

الجامعة العالمية للعلوم الإسلامية

مادة العقائد الإسلامية

السنة الأولى

أ.د. السيد فاضل الحسيني الميلاني.

خطة البحث

أ- المنهج القديم:

1- برهان الوجوب والإمكان.

2- برهان الحركة.

3- برهان التجرد.

4- برهان الحدوث.

5- برهان الصديقين.

ب- المنهج الحديث:

1- التأمل في وجود الكون.

2- منهج ديكارت.

3- برهان النظام.

ج- قيس من استدلالات أهل البيت عليهم السلام

إثبات الخالق

للشعر على اختلاف الجنس واللون والثقافة طرق عديدة لإثبات الخالق والبرهنة على وجوده ، ولقد عرف الإنسان على اختلاف مراحل إدراكه ألوانا من الاستدلال على القدرة العظيمة والقوة الباهرة التي صنعت هذا الكون بما فيه من نظام متقن، وإبداع جميل... هذه الطرق وان تشعبت، لكنها توصل إلى هدف واحد، هو إثبات وجود الله. وإذا ألقينا نظرة على أوجه الاستدلال هذه، أمكننا أن نصنفها إلى منهجين:-

أ- المنهج القديم.

ب- المنهج الحديث

أ- المنهج القديم في إثبات الخالق

يمتاز هذا المنهج بأنه يستند الاستدلال فيه إلى مقدمات منطقية غالباً ما تأخذ شكل السبر والتقسيم.

ويمكن التمييز بين خمس طرق من الاستدلال في هذا المنهج:

- 1- طريقة الحكماء الإلهيين، أو برهان الوجود والإمكان.
- 2- طريقة الحكماء الطبيعيين، أو برهان الحركة.
- 3- طريقة الحكماء أيضاً، أو برهان التجرد.
- 4- طريقة علماء الكلام، أو برهان الحدوث.
- 5- طريقة الصديقين.

ولنأخذ في شرح كل طريقة من هذه الطرق بإيجاز 000

1- طريقة الحكماء الإلهيين:

في هذه الطريقة يتم إثبات واجب الوجود، أي الوجود الأعلى الذي يكون وجوده واجبا لذاته، غير مقتبس من الغير، توضيح ذلك:

إن الأشياء تنقسم بحسب الحصر العقلي إلى ثلاثة أنواع: الوجود، والماهية، والعدم 0 وبعبارة أخرى إلى: النور، والظل، والظلمة.

وكل ممكن الوجود فهو مركب من (الماهية) وهي أمر لا يأبي الوجود ولا العدم، ومن (الوجود) الذي يأبي بذاته العدم.

وبعبارة أخرى: فكل ممكن الوجود مركب من النور والظلمة 0

غير انه يجب أن يكون في قبال هذا، النور المحض حيث لا ظلمة تعتريه، وهو واجب الوجود الذي يأبي بذاته العدم، وكما قيل فإن: (الحق ماهيته انيته) (1)، أي أن الخالق عز اسمه ماهيته نفس وجوده.

والسبب في ذلك: أن جهتي الوجود والعدم متساويتان بالنسبة إلى الممكن، وما لم يتدخل الأمر الخارجي فلا تترجح إحداهما على الأخرى، وحيث نشاهد الممكنات موجودة خارجة من نقطة الاستواء بين الوجود والعدم نعلم أن أمراً خارجياً أعطاها الوجود. فان كان ذلك الأمر الخارجي واجب الوجود فهو، وإلا كان محتاجاً إلى علة، فإما الدور أو التسلسل، وإما أن تنتهي إلى واجب الوجود. (2) وحيث ثبت في المنطق بطلان كل من الدور والتسلسل تعين الشق الآخر وهو ثبوت واجب الوجود.

ويمكن التعبير عن هذا النوع من الاستدلال بما يأتي:

كل شيء في هذا العالم نتصوره بعقولنا أو ندركه بحواسنا، فانه قابل للانقلاب إلى العدم، ويمكن إسناد التغيير وفقدان الوجود إليه. فالوجود بالنسبة إلى هذه الموجودات ليس ذاتياً بل اكتسابي، لذلك فهي تحتاج إلى علة تعطيها الوجود وتمنحه إياها، فان كان وجود العلة ذاتياً لها ثبت المطلوب وهو واجب الوجود لذاته.

وان كان وجود العلة مكتسباً، نسأل: من أين اكتسب الوجود؟

فان قيل: من الموجود الأول، كان هذا من الدور الذي ثبتت استحالته في المنطق لأن مؤدى ذلك إلى:

(أ) يتوقف على (ب) (ب) يتوقف على (أ)

وان قيل: من موجود آخر وعلة أخرى، فنقول: هل الوجود في العلة ذاتي لها أو اكتسابي؟

فان قيل: انه ذاتي، ثبت المطلوب 0

وإن قيل: انه مكتسب من علة أخرى، ننقل الكلام إليها، وهكذا إما أن تنتهي إلى التسلسل الباطل، أو نصل إلى الوجود الذي يكون الوجود ذاتياً له، والعلة التي لم تقتبس وجودها من الغير، وهذا ليس إلا (واجب الوجود).

أما كيف ينتقل الإنسان تلقائياً من الوجود المكتسب إلى الوجود الذاتي فنوضحه بهذا المثال: خذ قليلاً من الزيت واسكبه على قطعة من الزجاج، ثم خذ مقداراً من الدقيق ورشه على القطعة الزجاجية، ودع الدقيق يمتص الزيت، ثم ارفع الدقيق بيدك وافرك كفك بالدقيق جيداً، ثم احضر منديلاً ورقياً وامسح يدك بالمنديل.

ضع المنديل أمام إنسان يحب الاستطلاع، فسيسألك:

من أين جاءت دسومة المنديل الورقي؟

فإذا أجبته بأن المنديل جاءت دسومته من يدك، عاد ليسأل:

ومن أين جاءت دسومة يدك؟

فإذا أخبرته بأن دسومة يدك جاءت من الدقيق، راح يسأل:

ومن أين جاءت دسومة الدقيق؟

فإذا أجبته بأن الدقيق تدسّم من قطعة زجاجية، استمر في سؤاله:

وكيف تدسّمت قطعة الزجاج؟

وعندما تخبره بأن دسومة القطعة الزجاجية جاءت من الزيت، توقف عن السؤال، فلا يقول:

ومن أين جاءت دسومة الزيت؟ لأنه لا معنى لزيت لا دسومة فيه.

أرأيت كيف كانت الدسومة في المنديل واليد والدقيق وقطعة الزجاج مكتسبة، ولذلك

احتاجت إلى من يمنحها هذه الدسومة، أما دسومة الزيت فهي أصلية فيه، ولذلك فلا معنى للسؤال عن مصدر الدسومة فيه.

وهذا هو السر في انتقالنا من الموجودات الممكنة إلى واجب الوجود.

ونعود فلنخص هذا الدليل بالصورة الآتية:

ما نشاهده من الموجودات في هذا العالم لا بدّ فيه من إحدى ثلاثة احتمالات:-

1- الدور.

ب- التسلسل.

ج- انتهاؤها إلى واجب الوجود.

وحيث ثبت في المنطق بطلان الاحتمالين الأولين تعيّن الثالث، وهو المطلوب.

2- طريقة الحكماء الطبيعيين:

وتستند هذه الطريقة إلى برهان الفيلسوف اليوناني (أرسطو) عن (الحرك الأول). ويتلخّص هذا البرهان في الخطوات الخمس التالية:-

أ- الحركة تحتاج إلى محرّك.

ب- المحرّك والحركة مقترنان في الزمان، أي أنه يستحيل الانفكاك بينهما زماناً، وإن كان تقدّم وتأخر فهو رتبي لازماني.

ج- كل محرّك إما أن يكون متحرّكاً أو ثابتاً.

د- كل جسم فهو متغير ومتحرّك.

هـ- التسلسل في الأمور المترتبة غير المتناهية مستحيل.
النتيجة:

أن سلسلة الحركات تنتهي إلى محرّك غير متحرّك. (3)

لقد حاول الشيخ إلهى قمشه اى اختصار هذه المقدمات في عبارة اقصر، فقال: كل شيء كان معدوماً ثم وُجد فهذا تغيير، والتغيير حركة، والحركة لا بدّ لها من محرّك. نقل الكلام إلى المحرّك فهو إمّا موصوف بالتغير أم لا، فان كان متغيراً احتاج إلى محرّك آخر، وهو إما أن يؤدي إلى الدور والتسلسل (وهما باطلان) أو ينتهي إلى محرّك لا يطرأ التغير والحركة عليه، ولم يسبق وجوده بعدم، بل وجوده قائم بذاته، وهذا هو واجب الوجود. (4) ونظراً إلى أن هذا البرهان لا يثبت (واجب الوجود) وإنما يتكفّل لإثبات ما وراء الطبيعة فحسب، فيمكن الاعتراض على الشيخ قمشه اى بأن جملة (ولم يسبق وجوده عدم) ليست من صميم الاستدلال، بل أضافها لينسجم الدليل مع مذهب الإلهيين أيضاً. أما الشيخ محمد تقي الجعفرى فقد أورد لوناً آخر من الاستدلال على وجود الله، مزج فيه بين الاستدلال بالحركة ونفي الصدفة فقال:

"ثم ارجع البصر في ظاهرة الحركة العامة للموجودات. إن الحركة لا تنطبق على نفس المادّة لأن خروج المادّة عن القوة إلى الفعل لا يدخل في صميم المادّة بتاتاً، فسَل نفسك من الذي منح الحركة والتطور للمادّة؟

أكان هناك محرّك أوجد الحركة في المادة، أو حدثت من تلقائها أو المصادفة هي التي أوجبت أن تتحرك المادة منتظمة؟ فان كانت تلقائية ديناميكية فلماذا ترجّح أن تظهر الموجودات بحركتها إلى الفعلية وفي زمان معيّن؟ وإلى أين ذهبت هذه المصادفة ولا نرى منها أثراً في صفحة الوجود؟ وهل تعود يوماً وتوجب أن يستنتج من إضافة تفاحتين إلى أخريين خمس تفاحات؟ بل لو فرضنا أن الحركة تدخل في صميم المادة وهي مما تقوم به المادة لكان احتياجها إلى المؤثر أوضح وأشدّ ممّا كانت تخرج عن حقيقتها. (5)

ويتضح ذلك عندما نتأمل في حقيقة الحركة ...

الحركة هي خروج الشيء من القوة إلى الفعل، وهذا يستلزم تعاقب الأفعال، وتدرّج الأحداث الخارجة من القوة. فالحركة كون بعد كون، والحركة لما كانت جوهرية للمادة - على زعمهم - فالمادة بجوهرها كون بعد كون، وكل كون سابق يحدّ الكون اللاحق ابتداءً، وكل كون لاحق يحدّ السابق انتهاءً. إذن فالمادة محدودة" (6)

والأفضل أن نصوغ هذا الاستدلال بالصياغة الآتية:

الحركة إذا قيست بالمادة فلا تخلو من أربع حالات:

أ- الحركة خارجة عن المادة: فتحتاج إلى محرّك (من يعطيها الحركة).

ب- الحركة هي المادة: الحركة لما كانت عبارة عن الخروج من القوة إلى الفعل فهي

عَرَض، والعَرَض لا يكون ذاتاً.

ج- الحركة صفة ذاتية للمادة (جوهرية فيها): لما كانت المادة محدودة وتحتاج إلى مُوجد،

فإن المُوجد لها يكون موجداً لحركتها أيضاً.

د- الحركة تلقائية: إذن لماذا تظهر الموجودات بحركتها إلى الفعلية وفي زمان معيّن؟

ولسنا بحاجة إلى بذل جهد كبير لبيان مفهوم الحركة والتطوّر، مع ما يمارسه كلّ منّا في حياته

اليومية من تطبيق عملي لهذا المفهوم، ذلك أن الرجل الذي يمسك بأنبوب الماء ليرشّ الحديقة مؤمّن

بهذا التطوّر والحركة منسجم معها، فهو يعلم أن البذرة بعد هذا الرشّ تتحول إلى نبتة، فزهرة، فثمرة،

فبذرة... وهكذا.

والنطفة تتحول إلى مضغّة، فعلقمة، فقطعة من اللحم الذي يكسو العظم، فجنين يولد، ثم

يكبر... وهكذا.

واللقمة التي نأكلها تتحوّل إلى عصارة تمتزج بمجموعة من المواد داخل الجسم، ليمتصّها الدم،

فتتحوّل إلى سرعات حرارية تحرك العضلات، ونمارس بذلك نشاطاتنا...

وهذا معنى كون الحركة خروجاً تدريجياً من القوة إلى الفعل، ففي الحالة الأولى بذرة ولكنها تستطيع أن تصبح نبتة، فهي بذرة بالفعل ونبتة بالقوة، وفي الحالة الثانية نبتة بالفعل وزهرة بالقوة، وفي الحالة الثالثة زهرة بالفعل وثمره بالقوة، وهكذا.

(بطلان التسلسل)

رأينا أن الدليلين السابقين كانا يعتمدان على إبطال التسلسل، ورغم أن بطلانه من الأمور الواضحة المتسالم عليها في المنطق، فقد سلك الفلاسفة طرقاً عديدة للبرهنة على بطلان التسلسل في العلل والمعاليل. بمعنى عدم انتهائها إلى حد معين تقف عنده.

وقد فصل العلامة الحلبي في (كشف المراد) هذه الأدلة فمن أراد التفصيل فليراجع

(7) واليك تخطيطاً يوضح التسلسل في العلل والمعاليل

د علة و

د علة هـ

د هـ علة د

د د علة ج

د ج علة ب

د ب علة أ

د أ معلول

ولنا أن نستغني عن البراهين الفلسفية المطولة بالمثال الآتي:

لنفرض أن طلاب إحدى المدارس قرروا إن يجمعوا التبرعات لإغاثة إخوانهم المشردين أو المنكوبين، ولم يتقدم واحد منهم لهذا الأمر، بل أوكل كلٌّ منهم قيامه بجمع التبرعات إلى قيام زميله، وهكذا الطالب الثاني جعل قيامه بهذا الأمر متوقفاً على قيام الثالث، وكذا الثالث اعتمد على رابع، والرابع على خامس 000 وهكذا حتى الطالب الثلاثين الذي هو بدوره قال: إني لا أبدأ بجمع التبرعات ما لم يُقدم على هذا الأمر غيري من طلاب سائر المدارس وهكذا...

ماذا ستكون النتيجة؟: لاشيء.

إنما نحصل على النتيجة عندما يقوم أحد الطلاب ليقول: إني أجمع التبرعات من دون توقف على الغير.

وهنا تنقطع السلسلة وتقف عن الاستمرار إلى اللاهية 000

هذا المثال يوضح لنا بطلان الاستمرار في سلسلة الممكنات إلى ما لا نهاية له، ويدلنا على

الحاجة إلى (واجب الوجود) الذي لا يتوقف وجوده على غير هـ، ولا يحتاج إلى علة.

3- طريقة الحكماء أيضاً:

وتستند إلى البحث عن حقيقة النفس. إذ أن النفس الناطقة مجردة بذاتها من المواد والجهات والأوضاع والزمان ونحوها من القيود المادية، ولكنها من جهة أخرى حادثة فهي مفتقرة إلى العلة. ويستحيل أن تكون العلة الموجدة للنفس الناطقة جسماً، لأن الجسم لو كان له صلاحية إيجاد النفس الناطقة لأوجدتها أي جسم كان، إذ الأجسام متماثلة والأمثال متساوية فيما ينبغي لها أو لا ينبغي. في حين أننا نجد خلاف ذلك. إذن لا بد أن تستمدّ النفس الناطقة وجودها من مصدرٍ وراء الطبيعة، مجرد بذاته، لا يحده شيء على الإطلاق، وهو الله تعالى.

والأدلة على تجرد النفس كثيرة أهمها:

1- إن وعي النفس لذاتها وصفاتها وأفعالها من نوع العلم الحضورى الذي لا يحتاج إلى ارتسام صورة الشيء لدى الذهن، بعكس العلم الحسولى الذي هو عبارة عن ارتسام صور الأشياء وانطباعها لدى الذهن.

فوعى الذات (الأنات) من نوع العلم الحضورى، وهو دليل التجرد.

2- كما أننا نستطيع وعي مفهوم العدد الذي هو غير محدود، وإن كان مصداقه محدوداً، أي أن الأشياء التي تقبل العد في الخارج محدودة متناهية، لكن العدد نفسه لانهائية له، فكل عدد فرضته النهاية فهو قابل لأن يضرب في 10، ولأن يضاف إليه عدد آخر.

3- والرؤيا الصادقة سند آخر حي لتجرّد النفس، وقدرتها على اختراق الفواصل والحدود الزمانية والمكانية.

4- طريقة علماء الكلام:

تتكون هذه الطريقة من قياسين منطقيين، تقع نتيجة أحدهما مقدّمة للقياس الثاني على النحو التالي:

(1) العالم متغير.

(2) وكل متغير حادث.

إذن: العالم حادث.

أما دليلنا على أن العالم متغير، فهو ما نشاهده في الكون وما يجري فيه من تغيير وتبديل. فالتغير في الكواكب وأوضاعها، والحيوانات، والنباتات، وحتى الجمادات.

ومن هذا تبدل الليل والنهار، وتعاقب الشمس والقمر، والجزر والمد في البحار، والفيضان والصيهد في الأنهار، وتكون الالتواءات والتعاريح في مسير الأنهار، واختلاف فصول السنة، والمراحل التي يمر بها الإنسان، من كونه نطفة إلى علقة، إلى مضغة، إلى جنين، ثم طفل يولد في الحياة، ويتكامل حتى يصبح شاباً، ثم كهلاً، ثم شيخاً، ثم يموت. وكذلك النباتات نجدها تارة مورقة وتارة ذابلة ... الخ هذه كلها تدلنا على أن (العالم متغير).

وأما دليلنا على أن كل متغير حادث، فهو أن كل حالة جديدة فهي تأتي بعد انعدام الحالة السابقة، وفي نفس الوقت فهي لم تكن عند وجود الحالة السابقة.

والآن نجعل النتيجة مقدمة لقياس آخر فنقول:

(1) العالم حادث.

(2) وكل حادث يحتاج إلى مُحدث.

إذن: العالم يحتاج إلى مُحدث.

هذا المُحدث لا يمكن فرضه حادثاً، لأنه سيحتاج إلى مُحدث أيضاً، فإن كان مُحدثه الحادث الأول لزم الدور وهو باطل، وإذا كان مُحدثه أمراً حادثاً ثالثاً احتاج هو الآخر إلى مُحدث، فإن كان حادثاً احتاج إلى مُحدث، وهكذا حتى يتسلسل، وقد ثبت بطلان التسلسل في محله. إذن لا بد أن يكون المُحدث للعالم قديماً غير مسبوقٍ بعدم، وهو الذي نسميه بـ (الله) أو (خالق الكون) أو (العلة الأولى).

وبمناسبة الحديث عن المقدمة الثانية من القياس الثاني (أي أن كل حادث يحتاج إلى مُحدث) ربما يثار

السؤال التالي:

ما الحاجة إلى فرض مُحدث لكل حادث؟!؟

قد توجد الأشياء في هذا الكون بصورة تلقائية وعن طريق الصدفة، فما المانع؟! ولذلك فمن الضروري أن نفصل القول في نفي الصدفة فنقول: يمكننا الاستعانة بحساب الاحتمالات لهذا الغرض، وبموجب هذه الطريقة نجد أن احتمال حدوث شيء بسيط عن طريق الصدفة يتوقف على وقوع ملايين الملايين من المحاولات حتى يتم المطلوب.

لقد أبدع أحد المؤلفين (وهو أ. كريسي موريسون) (8) في توضيح حساب الاحتمالات،
ونحاول الاستعانة به، ولكن بصورة أخرى في المثال الآتي: (9)

لنفرض كتاباً علمياً يحتوي على 100 ورقة مرتب حسب أرقام الصفحات، فإذا فرقنا أوراق
الكتاب وخلطناها ثم أعطينا الكتاب بيد رجل أعمى أو أمي وطلبنا منه أن يرجعه إلى صورته الأولى
فماذا سيكون منه؟!!

إنه أعمى أو أمي...، وعلى أي حال فلا يمكنه قراءة الأرقام ولا تمييز الصفحة الأولى من الثانية،
فيلتقط من بين تلك الأوراق إحداها أملاً بأنها الورقة الأولى، فمن البديهي أن تكون نسبة عشوره على
الورقة الأولى من بين الأوراق المائة $1/100$.

ثم يلتقط ورقة أخرى أملاً بأن تكون هي الورقة الثانية فنسبة إصابته إلى خطأه تكون $1/99$.

فإذا أراد أن يلتقط الورقتين الأولى والثانية بالتوالي فلا بدّ وأن تكون نسبة إصابته إلى خطأه:

$$1/9900 = 1/99 \times 1/100$$

أي ينبغي أن يقوم بتسعة آلاف وتسعمائة محاولة ريثما ينجح في إحداهن لالتقاط الورقة الثانية
بعد الأولى مباشرة 0 وإذا التقط ورقة أخرى أملاً بأن تكون الثالثة فالنسبة من بين البواقي هي
 $1/98$ أما عشوره على الأوراق الثلاث تبعاً فيحتاج إلى:

$$1/970200 = 1/98 \times 1/99 \times 1/100$$

وعلى هذا الترتيب تتصاعد النسبة، وأخيراً فإنه لا يستطيع من إرجاع صفحات الكتاب المشوشة
إلى صورتها الأولى إلا بعد عدد هائل غير متناه هو العدد (1) وأمامه (200 صفر).

ولأجل أن ندرك عظمة العدد السابق نفرض أننا بعثنا كل شخص من أفراد البشر وهم الآن
يبلغون أربعة مليارات إلى كرة من الكرات السماوية ليعيشوا هناك، ولنفرض أن كلاً منهم تناسل
فأوجد بقدر نفوس العالم الفعلي فيصير مجموع نفوس الكرات العدد (16) وأمامه (18 صفر) وبعد
أن تحملنا عبء عد هؤلاء، لنفرض أن كلاً منهم أوجد نفوساً بقدر العدد السابق فصار المجموع
العدد (256) وأمامه (36 صفر).

والآن نفرض أن رجلاً ثرياً أراد أن يعطي جميع أمواله إلى واحد من هؤلاء جميعاً بقيد القرعة
وكنت أنت أحد هؤلاء الذين يحتمل حصولهم على المال 000 ففكر في ضعف إصابة القرعة باسمك
من بين هؤلاء جميعاً.

ستقول إن العدد (256) وأمامه (36 صفر) عدد قريب من اللانهاية، ولو زدته لكان العدد

(3) وأمامه (38 صفر)، واحتمال الإصابة فيه ضعيف جداً. هذا كله فيما كانت

الاحتمالات بقدر 38 صفراً فكيف لو كانت 200 صفراً كما في مثال ترتيب صفحات الكتاب؟!؟

إنه عدد يطيرّ العقل ويطشّ اللب 000

نستنتج من هذا المثال أن تمكن الرجل الأعمى أو الأمي من ترتيب صفحات كتاب يحوي مائة ورقة (عن طريق الصدفة) يكون قريباً من الصفر، إلى درجة يجعله من المحالات. فكيف بك لو طبقت هذه الفرضية على خلق الإنسان بما هو عليه من دقة وإبداع وغيره من الموجودات.

وهل الإنسان وحده هو الموجود الذي تختفي في داخله الأسرار العظيمة والبراهين الساطعة على وجود الخالق القدير؟!؟

اعتراض آخر: حيث يدعي الخصم بأن الموجودات تكونت عن صدفة ومن غير شعور ولا تدبير يقع في مأزق حرج، إذ أننا نجأه بقولنا: لو كان ذلك حقاً فلماذا لا تخلق الصدفة اليوم شيئاً؟ لو كان النظام الشامل تابعاً للصدفة، ولا يوجد هناك خالق للعالم وللنظام الذي فيه، فمعنى ذلك إبطال قانون العلية العامة التي يذكرها الفلاسفة. والآن نقول: هل الصدفة حدثت مرة واحدة في حياة الموجودات أم أن الموجودات لا تزال تابعة للصدفة؟ لو اختار الخصم الفرض الأول فقد أثبت سخفه لأننا نجد موجودات حادثة وجديدة يوماً بعد يوم، فمن أين أتت؟ ولو اختار الفرض الثاني طالبناه بموجود واحد في عصرنا كان وليد الصدفة.

وبهذا يثبت القائلون بالصدفة عدم استنادهم إلى دليل معقول ...

ويختصر الفيلسوف الإسلامي الكبير العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي دليل المتكلمين في إثبات وجود الله تعالى في الجملة التالية: (10)

"النظرة الفاحصة المدعمة بالتحقيق العلمي توصلنا إلى ارتباط أجزاء العالم فيما بينها ارتباطاً وثيقاً... هذا الارتباط لا يختص بطائفة من أجزاء الكون بل يُشاهد بصورة أدق وأكمل كلما نفذنا إلى المسالك الدقيقة والأجزاء الموعلة في الصغر، وحتى أولئك الذين تمسكوا بقانون التكيف مع البيئة فراراً من إثبات الغاية في الوجود لا مفرّ لهم من إثبات هذا الارتباط بين أجزاء الكون. هذا الارتباط ليس موهوماً، بلى يحكي عن حقيقة مستقلة منفصلة عن أذهاننا، وعلى ذلك فإن العالم يكون مع أجزائه وحدة خارجية.

هذه الوحدة الخارجية دائمة التغير والتحول، أي أنها اتصفت بالوجود بعد العدم، لأنها حركة دائبة عامة (الحركة الوضعية والمكانية، أو الحركة الجوهرية- الذاتية-) والحركة وجود بعد العدم، أو هي وجود مشوب بالعدم.

ثم إن قانون العلية العام يقتضي أن يكون لكل موجود حادث (الموجود الذي لم يكن ثم كان) علة موجودة. وحتى لو لم نفرض الكون أو شطراً منه متغيراً فلا مفر من إثبات علة موجودة له، لأن كل موجود ممكن وإن لم يكن متغيراً فهو محتاج إلى العلة. نستنتج مما تقدم أن هذا العالم يحتاج إلى علة موجودة خارجة عنه."

5- طريقة الصديقين:

وهذه الطريقة تتلاءم مع المنهج الفلسفي الذي رسمه (صدر الدين الشيرازي) المعروف بـ (صدر المتألهين) أو (الملا صدرا).

وتتميز هذه الطريقة عن غيرها من الطرق بأنه لا توجد فيها واسطة لإثبات ذات الله عز وجل، أي أنها تستغني عن (الحد الوسط) الذي يحتاج إليه كل قياس منطقي. فمثلاً كان الحدّ الوسط في طريقة المتكلمين هو (حدوث العالم)، وفي طريقة الحكماء الطبيعيين هو (الحركة). وعلى ضوء الطرق المتقدمة كان المستدل ينتقل من العالم المشهود إلى العالم اللامشهود ومن الطبيعة إلى ما وراء الطبيعة... أما في طريقة الصديقين فالصورة تتغير.

في المعارف الإسلامية باب خاص يشير إلى أن الله تعالى كما أنه باطن فهو ظاهر، قال تعالى: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ" (11) وقال أيضاً: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ" (12) أي أن ظهور جميع الأشياء قائم بذاته عز وجل.

وهناك آية أخرى: "أَيْنَمَا تُولُؤُوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ" (13) تفيد أنه لا يخلو مكان أو جهة من وجهه تعالى. وقد ثبت في الحكمة المتعالية أن جهة الظهور وجهة البطون متحدتان في ذات الله، أي أنه ليس ذا حيثيتين وجهيتين (إحدهما الظهور والأخرى البطون) بل حيثية واحدة هي أساس الظهور وأساس البطون معاً... تلك حيثية الواحدة عبارة عن كمال الفعلية والوجود اللامتناهي.

لقد أشار الحكيم السبزواري إلى هذا المفهوم في (منظومته) حيث قال:

يا من هو اختفى لفرط نوره الظاهر الباطن في ظهوره

وقال آخر:

جمالك في كل الحقائق سائر وليس له إلا جلالك ساتر

أما العرفاء الإسلاميون فقد شنعوا على الفلاسفة استدلالهم بالمخلوقات على ذات الله، وانتقاهم من العالم المشهود إلى العالم اللامشهود. يقول محيي الدين ابن العربي في ذلك: "الله تعالى ظاهر ما غاب قط، والعالم غائب ما ظهر قط" (14).

أما الحكيم المولوي (جلال الدين البلخي) فهو يقول بالفارسية:
آفتاب آمد دليل آفتاب
كردليلت بايد ازوى رو متاب

وسئل الجنيد البغدادي: ما الدليل على وجود الصانع؟

فقال: أغنى الصباح عن المصباح. (15)

هذه مقتطفات من العبارات التي تشير إلى برهان الصديقين على وجود الله وإذا أدر كناها ننتقل إلى الأشداء الفوَّاحة من روض العترة الطاهرة لنقتبس منها الشواهد الحية على هذا المنهج.

1- في دعاء الصباح للإمام أمير المؤمنين عليه السلام: "يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَتَرَّه عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ".

2- وفي دعاء الإمام الحسين عليه السلام يوم عرفة: "الْعَبْرُكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ؟ مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ؟ أَوْ مَتَى بَعُدَّتْ حَتَّى تَكُونَ الْآثَارَ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ؟"

3- وفي دعاء السحر الذي كان يدعو به الإمام السجاد عليه السلام وروى عن طريق أبي حمزة الثمالي: "بِكَ عَرَفْتُكَ وَأَنْتَ دَلَّلْتَنِي عَلَيْكَ وَدَعَوْتَنِي إِلَيْكَ".
ويمكن اختصار وجه الاستدلال في هذه الكلمات الرائعة بما يأتي:-
الدليل: هو المرشد للطريق.

ومن هنا سمي البرهان الذي يُقام لإثبات شيء (دليلاً).

والمفروض في (الدليل) إن يكون أجلى و أوضح من الأمر الذي يُراد الاستدلال عليه، إذ لو تساويا لم يزد الدليل شيئاً، ولو كان أقل وضوحاً لسبب الضلال والغموض.

فإذا كنا نبحت عن دليل على وجود الله تعالى، فلا بد أن يكون أجلى وأوضح وأكد وجوداً منه،

ولاشيء اظهر في الوجود وأكمل من ذات الله عز اسمه 0

هذا هو المدعى وأما البرهنة عليه من الناحية الفلسفية فتتوقف على مقدمات:- (16)

1- لقد ثبت في الفلسفة أن الأصل في التحقق هو (الوجود) أما (الماهيات) فهي موجودات بالعرض والحجاز. (17)

2- كما ثبت أن حقيقة الوجود لا تقبل الكثرة التي أساسها التباين، وإذا قبلت الاختلاف فذلك إما يعود إلى شدة الوجود وضعفه، وكماله أو نقصه، أو يعود إلى الإمتدادات والاتصالات التي هي من نوع من تشابك الوجود والعدم.

وبصورة موجزة: فان الكثرة المتصورة في الوجود كثرة مقترنة بالوحدة. (18)

3- حقيقة الوجود لا تقبل العدم، فالموجود من حيث هو موجود لا ينعدم، والمعدوم من حيث معدوم لا يوجد. وفي الحقيقة فان انعدام الموجودات نوع من محدودية الوجود الخاص، أي أن العدم نسبي. (19)

4- حقيقة الوجود بغض النظر عن الحثيات والجهات الطارئة عليه مساوية للكمال والإطلاق والغنى والعظمة والجلال والنور. أما النقص والتقييد والفقر والضعف والإمكان والصغر والمحدودية فهي أعدام... والموجود حيث يتّصف بهذه الصفات فلأنه وجود محدود ومشوب بالعدم. إذن فهذه الصفات ناشئة من العدم، وحقيقة الوجود تناقض العدم. (20)

5- إن عروض العدم ولوازمه (من النقص والضعف والمحدودية) ناشئ من المعلوليّة، إي أن وجوداً إذا أصبح معلولاً وكان متأخراً في الرتبة عن علته كان محتوياً على النقص والمحدودية، لأنه متعلق بالعلة وتابع لها.

إذا تمت هذه المقدمات نقول:-

إن حقيقة الوجود ثابتة وهي لا تقبل العدم، ومن جهة أخرى فالوجود ليس في ذاته مشروطاً بشيء، بل هو مرادف للكمال والعظمة والغنى والجلال والفعلية والإطلاق 00. وهذه الأمور على طرف نقيض مع النقص والإمكان والمحدودية والحاجة. نستنتج من ذلك أن الوجود في ذاته مرادف للوجوب الذاتي الأزلي، والكمال المطلق.

إذن فأصالة الوجود ترشدنا إلى وجود الله بصورة مباشرة، من دون توسط شيء آخر.

وكل ما في العالم من وجودات حيث أنّها تقبل العدم، وتطرأ عليها التغييرات فإنها ظلال

الوجود وتستند في وجودها إلى مصدرٍ أزلي لا يقبل العدم. هو الله تعالى.

هذه نماذج خمسة من المنهج القديم في إثبات الخالق عرضناها باختصار.

والآن ننتقل إلى المنهج الحديث.

ب- المنهج الحديث في إثبات الخالق

بينما كان المنهج السابق يعتمد على صغريات وكبريات وقياسات منطقية نجد أسلوب البرهنة في المنهج الحديث يختلف، فيستبعد الدور والتسلسل، ويعتمد بالدرجة الأولى على ظواهر الفكر والنظام في العالم.

وفي هذا المنهج ندرس النماذج الآتية:

1- التأمل في وجود الكون:

استدل المفكرون في العصر الحديث على وجود الله بالدليل التالي:
نحن ندرك وجود الكون، ولكن كيف نفسر وجوده ونشأته؟
هناك أربعة احتمالات للإجابة عن هذا السؤال:

الاحتمال الأول:

إن هذا الكون غير موجود في الواقع، وإن تصورنا لوجوده مجرد وهم وخيال 000 وليس من شك إن هذا يخالف الواقع، لأن الوجود مستقل ومنفصل عن الذات التي تدركه.

الاحتمال الثاني:

أن ينشأ هذا الكون من العدم وبلا سبب... وهذا مستحيل، لأن الصدفة لا تفسر لنا وجود العالم بما فيه من مادة وطاقة، فكيف بالنظام المائل والتنسيق الهائل في كل شيء؟! إن هذا يحتاج إلى إدراك وقدرة، وعلم وحكمة، والمادة لا تنشئ شيئاً من ذلك. ولو تولدت الحياة من المادة نفسها لم يكن هناك تفرقة بين مادة ومادة، وأن تظهر الحياة في هذه دون تلك... أجل، قال العلماء:
"إذا بلغت المادة مبلغاً معلوماً من الاستعداد صلحت لحلول الحياة فيها، وهيأت لخدمتها، مثلها في ذلك مثل الجهاز الذي يصلح بالتركيب لقبول الكهرباء، فإن أجزاء الجهاز لا تتحرك إلا إذا اجتمعت على النحو الصالح لاستقبال التيار وتلبية حركاته، وكذلك الأعضاء الجسدية لا تتحرك الحياة، وإنما هي ظرف صالح لاستقبالها وتلبية حركاتها إذا تم تركيبها على النحو المعروف".
ومن هنا كان التفسير الآلي الميكانيكي لحركة المادة باطلاً.

الاحتمال الثالث:

إن الكون أزلي لا بداية له... وهذا باطل حيث اكتشف العلم الحديث حتى الآن عناصر يبلغ عددها 102 (21)، وكل مادة عرفها الإنسان تتكون من واحد أو أكثر من هذه الـ 102، وبعد

دراستها بدقة تبين لعلماء الطبيعة أن جميع هذه العناصر في سبيل الزوال، ولكن بعضها يسير إليه بسرعة، وبعضها ببطء. وفي ضوء هذه الحقيقة قرروا إن العالم له بداية ونهاية، وأنه لا بد أن يزول بعد أن تتحقق الغاية من وجوده، وقدروا عمر العالم - على التقريب - بحوالي خمسة بلايين من السنين. وإذا بطلت الاحتمالات الثلاث، تعين الرابع.

الاحتمال الرابع:

لا بد لأصل الكون من خالق أزليّ ليس له بداية، عليم محيط بكل شيء، قوي ليس لقدرته حدود، ولا بد أن يكون هذا الكون من صنعه.

وكما يقول أحد علماء الغرب:

"إذا كان هذا العالم المادي عاجزاً عن أن يخلق نفسه، أو يحدّد القوانين التي يخضع لها فلا بد أن يكون الخلق قد تمّ بقدرة كائن غير مادي. وتدلّ كل الشواهد على أن الخالق متّصف بالعقل والحكمة والإدارة 000 وإذن فالنتيجة المنطقية الحتمية التي يفرضها علينا العقل ليست مقصورة على أن لهذا الكون خالقاً فحسب، بل لا بد أن يكون هذا الخالق حكيماً عليمًا قادراً على كل شيء كي يستطيع أن يخلق هذا الكون وينظمه ويدبّره، ولا بد أن يكون هذا الخالق دائم الوجود تتجلى آياته في كل مكان". (22)

هذا النوع من الاستدلال عقلي ومتكبر، ولذلك فقد مال البعض من مدرسي علم الكلام إلى اعتباره الطريق الأفضل إلى إثبات وجود الله تعالى.

عمر الكون

ومادّنا نناقش موضوع عدم أزلية الكون، فلا بأس بأن نلقي نظرة على التقديرات السائدة عن عمر الكون.

1- استناداً إلى ماورد في (التوراة) فإن الاعتقاد كان سائداً بأن عمر الكون لا يتجاوز بضعة آلاف من السنين.

2- وتسربت هذه النظرة إلى الذهنية الإسلامية على يد كعب الأحبار ووهب بن منبه، فراحوا يقدّرون عمر الكون بسبعة آلاف سنة، وربما ذكروا تحديداً أحصّ فقالوا: إن ذلك بداية هبوط آدم إلى الأرض.

- 3- حدّد العالم الفرنسي (بوفون) سنة 1778 ميلادية، عمر الأرض بـ 7500 سنة.
- 4- بالتقدّم العلمي الحاصل في عصر النهضة الحديثة استطاع علماء الطبيعة من وضع أرقام جديدة لعمر الأرض اعتماداً على دراسة سرعة انحلال بعض المواد المشعّة كالراديوم واليورانيوم، فقالوا:

أ- عمر الأرض 3 مليارات من السنين.

ب- أن الحياة دبّت على سطح الأرض منذ 1800 مليون سنة.

ج- أن الإنسان مشى على قدميه منذ أكثر من ثلاثة ملايين سنة.

- 5- وهناك افتراض آخر يقول: أن الكون وجد نتيجة لانفجار غير عادي وقع منذ 5 ملايين سنة.

كل هذه التقديرات تعني أن لهذا الكون بداية، وأنه لم يكن موجوداً منذ الأزل، فهو حادث وليس أزلياً.

العلم يبطل أزلية المادة

لقد أسدت الجهود العلمية بما كشفته من قوانين طبيعية في مختلف ميادينها، خدمه كبرى في تثبيت أقدم المعرفة على أسس قويمة، وأضافت- بغير قصد- أدلة أخرى جديدة لإثبات الحقيقة الإلهية المطلقة، تختلف بطبيعتها عن الأدلة الفلسفية التي سادت من قبل. وهي تدل دلالة واضحة على عدم صحة افتراض أزلية الكون والمادة. ولنقرأ الآن ما يقوله العلماء من أهل الاختصاص حول افتراض أزلية المادة. أولاً: قانون الحرارة الديناميكية يبطل أزلية المادة:

يقول الأخصائي في علم الحيوان والحشرات، السير أدوار لوثر كيل:

"قد يعتقد بعضهم أن هذا الكون هو خالق نفسه، على حين يرى البعض الآخر أن الاعتقاد في أزلية هذا الكون ليس بأصعب من الاعتقاد في وجود إله أزلي.

ولكن القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية يثبت خطأ الرأي القائل بأزلية المادة والكون. فالعلوم تثبت بكل وضوح أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، فهناك انتقال حراري مستمر من الأجسام الباردة، ولا يمكن أن يحدث العكس بقوة ذاتية، بحيث تعود الحرارة فترتد من الأجسام الباردة إلى الأجسام الحارة.

ومعنى ذلك أن الكون يتجه إلى درجة تتساوى فيها حرارة جميع الأجسام وينضب فيها معين الطاقة، ويومئذ لن تكون هنالك عمليات كيميائية أو طبيعية، ولن يكون هنالك أثر للحياة نفسها في هذا الكون.

ولما كانت الحياة لاتزال قائمة، ولاتزال العمليات الكيميائية والطبيعية تسير في طريقها، فإننا نستطيع أن نستنتج أن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً، وإلا لاستهلكت طاقته منذ زمن بعيد، وتوقف كل نشاط في الوجود.

وهكذا توصلت العلوم - دون قصد- إلى أن لهذا الكون بداية ... " (23)

وقال هذا نفس الشيء (السير جيمس):

"تؤمن العلوم الحديثة بأن عملية تغير الحرارة سوف تستمر حتى تنتهي طاقتها كلية، ولم تصل هذه العملية حتى الآن إلى آخر درجاتها، لأنه لو حدث شيء مثل هذا لما كنا الآن موجودين على ظهر الأرض حتى نفكر فيها؟

إن هذه العملية تتقدم بسرعة مع الزمن، ومن ثم لا بد لها من بداية، ولا بد أنه قد حدثت عملية في الكون يمكن أن نسميها (خلقاً في وقت ما) حيث لا يمكن أن يكون هذا الكون أزلياً... " (24) ويقول فرانك إلن عالم الطبيعة البيولوجية:

"إن قوانين الديناميكا الحرارية تدل على أن مكونات هذا الكون تفقد حرارتها تدريجياً، وأنها سائرة حتماً إلى يوم تصير فيه جميع الأجسام تحت درجة من الحرارة بالغة الانخفاض هي الصفر المطلق، ويومئذ تنعدم الطاقة وتستحيل الحياة. ولا مناص من حدوث هذه الحالة من إنعدام الطاقات عندما تصل درجة حرارة الأجسام إلى الصفر المطلق. بمضي الوقت.

أما الشمس المستعرة والنجوم المتوهجة والأرض الغنية بأنواع الحياة، فكلها دليل واضح على أن أصل الكون أو أساسه يرتبط بزمان ما من خطبة معينة، فهو إذن حدث من الأحداث. وقد أدرك (سير إسحاق نيوتن) أن نظام هذا الكون يتجه نحو الإنحلال، ويقترّب من مرحلة تتساوى فيها درجة حرارة سائر مكوناته، ووصل من ذلك إلى أنه لا بد أن يكون لهذا الكون بداية ...

وأيدت دراسة الحرارة هذه الآراء، وساعدت على التمييز بين الطاقة الميسورة والطاقة غير الميسورة، وقد وجد أنه عند حدوث أي تغيرات حرارية، فإن جزءاً معيناً من الطاقة الميسورة يتحول إلى طاقة غير ميسورة، وأنه لا سبيل إلى أن يسير هذا التحول في الطبيعة بطريقة عكسية، وهذا هو القانون الثاني من الديناميكا الحرارية". (25)

وقد اهتم (بولترمان) بتمحيص هذه الظاهرة، واثبت أن فقدان الطاقة الميسورة الذي يسير إليه القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية ليس إلا حالة خاصة من ظاهرة عامة تشير إلى أن كل تحول أو تغير طبيعي يصحبه تحلل أو نقص في النظام الكوني ... ". (26)

وبكلمة ثانية:

إن القانون المسمى بـ (قانون الطاقة المتاحة) أو (ضابط التغير) يصف لنا أن الحرارة تنتقل دائماً من (وجود حراري) إلى (عدم حراري)، والعكس غير ممكن، وهو أن تنتقل هذه الحرارة من (وجود حراري قليل) أو (وجود حراري عدم) إلى (وجود حراري أكثر) ... وانطلاقاً من هذه الحقيقة القائلة بأن العمليات الكيميائية والطبيعية جارية، وأن الحياة قائمة يثبت لدينا قطعاً أن الكون ليس بأزلي، وإلا لكان من اللازم أن يفقد طاقته منذ زمن بعيد، ولما بقي من الكون بصيص من الحياة".

ولكن المادية الجدلية عندما تصطدم بهذه الحقيقة التي تنسف أهم ركيزة لها، تحاول التقليل من أهميتها، فتقول: إن قانون الموت الحراري للكون لا أساس له من الصحة، وهذا يشبه الإستدلال على الشيء بنفسه، وعلى صحة الدعوى بالدعوى نفسها، وهو لغو ومصادرة ولعب بالألفاظ. فالقانون المشار إليه يقول: لو كانت المادة أزلية، أو كان الكون أزلياً لانتهى منذ زمن بعيد، وبما أن الحياة فيه مازالت قائمة فهو يعني أنه ليس أزلياً ولا نهائياً، فقولهم المشار إليه ليس إلا مصادرةً.

ومن جهة ثانية: انه إذا كان المبدأ الأساسي الذي تقدمه المادية الجدلية هو أزلية المادية بصفة كلية، بحيث لا يشذ عنها جزء منها، فإن معطيات ذلك القانون يبطل هذه الكلية التي تريد المادية الجدلية فرضها.

وإذا صح عدم أزلية المادة ولو في أجزاءٍ منها، فإن هذا يشير إلى أن مبدأ أزلية المادة بصورة كلية، قائم على غير أساس.

وإذا أمكن - بمقتضى هذا القانون - أن تكون المادة حادثة في جانب من هذا العالم، فلماذا لا يمكن أن تكون كلها في أي جانب فرض، كذلك.

ومن جهةٍ ثالثة: فإن إعلانهم بأن الكون يمثل كليةً لا حد لها لعددٍ لانهائي للمجموعات المختلفة كفيًا، وأن عدد الحالات الممكنة للمادة في الكون لانهائية، ولا يمكن التوصل إليها مع أي مرورٍ في الزمن، ماهو إلا رجم بالغيب، ودعوى إحاطتهم بالغيب. وكيف يحيطون بذلك علماء، مع اعترافهم بأنها لانهائية ولا يمكن التوصل إليها.

ومثل هذا قولهم: إن القانون الثاني المشار إليه، لا يحدد جميع التيارات الممكنة في المادة، ولم يفصحوا عن هذه التيارات.

ولكن يبدو أنهم يقصدون بها قوانين (بقاء المادة) مثل (قانون حفظ الطاقة)، و (قانون بقاء الكتلة)، و (قانون بقاء الأشياء)، و (قانون بقاء المادة). وهي جميعاً تعني مضموناً واحداً، هو أن التحولات الطارئة على المادة، لا يلزم منها اختفاء الطاقة والمادة، ولا تستدعي استحداثها من جديد عندما تتحول من نوع إلى نوع آخر، بل تبقى متناسبةً في الزيادة والنقصان مع أي تحول وتغير. وعمليات التحول من شكل لآخر، إنما تعني انبثاق معادلات جديدة أخرى.

ولكن ذلك سيبقى نظريات واحتمالات لا حظ لها من الواقع، بعد أن قضى القانون الثاني من الديناميكا الحرارية نهائياً على ما أسموه بقوانين المادة المذكورة التي برهن عليها - كما قالوا - ماير، وجول، وغيرهما في منتصف القرن التاسع عشر أن سبقهم إلى ذلك بالتخمينات حولها كل من ديكارت ولايبتز وغيرهما.

وقد أشرنا من قبل إلى أن العلم يؤكد على أن الضوء والحرارة وإشعاعات الراديو - وهي مادية - تضمحل وتتلاشى، ولا تترك أثراً 0

ثانياً: الكيمياء الجيولوجية تبطل أزلية الكون:

يقول الدكتور (دونالد روبرت كار) الأخصائي وأستاذ الكيمياء الجيولوجية:

الكيمياء الجيولوجية "تحدد عمر التكوينات الجيولوجية كمواد الشهب وغيرها. فقد أمكن باستخدام العلاقات الإشعاعية أن نحصل على صورة شبه كمية عن تاريخ الأرض. ويستخدم في الوقت الحاضر عدد من الطرق المختلفة لتقدير عمر الأرض بدرجات متفاوتة من الدقة، ولكن نتائج

هذه الطرق متقاربة إلى حد كبير، وهي تشير إلى أن الكون قد نشأ منذ نحو خمسة ملايين سنة. وعلى ذلك فإن هذا الكون لا يمكن أن يكون أزلياً. ولو كان كذلك لما بقيت فيه أي عناصر إشعاعية. وهذا يتفق مع القانون الثاني من قوانين الديناميكا الحرارية. أما الرأي الذي يقول بأن هذا الكون دوري، أي أنه ينكمش ثم يتمدد ثم يعود فينكمش من جديد ... الخ فإنه رأي لم يقم على صحته دليل، ولا يمكن أن يعتبر رأياً علمياً، بل مجرد تخمين ". (27)

ويقول الدكتور جون كليفلاند كوثران من علماء الكيمياء والرياضة:

"وتدل الكيمياء على أن بعض المواد في سبيل الزوال أو الفناء، ولكن بعضها يسير نحو الفناء بسرعة كبيرة، والآخر بسرعة ضئيلة. وعلى ذلك فإن المادة ليست أبدية. ومعنى ذلك أيضاً أنها ليست أزلية، إذ أن لها بداية.

وتدل الشواهد من الكيمياء وغيرها من العلوم على أن بداية المادة لم تكن بطيئة أو تدريجية، بل ووجدت بصورة فجائية، وتستطيع العلوم أن تحدد لنا الوقت الذي نشأت فيه هذه المواد.

وعلى ذلك فإن هذا العالم المادي لا بد أن يكون مخلوقاً، وهو منذ أن خلق يخضع لقوانين وسنن كونية محددة ليس لعنصر المصادفة بينها مكان ". (28)

ثالثاً: علم الفلك يبطل أزلية المادة:

يقول الدكتور أيرفينج وليام أستاذ العلوم الطبيعية:

"فعلم الفلك يشير إلى أن لهذا الكون بداية قديمة، وأن الكون يسير إلى نهاية محتومة. وليس مما يتفق مع العلم أن نعتقد بأن الكون أزلي ليس له بداية، أو أبدي ليس له لنهاية، فهو قائم على أساس التغيير، وفي هذا الرأي يلتقي الدين بالعلم ". (29)

رابعاً: علم الطبيعة أيضاً ينفي:

قال الدكتور عالم الطبيعة (أدوين فاست):

"وعندما تحاول عقولنا المحدودة أن ترتد إلى الوراء وتبحث عن ساعة الصفر في تاريخ هذا الكون، نجد أنها تسلم ضمناً بأن لهذا الكون بداية ولحظة معينة نشأت فيها الذرات الدقيقة التي تتألف

منها مادة هذا الكون. ولا بد أن تكون خواص هذه الجزئيات التي تحدد سلوكها، قد ظهرت معها في نفس الوقت. ومن المنطق السليم أن يكون السبب الأول الذي أوجد هذه الجزئيات هو الذي أودع فيها صفاتها التي تحدد سلوكها ... " (30)

2- منهج ديكارت:

لكي يتجرد هذا الفيلسوف الفرنسي الذي عاش في القرن السادس عشر بعد الميلاد من تأثير الأفكار الراسخة في ذهنه، والمترسبة عن مجموعة التقاليد والقيم الموروثة، بدأ فلسفته من الصفر، أي أنه اعتبر كل ماتعلمه من والديه، وأستاذه، ومطالعاته بمتزلة العدم، وتناسى كل تلك المعلومات، وراح يبحث عن قواعد جديدة لا يدعها ترسخ في ذهنه إلا بعد اليقين بها. (31)

ولم يكن تشكيكه في قيمة المعلومات المترسبة في ذهنه انضواءً منه تحت راية السوفسطائيين الذين أنكروا الحقائق وقالوا: كل ماندركه ونحس به فإنما هو من صنع خيالنا وتصوّرنا ... كلا، بل ليتخذ من الشك طريقاً إلى اليقين، ولهذا فقد سماه بـ (الشك الدستوري).

وكانت الخطوة الأولى التي خطاها في سبيل اكتساب الحقائق والإيمان بها إذعانه بجملة واحدة (أنا أفكر، فأنا إذن موجود). وهكذا بدأ يبني أفكاره الفلسفية انطلاقاً من هذه البداية اليقينية.

لقد نقلت عن (ديكارت) ثلاثة براهين على وجود الله تعالى، ولكن البرهان الواضح من بينها هو البرهان الآتي:

"إني أفكر في وجودي هل هو مستقل، أم إنه مستمد من وجود آخر؟
لو كان وجودي مستقلاً مستنداً إلى نفسي، لكنت أستأثر بكل الكمالات لنفسي، ولم يكن يعتريني الشك والرجاء والحاجة، وبعبارة أخرى كنت اصبح إلهاً. ولكن حيث أنني عاجز عن إعطاء الكمال لنفسي لا يعقل أن أكون سبباً لوجود نفسي.
هذا مضافاً إلى أنني لو كنت قادراً على منح الوجود لنفسي، فالمفروض أن أكون قادراً على إدامة وجودي وحياتي ... في حين أنني أرى نفسي عاجزاً عن ذلك.
أستكشف من ذلك أن بقائي موجوداً مستنداً إلى وجود آخر، هو الله (أي الوجود الكامل القائم بذاته)، وحيث أنه قائم بذاته فهو حائز لجميع الكمالات بالفعل لا بالقوة، لأن الكمال بالقوة هو النقص بعينه.

وغني عن البيان أن انتساب وجودي إلى الوالدين لا يحل المشكلة ... لأن ما يمكن إسناده إلى

الوالدين هو الجسم فقط، في حين أننا نبحث عن النفس ". (32)

هذا البرهان يقرب إلى البرهان المذكور في احتجاج للإمام الصادق عليه السلام مع أحد الملحدين، وملخصه:- إن الإنسان إما أن يكون قد خلق نفسه أو خلقه الخالق. والفرض الأوّل باطل لأنه إمّا أن يكون قد خلق نفسه قبل أن يوجد، أو بعد أن وُجد. على الفرض الأوّل يلزم أن يكون فاقد الشيء معطياً إياه ومن البديهي أن (فاقد الشيء لا يعطيه). وعلى الفرض الثاني يلزم تحصيل الحاصل وهو محال.

لا يقال: خلقه أبواه.

لأنه يقال: تستمر سلسلة الآباء والأمهات حتى (آدم) و (حواء)، وليس لهما أبوان.

ولا يقال: خُلق من تلقاء نفسه.

لأننا أثبتنا: بطلان الصدفة.

إذن لا مفر من الإذعان بأن خالقاً حكيماً مدبراً عظيماً خلق الإنسان.

3- دليل النظام:

ويتألف هذا الدليل من المقدمتين التاليتين:-

(1) العالم يسوده النظام المتقن.

(2) وكل ما يسوده النظام المتقن فهو من صنع منظّم قدير.

إذن: العالم من صنع منظّم قدير.

أما دليلنا على سيادة النظام المتقن للعالم فيشهد له الاستقراء والوجدان. إذ مامن موجود في هذا الكون، ومامن جزء من أجزاء العالم، ومامن ذرة في هذه الموجودات إلاّ وهو خاضع لنظام دقيق كامل يربط بين مختلف الأجزاء. هذا الترابط يمكن مشاهدته في المجرات والسدم والمجموعة الشمسية والكواكب المختلفة، كما يمكن مشاهدته في اصغر جزء من المادة وهو (الذرة) بما فيها البروتون والإلكترون والنيوترون.

وكما يسود النظام في الأحياء، كذلك الأمر في المادة المجردة عن الحياة... هذا النظام يرينا

دقته المتناهية في الإنسان والحيوان والنبات، في البحار والأنهار، في السباع المفترسة والحشرات

الضعيفة، في الشمس والقمر، في الليل والنهار... وبصورة موجزة في كل جزء من أجزاء الخليقة.

وأما دليلنا على أن كل مايسوده النظام المتقن فهو من صنع منظّم قدير، فهو أن النظام نقيض الفوضى، فهو يعني الانسجام والترابط، وهذان لايمكن أن يحصلوا من تلقاء نفسيهما (لبطلان الصدفة) بل منبعثان من إرادة وشعور وقدرة، وكلّما كان الترابط أوثق، والانسجام أشمل، والنظام أدقّ دلّ على صدوره من إرادة مطلقة غير محدودة، وقدرة عظيمة تفوق كلّ القدرات والقوى في الوجود ... إذن فكل مايسوده النظام الدقيق فهو من صنع منظّم عظيم ذي إرادة مطلقة وقدرة عظيمة لايجدّها شيء.

وهنا يثور سؤال؟

لماذا لانسند النظام المتقن إلى فعل الطبيعة؟

والجواب على هذا السؤال بسيط جداً، لأن نظرة تأملية في الطبيعة ترينا أنّها إما المادة نفسها، أو حالة ثانوية للمادة 0 وإذا كانت المادة فاقدة للوعي والشعور والإدراك يعرض لها العدم والتغير، ويطرأ عليها الفقر والحاجة، وتؤثر فيها المؤثرات المختلفة، فالطبيعة (وهي حالة ثانوية للمادة) فاقدة للشعور، ولايمكن إسناد النظام المتقن إلى علة فاقدة للشعور.

أما إذا كان المقصود من الطبيعة إثبات قدرة عظيمة واعية مدركة لاتؤثر فيها المؤثرات ويستند إليها النظام المتقن السائد في جميع الموجودات، فذلك إثبات للخالق بأسلوب يحمل في طياته الروح الانهزامية التي تخشى من تسميته بالله، فتعبر عنه بالطبيعة.

ولزيادة الإيضاح نقتبس نصاً من العلامة الحجة السيد هبة الدين الشهرستاني:

الله وبرهان الطبيعة: (33)

إذا كان لله في كل جسم آية توحيد، وبرهان علم وحكمة، فالطبيعة أنطق الآيات دلالة على الخالق الحكيم.

الطبيعة اسم للحالة الذاتية في كل شيء ومبدأ فعله الذاتي الصادر منه لا بغرض، ولا بقصد عوض، كالشمس في إشراقها، والنار في إحراقها. فالمصدر الذاتي لفعل جامد بدون تصور الغاية وبدون تدخل العلم في البداية هو طبع الشيء وطبيعته.

فأفعالك الطبيعية تبدأ من ذاتك وتنسب إليها من دون أن يؤثر في إنشائها علمك واختيارك، كجوعك وعطشك، وموتك وحياتك، بخلاف أفعالك التي يؤثر في صدورها منك علمك وقصدك كالمشي والسباحة والكتابة والصعود على السطح. ففعل مثل سقوط الجسم من جبل فعل طبيعي، ومصدره الذاتي الوحيد طبيعة لاتعلم الغاية منها والغرض.

أما الفعل المشتمل على مزية القصد والشعور فقصدية، ومصدره العلم بالشيء عن قصد فيه، وتصور للغاية منه، فهل خالق الكون خالقه وخالق كل حي فيه عن علم وقصد، أو عن مجرد اقتضاء الذوات بدون لحاظ الغايات؟

وجهان، بل قولان.

ذهب بعض الطبيعيين إلى انحصار العالم كله في الأجسام وقواها والطبايع التي هي فيها غير منفكة عنها، وهي الكل في الكل، ولا مؤثر في الوجود غيرها.
لكنما الجمهور يذهبون إلى أن الخليقة فعل مافوق الطبيعة، فعل عالم بما خلق، قاصد منه الغاية والغرض.

وحجتنا على الطبيعيين من الطبيعة أن العلة في التغيرات العالمية إن كانت وحدها الطبيعة، وكانت ذات علم بالأثر وشعور بالغرض فهي التي يسميها المتدين (الله) باختلاف اسمي ونزاع لفظي، وإذا كانت فاقدة الشعور بما صدر، غير قاصدة الأثر كالشمس في الإشراق والنار في الإحراق لزمها:-

- 1- أن لا يختلف أثرها، وهي مختلفة الآثار، وأن لا يتخلف عنها أثرها ولا يشدّ، وشواذ الطبيعة ثابتات.
- 2- يلزمها أن لا تخلق الأعضاء لوظائفها الخاصة بما كما ينبغي، وقد خلقتها كذلك.
- 3- يلزمها أن لا تخلق مخلوقات عالمة وقاصدة، وقد خلقت من الأحياء العالمة القاصدة ما لا يحصر.

نماذج من النظام السائد في الكون:

وهنا لا بأس بذكر بعض النماذج التي يتجلّى فيها النظام المتقن الذي يسود الكون، لندعم بها المقدمة الأولى في دليل النظام (34).

- 1- **خواصّ الماء:** يمتاز الماء بأربع خواص هامة تعمل على صيانة الحياة في المحيطات والبحيرات والأنهار، وخاصة حيثما يكون الشتاء قارساً وطويلاً.
أولاً: يمتص كميات كبيرة من الأوكسجين عندما تكون درجة حرارته منخفضة، وهذا يساعد على تنفس الأسماك من الأوكسجين الذائب في الماء.
ثانياً: تبلغ كثافة الماء أقصاها في درجة أربعة مئوية، ومهما انخفضت درجة الحرارة بعد ذلك فإن كثافة الماء تبقى ثابتة ثم تبدأ بالتناقص. هذا الأمر يمنع من انجماد الأنهار والبحيرات.
ثالثاً: الثلج أقل كثافة من الماء مما يجعل الجليد المتكون في البحيرات والأنهار يطفو على سطح الماء لخصّته النسبية فيهيئ بذلك فرصة لاستمرار حياة الكائنات التي تعيش في الماء في المناطق الباردة.
رابعاً: عندما يتجمد الماء تنطلق منه كميات كبيرة من الحرارة تساعد على صيانة حياة الأحياء التي تعيش في البحار. (35)

هذا النظام الدقيق الخاص بالماء قد يغفل عنه الكثيرون، ولكنه يشير إلى حقيقة حيّة أشار إليها القرآن الكريم: "وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حيٍّ" (36)

2- النسغ الصاعد والنازل: لو أخذنا مقطعا عرضياً لساق أحد النباتات - مهما كان دقيقاً وبسيطاً- وفحصناه تحت المجهر (الميكروسكوب) لوجدناه يتكون من أنابيب مجوّفة عديدة، قسم منها ينقل الماء والأملاح من التربة إلى الأوراق، والقسم الآخر يحمل الغذاء المصنوع في الورق إلى سائر أجزاء النبات. هذه الأنابيب يمكن أن نشاهدها في ساق شجرة الجوز، وساق نبتة صغيرة على حد سواء. وقد سمّاها علماء النبات بـ (النسغ الصاعد) و (النسغ النازل)، وهي تقوم بعملها بصورة دقيقة ومنظمة بحيث لم يعهد منها أن أخطأت في عملها وسار الماء ومعه الأملاح في الأنابيب الخاصة بالنسغ النازل ولا العكس.

فهذا مظهر متواضع من النظام السائد في النباتات.

ولكي ندرك أهمية الماء في نمو النباتات نقول: كان العلماء حتى القرن السادس عشر الميلادي يعتقدون أن التربة هي السبب في نمو الأشجار والنباتات، لكن ثبت خلاف ذلك في تجارب الكيميائي الفنلندي (فان هلمونت) في القرن السابع عشر.

لقد زرع فان هلمونت شجرة الصفصاف في أصيص وجعلها تنمو مدة خمسة أعوام، فكبرت شجرة الصفصاف، واشتد عودها، وزاد وزنها على 150 رطلاً أي 67 كيلو غراماً، ومع ذلك كان كل ما فقدته التربة التي نمت فيها ما بين 30 و 55 غراماً فقط، فاستنتج هذا العالم أن النباتات تتغذى من الماء الذي كان يضاف باستمرار، وبدونه يموت أي نبات مهما بلغت جودة التربة التي تنمو فيها. (37)

والزراعة المائية طريقة مبتكرة تثبت صحة هذه التجارب.

أما التعليل العلمي لما تقدم في تجارب (فان هلمونت) فيذكره اسحق ازيموف بهذه الصورة: "التربة تتكون غالبيتها من سيليكات الألومنيوم، والمركبات الأخرى التي لا تقوم بأي دور، ووظيفة التربة ميكانيكية صرفة في الجزء الأعظم، فهي تكون أساساً صلداً، ومع ذلك فهي منفذ يمكن للنبات أن يمد جذوره فيها، وفيه يمكن حفظ الماء اللازم للنبات، أما الماء فضروري لا مجرد انه كماء يكون جزءاً أساسياً من النسيج النباتي، كما هي الحال في أنسجة جميع صور الحياة، ولكن لأنه يذيب كميات صغيرة من المواد غير العضوية، التي يحتاج إليها النبات، والتي لا يستطيع امتصاصها إلا على صورة محلول. وصدق الله العلي العظيم حيث يقول: "الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَّكَ لَكُمُ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّنْ نَّبَاتٍ شَتَّىٰ، كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّأُولِي النُّهَىٰ".

3- لسان المزمار: في مؤخرّة الفم يوجد طريقان: أحدهما البلعوم المتّصل بالمرء، وهو خاص

لنقل الطعام إلى المعدة، والآخر الخنجرة وهي تتصل بالقصبات الهوائية وعملها نقل الهواء الحامل للأوكسجين إلى الرئتين.

ومن العجائب التي أثبتتها علم التشريح، أن القصبات الهوائية تقع في الأمام، ويقع البلعوم خلفها. وإذا كان دخول ذرة صغيرة من الطعام إلى القصبات الهوائية مهلكاً ومؤدياً إلى الوفاة في بعض الأحيان احتاج الفم إلى شرطي للمرور لينظم السير بين الطعام الذي يريد الذهاب إلى المريء ثم المعدة، والهواء الذي يريد احتياز القصبات الهوائية إلى الرئتين. وشرطي المرور هذا هو لسان المزمار، يعمل عمله بانتظام ودقة بالغين، لا يغفل عن عمله لحظة واحدة، دائمٌ عليه ليلاً ونهاراً، في اليقظة والنمام.

فما أن تُمضغ اللقمة جيداً وتترطب بالغدد اللعابية حتى تتزلق إلى جانب البلعوم، وبحركة خاطفة ينطبق لسان المزمار على الخنجرة فلا يدع منفذاً لسراية الطعام إلى القصبات الهوائية. وحتى لو كانت ذرة الطعام قوية وذكية بحيث استطاعت أن تتغلب على شرطي المرور وتقهره، فإن العضلات المحيطة بالقصبات الهوائية تبدأ عملها الأوتوماتيكي وذلك بالضغط المتوالي حتى تخرج ذرة الطعام، وفي هذه الحالة يعرض السعال للإنسان.

قال تعالى: "سُنْرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ". (38)

4- الغذاء وتطوره: يحتاج الجنين وهو في رحم أمه إلى غذاء يساعده على الاستمرار في الحياة، وحيث لا طريق له إلى العالم الخارجي كان غذاؤه مناسباً لتلك الظروف التي يعيش فيها ... انه الدم الذي يجتمع في المشيمة، وينتقل عن طريق الحبل السري إلى سرّة الجنين، ومنها إلى العروق الدموية المتصلة بجهاز دوران الدم في جسمه. هذا الدم يأتي من خلاصة كبد الأم، ويغذي الجنين، فينمو تدريجياً، ويشد عظمه ولحمه وأعصابه من ذلك الغذاء الأسود القاتم.

وما أن يتهيأ الطفل للولادة، والخروج إلى العالم الخارجي، حتى ينتقل مركز التمرين بعملية تلقائية آتية إلى نقطة أخرى من جسد المرأة هي (الثديان)، فتبدأ الغدد الثديية بإفراز مادة صمغية تسمى بـ (اللباء)، ثم بإفراز الحليب الشهي المحتوي على كل المواد الغذائية التي يحتاجها الرضيع. وشتان ما بين (الدم) ذلك السائل الغليظ القاتم، وبين (الحليب) هذا السائل الأبيض الشهي. وقد أشار القرآن الكريم إلى هذه الحقيقة حيث قال: "نُسْقِيكُمْ مِمَّا فِي بُطُونِهِ مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَبِناً خَالِصاً سَائِغاً لِلشَّارِبِينَ". (39)

5- خلقة الجمل: إذا فحصنا هذا الحيوان الوديع وجدناه مزوداً بخصائص وقابليات فريدة،

تتلاءم مع البيئة التي يعيش فيها. ومن هذه الخصائص:-

أولاً: لما كان الجمل واسطة النقل في الصحاري لقرون طويلة، ولا يزال كذلك في بعض المناطق، وربما ينعدم الماء في الصحراء لبضعة أيام، فإن معدة هذا الحيوان مزودة بجيوب عضلانية تصلح لحفظ الماء وخصنه، فإذا أريد السير به في سفرة طويلة أورد الماء فيشرب مقداراً كثيراً يملأ به الجيوب. وإذا سار يوماً كاملاً وأصابه العطش ضغط على إحدى هذه الجيوب ففاض الماء منها إلى معدته وارتوى من ذلك الماء 0 وإذا عطش بعد ذلك ضغط على جيب آخر ففاض الماء، وهكذا... وقد جرّب أصحاب القوافل فوجدوا الجمل يستغني عن الماء طيلة أسبوع كامل.

ثانياً: وإذا كانت مشكلة الماء قد انحلت لهذا الحيوان فكيف بمشكلة الطعام؟ لقد كُفي مهمة الطعام أيضاً، وذلك بواسطة (السنام) الذي هو عبارة عن مخزن للشحم على ظهره، فإذا جاع أو وجد الاحتراق الداخلي في منطقة السنام حرارة عالية تذيب قسماً من ذلك الشحم فيتزل السمن إلى معدته ويشبع منه.

ثالثاً: لما كانت رمال الصحراء تعكس حرارة الشمس، فتلتهب الأجواء الملاصقة للأرض من شدة الحر، فإن الجمل قد زوّد بقوائم عالية تجعل جسمه بعيداً إلى درجة ما عن الرمال. رابعاً: وإذا طالت قوائمه بعد رأسه، وصعب عليه تناول الأشواك من الأرض... ولذلك فقد زوّد برقبة طويلة تمكّنه من تناول الشيء من الأرض دون حاجة إلى الانحناء.

خامساً: لما كانت الرمال رخوة، فإن الأقدام الصغيرة تغطس فيها، ويصعب السير حينئذ، ولكن اتساع القدم يمنع من الغطس... ولهذا فإن الجمل قد زوّد في نهاية قوائمه بقطعة جلدية قابلة للتمطي، فيتوزّع الثقل على مساحة أوسع، ويسهل السير.

سادساً: حيث يتغذى الجمل من الأشواك التي تثبت في الصحراء، فقد زوّد بشق في فكّه الأعلى يسهّل له تناول الأشواك. مضافاً إلى أن لثته تقاوم الأشواك.

سابعاً: الجمل مزوّد بجفنين في كل عين. فإذا هبّ الريح وأحدثت عواصف رملية أغمض جفناً واحدة وهي رقيقة وأبقى الثانية مفتوحة، وذلك ليستطيع رؤية الطريق دون أن تدخل الرمال في عينه.

هذه سبع خصائص زوّد بها الجمل من بين الحيوانات، وكل منها تعالج زاوية من زوايا حياة هذا المخلوق العجيب. وقد أشار القرآن الكريم إلى التدبّر في خلقه بقوله تعالى: ((أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى

الإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ " . (40)

6- العلاقة بين فراشة اليوكا وزهرة اليوكا: نبات اليوكا من النباتات الزنبقية. وزهرة اليوكا

تتدلى إلى أسفل ويكون عضو التأنيث فيها أكثر انخفاضاً عن عضو التذكير أو السداة. أما الميسم وهو

الجزء الذي يتلقى حبوب اللقاح فإنه يكون على شكل الكأس، وهو موضوع بطريقة يستحيل معها أن تسقط فيه حبوب اللقاح 0 ولا بد أن تنتقل هذه الحبوب بواسطة فراشة خاصة تبدأ عملها بعد مغيب الشمس بقليل، فتجمع كمية من حبوب اللقاح من مُتكَ الأزهار التي تزورها وتحفظها في فمها الذي بني بطريقة خاصة لأداء هذا العمل.

ثم تطير الفراشة إلى نبات آخر من نفس النوع وتثقب مبيضاها بجهاز خاص في مؤخر جسمها، ينتهي بطرف مدبب يشبه الإبرة ويزل منه البيض. وتضع الفراشة بيضة أو أكثر ثم تزحف إلى أسفل الزهرة حتى تصل إلى القلم، وهناك تترك ما جمعتها من حبوب اللقاح على صورة كرة فوق ميسم الزهرة. وينتج النبات عدداً كبيراً من الحبوب يستخدم بعضها طعاماً ليرقة الفراشة وينضج بعضها لكي يواصل دورة الحياة. (41)

هذه العلاقة الوثيقة بين الفراشة والزهرة، والانسجام الكامل في العمل يشير إلى جانب متواضع من جوانب النظام في العالم.

7- العلاقة بين التين والزنابير الصغيرة: هناك علاقة مشابهة بين نبات التين ومجموعة من

الزنابير الصغيرة 0 تنتج أشجار التين نوعين من مجموعات الأزهار يحتوي أحدهما على الأزهار المذكورة والمؤنثة معاً، أما الآخر فجميع أزهاره مؤنثة. ويقوم بتلقيح الأزهار المؤنثة في كلا النوعين إناث الزنابير.

تكون فتحة التخت الذي يحمل مجموعات الأزهار في كلا النوعين ضيقة إلى حد كبير بسبب إحاطتها بكثير من الأوراق الحرفية، مما يجعل وصول الحشرة إلى الداخل يتم بصعوبة كبيرة، ويؤدي إلى تمرق أجنحتها. وعندما تدخل الحشرة إلى المجموعة التي تشتمل على الأزهار الذكورية والأنثوية، تضع الحشرة الأنثى بيضها ثم تموت، ثم ينقف البيض وتتزاوج الشفافير الصغيرة الناتجة، ولا يستطيع أن يخرج منها سوى الإناث، أما الذكور فتموت.

وقبل أن تخرج الإناث تلتصق هبوات اللقح بأجسامها فتحمله إلى مجموعات جديدة من الأزهار. فإذا كانت المجموعة الجديدة تشتمل على أزهار ذكور وأخرى إناث، فإن العملية تتكرر بالصورة السابقة، أما إذا اشتملت المجموعة على أزهار إناث فقط، فإن الفراشة تموت دون أن تضع البيض.

وفي هذه الحالة تكون الأزهار الإناث على درجة من الطول بحيث لا يستطيع أن تصل الحشرة إلى قاعدتها لكي تضع البيض هناك 0 وعندما تحاول الحشرة أن تصل إلى هذه القاعدة العميقة دون جدوى، تلقح الأزهار بما تحمله من هبوات اللقح، ثم تنضج الأزهار وتكون ثمار التين. (42)

وهنا يتحقق قوله تعالى: " أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى " (43)

8- الزهرة التي تسجن الحشرات: هنالك كثير من الأزهار التي تسجن الحشرات داخلها، ومن أمثلتها الزهرة المسماة (جاك في المقصورة) 0 ولهذا النبات نوعان من المجموعات الزهرية: ذكور وإناث. وهي تتكون داخل مقصورات تضيق عند منتصفها. ويتم التلقيح بواسطة ذبابة دقيقة تدخل إلى المقصورة ولا تكاد تجتاز المنطقة الضيقة الوسطى حتى تجد نفسها سجيناً، ليس بسبب الضيق فحسب، بل بسبب تغطية الجدران الداخلية بمادة شمعية مترلقة يتعدّر معها على الحشرة أن تثبت أقدامها، وعندئذ تدور الحشرة بصورة جنونية داخل المكان، فتعلق هبوات اللقاح بجسمها. وبعد قليل تتصلب جوانب المقصورة بعض الشيء فتستطيع الحشرة الخروج بعد أن يكون جسمها قد تغطّى بهبوات اللقاح. فإذا زارت الحشرة مقصورة مذكرة تكررت العملية السابقة، وأخيراً يسمح لها النبات بالخروج لأنها لا تكون قد أدّت رسالتها بعد 0

أما إذا دخلت مقصورة أنثى فإنها تسجن في داخلها سجيناً دائماً حتى تموت، وعند محاولتها اليائسة للخروج تقوم بتلقيح الأزهار الأنثى. (44)

هذه الزوجية السائدة في الكون مظهر عظيم من مظاهر الإبداع والنظام.

9- البرق مصدر من مصادر السماد: قد يظن كثير من الناس إن البرق ليس أكثر من وسيلة من وسائل التدمير. ولكن التفريغ الكهربائي الناتج عن البرق يؤدي إلى تكوين أكاسيد النيتروجين التي يهبط بها المطر أو الثلج إلى التربة ويستفيد منها النبات.

وتقدّر كمية النيتروجين التي تحصل عليها بهذه الطريقة في صورة نترات بما يقرب من خمسة أرتال للفدان الواحد سنوياً، وهو ما يعادل ثلاثين رطلاً من نترات الصوديوم. ويلاحظ أن كمية النيتروجين الذي يثبتته البرق تكون في المناطق الاستوائية أكثر منها في المناطق المعتدلة الرطبة، وهذه بدورها تزيد على الكمية التي تتكون في المناطق الجافة الصحراوية. ومن ذلك نجد أن النيتروجين يوزّع على المناطق الجغرافية المختلفة بصورة متفاوتة تبعاً لمدى احتياج كل منطقة منها لهذا العنصر الهام.

فمن الذي دبّر كل ذلك؟ إنه المدبّر الأعظم. (45)

ويقول عالم آخر:

" من الفوائد غير المتوقعة للعواصف الرعدية، خصوبة التربة بزيادة مركبات النيتروجين فيها. ويقدر مكتب التنبؤات الجوية في الولايات المتحدة كمية النيتروجين التي تضاف إلى الفدان الواحد بمقدار 12 رطلاً سنوياً لسبب البرق، وهذا يعني إضافة 770 مليون رطلاً إلى الكرة الأرضية ".

أما كيف يتم هذا الأمر العجيب الدال على قدرة الله تعالى، فيقول:

" عندما يتطاير شرر البرق يسبب جزء من طاقتها الكهربائية أثناء التفريغ اتحاد النيتروجين وأوكسجين الهواء الجوي، فيتكون منها مركب (او أكسيد النتريك) ثم لا تلبث أن تتحد أيضاً بذرة من الأوكسجين، فيتكون مركب (ثاني أكسيد النتروجين) وهذا المركب الأخير يذوب بماء المطر، ثم يسقط على الأرض على هيئة رذاذ من حامض النتريك ثم تتحد المواد الكيميائية التي في التربة مع الحامض المذكور فيتكون منها (نترات الكالسيوم) وهو من احسن الأغذية للنباتات ". (46)

ثم يتابع حديثه قائلاً:

" وعلى هذا فإذا كان البرق يضايقك، فربما يكون لك بعض العزاء في أن البرق ذو فوائد للفلاح، فهو يزيد من خصوبة التربة ويمدّها بما تحتاج إليه من الماء نتيجة للأمطار ". (47)

فتدبّر هذا كله ثم استمع إلى رنين الوحي يداعب أوتار قلبك حيث يقول عز وجلّ: " ومن آياته يُريكمُ البرقَ خوفاً ويُنزّل من السّماءِ ماءً فيُحيي به الأرضَ بعدَ موتِها إنّ في ذلك لآياتٍ لِقومٍ يَعقلون ". (48)

فيشير تعالى بقوله (آيات لقوم يعقلون) إلى لزوم التدبّر والدقة في هذه الآية الكونية. كما يقول في آية أخرى: " هو الذي يُريكمُ البرقَ خوفاً وطمَعاً ويُنشئُ السّحابَ الثّقالَ ". (49)

10- الذرّة: كل جسمٍ فهو قابل للانقسام إلى أجزاء صغيرة، وكلّ جزء صغير قابل للانقسام أيضاً ... وهكذا حتى نصل إلى أصغر جزء غير قابل للانقسام.

لقد أتعب الفلاسفة أنفسهم قديماً في إثبات الجزء الذي لا يتجزأ، وفيه. ولكن جاء العلم الحديث ليطلق على هذا الجزء الصغير من المادة اسم (الذرة) ... ولكن سرعان ما اكتشف أن الذرة بالرغم من صغرها ودقّتها تتألف من أجزاء عديدة أهمها الأقسام الثلاثة الآتية:

أ- البروتون: وهو ذو شحنة كهربائية موجبة.

ب- النيوترون: وهو ذو شحنة كهربائية متعادلة.

ج- الإلكترون: وهو ذو شحنة كهربائية سالبة.

هذه الأجزاء المتناهية في الصغر تشكل بنيان الذرة بصورة عجيبة، حيث البروتون والنيوترون في المركز يشكّلان (النواة)، وذرات الإلكترون تدور حول النواة بسرعة فائقة في أبعاد متناسبة. هذا ويوجد تناسب في الحالات الاعتيادية بين الوزن الذري وعدد البروتونات والإلكترونات،

وذلك كما يأتي:

عدد الإلكترونات = عدد البروتونات

الوزن الذري = عدد النيوتونات + عدد البروتونات

أما قطر الذرة فإنه يبلغ في المتوسط (0,000001 ملم) أي جزء واحد من عشرة ملايين جزء من المليمتر.

ولكن ليست الذرة متراصة، بل يوجد فضاء مرهب في بطنها. ذلك أن حجم الذرة الواحدة يزيد على حجم البروتون الواحد بعشرات الآلاف من المرات، ولكي ندرك الفراغ الهائل الواقع بين الإلكترونات والنواة يكفي أن نعلم أنه لو كان قطر الذرة الواحدة يساوي كيلومتراً واحداً لكان متر واحد منها تشغله النواة، وتبقى الإلكترونات دائرة حولها على بعد كيلو متر واحد... والباقي من الحجم يكون الفراغ.

وعلى هذا فلا غرابة في كلام (جوليه) حيث يقول: انه لو قدر لنا أن نقضي على الفراغ الذي بين ذرات بدن الإنسان - بالضغط الشديد مثلاً- فإنه حجمه سيتضاءل إلى درجة يصعب معها رؤيته، والأعجب من ذلك أن الجسم في حالته الأخيرة لا يفقد وزنه الأول بل يبقى 80 كيلو غرام مثلاً.

سرعة حركة الإلكترونات:

ذرة الهيدروجين أبسط الذرات لأنها تحتوي على إلكترون واحد، ومع ذلك فتبلغ سرعة الإلكترونات فيها 3000 كيلو متر في الثانية.

إنها سرعة مدهشة، ومع ذلك فلا نحس بها.

القوة المركزية والقوة الطاردة من المركز:

لما كانت الإلكترونات ذات شحنة سالبة والبروتونات ذات شحنة موجبة كان من المتوقع أن يحصل الاصطدام العنيف بين هاتين الشحنتين، ولكن هناك قوتين تعملان على التعادل، إحداهما القوة المركزية وهي التي تجذب الإلكترونات نحو النواة، والأخرى القوة العمركزية وهي التي تطرد الأجسام من المركز إلى المدار، ويتعادل هاتين القوتين يحصل التوافق والانسجام بين أجزاء الذرة.

القانون الدوري:

منذ مائة سنة تقريباً رتب العالم الروسي (ماندليف) العناصر الكيماوية تبعاً لتزايد أوزانها الذرية ترتيباً دورياً. قد وجد أن العناصر التي تقع في قسم واحد تؤلف فصيلة واحدة ويكون لها خواص متشابهة. وبفضل هذا الترتيب استطاع العلماء أن يتنبأوا بوجود عناصر لم يكن البشر قد توصلوا إليها بعد، بل أمكن التنبؤ بخواص هذه العناصر المجهولة وتحديدتها تحديداً دقيقاً، ثم صدقت تنبؤاتهم في جميع الحالات، فاكشفت العناصر المجهولة وجاءت صفاتها مطابقة كل المطابقة للصفات التي توقعوها.

ونستطيع أن نبسّط الأمر فنقول: إن الفرق بين ذرة عنصر معين وعنصر آخر يرجع إلى الفرق في عدد البروتونات والنيوترونات التي بالنواة، وإلى عدد وطريقة تنظيم الإلكترونات التي في خارج النواة (50)

11- النملة: النملة حشرة ضعيفة ولكنها تقوم بأعمال جبّارة وعظيمة. وفي الأمثال أن القائد المنكسر تعلّم من النملة درس الثبات والعزيمة، واستطاع بذلك أن ينتصر بعد الفشل.

ومن عجائب النملة أنها عندما تريد خزن حبة القمح فإنها تقطع الحبة نصفين لكي لا تنبت... لكن حيث كانت الكزبرة تنبت حتى مع قطعها إلى نصفين، فالنملة تقطعها إلى أربع قطع... أما بالنسبة إلى الشعير والباقلاء والعدس فإنها تكتفي بتقشيرها.

فياترى من الذي علّمها تلك الحكمة الدقيقة؟

ومن عجائبها أيضا أنها تخرج الحبوب المخزونة وتنشرها في أيام الصحو عندما تصيبها الرطوبة أيام المطر، وغالباً ما يكون ذلك في الليل حيث الهدوء يستولي على عالم البشر. (51)

وما قصة النمل مع (سليمان) ببعيدة عنا، حيث يحكي القرآن الكريم ذلك بقوله: " حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِي النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ: يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطُمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ، فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ: رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتِكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدِيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ". (52)

وهذا يحكي عن وعي وإدراك، وقيادة وتنظيم في حياة النمل... وهي محتقرة في أعين الناس.

12- النحل: والنحلة هي الأخرى ذكية، يسود حياتها تنظيم دقيق. وأول ما يلفت الانتباه بناؤها الخلايا التي تصنعها لإيواء صغارها على شكل سداسي منتظم ليس فيه أي قصور.

انك لا تجد نحلة في أي نقطة من نقاط العالم عدلت عن هذا الأسلوب في بناء خلاياها، مما يدل على أنها مجبرة على ذلك ولا تملك تخطيطاً من نفسها.

وجانب آخر من جوانب الإبداع في هذه الحشرة الصغيرة، هو تمييزها بين الأزهار الطيبة والأزهار التي لا شهد فيها، لتمتصّ الغذاء الطيب وتحوله إلى العسل ثم تخزنه في الخلايا أملاً في أن يكون غذاءً لصغارها حين تفقس. وتمتدّ يد الإنسان إلى الغذاء المخزون لتجعل منه أطيب الحلوى على الموائد... وكم فيه من فوائد صحية عجيبة!!

ثم ذلك التنظيم السياسي الدقيق، حيث الملكة والرعايا، والانقياد التام للملكة، وتقسيم العمل بين مجموعات النحل، والفرق بين الذكور منها والإناث... إلى غير ذلك من مشاهد النظام والإبداع في حياة النحل.

قال تعالى: " وأوحى ربُّكَ إلى النَّحْلِ أنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بيوتًا، وَمِنَ الشَّجَرِ، وَمِمَّا يَعْرِشُونَ. ثُمَّ كُلِّي مِنَ الثَّمَرَاتِ، فاسلُكِي سُبُلَ رَبِّكَ ذُلًّا، يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ، فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ، إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ". (53)

13- الصقور والفئران: أخذ المزارعون في مقاطعة من إحدى الولايات المتحدة الأمريكية

الشرقية يشكون منذ زمن ليس بالبعيد من الصقور، التي كانت تخطف دجاجهم، فتسمع ولاويل النساء، وتصفيق الرجال، وصراخ الأطفال. وكان الأمر يتكرر في اليوم الواحد أكثر من مرة، وكان المسؤولون يتغافلون عن مثل تلك الشكاوى لاشتغالهم بقضايا أخرى ذات أهمية قد تكون خطيرة. إلا أن المزارعين ألحوا على الحكومة بمساعدتهم للقضاء على الصقور من بلادهم نهائياً، وإزاء ذلك الإلحاح الشديد قرر المسؤولون في تلك المقاطعة أن يضعوا حداً لشكواهم، فأعلنوا عن استعدادهم لمنح كل من يقتل صقراً مكافأة مالية ممتازة.

وسرعان ماجتد الشباب أنفسهم لخوض حرب الصقور، كما شارك في ذلك الشيوخ ولربما النساء في بعض الأماكن، وهكذا دامت الحرب قائمة قرابة شهرين، أو أكثر حتى كادت الصقور أن تنتهي من تلك المقاطعة.

وأمن المزارعون على دجاجهم، ولكنهم مالبتوا إلا أن ألحوا على الدولة بشكوى جديدة، ولكنها شكوى جديدة بالاهتمام. إنها تهدد حياة السكان جميعاً بالجوع الذي لا يطاق. لقد كانت الشكوى هذه المرة أن فئران الحقول قد قضت على مزارعهم وكادت أن تأكل جميع حبوبهم، ولم يترث أحد من المسؤولين هنيهة إلا وأعلن أن الصقور هي التي كانت تأكل فئران الحقول، بل أنها كانت تأكل من تلك الحيوانات أضعاف ماتأكله من الدجاج.

فلما قلَّ عدد الصقور خلا الجو لفئران الحقول فكثرت عددها كثرة هائلة، ومعنى ذلك أن قتل الصقور قد أخلَّ بما يسميه العلماء الطبيعيون بـ (توازن الطبيعة) ويعنون بتوازن الطبيعة أن لكل منطقة من المناطق نباتاتها وحيواناتها الخاصة بها، فإذا لم يتدخل الإنسان فيها، أو يحدث حدثاً غير عادي ظلَّ عدد كل نوع من تلك النباتات والحيوانات ثابتاً تقريباً. (54)

14- بصمات الأصابع: حينما كانت جريمة قتل أو اغتصاب أو سرقة، ويعلم عنها كانت

تسارع الشرطة لإلقاء القبض على المجرمين والمشبوهين المسجّل لديها أسماءهم للتحقيق معهم، وكانت تقوم براءة المجرم، أو إدانته على شهادة الشهود ممن رآه بعينه. ولربما وقمت أغلاط كثيرة بالإفراج عن المجرم نفسه، لإقامة الحدِّ على البريء أو حبسه.

وقد وقعت أحداث كثيرة من هذا النوع. فمن ذلك أن رجلاً اسمه (ادلف بك) من مواليد لندن، شهدت عليه النساء بأنه احتال عليهن، واستلبهن مالاً وغير مال، وقبضت الشرطة عليه وحكم

عليه بالسجن مدة خمس سنوات، ثم أطلق سراحه. وبعد سنوات طويلة يجري لبعض النساء مثل ذلك الذي جرى أول مرة، ويتعرّفن على نفس (أدلف بك) في الطريق ويسجن هذه المرة سبع سنوات. ثم وهو في السجن تقع الجريمة على نفس الأسلوب، ثم اتضح أن الرجل المسجون بريء وأن المجرم غيره. ويقبض على المجرم الحقيقي ويعتذر للبريء. وعلى أثر هذا الحادث قامت الصحف بتوبيخ الشرطة ولعن الحكومة، وتقول: أي عصر العلم يحدث هذا!!!

ومن ذلك اليوم قامت الحكومة بتشكيل لجنة من العلماء والخبراء لوضع قواعد يمكن بها الكشف عن المجرمين الحقيقيين. وكان اقتراح رئيس قسم سجل المجرمين (واسمه بریتون) في باريس أخذ مقاييس دقيقة لأجسام المذنبين في سجونهم، حتى إذا عادوا إلى الإجمام أمكن التعرف عليهم بغير خطأ. وقد أوصت اللجنة باتخاذ هذا النظام.

ومنذ عام 1884 أخذت كل السجون تقيس من السجناء مايلي:-

1- طول الرأس.

2- عرض الرأس.

3- طول الإصبع في اليد اليسرى.

4- طول القدم اليمنى.

5- طول الذراع اليسرى.

ثم أضيف إليها مقاييس أخرى هي:-

1- طول جذع الرجل وهو قاعد.

2- طول الاذن اليمنى.

3- عرض الوجه.

4- لون العين.

وقد وجدوا صعوبات جمّة في تطبيق هذا النظام بالتعرّف على المجرمين، كما أنها لم تكن دقيقة مائة بالمائة. لذا أنشأت الحكومة لجنة ثانية في عام 1889 وقررت أن طريقة (بريتون) لها قيمتها ولكنها لا تنفع في الظروف القائمة في بريطانيا.

وأخيراً اهتمت اللجنة على التعرّف على الأشخاص بواسطة بصمة أصابعهم. وكان أول من لاحظ أنه يوجد على جلد الأصابع بروزات ذات أشكال معينة ومختلفة تماماً هو (بركنجي) أستاذ تشريح وعلم وظائف الأعضاء بجامعة برسلاو في بولندا. وفي عام 1895 أثبت السير وليم هرشل أن الشكل المرسوم على باطن الإصبع يدل على صاحبه ويثبت فرديته.

وفي عام 1877 ابتدع الدكتور هنري فولدز طريقة وضع البصمة على الورق باستخدام حبر

المطابع.

وفي عام 1892 أثبت السير فرنسيس جالتون أن صورة البصمة لأي إصبع تعيش مع صاحبها طوال حياته فلا تتغير. وقد أثبتت البصمات جدارتها بالكشف عن المجرمين وأصبحت لدى الناس قناعة تامة بذلك. (55)

ومن العجائب اختلاف التوأمن في بويضة واحدة في خطوط الأصابع، وهذا الاكتشاف لا ينفع في الكشف عن الجرائم فقط، بل يستفاد منه في التعرف على المواليد في المستشفيات حتى لا يختلط بعضهم ببعض، وكذلك بصمات الجنود عند إصابتهم بجراح أو قتلهم في المعارك. ومن معجز القرآن الكريم إخباره عن هذه الحقيقة بقوله عز من قائل: " أَيْحَسِبُ الْإِنْسَانُ أَنْ لَنْ نَجْمَعَ عِظَامَهُ؟ بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ " (56) فالله تعالى يردّ في هاتين الآيتين استغراب الإنسان من جمع عظامه يوم القيامة بعدما تناثرت، ويثبت قدرته ليس على جمع العظام وردها إلى هيكلها العظمي المتماسك فحسب، بل على تسوية البنان (رؤوس الأصابع) وردّ خطوطها أيضاً.

* * *

هذه نماذج بسيطة تشهد على أن هذا العالم بما فيه من مجرّات وسُدُم، وكواكب وسيّارات، وشموس وأقمار، وجبال وبحار ومحيطات، وحيوانات ونباتات وجمادات، يسوده النظام المتقن. وقد سبق أن أثبتنا أن كل ما يسوده النظام المتقن فهو من صنع منظمّ قدير. وما ذلك المنظمّ القدير إلا الله جلّت أسماؤه.

وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد (57)

وكما قال الآخر:

فانظره في شجر، وانظره في حجر وانظره في كل شيء، إنه الله

* * *

قبس

من استدلالات أهل البيت عليهم السلام

إذ نقتبس من كلمات أهل البيت عليهم السلام في البرهنة على وجود الله تعالى، فليس من جهة كونهم أوصياء الرسول الأعظم (ص) حتى يورد علينا بأن ثبوت وصايتهم متوقف على ثبوت رسالة النبي (ص)، ورسالة النبي (ص) متوقفة على وجود المرسل وهو الله تعالى، وهذا يستلزم الدور الباطل... بل من زاوية أخرى، هي أنهم رجالٌ أجمع التاريخ - سواء في ذلك الصديق والعدو - على صدقهم ونزاهتهم وعظمتهم في المجالات العلمية... مضافاً إلى أنهم رواد هذا الطريق والسالكون فيه حتى نهايته.

وهنا نكتفي بالنماذج الثلاثة الآتية:-

1- " قال رجل للصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله دلني على الله، ماهو؟ فقد اكثر

المجادلون عليّ وحيروني.

فقال الإمام عليه السلام: يا عبد الله هل ركبت سفينة قط؟

قال: بلى.

فقال: هل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟

قال: بلى.

قال: فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادر على أن يخلصك من ورطتك؟

قال: بلى.

قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله القادر على الانجاء حين لا منجى، وعلى

الإغاثة حين لامغيث ". (58)

هذه الحياة هي دار الأسباب والوسائل، بما يتوصل الشخص إلى مقاصده وأغراضه. ولا بد لكل أمر أن يتوصل إليه بالسبب المناسب له والطريق المؤدي إليه. فمثلاً من يريد الحصول على الماء الحار يستفيد من النار، ومن يريد الحصول على الماء البارد يستخدم الثلج. من يقصد السفر عن طريق الجو يركب الطائرة، ومن يقصد السفر أرضاً يستعمل السيارة، أما المسافر عن طريق البحر فانه يتخذ السفينة وسيلة للبلوغ إلى غايته..، وهكذا في سائر شؤون الحياة.

وإذا وقع الإنسان في ورطة وحدثت له مشكلة، فانه يحاول التخلص منها بالأسباب الاعتيادية. إذا تمرض فانه يراجع الطبيب ويستنصحه في نوع الدواء والغذاء الذي يتناوله، وإذا احتاج إلى عملية جراحية فانه يذهب إلى المستشفى حيث الوسائل اللازمة لإجراء العمليات.

إذا كسرت به السفينة في البحر فانه يستعين بحطام السفينة، بخشبة مكسورة، بأي شيء طاف على الماء ليتخلص من الغرق... وإذا انعدم ذلك فانه يستعين بالسباحة. ولكن السباحة أمدها محدود، إذ بعد مضي بضع ساعات تُصاب العضلات بالشلل والأعصاب بالانهيار، وتحقق الأخطار بالشخص فإذا به في حالة لا سفينة تنجيه، ولا سباحة تغنيه.

في هذه اللحظة حيث الأسباب منقطعة والوسائل الطبيعية للنجاة منعدمة يتعلق قلب الإنسان بقدرة عظيمة وقوة مطلقة تتجاوز تلك الأسباب والوسائل، قادرة على إنقاذه من تلك الورطة التي وقع فيها... وماتلك القدرة العظيمة والقوة المطلقة إلا الله تعالى.

وهذه المسألة ليست خاصة بالمؤمنين، بل تشهد في الأفراد غير المؤمنين بالله عند تعرضهم

للمخاطر التي لا يوجد عندهم أمل في النجاة منها بالوسائل الطبيعية.

فما هو السبب الذي يفوق الأسباب المادية ويتجاوزها؟

انه مسبب الأسباب لاريب!

انه خالق الكون...

2- قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: " من عرف نفسه عرف ربه " (59).
وقد ذكر المحققون لهذا الحديث معاني انتهت إلى اثني عشر معنى. (60) ولكننا نختار من بينها بعض المعاني التي تتناسب مع مبحثنا، ونوضحها حسب أسلوبنا في هذه المحاضرات.

المعنى الأول/ لما كانت الأعضاء والجوارح بحاجة إلى مركز للتوجيه والإرشاد، وكانت شبكة الأعصاب المنتشرة في الجسم منتهية إلى نقطة واحدة، وهذه كلها لاتعمل عملها مادام الجسم خالياً من روح، نستنتج أن المادّة وحدها عاجزة عن تحريك الجسد، وبطريق أولى فهي عاجزة عن تحريك هذا العالم... إذن لابد لهذا العالم المادي من موجّه ومحرك ومدبّر غير مادي، وهو الله.
المعنى الثاني/ من عرف أن النفس موجودة قبل البدن باقية بعده، عرف أن ربه تعالى موجود قبل خلق المخلوقات، وهو بعدها باق، لم يزل ولا يزال.

المعنى الثالث/ إزاء محدوديّة الجسم بالزمان والمكان تمتاز النفس بأنه لايعرف لها مكان ولا أينيّة، وهذا يدلّ على أن لها نصيباً من الإطلاق، مستمداً من المبدأ المطلق وهو الله جلّت أسماؤه.
3- وعن أمير المؤمنين عليه السلام أيضاً: " عُرِفَ اللهُ سبحانه بفسخ العزائم وحلّ العقود، وكشف البليّة عمن أخلص النية). (61)

ورؤي هذا الكلام بعبارة أخرى: " عرفت الله بفسخ العزائم ونقض الهمم ". (62)
يصمّم الإنسان على أشياء كثيرة، ويعزم على فعلها، ويقرّر الاستمرار فيها حتى النهاية... ولكنه فجأة يجد في نفسه إعراضاً عن ذلك التصميم، وانفساخاً لذلك العزم، وعدولاً عن القرار. وتتعلّق إرادة الإنسان بأشياء كثيرة ويهيئ لها جميع الوسائل والمعدّات، فتصطدم هذه الإرادة بمواجز سميقة لا يستطيع اختراقها. وليس هذا في الأفراد الضعفاء، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى الأقوياء الماسكين بزمام الأمور، والقادرين على فعل ما يعجز عنه الآخرون... وهل غاب عن بالك قصة شدّاد ونمرود وفرعون، أولئك العمالقة الذين سيطروا على الناس كافة، وتملكوا كل المقدرات والقوى؟!!

هنا يكتشف الإنسان أن إرادته ليست هي الكلّ في الكلّ، بل توجد إرادة عليا فوق إرادته وإرادة الآخرين هي الحاكمة على هذا الكون.

وهل تملك الإرادة العظيمة التي لاحدّ لها ولاحصر غير الله تعالى؟

شدّاد... يهدد ويتوعّد، ويرسل الشرطة لينتزعوا من النساء كلّ مايملكن من حلي وزينة، ليصوغ من ذهبها وفضتها ومجوهراتها أعمدة ذلك القصر الشامخ، الذي أراد له أن يكون جنة الدنيا، في قبال الجنّة التي يعد الأنبياء الناس بها في الآخرة...

ويستمر في اعتدائه وعنفه، حتى ينتهي عماله من بناء (الجنة)، ويحين يوم الافتتاح حيث الحرس الملكي يقرع نشيد الفرع، وحيث الطبول والأجراس ترحبّ بقدوم الملك، وحيث الناس يصطفون على الجانبين ليقصّ الملك الشريط بالمقصّ الذهبي ...

في وسط هذه المراسيم، وبينما (شدّاد) واضع إحدى رجليه في الركاب تشاء الإرادة العليا أن توضح حقيقة كبرى، ويكشف اللثام عن تلك المغالطات، فتترع الروح من جسد شداد، ويطرح أرضاً كخشبة هامدة لآحراك فيها.

هنا تنفسخ العزيمة، وتنقض الهمة، ويحلّ العقد ... ويُعرف الله جلّ جلاله.

ومثال آخر:

(نمرود) يرى في (إبراهيم) معتدياً على الآلهة المنحوتة ومسفّها هذه الأحلام، فيقرر القضاء عليه إحراقاً. يدعو الناس للانتصار للآلهة بجمع الحطب والمواد المشتعلة، فيقوى التصميم لحظة بعد لحظة، وتشد العزائم ساعة بعد أخرى ... و ينتظر الجميع ساعة اندلاع النيران إلى السماء، ليلقى — (إبراهيم) وسط النار الملتهبة.

ويرمى إبراهيم مُكسّر الأصنام في أعماق هذه النار المضطربة، ومن المتوقع أن يتحوّل في لحظات إلى رماد ... لكن الإرادة العليا تقرر أن تتحول النار برداً وسلاماً عليه، فيذهل الحاضرون عندما يجدون ذلك.

هنا تنفسخ العزيمة، وتنقض الهمة، ويحلّ العقد... ويُعرف الله جلّ جلاله.

وإن شئت أمثلة أخرى فعليك بحياتك الخاصة لتجد منها ألف شاهد وشاهد.

* * *

كيف نعرف الله؟!

لما كان التصديق بوجود أي شيء متفرعاً على تصوّره، فإن سؤالاً يفرض نفسه هنا، وهو أنه هل يمكن للبشر أن يتصوّر الله حتى يعتقد به؟

قد يقال: أن تصوّر الله مستحيل، لأن التصوّر عبارة عن نوع من الإحاطة العلمية بالشيء، والذات الإلهية لا يحاط بها ولا يعرف كنهها لا في الذهن ولا في الخارج، وذلك لأن الباري تعالى مطلق، وكل ما يرد في ذهن البشر محدود.

ومن هنا ذهب (المعطلة) إلى إنكار معرفة ذات الله، وعدم إمكان الوصول إلى كنهه بواسطة العقل ... والمعرفة العليا في هذا المجال هي عقيدة البسطاء والسذج، تلك التي نقلت بصورة (عليكم

وربما نجد في كلمات الإمام علي بن أبي طالب (ع) ما يفهم منه للوهلة الأولى عجز العقل الإنساني عن معرفة ذات الله. فمن ذلك قوله في الخطبة الأولى من نهج البلاغة: "الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص الفطن" ويقول في الخطبة رقم (89): "وانك أنت الله الذي لم تتناه في العقول فتكون في مهب فكرها مكيفاً، ولا في رويات خواطرها فتكون محدوداً مصرفاً".

في ذات الوقت نجد - وهو رائد الطريق إلى الله - يوضح حقيقة كبرى تسد الطريق على المعطلة، وهي أن ماتقدم لا يعني أن معرفة الله مستحيلة، بل القدرة العقلية محدودة في هذا المجال، فيقول في الخطبة رقم (49): "لم يطلع العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته".

وإذا كان العقل قاصراً عن الوصول إلى كنه ذات الله تعالى، فهناك مقدار واجب من المعرفة لا بد منه.

أما تصوّرنا للمطلق فمن الواضح أنه لا يتم حسب إدراكنا العادي، لأننا في حياتنا المادية محاطون بسلسلة من الظواهر الجسمانية والقيود الزمانية والمكانية، ومادامت أفكارنا مأسورة لهذا النوع من التفكير يستحيل علينا إدراك موجود حال من قيد أو شرط.

لكن ينبغي أن لا نعتقد بإمكان تصوّر المقيّد مجرداً عن المطلق. ذلك أنّ كلّ مقيد عبارة عن مجموعة من المفاهيم المطلقة التي اجتمعت فيما بينها لتكون مفهوماً مقيداً. فمثلاً قولنا (الإنسان العالم الأسمى) مفهوم مقيد تكون من اجتماع ثلاثة مفاهيم كل منها مطلق هي (إنسان. عالم. أسمى) ... وهذا يدلنا على أننا أدر كنا المطلق وتصورناه ولكن في ضمن القيود.

من أجل ذلك إذا سمعنا مطلقاً فإننا - بحكم الألفة والاستئناس - نتصوّر له قيوداً، كما يسمع القروي الذي يجهل كل شيء عن العالم الخارجي بأن في النصف الثاني من الكرة الأرضية مدينة كبيرة باسم (نيويورك) فتجسّم في ذهنه صورة قوية كبيرة تزيد على قرينته هو بمائة مرّة - على أكثر التقادير - ولكننا إذا أردنا أن نصحح تصوره فإننا نقول له: (نيويورك مدينة ولكنها ليست من هذه المدن) كما نخاطب عطاراً ساذجاً بقولنا: (في الوقت الحاضر يزنون المواد لحدّ تسعة أرقام عشرية ولكن بميزان ليس من قبيل هذه الموازين).

نستنتج من ذلك أننا نستطيع المحافظة على إطلاق مفهوم بواسطة السلب، ونحن أحوج مانكون إلى السلب بالنسبة إلى الله تعالى. فنقول: الله موجود ولكن ليس كهذه الموجودات، وهو عالم قادر حي ولكن ليس من سنخ العلم والقدرة والحياة التي تعودنا إدراكها في عالمنا المادي المحدود. (64)

وقد عبر الفاضل المقداد عن هذا الموضوع بجملة موجزة حيث قال: "وفي الحقيقة المعقول لنا من صفاته ليس إلا السلوب والإضافات، وأما كنه ذاته وصفاته فمحبوب عن نظر العقول ولا يعلم ماهو إلا هو". (65)

قال الشاعر الإيراني (سعدي):

يامن سموت عن الخيال
وعن الذي كُنّا قرأنا
قد تمّ مجلسنا ووافي
وكما بدأنا لم نزل

ووهم أقيسة العقول
عنك من ضايفي الفصول
العمر منزلة الأفول
ببداية الوصف الجميل (66)

هوامش الفصل الأول:

- (1) منظومة الحكيم السيزواري في الفلسفة.
- (2) أسرار الحكم: للحكيم السيزواري ص 6
والنافع يوم الحشر: للفاضل المقداد ص 10
وكشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: للعلامة الحلبي ص 172
- (3) أصول الفلسفة للعلامة الطباطبائي، تعليق: الشهيد مرتضى المطهري ج 5/60
- (4) حكمت إلهي: للأستاذ مهدي إلهي قمشه اي ج 1/225
- (5) توضيح: إما أن نفرض الحركة خارجة عن حقيقة المادة أو داخلية في صميمها (جوهرية)، فعلى الأول تحتاج الحركة إلى محرّك، وعلى الثاني تكون حاجتها إلى المحرك أشدّ لمحدودية المادة.
- (6) تلخيص من (تعاون الدين والعلم) ص 171 للأستاذ الشيخ محمد تقي الجعفري.
- (7) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 67-68.
- (8) راجع: (العلم يدعو للإيمان) ترجمة محمود صالح الفلكي.

- (9) المثال الذي يذكره (كريسي موريسون) يتعلق بعشر قطع من النقود يضعها الرجل في جيبه بعد ترحيمها ثم يحاول إخراجها بالتسلسل، والمثال الذي يذكره الأستاذ أحمد أمين في كتابه (التكامل في الإسلام) يتعلق بترتيب جملة (إنسان يقظان) عن طريق الصدفة من علب الحروف في المطبعة.
- (10) أصول فلسفة وروش رئاليسم ج 89/5. ويعبر الأستاذ مرتضى المطهري عن هذا البرهان بالبرهان السينوي نسبة إلى (ابن سينا) حيث يعتبر هذا البرهان أعلى البراهين وأدقها ج 60/5.
- (11) سورة الحديد/3.
- (12) سورة النور/35.
- (13) سورة البقرة/115 0
- (14) أصول الفلسفة ج 79/5.
- (15) شرح كلشن راز - تأليف محمد اللاهيجي ص 69.
- (16) أصول الفلسفة ج 82/5.
- (17) فصلّ الفيلسوف محمد جعفر اللاهيجي في شرح الأدلة على أصالة الوجود تبعاً للحكيم المحقق (صدر المتألهين) في (شرح رسالة المشاعر). فمن أراد التعمق فليراجع من ص 28 إلى ص 112.
- (18) شرح رسالة المشاعر ص 199.
- (19) أصول الفلسفة ج 29/2 - 57.
- (20) شرح رسالة المشاعر للاهيجي ص 205.
- (21) اكتشف العلماء مؤخراً عناصر أخرى يزيد عددها على ما ذكر.
- (22) عن مقال بعنوان (الإيمان بالله في عصر العلوم) للدكتور محمد عبد الهادي أبي ريدة، نشر في مجلة (عالم الفكر) الكويتية - المجلد الأول/ العدد الأول - وتجد نظير هذا الاستدلال في مقال لـ (فرانك ألن) أستاذ الطباعة الحيوية بجامعة مانيتوبا بكندا من سنة 1904 إلى سنة 1944. راجع في ذلك (الله يتجلى في عصر العلم) ص 7 ترجمة الدكتور الدمرداش عبد المجيد سرحان.
- (23) الله يتجلى في عصر العلم ص 29.
- (24) أنظر: الإسلام يتحدى ص 55-56.
- (25) المصدر ص 92.
- (26) المصدر ص 93.
- (27) الله يتجلى في عصر العلم ص 87.
- (28) الله يتجلى في عصر العلم ص 27.
- (29) المصدر ص 55.
- (30) المصدر ص 99.

- (31) لمزيد من الاطلاع على فلسفة ديكارت يراجع:
- 1- أعلام الفلسفة كيف نفهمهم: تأليف هنري توماس.
 - 2- تاريخ الفلسفة الحديثة: تأليف كرم ملحم كرم.
 - 3- قصة الفلسفة: تأليف ويل ديورانت.
 - 4- رينيه ديكارت أبو الفلسفة الحديثة: تأليف كمال الحاج.
- (32) سير حكمت در اروبا: تأليف محمد علي فروغي ج 167/1.
- (33) المعارف العالية ص 62.
- (34) لقد صُنفت كتب كثيرة في هذا المجال أشير إلى بعض ما يبالي منها:-
- 1- الله يتجلى في عصر العلم: تعريب الدمرداش عبد المجيد سرحان.
 - 2- أثر العلوم التجريبية في الإيمان بالله: تأليف كاميل فلا مريون، تعريب الشيخ محمد مهدي الأصفي.
 - 3- مع الله في السماء: للدكتور أحمد زكي.
 - 4- الله والعلم الحديث: تأليف عبد الرزاق نوفل.
 - 5- آفريدكار جهان: تأليف الشيخ ناصر مكارم.
 - 6- الجواهر في تفسير القرآن: تأليف الشيخ طنطاوي جوهري.
 - 7- التفسير العلمي للآيات الكونية: تأليف الدكتور حنفي أحمد.
- (35) هذه الخصائص أوضحها (فرانك ألن) أستاذ الطبيعة الحيوية بجامعة مانيتوبا بكندا راجع (الله يتجلى في عصر العلم) ص 9.
- (36) سورة الأنبياء/ 30.
- (37) الحياة والطاقة ص 437 تأليف اسحق أزيوف، ترجمة الدكتور سعيد رمضان هدارة.
- (38) سورة فصلت/ 53.
- (39) سورة النحل/ 66.
- (40) سورة الغاشية/ 17.
- (41) من مقال لعالم الوراثة جون وليام كلوتس. راجع (الله يتجلى في عصر العلم) ص 48.
- (42) المصدر السابق ص 50.
- (43) سورة طه/ 50.
- (44) الله يتجلى في عصر العلم ص 50.
- (45) من مقال لأستاذ التربة في جامعة كاليفورنيا (ديل سوارترن دروبر)، راجع (الله يتجلى في

العلم) ص 120.

(46) و (47) كنوز العلم تأليف وليم فرجار ص 284.

(48) سورة الروم/24.

(49) سورة الرعد/13.

(50) من مقال للأستاذ جون كليفلاند كورثران. راجع (الله يتجلّى في عصر العلم) ص 120.

(51) تفسير الجواهر: تأليف الشيخ طنطاوي جوهرى ج 128/13.

(52) سورة النمل/18، 19.

(53) سورة النحل/68.

(54) سبعون برهاناً علمياً على وجود الذات الإلهية، تأليف ابن خليفة عليوي ص 206.

(55) للتفصيل انظر: الموسوعة العلمية ص 92، وسبعون برهاناً علمياً ص 387.

(56) سورة القيامة/3، 4.

(57) البيت مع جملة أبيات أخرى لأبي العتاهية.

(58) التفسير المستفاد من الإمام الحسن العسكري ص 7، و (معاني الأخبار) للصدوق ص 4، وقد

نقل الفيض الكاشاني هذا الحديث عن كلا المصدرين في (تفسير الصافي).

(59) وينسب هذا الحديث إلى الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله أيضاً.

(60) نقلها بتمامها السيد عبد الله شير في (مصايح الأنوار في حل مشكلات الأخبار) ج 1/204.

(61) غرر الحكم ودرر الكم، للآمدي - حرف العين.

(62) مدارك نهج البلاغة للشيخ هادي كاشف الغطاء ص 67.

(63) قد يتصور إن الجملة الآنفة الذكر مستندة إلى النبي (ص)، ولكن ذلك غير ثابت. يتعرض

الميرزا

القمي في (قوانين الأصول) إلى مبحث جواز التقليد في أصول الدين وعدمه، ويعتبر الجملة المذكورة

من أدلة القائلين بجواز التقليد والمدافعين عن لزوم التعبد في العقائد. ولكنه يقول: لم يثبت عندنا كون

هذه الجملة حديثاً، بل يقال إنها من كلام (سفيان الثوري) الفقيه والصوفي المعروف. ويقال أن

(عمرو بن عبيد المعتزلي) كان يتحدث عن عقيدة المعتزلة حول (المتزلة بين المتزلتين)، فردت عليه

عجوز بتلاوة آية من القرآن، فقال سفيان الثوري - وكان حاضراً في المجلس - (عليكم بدين

العجائز).

(64) هذا التصوير في إدراك المطلق مقتبس من العلامة الطباطبائي في (أصول فلسفة وروش رئاليسم)

ج 100/5-106.

(65) النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر ص 21.

(66) أورد الأستاذ (محمد الفراقي) مترجم (روضه الورد) لسعدي الشيرازي:

لم نزل بنهاية الوصف الجميل

ومن الواضح أن ذلك سهو، والصحيح ما أوردناه في المتن.

(وحدانية الله)

قبل أن نتعرض لذكر البراهين على وحدانية الله، ينبغي تقديم مقدمة:

إن التزاع بين المشركين والموحدين ليس في وحدة الإله وكثرته، بمعنى الواجب الوجود الموجود لذاته،

فهذا مما لا نزاع في أنه واحد لا شريك له.

وإنما التزاع في الإله بمعنى الربّ المعبود.

وبعبارة أخرى: ليس الهدف من هذا البحث إثبات وحدانية الذات الواجبة الوجود، إذ لم يذهب

أحد إلى وجود ذاتين غير متناهيتين واجبتي الوجود، كما أن القرآن الكريم ليس بصدد إثبات هذه
الوحدانية، بلى المقصود هو إثبات وحدانية الرب الخالق المدبر... وهو الذي يخالفه المشركون.
إذا عرفنا ذلك انتقلنا إلى البراهين المذكورة في كتب العقائد والفلسفة الإسلامية لإثبات وحدانية
الله تعالى:-

البراهين على وحدانية الله

البرهان الأول: وحدة العالم دليل على وحدة صانعه.

وهذا البرهان يتألف من أربع مقدمات:-

1. العالم يتّصف بوحدة واقعية وطبيعية.

2. لا يوجد عالم آخر غير عالمنا.

3. المعلول الواحد لا يصدر إلا من علة واحدة.

4. واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحشيات.

ولابدّ من توضيح كل من هذه المقدمات.

أما المقدمة الأولى فيمكن الوصول إليها بعد استعراض النظريات الثلاث في ارتباط أجزاء العالم.

النظرية الأولى:- لا يوجد أي ارتباط بين أجزاء الكون. فالعالم عبارة عن مجموعة من الأجزاء
والذرات المتناثرة التي لا يربط بينها شيء، كالمخزن الذي وضعت فيه المواد المختلفة. وبعبارة أخرى:
إذا وجد ارتباط في هذا العالم فهو بين مجموعة من الوقائع المتعاقبة والتي يكون بعضها علة للأخرى،
ولكن أجزاء العالم التي تشاهد بصورة الأجسام الخاصة لاترابط بينها، وعلى ذلك فإذا فرض انعدام
بعض الأجزاء تماماً، أو حصل تغيير في وضعها وموقعها نتيجة لتأثير عامل خارجي فلا يحدث ذلك
تغييراً في العالم.

النظرية الثانية:- الأجسام مترابطة فيما بينها ولكن من نوع الارتباط الصناعي بين أجزاء معمل
أو آلة. إن أجزاء المعمل أو الآلة منسجمة حسب نظام خاص ولكل منها عمل خاص ضروري في
الإنتاج، وكلّ تغيير أو زيادة أو نقيصة في الأجزاء يؤثر في الوضع العام وقد يؤدي إلى الاختلال. وبناءً
على هذا فإن انعدام بعض أجزاء العالم (فرضاً) أو أي تغيير صناعي في وضعيتها يؤثر في العالم ككل،
وربما أدى إلى الاختلال.

من المقطوع به أن وضعية كوكب في منظومة شمسية مؤثر في المنظومة كلها. ولو انفجرت
الشمس التي هي مركز المجموعة الشمسية وتناثرت، فإن المجموعة ستندثر برمتها وربما كان لانفجار

هذه المجموعة وتناثرها اثر في انفجار المجرة التي تعتبر جزءاً منها وفي غيرها من المجرات أيضاً. إن قوة الجاذبية العامة لها التأثير العظيم في ربط أجزاء العالم فيما بينها.

النظرية الثالثة: - أن الارتباط بين أجزاء العالم أدق، وأعمق من ارتباط أجزاء الآلة والمعمل... انه من نوع الارتباط الكائن بين أعضاء الجسد الواحد، أي أن حياة واحدة وشخصية واحدة تسود العالم، فالعالم بأسره يعتبر وحدة شخصية، كما أن الإنسان الواحد مع ما عليه من آلاف الملايين من الخلايا، والأجزاء التي تساهم في بناء كل خلية منها، يملك شخصية واحدة وروحاً واحدة لا عدّة شخصيات وأرواح.

يميل المحققون من الفلاسفة إلى تأييد النظرية الأخيرة في تفسير الارتباط بين أجزاء العالم، ولهم على ذلك أدلة متقنة.

أما المقدمة الثانية - فنقول في توضيحها: إذا اعتبرنا هذا العالم ذا أبعاد لامتناهية (وكما يقول باسكال: العالم كرة يوجد مركزها في كل مكان وليس محيطها في مكان) فلا يتصور وجود عالم آخر غير عالمنا. أما إذا اعتبرنا العالم محدوداً ومتناهيّاً كما يقول القدماء من الفلاسفة ويؤيدها بعض الفلكيين في عصرنا فإن من الممكن تصور وجود عالم آخر، لكنهم يقيمون الأدلة القاطعة على استحالة وجود عالمين جسمانيين منفصلين عن بعضهما.

وأما المقدمة الثالثة - فهي من المسلّمات الفلسفية.

وأما المقدمة الرابعة - فالأنه لو لم يكن كذلك انقلب من كونه واجب الوجود إلى كونه ممكن الوجود.

إن جميع الحثيات في ممكن الوجود هي التعلّق المحض والانتساب الصرف والإضافة الخالصة إلى واجب الوجود.

ولهذا كان واجب الوجود واجباً من جميع الحثيات والجهات.

البرهان الثاني: برهان التمانع

لقد وردت الإشارة إلى هذا البرهان في القرآن الكريم بقوله تعالى: "لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا". (1)

ربّما يوضح البرهان بأسلوب ساذج فيقال:

إذا كان الخالق متعدداً حصل التزاحم والتصادم بين إرادة الخالقين، بمعنى أن كلاً منهم يقف عقبة أمام إرادة الآخر، فأما إن تتغلب إرادة أحدهم على إرادات الآخرين، أو تتعادل الإرادات فلا يتغلب شيء منها على شيء. أما الفرض الأول فمستحيل لأن المغلوبة تنافي الكمال وكونه واجب الوجود، وأما الفرض الثاني فإنه يؤدي إلى فساد العالم، لأنه لا تؤثر إرادة أحدهم وإذا انتفى تأثير الإرادات انفصمت رابطة العالم بالخالق.

لكن هذا الأسلوب من الاستدلال ليس صحيحاً... إذ أي ضرورة لفرض التزاحم والتعارض بين إرادات الخالقين؟ بل لا بد من اعتبار التطابق والانسجام بين إراداتهم ورغباتهم، إذ المفروض إن كلاً منهم واجب الوجود، وكلاً منهم عليم وحكيم، وكلهم يسيرون على وفق المصلحة والحكمة... ولما كانت المصلحة واحدة لاغير فإن إرادات الخالقين مهما ازداد عددهم يجب أن تتوافق. إن تعارض المصالح وتزاحم الإرادات إما أن ينشأ من الأنانية وترجيح المصلحة الشخصية، أو من الجهل وضعف الإدراك وليس شيء من ذلك متصوراً بالنسبة إلى واجب الوجود. إذن لا يستند برهان التمانع إلى تزاحم الرغبات والإرادات، بل إلى امتناع وجود واقعة ممكنة من ناحية تعدد الإرادات، أي أنه إذا كان واجب الوجود متعدداً فإنه يحصل التمانع حتى مع فرض توافق الإرادات.

ويستند هذا البرهان إلى ثلاث قضايا:

- 1- واجب الوجود واجب من جميع الجهات والحيثيات. فلا توجد في واجب الوجود حيثية إمكانية أو بالقوة أصلاً. فإذا كان عالماً فهو عالم بالوجود لا بالإمكان، وإذا كان قادراً كان قادراً بالوجود لا بالإمكان... وهكذا. وحيث أنه الفيّاض والخالق فهو الفيّاض والخالق بالوجود أي يستحيل وجود موجود دون أن يُفاض الوجود إليه من الله.
- 2- لا توجد في المعلول حيثيتان إحداهما (الوجود) والأخرى (الانتساب إلى العلة الموحدة)، بل وجود المعلول عين الانتساب إلى العلة. ومن هنا كان الوجود والإيجاد واحداً لا اثنين.
- 3- استحالة الترحّح بلا مرجّح (2). وهذا يعني أن يكون فعل أو أثر في حيّز القوة والإمكان، ويصل إلى مرحلة الفعلية بنفسه دون دخالة عامل أو علة، وهو محال. إذا فرغنا من هذه المقدمات، نقول:

بحكم المقدمة الأولى: كل موجود ممكن إذا تحققت شرائط وجوده فلا بد من حصول إفاضة الوجود نحوه، ومن البديهي أن جميع مصاديق واجب الوجود- لو فرض التعدد- متساوون في هذه الناحية، وتتعلق إراداتهم جميعاً بوجود ذلك الممكن، فلا بد أن تحصل الإفاضة إليه من الجميع.

وبحكم المقدمة الثانية: فإن وجود المعلول وانتسابه إلى علته أمر واحد. فالإيجادان يستلزمان الوجودين. ولما كان المعلول المذكور لا يقبل إلا وجوداً واحداً فلا يقبل إلا انتساباً إلى علة واحدة، وانتساب المعلول إلى أحد الواجبين دون غيره - مع أن الجميع متساوون ولا يوجد امتياز لأحدٍ على آخر - يستلزم الترجّح بلا مرجّح.

وبحكم المقدمة الثالثة: الترجّح بلا مرجّح محال.

إذن ففرض تعدّد الآلهة ينتهي إلى أن لا يوجد موجود أصلاً، لأن ذلك يصطدم بالاستحالة، ويصدق التمانع على هذا البيان.

البرهان الثالث: برهان الفرجة

إذا فرضنا وجود واجبين فلا بد وأن يحصل امتياز بينهما، لأن التعدد والتكثّر متفرع على أن يكون في أحدهما أو في كليهما ما ليس في الآخر، إذ لو كان في كل منهما ما في الآخر وبالعكس لم يكن معنى للتعدد.

إذن لا بد من وجود أمر ثالث بين الواجبين يكون مائزاً بينهما... وهذا الأمر الثالث لا بد أن يكون واجب الوجود، لأنه لو كان ممكناً لكان صادراً من ناحية غيره، وهذا يعني أن الواجبين لم يكونا متميزين في مرحلة الذات، وإنما حصل التعدد فيهما فيما بعد، وذلك بمجيء المائز.

إذن فالأمر الثالث واجب الوجود أيضاً. أي أن وجود واجبين يؤدي إلى وجود ثلاثة واجبات. ولما كان كل من الثلاثة واجباً، ولا بد من وجود مائز بين كل واجب وواجب آخر، فلا بد من وجود مائز بين هذا الواجب الثالث وكل من الواجبين الأولين، فنحتاج إلى مائزين كل منهما واجب الوجود. فوجود ثلاثة واجبين يقود إلى وجود خمسة واجبين.

ولما كان هذان الواجبان الأخيران متميزين عن الواجبين الثلاثة - حسب الفرض - فلا بد من وجود ثلاثة أمور يحصل بها الامتياز على الأقل. وهذا يستلزم وجود ثمانية واجبين، ووجود ثمانية واجبين يستلزم وجود ثلاثة عشر واجباً، ووجود ثلاثة عشر واجباً يستلزم وجود واحد وعشرين واجباً، ووجود واحد وعشرين واجباً يستلزم وجود أربعة وثلاثين... وهكذا إلى المالاهاية.

فوجود واجبين مستلزم لما لاهاية له من الواجبين، أي انه مستلزم لتركب الواجب الواحد من المالاهاية له من الواجبات. ومن الواضح أن التركب ينافي الوجود.

ويمكن أن يوجّه هذا الدليل بنحو آخر فيقال:

إذا تعددت الآلهة فإما أن يكون مائز بينها، أو لا يكون.

على الفرض الثاني لا يبقى معنى للتعدد، إذ لا تتصور الإثنينية والمغايرة بين أمرين ما لم يكن اختلاف وتمايز بينهما.

وعلى الفرض الأول إما إن يكون المائز جهة كمال، أو لا يكون.
الشق الثاني باطل لأنه لا يتصور في ذات الآلهة نقص أو انعدام كمال.
وعلى الشق الأول يكون الإله الواحد لجهة الكمال هو الحق، وغيره الباطل.

البرهان الرابع: الوجود الصرف لا يقبل إلا الوحدة

وهذا البرهان يتمشى مع المذهب الفلسفي لصدر المتألهين، وهو واضعه، وملخصه: أن الكثرة من لوازم المحدودية، أما حيث لا محدودية فلا يعقل التعدد والكثرة.
إن الله تبارك وتعالى هو الوجود المطلق واللامتناهي، وبعبارة أخرى فإنه هو الوجود المحض ومحض الوجود. وكما قال شيخ الإشراق: (صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر).
أما المحدودية والتقيّد فاهما ينشآن من شوب العدم بالوجود، الحاصل في جميع الممكنات.

البرهان الخامس:

يقول الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام في خطاب لابنه الحسن (ع):
" واعلم يا بني أنه لو كان لربك شريك لأتتك رسله ولرأيت آثار ملكه وسلطانه، ولعرفت أفعاله وصفاته، ولكنه إله واحد كما وصف نفسه لا يضاعده في ملكه أحد).
قد يبدو للوهلة الأولى أن هذا الكلام دليل إقناعي لبرهاني، ولكن الحق انه برهان منطقي متين، من نوع القياس الاستثنائي (الذي يكون فيه التلازم بين المقدم والتالي) ويستدل من نفي التالي علي نفي المقدم.
أما ثبوت الملازمة: فانه لما كان إرسال الأنبياء وبعث الرسل هداية البشر من لوازم الألوهية، يقال: لو كان إله آخر غير الله لبعث أنبياء ورسلاً من قبله، ولأحس الموحى إليهم أنهم يتلقون الوحي من مصدرين مختلفين، أو كان في الأنبياء من يدعي أنه رسول من قبل أحد الآلهة ومن يدعي أنه رسول من قبل الإله الآخر وأما نفي التالي: فمن البديهي أن أحداً من الأنبياء الذين كان معهم ما يؤيد صدق دعواهم – من معاجز وتحديات – لم يتحدث إلا عن إله واحد، ولم يدع غيرهم نزول الوحي عليه من جانب إله آخر، بل الكل تحدّثوا عن إله واحد لا شريك له.

(صفات الله)

جرت طريقة علماء الكلام على تقسيم صفات الله إلى مجموعتين:

1- الصفات الثبوتية.

2- الصفات السلبية.

وذكروا أن الصفات الثبوتية تنحصر في ثمانية، هي: القدرة، والعلم، والحياة، والإرادة، والكراهية، والإدراك، والأزلية، والأبدية، والتكلم، والصدق. (باعتبار الإرادة والكراهية صفة واحدة، والأزلية والأبدية كذلك، وإلا فإنها عشرة).

كما ذكروا أن الصفات السلبية سبع، هي: انه تعالى ليس بمركب، وليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وليس محلاً للحوادث، ولا يُرى، ولا شريك له، ولا تعرضه المعاني والأحوال، وليس محتاجاً. ووجه تسمية كل من المجموعتين واضح بأدنى تأمل.

وأول ما نقوله هنا أن حصر هذه الصفات في الأعداد المذكورة مما لم يرد في نص معين، من كتاب أو سنة. وإنما وردت الإشارة إلى كل صفة منها في ضمن آية أو حديث. ولكي نلم بجميع جوانب البحث لا بد لنا أن نناقش المسائل الآتية:-

أولاً: هل يجوز إطلاق الصفة على الله؟

قد يبدو هذا السؤال غريباً لأول وهلة، لكن البحث الدقيق يقودنا إلى وجود من يخالف في إطلاق الصفة على الله 0 فقد نقل عن ابن حزم الظاهري (3) أنه قال: (لم ينص قط في كلامه المتزل على لفظة الصفات ولا على لفظ الصفة، ولا حفظ عن النبي (ص) بأن الله تعالى صفة أو صفات. نعم ولا جاء قط عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ولا عن أحد من خيار التابعين، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين. ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به. ولو قلنا أن الإجماع قد تيقن على ترك هذه اللفظة لصدقتنا، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ولا اعتقاده بل هي بدعة منكورة).

وقال: (وإنما اخترع لفظ الصفات: المعتزلة وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة، وسلك

سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير مسلك السلف الصالح).

وأنت ترى أن هذا الكلام لا أثر للدقة العلمية فيه، بل هو منطلق من فكرة أصحاب مذهب

الظاهر في إنكار كل دقة يقتضيها التأمل والتدبر.

ألا ترى أن الله وصف نفسه بأنه الرحمن، الرحيم، رب العالمين، الصمد، الخالق، الرزاق،

الغفور، شديد العقاب، فالق الحب والنوى... الخ؟!!

وهل توجد في اللغة كلمة أخرى تغنيها عن تسمية هذه الأمور بالصفات؟! ولماذا هذا التخوف والجمود، وحصر العقل في إطار الألفاظ؟!

ثانياً: هل أن صفات الله توقيفية؟

ذهب بعض علماء الكلام إلى أن عقولنا قاصرة عن التمييز بين صفات الكمال حتى ننسبها إلى الله، وصفات النقص حتى نسلبها عنه. غاية مانفهمه أنه مستجمع لجميع الصفات الكمالية ومتره عن كل نقص. وماعلينا إلا أن تتبع الشرع في هذا الموضوع، فيجب أن نثبت لله الصفات التي ورد ذكرها في القرآن أو في كلام النبي وأوصيائه الكرام، أما الصفات التي لم تتعرض لها النصوص لانفياً أو إثباتاً فيجب إن نسكت بشأها.

وفي القرآن ما يشير إلى هذا المعنى كقوله تعالى: " سبحان ربك ربّ العزّة عما يصفون " (4)، وقوله: " سبحانه وتعالى عمّا يقولون علواً كبيراً " (5). وهكذا كل الآيات التي تبدأ بكلمة (سبحان) و (تعالى) كقوله: " فتعالى الله الملك الحق " (6).

كما أن الكليني (ره) عقد في (أصول الكافي) باباً سَمَّاهُ: (باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه جلّ وتعالى). (7)

من أجل ذلك فقد ذهب عدة من العلماء إلى أن أسماء الله توقيفية نأخذها من الشارع، فلا يصح لنا إطلاق غيرها على الله وان بدا لنا صحة ذلك.

وإذا دققنا النظر انكشفت لنا حقيقة كبرى، هي أنه كان في عصر صدور هذه الروايات بعض المسلمين الذين يتكلمون في الله بما لا يليق، وبما لا يوافق البراهين العلمية والأدلة العقلية، دون أن يكون لهم التبخر الكامل في هذه الموضوعات فأراد الإمام عليه السلام أن يرجعهم إلى الجادة التي لا انحراف فيها ولا شطط، وليس ذلك إلا بالزامهم أن يتكلموا في إطار الشرع وضمن حدود القرآن. والرواية التالية من الباب المذكور في (الكافي) توضح هذا الأمر.

" عن عبد الرحيم بن عتيك القصير، قال:- كتبت على يدي عبد الملك بن أعين (8)، إلى أبي عبد الله عليه السلام: أن قوماً بالعراق يصفون الله بالصورة والتخطيط، فإن رأيت - جعلني الله فداك - أن تكتب إليّ بالمذهب الصحيح من التوحيد؟ فكتب إليّ:

سألت- رحمك الله - عن التوحيد، وماذهب إليه من قبلك. فتعالى الله الذي ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير، تعالى عما يصفه الواصفون المشبهون الله بخلقه، المفترون على الله. فاعلم - رحمك الله - أن المذهب الصحيح في التوحيد ما نزل به القرآن من صفات الله جلّ وعزّ، فانف عن الله تعالى البطالان (9) والتشبيه، فلا نفي ولا تشبيه 0 هو الله الثابت الموجود، تعالى الله عما يصفه الواصفون، ولا تعدوا القرآن فتضلوا بعد البيان ". (10)

نستنتج من هذا الحديث ما يأتي:

1. أن الغرض من النهي عن وصف الله بغير ما وصف به نفسه، هو التشنيع على القائلين بالتحسيم والتشبيه.

2. لو كانت صفات الله توقيفية بمعنى انه لا يجوز وصفه بغير الأوصاف الواردة في القرآن، فكيف يصف الإمام الله بأنه الثابت الموجود، في حين أن القرآن خالٍ عن وصفه بهاتين الصفتين؟

3. هناك فرق بين توقيفية الأسماء وتوقيفية الصفات. فإذا سلمنا كون أسماء الله توقيفية فلا

يعني ذلك تسرّب التوقيفية إلى صفاته تعالى. (11)

ثالثاً: - كيف السبيل إلى معرفة صفاته تعالى؟

إن المفهوم الحاصل في أذهاننا عن الصفات إنما هو صفات المخلوقين لا الخالق لأننا أخذنا هذه الصفات عن المخلوقين. إن الكمال الذي تتصوره هو ماشاهدناه في إنسان مثلاً، وإذا أردنا وصف الله تعالى بهذه الصفة أيضاً لزم الاشتراك بينه وبين المخلوقات في حين أن القرآن يصرح: - " ليس كمثله شيء " (12).

كما ورد في الحديث: - (كل ما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه فهو مصنوع لكم مردود إليكم، ولعل النمل الصغار تزعم إن لله زبانيتين).

هذا الأمر قد يدعو البعض لأن يتصوروا انه لا سبيل لنا إلى معرفة صفات الله، وحتى الصفات الواردة عن طريق الشارع يجب تجريدتها من معانيها أو تأويلها إلى الصفات السلبية دائماً. لكن قليلاً من الدقة يرفع لنا الغموض في المسألة. ذلك أننا لاننكر أنه لاشيء يشبه الله تعالى، كما لاننسى ماقدّمناه سابقاً من عدم إمكان الوصول إلى كنه ذات الله... غير أن هذا لا يوجب أن ننفي كل صفة تثبت للمخلوق عن الخالق. إن الاختلاف العظيم بين الخالق والمخلوق هو في الوجود والإمكان، والقدم والحدوث، وعدم التناهي والتناهي، والاستناد إلى الذات والى الغير.

فمثلاً: الله تعالى عالم، والإنسان أيضاً عالم. وليس العلم إلا الإحاطة بالشيء، وانكشافه.

لكن الله عالم بالوجود، والإنسان عالم بالإمكان.

الله علمه قديم، والإنسان علمه حادث.

الله عالم بالكليات والجزئيات، وبالماضي والحاضر والمستقبل (لا يعزب عنه مثقال ذرة)، بينما

علم الآنيان محدود.

الله علمه لانهاية له، والإنسان علمه متناه.

الله عالم بالذات، والإنسان عالم بالغير.

هذا المقدار من الاختلاف كافٍ في نفي المثلية والندية عن الله ولا يستلزم نفي المثلية إثبات الضدية.

إن الشبهة السابقة ناشئة من الخلط بين المفهوم والمصدق. ذلك أن الوجود الخارجي للمخلوق يختلف عن وجود الخالق -وهذا لاشك فيه- لكن لا يقتضي ذلك أن يكون المفهوم الصادق على المخلوق غير صادق على الخالق.

رابعاً: ما معنى الصفات السلبية؟

لما كان الله تعالى مبدأ كل كمال، فلا يجوز سلب كمال من الكمالات منه تعالى، فصفاته السلبية

مادلّ على سلب النقص والحاجة. ومن هنا قال الحكيم السبزواري: (إذا اعتقد المكلف أن الله ليس ناقصاً كفى ذلك في الصفات السلبية ولا حاجة لأن يعرف الصفات السبع بالتفصيل، لأنها راجعة إلى صفة واحدة). (12)

هذا ولا ضرورة لأن تبدأ الصفة السلبية بأداة السلب من قبيل (لا) و (ليس)، بلى ذلك أعم، فمفهوم (القدوسية) و (التجرد) لا يحتوي على أداة السلب ومع ذلك فهو يفيد نفي النقص والحاجة عن الله تعالى.

ثم انه حاول بعضهم أن يجد في القرآن الكريم إشارةً إلى تقسيم الصفات إلى ثبوتية وسلبية، فاستشهد بقوله تعالى: " تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام " (14)، باعتبار إن الصفات السلبية يطلق عليها صفات الجلال، أما الصفات الثبوتية فيطلق عليها صفات الجمال التي عبر عنها في الآية بالإكرام. (15)

خامساً: تقسيم الصفات

التقسيم المشهور هو الذي يقسم الصفات إلى ثبوتية وسلبية. ولكن العلامة الطباطبائي له بيان آخر في أساس التقسيم. فيقول: (تنقسم صفات الله إلى أقسام ثلاثة:

1- الصفات الذاتية الثبوتية: وهي الصفات والكمالات التي ترجع عند التحليل إلى الوجود، وهي ثابتة للخالق. كالعلم والقدرة والحياة. وحيث كان الاحتياج والتقييد منفيًا عن ذات الله، فلا بد أن تكون كل صفة كمالية عين ذاته، لأنه لا يتحقق الكمال في خارج الذات المترهة عن الحد والتقييد والحاجة.

2- الصفات السلبية: وهي الصفات التي ترجع عند التحليل إلى العدم، كالجهل والعجز والفناء والحاجة والمعلولية والاضطرار، وهذه منفية عن الله.

3- الصفات النسبية: وهي الصفات الخارجة عن ذات الله، كالخلق والصنع والإحياء والإماتة

والرزق. (16)

* * *

وتنقسم الصفات الثبوتية إلى:

أ- إضافية محضة: كالقادرية.

ب- حقيقية محضة: كالحياة.

ج- حقيقية ذات إضافة: كالعلم بالغير. (17)

* * *

وهناك تقسيم ثنائي يكتفي بتقسيم الصفات إلى: صفات الذات، وصفات الفعل.

1- أما صفات الذات: فهي التي يستحيل أن يتصف سبحانه بنقيضها أبداً، ولا يصح سلبها عنه في حال. ومثال ذلك: العلم والقدرة والحياة.

2- أما صفاته الفعلية: فهي التي يمكن أن يتصف بها في حال وبنقيضها في حال آخر. ومثال ذلك: الخلق والرزق. فيقال: إن الله خلق كذا ولم يخلق كذا. (18)

وللعرفاء تقسيماً ثنائياً آخران. أحدهما تقسيم الصفات إلى: لطفية وقهرية، والآخر تقسيمها إلى: تزيهية وتشبيهية.

ويمثلون للصفات اللطفية بالرحمة واللطف والإحسان والمغفرة ونحوها.

كما يمثلون للصفات القهرية بالغضب والانتقام والعقاب.

أما مثال الصفات التزيهية (وهي التي لانظير لها في غيره) فهو القدوسية (19) والصمدية والبساطة المحضة والقدم الذاتي.

وأما مثال الصفات التشبيهية (وهي التي يوجد نظيرها في المخلوقات أيضاً) فهو السمع والبصر.

(20)

سادساً: هل الصفات عين الذات؟

وهذا مبحث مفصل كان مجالاً للأخذ والردّ بين علماء الفرق الإسلامية، وتركز الخلاف بشكل رئيسي حول موضوع كلام الله. ولكنني أرى أن الخّصّ البحث في النقاط الآتية بعد أن مهّدنا في المقدمات الخمس الماضية لذلك.

- 1- الصفات السلبية ترجع إلى الثبوتية الحقيقية (لأنها تعود إلى سلب النقص، وسلب النقص عبارة عن إيجاب الكمال) فتأخذ حكمها.
- 2- الصفات الإضافية لاريب في زيادتها على الذات المتعالية، لأنها معانٍ اعتبارية ويستحيل أن تكون ذات الله مصداقاً لأمرٍ اعتباري. وقد مثلنا للصفة الإضافية بالقادرية.
- 3- الصفات الحقيقية (اعم من المحضة وذات الإضافة) اختلفت فيها الأقوال..
القول الأول/ أنها عين الذات، وكل منها عين الأخرى (21)، وهو المختار لنا.
القول الثاني/ أنها زائدة على الذات لازمة لها، فهي قديمة بقدمها. وهو المنسوب إلى الأشاعرة.
القول الثالث/ أنها زائدة على الذات حادثة. وهو منسوب إلى الكرامية.
القول الرابع/ أن الذات نائبة مناب الصفات. وهو منسوب إلى المعتزلة.
- 4- الصفات النسبية أو صفات الفعل، خارجة عن الذات أيضاً.

وإذ انتهينا من هذه المقدمات ندخل في توضيح بعض الصفات دون نظر إلى التقسيمات المذكورة.

الهوامش:

- (1) سورة الأنبياء.
 - (2) الترحح بلا مرجح يقال في مورد الآثار، والترجيح بلا مرجح يقال في مورد الفاعل.
 - (3) راجع تعليقة العلامة الشعراي على شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني ج3/313.
 - (4) سورة الصافات/ 180.
 - (5) سورة الإسراء / 43.
 - (6) سورة طه/114.
 - (7) ذكر الكليني تحت هذا العنوان 12 حديثاً.
 - (8) أي بواسطة عبد الملك.
 - (9) المراد بالبطلان هو قول المعطلة.
 - (10) أصول الكافي - باب النهي عن الصفة بغير ما وصف به نفسه - الحديث رقم (1).
 - (11) استدلو لتوفيقية الأسماء بقوله تعالى: ((والله الأسماء الحسنی فادعوه بها، وذروا الذين يلحدون في أسمائه)) الأعراف/ 180.
- بتقريب: أن اللام للعهد، والمراد بالإلحاد التعدي إلى غير ما ورد من أسمائه من طريق السمع. والحق: أن كون اللام للعهد لا دليل عليه، ولا في القرائن الحافة بالآيات ما يؤيده، غير ما عهده القائل من الأخبار العادة للأسماء الحسنی. بل (الأسماء) جمع محلى باللام وهو يفيد العموم، بمعنى أن كل اسم أحسن في الوجود فهو لله سبحانه لا يشاركه فيه أحد.
- وأما (الإلحاد) فهو بمعنى التطرف والميل عن الوسط إلى أحد الجانبين. لتفصيل راجع تفسير الميزان ج 360/8
- (12) سورة الشورى/11.
 - (13) أسرار الحكم ص 46.
 - (14) سورة الرحمن/78.

- (15) أسرار الحكم ص 48.
- (16) راجع: أصول فلسفه وروش رئاليسم ج 5 / 138-143.
- (17) محاضرات العلامة الطباطبائي لطلاب المدرسة المنتظرية في قم ص 87.
- (18) تفسير البيان لآية الله العظمى الخوئي، ص 432، الطبعة الثانية.
- (19) بمعنى تجرّده عن الماهية، إذ كل ما سواه محدود بالماهية ومحصور بها.
- (20) أشار إلى هذين التقسيمين: الحكيم السبزواري في (أسرار الحكم) ص 48-49.
- (21) ولا تمايز بينها إلا بحسب المفهوم. راجع تفسير الميزان ج 8 / 368.

(الله لا يُرى)

تمهيد:

حرت طريقة علماء الكلام على ذكر هذا البحث بعد الانتهاء من ذكر الصفات الثبوتية. ولكنني أرى أن الأوفق ذكره بعد مبحث التوحيد مباشرة.

إذ أن المنكر لوجود الله تعالى يسأل عن دليل لإثباته، فإذا اقتنع بالأدلة انتقل إلى السؤال عن كيفية معرفته للخالق، وإذا تمّ اراءته الطريق إلى معرفة الله، لزم أن يعتقد بوحدانيته وانه لا شريك له، وهذا ما انتهينا منه في بحثنا السابقة. وإذا كان المؤلف للإنسان أن يرى الشيء أو يلمسه أو يحسّه بأي طريق معتبر لديه جاء دور السؤال:

(إذا كان الله موجوداً فلماذا لا أراه؟!)

وبعبارة أخرى: (كيف نؤمن بآله لانراه?!)

ويشترك مع هذا السؤال في الأساس، الأسئلة التالية:-

إذا كان الله موجوداً فأين يسكن؟

وإذا كان الله موجوداً فمتى وُجد؟

وإذا كان الله موجوداً فلماذا لانسمع صوته؟

للإجابة على هذا السؤال نقول: ليست الرؤية ملاكاً للوجود، فهناك أشياء كثيرة موجودة

ولا تُرى، وهناك أشياء ترى في حين أنّها لا واقع لها.

فمثلاً: يقول علماء الفيزياء بوجود الذرة والإلكترون والبروتون، في حين لانراها.

وبصورة عامة فان الحس (إما عن طريق الرؤية، أو السمع، أو اللمس) لا يعطينا الكشف

الصحيح عن الواقع لوحده. وإليك شواهد أخرى على ذلك:

1- الصورة تشاهد في المرآة في حين أنّ لا وجود خارجي لها.

2- حينما يسير القطار يشاهد الإنسان الأشجار والجبال تمرّ من أمامه بسرعة، والواقع يكذب

ذلك.

3- تبدو سكتنا الحديد ملتقيتين من بعيد، في حين أنهما متوازيتان، والمتوازيان لا يلتقيان مهما مددناهما.

4- يبدو السراب للمشاهد ماءً في حين أنه لا يوجد ماء.

5- يقال: ان للفضاء بعداً رابعاً ولكنه غير محسوس.

6- في الشتاء حيث الباب الخشبي وباب الحديد يكونان في درجة حرارة واحدة يحس اللامس أن باب الحديد أكثر برودة.

7- في جميع التجارب العلمية لو لم تساعدنا الأدوات والآلات فان حواسنا الظاهرية عاجزة عن درك كثير من الأشياء.

ثم أن ماكلّ غير محسوس معدوم...

1- الألم في الجسم لو لم تدل عليه علّة ظاهرية غير محسوس للآخرين في حين أنه موجود.

2- في المساء يحكم الإنسان بوجود النهار في الجانب الآخر من الكرة الأرضية في حين انه غير محسوس.

3- الأرض كروية ولكن الإنسان يحسها مسطحة.

4- أمواج الراديو موجودة في الفضاء، ولكنها ليست محسوسة.

5- إن الأمواج الصوتية التي تكون درجة ذبذبتها بين 20 و 20000 مرة في الثانية هي التي يمكننا إدراكها، وأما الأمواج التي تكون درجة الذبذبة فيها دون هذا الحدّ أو فوقه فهي غير قابلة للسمع لنا.

6- وما ندرکه من الأمواج الضوئية هي التي تكون درجة اهتزازها بين 458 مليون مليون، و 727 مليون مليون في الثانية، أما الأمواج الضوئية التي دون ذلك أو فوقه في الفضاء فهي لا ترى.

7- الطاقة موجودة ولكنها لا تُحس، ولا يعرف أحد حقيقتها.

8- الجاذبية موجودة في جميع الأجسام بينما لا تخضع للحس.

هذه جملة من الحقائق العلمية المتفق عليها، مع أنها لا تخضع للحس. ولذلك فلا يصح مطلقاً أن نجعل الحس ملاكاً لتشخيص الواقع.

المحسوس هو الجسم:

إن ما يخضع للحس لا يكون إلا جسماً، والجسم محدود لا محالة، لأنه محصور بالطول والعرض والارتفاع. ومحدود بالزمان... ومن البديهي جداً أن الزمان والمكان مخلوقان.

إن الله هو الوجود المطلق، الذي لا يحدّه شيء، هو الوجود اللامتناهي وعليه فمن الخطأ أن نبحث له عن مكان. وإذا ألغينا المكان أصبح البعد والقرب تافهاً... وإذا انعدم الزمان فلا معنى للسريع والبطيء، كما لا معنى للماضي والمستقبل. فمثلاً لو تسنى للإنسان أن يسير بسرعة الضوء فإنه يصل (أمس) بدلاً من (غد) وهذا قريب إلى المزاح لكنه بحث عميق في الفيزياء الحديثة. (22) يتضح من ذلك أن المحسوس هو الجسم، والجسم محدود، في حين أن الوجود المطلق غير محدود.

لكل شيء مقياسه:

من الأمور الواضحة والبديهية أن لكل شيء مقياسه، وللوصول إلى كل شيء أدواته وأسبابه المناسبة له.

ليس هناك من يسمح بأن يقال لعالم الفلك: اكتشف لنا الميكروب الفلاني بمحاسباتك الفلكية، وليس من المتوقع من المتخصص في معرفة الميكروبات أن يكتشف لنا أقمار (المشتري) بأدواته الخاصة... وانطلاقاً من ذلك لا يصح مطلقاً أن نصل إلى (ما وراء الطبيعة) بالوسائل الطبيعية. ومن الخطأ أن نتوقع رؤية الخالق من وراء المجهر أو التلسكوب أو تحت سكاكين التشريح. للمسافات مقياس هو الكيلومتر، وللأوزان مقياس هو الكيلوغرام، ولدرجة الحرارة مقياس هو الثرمومتر، وللضغط مقياس هو البارومتر... وهكذا.

الاستدلال بالآثار:

اقتفاء الآثار هو الطريق السليم لمعرفة موجود ما. ولهذا نجد علماء الكلام يهتمون بالبرهان الإثبي (وهو الاستدلال بالآثار على وجود المؤثر) في إثبات وجود الله تعالى. وهو مقتبس من قوله تعالى: "سريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق" (23) وقد سبق لنا في (دليل النظام) كلام مفصل في هذا الموضوع فلا نعيد.

من استدلالات الأئمة عليهم السلام:

لعل من أفضل ما ينير الطريق في هذا البحث الاستئناس بما ورد عن أئمة الهدى حين سئلوا عن موضوع الرؤية.

1- سأل ذعبل اليماني من الإمام أمير المؤمنين عليه السلام:

هل رأيت ربك يا أمير المؤمنين؟

فقال عليه السلام: أفأعبد ما لا أرى؟

فقال: وكيف تراه؟

قال: لاتدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن تدركه القلوب بحقائق الإيمان، قريب من الأشياء غير ملامس، بعيد عنها غير مباين، متكلم بلارويّة، مرید لا بهمة، صانع لا بجارحة. لطيف لا يوصف بالخفاء، كبير لا يوصف بالجفاء بصير لا يوصف بالحاسة، رحيم لا يوصف بالرقّة (24) وإذا كانت الأجسام تُرى بالعين، فإن الله يُرى بالقلب.

2- قيل للإمام الصادق عليه السلام: يزعم بعض الناس أنه يمكن أن يُرى الله. فقال عليه السلام: (الشمس جزء من سبعين جزء من نور الكرسي، والكرسي جزء من سبعين جزء من نور العرش، والعرش جزء من سبعين جزء من نور الحجاب، والحجاب جزء من سبعين جزء من نور الستر فإن كانوا صادقين فليملأوا عيونهم من الشمس ليس دونها سحاب). (25) وقد كتب الكاتب الروسي الشهير (تولستوي) قصة جميلة بعنوان (أريد أن أرى الله) يتركز استدلاله على مضمون الجملة الأخيرة من هذا الحديث. (26)

3- عن أبي هاشم الجعفري قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: " لاتدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار "؟

فقال: (يا أبا هاشم، أوهام القلب أدقّ من إبصار العيون، أنت قد تدرك بوهامك السند والهند، والبلدان التي لم تدخلها ولاتدركها ببصرك، وأوهام القلوب لاتدركه فكيف إبصار العيون؟). (27)

(الله عالم)

وهذا مبحث مهم من مباحث علم الكلام. وقد وقع خلاف كثير في كيفية تعلق علمه تعالى بالأشياء. وقبل أن ندخل إلى صلب الموضوع لا بدّ من تقديم مقدمة.

العلم الحضورى والعلم الحصى:

لقد شاع على الألسنة تقسيم العلم إلى تصور وتصديق، تبعاً لعلماء المنطق، وعلى هذا الأساس فإن الذي ينعكس في الأذهان عن العلم هو ارتسام صورة الشيء في الذهن، في حين أن مثل ذلك لا يمكن أن يصدق على الله تعالى.

فمن الضرورى في هذا المقام التمييز بين نوعين من العلم: الحضورى والحصى. وتتلخص أوجه الفرق في ما يأتي (28):

1- إن العلم الحصى هو حضور صورة المعلوم لدى العالم.

أما العلم الحضورى فهو حضور نفس المعلوم لدى العالم، ومثاله: علم النفس بذاتها وبصفتها القائمة بذاتها وبأفعالها. وهذا شأن كل مجرد عن المادة، فإن له علماً بذاته وهو حضور ذاته عند ذاته، وهو علمه بذاته.

وكذلك علم الله تعالى بنفسه ومخلوقاته، فإنه حضورى، بمعنى أن المخلوقات حاضرة لخالقها

بنفس وجودها.

- 2- المعلوم بالعلم الحسولي وجوده العلمي غير وجوده العيني.
 أما المعلوم بالعلم الحسوري فوجوده العلمي عين وجوده العيني.
 3- العلم الحسولي هو الذي ينقسم إلى تصور وتصديق.
 أما العلم الحسوري فهو لا ينقسم إلى التصور والتصديق.
 ثم أن العلم الحسوري على ثلاثة أقسام:-

1- علم الشيء بذاته.

2- علمه بمعلوله.

3- علم الفاني بالمفنى فيه.

ويقول الحكيم السبزواري: (والذين لم يذكروا القسم الثالث، أدرجوه في القسم الأول، ولكن

الحق ما ذكر). (29)

إذا تمت هذه المقدمة نقول:

1- لكل مجرد علم بذاته لحضور ذاته عند ذاته.

2- ذات الله تعالى صرف الوجود الذي لا يحدّه حدّ.

3- لا يشدّد عن الله وجود ولا كمال وجودي.

إذن فما في تفاصيل الخلقة من وجود أو كمال وجودي بنظامها الوجودي فهو موجود عند الخالق بنحو أعلى وأشرف.

وبهذا يثبت علم الله بذاته. (30)

علم الله بغيره:

ثم إن الموجودات معاليل لله تعالى وقائمة ذواتها به قيام الرابط بالمستقل، فهي حاضرة بوجودها عنده. أما وجوداتها المجردة فهي معلومة له علماً حضورياً بأنفسها. وأما وجوداتها المادية فهي معلومة له بصورها المجردة.

ونستنتج من ذلك أن للواجب تعالى علماً حضورياً بذاته وهو عين ذاته. وله علم حضوري

تفصيلي بالأشياء في مرتبة ذاته قبل إيجادها، وهذا أيضاً عين ذاته. وله علم حضوري تفصيلي بالأشياء في مرتبتها، وهذا خارج عن ذاته.

ومن المناسب أن ننبّه هنا إلى أن علم الله تعالى بمعلولاته يستوجب العلم بما عندها من العلم

أيضاً. (31)

مناقشة الأقوال في كيفية تعلّق علم الله بالأشياء:

والمعروف من الأقوال عشرة:

القول الأول- أن لذاته تعالى علماً بذاته دون معلولاته لأن الذات أزلية والمعلولات حادثة. ويرد عليه: أن العلم بالمعلول في الأزل لا يستلزم وجوده في الأزل بوجوده الخاص به. القول الثاني- أن للماهيات ثبوتاً عينياً في العدم، وهي التي تعلّق بها علمه تعالى قبل الإيجاد. (وهو منسوب إلى المعتزلة).

ويرد عليه: انه مستلزم للقول بثبوت المعدومات، في حين أن المعدوم لا يثبت له. القول الثالث- أن للماهيات الممكنة ثبوتاً علمياً بتبع الأسماء والصفات هو المتعلّق لعلمه تعالى قبل الإيجاد. (وهو منسوب إلى الصوفية) وفيه: أن القول بأصالة الوجود واعتبارية الماهيات ينفي أي ثبوت مفروض للماهية قبل وجودها العيني الخاص بها.

القول الرابع - أن علمه تعالى التفصيلي بالأشياء هو المفارقات النورية، والمثل الإلهية التي تتجمع فيها كمالات الأنواع. (وهذا منسوب إلى أفلاطون) وفيه:

1- لم تثبت لنا المثل الأفلاطونية.
2- وعلى تقدير ثبوتها فإنما يكفي هذا لتصوير العلم التفصيلي بالأشياء في مرتبتها لاني مرتبة الذات، فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي، وهذا خلاف الفرض، فقد سبق أن عرفنا أنه وجود صرف لا يشذّ عنه كمال وجودي.

القول الخامس - أن الأشياء - أعمّ من المجردات والماديات - حاضرة بوجودها عنده تعالى، غير غائبة عنه، وهو علمه التفصيلي بالأشياء. وقد اختار هذا القول شيخ الإشراق (32)، وتبعه عليه جمع من المحقّقين.

ويرد عليه:

1- ان المادية تنسجم مع العلم الحسولي ولاتلائم الحضور.
2- هذا يكفي لتصوير العلم التفصيلي في مرتبة الأشياء، فتبقى الذات خالية عن الكمال العلمي.

القول السادس- انه تعالى يعلم العقل الأول وهو المعلول الأول، بحضور ذاته عنده، ويعلم سائر الأشياء بارتسام صورها في العقل الأول. (وهذا منسوب إلى طالس الملطي). ويرد عليه الإشكال المتقدم.

القول السابع- ان ذاته تعالى علم تفصيلي بالمعلول الأول، واجمالي بما دونه، وذات المعلول الأول علم تفصيلي بالمعلول الثاني واجمالي بما دونه، وهكذا. ويرد عليه الإشكال المتقدم أيضاً.

القول الثامن- ان علمه تعالى باتحاده مع المعقول. (وينسب هذا إلى فرفور يوس) ويرد عليه: انه إنما يكفي لبيان كيفية تحقق العلم وأنه بالاتحاد دون العروض ونحوه. أما كونه علماً تفصيلياً بالأشياء قبل الإيجاد مثلاً فلا.

القول التاسع- أن علمه بذاته علم إجمالي بالأشياء، فهو تعالى يعلم الأشياء كلها إجمالاً بعلمه بذاته، وأما علمه بالأشياء تفصيلاً فبعد وجودها. لأن العلم تابع للمعلوم، ولا معلوم قبل وجود المعلوم.

وهذا مذهب اكثر المتأخرين من الحكماء الإلهيين.

ويرد عليه:

1- هذا في مرتبة الأشياء، أما في مرتبة الذات فتبقى الذات خالية من الكمال العلمي.
2- هذا يصح لو كان علمه على نحو الارتسام والحصول، لكن ثبت أن مجرد ذاتاً وفعالاً لا يتحقق فيه علم حصولي.

القول العاشر- أن علمه تعالى بالأشياء قبل إيجادها بحضور ماهياتها على نظامها الوجودي لذاته تعالى، لا على نحو الدخول فيها والاتحاد بها، بل على نحو قيامها بما بالثبوت الذهني على وجه الكلية، بمعنى عدم تغير العلم بتغير المعلوم، فهو علم عنائي حصوله العلمي مستتبع لحصوله العيني. وهذا القول منسوب إلى المشائين (أتباع ارسطو)، وقد جرى عليه اكثر المتكلمين بعد أن طعنوا فيه من حيث إثبات الكلية في العلم.

ويرد عليه الإشكالان المتقدمان، مضافاً إلى إثباته لوجود ذهني من غير وجود عيني يقاس عليه.

وإذ عرفنا ماتقدم أن لنا أن نستخلص النتائج الآتية:-

1- المادة سبب الخفاء، والتجرد هو منشأ العلم الحضوري.

- 2- الله تعالى عالم بالأشياء قبل وجودها في مرتبة ذاته، وهذا عين ذاته. وليس في مرتبة الأشياء حتى يرد على ذلك أنه لا معلوم قبل وجود المعلوم، والى هذا أشار أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: (عالمًا بما قبل ابتدائها). (33)
- 3- إثبات العلم الإجمالي لله تعالى بالموجودات قبل وجودها مستلزم لخلو الذات من الكمال العلمي، وهو غير معقول، لأن الله تعالى وجود صرف لا يشدّ عنه كمال وجودي.
- 4- حضور الماديات لدى الله تعالى غير معقول، لأن المادية لاتلائم الحضور.
- 5- الله عالم بالكلية والجزئية (لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض). (34)
- هذا غاية ما نتصوره في كيفية تعلق علمه تعالى بالأشياء، وهو العالم بالحقائق. (35)

(الله قادر)

قالوا عن القدرة أنهما: كون الفاعل بحيث أن شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، ولكن القرآن الكريم يعطينا صورة أجمل عن القدرة حيث يقول: ((وما كان الله ليعجزه شيء في السماوات ولا في الأرض انه كان عليماً قديراً)) (36)

فمعنى قولنا: الله قادر، أنه لا يعجزه شيء.

والدليل على ذلك: أن الله هو الوجود اللامتناهي واللامحدود، ويستحيل أن يكون عاجزاً، لأن العجز بصورة عامة ينشأ من إحدى ثلاث جهات:-

- 1- قصور الفاعل.
- 2- قصور القابل.
- 3- وجود الموانع من تأثير إرادة الفاعل.

أما الأول فهو منفيّ لأن الوجود الصرف كله كمال، ولا طريق للنقص إليه، فلا يمكن قصوره.

وأما الثاني فإنه لا يقف مانعاً أمام إرادة الله بل يستطيع أن يعطى المحل قابلية أكثر. وأما الثالث فإنه يستطيع إزالة تلك الموانع.

ويمكن تقرير ذلك بصورة أخرى فنقول: إذا لم يكن الله قادراً على جميع الأشياء، فهل يتصور وجود آخر قادر على إيجاد ذلك الشيء؟

إن قلت: لا توجد قدرة أخرى على إيجاده، فهذا يكشف عن كون الشيء في نفسه محالاً.
وان قلت: توجد قدرة أخرى، فهذا يقتضي وجود شيء أكمل من الله تعالى، وهذا غير صحيح، بعد أن عرفنا أنه لا يشدّ عن واجب الوجود كمال وجودي مطلقاً. (37)

عموم القدرة:

اختلفت أقوال بعض المتكلمين في متعلق قدرة الله تعالى، ومنشأ هذه الاختلافات شبهات طرأت على أذهانهم. ولذلك فإننا نذكر تلك الأقوال ونردفها ببيان مواطن الخطأ فيها.

1- قال الفلاسفة: أن الله تعالى قادر على شيء واحد، لأن الواحد لا يتعدد أثره. وفيه: أن غاية ما يقتضيه الدليل هو السنخية لا الوحدة العددية.

2- وقالت الثنوية: إن الله لا يقدر على الشر، لأنه خير محض.

والجواب: أن الخير والشر ليسا ذاتيين للشيء، بل مفهوم الشر يتحقق عند قياسه بما هو خير، فهو أمر قياسي ومفهوم عدمي في قبال أمر وجودي.

3- وقال النظم (وهو من المعتزلة): انه لا يقدر على القبيح.

وفيه: أن إيجاد القبيح في الخارج مستلزم للجهل والنقص، فلا ينافي إمكانه الذاتي.

4- وقال البلخي: إن الله لا يقدر على مثل مقدور العبد، لأن مقدور العبد إمّا طاعة أو سفه، وكلاهما لا يثبتان في حق الله.

5- وذهب الجبائيان إلى أنه لا يقدر على عين مقدور العبد، وإلا لزم اجتماع الوجود والعدم على تقدير أن الله يريد أحداثه والعبد اعدامه.

والجواب عن الجميع: أن المقتضى لتعلق القدرة بالمقدور انما هو الإمكان، وهو سارٍ في الجميع، فيثبت عموم القدرة. (38)

قال علماء الكلام: الله حي. والدليل على ذلك أنه معطى الحياة ولا يعقل أن يكون فاقد الشيء معطيه.

ولكن الأفضل أن نقول: الله قيوم. ومعنى ذلك أن به قوام الوجود والموجودات بأسرها، فإذا صرف النظر عن الموجودات لحظة كان الفناء المحض. وتمثل لذلك (والقياس مع الفارق) بالنفس الناطقة فإنها محيطه بالصور الذهنية وإذا غفلت عنها لحظة واحدة انمحت تماماً.

قال تعالى: " الله لا إله إلا هو الحي القيوم ". (39)

وقال: " وعنت الوجوه للحي القيوم وقد خاب من حمل ظلماً ". (40)

قال الراغب في معنى (قيوم): القائم الحافظ لكل شيء، والمعطى له ما به قوامه. (41)

وورد مثل هذا المعنى في قوله تعالى: " أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت ". (42)

(الإرادة الإلهية)

عقد الكليني في (أصول الكافي) باباً سماه (باب الإرادة أهما من صفات الفعل) وذكر بعض الروايات التي تؤيد هذا المعنى. ولما كانت صفات الفعل خارجة عن ذاته تعالى، فإن إرادته تعالى لا تكون عين ذاته على هذا الأساس.

وذكر السيد نعمة الله الجزائري في (شرح التهذيب) في مقام بيان الفروع التي وقع التعارض

فيها بين العقل والنقل مسألة الإرادة، وقال: إن المتكلمين من أصحابنا أقاموا البراهين العقلية على

كونها عين الذات، في حين ورد في الأخبار المستفيضة أنها زائدة عليها، وأنها من صفات الأفعال (43)

ولكي نسلط الضوء على هذا البحث نذكر بعض الأخبار التي تشير إليها:-

النصوص الدالة على أن الإرادة حادثة:

1- عن عاصم بن حميد عن أبي عبد الله عليه السلام قال: " قلت له: لم يزل الله مريداً؟ قال:

إن المريد لا يكون إلا لمرادٍ معه، بل لم يزل عالماً قادراً، ثم أراد ". (44)

هنا نجد الإرادة صفة إضافية، ولا معنى لكون الصفات الإضافية عين الذات الإلهية، كما قدمنا. ونجد التصريح بأن العلم والقدرة أزليّان، لكن الإرادة حادثة.

2- عن محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: " المشيئة محدثة ". (45)

3- عن سليمان بن جعفر الجعفري قال: قال الرضا عليه السلام: " المشيئة والإرادة من صفات

الأفعال، فمن زعم أن الله تعالى لم يزل مريداً شائياً فليس بموحّد ". (46)

والتصريح بنفي صفة التوحيد عن معتقد أزلية الإرادة والمشيئة يؤكد أهمية الموضوع.

تعلق الخلق بالمشيئة:

1- عن أبي سعيد القمط، قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: " خلق الله المشيئة قبل الأشياء، ثم خلق

الأشياء بالمشيئة ". (47)

هذا التعبير يعطينا أن المشيئة الإلهية مصدر الخليقة، ومنشأ الإيجاد. فما من شيء في عالم الوجود إلا واكتسب الوجود بعد تعلق المشيئة الإلهية بوجوده.

أما المشيئة نفسها فهي ليست من صفات الذات، لأن تعلق الخلق بها يمنع من ذلك.

2- عن عمر بن أذينة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: " خلق الله المشيئة بنفسها، ثم خلق

الأشياء بالمشيئة ". (48)

ويصرح الشيخ الصدوق (ره) بكون الإرادة من صفات الأفعال في قوله: " وليست الإرادة

والمشيئة، والرضا والغضب وما يشبه ذلك من صفات الأفعال، بمثابة صفات الذات، لأنه لا يجوز أن

يقال: لم يزل الله مريداً شائياً كما يجوز أن يقال: لم يزل الله قادراً عالماً ". (49)

اختلاف العلم والمشيئة:

عن بكير بن أعين قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: " علم الله ومشيئته هما مختلفان أم

متفقان؟ فقال: العلم ليس هو المشيئة، ألا ترى أنك تقول: سأفعل كذا إن شاء الله، ولا تقول: سأفعل

كذا إن علم الله. فقولك: إن شاء الله دليل على أنه لم يشأ، فإذا شاء كان الذي شاء كما شاء، وعلم

الله سابق للمشيئة ". (50)

ولابد من الإشارة هنا إلى أن المشيئة والإرادة استعملتا كثيراً في الكتاب والسنة على أنهما

مترادفتان، لكن يظهر من بعض النصوص أنهما متغايرتان.

فعن معلّى بن محمد، قال: " سئل العالم عليه السلام: كيف علم الله؟

قال: علم، وشاء، وأراد، وقدر، وقضى، وأمضى...
فالعلم متقدم على المشية، والمشية ثانية، والإرادة ثالثة، والتقدير واقع على القضاء
بالإمضاء". (51)

والذي يقتضيه التحقيق أن الإرادة تطلق على معينين:
المعنى الأول- ما يقابل الكراهة. وهذا لا يجوز على الله تعالى، لأن الذي يفهم من الروايات أنه
صفة إضافية، فعن عاصم بن حميد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت: لم يزل الله مريداً؟
" قال عليه السلام: إن المرید لا يكون إلا لمرادٍ معه. لم يزل الله عالماً قادراً ثم أراد ". (52)
واطلاق صفة الفعل على الإرادة بهذا المعنى، يكون بمعناه المفعولي، أي الوجود الفاضل منه.
المعنى الثاني- كون ذاته تعالى بحيث تصدر عنه الأشياء لأجل علمه بنظام الخير فيها التابع لعلمه
بذاته. وبعبارة أخرى: إرادته تعالى علمه بكون الفعل خيراً. فهي وجه من وجوه علمه تعالى الذي
سبق أن عرفنا أنه عين ذاته، ولا يتنافى هذا مع حديث بكير بن أعين عن الإمام الصادق عليه السلام:
" العلم ليس هو المشية " وقوله " علم الله سابق للمشية ". فان العلم بكون الفعل خيراً يكون منشأ
للإفاضة منه تعالى.

ثم أن الإرادة فينا تتوقف على مقدمات هي: تصور الفعل، ثم التصديق بفائدته، ثم الميل نحوه، ثم
الجزم، فالعزم، والرغبة الأكيدة (أو القصد). أما بالنسبة إلى الله تعالى فلا معنى لهذه المقدمات أصلاً،
بل أن لكل ذات رضى بذاته، وهذا الرضى في الله تعالى يسميه البعض بـ (الابتهاج) (53).
وحيث كان الله تعالى مبدأ المبادي فان رضاه (أو ابتهاجه) بذاته عين إرادته.

وقد صرح أمير المؤمنين عليه السلام في حديثه مع ذعلب اليماني بأنه " مرید لاهمة ".
وفي حديث عن الإمام الرضا عليه السلام مقارنة دقيقة بين الإرادة من الله، والإرادة من المخلوقين.
فعن صفوان بن يحيى قال: قلت لأبي الحسن عليه السلام: " أخبرني عن الإرادة من الله ومن المخلوق،

قال: فقال:

" الإرادة من المخلوق الضمير، وما يبدو له بعد ذلك من الفعل. وأما من الله عز وجل فإرادته
إحداثه لاغير ذلك، لأنه لايروي ولايهم، ولايتفكر، وهذه الصفات منفية عنه، وهي صفات الخلق.

فإرادة الله هي الفعل لاغير ذلك. يقول له: " كن فيكون "، بلا لفظٍ ولانطقٍ بلسانٍ ولاهمة
ولاتفكر، ولاكيف لذلك كما أنه بلا كيف ". (54)

ولكي نفهم أن إرادة الله نافذة في كل شيء، ولا يمنع منها شيء مهما بلغ من القوة والقدرة نشير إلى الحديث القدسي الذي رواه الأصمغ بن نباتة عن أمير المؤمنين عليه السلام:

" أوحى الله عز وجل إلى داود: ياداود، تريد وأريد، ولا يكون إلا ما أريد، فإن أسلمت لما أريد أعطيتك ماتريد، وإن لم تسلّم لما أريد أتعبتك فيما تريد ثم لا يكون إلا ما أريد ". (55)

ومن الواضح أن هذا هو الإذن التكويني والإرادة التكوينية، أما الإرادة التشريعية فالإنسان مخير في الإطاعة والمعصية، ولا يوجب ذلك نقضاً لإرادة الله تعالى. وستزيد المسألة إيضاحاً وتفصيلاً في مبحث (الجبر والتفويض) إن شاء الله.

الهوامش:

(22) دكتور مجذوب صفا: دين بنحكام ص 46.

- (23) سورة السجدة/53.
- (24) نهج البلاغة- الخطبة 180.
- (25) الوافي، للفيض الكاشاني ج 84/1 نقلاً عن (الكافي).
- (26) نقلت القصة باختصار في (دفاع عن العقيدة) ص 53.
- (27) الوافي ج 85/1 ، نقلاً عن (الكافي).
- (28) أجاد أستاذنا المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر في شرح قسمي العلم في (المنطق)، ج 12/1 - الطبعة الثانية.
- (29) أسرار الحكم ص 61.
- (30) مستفاد من محاضرات العلامة الطباطبائي قدس سره .
- (31) ولما كانت حقيقة السمع والبصر هي العلم بالمسموعات والمبصرات كانا من مطلق العلم، وثبتا فيه تعالى، فلا حاجة إلى اعتبار السمع والبصر صفتين مستقلتين كما كان عليه التقسيم القديم.
- (32) هو شهاب الدين السهروردي أحيا الفلسفة الاشراقية لأفلاطون ولذلك لقب بـ (شيخ الاشراق). راجع: روضات الجنات ج 4 / 109.
- (33) نهج البلاغة الخطبة رقم 1.
- (34) سورة سبأ /34.
- (35) ممن أشار إلى الاقوال المختلفة ومناقشتها الأستاذ قمشه اى في (حكمت إلهي) ج 262/1-
- 280، و(منهاج البراعة) ج 364/1.
- (36) سورة فاطر/43.
- (37) ناصر مكارم: خدارا جكونه بشناسيم. ص. 9-91.
- (38) العلامة الحلي: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 174.
- (39) سورة البقرة / 255.
- (40) سورة طه/11.
- (41) المفردات في غريب القرآن ص 417.
- (42) سورة الرعد/ 33.
- (43) نقلاً عن (وسيلة الوسائل في شرح الرسائل) للسيد محمد باقر الطباطبائي اليزدي.
- (44) التوحيد للشيخ الصدوق ص 146.
- (45) نفس المصدر ص 147 وص 336.
- (46) نفس المصدر ص 338.
- (47) نفس المصدر ص 339.

- (48) نفس المصدر ص 148.
- (49) نفس المصدر ص 148.
- (50) نفس المصدر ص 147.
- (51) التوحيد للصدوق ص 344.
- (52) شرح أصول الكافي للمولى محمد صالح المازندراني ج 3 / 344.
- (53) يلاحظ هذا التعبير عند (صدر المتأهلين) و (الحكيم السبزواري) و (الشيخ محمد حسين الأصفهاني) في تعليقه على (كفاية الأصول) عند التعرض لمسألة الطلب والإرادة.
- (54) التوحيد للصدوق ص 147.
- (55) نفس المصدر ص 337.

الفصل الثاني

العدل

(الجبر و الإختيار)

أهمية هذا البحث:

إن مسألة حرية الإرادة الإنسانية من المسائل التي كثر حولها الجدل و النزاع، و الأخذ و الرد، حتى أن بعضهم اعتبر الوصول إلى سرّ الطبيعة الإنسانية كامناً في حل مسألة الجبر و الإختيار.

يقول (جان جاك روسو) في (العقد الاجتماعي): ليس المائز الأساسي بين الإنسان و الحيوان هو الفهم و التفكير، بل الإرادة و الإختيار.

على أن هذه المعضلة تقع ضمن دائرتين: الطبيعة و ما وراء الطبيعة.

و الذي ينسجم مع بحثنا هو الجانب الفلسفي (ما وراء الطبيعي)، و إلا فان بحث جميع الجوانب و المجالات التي زجت فيها نظرية الجبر من الفيزياء و الاجتماع و الأخلاق و علم النفس و التاريخ يتطلب وقتاً طويلاً.

إذن فإننا عندما نطرح مسألة الجبر و الإختيار في دراستنا هذه، نعني بما الإجابة على السؤال التالي: هل الأفعال الصادرة من الإنسان منسوبة إلى إرادته و اختياره، أم أنها معلولة لقدرة الله و لا اثر للإرادة الإنسانية فيها؟ فمن يميل إلى الرأي الأول ينسب إلى (المفوضة) و من يميل إلى الرأي الثاني ينسب إلى (المجبرة).

الأقوال في المسألة:

لقد تشعبت الأقوال في هذا الموضوع كثيراً حتى أن بعضهم أوصلها إلى 17 قولاً (1)، لكنني أرى اختصار أهم الأقوال إلى عشرة:

1- الجبر المطلق: و يرى أصحاب هذا المذهب أن اسناد الفعل إلى الإنسان كإسناده إلى الجمادات و النباتات، و حيث أن الأشياء المذكورة لا تملك أية إرادة في تصرفاتها و حركاتها فكذلك الإنسان، فهو من حيث لا يشعر آلة لا أكثر لإرادة عليا تسيّر الكون و مافيه.

2- الكسب الأشعري: و ينسب هذا الرأي إلى أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة 330

هجرية. يرى أصحاب هذا المذهب أن الإنسان بالرغم من امتلاكه القدرة و الإرادة و تعلقهما بفعله، فانه لا أثر لقدرته و إرادته في أفعاله لأن العلة الحقيقية للفعل هو الله و الإنسان يكتسب ذلك فقط.

و يفسر (الباقلائي) الكسب، بان الفعل الصادر من الإنسان يأخذ لوناً معيناً حسب قصده، وعلى هذا اللون المكتسب يدور مدار الحسن والقيح... أما اصل الفعل فهو من الله، غاية ما هناك أن الإنسان يستطيع أن يقصد التأديب عندما يضرب يتيماً فيكون مثاباً، أو يقصد الظلم فيكون عاصياً. و حيث أن (الكسب الأشعري) يكتنفه الغموض فقد اختلفت الآراء في تفسيره، حتى أن أتباع هذا المذهب لم يستطيعوا تقديم صورة دقيقة كاملة عنه، و لذا فقد عرف أن المحالات ثلاثة:

أ- الحال (حقيقة بين الوجود و العدم).

ب- الطفرة عند النظم.

ج- الكسب عند الأشعري.

نعم، حاول الأشعري الفرار من مشكلة الجبر بهذا الأسلوب، و لكنه لم ينته في كلامه إلا إلى ما فرّ منه.

3- مذهب وحدة الوجود: لا يرى هذا المذهب تمايزاً بين الله و الموجودات، بل الله في نظرهم هو الصورة الاجمالية للموجودات و الموجودات هي الصورة التفصيلية لله، على هذا فلا معنى لبحث مسألة الجبر والاختيار، لأن الله والانسان متحدان فلا يبقى مجال للبحث في ان الافعال هي افعاله او افعال الله.

4- المعتزلة: يصدر الفعل من الانسان منسوباً لقدرته و اختياره، و لا اثر للقدرة الإلهية في الافعال الانسانية مطلقاً، و لا حاجة إلى الداعي في تحريك الارادة. غير ان أبا الحسين البصري (المتوفى سنة 436 هجرية) اشترط الداعي.

5- نظرية الزمخشري: يرى جار الله الزمخشري رأى المعتزلة و لكنه يقول: ان الداعي للارادة لا يجعل الفعل ضروري الصدور.

6- اما الفخر الرازي: فانه يقول: صحيح ان الفعل الانساني مستند إلى قدرته و ارادته و داعيه، لكن هذه العوامل و معلوها (و هو الفعل الصادر) انما توجد بقدرة الله و مشيئته.

7- الفلاسفة المشاؤون (المسلمون): عندما تنتهياً جميع عوامل الفعل من القدرة و الارادة و سائر الدوافع، فانه يستعد للدخول إلى عرصه الوجود، اما اصل الافاضة الذي يوصل هذا الاستعداد إلى مرحلة الفعلية فهو منوط بارادة الله.

8- بعض الفلاسفة الاشرقيين و المشائين: الفياض المطلق لجميع الحوادث هو الله، و جميع العوامل و العلل المؤدية للفعل انما هي معدّات فقط.

9- و يرى بعض المتصوفة: ان للفعل الاختياري نسبتيين: نسبة ذاتية، و نسبة اعتبارية. فالفعل له نسبة ذاتية إلى الله، اما نسبته إلى الانسان فهي اعتبارية.

10- مذهب الامامية: القدرة و جميع العوامل الطبيعية المؤدية إلى الفعل من الله، غير ان استغلال تلك العوامل و الاستفادة منها منوط بالانسان وهذا هو مذهب (الأمر بين الأمرين) الذي أخذوه من أئمة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام.

ثلاثة اتجاهات:

و نستطيع اختصار الاتجاهات الاساسية في هذا الموضوع إلى ثلاث.

1- الجبر: ومؤداه انه لا اثر لارادة الانسان و اختياره في افعاله.

2- التفويض: ومؤداه انه لا اثر للقدرة الالهية في افعال الانسان الاختيارية.

3- الأمر بين الأمرين: و مؤداه ان القدرة على الفعل و سائر المقدمات من الله، اما الاختيار فانه من الانسان.

مساجلة شعرية:

لقد كان بين أصحاب مذهب الجبر، و أصحاب مذهب الاختيار مناقشات طويلة، واحتجاجات كثيرة... زحرت بها الكتب الكلامية. و اعتمدت الاحتجاجات بالدرجة الاولى على الآيات القرآنية التي سنأتي على ذكرها ان شاء الله... ثم تجاوزتها إلى مساحلات شعرية بين الفريقين. لقد أنكر المعتزلة على الاشاعرة و الجهمية قولتهم و سخروا من مذهبهم بالبيتين الآتين:

ماحيلة المرء والأقدار جارية عليه في كل حين أيها الرائي
ألقاه في اليم مكتوفاً و قال له إياك إياك أن تبثّل بالماء

فرد عليهم شاعر الأشاعرة (غير مكترث) بالبيتين الآتين:

إن حفه اللطف لم يمسه من بلل ولم يبال بتكتيف والقاء
وان يكن قدر المولى بغيرته فهو الغريق ولو القي بصحراء

سر الاختلاف:

و الذي اعتقده ان سر هذا الاختلاف يكمن في نقطة واحدة هي ان كلاً من الطرفين نظر إلى مسألة حرية الارادة من زاوية واحدة مغفلاً الزاوية الاخرى... في حين ان أئمة اهل البيت عليهم السلام عاجلوا المسألة من كلتا الزاويتين، و سلطوا الأضواء الالهية على هذا الموضوع فقالوا قولتهم الخالدة: (لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين).

نفي الجبر:

وإذا اتضح ما ذكرنا من المقدمات، نبدأ بمعالجة (شبهة الجبر). واول ما نقوله هنا هو التمييز بين أفعالنا الاختيارية و افعالنا الاضطرارية.

ان أبسط الناس ادراكاً و فهماً يعلم الفرق بين ما هو واقع تحت اختياره من الأفعال و ما هو خارج عن نطاق اختياره، و لو كان مجبراً علي أفعاله و لم تكن له إرادة يعملها، لم يكن معنى لهذه التفرقة. و لنضرب مثلاً بعملية الأكل، فان الإنسان يمد يده إلى اللقمة، و يضعها في فمه ثم يمضغها بأسنانه و يديرها بلسانه، ثم يدفعها إلى البلعوم، فتترل إلى المريء... كل هذه الحركات اختيارية له، ان شاء فعلها و ان شاء تركها.

اما اذا نزلت اللقمة إلى المعدة، فان الغدد تفرز اللعاب المساعد على الهضم اراد الانسان ام لم يرد، و المعدة تدور فتسحق الطعام شاء الانسان ام أبى، و اندفاع الغذاء إلى الامعاء يحصل من دون تأثير لارادة الشخص في ذلك...

و هكذا التصفية في الكبد، و امتصاص الدم لخلاصة الطعام، كل ذلك خارج عن ارادة الانسان.

و من قبيل الافعال الاختيارية للانسان الذهاب إلى المعمل أو المكتب أو السوق، و الجلوس وراء المنضدة أو الوقوف وراء الماكينة، و المطالعة و الكتابة... حيث يصدرها الانسان بارادته و اختياره.

و كلنا ندرك جلياً الفرق بين التزول من السطح بواسطة السلام و بين السقوط من الاعلى إلى الاسفل، فالاول اختياري يستطيع الانسان الاستمرار عليه و يمكنه التوقف، في ان الثاني خارج عن اختياره، فاذا زلت قدمه فانه يسقط و لا يستطيع الامتناع عن السقوط و هو في الاثناء. هناك كلام لأبي الهذيل العلاف يندد فيه بالجبريين الذين يدعون ان افعالهم غير مقدورة لهم و خارجة عن اختيارهم: (حمار بشر أعقل من بشر، لأن حمار بشر لو اتيت به إلى جدول كبير و ضربته فانه لا يطفره و يروغ عنه، لأنه فرّق بين ما يقدر على طفره و بين ما لا يقدر عليه، و بشر لا يفرق بين المقدور له و غير المقدور) 0 (2)

الفرق بين المحسن و المسيء:

يشعر الانسان باستجابة طيبة نحو من احسن اليه، ولذلك فانه يشكره، ان لم يستطع مقابلته بالمثل. و من هنا قال علماء الكلام بوجود شكر المنعم عقلاً، أما المسيء فان النفس تنفر منه بشكل لا شعوري، و لا يبدي الانسان استجابة طيبة نحوه... و للتدليل على أصالة التفرقة بين المحسن و

المسيء نجد الطفل يحس بالفرق بين من يعطيه الحلوى و من يصفعه، فيرتاح للأول و يتسهم له، في حين انه يغضب على الثاني و يقطب وجهه تجاهه.

فلو كانت أفعال الإنسان غير اختيارية، و إنما تسيره إرادة الله فقط، لزم أن لا يكون هناك فرق بين المحسن والمسيء، لأن المحسن لا يأتي بالإحسان و هو مختار له بل انه مجبر عليه فينبغي أن لا يستحق أي مدح أو ثناء، و المسيء حين يقوم بالإساءة فهو غير مختار بل إرادة الله هي التي تفرض عليه ذلك، فينبغي أن لا يستحق أي لوم أو عتاب.

وما ربك بظلام للعبيد:

إن القول بالجبر يستلزم نسبة الظلم إلى الله تعالى، لان الثابت أن الله كلف البشر بتكاليف و الزمهم بأحكام و أفعال، و نهاهم عن مخالفتها و الانحراف عنها. و لكي يضمن التنفيذ و التزام الناس لهذه الأوامر و النواهي، فقد وعد المطيعين بالثواب، أما العاصين فقد توعدهم بالعقاب. و إذا كان الله قد اجبر الناس على المعاصي و كانت أفعالهم معلولة لإرادته فقط و لم يكن لهم مجال في دفع المصير الحتمي عن أنفسهم، كان عقابهم على تلك الأفعال ظلماً.

إذا سرق شخص فان المسؤول عن السرقة هو الله على مذهب الجبريين، وإذا زنى فان المسؤولية في هذه الجريمة تلقى على عاتق الله... و مع ذلك يلتزمون بان الله سيعاقب المجرمين علي جرائمهم؟ أليس ذلك الظلم و التعدي الصارخ؟ و تعالى الله عن أن يكون ظالماً أو متهرباً من المسؤولية...

روي انه دخل أبو حنيفة المدينة و معه عبد الله بن مسلم، فقال له: يا أبا حنيفة إن هاهنا جعفر بن محمد من علماء آل محمد عليهم السلام فاذهب بنا إليه نقتبس منه علماً. فلما أتيا إذا هما بجماعة من شيعة ينتظرون خروجه أو دخوله عليهم... فبينما هم كذلك إذ خرج غلام حدث، فقام الناس هيبة له. فالتفت أبو حنيفة فقال: يا ابن مسلم من هذا؟ قال: هذا موسى ابنه.

قال: والله لأجبهنه (أي لأحجلنه) بين يدي شيعة.

قال: مه، لن تقدر على ذلك.

قال: و الله لأفعلنه. ثم التفت إلى موسى عليه السلام فقال: يا غلام أين يضع الغريب حاجته في بلدتكم هذه؟ (يريد مكان التهوّط و البول استهزاء).

قال: يتوارى خلف الجدار، و يتوقى أعين الجار و شطوط الأنهار و مسقط الثمار، و لا يستقبل القبلة و لا يستدبرها، فحينئذ يضع حاجته حيث شاء.

ثم قال: يا غلام ممن المعصية؟

قال: يا شيخ لا تخلو من ثلاث، إما أن تكون من الله و ليس من العبد شيء، فليس للحكيم أن يأخذ عبده بما لم يفعله.

و اما أن تكون من العبد و من الله، و الله أقوى الشريكين، فليس للشريك الأكبر أن يأخذ الشريك الأصغر بذنبه.

و اما أن يكون من العبد و ليس من الله شيء، فان شاء عفى و إن شاء عاقب.

قال: فأصابت أبا حنيفة سكتة كأنما ألقم فوه الحجر.

قال: فقلت له: ألم أقل لك لا تتعرض لأولاد رسول الله (ص)؟ (3)

أدلة القائلين بالجبر و مناقشتها:

الدليل الأول:

يرى القائلون بالجبر أن إسناد الخالقية المطلقة لله تعالى تقتضي أن لا يسند الخلق إلى غيره مطلقاً. فلو قلنا أن الإنسان موجد لأفعاله فقد ارتضينا الخالقية له، وهذا يتنافى مع العقيدة الصحيحة و هي أن (لا مؤثر في الوجود إلا الله).

إذن فالموجد للأفعال هو الله و الإنسان مجبر في جميع أفعاله.

و لعل هذا أهم أدلة المجبرة، و إن عبروا عنه بصيغ مختلفة. و ربما أضافوا إلى هذا الاستدلال الاستشهاد بقوله تعالى: ((و الله خلقكم و ما تعملون)). (4)

مناقشة:

النظرة الدقيقة ترينا أن هؤلاء لم يقدموا دليلاً متقناً على مذهبهم. لأننا إذا نفينا وجود مؤثر في الكون مطلقاً غير الله، فكيف نفسر ارتباط المادة بالحركة و انبعاث الطاقة منها، و التي تشكل العلل و المعاليل المادية... إننا إذا نفينا تأثير الموجودات في بعضها فلا طريق لنا غير ذلك لإثبات العلة و المعلول و الصانع و المصنوع.

إن قيل: أن جميع الظواهر و الموجودات تنشأ من حركة المادة، و الحركة إنما تستمد الفيض من الله في كل آن، أي أن الحركة لا تملك الاستمرارية من تلقاء نفسها، بل الله يمد المادة بالحركة في كل آن.

نجيب: هذا صحيح... و لكننا نعلم أن الحركة بصورة عامة عبارة عن حقيقة واحدة هي الانتقال و التحول من حالة إلى أخرى. و هي لا تصلح لوحدها أن تكون علة للاختلافات العجيبة الظاهرة في المادة، إذن نحتاج إلى مادة توجد فيها الحركة - بإمداد من الله- تلك الظواهر المتباينة. و الآن نسأل: هل للمادة في الحالة الأولى تأثير في ظواهر الحالة الثانية أم لا؟ وهل للمادة في الحالة الثانية تأثير في ظواهر الحالة الثالثة... و هلم جراً.

إن لم تكن مؤثرة فمن أين ظهرت هذه الاختلافات في الموجودات؟ و إن كان لها تأثير في ذلك فيجب الاعتراف بان معنى (لا مؤثر في الوجود إلا الله) ليس أن الله يوجد جميع الظواهر الكونية في العالم بصورة مباشرة كما توجد العلة معلولها المادي... بل أن جميع التأثيرات التي تملكها المواد و الحركات في تسيير الكون مستمدة من الله، و ليس الله عين المادة و الحركة حتى يكون له التأثير المادي في الأشياء.

و أما استدلالهم بقوله تعالى (و الله خلقكم و ما تعملون) فهو غير تام، لأن الآية أجنبية عن مسألة الجبر و الاختيار في أفعال العباد. ذلك أن الآية التي قبلها تتحدث عن شيخ الأنبياء إبراهيم عليه السلام انه قال لعبدة الأصنام: ((أتعبدون ما تحتون و الله خلقكم و ما تعملون)) (5) أي خلقكم و خلق الحجارة التي نحتّم منها على صورة الصنم، و الأخشاب التي خرطتموها حتى خرجت بتلك الصورة.

آية أخرى: و ربما يستدلون للجبر بقوله تعالى: ((و جعلوا لله شركاء الجن، و خلقهم، و حرقوا له بنين و بنات بغير علم، سبحانه و تعالى عما يصفون، بديع السماوات و الأرض أتى يكون له ولد و لم يكن له صاحبة، و خلق كل شيء، و هو بكل شيء عليم)) (6). هذه الآية تصرح أن الله (خالق كل شيء) و من الأشياء أفعال الإنسان، فينتج أن الله خالق لأفعال الإنسان، و لا اختيار له في ذلك.

و لكن دلالة الآية على المدعى قاصرة. (7) أما أولاً- فلأن هذه الآيات بصدد الحديث عن عظمة الله و قدرته في خلق الموجودات، فلو كانت تدل على أن الله خالق لأفعال الإنسان الاختيارية كان معنى ذلك صدور المفسد و الانحرافات والمعاصي و الشرك من الله، فأى عظمة في ذلك؟

و أما ثانياً- فلأن الآيات السابقة تدل على أن الناس كانوا يتصورون لله شركاء و بنين و بنات، فجاءت هذه الآية منددة بهذا القول و منكرة له، لأن جميع ما يتصور شركته لله في الخلقية مخلوق له.

و أما ثالثاً- هناك عشرات الآيات تسند الأفعال الاختيارية للإنسان إليه، و ألا تصلح هذه الكثرة من الآيات لتخصيص آية واحدة؟

و كنموذج للآيات التي تنسب مسؤولية أفعال الإنسان الاختيارية إليه و تتره الله عن الظلم نذكر ما يأتي:

1- قوله تعالى: ((كل نفس بما كسبت رهينة)) . (8)

2- قوله تعالى: ((فألهمها فجورها و تقواها، قد أفلح من زكّاهها، و قد خاب من

دسّاهها)) . (9)

3- لقد ذكرت مادة (العمل) و مشتقاتها في القرآن في ما يقارب 300 موضعاً، و قد نسبت

في جميعها إلى الإنسان نفسه. فطائفة منها بصدد الحديث عن العذاب الأخروي و انه نتيجة أعماله

((ذوقوا ما كنتم تعملون)) (10) و طائفة منها تلقي مسؤولية نتائج أفعال الناس على عاتقهم " إن

الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ". (11)

4- الآيات النافية للظلم عن الله تبارك و تعالى كقوله تعالى: " إن الله لا يظلم مثقال ذرة "

(12) و أي ظلم أعظم من إجبار الناس على المعصية ثم معاقبتهم علي ذلك؟

5- هناك ما يقرب من 80 آية في القرآن تنسب الظلم إلى الإنسان نفسه، كقوله تعالى " فما

كان الله ليظلمهم و لكن كانوا أنفسهم يظلمون ". (13)

6- و هناك آيات واضحة في أن الإنسان يستطيع سلوك طريق الاعتدال كما يمكنه سلوك

طريق الانحراف، و أن الباب مفتوح أمامه لكلا الطريقين كقوله تعالى: " إنا هديناه السبيل إما شاكراً

و إما كفوراً ". (14)

و نلخص ما تقدم بأن نسبة الأفعال إلى الله من جميع الجهات غير مقبولة في منطلق القرآن

الكريم.

الدليل الثاني للقائلين بالجبر:

الدليل الآخر الذي يتمسك به المجبرة لإثبات دعواهم هو إرادة الله، فيقولون:

إن الله إما أن تتعلق إرادته بحركات الإنسان و سكناته و إما أن لا تتعلق. فان كان قد أرادها و جب

أن تقع على طبق إرادته، إذ يستحيل وقوع شيء في العالم على خلاف إرادته تعالى. و إن لم يرد

فينبغي أن لا يقع شيء من ذلك، إذ يستحيل وقوع شيء في العالم بدون إرادته تعالى.

إذن فالإنسان لا يملك حرية في أفعاله.

مناقشة:

لا تعلق للإرادة الإلهية بأفعالنا الاختيارية، و إن كانت جميع أفعالنا خاضعة لإرادته التشريعية من حيث

ترتب المسؤولية عليها.

و لتوضيح ذلك ينبغي أن نقول: لله إرادتان: -

أ- الإرادة التكوينية: وهي تلك المشيئة التي إذا تعلق بواقعة، كان من المستحيل تخلفها عنها، و على سبيل المثال فإن الله أراد إيجاد هذا العالم من اصغر ذراته حتى أعظم مجرّاته، وإذا كانت هذه الإرادة تكوينية فيستحيل أن لا يوجد.

ب- الإرادة التشريعية: و هذه تصلنا عن طريق الأنبياء عليهم السلام، الذين هم سفراء الله إلينا. أهم يوصلون إرادة الله التشريعية إلينا بصورة الأوامر و النواهي... إن الله يريد سعادتنا و كمالنا إرادة تشريعية أي في ظل الأحكام التي بلّغها الأنبياء.

و الإرادة التشريعية لا توجد إجباراً في متعلّقاتها مطلقاً. بل مؤداها أن نكتسب الفضيلة الدنيوية و الكمال الأخروي إذا اخترنا طريق الرشاد، إذ لو كان اقل إجبار في إرادة الله التشريعية لم يكن هناك معنى للسعادة و الشقاء، لأن ما صدر بالإجبار لا معنى للحسن و القبح فيه.

على أن إنكار الحسن و القبح العقليين إعادة لأنقاض السفسطة من جديد.

و لنرجع إلى القرآن الكريم لنجد الآيات التي تسند الإرادة إلى الله (15) لا توجد بينها آية واحدة تفيد تعلق الإرادة الإلهية بأفعال الإنسان الاختيارية، و لسهولة الوصول إلى هذه النتيجة نقسم الآيات التي تتحدث عن إرادة الله إلى خمس طوائف:

الطائفة الأولى: الآيات التي تتحدث عن قاطعية إرادة الله في مسألة الخلق. أي أن الله إذا أراد إيجاد شيء فإن إرادته تعمل عملها بصورة حتمية، و لا يستطيع أي شيء أن يقف مانعاً أمام تأثير إرادته.

من ذلك قوله تعالى: ((إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)) (16)، في هذه الطائفة لم يذكر ماذا أراد الله و ماذا لم يرد.

الطائفة الثانية: الآيات التي تشير إلى بعض مصاديق إرادة الله، كقوله تعالى:

((قل فمن يملك من الله شيئاً ان أراد أن يهلك المسيح بن مريم و امه و من في الأرض جميعاً)) (17) و كقوله تعالى: ((قل فمن يملك من الله شيئاً إن أراد بكم ضرراً أو أراد بكم نفعاً، بل كان الله بما تعملون خبيراً)) . (18)

هذا النوع من الآيات يختص ببيان سيطرة الله و قدرته، و قد اكتفي فيها ببعض الموارد التي كانت تحرز أهمية خاصة للمخاطبين، و لا دلالة فيها على خضوع جميع حركات الإنسان حتى أفعاله الاختيارية لإرادة الله.

الطائفة الثالثة: الآيات التي تشير إلى أن نتائج إرادات البشر هي مرادة لله كقوله تعالى: ((من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد، ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموماً مدحوراً. و من

أراد الآخرة وسعى لها سعيها و هو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً. كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظوراً ((. (19)

نجد في هذه الآيات الثلاث موضوعين مهمين:

1- ليس الإنسان مجبراً في إرادته، لكن نتيجة إرادته (وهي الوصول إلى اللذائذ و الشهوات الدنيوية أو السعادة الأخروية) مرادة لله. و بعبارة أوضح فان من يسلك طريقا باختياره فان النتيجة الطبيعية لذلك السلوك تقع في حيز الإرادة الإلهية لا نفس اختياره.

2- كلا النموذجين من أبناء البشر يستفيدون من العطاء الإلهي (كلاً نمد هؤلاء و هؤلاء من عطاء ربك).

و على هذا فليست الآية بعيدة عن إثبات الجبر في أفعال الإنسان فحسب، بل تشير بوضوح إلى حرية الإنسان واختياره.

الطائفة الرابعة: الآيات التي مفادها مطابقة إرادة الله تعالى في التكليف لمقدار القابليات و القدرات كقوله تعالى: ((يريد الله بكم اليسر و لا يريد بكم العسر)) . (2)
الطائفة الخامسة: الآيات التي تنفي إرادة الله للظلم، كقوله تعالى: ((و ما الله يريد ظلماً للعالمين)) . (21)

بمراجعة هذه الطوائف الخمس من الآيات نجد أنها خالية عن أية دلالة على خضوع أفعالنا الاختيارية- بنفسها لا بنتائجها- إلى إرادة الله التكوينية.
و بهذا ينهار الدليل الثاني للقائلين بالجبر.

تعقيب:

هناك آيتان فقط ربما يكتنفهما الغموض، و لكننا سنجد أن عدم فهم المعنى الصحيح للآيتين أدى إلى استنتاجات خاطئة عنهما.

الآية الأولى- قوله تعالى: ((و لا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم، هو ربكم و إليه ترجعون)) . (22)

فما معنى إرادة الله إغواء الناس؟

الذي يبدو لأول وهلة هو أن سبب عدم تأثير نصائح نوح النبي (ع) في قومه هو إرادة الله (الغواية) لهم، و لذلك فاهم كانوا مجبرين على أن يسلكوا على طبق إرادة الله. و لكن هذا الاستنتاج

يتوقف على تفسير كلمة (الغي) بالضلال و الانحراف، بينما ان من معاني هذه الكلمة في اللغة العربية الخيبة، و العقاب أيضاً. قال ابن منظور: (أغويت الناس: أي خيبتهم). (23)
فان كان الإغواء في الآية بهذا المعنى، كان مفاد الآية- على لسان نوح- أنه إذا كان الله يريد الخيبة لكم، فلا أثر لنصائحي فيكم. و من الواضح أن لا مانع من وقوعها في حيز الإرادة الإلهية، أما الأفعال نفسها فلا.

لقد ورد في آية أخرى ما يصلح لقبول هذا المعنى، حيث قال عز من قائل: ((و قد خاب من دسآها)) (24) أي خاب من أفسد نفسه، فمجيء الدس عقيب الإفساد الاختياري في النظام الكوني على طبق إرادة الله تعالى لا يدل مطلقاً على إرادة الله تعالى لنفس الفعل الاختياري الذي أدى إلى هذه الخيبة.

و إن كان الإغواء في الآية بمعنى العقاب كما في قوله تعالى: ((فسوف يلقون غياً)) (25) فالمسألة واضحة، لان الله كما أراد الثواب و قرره للأفعال الصالحة، أراد العقاب و قرره للأفعال السيئة... و لكن إرادة النتيجة غير إرادة الفعل.

الآية الثانية- قوله تعالى: ((فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام و من يرد ان يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء، كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون)). (26)

قد يتمسك بقوله تعالى (و من يرد أن يضله) لإثبات أن الإضلال يكون من الله تعالى لكن الاستدلال بقطعة من الآية من دون مكملها غير صحيح. ذلك أن الآية تقول في نهايتها: (كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون) أي هذا شأن الذين لا يؤمنون، يجعل الله صدورهم ضيقة حرجة و هذا ما يبعدهم عن طريق الخير والهداية و يلوّث أذياهم بالمفاسد والانحرافات. فضلال هؤلاء منوط باختيارهم. و كذلك المؤمنون فأنهم لما سلكوا طريق الخير والهداية، و عملوا لذلك، أمدهم الله بالتوفيق و التأييد كما قال تعالى: ((و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)) (27)

لقد وجدنا القرآن الكريم حالياً عن أية دلالة لكون الأفعال الاختيارية للبشر مشمولة بأنفسها للإرادة الإلهية بحيث لا يكون لاختيار الإنسان وإرادته أي أثر فيها، بل كان في كثير منها نسبة السعي و العمل و الإرادة إلى الإنسان نفسه، وان الله تعالى يريد نتيجة عمله.

و أما إرادة الله الإغواء و الإضلال في الآيتين المتقدمتين فمعناها أن الإنسان إذا سلك طريق الفساد و الضلال و الانحراف بعد أن كان مخيراً (و هديناه النجدين) (28) فان الله يريد له العاقبة السيئة و الخيبة و العقاب، و تكون المسؤولية على عاتق الإنسان فقط.

المشيئة:

لا يفرق بعض الفلاسفة و علماء الكلام بين المشيئة و الإرادة، و تؤيد بعض عبارات اللغة هذا المذهب. بينما يرى الأستاذ الجعفري أن الإرادة ذات مراتب قوية و ضعيفة، فيحين أن الثانية خالية من المراتب و هي المرحلة الأخيرة التي تلي الإرادة (29) لكن في رواية عن أبي الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام انه قال: " لا يكون شيء إلا ما شاء الله و أراد و قدّر و قضى. قلت مامعنى شاء؟ قال: ابتداء الفعل، قلت: ما معنى قدّر؟ قال: تقدير الشيء من طوله و عرضه. قلت: ما معنى قضى؟ قال: اذا قضى أمضاه، فذلك الذى لا مرد له ". اصول الكافي ج 1 / 15.

و يعلق العلامة الطباطبائي على هذه الرواية بقوله:

(فالمشيئة و الارادة هما معنى الذي لا بدّ في الفعل الاختياري من تحققه في نفس الفاعل متّاً بعد العلم و قبل الفعل. و هذا المعنى من حيث ارتباطه بالفاعل يسمى (مشيئة) و من حيث ارتباطه بالفعل يسمى (ارادة). و التقدير تعيين مقدار الفعل من حيث تعلق المشيئة به، و القضاء هو الحكم الاخير الذي لا واسطة بينه و بين الفعل).

و في رواية أخرى عنه عليه السلام: " ان لله ارادتين و مشيئتين: ارادة حتم و ارادة عزم، ينهى و هو يشاء، و يأمر و هو لا يشاء، أو ما رايت انه نهى آدم و زوجته ان يأكلا من الشجرة و شاء ذلك و لو لم يشأ ان يأكلا لما غلبت مشيئتهما مشيئة الله تعالى، اصول الكافي ج 1/151.

و يعلق العلامة الطباطبائي على ذلك بقوله:

ان الله نهى آدم عن الاكل و شاء ذلك، و امر ابراهيم بالذبح و لم يشأه، اراد بالامر و النهي التشريعيين منهما، و بالمشيئة و عدمها التكوينيين منهما.

و على اي حال فقد وردت مشيئة الله مع مشتقاتها المختلفة في القرآن الكريم في ما يقارب 200 موضعاً، و يمكن تقسيمها إلى عدة طوائف:-

الطائفة الاولى: الآيات التي تسند وجود بعض الظواهر في العالم إلى مشيئة الله، كقوله تعالى: ((و لو شاء الله لذهب بسمعهم و ابصارهم)). (3).

لقد ورد في القرآن حوالي 54 آية بهذا المضمون ، و البعض منها بعيد الصلة عن افعال الانسان، و اما ما ورد فيها الاشارة إلى افعال الانسان فليست قاصرة الدلالة على الجبر فحسب، بل هي إلى الاختيار اقرب، كقوله تعالى: ((لو يشاء الله لهدى الناس جميعاً)) (31) فدخول حرف (لو) على تعلق مشيئة الله لهداية الناس أجمعين ينفي حصول الهداية بصورة جبرية، بل تكون الهداية بعد اختيار و اختبار.

الطائفة الثانية: الآيات المفندة لمزاعم المفسدين حيث كانوا يربطون كفرهم والحادهم بمشيئة الله. كقوله تعالى: ((سيقول الذين اشركوا لو شاء الله ما أشركنا و لا أبأؤنا و لا حرمننا من شيء)) ثم يرد الله زعمهم: ((قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم اجمعين)) (32)

هذه الآيات تصلح لاثبات الاختيار، و لا دلالة لها على الجبر، لأن الله يردّ مزاعمهم بأنّي لم اجبركم على الهداية، اذ لو كنت أجبركم لم يكن لكم فضل في سلوك طريق الايمان.

الطائفة الثالثة: الآيات التي تذكر هيمنة الله تعالى على الكون، كقوله تعالى: ((قل لا املك لنفسي ضرراً و لا نفعاً الا ما شاء الله)) (33) و لا دلالة لامثال هذه الآية على الجبر، لأنه لا يوجد من ينكر خضوع الظواهر الكونية بأسرها بما فيها المنافع و الاضرار لمشيئة الله، و ليس الانسان الا موجوداً ضعيفاً في هذه المجموعة.

الطائفة الرابعة: الآيات التي تعلّق تحقّق الافعال على مشيئة الله، كقوله تعالى: ((قال: ستجدني - ان شاء الله - صابراً)) (34) و قوله تعالى: ((ستجدني - ان شاء الله - من الصالحين)) (35) و قوله: ((لتدخلن المسجد الحرام - ان شاء الله - آمنين محلّقين رؤوسكم)) 0 (36)

هذه الآيات لا تشير إلى جبرية أفعال الانسان، بل تدل على ان ارادة الانسان ليست هي العلة التامة في وقوع الافعال، إذ قد تصطدم هذه الارادة بحواجز سميكة لا تستطيع اختراقها، فان تعلّقت مشيئة الله بوقوع ذلك الفعل من الانسان أزيلت جميع الموانع من طريقه، وحيث يجهل الانسان ماتخذه له الأقدار فان عليه ان يستعين في افعاله دوماً بجاعل القدر و خالقه، و على ضوء هذا نفهم المراد من قوله تعالى: ((و لا تقولنّ لشيء ابي فاعل ذلك غداً، إلا ان يشاء الله)) (37)

الطائفة الخامسة: الآيات التي تربط الغفران و العقاب بمشيئة الله، كقوله تعالى: ((فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير)) 0 (38)

لما كان الله تعالى قد قرّر الثواب للمطيعين و العقاب على العاصين، أرادت هذه الآية و مثيلاتها أن تقول: ان رحمة الله وسعت كل شيء، فلا يتصور أنّ احد ان العصاة معاقبون و معذبون لا محالة بل يغفر الله لمن يشاء و يعذب من يشاء، لان قدرة الله عامة شاملة و لا يعجزه شيء في الارض و لا في السماء.

فهذا النوع من الآيات لا دلالة فيه على الجبر ايضاً.

الطائفة السادسة: الآيات التي تربط الاضلال و الهداية بمشيئة الله كقوله تعالى:

((قل الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب)) 0 (39)

((والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم)) . (40)

((فان الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء، و لا تذهب نفسك عليهم حسرات)) . (41)

((يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين)) 0 (42)

((يضل الله الظالمين)) (43)

اما الآية الاولى فانها تعلق الهداية على مشيئة الله... و اذا صح ما يدعيه الجريون من دلالة هذه الآيات على حصول الهداية للفرد بصورة جبرية لم يكن مجال لتعليق الهداية على الانابة (التي هي فعل اختياري للانسان). و اذا ضمنا هذا المعنى إلى ما يستفاد من قوله تعالى: ((و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)) نستطيع الخروج بالنتيجة التالية:

ان الهداية تتوقف على مقدمات اختيارية تصدر من الانسان، ولكن تقرير المصير الجازم بيد الله تعالى. اما الآيتان الاخيرتان فقد ذكر فيهما الاضلال لجماعة خاصة هم الفاسقون، والظالمون... و اذا كان الله اراد لهم الضلال. بمعنى انهم كانوا مجبرين على الفسق و الظلم والانحراف فلماذا يعيب الله عليهم ذلك؟! و اذا كان الفسق والظلم مستنداً إلى سوء اختيارهم فلماذا ينسب الله الاضلال إلى نفسه؟

للإجابة على هذا السؤال نقول:

من المؤلف في الأدب العربي ان الصائع اذا وضع الذهب او الفضة في النار ليختبرهما و خرجت فاسدة، فانه يقال له: (أفسد ذهبه أو فضته) في حين انه لم يفسدهما، بل كان امرهما مشتبهاً على الناس فاختبرهما و أظهر فسادهما بالاختبار. وكذلك اسناد الاضلال إلى الله تعالى يحتمل ان يكون اظهاراً لضلال الفاسقين والمجرمين و الظالمين بتعريضهم للاختبارات و الامتحانات.

كما قال تعالى: ((الم، أحسب الناس ان يتركوا ان يقولوا: آمنا و هم لا يفتنون، و لقد فتنا

الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا و ليعلمن الكاذبين)) (44)

الطائفة السابعة: الآيات التي تربط مشيئة الناس بمشيئة الله كقوله تعالى: ((ان هذه تذكرون فمن

شاء اتخذ إلى ربه سبيلاً، و ماتشاورون الا ان يشاء الله، ان الله كان عليماً حكيماً)) (45)

((ان هو الا ذكر للعالمين لمن شاء منكم ان يستقيم، و ما تشاورون الا ان يشاء الله رب

العالمين)) (46)

هاتان الآيتان تعتبران أوضح أدلة الجريين... و يجب الاستاذ الجعفري عن الاستدلال بهما أن مفاد الآيتين أن الأفراد يستطيعون سلوك طريق الهداية بواسطة القرآن، و لكنهم لا يختارون و لا يشاورون الهداية بإرادتهم، إلا أن يشاء الله إجبارهم على الهداية، و من الواضح أن هذا الإجبار لا يحصل من الله، لأن الدنيا دار الابتلاء و الامتحان، و أن كل ما يقع في هذه الحياة منوط بإرادة الإنسان

واختياره. (47)

لكني أرى أن الأفضل هو أن نقول:

إننا نجد فرقاً بين هاتين العبارتين:

أ- و ما تشاؤون إلا أن يشاء الله.

ب- وما تشاؤون إلا ما يشاء الله.

و القرآن الكريم لم يستعمل العبارة الثانية حتى يكون مفادها الجبر، و عدم تأثير مشيئة الإنسان في شيء، و إنما استعمل العبارة الأولى، و هذا المقدار كافٍ عدم دلالة الآية على الجبر.

الدليل الثالث للقائلين بالجبر:

يستدل بعض الجبريين بعموم علم الله لكل شيء، فيقول: لو كان الله عالماً بمحركاتنا

و سكناتنا فيما يلزم كوننا مجبورين، أو يتبدل علم الله إلى الجهل.

و يتمثل هذا في البيت المنسوب إلى الخيام:

مَيَّ خورددن من حق زازل مي دانست كرمي نخورم علم خدا جهل شود

فإذا كان في علم الله أن فلاناً سيشرب الخمر في اليوم الفلاني، و كان هذا مختاراً في الفعل و الترك و اختار الترك، يلزم أن ينقلب علم الله إلى الجهل، و فراراً من هذا المخذور يجب القول بان الإنسان ليس مختاراً بل يفعل ما قدر الله له أن يفعل دون تخلف... و حينذاك يعلم الله بكل صغيرة و كبيرة على ما هي عليه من ثبات و ضرورة.

مناقشة:

و يمكن مناقشة الدليل المذكور بثلاثة أوجه:

1- لو كان تعلق علم الله بأفعالنا مستلزماً لوقوع أفعالنا بصورة جبرية، لكان تعلق علم الله بأفعاله -جلت أسماؤه و صفاته- مستلزماً لوقوعها بصورة جبرية، أي كونها لا بديلة الصدور منه تعالى، و إلا انقلب علمه جهلاً. و هذا ما لم يقله أحد.

2- إن الله مطلع على أفعالنا بجميع مقدماتها، و محيط بها من أول نقطة نشرع فيها و نعدّ للفعل بواسطتها حتى الحصول على النتيجة... و من هذه المقدمات إرادتنا و اختيارنا. فإذا كان الله عالماً بأفعالنا فهو عالم بكونها مسببة لإرادتنا و اختيارنا، و هو الذي منحنا حرية الإرادة حيث قال: ((و هديناه النجدين)) ((إنا هديناه السبيل إما شاكراً و إما كفوراً)).

و إذا كان في علم الله وقوع الفعل منا مسبباً لإرادتنا بطل الجبر و ثبت الاختيار.

3- لا يصح اعتبار الموجودات معلولة لعلم الله تعالى، لان الثابت كونها معلولة لإرادته و مشيئته، و من الواضح انه لو كان علم الله علة للإيجاد لم تكن فائدة لعله ثانية هي الإرادة أو المشيئة.

و هل أقوى في الاحتجاج من القرآن نفسه؟ حيث يدل بصراحة على كون العلم و الإرادة صفتين متغايرتين، و إن الخلق و الإيجاد مستند إلى الإرادة دون العلم.

مثال من واقعنا:

لقد سبق أن قلنا بأنه لا مجال لقياس صفات الله تعالى بصفاتنا، والتشبيه بين أفعال الله وأفعالنا، فأين التراب ورب الأرباب؟!

و لكن حيث أن الأذهان تألف المثال الذي يقرب المسألة من واقعنا نقول:
لنفرض معلماً يدخل الصف و يبدأ تدريس الرياضيات بأسلوب ماهر، و طرق تربوية ممتازة، يعطي التمرينات المتعددة علي المعادلة الواحدة، و يختبر الطلاب و يمتحنهم. و يبلغ ذكاء المعلم درجة يميّز معها بين الطالب المجد و الطالب الكسول من الأسابيع الأولى... و على ضوء ذلك يقدر نسبة النجاح بين طلابه.

انه يعلم أن الطالب الفلاني سيكون الأول على صفه، و أن الطالب الفلاني سيكون نصيبه الفشل و الرسوب في نهاية العام... و الآن نسأل: إذا استمر الطالب المجد في تحضير دروسه و حلّ تمريناته حتى نجح في الامتحان النهائي، و استمر الطالب الكسول يُهمل في الواجبات المعطاة له، لا يحلّ شيئاً من التمرينات و لا يصغي إلى المدرّس في أثناء الدرس، هل يكون نجاح الأول و رسوب الثاني معلولاً لجهودهما وأعمالهما أم لعلم المدرّس؟!

من الواضح أن الجواب هو استناد فشل الطالب الكسول إلى إهماله، و إن علم المدرّس بذلك من خلال سلوكه في الصف.

فالعقلاء جميعاً يلقون اللوم والتبعة على هذا الطالب الكسول لأنه أهمل، لا على المدرس لأنه علم أن هذا التلميذ سيرسب. و لقد أجاد المحقق الطوسي في جوابه عن البيت المنسوب إلى الخيّام حيث قال:

علم ازلي علت عصيان كردن نرد عقلا زغايت جهل بود

تعقيب: ها نحن قد فرغنا من مناقشة أدلة الجبريين، بادئين بمسألة الخالقية المطلقة، ثم بمسألة الإرادة و المشيئة، و منتهين بمسألة العلم. و لا بأس بإضافة معيار آخر يلقي الضوء على مسألة الجبر والاختيار، ذلك هو (الندم).

لماذا يندم الإنسان على خطأ صدرت منه؟ لماذا يتمنى في بعض الأحيان انه لو كان عاملاً غير الذي عمل؟ لماذا يقول الكافر يوم القيامة: ((ربّ ارجعون لعلّي أعمل صالحاً فيما تركت)) ، و يجبب الله تعالى: ((كلاًّ إنّها كلمة هو قائلها)). (48)

أليس كل ذلك لكون الإنسان مختاراً في ما يفعل و يترك؟ أليس ذلك دليلاً على حرية الإرادة؟

إن الإنسان السليم يندم أحياناً على الصفة التي أهواها على رأس مظلوم، بينما المصاب بالشلل لا يندم مطلقاً على الضربة التي تمت منه... وهذا (الندم) دليل واضح على استناد التصرفات إلى الشخص السليم، و أما المصاب بالشلل فان يده ترتعش من دون إرادة و اختيار و لذلك فانه لا يحس بالمسؤولية تجاه ما يصدر منه.

نفي التفويض:

ازاء التفريط الشديد بحق ارادة الإنسان و اختياره من قبل الأشاعرة جاء المعتزلة وأطلقوا يد الإنسان و أثبتوا له الحرية المطلقة في الأفعال... أفرطوا في هذا الجانب و لكنهم فرطوا بحق الإرادة الإلهية. فالقول بالتفويض و حرية الإنسان في أفعاله و عدم خضوعها لإرادة الله لم يكن إلا رد فعل لعقيدة الجبر الخاطئة، و لذلك فقد جاء بعيداً عن الدقة العلمية التي تقتضيها المسائل الاعتقادية. و إذا كانت إرادة الإنسان هي العلة التامة لإيجاد الفعل، فلماذا تصطمم كثيراً بجواجز يعجز عن رفعها؟ و لماذا لا يستطيع دفع القضاء الحتمي عنه؟! (49)

الأمر بين الأمرين:

و نجد الحلّ الصحيح لمسألة حرية الإرادة عند الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، فقد سأل رجل الإمام الصادق عليه السلام:

" أَجَبَرَ اللهُ العباد على المعاصي؟

قال: لا.

قال: ففوّض الأمر إليهم؟

قال: لا.

قال: فماذا؟

قال عليه السلام: لطف من ربك بين ذلك " (50)

و ورد في رواية أخرى: " لا جبر و لا تفويض، بل أمر بين أمرين".

لما كان مذهب الجبر ينفي أي تأثير لإرادة الإنسان في أفعاله، و مذهب التفويض ينفي أي

دخالة لإرادة الله في أفعال الإنسان جاء الأئمة عليهم السلام ليبتلوا كلا المذهبين، فالحقيقة أن للإنسان الحرية في الأفعال و لكن في ضمن إرادة الله و بتعبير آخر: إن القدرة و جميع العوامل المؤدية إلى الفعل من الله، و لكن استغلال تلك القدرة في طريق الخير أو الشر منوط بإرادة الإنسان.

و لتوضيح ذلك نقول: يقسم الفلاسفة العلة الفاعلية إلى قسمين: الفاعل ما منه الوجود، و

الفاعل ما به الوجود. أما الفاعل ما منه الوجود فهو منحصر في الله تعالى، و لكن الفاعل ما به

الوجود يمكن أن يكون أشعة الشمس، و التربة الصالحة، و الماء العذب. كذلك ينقسم الفاعل إلى ما

منه الحركة، و الفاعل ما به الحركة. فتحريك اليد للمفتاح و فتح المفتاح للقفل مثال بسيط للقسمين. فاليد هي فاعلة الحركة و الحركة صادرة منها، و المفتاح فاعل للحركة أيضا لكن الحركة قائمة به. و هكذا أفعال الإنسان فهي قائمة بقدرته، لكن الله تعالى هو خالق القدرة فيه. فالله تعالى فاعل منه القدرة، و الإنسان فاعل به تقوم القدرة... فان استغل قدرته في طريق الخير و الأفعال الصالحة كان الفضل لله تعالى (حيث وهبه القدرة على الفعل) و له أيضاً (لان القدرة على الفعل قامت به)، و إن استغلها في طريق الشر و الأفعال الطالحة كان الذم متوجهاً إليه فقط لان سوء اختياره هو الذي أدى إلى ذلك و لم يكن الله ليحيره على ذلك حين وهبه القدرة. و المثال الواضح لهذا نجده عند سيدنا الأستاذ آية الله العظمى الخوئي فلنستمع إليه يقول: (لنفرض إنساناً كانت يده شللاً لا يستطيع تحريكها بنفسه، و قد استطاع الطبيب بان يوجد فيها حركة إرادية وقتية بواسطة قوة الكهرباء، و إذا انفصلت عن مصدر القوة لم يمكنه تحريكها أصلاً. فان وصل الطبيب هذه اليد المريضة بالسلك للتجربة مثلا، و ابتداءً ذلك الرجل المريض بتحريك يده و مباشرة الأعمال بها- و الطبيب يمدده بالقوة في كل آن- فلا شبهة في أن تحريك الرجل ليده في هذه الحال من الأمر بين الأمرين، فلا يستند إلى الرجل مستقلاً لأنه موقوف على إيصال القوة إلى يده، و قد فرضنا أنها بفعل الطبيب، و لا يستند إلى الطبيب مستقلاً لان التحريك قد أصدره الرجل بإرادته. فالفاعل لم يجبر على فعله لأنه مريد، و لم يفوض إليه الفعل بجميع مبادئه لان المدد من غيره. و الأفعال الصادرة من الظالمين المختارين كلها من هذا النوع. فالفعل صادر بمشيئة العبد، و لا يشاء العبد شيئاً إلا بمشيئة الله. و الآيات القرآنية كلها تشير إلى هذا...) (51)

نكتة تاريخية:

في نهاية بحثنا عن الجبر و الاختيار نشير إلى أن ذهاب جمهور العامة إلى الجبر لم يكن موضوعاً علمياً خالصاً، وانما وجهته السياسة الزمنية. ذلك أن الذين اغتصبوا الخلافة من الأمويين و العباسيين كانوا على درجة كبيرة من الفساد والضلال والانحراف، و لم يكن تبرير لسلوكهم هذا إلا القول بكونهم مجبرين على تلك الأفعال، و فاقدين للاختيار.

(القضاء والقدر)

و من ملحقات مسألة حرية الإرادة، مسألة القضاء والقدر و رغم أنها مفصلة و متعددة الجوانب لكننا سنختصر الكلام في هذا المجال.

يحكم الكون قانون العلية العام، و على أساس هذا القانون فان كل ظاهرة تكون وليدة سلسلة من العلل (الأسباب و الشروط)، بحيث إذا تحققت جميعها (و تسمى حينذاك بالعلة التامة) كان وجود تلك الظاهرة ضرورياً و جبرياً. و إذا انعدمت أو انعدم بعضها كان تحقق الظاهرة مستحيلاً. إذا تمهّد هذا فنقول:

1- إذا لاحظنا النسبة بين المعلول و علته التامة وجدناها ضرورية (جبرية). أما إذا لاحظنا النسبة بين المعلول و أجزاء علته (و قد تسمى بالعلة الناقصة) فالنسبة هي الإمكان. و حيث أن نشوء أية ظاهرة في هذا الكون يستند إلى علته التامة استناداً ضرورياً، فان الكون بأجمعه تنظّمه سلسلة من الحوادث الضرورية و القطعية، و مع ذلك فان صفة الإمكان في أجزائه محفوظة، و هي تلك التي ترتبط و تستند إلى غير العلة التامة.

إن القرآن الكريم يعبر عن هذه الضرورة بـ (القضاء الإلهي)، لان هذه الضرورة نابعة من موجد الكون و خالقه و علته الأولى و لذلك فان هذا القضاء محتم لا يتخلف، و عادل لا يقبل الاستثناء و التمييز. قال تعالى: ((ألا له الخلق و الأمر)) (52) و قال تعالى: ((إذا قضى أمراً فإنما يقول له كن فيكون)) (53) و قال تعالى: ((و الله يحكم لا معقب لحكمه)) (54)

2- كل واحد من أجزاء العلة التامة يؤثر في معلوله أثراً متناسباً معه و يعطيه بعداً خاصاً، و يكون وجود المعلول منسجماً مع مجموعة المقادير والأبعاد التي تعينها له علته التامة.

مثال ذلك: أن العلل التي توجد التنفس للإنسان، لا تحدث التنفس المطلق، بل إنها تسحب مقداراً معيناً من الهواء المجاور للقم و الأنف، في زمان معين، و مكان معين، و شكل معين و ترسله عن طريق القصبات الهوائية إلى الرئتين.

و العلل التي توجد الرؤية للإنسان- و هو منها- لا توجد الرؤية المطلقة بل الرؤية المقدرة من جميع الجهات، و هذه الحقيقة سارية في جميع الظواهر الكونية.

إن القرآن الكريم يعبر عن هذه الحقيقة بـ (القدر) و ينسبه إلى الله تعالى خالق الكون، قال تعالى: ((إنا كل شيء خلقناه بقدر)) (55) و قال تعالى: ((و إن من شيء إلا عندنا خزائنه و ما ننزله إلا بقدر معلوم)) (56)

و كما يقتضي (القضاء الإلهي) أن تكون الظواهر التي تدخل في نظام الكون ضرورية الوجود و لا تتخلف، كذلك (القدر) يقتضي أن لا تتخلف تلك الظواهر عن المقدار الذي عين لها من جانب الله تعالى. (57)

أما الأفعال الصادرة من الإنسان فهي و إن كانت إحدى ظواهر هذا الكون، ومرتبطة ارتباطاً وثيقاً بعقلها، إلا أن نسبة تلك الأفعال إلى الإنسان- و هو جزء من العلة التامة- هي الإمكان. و إذ كان الإمكان في مقابل الضرورة و الجبر، فهو يعني الاختيار.

الإمكان في قبال الضرورة
الاختيار في قبال الجبر

و روي عن أمير المؤمنين عليه السلام انه سأله رجل- بعد انصرافه من صفين- فقال: يا أمير المؤمنين اخبرنا عن خروجنا إلى الشام أكان بقضاء و قدر؟ فقال له أمير المؤمنين: نعم يا شيخ. ما علوتم تلة و لا هبطتم بطن وادٍ إلا بقضاء من الله و قدر.

فقال الرجل: عند الله احتسب عنائي؟

فقال علي (ع): مه يا شيخ، فو الله لقد عظم الله الأجر في مسيركم و انتم سائرون، و في مقامكم و انتم مقيمون، و في منصرفكم و انتم منصرفون، و لم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين و لا إليه مضطرين.

فقال الرجل: و كيف لم نكن في شيء من حالاتنا مكرهين و لا إليه مضطرين، و كان بالقضاء و القدر مسيرنا و منقلبنا و منصرفنا؟

فقال له: لعلك أردت قضاءً لازماً و قدراً حتماً، لو كان كذلك لبطل الثواب و العقاب، و الأمر و النهي، و سقط الوعد و الوعيد. و ما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب و لا محمداً لمحسن، و لا كان المحسن أولى بثواب الإحسان من المذنب، و لا المذنب أولى بعقوبة الذنب من المحسن. تلك مقالة إخوان عبدة الأوثان، و جنود الشيطان، و خصماء الرحمان، و شهداء الزور و البهتان، و أهل العمى و الطغيان، هم قدرية هذه الأمة و مجوسها، إن الله تعالى أمر تخييراً و نهى تحذيراً و كلف يسيراً، و لم يُعصَ مغلوباً و لم يُطع مكرهاً، و لم يرسل الرسل هزلاً، و لم يخلق السماوات و الأرض باطلاً، ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار. فنهض الرجل و هو يقول:

أنت الإمام الذي نرجو بطاعته
أوضحت من ديننا ما كان ملتبساً
يوم النشور من الرحمان رضوانا
جزاك ربك عتاً فيه إحسانا (58)

(البداء)

من المآخذ على الشيعة اعتقادهم بالبداء، و قد تحامل بعض من خفيت عليه حقيقة الأمر على هذه الفرقة المحقة لاعتقادها بالبداء، و راح يبحث عن تأويل مصطنع كي يصل إلى بغيته من السخرية و الانتقاد.

قال الفخر الرازي في تفسيره: (قالت الرافضة: البداء جائز على الله تعالى، و هو أن يعتقد شيئاً ثم يظهر له أن الأمر بخلاف ما اعتقده، و تمسكوا فيه بقوله تعالى: ((يحو الله ما يشاء و يثبت)) و هذا باطل لان علم الله من لوازم ذاته المخصوصة، و ما كان كذلك كان دخول التغير و التبديل فيه محالاً) 0 (59)

و قال أيضاً في كتابه (المحصل): (أن أئمة الرافضة وضعوا مقاليتين لشيعتهم لا يظفر معهما أحد عليهم:

الأول- القول بالبداء، فإذا قالوا انه سيكون لهم قوة و شوكة، ثم لا يكون الأمر على ما اخبروه قالوا: بدا الله تعالى فيه.

الثاني- التقية. فكلما أرادوا شيئاً يتكلمون به فإذا قيل لهم: هذا خطأ، و ظهر بطلانه، قالوا: إنما قلناه تقية) 0 (60)

و إذا توخينا الحقيقة وجدنا أن هذه النسبة إلى الشيعة نشأت من الخلط بين البداء الذي يقع للإنسان، و البداء الذي ينسبه القرآن الكريم إلى الله تعالى و الذي يعبر عنه بـ (الحو و الإثبات).

فالبداء في الإنسان: أن يبدو له رأي في الشيء لم يكن له ذلك الرأي سابقاً (61) و هذا هو المعنى اللغوي للكلمة. فالبداء في اللغة: الظهور بعد الخفاء، و منه قول الشاعر: بدا لي منها معصم حين حمّرت.

و من الواضح إن البداء بهذا المعنى يستحيل على الله تعالى لانه من الجهل و النقص و ذلك محال على الله تعالى و الشيعة برآء من هذا القول.

قال الكليني (قدس سره): (و اتفقت الأمة على امتناع ذلك على الله سبحانه إلا من لا يعتدّ به، و من افترى ذلك على الامامية فقد افترى كذباً عظيماً و الامامية براء) 0 (62)

أما البداء الذي يصح نسبته إلى الله تعالى فهو إظهار ما كان مستوراً و مخفياً للغير، كان هناك مصلحة في إخفاء ذلك الأمر، ثم زالت المصلحة بحصول مصلحة أخرى تستوجب الكشف و الإظهار. و في هذه الصورة يكون الأمر الواقع هو لم يتغير و لم يتبدل و إنما التبدل حصل في إظهار ذلك المكتوم بعد إخفائه.

و نجد نماذج كثيرة في القرآن الكريم و الروايات المعتمدة على حصول مثل هذا الأمر. فالله قد يظهر شيئاً على لسان نبيه أو وليه لمصلحة تقتضي ذلك الإظهار، ثم يحوه فيكون غير ما ظهر أولاً، مع سبق علمه تعالى بذلك. كما في قصة إسماعيل لما رأى أبوه إبراهيم انه يذبحه، و من الواضح انه رآه عن مكاشفة صدق لا مكاشفة كهانة أو تنجيم عن تجربة ناقصة، ثم اخبره الله تعالى بعلمه المكنون عنده بغير ما اطلع عليه إبراهيم أولاً. و ينطبق على هذا قوله تعالى: ((يحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب)) (63)

و ليست هذه العقيدة خاصة بالشيعنة الامامية، بل هي عقيدة يدين بها جميع المسلمين لدلالة صريح القرآن على ذلك.

البداء و النسخ

ثم إن المسلمين جميعاً متفقون على وقوع النسخ في الأديان السماوية، أي نسخ أحكام الشرائع السابقة بشريعة نبينا محمد (ص)، كما يتفقون على وقوع النسخ في بعض الأحكام التي جاء بها نبينا صلى الله عليه و آله وسلم. و الواقع أن النسخ و البداء لا يختلفان في شيء سوى أن البداء يكون في الأمور التكوينية، و النسخ في الأمور التشريعية...
فيا عجباً من تشنيع الفخر الرازي و امثاله على الشيعة اعتقادهم بالبداء، و غفلتهم عن وجود نفس الملاك في النسخ. فإذا استلزم البداء نسبة الجهل إلى الله استلزمه النسخ أيضاً.

معنى الحو و الإثبات

و هنا لا بأس بأن نسأل: ما هو الحو الذي أثبتته القرآن الكريم لله تعالى؟
و هل يحو الله ما كان ثابتاً؟ و هل يثبت إلا ما كان معدوماً؟ فكل من الحو و الإثبات يقتضي سنوح أمر و زوال آخر.
يقول الله سبحانه و تعالى: ((و لو أن أهل القرى آمنوا و اتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء و الأرض)) (64) و عليه فالتقوى تزيد في البركة من الله.
و يقول تعالى: ((استغفروا ربكم انه كان غفراً، يرسل السماء عليكم مدراراً، و يمددكم بأموال و بنين)) (65) فالاستغفار يزيد في الرزق.

و يقول تعالى: ((و من الليل فتهجد به نافلة لك، عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً)) . (66)
فنهوض العبد المتهجد في الليل يبلغه المقام المحمود... و هكذا.
فإذا تأملنا في ذلك كله وجدناه منسجماً مع البداء بمعنى إظهار ما كان خلافه ظاهراً.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

- 1- إن البداء بمعنى ظهور ما كان مخفياً مستحيل على الله، و لا تقول الشيعة به.
- 2- إن القرآن نصّ على الحو و الإثبات، و هو موافق للبداء.
- 3- إن البداء و النسخ لا يختلفان في الملاك، و المسلمون جميعاً متفقون على وقوع النسخ.
- 4- إن تحامل البعض على الشيعة حول موضوع البداء خالٍ من الدقة العلمية، وان القول بان البداء مما اقتصت به الشيعة لا يستند إلى الواقع.

الهوا مش:-

- (1)- انظر الشيخ محمد تقي الجعفري: جبر و اختيار ص.19
- (2)- العلامة الحلبي : استقصاء النظر في الجبر والقدر ص 8
- (3) العلامة المجلسي - بحار الأنوار: الطبعة الحديثة ج 5/27
- (4)- سورة الصافات/ 96
- (5)- سورة الصافات/ 96
- (6)- سورة الأنعام/ 100-101
- (7)- للتوسع في الآيات التي استدلت بها على مسألة الجبر و أجوبتها يراجع:
استقصاء النظر في الجبر و القدر: العلامة الحلبي
جبر و اختيار: الشيخ محمد تقي الجعفري
- (8)- سورة المدثر/ 38
- (9)- سورة الشمس/ 8
- (10)- سورة العنكبوت/55
- (11)- سورة الرعد/ 11
- (12)- سورة النساء/ 4
- (13)- سورة التوبة/ 7
- (14)- سورة الإنسان/ 3

(15)- ورد إسناد الإرادة إلى الله في القرآن في 43 موضعاً، أما إسناد الإرادة إلى الإنسان فقد ورد في 94 موضعاً.

(16)- سورة يس/ 82. و من الواضح انه لا حاجة لأن يقول (كن) بل هذه الجملة إنما هي لتقريب المعنى إلى عقول البشر.

(17)- سورة المائدة/ 17

(18)- سورة الفتح/ 11

(19)- سورة الإسراء/ 18- 2.

(20)- سورة البقرة/ 185

(21)- سورة آل عمران/ 108

(22)- سورة هود / 34

(23)- لسان العرب ج 15/140- مادة (غوي)

(24)- سورة الشمس/ 10

(25)- سورة مريم/ 59

(26)- سورة الأنعام/ 125

(27)- سورة العنكبوت/ 69

(28)- سورة البلد/ 10

(29)- الشيخ محمد تقي الجعفرى : جبر و اختيار ص 214

(30)- سورة البقرة / 20

(31)- سورة الرعد/ 31

(32)- سورة الأنعام/ 148-149

(33)- سورة يونس/ 49

(34)- سورة الكهف/ 69

(35)- سورة القصص / 27

(36)- سورة الفتح/ 27

(37)- سورة الكهف/ 23

(38)- سورة البقرة / 284

(39)- سورة الرعد/ 27

(40)- سورة البقرة/ 213

(41)- سورة فاطر/ 8

- (42)- سورة البقرة/ 26
- (43)- سورة إبراهيم/ 27
- (44)- سورة العنكبوت/ 1، 2، 3
- (45)- سورة الدهر/ 29، 30
- (46)- سورة التكوير/ 27، 28، 29
- (47)- الشيخ محمد تقي الجعفري: ص 222
- (48)- سورة المؤمنون / 23
- (49)- سيحيء توضيح (القضاء و القدر) بعد هذا المبحث إن شاء الله
- (50)- البحار ج 5 ص 3
- (51)- آية الله العظمى السيد أبو القاسم الخوئي: البيان في تفسير القرآن ص 65، الطبعة الأولى
- (52)- سورة الأعراف/ 54
- (53)- سورة البقرة/ 117
- (54)- سورة الرعد/ 41
- (55)- سورة القمر/ 49
- (56)- سورة الحجر/ 21
- (57)- العلامة الطباطبائي: شيعه در إسلام ص 77
- (58)- نقلها الكليني في أصول الكافي- باب الجبر و القدر- مرفوعة ، بينما رواها (الصدوق) في كتابي (التوحيد) و (عيون الأخبار) مسنده... مع اختلاف يسير في الألفاظ.
- (59)- التفسير الكبير للفخر الرازي ج 5 / 21.
- (60)- نقلاً عن (الإمامة الكبرى) للسيد محمد حسن القزويني ص 196
- (61)- عقائد الامامية: لأستاذنا الحجة الشيخ محمد رضا المظفر (قدس سره) ص 45
- (62)- أصول الكافي- باب البداء. و لا بأس بمطالعة تعليقة العلامة الشعراني على هذه العبارة في (شرح أصول الكافي) للمولى محمد صالح المازندراني ج 4/ 311
- (63)- سورة الرعد/ 41
- (64)- سورة الأعراف/ 95
- (65)- سورة نوح/ 10- 12
- (66)- سورة الإسراء/ 79