح وتزيه الله من كل نقص وعيب من قبيل: الفناء، والمحدودية، وعدم المعرفة، وعدم القدرة، والبخل، والظلم وأمثاله.

٣- الشكر لله باعتباره المنشأ الأصلي للخير والنعم، وكل ما لدينا من خيرات فهي منه، وكل ما عدها ليس إلا وسيلة قد جعلها الله سبحانه لإفاضة نعمه.

٤- اظهار التسليم المحض والطاعة الخالصة أزاءه تعالى، والإقرار بأنه مطاع على الإطلاق، وأنه يستحق الطاعة والتسليم دون تحفظ. وهو أهل لإعطاء الأوامر لأنه هو الله، ونحن مؤهلون للطاعة والتسليم تجاهه لأننا عبيد ومخلوقون.

٥- وهو تعالى لا شريك له في أي موضوع من المواضيع الرئيسية، فهو وحده الكامل المطلق، وهو وحده المنزه عن النقص، وهو وحده النعم الاصيلي والمنشئ الأساسي لكل النعم، ولهذا يعود الشكر كله إليه، وهو وحده الذي يستحق أن يكون مطاعاً محضاً، وأن يسلم إليه بشكل كامل. وكل طاعة من قبيل الطاعة للنبي أو للإمام أو للحاكم الشرعي الإسلامي أو للأب أو للأم أو للاستاذ فلا بد أن تنتهي إلى طاعته سبحانه، وإلا فهي غير جائزة ولا مشروعة.

هذا هو الموقف الذي يليق بمجد أن يقفه أمام خالقه العظيم.
أما في غير حقّ الله الواحد فإن هذا لا يصدق ولا يجوز.

درجات التوحيد ومراتبه

للتوحيد مراتب ودرجات كما أن للشرك -وهو المفهوم المقابل
للتوحيد- مراتب ودرجات. وإذا لم يطوِّ الانسان كل مراحل التوحيد
فهو ليس موَّخداً واقعياً.

١- التوحيد الذاتي

ويعني معرفة ذات الحق بالوحدة والتفرد. ومن المعارف الأولية
معرفة عزوجل بالغنى وعدم الحاجة. أي انه ذات غير محتاجة من اية
جهة من الجهات، وتعبير القرآن هو «الغني» فكل شيء محتاج
إليه ويطلب المدد منه، وهو سبحانه غني عنها جميعاً:

«يا أيُّها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني».

(فاطر/١٥)

وعلى حد تعبير الحكماء: إنه واجب الوجود.

ويعني أيضاً «الأولية» أي إنه هو المنشئ والمبدع والمبدأ. فهو
خالق الموجودات الأخرى جميعاً، وكل الموجودات قد صدرت منه،
وهو تعالى لم يصدر من أي شيء منها. وعلى حد تعبير الحكماء: إنه
العلَّة الأولى.

ويعدُّ هذا من المعارف والتصورات الأولية لكل إنسان، فكل من يفكر في ذات الله، سواء أكان مثبتاً أم نافياً، مصدقاً أم منكراً فإنَّ فكرة تحتل مكاناً لها في عقله وتتلخص في أنه:

أ توجد هناك حقيقة لا ترتبط بأية حقيقة أخرى، وكل الحقائق الاخرى مرتبطة بها وقد جاءت بإرادتها، أمّا تلك الحقيقة فهي لم تتأثر بإرادة ما سواها؟

فالتوحيد يعني أنه حقيقة ترفض «الثنائية» والتعدُّد، وأنه لا نظير له:

«ليس كمثل شيء». (الشورى/ ١١)

وأنه لا يوجد في مرتبته أيُّ موجود:

«ولم يكن له كفوّاً أحد». (التوحيد/ ٤).

ومن هنا يعد موجود ما فرداً من أفراد نوع ما، فمثلاً يعد «حسن» فرداً من أفراد الإنسان، وفي هذه الحال يمكن فرض أفراد آخرين للإنسان. كل هذا من مختصات الممكنات والمخلوقات. أمّا واجب الوجود فهو منزّه عن هذه المعاني.

ولما كان واجب الوجود واحداً، إذن فالكون واحد من حيث المنشأ والمنتهى، والكون لم يأت من أصول متعددة، ولن يعود إلى أصول متعددة، وإنما هو قد جاء من أصل واحد وحقيقة واحدة:

«قل الله خالق كلِّ شيء». (الرعد/ ١٦).

وسوف يعود إلى نفس تلك الحقيقة:

«ألا إلى الله تصير الأمور». (الشورى/ ٥٣)

وبعبارة اخرى: فالكون والوجود له قطب واحد ومركز واحد ومحور واحد.

وعلاقة الله بالكون ليست إلا علاقة الخالق بالمخلوق ورابطة العلة

الإيجادية بالمعلول، وليست من لون رابطة النور بالمصباح، ولا من لون رابطة الشعور الإنساني بالإنسان.

صحيح أن الله ليس منعزلاً عن الكون:

«ليس عن الأشياء بخارج ولا فيها بوالج». (نهج البلاغة)

و:

«هو معكم أينما كنتم». (الحديد/ ٤)

لكنه لا يلزم من كون الله غير منعزل عن الكون أن يكون بالنسبة إلى الكون كما يكون النور بالنسبة إلى المصباح، وكما يكون الشعور بالنسبة إلى الإنسان، ولو كان الله كذلك لأصبح معلولاً للكون، وليس الكون معلولاً لله، لأن الضوء معلول للمصباح، وليس المصباح معلولاً للضوء.

ولا يلزم أيضاً من كون الله غير منفصل عن الكون أن يتجه الله والكون والإنسان باتجاه واحد، وأن يتحرك الجميع بإرادة واحدة وروح واحد. فكل هذه صفات للممكن والمخلوق. والله سبحانه منزّه عن صفات المخلوقين:

«سبحان ربك رب العزة عما يصفون». (الصافات/ ١٨٠)

٢- توحيد الصفات

ويعني عينية ذات الحق مع صفاته، وعينية الصفات فيما بينها. فالتوحيد الذاتي يتضمن نفي وجود ثان له ونفي وجود المثل والنظير، وتوحيد الصفات يعني نفي الكثرة والتركيب في ذات الحق.

وذاًت الله سبحانه في الوقت الذي تتصف فيه بالصفات الكمالية من قبيل الجمال والجلال فإن ذلك ليس شيئاً مختلفاً عن الذات،

فاختلاف الذات مع الصفات واختلاف الصفات فيما بينها لازمه من لوازم الوجود المحدود.

أم الوجود اللامتناهي فكما أنه لا يمكن تصور ذاته، فكذلك لا يمكن تصور الكثرة والتركيب ولا اختلاف الذات مع الصفات. وتوحيد الصفات أيضاً - مثل التوحيد الذاتي - يعد من أساسيات المعارف الإسلامية، ومن أرفع وأغنى الأفكار البشرية التي تنبورت بصورة خاصة في المذهب الشيعي.

ونشير هنا إلى جانب من خطبة للإمام علي (ع) في نهج البلاغة، وهو يصلح أن يكون مؤيداً للدعوى وموضحاً له: فقد جاء في أول خطبة من نهج البلاغة قوله:

« الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعماءه العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعد الهمة، ولا يناله غوص الغضب، الذي ليس لصفته حدٌ محدود ولا نعتٌ موجود». ففي هذه الكلمات يذكر الإمام صفات الله اللامحدودة. ويستمر في حديثه وبعد عدة جمل يقول:

« كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، وشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه...».

فقد أثبت الإمام بهذا الحديث الصفة لله تعالى: « الذي ليس لصفته حدٌ محدود»، ونفى عنه الصفة أيضاً: « لشهادة كل صفة أنها...». ومنه يعرف أن الصفة التي يتصف بها الله سبحانه إنما هي الصفة اللامحدودة لأن الذات غير محدودة والصفة عين الذات. وأما الصفة التي نُزِّه عنها الله عزوجل فهي الصفة المحدودة والتي هي غير الذات وغير الصفات الأخرى.

إذن توحيد الصفات هو معرفة هذه الحقيقة وإدراكها وهي: أن ذات الحق هي عين صفاته.

٣- التوحيد الأفعالي

وهو يعني معرفة أن العالم بكل أنظمتها وسننها وعلله ومعلولاته وأسبابه ومسبباته، وكل الأفعال والأعمال ناشئة من إرادته جلّ وعلا.

فكما أن موجودات العالم ليست مستقلة بذاتها، بل كلها قائمة به ومتوقفة عليه، وهو سبحانه «قيوم» العالم حسب تعبير القرآن، فهي أيضاً ليست مستقلة في مجال التأثير والعلية. وينتج من هذا أن الله سبحانه ليس له شريك في الذات ولا في الفاعلية. وكل فاعل وسبب فهو قد اكتسب وجوده وحقيقته وتأثيره وفاعليته من الله سبحانه. وهذه كلها متوقفة عليه. وكل حول وقوة مرتبطة به عز وجل:

«ما شاء الله ولا قوة إلا به».

«لا حول ولا قوة إلا بالله».

ولما كان الإنسان واحداً من مخلوقاته فهو مثلها مؤثر في أفعاله، وهو أرفع منها حيث يؤثر في مصيره الخاص، ولكن هذا لا يعني أن الأمر قد «فوّض» إليه، ولا يعني أن حبله قد ترك على غاربه. «بحول الله وقوته أقوم وأقعد».

والاعتقاد بـ «التفويض» و«الاستدلال التام» لأيّ موجود مخلوق، إنساناً كان أم غير إنسان، يستلزم الاعتقاد بوجود شريك لله في الاستقلال بالفاعلية، وهذا الاستقلال بالفاعلية يستلزم الاستقلال في الذات مما ينافي التوحيد الذاتي فضلاً عن التوحيد في الأفعال:

«وقل الحمد لله الذي لم يتخذ ولداً ولم يكن له شريك في نسب
ولم يكن له وليٌّ من الذلِّ وكتبه تكبيراً». (الاسراء/ ١١١)

٤- التوحيد في العبادة

ما مرَّ من مراحل التوحيد الثلاث كلها تندرج تحت عنوان
التوحيد النظري وتتعلق بالمعرفة، أما التوحيد في العبادة فهو توحيد
عملي ويتعلق بـ «الكينونة» و«الضرورة».
المراحل الثلاث الماضية تشكل التفكير الحقيقي، وهذه المرحلة
من التوحيد تشكل «الكينونة» و«الضرورة» الحقيقية.
والتوحيد النظري يمنح الرؤية الواضحة للكمال، أما التوحيد
العملي فهو يوجّه الحركة نحو السبيل الموصلة إلى الكمال.
والتوحيد النظري هو إدراك لوحدة الله، أما التوحيد العملي
فهو «توحيد» ذات الإنسان.

والتوحيد النظري «رؤية»، أما التوحيد العملي فهو «سلوك».
وقبل أن نشرح مفهوم التوحيد العملي ينبغي أن نشير إلى
ملاحظة مهمّة حول التوحيد النظري وهي:
أَيكون التوحيد النظري ممكناً أم مستحيلاً؟
أي معرفة الله بوحدة الذات وعينية الذات والصفات والتفرد
بالفاعلية، هذه كلها أهي ممكنة أم مستحيلة؟
وعلى فرض إمكانها، أتكون هذه المعرفة مؤثرة في السعادة
البشرية؟ أم لسنا بحاجة إليها، والذي ينفعا إنما هو التوحيد العملي
فقط؟

أما إمكانية أو استحالة هذه المعرفة فقد تناولناها بالبحث في
كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة».

وأما أنها مفيدة أو لا عائد منها فإنه يتوقف على كيفية تفسيرنا للإنسان وسعادته.

وقد حمل تيار الفكر المادي الناس - وحتى بعض المؤمنين بالله - على اعتبار مسائل المعرفة الإلهية لا فائدة منها، وأعتبروها لونهاً من التحليق في عالم الذهن، والفرار من عالم الواقع. أما الانسان المسلم الذي لا ينظر إلى الإنسان على أساس أن واقعه هو هذا الجسد فحسب، وإنما واقعه الإنساني الأصيل هو روحه - ذلك الروح الذي جوهره القدس والعلم والطهارة - فهو يدرك بوضوح كون التوحيد النظري علاوة على أنه يشكل القاعدة للتوحيد العملي، فهو بذاته كمال نفسي، بل هو أرفع الكمالات النفسية، حيث يقرب الانسان من الحقيقة ويرفعه نحو الله ويمنحه الكمال:

«إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه». (فاطر/ ١٠)

ولا تتحقق إنسانية الإنسان إلا بعد معرفة الله معرفة حقيقية، لأن معرفة الإنسان ليست منفصلة عنه، وإنما هي أرفع وأثمن شيء في وجوده. فبمقدار ما يعرف الانسان من الوجود ونظامه ومبدئه فإن إنسانيته - التي نصفها العلم والمعرفة - تتحقق بنفس ذلك المقدار.

والإسلام يرى - وخاصة المذهب الشيعي - أنه لا شك ولا ترديد في كون ادراك المعارف الإلهية، بغض النظر عن الآثار العملية والاجتماعية المترتبة عليه، هو بنفسه هدف وغاية للإنسانية.

ونبدأ بعد ذلك بتوضيح التوحيد العملي:

فالتوحيد العملي أو التوحيد في العبادة يعني الإتجاه بالعبادة لله الواحد.

وبعبارة أخرى: هو الوحدة في اتجاه عبادة الحق.

وسوف نذكر فيما بعد أن للعبادة - من وجهة نظر الإسلام - مراتب

ودرجات. وأوضح مراتبها هو أداء مراسم التقديس والتنزيه، التي إن أُديت لغير الله فهي خروج نهائي من دائرة التوحيد ومن حدود الإسلام.

ولكن العبادة لا تنحصر -من وجهة نظر الإسلام- في هذه الدرجة فحسب، وإنما اتخذ أيّ اتجاه بحيث يعتبر نموذجاً وبقية معنوية هو عبادة أيضاً.

فالشخص الذي يتخذ هواه النفسي اتجاهاً له ومثالاً وبقية معنوية فهو يعبد:

«أرأيت من اتخذ إلهه هواه». (الفرقان/ ٤٣)

وكذلك الطاعة لأوامر شخص لم يأمر الله بطاعته فهي عبادة له:

«إتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله». (التوبة/ ٣١)

«ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله». (آل عمران/ ٦٤)

وعلى هذا فالتوحيد العملي أو التوحيد في العبادة يعني طاعة الله وحده، والإنجاء إليه في حركتنا، واتخاذة قبلة ومثالاً لأرواحنا، والإعراض عن كل مطاع آخر وعن أية جهة أخرى وقبلة أخرى ومثال آخر.

وهذا يعني أن يكون كل أنعطاف لله، وكل أستقامة لله، وكل خدمة لله، فنحن من أجل الله نحيا، ومن أجله نموت، كما قال إبراهيم:

«إني وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين». (الأنعام/ ٧٩)

«قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين». (الأنعام/ ١٦٢-١٦٣)

إن توحيد ابراهيم (ع) هذا توحيد عملي .
والكلمة الطيبة:
«لا إله إلا الله» .

ناظرة قبل كل شيء إلى التوحيد العملي، وهي تعني أن غير الله ليس مستحقاً للعبادة.

الانسان والوصول الى التوحيد

خاض الفكر في موضوع وصول واقع الوجود الإنساني إلى الوحدة في العالم النفسي، وفي الاتجاه التكاملي الإنساني، وكذلك في وصول المجتمع الإنساني، إلى الوحدة والانسجام في نظام اجتماعي متكامل. وفي مقابل هذا خاض في موضوع تفتيت شخصية الفرد الإنساني بين أقطاب مختلفة بحيث تقطع حقيقة وجوده إلى أقسام غير منسجمة. وكذلك تقطع المحتتمه الانسان إلى أفراد وفئات

غير منسجمة إنَّها هو العلاقة خاصة للإنسان بالأشياء (المسكية الخاصة).

هذه العلاقة الخاصة للإنسان بالأشياء هي التي تفتت الفرد الإنساني روحياً، وتخصم المجتمع الإنساني من حيث العلاقات. فالإنسان اجتماعي بالطبع، وقد عاش منذ فجر التاريخ بصورة اجتماعية، ولم تكن «الأنا» حينذاك موجودة. أو لم يكن إنسان ذلك الوقت يحسُّ بها، وإنَّها كان يحسُّ بمضمون «نحن» ولم يكن يعرف وجوده الفردي، بل كان يدرك وجوده الجماعي. فألامه كانت آلاماً جماعية، وإحساساته كانت إحساسات جماعية، وكان يعيش للمجموع ولم يكن يعيش لنفسه، ووجدانه كان وجداناً جماعياً وليس وجداناً فردياً. وفي مطلع التاريخ عاش الإنسان بصورة اشتراكية وهذا كان يرافق الروح الجماعي، وينغمس في الإحساس الجماعي. وقد يقض عمره بالصيد، فكل فرد يجمع ما أستطاع من البحر ومن الغابات ليسد به حاجاته اليومية، ولم يكن لديه فائض من الإنتاج حتى اكتشف الزراعة وأصبح من الممكن إنتاج فائض عن الحاجة. وبدأ العمل الجماعي، وظهر في المجتمع تمتع فئة بكل ميزات الحياة دون أن تساهم في العمل. وقد أنجرَّ هذا إلى الملكية الخاصة.

وقد سببت الملكية الخاصة أو انحصار المال والثروة - أي منابع الإنتاج من قبيل الماء والأرض، ووسائل الإنتاج من قبيل البقر والحديد - بفتنة معينة تحطيم الروح الجماعية، وقسمت المجتمع الذي كان واحداً إلى قسمين: قسم منه يمتص الربح، وقسم آخر محروم وكادح ودافع للربح. واجتمع الذي كان يعيش بشكل «نحن»، أصبح يعيش بصورة «أنايات». وأمسى الإنسان عند ظهور الملكية ومن أعماق ذاته أجنبياً عن حقيقته التي ليست شيئاً سوى إحساسه

الاجتماعي وشعوره بأنه عين الناس الآخرين. وبدلاً من أن يشعر بأنه «إنسان»؛ أصبح يشعر بأنه «مالك»، فأصبح غريباً عن ذاته ونقصت بذلك حقيقته.

وليس أمامنا سوى سبيل واحدة نستطيع بها تحطيم هذا القيد، وإذابة هذا التعلُّق ليعود الإنسان إلى وحدته الأخلاقية وصحته النفسية، وليظفر بآخواده وسلامته الإجتماعية. وجبرية التاريخ تتحرك نحو هذا الإتحاد وتلك الوحدة.

فالملكيات التي حولت الوحدة الإنسانية إلى الكثرة والجمع إلى الفرقة، مثل «مثلثات الجدار»^٥ التي ذكرها مولوي في شعره حيث تقسم نور الشمس الواحد البسيط إلى أقسام متعددة فتصبح منشأ الظلال المتنوعة. ويشير مولوي في هذا الشعر إلى حقيقة عرفانية وهي ظهور الكثرة من الوحدة ثم عودة الكثرة إلى الوحدة. ولكن هذا المثال يمكن -بعض التحريف والتأويل- أن يُعدّ مثالا للنظرية الماركسية. يقول مولوي:

«كنا جميعاً جوهرًا بسيطاً واحداً».

«ولم يكن فينا رفيع ولا وضيع وإنما كنا جميعاً في مستوى

واحد».

«وكنا جوهرًا واحداً مثل الشمس».

«لا تعقيد فيه، وحققتنا كانت صافية مثل الماء».

«ولما تصور هذا النور اللطيف».

(٥) كان اغلب الناس في هذه البلاد يقيمون جداراً على حافة السطح في البيوت ليحول دون رؤية من في السطح لمن في خارجه. وكانوا يرتبون الآجر الذي يعلو الجدار بشكل مثلثات متراصة واقفة على قواعدها ورؤوسها الى اعلى.

« المترجم »

« اصبح متعدداً مثل ظلال » مثلثات الجدار» .
« حطموا هذه «المثلثات» بالمنجنيق» .
«لتزول كل التفرقات من هذا المجتمع».

ب- النظرية المثالية

تتم هذه النظرية بالروح وأعماق الانسان وعلاقته بنفسه فحسب، وتعد هذه العلاقة هي الأصل والاساس، وتقول هذه النظرية: صحيح أن التعلُّق والإضافة يمنعان من الوحدة ويوجبان الكثرة، ويفرقان الجمع، ويدفعان الفرد نحو الانقسام الروحي، والمجتمع نحو الانقسام إلى فئات متصارعة، ولكنه يجب الالتفات إلى أن المسبب للانقسام والتفرقة إنما هو «المضاف إليه» وليس هو «المضاف» .

ف «المضاف» قد قطع بيد «المضاف اليه»، وليس «المضاف اليه» قد قطع بيد «المضاف» .

فاضافة وتعلق الاشياء -من قبيل المال والنساء والمركز الاجتماعي والوظيفة- إلى الإنسان لم يكن هو السبب في تفتيت الروح الانساني ولا في تحطيم المجتمع البشري، وإنما إضافة وتعلق قلب الإنسان وأعماقه بالأشياء هي التي سببت التفرقات والانقسامات وغربة الانسان عن نفسه.

ف «الملكية» لم تفصل الإنسان عن نفسه وعن مجتمعه، وإنما «صيرورة الإنسان مملوكاً» هي التي فصلته عنها.

فالذي يُفْتَتِنِي أخلاقياً واجتماعياً ليس هو:
«مالي» ولا «زوجتي» ولا «مركزي» ولا «وظيفتي» .
وإنما الذي يفْتَتِنِي هو:

«أنا العابد للمال» و«أنا المأخوذ بالعلاقة الجنسية» و«أنا
المفرم بالوظيفة أو المركز الاجتماعي» ... الخ.

ولهذا فليست هناك ضرورة تقضي بقطع علاقة الأشياء
بالإنسان وتحويل كل «أنا» الى «نحن»، وإنما الضروري هو قطع
تعلق الإنسان بهذه الأشياء.

حرّروا الإنسان من قيود الأشياء ليعود مرة أخرى إلى واقعه،
ولسنا بحاجة إلى تحرير الأشياء من قيود الانسان.
إمنحوا الإنسان الحرية المعنوية.

ماذا نريحنا نحن من تحرير الأشياء؟

أعطوا الحرية والاشتراكية والوحدة للإنسان وليس «للشيء».
والعامل الذي يوحد الأخلاق والمجتمع الإنساني هو من نوع
العوامل التربوية والتعليمية وخاصة التربية المعنوية، وليس هو من
نوع العوامل الاقتصادية.

والتكامل الداخلي للإنسان هو عامل توحده، وليس هو النقص
الخارجي.

فلنكي نوحّد الإنسان لابدأ أن نعطيه «المعنى» لا أن نسلب منه
«المادة».

والإنسان في بدئه حيوان ثم يصبح إنسانا، فهو حيوان بالطبع،
إنسان بالاكتساب.

والإنسان لا يمسك بإنسانية التي توجد فيه بالقوة والفترة إلا في
ظل الإيمان، وبتأثير العوامل التربوية الصحيحة.

ومادام الإنسان لم يظفر بإنسانيته في ظل العوامل التربوية فإنه
يبقى ذلك الحيوان بالطبع، ولا يمكن حينئذ توحيد الأرواح والنفوس
في مثل هذه الظروف.

«لا يوجد الاتحاد في الروح الحيواني
ولا تُتَمب نفسك في البحث عن الاتحاد في خليط الهواء
فالحيوان إذا تغدّى منه فرد فإن ذلك لن يؤثر في حركة الفرد
الآخر.

وإذا أثقل حملٌ كاهل فرد منهم فإن الآخر لن يحسّ بهذا الثقل
بل أكثر من هذا فأحدهم يفرح عند موت الآخر.
ويأكل قلبه الحسد عندما يرى الآخر منتعشا
فأرواح الذناب والكلاب منفصلة عن بعضها
والأرواح المتحدة هي أرواح أسود الله
فالمؤمنون منفصلون ولكن إيمانهم واحد
وأجسامهم متعددة لكن روحهم واحد
فبالإضافة إلى الفهم والروح الموجودين في الحمار والبقرة
فإن الإنسان يتمتع بعقل وروح متميزين
فإذا كانت عشرة مصابيح في مكان واحد
وكل واحد منها بصورة معينة
فإننا لا نستطيع أن نجعل فرقا بين نور كل منها
ولا يبقى شك لدينا إذا دققنا في ذلك
أطلب المعنى من القرآن قل
لا نفرق بين آحاد الرسل
ولو عدت مئة تفاعحة ومئة رمانة
فإنها تظهر مئة ولكنها عند العصر تصبح عصيراً واحداً
ففي المعاني لا يوجد الانقسام ولا الأعداد
وفي المعاني لا توجد التجزئة ولا الأفراد» .
واعتبار المادة عامل وحدة الإنسان وتفرقه، حيث يقال بجمعها

يجتمع الإنسان وبتفريقها يتفرق، بتقسيمها يتقسم الإنسان وبوحدتها يتوحد. فشخصية الإنسان الأخلاقية والاجتماعية تابعة للموضع الاقتصادي والإنتاجي، وهي طفيلية عليه.

هذا التصور ناشئ من عدم المعرفة للإنسان ومن عدم الإيمان بأصالة الإنسان وقوة عقله وإرادته.

وبالإضافة إلى هذا فإن قطع اختصاص الأشياء بالإنسان ليس ممكناً، فلوفرضنا أنه قد طبّق في المال والثروة، فإذا نصنع في حالة الزوجة والولد والعائلة؟

أستطاع في هذا المجال اقتراح الاشتراكية والقول بالشيوعية الجنسية؟

إذا كانت ممكنة فلماذا تمسكت الدول التي ألغت الملكية الخاصة منذ سنين متطاولة بنظام العائلة؟

ولو فرضنا ان نظام العائلة الفطري والخاص أيضا يمكن تحويله إلى نظام اشتراكي، فإذا نصنع بالمراكز الاجتماعية والوظائف والفخر؟
أيمكن تقسيم هذه بالسوية أيضا؟

وماذا نصنع بالاستعدادات الجسمية للأفراد، والاستعدادات الروحية والعقلية التي يتمتعون بها؟

إن هذه الخصائص جزء لا ينفك من وجود كل فرد ولا يمكن فصلها عنه، ولا يمكن توزيعها بين الجميع بالسوية.

جـ- النظرية الواقعية

تعتقد هذه النظرية أن الذي يشته الإنسان فردياً و اجتماعياً إنما هو تعلق الإنسان بالأشياء وليس تعلق الأشياء بالإنسان. وتعتبر هذا التعلق هو العامل الاساسي للتفرقة الإنسانية.

فالذي يجعل الإنسان أسيراً هو «كونه مملوكاً» وليس «كونه مالكا»، ومن هنا ينسب الدور الاساسي للتربية والتعليم، والثورة والفكر، والايان والعقيدة، والحرية المعنوية.

ولكنها تعتقد أن الإنسان ليس مادة محضة، وليس روحا خالصا أيضا. فالمعاش والمعاد توأمان.

وكلٌ من الروح والجسم يؤثران في بعضهما تأثيراً متبادلاً. وفي الوقت الذي يجب فيه النضال ضد عوامل التفرقة في المجالات الروحية والنفسية في ظل التوحيد في العبادة والحرص على الحق، فانه لابدٌ من مقاومة عوامل الترجيح الظالم واللاعادلة والحرمان والكبت والطواغيت « ربوبية» غير الله.

والاسلام يبارك هذا الرأي. وعندما ظهر الاسلام فانه بدأ في وقت واحد بتغييرين وثورتين وحركتين.

فلم يقل الاسلام حطموا كل ترجيح، وأحوا الملكية حتى تستقيم كل الأمور بنفسها ذاتيا. ولم يقل أصلحوا أعماقكم وأتركوا الظواهر، أو أصلحوا أخلاقكم والمجتمع يستقيم بنفسه ذاتيا.

وإنما نادى الإسلام بالتوحيد الروحي والنفسي في ظل الإيمان بالله وعبادة الواحد الذي لا شريك له، وفي الوقت نفسه أطلق نداء التوحيد الاجتماعي بواسطة الجهاد والنضال ضد اللامساواة الاجتماعية.

وتتألق هذه الآية الكريمة كالنجم في سماء التوحيد الإنساني، وهي نفس الآية التي خاطب بها الرسول الكريم (ص) رؤساء الدول المعاصرين له في رسائله. وهي توضح النظرة الواقعية والمحیطة للإسلام:

«قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواءٍ بيننا وبينكم ألا نعبد

إِلَّا اللَّهَ وَلَا نَشْرِكُ بِهِ شَيْئاً». (آل عمران/ ٦٤)

تعالوا الى كلمة واحدة، الى حقيقة واحدة تكون سواء بالنسبة الينا جميعاً، فلا امتياز لنا عليكم، ولا امتياز لكم علينا، وهذه الحقيقة هي أن نعبد الله وحده.

فإلى هنا تتحدث الآية عن منح الوحدة للإنسان عن طريق الإيمان الواحد، والإتجاه الواحد، والقبلة الواحدة، والمثال الواحد؛ للوصول إلى الحرية المعنوية.

ثم يقول تعالى:

«وَلَا يَتَّخِذُ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ».

فبعض الناس يتخذ البعض الآخر «أرباباً»، مع أن «الربوبية» لله وحده. إذن لا ينبغي لنا أن نفرق بين أرباب وعبوديات متعددة. تعالوا لنقطع هذه العلاقات الإجتماعية المنحرفة، والتي تؤدي إلى هذه الترحيحات الظالمة.

وحيرة الخلافة الإسلامية في زمان عثمان، وتسلُّط النظام الطبقي الجاهلي، ثم ثورة الناس وقتل عثمان، دفعت الأمة لمبايعة عليّ (ع)، وأضطر الإمام -مع انه يكره قبول الخلافة- للموافقة وذلك عملاً بالمسؤولية الشرعية.

وبين الإمام (ع) نفوره الشخصي ومسؤوليته الشرعية بقوله:

«لولا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كِظَّة ظالم ولا سغب مظلوم؛ لألقيت حبلها على غارها، ولسقيت آخرها بكأس أولها».

أي لولا حضور الناس وإعلانهم النصره حيث تمت الحجة عليّ،

(٦) نهج البلاغة- الخطبة الثمانيّة (الخطبة الرابعة).

ولولا عهد الله مع العلماء أن يقفوا إلى جانب الحق حين ينقسم الناس إلى فئتين: فئة ثرية قد أتخمت بالثراء، وفئة جائعة محرومة. لولا هذه كلها لأعرضت عن الخلافة، ولأشحت بوجهي عنها.

ونحن نعلم جميعاً أنّ علياً (ع) قد جعل عمليْن اثنين على رأس قائمته الإصلاحية بمجرد تحمُّله المسؤولية:

أحدهما: النصائح لإصلاح أرواح الناس وأخلاقهم وتوضيح المعارف الإلهية، ونموذج هذا العمل هو نهج البلاغة.

والثاني: هو النضال ضد الترجيحات الاجتماعية، الظالمة، ولم يقتصر علي (ع) على الإصلاح الداخلي ومنح الحرية المعنوية، ولم يكتف أيضاً بالإصلاحات الاجتماعية فقط. وإنما قام بالإصلاح في هذين المجالين معاً.

أجل هذا هو منهج الاسلام.

ولهذا حمل الاسلام في يده المنطق ومنهج التربية والتعليم في طريق الوحدة الفردية والاجتماعية للإنسان في عبادته لله، وحمل في اليد الأخرى السكين لقطع العلاقات الظالمة للإنسان، ولإذابة الطبقات الاجتماعية، ولتحطيم الطواغيت.

فالمجتمع الاسلامي اللأطبعي يعني المجتمع الذي يخلو من الترحيح الظالم، والمجتمع الذي يخلو من المحرومين، وهو الذي لا طواغيت فيه ولا ظلم، وهو مجتمع العدالة الاجتماعية.

وهذا لا يعني أنه المجتمع الذي لا اختلاف فيه. لأن عدم الاختلاف هو بنفسه لون من ألوان الظلم والأعدالة.

وهناك فرق كبير بين الاختلاف والترجيح الظالم. وفي العالم التكويني يوجد الاختلاف، وهذه الاختلافات هي التي تمنح الجمال للعالم، وتعطيه التنوع والتقدم والتكامل، ولكنه لا يوجد في

العالم التكويني ترجيح ظالم، والمدينة الاسلامية الفاضلة مدينة ضد الترجيح الظالم وليست ضد الاختلاف.

والمجتمع الاسلامي مجتمع المساواة والأخوة والعدالة. ولكنه ليس المساواة السلبية وإنما المساواة الإيجابية. والمساواة السلبية تعني سلب الأفراد ميزاتهم الطبيعية والاكتسابية لتم المساواة. أما المساواة الإيجابية فهي تعني إيجاد الفرص المتكافئة لعامة الناس، وتوقف مكتسبات كل فرد على ذاته، وسلب كل الامتيازات الموهومة والظالمة.

والمساواة السلبية من قبيل تلك المساواة التي تُنقل في القصص عن جبار كان يعيش في الجبال ويضيّف كل عابرسبيل يمرُّ في هذا المكان، وعندما يحين وقت النوم فإن الضيف لابدّ أن ينام على سرير خاص، ويأخذ غلمان هذا المضيف الضيف المسكين الى هذا السرير ويرغمونه على النوم عليه، فإن كان الضيف مساويا للسرير لا أقصر منه ولا أطول فإنه يسمح له بالنوم عليه. والويل للضيف السيئ الحظ الذي لا يساوي طول السرير، فإن كان الضيف أطول من السرير فإن الغلمان يساونه مع السرير بواسطة المنشار من ناحية الرأس أو من ناحية القدمين، وإن كان أقصر منه فإنهم يمتطونه من الطرفين حتى يساويه، والنتيجة حينئذ معلومة.

أما المساواة الإيجابية فهي من قبيل حياض معلم رؤوف عطوف ينظر إلى طلابه جميعا بعين واحدة. فعندما تتساوى أجوبة الطلاب فإنه يمنحهم درجات متساوية وعندما تختلف أجوبتهم فإنه يعطي كلّاً منهم ما يستحقه.

والمجتمع الاسلامي مجتمع طبيعي، وهو ليس مجتمعاً يؤمن بالترجيح الظالم ولا مجتمعاً يؤمن بالمساواة السلبية. وشعار الاسلام

هو: « العمل من كل فرد بمقدار استعداده، واستحقاق كل فرد بمقدار عمله » .

أما المجتمع الذي يؤمن بالترجيح فهو المجتمع الذي تقوم فيه العلاقات الإنسانية على أساس الاستعداد والاستثمار. وتوجد فيه فئة تمتص الأرباح وتعيش بأتعاب الأفراد الآخرين وكدهم.

أما المجتمع الطبيعي فهو يدين هذه العملية، ويرفض أن يعيش فرد على حساب الأفراد الآخرين. وتكون فيه العلاقة بين أفراد الإنسان هي علاقة «التسخير المتبادل» .

والجميع فيه أحرار ويحاولون في حدود إمكانياتهم وأستعداداتهم أن يخدم كل منهم الآخرين. فالاستخدام المتبادل موجود بينهم ...

ولما كان الاختلاف الطبيعي بين الأفراد موجوداً فمن الواضح أن كل قوة واستعداد أكبر، يجذب نحوه القوى بصورة أعظم. فثلاً إذا كان هناك إنسان يملك أستعداداً علمياً أكبر فإنه يجذب نحوه الباحثين العلميين ويسخرهم لأهدافه. والشخص المزود بالاستعدادات الفنية يرغب الآخريين على الحركة في اتجاه فكره وأبتكاراته فيحقق أهدافه.

ولهذا فإن القرآن ينفي «الربوبية» و «المربوبية» في المجتمع ولكنه مع ذلك يعترف بواقع الاختلاف الطبيعي والدرجات المتفاوتة في الاستعدادات من حيث التكوين، ويؤيد «التسخير المتبادل» .

يقول الله تعالى في سورة الزخرف، الآية (٣٢):

«أهم يقسمون رحمة ربك؟ نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سُخْرِيّاً ورحمة ربك خير مما يجمعون» .

فهذه الآية تتساءل:

أهم يقسمون رحمة ربك؟

ويقصد بالرحمة هنا النبوة، ومعناها: أهم يستطيعون ان يخلعوا

النبوة على من يحبون ويسلبوها ممن يريدون؟

كلاً... نحن الذين قسمنا بينهم معيشتهم المادية بحيث يكون بعضهم مسخراً للبعض الآخر. ثم يعقب على هذا بأن رحمة ربك وهي النبوة خير من كل ما يجمعون.

والملاحظة التي يمكن استنباطها من هذه الآية الكريمة هي أن اختلاف الميزات والصفات ليس من طرف واحد، أي إن الناس ليسوا فئتين: فئة تمتلك الميزات الطبيعية وأخرى تفتقر إليها. ولو كان الامر كذلك لكانت هناك طبقة «مسخرة» (بكسر الخاء) بصفة مطلقة وأخرى «مسخرة» (بفتح الخاء) بصورة دائمة. ولو كان كذلك لعبر عنه بقوله: «ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذوهم سخرياً».

وهذا يعني أن الجميع مزودون بالميزات فعلى الجميع أن يسخر بعضهم البعض الآخر.

وبعبارة أخرى فإن الميزات من الطرفين والتسخير أيضاً من الطرفين.

والملاحظة الثانية تتعلق بكلمة «سخرياً»: هي أن هذه الكلمة جاءت هنا بضم السين وبالغنى الذي تقدم ذكره.

وقد وردت الكلمة نفسها في آيتين أخريين من القرآن الكريم ولكنها بكسر السين. فقد جاء في الآية (١١٠) من سورة «المؤمنون» خطاباً لأهل جهنم من الذين آذوا المؤمنين قوله تعالى:

«فاتخذتموهم سخرياً حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم

تضحكون» .

والأخرى هي الآية (٦٣) من سورة «ص» بلسان أهل جهنم:
«ما لنا لا نرى رجالاً كنا نعدهم من الأشرار، أخذناهم سخرتاً
أم زأغت عنهم الأبصار» .

فالقرائن والتفاسير مما أطلعت عليه (من قبيل مجمع البيان،
والكشاف، وتفسير الامام، والبيضاوي، وروح البيان، والصابي،
والميزان) تُجمع على أن «سخرتاً» في هاتين الآيتين هي بكسر
السين، ومعناها حينئذ هو «الإستهزاء»: ويوجد فقط في مجمع البيان
قولٌ لم يُعترَ به فسر هذه الكلمة هنا بمعنى «العبودية» .

وقال بعضهم: في أيّ مورد جاءت هذه الكلمة بكسر السين
فهي بمعنى الإستهزاء، وفي أيّ مورد جاءت بضم السين فهي بمعنى
التسخير.

ونحاول الآن أن نعرف ما هو معنى «التسخير» وما هو معنى
«المسخر»؟

فقد جاءت هاتان الكلمتان في القرآن كثيراً ومعناهما هو «أخذ
الآمر» و«المؤتمر» .

وورد في القرآن ذكر تسخير القمر والشمس والليل والنهار
والبحر والأنهار والجبال (للنبي داود) والرياح (لسليمان) وما في
السموات وما في الأرض، كلها مسخرات للإنسان ومن الواضح أن
المقصود هنا هو كون هذه الأشياء قد خلقت ليستغلها الإنسان ويستفيد
منها.

ويدور الحديث في كل هذه الآيات عن تسخير هذه الأشياء
للإنسان وليس عن تسخير الإنسان لهذه الأشياء.

أما في الآية التي هي موضوع حديثنا؛ فالكلام عن تسخير

الإنسان للإنسان بصورة التسخير ذي الطرفين.

ولا تتضمن كلمة «التسخير» معنى الإكراه ولا معنى الإجبار. فمثلاً: العاشق مسخَّر لمعشوقه والمتعلم مسخَّر لمعلمه، والناس العاديون مسخرون عادة للأبطال، ولكنهم ليسوا مجبورين. ولهذا فرّق الحكماء المسلمون وبوعي بين اصطلاح «الفاعلية بالتسخير» وأصطلاح «الفاعلية بالإجبار». ومن البديهي أنه في كل إجبار يوجد تسخير ولكنه ليس في كل تسخير حتماً يوجد إجبار.

وليس من شك في أن معنى هذه الكلمة في القرآن هو ما ذكرنا. ولكنني لست أعلم أنّ هذا الاصطلاح هو أصطلاح قرآني أبدعه القرآن لتفهم هذه الحقيقة الرائعة في تكوين الحلقة بحيث تكون فاعلية القوى الطبيعية من نوع الفاعلية التسخيرية وليست الجبرية ولا التفويضية؟

أم أن هذا الاصطلاح كان رائجاً قبل القرآن الكريم؟ ومن هنا يعلم ان تفسير بعض كتب اللغة من قبيل «المنجد» لكلمة التسخير بأنها التكليف بدون أجره إنّها هو تفسير خطأ تماماً. فهؤلاء اللغويون قصرُوا هذه الكلمة على موضوع الروابط الاجتماعية والاختيارية للإنسان، وحملوها معنى الإجبار والإكراه. بينما أستعملها القرآن الكريم في مورد الروابط التكوينية دون أن يقحم فيها معنى الإجبار والإكراه.

وتوضح هذه الآية العلاقة التكوينية بين أفراد الإنسان في الحياة الاجتماعية فتقول:

«إنّها علاقة تسخير الكلّ للكلّ».

ونستطيع أن نقول إنّها من أهم الآيات التي توضح الفلسفة الاجتماعية للإسلام.

وما أروع تفسير البيضاوي لهذه الآية، وقد تبعه في ذلك العلامة
الفيض في تفسير الصافي حيث يقول:

[إنَّ معنى جملة « ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً » هو أنَّ كلاً منهم
يستفيد من الآخر في سدِّ احتياجاته، ولهذا تظهر بينهم الألفة وتعلُّق
أحدهم بالآخر فتتنظّم بهذا أمور العالم].

وجاء في الحديث أن معنى هذه الآية هو أننا خلقنا الجميع بحيث
يحتاج بعضهم إلى البعض الآخر.

فعلاقة التسخير تقتضي ارتباط الحاجات الطبيعية لأفراد
الإنسان، وتقتضي أيضاً أنَّ المجتمع غير خارج عن ميدان السباق
الحر. وهذا يخالف العلاقة الجبرية.

والحياة الاجتماعية الحيوانية تقوم على أساس العلاقة الجبرية.
ولهذا تختلف الحياة الاجتماعية للإنسان عن الحياة الاجتماعية لزنبر
العسل أو الأروسة، لأن الحياة الاجتماعية لهذه الحيوانات تسيطر عليها
الجبرية، وحياتها ليست ساحة للسباق، وليست لها قابلية الارتفاع
ولا قابلية الانخفاض. أما الإنسان ففي الوقت الذي يعيش حياة
اجتماعية فهو يتمتع بحرية واسعة.

وتوفر الحياة الاجتماعية للإنسان ساحة للسباق لكي يتقدم
ويتكامل، والقيود التي تحدُّ من الحرية الفردية في مسير التكامل
تقف مانعاً في طريق استغلال كل الاستعدادات الإنسانية.

فالإنسان الذي تربيته النظرية المادية يخرج عاجزاً عن التحليق
لأنه لم يصل إلى حرته الداخلية. كلُّ ما هناك فقد قطعت تعلقاته
الخارجية، وأصبح مثل الطير الذي فك عنه القيد والحبس ولكنه لا
يستطيع ان يحلّق لانه يفترق الجناح الذي يطير به. أما الإنسان الذي
تربيته النظرية المثالية فهو حرٌّ من الداخل ولكنه مقيّد من الخارج،

وهو مثل طير لا تنقصه الأجنحة ولكن أقدامه مثقلة بجسم ثقيل الوزن.

وأما الانسان الذي تبذعه النظرية الواقعية فهو كطير يتمتع بالريش والاجنحة، وقد أزيلت عنه القيود والأغلال التي تشغل جسمه، ولهذا فهو يستطيع التحليق بحرية تامة.

ومن مجموع ما قلناه اتضح أن التوحيد العملي - الذي هو أعظم من التوحيد العملي الفردي والاجتماعي - عبارة عن انسجام الفرد في توحيد العبادة لله، ورفض كل لون آخر من ألوان العبادة، من قبيل عبادة الهوى، وعبادة المال، وعبادة الجاه، وغيرها. وكذلك يعني انسجام المجتمع في طريق توحيد العبادة للحق، ورفض كل طاغوت وكل ترجيح ظالم. ومادام الفرد أو المجتمع غير واصل إلى الوحدة فإنه لن يظفر بالسعادة. وهذان لا يصلان إلى الوحدة إلا في ظل عبادة الحق.

والقرآن الكريم يبين في سورة الزمر- الآية (٢٩) - ان تمزق وتشتت شخصية الإنسان وحيرته تنبع من الشرك ، وأن وحدته ووحدة اتجاهه في طريق التكامل لا تُضْمَن إلا في ظل نظام التوحيد:

«ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً» .

فهناك رجل مملوك لعدة أشخاص، يأمره كل منهم بالقوة والحشونة. وهناك رجل مستسلم لشخص واحد؛ أيكون هذان متماثلين؟

والإنسان في ظل الشرك يجذب في كل لحظة نحو جهة من الجهات، وإلى قطب من الأقطاب مثل ورقة في البحر تقذف بها الأمواج في كل لحظة إلى جانب.

أما في النظام التوحيدي فإنه مثل باخرة مزودة بأجهزة ذات دلالة
محكمة وهي تتحرك حركة منظمة منسجمة وبأمر جهة لا تريد إلا
الخير.

مراتب الشراكه ودرجاته

كما أن التوحيد له درجات فكذلك الشرك له مراتب، ومن قياس مراتب التوحيد إلى درجات الشرك نستطيع أن نتعرف على التوحيد وعلى الشرك بشكل أفضل بحكم القضية القائلة: «تعرف الأشياء بأضدادها».

ويشهد التاريخ بأنه كانت هناك في فجر التاريخ ألوان من الشرك في مقابل التوحيد الذي جاء به أنبياء الله ورسله.

أ- الشرك الذاتي

كانت بعض الأمم تعتقد بأصلين قديمين أزليين مستقلين عن بعضهما (الثنائية)، أو كانت تعتقد بثلاثة أصول بهذه الصفات (الثلاثي).

وكانوا يعتبرون العالم مكونا من عدة أقطاب أو عدة مراكز.

فما هي جذور هذا اللون من التفكير؟

أيكون كل لون من ألوان هذا التفكير انعكاسا للوضع الاجتماعي الذي يعيشه أولئك الناس؟

أي إن الناس الذين آمنوا بأصلين قديمين وأزليين، وأعتقدوا بمحورين

رئيسيين للعالم: كان السبب في إيمانهم وأعتقادهم ذلك أنهم كانوا يعيشون في مجتمع ينقسم إلى قطبين مختلفين. وأن الناس المعتقدين بالتثليث كان نظامهم الاجتماعي قائماً على الانقسام الى ثلاث فئات.

وهذا يعني أن النظام الاجتماعي ينعكس بصورة أصل عقائدي في عقول الناس.

وبناءً على هذا فإنَّ عقيدة التوحيد والإيمان بأصل واحد للعالم مما جاء على أيدي أنبياء الله؛ لم تكن شائعة إلا في المجتمعات التي كان يسودها نظام إجتماعي ذو قطب واحد.

وتتفرع هذه النظرية من نظرية فلسفية تناولناها بالبحث فيما سبق وهي أن العمليات الفكرية والروحية للإنسان، وكل المعنويات من قبيل العلم والقانون والفلسفة والدين والفن كل هذه تابعة للأنظمة الاجتماعية وخاصة النظام الاقتصادي، وليست لها أصالة بذاتها. وقد أجبنا عن هذه النظرية فيما سبق.

ولما كنا من المؤمنين بأصالة الفكر والعقيدة وبالتالي بأصالة الإنسانية فإننا نرفض هذه النظريات النابعة من بعض اتجاهات علم الاجتماع، والتي تفسر الشرك والتوحيد بالتفسير المتقدم.

وتوجد هنا مسألة أخرى ينبغي أن لا تختلط بهذا الموضوع. وهذه المسألة هي أنه أحياناً يُساء استغلال نظام عقائدي وديني من قبل نظام اجتماعي معيّن، كما كان حال النظام الخاص بمشركي قريش حيث استغلوا عبادة الأصنام لحفظ مصالحهم وأستمرارهم في أكل الربا. ولكن الفئة الآكلة للربا من قبيل أبي سفيان وأبي جهل والوليد بن المغيرة لم تكن تعتقد بهذه الأصنام وإنما كانوا يدافعون عنها للإبقاء على النظام الاجتماعي الموجود. واشتد هذا الدفاع عندما

أشرق نور الإسلام المبشر بالنظام التوحيدي المحارب للاستثمار والربا. فهؤلاء العابدون للأصنام قد شمروا باخضرار يهدد وجودهم، فأخذوا يتعللون بمعاذير لمحاربة هذا الدين الجديد، ومن جملة هذه المعاذير حرمة وقداة المعتقدات العامة في ذلك الوقت. وقد أُشير في القرآن الكريم بكثرة الى هذه الملاحظة، وخاصة في قصة موسى وفرعون.

ولكن هذا الموضوع - كما نعلم - غير ذلك الموضوع القائل بأن النظام الاقتصادي يشكل البناء التحتي للنظام الفكري والعقائدي، وكل نظام فكري وعقائدي إنَّها هورْدُ فعل جبري للنظام الاقتصادي والاجتماعي.

والذي يرفضه الأنبياء بشدة هو أن المذاهب الفكرية ليست إلاً صياغة للرغبات الاجتماعية التي هي بدورها وليدة الظروف الاقتصادية.

وعلى أساس هذه النظرية - المادية مئة بالمئة - تكون أديان التوحيد التي جاء بها الأنبياء صياغة للرغبات الاجتماعية ووليدة الحاجات الاقتصادية للزمان الذي جاءت فيه، أي إن نموَّ وسائل الإنتاج أدَّى إلى سلسلة من الطلبات الاجتماعية التي كان لابدَّ من صياغتها بصورة فكرية توحيدية. والأنبياء هم الطليعة، وفي الواقع هم المبعوثون الذين يسدُّون هذه الحاجة الاجتماعية، وهذا هو معنى كون الاقتصاد بناءً تحتياً للفكر والعقيدة، ومن جملة الأفكار فكرة التوحيد.

أما القرآن الكريم فلكونه معترفاً بالفطرة الإنسانية على أساس أنها بُد وجودي للإنسان وهي تستتبع سلسلة من الأفكار والمطالب فهو يعتبر دعوة الأنبياء للتوحيد استجابة لهذه الحاجة الفطرية. ولا يعدَّ أيُّ شيءٍ بناءً تحتياً سوى فطرة التوحيد العامة للإنسانية.

وبحكم اعتمادها على الفطرة فهو لا يعدُّ الملابس الطبقيّة عاملاً

جبرياً للفكر والمقيدة.

أما إذا كانت الملابس الطبقية هي البناء التحتي، وليست الفطرة، فإن كل واحد منا سيتَّجه بفكره ورغباته وبشكل إجباري نحو ما يتفضيه موقعه الطبقي، وحينئذ لا يوجد اختيار ولا أنتخاب، فلا يستحق عندئذ الفراعنة اللوم، ولا يستحق مخالفوهم الشاء، لأنَّ الإنسان لا يستحق اللوم ولا الشاء إلا إذا كان يستطيع أن يفعل غير ما هو موجود، وأما إذا كان عاجزاً عن غير ما هو موجود، كما في سواد ذوي البشرة السوداء، وبياض ذوي البشرة البيضاء، فهو لا يستحق اللوم وهو ليس لائقاً للشاء.

ولكننا نعلم أن الإنسان غير مجبور على التفكير الطبقي، بل يستطيع أن يثور على منافعه الطبقية كما ثار موسى (ع) الذي تربى في أحضان النعمة الفرعونية على فرعون وأتجاهه، وهذا بنفسه دليل على أن مسألة البناء التحتي والبناء الفوقي ليست إلا خرافة، علاوة على أنَّها تسلب من الإنسان إنسانيته.

ولا يعني هذا أنَّ الوضع المادي والوضع الفكري لا يتبادلان التأثير، وأنَّ كلَّ واحد منها غريب عن الآخر، وإنما يعني رفض كون أحدهما بناءً تحتياً والآخر بناءً فوقياً، وإلا فالقرآن الكريم يقول:

«إنَّ الإنسان ليطغى أن رآه استغنى» . (العلق/ ٦، ٧)

ويعترف القرآن بالدور الخاص الذي يقوم به الملأ والمترفون ضد الأنبياء والمستضعفين المؤيدين لهم، ولكنه يعتبر الفطرة الإنسانية المؤهلة للدعوة وللتذكُّر موجودة عند الجميع. وفي الوقت الذي يتمتع الجميع بالقابلية للدعوة بحكم الفطرة فإنَّ اختلاف الفئتين ينحصر في كون إحداهما لم تستطع روحياً اجتياز مانع كبير ألا وهو المصالح المادية والامتيازات الجائرة (وهي فئة الملأ والمترفين)، أما الأخرى

فهي معفاة من هذا المانع وكما وصفهم سلمان بقوله: «نجا المحقون». بل علاوة على أنه لا مانع يمنهم من الاستجابة السليمة لفطرتهم، فإنه يوجد امامهم شيء شديد الإغراء وهو التحول من الوضع المعيشي الصعب إلى الوضع المعيشي المرفه. ولهذا كان أكثر التابعين للأنبياء من المستضعفين.

ولكنه برز دائماً من بين الفئة المترفة حمة للأنبياء أستطاعوا أن يرفضوا طبقاتهم ومواقعهم الاجتماعية وينضموا إلى حركة الأنبياء. كما أنضم كثير من المستضعفين إلى صف أعداء الأنبياء متأثرين بسلسلة من العادات والتلقينات والدوافع العشائرية. ولم يعتبر القرآن دفاع أبي سفيان والفراغة عن نظام الشرك، وتحريكهم الناس ضد الأنبياء؛ منبعثاً من موقعهم الطبقي، ولم يوافق القرآن على أنهم لا يستطيعون التفكير إلا في رغباتهم الاجتماعية المتبلورة في عقائدهم.

وإنما أعتبر القرآن هؤلاء أصحاب حيلة ومكر، ففي الوقت الذي يدركون الحقيقة بفطرتهم التي منحها الله لهم فإنهم ينكرونها:

«وجحدوا بها وأستيقنتها أنفسهم». (النمل/ ١٤)

فكفرهم هو جحود، أي إنكاراً باللسان وإقرار بالقلب، وبعبارة أخرى فإن انكارهم هذا هو لون من ألوان الثورة ضد الوجدان.

ومن الأخطاء الكبيرة أن البعض قد تخيل أن القرآن يوافق على الفكرة الماركسية والمادية التاريخية. وسوف نتناول هذا الموضوع مفصلاً في حلقة أخرى من الرؤية الكونية للإسلام والتي هي بعنوان «المجتمع والتاريخ». وسوف نشبت هناك أن هذه النظرية لا تنطبق على الحقائق العينية التاريخية، ولا يمكن الدفاع عنها من وجهة النظر العلمية. وعلى أية حال فإن الاعتقاد بعلّة مبادئ هو شرك في الذات ومناقض للتوحيد الذاتي.

وفي مقابل هذه الفئة يقيم القرآن برهان التمانع فيقول:
«لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا»^٧.

والاعتقاد بمثل هذا يسبب الخروج من أهل التوحيد ومن دائرة الإسلام، لأن الإسلام يرفض أيّ لون من ألوان الشرك الذاتي.

ب- الشرك في الخالقية

وهناك بعض الأمم تعدّ الله ذاتاً لا مثيل لها ولا نظير، ويعتبرونه الأصل الوحيد للكون، ولكنهم يقولون إن بعض المخلوقات شريكة له في الخالقية، فثلاً يقولون إن «الشور» لم يخلقها الله وإنما هي قد أوجدت بواسطة بعض مخلوقاته^٨. وهذا اللون من الشرك هو شرك في الخالقية والفاعلية، ومناقض للتوحيد في الأفعال، والإسلام يرفض هذا اللون من الشرك أيضاً.

والشرك في الخالقية بدوره له درجات، فمنه الخفي ومنه الجلي، ولهذا فهو لا يعدّ خروجاً من دائرة الإسلام ولا من جملة أهل التوحيد.

ج- الشرك في الصفات

هذا الموضوع لنقته لم يتداول على ألسن عامة الناس، بل اقتصر بحثه على بعض العلماء الذين تخصصوا في هذه المواضيع ولكنهم لم

(٧) الأنبياء/ ٢٢. وقد أوضحنا معنى هذه الآية فيما سبق، ومن أراد توضيحاً أكبر لبرهان التمانع فليرجع إلى الجزء الخامس من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة».

(٨) يطلق اصطلاح «الشور» على العيوب والنقائص والانحرافات وسوء الحظ وكل الحوادث غير المطلوبة. وفي كتابنا «العدل الإلهي» بحثنا قضية انتساب الشور إلى الله سبحانه بصورة مفصلة.

«المؤلف»

يتصمقوا فيه بصورة كافية. فالأشاعة - وهم من جملة المتكلمين
المسلمين- قد تورطوا في مثل هذا الشرك ، وهو لون من ألوان الشرك
الخفي. ولهذا فهو لا يسبب الخروج من دائرة الإسلام.

د- الشرك في العبادة

لقد عبدت بعض الأمم الأصنام المصنوعة من الخشب أو الحجارة
أو المعدن، وبعضها عبد الحيوان أو النجوم أو الشمس أو الأشجار أو
البحر. وقد كان هذا الشرك شائعاً. ولا نَعُدُّ بعض أوثانها في عالمنا
المعاصر في مناطق مختلفة منه.

وكل ما مرَّ من ألوان الشرك فهو ينتمي إلى الشرك النظري
وهو لون من المعرفة الكاذبة. أما هذا اللون من الشرك: فهو شرك
عملي وهو لون من «الكينونة» و«السيرونة» الكاذبة.

ولشرك العملي درجات أيضاً. وأعلى مراتبه هو ما ذكرناه قبل
قليل ويسمى الشرك الجسي. وهو كاف للخروج من دائرة الإسلام.
وهناك ألوان من شرك الخفي وقد حاربها القرآن الكرم في
منهجه العمسي. وبعض منه خفي لا يراه إلا بمجاهد
قوي. وقد جاء في الحديث عن الرسول الأكرم (ص):

«شرك الخفي من ديب الذر على الصفا في الليلة الظلماء، وأذناه
أن يحب على شيء من جور ويبغض على شيء من العدل وهن
السين إلا أحب ويبغض في الله قال الله: «قل إن كنتم تحبون الله
فتبعوني يحببكم الله»^١.

ويصدق الإسلام عبادة هوى وجده والتقدم لاجتماعي والتل

(١) تفسير الباقية في تفسير آية كريمة: «قل إن كنتم تحبون الله فتبعوني»

والأشخاص لونهاً من ألوان الشرك ، ففي قصة موسى مع فرعون يعبر القرآن عن فرض أمر فرعون على بني إسرائيل بكلمة «التعبيد» وينقل عن لسان موسى في جوابه لفرعون:

«وتلك نعمة تمنُّها عليّ أن عبَّدت بني إسرائيل» .

(الشعراء/ ٢٢)

أي أتممتُ عليّ أني قد نشأت في منزلك مع أنك قد اتخذت بني إسرائيل عبيداً لك ؟

ومن الواضح أن بني إسرائيل لم يكونوا يعبدون فرعون. وإنما كانوا فقط تحت سيطرته الجائرة. وقد نقل القرآن في مكان آخر عن لسان فرعون قوله:

«وإننا فوقهم قاهرون» . (الأعراف/ ١٢٧)

فهم مقهورون أمامه. وفي مكان آخر ينقل عن لسان فرعون:

«وقومها لنا عابدون» . (المؤمنون/ ٤٧)

فكلمة «لنا» قرينة على عدم قصد العبادة. فلو فرضنا أن بني إسرائيل قد أُجبروا على العبادة فهم سوف يعبدون فرعون وحده وليس كل الفراعنة.

أما الشيء الذي قد فرض على بني إسرائيل من قِبَل الفراعنة جميعاً وملئهم فهو الطاعة الإجبارية.

وفي خطبة للإمام عني (ع) بعنوان «الخطبة القاصعة» بين تبعية بني إسرائيل لفرعون وخضوعهم لسلطته الجائرة فيستعمل لفظ «التعبيد» فيقول:

«بأختابهم الفراعنة عبيداً. فساموهم العذاب وجردوهم الثراء. فبه تبرح حل بهم من ذل الخائكة وقهر الغلبة. لا يجدون حيلة في امتناع ولا سبيلاً إلى دفع» .

والأصح من كل هذا؛ الآية الكريمة التي تعد أهل الإيمان بالخلافة الإلهية:

«وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكننهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً يعبدونني لا يشركون بي شيئاً». (النور/ ٥٥)

والجملة الأخيرة من هذه الآية تنظر إلى صورة استقرار الخلافة الإلهية والحكومة الحقّة فأهل الإيمان حينئذ أحرار من كل إجبار، فهم يعبدون الله ولا يشركون به أحداً. ومن هذا يعلم أن القرآن يطلق على الطاعة للأمر لفظ «العبادة»، فإن كانت الطاعة لله فهي عبادة لله، وإن كانت الطاعة لغير الله فهي شرك بالله. وهذه الجملة تثير العجب لأن الطاعة للأمر بشكل إجباري لا تعدُّ أخلاقياً عبادة، ولكنها من وجهة النظر الإجتماعية تعدُّ عبادة. يقول الرسول الكريم:

«إذا بلغ بنو العاص ثلاثين اتخذوا مال الله دولا وعبادته خولا ودين الله دخلاً»^١.

وهذه إشارة إلى ظلم الأمويين. ومن البديهي أن الأمويين لم يدعوا الناس إلى عبادتهم ولم يعتبروهم مملوكين لهم، وإنما هم قد فرضوا على الناس أنفسهم واستبدوا بهم. والنجبي الكرم بنظرته المستقبلية يعدُّ هذا لوناً من ألوان الشرك.

الحدود الفاصلة بين التوحيد والشرك

ما هو الحد الدقيق الفاصل بين التوحيد والشرك (سواء أكان

(١٠) شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة، تفسير الخطبة (١٢٨).

التوحيد والشرك النظري أو العملي؟

وما هو لون الأفكار التوحيدية وما هو لون أفكار الشرك؟

وما هو نوع العمل التوحيدي وما هو نوع عمل الشرك؟

أَيكون الاعتقاد بوجود غير الله شركا (الشرك الذاتي)؟

والتوحيد الذاتي يعني -حينئذ- أن لا نعتقد بوجود أي شيء غير الله (ولو كان بعنوان أنه مخلوقه)؟ وهذا لون من ألوان وحدة الوجود.

ومن البديهي أن مخلوق الله هو فعل الله، وفعل الله بنفسه شأن من شؤونه ولا يعدُّ الثاني له ولا في مقابله. ومخلوقات الله إنما هي تجليات لفيضه العميم. والاعتقاد بوجود المخلوق -من حيث هو مخلوق- متمم ومكمل للاعتقاد بالتوحيد وليس هو ضده.

إذن فالحد الفاصل بين التوحيد والشرك ليس هو وجود شيء آخر معه أو عدم هذا الشيء الآخر ولو كان مخلوقه.

أَيكون الاعتقاد بدور المخلوقات في التأثير والتأثر، في السببية والمسببية شركا؟ (الشرك في الخالقية والفاعلية).

وهل من لوازم التوحيد الفعلي أن ننكر نظام الأسباب والمسببات في العالم؟ ثم نؤمن أن أي أثر إنما يصدر بصورة مباشرة وبلا واسطة من الله سبحانه، وننكر أي دور للأسباب. فثلا لا بد من أن نعتقد بأن النار ليس لها أي دور في الإحراق، ولا الماء في الإرواء، ولا المطر في نمو الزرع، ولا الدواء في منح الصحة... وإنما الله سبحانه هو الذي يحرق بشكل مباشر، ويروي بصورة مباشرة، وينمي الزرع، ويمنح الصحة بصورة مباشرة أيضا.

ووجود هذه العوامل وعدمها سواء. والشيء المتحقق هو أن الله قد أعتاد على أداء هذه الأمور بهذه الوسائل. مثلا لو كان هناك

إنسان قد أعتاد على أن يلبس دائما قَبَعته عندما يكتب رسالة، و كاتب هذه الرسالة لا يريد أن يكتبها بدون هذه القبعة. وحسب هذه النظرية فإن وجود هذه التي تسمى بالعوامل والأسباب وعدم وجودها، هو من هذا القبيل.

وإذا اعتقدنا بشيء غير هذا فقد نسبنا لله شريكا أو شركاء في الفاعلية (وهذه هي نظرية الأشاعرة والجبيرين).

وهذه النظرية ليست صحيحة أيضا. والاعتقاد بوجود المخلوق لا يساوي الشرك الذاتي ولا يساوي الاعتقاد برب ثان أو قطب آخر في مقابل الله سبحانه، وإنما هو مكمل و متمم للاعتقاد بالله الواحد. وكذلك الاعتقاد بتأثير وسببية ودور المخلوقات في نظام الكون فإنه ليس شركاً في الخالق بل هو مكمل للاعتقاد بالخالق الله مع ملاحظة أمر مهم، ألا وهو كون هذه الموجودات كما أنها ليس لها استقلال في الذات فكذلك ليس لها استقلال في التأثير أيضا، فهي موجودة بوجوده ومؤثرة بتأثيره.

نعم لو نسبنا للمخلوقات استقلالا في التأثير، وفوضنا الأمر إليها، وتخيلنا أن نسبة الله إلى الكون كنسبة الصانع إلى صناعته (كنسبة صانع السيارة مثلاً إلى سيارته)، حيث تحتاج الصناعة في ظهورها إلى صانعها، ولكنها بعد أن تُصنع تؤدي وظائفها حسب ما يقتضيه تركيبها. فالصانع ينحصر دوره في الصناعة، ولا دوره في عمل المصنوع بعد أن تم صناعته. وحتى لو مات صانع السيارة فإن السيارة ستبقى تؤدي وظائفها. لو قلنا بهذا لأصبح شركا لا ريب فيه.

ولو تصورنا أن عوامل الكون من قبيل: الماء والمطر والكهرباء والحرارة والتراب والزرع والحيوان والانسان وغيرها تنتسب إلى الله بمثل هذه النسبة (كما تخيل ذلك الأشاعرة أحيانا) فإنه شرك لا شبهة

فيه .

والواقع أن المخلوق محتاج إلى خالقه في الحدوث وفي البقاء، وهو محتاج إليه في بقائه وتأثيره، بنفس المقدار الذي هو محتاج إليه في حدوثه. والكون هو عين الفيض وعين التملُّق والارتباط، وعين كونه «أنه منه». ولهذا كان تأثير وسببية الأشياء؛ عين تأثير وسببية الله سبحانه. وخلافة قوى العالم أعم من الإنسان وغير الإنسان هي عين خلافة الله تعالى وبسط فاعليته. بل الاعتقاد بأنه من الشرك أن ننسب دوراً للأشياء في أعمال العالم؛ هو بنفسه شرك، لأنَّ هذا الاعتقاد ناشئ من تصور غير صحيح، وهو أننا ننسب وبدون وعي إلى ذات الموجودات استقلالاً في مقابل ذات الله، ولهذا فلو كان للموجودات دور في التأثير لاضطررنا إلى الاعتراف بتأثير أقطاب أخرى.

إذن ليس الحد الفاصل بين الشرك والتوحيد هو أن نعترف أو لا نعترف بدور لغير الله في التأثير والسببية.

أيكون إذن الحد الفاصل بين التوحيد والشرك هو الاعتقاد بقدرة وتأثير يفوقان الطبيعة لمخلوق ما؟

أي إن الاعتقاد بقدرة تفوق القوانين العادية والطبيعية لموجود ما أعم من كونه ملكاً أو إنساناً (كالنبي مثلاً والإمام)، هذا هو الشرك. أما الاعتقاد بالقدرة والتأثير في الحدود العادية والمتعارفة فليس شركاً. وكذلك الاعتقاد بقدرة وتأثير الإنسان الميت، فإنه شرك، لأنَّ الإنسان الميت جمد، والجماد من حيث القوانين الطبيعية لا شعوره ولا قدرة ولا إرادة، فالاعتقاد بأن الإنسان الميت يدرك الحديث معه والسلام عليه، وإظهار التعظيم والاحترام له ومناداته والطلب منه، كل هذه الأعمال شرك بالله، لأنها تستلزم

الاعتقاد بقوة تفوق الطبيعة لغير الله .

وهكذا الاعتقاد بتأثير غامض وغير معروف للأشياء، كما لو اعتقدنا بأن لتراب معين تأثيراً في شفاء مريض، أو أن لمكان خاص تأثيراً في أستجابة الدعاء، فإنه شرك أيضاً، لأنه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لشيءٍ ما لا تزيد حقيقته على كونه شيئاً طبيعياً يعرف ويحس ويجرب ويلمس.

وعلى هذا فإن الإعتقاد بمطلق التأثير للأشياء ليس شركاً (كما تحليل الأشاعرة) وإنما الشرك هو الإعتقاد بالتأثير غير الطبيعي للأشياء. فالوجود ينقسم إلى قسمين: الطبيعة وماوراء الطبيعة. وماوراء الطبيعة منطقة نفوذ لله فحسب، أما الطبيعة فهي منطقة نفوذ مختصة بالمخلوق أو مشتركة بين الله ومخلوقاته.

وهناك سلسلة من الأعمال التي لها ناحية غير طبيعية كإحياء الموتى وإماتة الأحياء، وتوجد أعمال عادية من قبيل إعطاء الرزق وأمثاله، فالأعمال غير الطبيعية خاصة بالله، والأخرى متعلقة بمخلوقاته. هذا من ناحية التوحيد النظري.

أما من حيث التوحيد العملي فإنَّ أيَّ توجه معنوي لغير الله بحيث يكون التوجه بغير الوجه واللسان من المتوجه، وبغير الوجه والأذن من المتوجه إليه، وإنما بأن يتم التوجُّه بواسطة العلاقة القلبية بين هذا ومن توجه إليه فيدعوه ويتوسل إليه ويطلب منه الاستجابة، فهو شرك وعبادة لغير الله، لأن العبادة ليست شيئاً سوى هذا، والعبادة غير جائزة عقلاً ولا شرعاً لغير الله، وهي توجب الخروج من الإسلام، وعلاوة على أن أداء هذه المراسم يعتبر عبادة لغير الله كما يفعل المشركون لأصنامهم، فإنه يستلزم الاعتقاد بقوة غير طبيعية لتلك الشخصية المتوجَّه إليها (النبي مثلاً). وهذه هي نظرية الوهابيين

وأصحاب المسلك الوهابي في عصرنا.

وقد شاعت هذه النظرية في زماننا وأعتبرتها بعض الفئات علامة على الاستنارة والحدأة.

ولكن هذه النظرية -بمعايير التوحيد الذاتي- تعتبر، مثل نظرية الأشاعرة، مشوبة بالشرك، وبمعايير التوحيد في الخالقية والفاعلية؛ تعتبر من أكثر النظريات شركاً.

وقد ذكرنا فيما سبق أن الاشاعرة نفوا تأثير الأشياء وسببها ظانين أن الاعتقاد بتأثيرها يستلزم الاعتقاد بالأقطاب المتعددة في مقابل الله، وأجنبناهم هناك بأن الأشياء لا تكون أقطاباً في مقابل الله، إلا إذا كانت مستقلة بالذات، ومن هنا يعلم أن الأشاعرة كانوا ينسبون للأشياء -وبدون وعي منهم- لوناً من ألوان الاستقلال الذاتي الذي يستلزم الشرك الذاتي- ولكثهم كانوا عن ذلك غافلين، وأرادوا تثبيت التوحيد في الخالقية عن طريق نفي التأثير عن الأشياء. ولهذا فإنهم في الوقت الذي ينفون فيه الشرك في الخالقية فإنهم يؤيدون -بغير وعي- الشرك الذاتي.

ويرد هذا الإشكال بنفسه على أصحاب المسلك الوهابي، فهم يقولون بلون من الاستقلال الذاتي للأشياء وبغير وعي منهم، ولهذا فهم يعتبرون نسبة دور غير عادي للعوامل يستلزم الاعتقاد بالأقطاب المتعددة في مقابل الله، غافلين عن أن الموجود الذي هو محتاج في تمام هويته إلى إرادة الحق وليست له أية حيثة مستقلة، فإن تأثيره غير العادي مثل تأثيره الطبيعي يستند إلى ذات الحق قبل أن يستند إليه، وهو ليس إلا سبيلاً لمرور فيض الحق إلى الأشياء.

أ تكون وساطة جبرئيل في فيض الوحي والعلم، ووساطة ميكائيل في فيض الرزق، ووساطة إسرافيل في الإحياء، ووساطة

ملك الموت في قبض الأرواح، شركاً؟

هذه النظرية تعتبر -من حيث التوحيد في الخالقية- من أشد ألوان الشرك؛ لأنها تقوم بتقسيم العمل بين الخالق والمخلوق، فالأعمال غير الطبيعية تخصها بالله، أما الأعمال الطبيعية فهي تخصها بالمخلوقات، أو تجعلها مشتركة بين الخالق والمخلوق. وأدعاء اختصاص شيءٍ بالمخلوق هو عين الشرك في الفاعلية، وهكذا أدعاء اشتراك الله والمخلوق في شيءٍ فإنه لون آخر من ألوان الشرك في الفاعلية.

وعلى خلاف التصور السائد فإن المسلك الوهابي ليس اتجاهها ضد الإمامة، وإنما هو -قبل أن يكون ضد الإمامة- اتجاه ضد التوحيد وضد الإنسان فهو ضد التوحيد لأنه يقسم العمل بين الخالق والمخلوق ويتبني لونهاً من الشرك الذاتي الخفي حسب ما مرّ. وهو ضد الإنسان لأنه لا يدرك ولا يستوعب إنسانية الإنسان الذي فضّل على الملائكة، وجُعِلَ خليفة الله وأمير الملائكة بالسجود له بنص القرآن الكريم، حيث أنزل الإنسان إلى مستوى الحيوان الطبيعي.

وعلاوة على هذا فإن التفكيك بين الحي والميت بهذا الشكل -بحيث لا يعتبر الموق أحياءً في العالم الآخر، وتخصر شخصية الإنسان في بدنه بحيث تعود جراداً بعد الموت- كل هذا يعتبر من الأفكار المادية المضادة للاتجاه الإلهي، وسوف نتناول هذا الموضوع بالبحث فيما بعد في موضوع المعاد.

وكذلك التفكيك بين الآثار المجهولة الغامضة والآثار المعلومة المعروفة، واعتبار الأولى دون الثانية مما وراء الطبيعة فإنه شرك أيضاً.

ومن هنا ندرك معنى قول الرسول الأكرم (ص):

«أشرك أخني من ديبب الذرع على الصفا في الليلة الظلماء».

والحقيقة أن الحد الفاصل بين التوحيد والشرك في رابطة الله
 بالإنسان والكون هو «إنا لله وإنا إليه راجعون» أو «منه» و«إليه» .
 ففي التوحيد النظري يكون الفاصل بين التوحيد والشرك هو:
 (إنا لله) أي كل حقيقة وموجود ما دمنا نعرفها على أنها في ذاتها
 وصفاتها وخصالها وهويتها «من الله»، فقد عرفناها معرفة متطابقة مع
 الواقع ومنسجمة مع النظرة التوحيدية، سواء أكان لها أثر واحد أم آثار
 متعددة أم لم يكن لها أثر، وسواء أكانت لها جوانب غير طبيعية أم لم
 تكن، لأن الله ليس رب ما وراء الطبيعة ورب السماء ورب الملوك
 والجبروت فحسب، وإنما هو رب العالم كله، وهو قريب إلى الطبيعة
 وقيم عليها بنفس المقدار الذي هو قريب وقيم على ما وراء الطبيعة .
 وإذا كان هناك موجود يتمتع بناحية تنتسب إلى ما وراء الطبيعة فإن
 ذلك لا يمنحه جنبة إلهية. وقد سبق لنا القول إن للكون - من وجهة
 نظر الرؤية الكونية الإسلامية - ماهية «انه منه» . وينسب القرآن
 الكرم إلى بعض الأنبياء أعمالاً تتسم بالإعجاز من قبيل إحياء الموتى،
 أو منح قوة البصر لمن ولد أعمى، ولكنه يضيف إلى هذه النسبة كلمة
 «بإذنه» .

وتوضح هذه الكلمة ماهية هذه الأعمال وأنها «منه» لئلا يشطح
 الخيال بإنسان فيتصور أن الأنبياء مستقلون بأنفسهم. إذن فالحد
 الفاصل بين التوحيد النظري والشرك النظري هو «أن الأمر منه» .
 والاعتقاد بأن هناك موجوداً ليس وجوده «منه» إنما هو شرك لا
 محالة، والاعتقاد بتأثير موجود بحيث لا يكون هذا التأثير «منه»؛ أيضاً
 شرك محقق، سواء أكان هذا الأثر يفوق الأعمال الطبيعية كخلق
 السماوات والأرضين أو كان أثراً ضئيلاً لا أهمية له مثل قلب ورقة
 من وجه إلى وجه آخر.

أما الحد الفاصل بين الشرك والتوحيد العملي فهو:
«إنّا إليه راجعون»، فالإتجاه إلى أيّ موجود ممنوي أو ظاهري هو
إتجاه إليه بشكل طريق يؤدي إلى الحق وليس بشكل هدف، فالإتجاه
إذن إلى الله. وفي كل حركة وكل مسير يكون فيه الإتجاه إلى الطريق
بصفة كونه طريقاً، وتصبح العلامات كلها دالة على الهدف لئلا
يضيع الإنسان أو يتعد عنه، والإتجاه إلى هذه العلامات بصفة كونها
علامات «للهدف» و«للحركة نحو الهدف».

والأنبياء والأولياء هم الطرق المؤدية إلى الله:

«أنتم السبيل الأعظم والصرط الأقوم».

و«أعلاماً لعباده ومنازلاً في بلاده وأدلاء على صراطه».

و«الدعاة إلى الله، والأدلاء على مرضاة الله»^{١١}.

فالتوسل بالأولياء وزيارتهم وانتظار أعمال غير طبيعية منهم ليس
شركاً، وليس في هذا شك، وإنما الكلام في مواضيع ثلاثة:

أولاً: نريد أن نعرف هل أن الأنبياء والأولياء قد صدقوا الى
هذه المراتب المقربة إلى الله بحيث وصلوا إلى هذا الحد من التأييد من
قبل الله سبحانه؟ أم لا؟

يستفاد من القرآن الكريم أن الله سبحانه قد تفضل على بعض
عباده بمثل هذه الدرجات والمقامات الرفيعة^{١٢}.

ثانياً: هل يتمتع الناس الذين يزورون ويتوسلون ويطلبون
الحاجات بإدراك سليم من ناحية التوحيد؟ أم لا؟
وهل هم في الواقع يزورون متجهين «إليه» سبحانه؟ أم هم

(١١) هذه فقرات مختارة من زيارة الجامعة الكبيرة.

(١٢) تفصيل هذا موجود في كتيب المؤلف بعنوان «الولاء والولايات».

ينسونه ويُجَلِّونُ محله الشخص الذي يزورونه؟
لا شك أن أكثر الناس يذهبون إلى الزيارة وهم يتمتعون بتوجّه
غريزي، ويحتمل أن يكون هناك أفراد يفقدون حتى هذا الإدراك
التوحيدي (ولو على المستوى الغريزي)، ولكننا حينئذ يجب علينا أن
نعلمهم التوحيد لا أن نعتبر الزيارة شركاً!
ثالثاً: كل قول أو فعل ينبئ عن تسييح أو تكبير أو حمد أو ثناء
لذات الكامل على الإطلاق والغني على الإطلاق، إذا استعمل لغير
ذات الله فهو شرك . فهو وحده السبوح المطلق، والمنزه المطلق من كل
نقص وقلة. وهو وحده الكبير المطلق الذي تعود إليه وتحصّر فيه كل
ألوان الثناء. وهو الذي يقوم به كل حول وقوة. فهذه الصفات
بشكلها القولي وبصورتها العملية إذا نسبت لغير الله كان ذلك شركاً.
وقد بحثنا فيما سبق كيف يكون العمل عبادة.

الصدق والاخلاص

إن معرفة الله تؤثر بصورة طبيعية في كل أرجاء الشخصية الإنسانية
وفي روح وأخلاق وأعمال بني الانسان. ويتوقف مدى هذا الأثر
على درجة الإيمان، فكلما كان الإيمان قويا وصلبا فإن نفوذ معرفة الله
في الوجود الإنساني كان أعمق، وسيطرتها على الشخصية الإنسانية
كانت أقوى.

ولتأثير معرفة الله في الإنسان درجات أيضا، ويتوقف على هذا
اختلاف أفراد الإنسان من حيث الكمال البشري والقرب إلى الله .
ويطلق على هذا كله أسم «الصدق» و«الإخلاص»، أي إن كل
هذه الدرجات هي درجات الصدق والاخلاص.
وتوضح ما ذكرناه سابقا: اننا عندما نتجه إلى الله ونعبده فنحن

قد أؤكدنا أنه وحده الذي يستحق الطاعة، ونحن لا موقف لنا بازائه سوى التسليم المحض.

إن مثل هذا الموقف وهذه العبادة غير جائز لغير الله .

ولكن ما مدى «صدق» هذا الموقف وهذا الإظهار؟

أي إلى أي حد نحن ملتزمون عملياً بالتسليم المحض في مقابل الله ورفض التسليم في مقابل غيره؟

إنّ هذا الأمر يرتبط بدرجة إيماننا، ومن الواضح أن الأفراد ليسوا في درجة واحدة من حيث الصدق والإخلاص.

فبعض يحقق تقدماً إلى الحدّ الذي لا يتحكم في وجوده سوى أوامر الله، وهو يرفض من الداخل والخارج ان تكون هناك سلطة أمره سوى الله، فلا يستطيع هوى النفس ولا رغباتها أن ترغمه على تغيير اتجاهه، ولا يستطيع إنسان آخر أن يسخره لأوامره. وهو يسمح لرغباته النفسية ان تعمل في الحدود التي تحقق رضا الله . ومن الواضح أن رضا الله ينحصر في ذلك الطريق الذي يوصل الإنسان إلى كماله الواقعي، وهو يجيز طاعة أوامر الأفراد الآخرين من قبيل الأب والأم والأستاذ من أجل إحراز رضا الله وفي حدود ما أجاز الله .

ويحقق البعض الآخر تقدماً أعظم فلا يرون محبوباً ولا مطلوباً سوى الله، وهو سبحانه معشوقهم الأصلي، وهم يحبون خلق الله لأنّ «من أحب شيئاً أحب آثاره وعلاماته وما يذكّرُ به»، وهم يحبون هذه المخلوقات بما أنها آياته والعلامات الدالة عليه والمذكّرةُ به.

والبعض الآخر يخطو نحو الامام أكثر فلا يرى في الوجود إلا الله ومظاهره، أي انه يرى الله في كل شيء، وكل شيء آخر ليس إلا مرآة له، فيصبح الكون كله كالمرآة، فأينما اتجهنا فلن نرى سوى ذاته سبحانه ومظاهره المتعددة، ولسان حالهم هو:

« إذا آتجھتُ إلى الصحراء فلن أرى سواك
وإذا آتجھتُ إلى البحر فلن أجد غيرك
فإلى أيِّ مكان أُنحى، إلى الجبل أو إلى الصحراء
فإنني أرى علامةً لوجهك الجميل» .
ويقول الامام علي(ع):
« ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه» .

والعابد الحق هو ذلك الإنسان الذي يطبق في حياته ما يناجي
به الله في عبادته، وحينئذ يكون قد أنتهى إلى مرحلة «الصدق» .
والعبادة للإنسان الواقعي «عهد»، تكون الحياة كلها مجالاً
للوفاء به، ولهذا العهد شرطان أساسيان: أحدهما التحرر من طاعة غير
الله من قبيل الهوى والمطامع النفسية والأشياء والأشخاص، والآخر
هو التسليم المحض لما يأمر الله والرضا به والحب له .
والعبادة الواقعية عامل مهم لتربية الإنسان الروحية، وهي درس
له في الاطمئنان والحرية، وإملاء الحرية، والتفاني، وحب الله
وحب خلقه، وحب أوامره، والانسجام مع أهل الحق، والخدمة
والإحسان للخلق ... و... و...
يتضح مما ذكرنا أن التوحيد الاسلامي يرفض أيّ دافع غير الله ،
وواقع تكامل الإنسان وتكامل العالم بأسره هو:
«إننا لله وإنا إليه راجعون»، فكل ما يسير في غير هذا الإتجاه فهو
باطل وضد الإتجاه التكاملي للخلقة .

والإسلام كما يرى أن العمل للذات لا بد أن يؤدّى من أجل الله
فهو يرى كذلك أن العمل للغير لا بد من أدائه لوجه الله . وما يقال
«من أنّ العمل لله يعني العمل للناس، وطريق الله وطريق الناس
واحدة، وإلا فالعمل لله دون الالتفات إلى الناس من مخترعات

الصوفية ومن خدع رجال الدين) فهذا القول غير صحيح.
والاسلام يعترف بطريق واحد هو طريق الله ، وبهدف واحد هو ذات الله وليس شيئاً آخر. ولكن طريق الله يمر من بين خلق الله . فالعمل من أجل النفس عبادة للنفس، والعمل من أجل الناس عبادة للأصنام، والعمل من أجل الله والناس شرك وثنائية. أما عمل الذات وعمل الناس من أجل الله فهو التوحيد وهو العبادة لله . وفي الأسلوب التوحيدي الاسلامي لا بدّ أن تبدأ الأعمال باسم الله . أما بدء العمل باسم الناس فهو عبادة للأصنام، وبدؤه باسم الله وأسم الناس إنّها هو شرك . ويبقى بدؤه باسم الله وحده هو التوحيد، وهو العبادة لله الواحد القهار.

وتستفاد من القرآن الكريم ملاحظة مهمة في موضوع الإخلاص، وتتلخص في أنّ هناك فرقاً بين لفظ المخلص (بكسر اللّام) ، ولفظ المخلص (بفتح اللّام). فالمخلص بكسر اللّام يعني الإخلاص في العمل بحيث يؤدي خالصاً لوجه الله . أما المخلص بفتح اللّام فهو يعني إخلاص الوجود كله لله .

ومن الواضح أن هناك فرقاً هائلاً بين أن يكون العمل فقط مخلصاً، وأن يكون المخلوق بكل وجوده خالصاً لله .

وحدة العالم

أليكون العالم (الطبيعة وهي تساوي مخلوقات الله المكانية والزمانية) بمجموعه «واحداً» حقيقياً؟

أليزمن من توحيد الله في الذات والصفات والفاعلية أن تتمتع المخلوقات بلون من الوحدة؟

وإذا كان العالم كالثيء الواحد المترابط فما هو شكل هذا

الترباط؟

أهو من نوع ترباط أجزاء السيارة الواحدة الذي هو ترباط عرضي وصناعي؟

أم هو من لون أرتباط أعضاء الجسم الواحد بذلك الجسم؟
وبعبارة اخرى نقول:

ارتباط أجزاء العالم بالعالم أهو أرتباط ميكانيكي أم عضوي؟
وقد تحدثنا عن وحدة العالم ومن أيّ لون من الوحدة هي في كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة»، وتكلمنا في كتاب «العدل الإلهي» عن أن الطبيعة «كلّ واحد يرفض التجزئة»، وأنعدام جزء منها يساوي أنعدامها كلّها، وأن فصل ما يطلق عليه اسم «الشور» عن الطبيعة يساوي عدم الطبيعة كلها.

وقد أيدّ الفلاسفة المحدثون ولا سيما الفيلسوف الألماني هيجل «اصل العضوية»، وهو يقصد به أن أرتباط أجزاء الطبيعة بالكلّ مثل أرتباط الأعضاء بالجسم. ويعتمد هيجل في إثبات هذا الموضوع على أصول يتوقف قبولها على قبول كل فلسفته. وقد اقتبس اتباع هيجل الماديون (أي أصحاب المادية الديالكتيكية) هذا الأصل منه وغيروا عنوانه، وأسموه بأصل «التأثير المتبادل» أو أصل «الإرتباط العام بين الأشياء» أو أصل «ارتباط المتضادات». وبدأوا يدافعون عنه بشدة زاعمين ان ارتباط الجزء بالكلّ في الطبيعة إنّما هو أرتباط عضوي وليس ميكانيكيا. ولكنهم عنلما يصلون إلى مرحلة الإثبات فإنهم لا يستطيعون سوى إثبات الرابطة الميكانيكية.

وفي الواقع فإنه لا يمكن إثبات كون العالم بمنزلة الجسم الواحد وكون علاقة الاجزاء بالكل هي علاقة عضوية اعتماداً على اسس الفلسفة المادية.

أما الفلاسفة الإلهيون فإنهم كانوا ينظرون إلى هذا الارتباط عندما قالوا إنَّ العالم هو «إنسان كبير»، وإن الإنسان هو «عالم صغير». ومن بين الفلاسفة المسلمين كان «إخوان الصفا» أكثرهم إصراراً على هذا الموضوع. وقد نظر العرفاء بدورهم إلى الوجود والعالم بعين واحدة قبل الحكماء الفلاسفة.

والكائنات والمخلوقات كلُّها من وجهة نظر العرفاء إنما هي «مرآة للواحد» و«الشاهد للأزلي».

«لما وقعت صورة وجهك في مرآة الكأس
طمع العارف متأثراً بشعاع الخمرة طمعا لا جدوى منه
وحسن وجهك لَمَا انعكس انعكاسا واحداً في المرآة
أوجد كل تلك الأوهام التي أنبثت من المرآة» .
والعرفاء يسمون ما عدا الله بـ «الفيض المقدَّس»، وفي مقام التمثيل يقولون إن الفيض المقدَّس مثل الشكل المخروط الذي هو من «رأسه» - أي من ناحية ارتباطه بذات الحق - بسيط محض، ومن ناحية «قاعدته» منبسط وممتد.

ولا نسترسل في أحاديث الفلاسفة ولا في أحاديث العرفاء، وإنما نواصل الحديث عمّا يتعلَّق بموضوعنا.

لقد قلنا إنَّ حقيقة العالم هي كونها «منه» و«إليه». فن ناحية قد أثبتت في محلِّه أنَّ العالم ليس حقيقة متحركة أو سيّالة، وإنَّها هوعين الحركة والسيلان^{١٣}. ومن ناحية أخرى فقد أثبتت ملاحظة مهمة في

(١٣) لا يمكن إثبات حقيقة أن العالم الطبيعي هوعين الحركة والسيلان إلا في ظل الفلسفة الإسلامية. وتدعي بعض الأنظمة الغربية أنها قادرة على إثبات ذلك ولكنها عاجزة في الواقع عنه. وتفصيل ذلك موجود في مقال بعنوان «التضاد والحركة في الفلسفة الإسلامية» وهو منشور ضمن كتاب للمؤلف باسم «مجموعة من المقالات

موضوع الحركة وهي أن وحدة المبدأ والمنتى والمسير تمنح الحركة لونا من ألوان الوحدة.

إذن مادام العالم صادراً من مبدأ واحد ومتجهاً نحو هدف واحد وهو يتحرك في مسير تكاملي واحد فإن ذلك يضيف على العالم نوعاً من الوحدة والانسجام.

الغيب والشهادة

إنَّ الرؤية الكونية الإسلامية هي رؤية توحيدية تنظر إلى العالم على أنه مكون من مجموع الغيب والشهادة، أي إنها تقسم العالم إلى قسمين: عالم الغيب، وعالم الشهادة.

وقد ورد ذكر الغيب والشهادة بكثرة في القرآن الكريم. وأكد على الغيب، واعتبره ركناً للإيمان: «الذين يؤمنون بالغيب» . (البقره/ ٣)

«وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو» . (الإنعام/ ٥٩)

والغيب هو المخفي، والمخفي على قسمين: نسبي ومطلق. فالغيب النسبي هو ذلك الشيء المخفي عن إنسان واحد أو عدة أفراد بسبب بعدهم عنه أو لعلته تشبه هذا، فمثلاً تعتبر طهران لساكنها جزءاً من «عالم الشهادة» أمّا أصفهان فهي تعتبر له من «عالم الغيب». أمّا بالنسبة لساكن أصفهان فإن أصفهان جزء من عالم الشهادة وطهران جزء من عالم الغيب.

وقد وردت كلمة الغيب في القرآن بهذا المفهوم النسبي في قوله تعالى: «تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك» . (هود/ ٤٩)

الفلسفة» .

ومن البديهي أن قصص الماضي تعدُّ غيباً بالنسبة إلى إنسان هذا العصر، أما بالنسبة إليهم أنفسهم فهي من عالم الشهادة.

ولكن القرآن الكريم يطلق كلمة الغيب في موارد أخرى على الحقائق «غير المرئية». وهناك فرق واسع بين واقع يمكن الإحساس به ولمسه ولكنه لبعده أو لمناخ آخر فهو لا يرى كما كانت أصفهان مخفية عن ساكن طهران، وواقع لا يمكن الإحساس به بواسطة الحواس الظاهرة لأنه غير مادي وغير محدود ولهذا فهو مخفي.

وعندما يصف القرآن الكريم المؤمنين فيقول إنهم يؤمنون بـ «الغيب» فإنه لا يقصد به الغيب النسبي، لأن الناس جميعاً من مؤمنين وكافرين يعترفون بهذا الغيب، وكذلك عندما يقول: «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو».

فيحصر الغيب بذات الحق هذا الغيب ينسجم مع الغيب المطلق ولا يتلاءم مع الغيب النسبي.

وعندما يذكر الغيب والشهادة معاً في قوله تعالى:

«عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم». (الحشر/ ٢٢)

فهو يقصد الغيب المطلق.

وهنا نتساءل:

كيف تكون العلاقة بين هذين العالمين: عالم الغيب وعالم الشهادة؟

أهناك حد يفصل عالم الشهادة عن عالم الغيب؟

فتلا من هنا إلى سطح السماء يعتبر من عالم الشهادة ومن هناك

فما بعد يعتبر من عالم الغيب؟

من الواضح ان تصورات كهذه ليست إلا تصورات عامية.

وإذا فرضنا أن هناك حداً مادياً يفصل بين هذين العالمين

فسيصبح كلا العالمين ماديين وجسميين.

ولا نستطيع أن نوضح علاقة الغيب بالشهادة بتعبير مادي وجسمي، وأقصى ما يمكننا هو أن نقر به إلى الذهن بمثال علاقة الأصل بالفرع أو الشاخص والظل، فيكون هذا العالم بمنزلة انعكاس عن ذلك العالم.

ويستنبط من القرآن أن كل ما في هذا العالم فهو من موجودات ذلك العالم، وقد عرض لها «النتزل». وما ذكر في الآية السابقة باسم «مفتاح» سمي في هذه الآية باسم «خزائن»:

«وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم». (الحجر/ ٢١)

ولهذا يعتبر القرآن كل شيء وحتى الصخر والحديد انه قد «نزل»:

«وأنزّلنا الحديد». (الحديد/ ٢٥)

ومن الواضح كونه لا يقصد أن الاشياء -ومنها الحديد- كانت في مكان ثم نقلت إلى مكان آخر. وإنما كل شيء يوجد في هذا الكون و «حقيقته» و «كنهه» و «أصله» موجود في عالم آخر هو عالم الغيب.

وما يوجد في العالم الآخرف «ظله» و «انعكاسه» الذي قد انزل موجود في هذا العالم^{١٤}.

«ان الفلك بما يحتوي من نجوم رائع وجميل
«وصورته التي في الاسفل هي نفسها التي في الاعلى
وصورته السفلى اذا رفعت بسلم المعرفة
الى الاعلى فسوف تكون كالأصل

(١٤) تفسير الميزان- المجلد ٧- في شرح الآية (٥٩) من سورة الانعام.

وسوف تكون الصورة العقلية اللانهائية والخالدة

واحدة سواء وجد الافراد جميعا ام لم يوجدوا.

وهذا الحديث لا يدركه اي فهم ظاهري

وحتى لو كان الفارابي او ابن سينا» .

وكما أن القرآن يعرض أحيانا وتحت عنوان «الغيب» لونا من الإيمان بالوجود الذي يعتبره ضرورياً، فهو أحيانا أخرى يطرح الموضوع نفسه تحت عناوين أخرى، من قبيل الايمان بـ «الملائكة» أو الايمان بالرسالة والرسول «الإيمان بالوحي»:

«آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله

وملائكته وكتبه ورسله». (البقرة/ ٢٨٥)

«ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضلّ

؛ لئلاً بعيداً». (النساء/ ١٣٦)

في هاتين الآيتين ذكر الإيمان بكتب الله مستقلاً، ولو كان المقصود بهذه الكتب تلك الكتب السماوية التي أنزلت على الرسل لكان ذكر الإيمان بالرسول كافياً. فيصبح ذكر هذا أيضاً قرينة على أن المقصود من هذه الكتب حقائق أخرى ليست هي من ورق. وقد ذكرت في القرآن نفسه بعض الحقائق الغيبية والمخفية باسم «الكتاب المبين» أو «اللوح المحفوظ» أو «أم الكتاب» أو «الكتاب المرقوم» أو «الكتاب المكنون»^{١٥}. والإيمان بهذا اللون من الكتب المتعلقة بما وراء الطبيعة إنما هو جزء من الإيمان بالإسلام.

وقد جاء الأنبياء للبشرية من أجل أن يغيروا نظرتهم ورؤيتهم الكونية إلى الحد الذي يستطيعه الإنسان. فإذا كان تصوره لمجموع

(١٥) تفسير الميزان. في شرح الآيات الواردة فيها هذه الكلمات.

الوجود تصوراً مبهماً غامضاً فإن الرسالة الإلهية تنفي أن يكون الوجود محدوداً بالأمر المحسوسة والملموسة مما تحيط به العلوم التجريبية. فالأنبياء يحاولون أن يرفعوا نظرة الإنسان من المحسوس إلى المعقول، ومن الظاهر إلى الباطن، ومن المحدود إلى اللامحدود.

ومن المؤسف حقاً أن يكتسح تيار الأفكار المادية الذي أفرزه الغرب كل شيء أمامه حتى انتهى الأمر إلى أن هناك فئة نشأت بيننا تريد أن تهبط بكل المفاهيم الرفيعة والواسعة التي جاءت بها النظرة الإسلامية إلى مستوى الماديات والمحسوسات.

الدنيا والآخرة

ومن الأساسيات الأخرى في الرؤية الكونية الإسلامية تقسيم العالم إلى الدنيا والآخرة.

وما ذكرناه سابقاً تحت عنوان «الغيب والشهادة» فهو يتعلق بعالم مقدم على هذا العالم، مدبر وموجه لهذا العالم. صحيح أن الآخرة غيب والدنيا شهادة، لكنه من ناحية أخرى فإن الآخرة متأخرة عن الدنيا، والإنسان يتجه إليها في طريق العودة، ولهذا فهي محتاجة للتوضيح تحت عنوان مستقل.

وعالم الغيب هو ذلك العالم الذي منه جنأ، أما عالم الآخرة فهو العالم الذي إليه نذهب، وهذا هو معنى قول علي (ع):
«رحم الله امرءً علم من أين وفي أين وإلى أين».

ولم يقل الامام:

«رحم الله امرءً علم من أي شيء وفي أي شيء ومن أي شيء».

شيء».

فلو كان قد قال هكذا لقلنا إن مقصوده:

من أيّ شيء قد خلقنا؟

من التراب.

وإلى أيّ شيء نحن ذاهبون؟

إلى التراب.

ومن أيّ شيء سوف نبعث؟

من التراب.

ولكان إشارة إلى الآية الكريمة:

«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى» .

(طه/ ٥٥)

ولكن كلام الامام (ع) كان إشارة إلى آيات أخرى من القرآن

الكريم، وله مفهوم ارفع وهو:

إننا من أيّ عالم جننا؟

وفي أيّ عالم نحن الآن؟

وإلى أيّ عالم سوف نذهب؟

ومن وجهة نظر الرؤية الكونية الإسلامية فإن الدنيا والآخرة -مثل

الغيب والشهادة- مفهومان مطلقان لانسيبان، وبتعبير القرآن كلُّ منها

نشأة مستقلة. والنسبي هو العمل الدنيوي والعمل الأخروي. أي إنّ

العمل إذا كان المقصود منه عبادة الذات فهو عمل دنيوي، أمّا إذا

كان نفس ذلك العمل مقصودا به رضا الله فهو عمل اخروي.

وسوف نتناول الدنيا والآخرة بالبحث والتوضيح فيما بعد وتحت

عنوان «الحياة الخالدة او الحياة الأخروية» .

أحكامه البالغة والعدل الألهي

في الرؤية الكونية الاسلامية تطرح بعض المسائل التي ترتبط بعلاقة الله بالعالم من قبيل حدوث الكون وقدمه، وكيفية صدور الموجودات، والموضوعات الأخرى المفصلة في كتب الإلهيات. وما يناسب هذا البحث هو أن نشير إلى موضوع الحكمة الإلهية البالغة ومسألة العدل الإلهي، وهذان الموضوعان متقاربان إلى حد بعيد.

أما مسألة الحكمة الإلهية البالغة فهي تطرح بهذا الشكل: إنَّ نظام الوجود نظام يتَّسم بالحكمة، أي إن الوجود لا تتدخل فيه عوامل العلم والشعور والإرادة والمشيئة فحسب، وإنَّما هو النظام الأفضل والأصلح أيضاً، وليس من الممكن أن يكون هناك نظام آخر أفضل وأصلح من هذا النظام، فالعالم الموجود هو أفضل العوالم الممكنة.

وهنا تطرح الإشكالات المبنية على أنَّ هناك حوادث وظواهر نشاهدها في الكون وهي تتصف بالنقص أو بالقبح أو بالعبث أو بكونها شراً. والحكمة الإلهية تقتضي أن يحل الكمال محل النقص، والخير محل الشر، والجمال محل القبح، والهدف محل العبث. أما

البلايا والمصائب، وناقصو الخلقة، والمناظر البشعة، والأعضاء والأجزاء الزائدة في جسم الانسان والحيوان فهي تثبت أن الواقع يناقض الحكمة، والنظام العادل يقتضي أن لا يكون هناك ظلم ولا ترجيح، وأن لا توجد البلايا والآفات، بل أن لا يكون هناك فناء ولا عدم، لأنه من الظلم أن يؤتى بشيء ما إلى عالم الوجود، ويداق لذة الوجود، ثم يبعث إلى ديار العدم. ويقتضي النظام العادل أن لا توجد النقائص من قبيل الجهل والعجز والضعف والفقر، لأنه بمجرد أن تضيء نعمة الوجود على شيء فإن الحيلولة بينه وبين مؤهلات الكمال تعدّ ظلماً.

فإذا كان النظام الموجود عادلاً فلماذا كل هذا الترجيح؟

لماذا يكون أحدنا أبيض والآخر أسود؟

لماذا يكون أحدنا قبيحاً والآخر جميلاً؟

أحدنا سالماً والآخر عليلاً؟

لماذا خلقت الموجودات بعضها بصورة إنسان، والآخر بشكل

عقرب، والآخر بشكل دودة، والآخر بشكل غزال؟ ...

لماذا خلق بعضها بصورة شيطان والآخر بشكل ملك؟

لماذا لم يُخلقوا جميعاً بشكل واحد؟

أو لماذا لم يكن الأمر بالعكس، فما كان أبيض أو سالماً أو جميلاً

فإنه يُخلق أسوداً أو عليلاً أو قبيحاً؟ وهكذا...

هذه وأمثالها تساؤلات حول العالم مطروحة للبحث، ولا بدّ للنظرة

الكونية التوحيدية أن تجيب عليها لأنها تعتبر العالم فعلاً حكيماً الله العادل

على الإطلاق.

والجواب التفصيلي لهذه التساؤلات يتطلب كتاباً ضخماً،

وعلاوة على هذا فنحن قد كتبنا في هذا الموضوع كتاباً بعنوان «العدل

الالهي» يجيب عن هذه الإشكالات نرجع إليه القارئ الكريم،
ونذكر هنا فقط بعض الأساسيات التي توفر أرضية صالحة لحل هذه
الإشكالات، ونترك أمر الاستنتاج للقارئ الكريم.

أ- اصل كمال ذات الحق وغناها

لما كان الله سبحانه واجب الوجود على الإطلاق ولا يفقد أي نوع
من أنواع الكمال والفاعلية، فهو سبحانه لا يعمل أي عمل من أجل
أن يصل هو إلى هدف أو كمال ليسدّ به نقصاً. فعمله ليس انتقالاً
من النقص إلى الكمال. وحكمته لا تعني أنه يختار أفضل الأهداف
لنفسه ويصطفي أنظف السبل للوصول إلى تلك الأهداف. والحكمة
بهذا المعنى تصدق في حق الإنسان فقط. أما الله سبحانه فالحكمة في
أعماله تعني أنه يوصل الموجودات إلى كمالها، وإلى الغايات التي
من أجلها وجدت، وعمله الإيجاد الذي هو الإيصال إلى كمال الوجود
(من العدم)، أو تكميل الموجودات ودفعها نحو كمالها وخيراتها الذي
هو لون آخر من الإفاضة والتكميل.

وقد نشأ بعض هذه الإشكالات من قياس الله على الإنسان فغالبا
ما يسأل: ما فائدة المخلوق الفلاني؟ وما هي حكمة وجوده؟
والسائل هنا يتصور الله سبحانه مثل المخلوقات التي تحاول الوصول إلى
أهدافها، ولكن هذا السائل لو جعل نصب عينيه كون معنى الحكمة
الالهية أنّ لفعلة تعالى غاية وليس لذاته غاية، والحكمة في كل
مخلوق غاية مودعة في كيان نفس ذلك المخلوق والله سبحانه يدفعه نحو
تلك الغاية. لو أدرك السائل هذا الامر؛ لا تضح لديه الجواب عن
كل تلك التساؤلات.

ب- أصل الترتيب

يوجد للفيض الإلهي -وهو فيض الوجود الشامل لكل العالم- نظام خاص. فبين المخلوقات يوجد لون من التقدم والتأخر، والعلوية والمعلولية، والسبية والمسببية، وهذه الأمور لا تتخلف أبداً، أي إن أيّ موجود لا يستطيع أن يتجاوز رتبته الخاصة به ليحتل رتبة موجود آخر. ويلزم من هذا أن يكون بين المخلوقات اختلاف من حيث النقص والكمال والشدة والضعف. وهذا الاختلاف والتفاوت من لوازم مراتب الوجود، وليس ترجيحاً بلا مرجح لعدّ دليلاً ضدّ الحكمة والعدل، ولا يتحقق الترجيح الظالم إلا عندما يكون هناك موجودان يتمتعان بقابلية واحدة لدرجة معينة من الكمال ثم يعطى أحدهما ويُمنع الآخر.

أما عندما يكون الاختلاف والتفاوت ناشئاً من القصور الذاتي فإنّه لن يكون هناك ترجيح.

ج- أصل الكلية

ومن أخطائنا التي تنشأ من قياس الله على الإنسان أنّ الإنسان عندما يتخذ قراراً ببناء منزل له في زمان معين ومكان خاص وظروف محددة فإنّه يوفر مقداراً من الآجر والطين والإسمنت والحديد، ويقم بين هذه الأشياء -التي لا ترتبط برابطة ذاتية- روابط صناعية، فتكون النتيجة البيت الذي أراد.

أما مع الله فكيف يكون الحال؟

أليكون فعل الله من هذا القبيل؟

أليكون صنع الله المتقن من قبيل الروابط الصناعية والمؤقتة بين

الأشياء الغريبة عن بعضها؟

إن إيجاد مثل هذه الروابط الصناعية والمؤقتة من أعمال المخلوقات كالإنسان الذي هو جزء من النظام ومحدود النشاط بحيث يستفيد من القوى والخواص الموجودة والمخلوقة للأشياء. فعمل المخلوقات وفعاليتها تنحصر في حدود الفاعلية الحركية ولا تمتد إلى الفاعلية الإبداعية. أي تنحصر فعاليتها في حدود إيجاد الحركة -القسرية لا الطبيعية- في شيء موجود. أما الله سبحانه فهو فاعل إيجادي يوجد الأشياء بكل قواها وخاصياتها.

مثلا إن الإنسان يستفيد من النار والكهرباء الموجود وهو ينظم أحيانا هذا العمل الجزئي بشكل معين ليستفيد منه، وينظمه أحيانا أخرى (وفي ظل ظروف أخرى وذلك عندما يعود عليه بالضرر) بشكل آخر لا يظهر معه أثر للنار ولا للكهرباء.

ولكن الله هو خالق الكهرباء والنار وموجدهما بكل خواصهما. ولازم وجودهما أنّهما تدفئان أو تحرقان أو تحركان. والله لم يخلق الكهرباء ولا النار لشخص معين ولا لحالة محددة، فمثلاً تدفئ البيت المتواضع للفقير ولكنها لا تحرق ملابسه عندما تقع عليها، وإنما خلق الله النار وخاصيتها الإحراق. إذن لابدّ من النظر إلى النار بشكل كلي في نظام العالم، والتحقق من أن وجودها لازم ومفيد وموافق للحكمة، ولا يجوز النظر إلى الجزئيات، والتساؤل بأن النار في المورد الكذائي وللشخص الفلاني: أهي مفيدة ومن الخير والحكمة؟ أم لا؟

وبعبارة أخرى نقول: علاوة على وجوب أخذ غاية الفعل -في الحكمة الإلهية- بعين الاعتبار وليس غاية الفاعل، ومعنى حكمة الله عندئذ هو إيجاد أفضل الأنظمة لإيصال الموجودات إلى غاياتها، وليس بمعنى توفير أفضل الوسائل للخروج من النقص إلى الكمال ومن القوة

إلى الفعل ليصل إلى أهدافه الكمالية. أجل علاوة على هذا لا بدّ وأن نعلم أن غايات فعل الله غايات كلية وليست غايات جزئية، فالغاية من خلق النار هي الإحراق بشكل كلي، وليست الغاية منها الإحراق الجزئي الفلاني الذي قد يكون مفيداً أحياناً لفرد معين، ولا الإحراق الجزئي الآخر الذي قد يلحق ضرراً أحياناً لفرد آخر.

د- لا يكفي لوجود حقيقة او واقع ما إحراز الإفاضة (الفيض) بالنسبة الى الله سبحانه وكونه تام الفاعلية، وانما يوجد شرط آخر وهو قابلية القابل. وهذه القابلية تكون في موارد كثيرة منشأً لحرمان بعض الموجودات من بعض الخيرات والكمالات. وهي السري في ظهور بعض النقائص من قبيل الجهل والعجز من حيث النظام الكلي ومن ناحية ارتباطها بواجب الوجود.

هـ- كما أن الله سبحانه واجب الوجود بالذات فهو واجب من جميع الجهات، ومن هنا فإن من المستحيل أن تتحقق قابلية الوجود لشيء ما ثم يسك عنه من ناحية الله فيض الوجود.

و- الشرور والنقائص إما أن تكون عدمية من قبيل الجهل والعجز والفقر، وإما أن تكون وجودية ولكنها شرٌّ من ناحية كونها منشأً للعدم، مثل الزلازل والمكروبات والسيول والبرّد.

والأمور الوجودية التي ينشأ منها العدم ليست شرّاً إلا من حيث الوجود الإضافي والنسبي، وذلك عند قياسها إلى الأشياء الأخرى، وهي ليست شرّاً من حيث وجودها في أنفسها. أي إنّ كلّ واحد من هذه الشرور ليس شرّاً لنفسه وإنّما هو شرٌّ لغيره، والوجود الحقيقي هو وجود الشيء لنفسه، أما وجود الشيء لغيره فهو وجود إضافي ونسبي، وهو أمر اعتباري وانتزاعي، ومن اللوازم التي لا تنفك عن الوجود الحقيقي.

ز- لا تشكل الخيرات والشور صفتين منفصلين ومستقلين، وإنما الشور لوازيم وأوصاف غير منفكة عن الخيرات. ومنشأ الشور العدمية هو عدم قابلية القابل، ولهذا فبمجرد حصول قابلية القابل فإن الوجود يفاض عليه من قبل واجب الوجود ولا يتخلف هذا أبداً. اما منشأ الشور الوجودية فهو تلازمها مع الخيرات وكونها غير منفكة عنها.

ح- ليس هناك شر محض إطلاقاً، وإنما كل أمر عدمي فهو بدوره مقدمة لخير وكمال وأمر وجودي، فالشور سلّمٌ للتكامل، وهذا هو معنى قولهم: في كل شريكمن خير، وفي كل عدم يختفي وجود.

ط- القانون والسنة

لما كان العالم سائراً حسب نظام العلة والمعلول، وهذا النظام كَلْبِيٌّ، فالعالم إذن يجري حسب القوانين والسنن. والقرآن يؤيد هذا بصراحة كاملة.

ي- لما كان العالم سائراً حسب نظام كلي لا يتخلف، فهو في ذاته كلٌّ واحدٌ يرفض التجزئة. أي إن الخلقة بمجموعها تشكل تركيباً عضوياً واحداً. إذن ليست الشور والأمور العدمية فقط لا تقبل التفكيك عن الخيرات والأمور الوجودية، وإنما الكون بكل أجزائه يرفض التفكيك والتجزئة لأنه كلٌّ واحدٌ و«أنعكاس» واحد.

وبناءً على هذه الأصول العشرة فإنّ الذي له إمكانية الوجود هو النظام الكلي الذي لا يتغيّر. إذن يدور أمر العالم بين أن يوجد بهذا النظام المعين، أو أن لا يوجد إطلاقاً. ومن المستحيل أن يوجد بغير نظام أو بنظام آخر، كما لو حلتّ العلل محلّ المعلولات، أو المعلولات

محلّ العلل.

فالمطروح للبحث - من ناحية الحكمة البالغة- هو أن يوجد العالم بهذا النظام المعيّن، أو ان لا يوجد إطلاقاً. ومن البليهي أن الحكمة تقتضي الأفضل وهو الوجود وترفض العدم.

وما له إمكانية الوجود أيضاً إنَّها هو وجود الأشياء بكل لوازمها وخواصّها التي لا تنفك عنها، أمّا فصل الوجود والخيرات عن العدم والشرور فهو خيال محض وهم خالص لا يمكن تحقّقه. إذن ما هو مطروح للبحث - من ناحية الحكمة البالغة- هو وجود الخيرات والشرور معاً، أو أنعدامها جميعاً. أمّا وجود الخيرات وأنعدام الشرور فهو مستحيل. وما له إمكانية الوجود أيضاً هو مجموع العالم بشكل كليّ واحد مترابط الأجزاء، وليس وجود جزء وأنعدام جزء آخر، فالمطروح للبحث - من ناحية الحكمة البالغة- هو وجود الكلّ أو أنعدامه، وليس وجود جزء وأنعدام جزء آخر.

إذا أستطعنا أن نهضم هذه الأصول المذكورة فهي كافية لدحض كلّ الشبهات والإشكالات الواردة على الحكمة البالغة والعدل الإلهي. ومرة أخرى أعيد القارئ الكريم إلى كتاب «العدل الإلهي»، وأرجو العذر منه لأنّ الضرورة قد قادتني لتناول هذا الموضوع على مستوى أرفع من مستوى هذا الكتاب.

وفي الختام فإنّ لبحث «العدل» ماضياً تاريخياً خاصاً بين المسلمين بحيث أدرج ضمن أصول المذهب الشيعي، أي إن الشيعة نظروا إلى العدل على أنه أصل من أصول الاسلام، ولهذا لا نرى الإشارة إلى شيء من هذا أمراً خالياً من الفائدة.

نظرة تاريخية لأصل العدل
في الثقافة الإسلامية

يعدُّ الشيعة أصل العدل واحداً من أصول الدين. وقد ذكرنا في مقدمة كتاب «العدل الإلهي» أنَّ أصل العدل في الثقافة الإسلامية ينقسم إلى العدل الإلهي، والعدل الإنساني، والعدل الإلهي ينقسم إلى العدل التكويني والعدل التشريعي. والعدل الإنساني ينقسم أيضاً إلى العدل الفردي والعدل الإجتماعي. والعدل الذي يعتبر من مختصات المذهب الشيعي والذي يعدُّه الشيعة واحداً من أصول الدين إنَّها هو العدل الإلهي. وهو العدل الذي يدخل ضمن الرؤية الكونية الإسلامية.

والعدل الإلهي يعني الاعتقاد بأنَّ الله عادل في أفعاله في النظام التكويني وفي النظام التشريعي ولا يظلم أبداً. والسبب في اعتبار العدل أصلاً من أصول المذهب الشيعي هو ظهور فئة بين المسلمين تنكر اختيار الإنسان وحرية. وقد أعتقد هؤلاء بالقضاء والقدر الإلهي بشكل يتناقض تماماً مع حرية الإنسان. وأنكروا أصل العلة والمعلول، والسبب والمسبب في النظام الكلّي للعالم وفي السلوك الإنساني، وأعتقدوا أن القضاء الإلهي يتدخل في الأشياء بصورة مباشرة. وبناءً على هذا فإنَّ النار ليست

هي التي تحرق وإنما الله هو الذي يحرق، وقطعة المغناطيس ليست هي التي تجذب الحديد، وإنما الله (وبشكل مباشر) هو الذي يجذب الحديد نحو المغناطيس. والإنسان ليس هو الذي يفعل الخير أو الشر، بل الله هو الذي ينجز بصورة مباشرة أعمال الخير أو الشر في الكيان الإنساني.

وفي هذا المضمار تطرح مسألة مهمة وهي: إذا لم يكن هناك نظام العلة والمعلول، وإذا كان الانسان لا دوره في اختيار أعماله، فماذا نقول عن الجزاء والثواب والعقاب؟

فلماذا يمنح الله الثواب لبعض الناس ويدخلهم الجنة، وينزل العقاب بالبعض الآخر ويقذف بهم في النار بينما هو الذي قد فعل الأعمال الطيبة والأعمال السيئة؟

ومجازاة الإنسان في الوقت الذي ليس له أيُّ اختيار أو حرية إنَّما هو ظلم ومخالف لأصل العدل الإلهي الثابت بالقطع واليقين... وقد نرى الشيعة وفئة من أهل السنة (تسمى بـ «المعتزلة») موضوع جبرية الإنسان، مستندين إلى أدلة قطعية من عقلية ونقلية، وأنكروا أن القضاء والقدر الإلهي يعمل في الكون بشكل مباشر، وأعتبروا هذه المسألة منافية لأصل العدل، ولهذا عرف هؤلاء بـ «العدلية».

ومن هنا يُعلم أن أصل العدل وإن كان أصلاً إلهياً أي يتعلق بإحدى صفات الله، ولكنه أصل إنساني أيضاً، أي يرتبط بجبرية واختيار الانسان، فالاعتقاد بأصل العدل عند الشيعة والمعتزلة يعني الاعتقاد بأصل حرية الانسان ومسؤوليته ومساهمته في البناء والتنظيم. والتساؤل الذي يشيع في عصرنا حول العدل الإلهي يتعلق باللامساواة الاجتماعية.

فبعض أبناء عصرنا يتساءل:

لماذا كان بعض الأفراد قبيحاً والبعض الآخر جميلاً؟

بعضهم سالمًا والآخر مريضاً؟

بعضهم مرفَّهاً والآخر محروماً؟

بعضهم مسيطراً والآخر محكوماً؟

أليست هذه الألوان من اللامساواة مخالفة للعدل الإلهي؟

ألا يلزم من العدل الإلهي أن يكون كل الأفراد متساوين من حيث الثروة والعمر والأولاد، والمراكز الاجتماعية والشهرة

والمحبوبة، وأن لا يكون هناك أيُّ اختلاف بينهم في هذا المجال؟

أيمكن أن يكون هناك مسؤول عن هذه اللامساواة غير القضاء

والقدر الإلهي؟

إن منشأ هذا السؤال شيان:

الأول: عدم الالتفات إلى كيفية جريان القضاء والقدر الإلهي،

فالسائل يتخيَّل أن القضاء والقدر الإلهي يعمل بشكل مباشر^١.

فمثلاً تحمل الثروة وبدون وساطة أي سبب أو عامل من خزنة الغيب

الإلهي وتقسّم بين الناس. وهكذا السلامة والجمال والقوة

والمناصب والأولاد وسائر المواهب.

وقد أغفلت هنا هذه الملاحظة وهي أنه لا يقسم أيُّ رزق-مادياً

كان أو معنوياً- بصورة مباشرة من خزنة الغيب، وإنما أوجد القضاء

والقدر الإلهي نظاماً وسلسلةً من السنن والقوانين، فمن أراد شيئاً

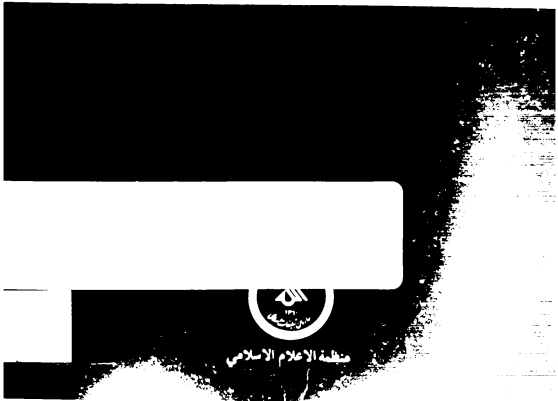
فعليه أن يطلبه عن طريق ذلك النظام وتلك السنن والقوانين.

(١٦) تناولنا موضوع القضاء والقدر الإلهي بشكل مفصل في كتابنا: «الانسان

والمصر».

الثاني: عدم الالتفات إلى موقع الإنسان بعنوان كونه موجوداً مسؤولاً مكلفاً بالمحاولة لتحسين حياته، وبالمقاومة ضد العوامل الطبيعية من جهة وضد عوامل السوء الاجتماعية والظلم الإنساني من جهة أخرى.

فإن سادت في المجتمع اللامساواة وكان بعضهم منتماً وتحت تصرفه سفن وسفن من النعم، وكان البعض الآخر محروماً ومفرقاً في بحار وبحار من المحنة فإنَّ المسؤول عن ذلك ليس هو القضاء الإلهي وإنما هو الانسان الحر المختار المسؤول عن هذه اللامساواة.



منظمة الاعلام الاسلامي