



سلسلة تراث وآثار  
الشهيد مرتضى مطهري

# الله اللهم



الْعَدْلُ الْإِلَهِي



جميع حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية

١٤٣٦ م - ١٥٠٢

دار الإرشاد: للطباعة والنشر والتوزيع تلفون: ٩٠ / ١٢٤٦٩١

بيروت - حارة حريك - نزلة الشورى - بناية الريحاني ٠١ / ٢٧٥٦٧٨

E-mail:al-ershad@live.com

سلسلة تدريسيّة وتأثیر الشهيد عزیز فخری طهری

# العدل إِلَّا لِهِ

دار الإرشاد  
للطباعة والنشر والتوزيع



«...أوصي الطلبة الجامعيين الأعزاء، والطبقة  
المثقفة المتنورة، الملزمة، أن لا يدعوا دسائس  
غير المسلمين تنسفهم مطالعة كتب هذا  
الأستاذ العزيز...».

الإمام الخميني

## مقدمة المترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ دارس العلم أحد رجلين: رجل يدرس ليعلم وليجمع عن الشيء الواحد الحقائق ليقوم بعد ذلك بتعليمها الناس سبيلاً إلى كسب معاشه، فهو كالنجار يتعلم أصناف الأخشاب وأوصافها وخصائصها وأدوات التجارة وأجهزتها ليصنع من كل ذلك ما يبيعه. وكذا الحداد والكواز.

ورجل آخر يدرس العلم لنفس الغرض الذي تواхه دارس العلم الأول، ولكنه لا يلبيث أن يجد ما يدرس يمس الحياة في جذورها الأولى، ولا يلبيث أن يجد أنها أنظمة مترابطة ومتصلة. ويخرج به التفكير عن نطاق الحياة المحصورة التي يحياها كل الناس إلى حياة لا يحياها إلا أمثاله من العلماء وياخذ يتجذب بطبعه إلى هذا المجهول الذي بعضه الطبيعة ولكنه يمتد إلى ما وراء الطبيعة. وهو كلما درس إزداد فهماً وإزدادت الأمور مع الفهم عليه انبهاماً.

ولكن العلماء لا يقفون عند حدٍ، والقبس المشتعل في رؤوسهم وقلوبهم يقض مضاجعهم دائماً فلا يستطيعون نوماً إلا بعد سير طويل وهم يرقدون إغفاءة أو إغفاءتين ثم ينهضون يواصلون السبيل وهم يؤمّنون بالله وبأنه حجب عنهم أشياء ولكنه أعطاهم عقولاً هي من صنعه هو، وبهذه العقول أغراهم بكشف هذه الحجب، فهم يشقون في كل يوم حجاباً ويفضحون في كل يوم سراً.

ويسير العلماء في دراساتهم كما يسيرون في ضباب يوم في الخريف باكر، لا يرون عبره بادئ ذي بدء شيئاً ثم يأخذ الضباب ينقشع على الجهد

الجهيد فتبيين خلاله أسباب تضليل رويداً رويداً فإذا هي حقائق تمسك بها أيديهم جراء لهم عما بذلوا في ضوء نهارهم وفي ضوء مصباحهم، عند كتبهم ومراجعةمهم، ثم يتتجون وفي الكتب والصحف ينشرون، ونقرأ لهم خلاصة ما وجدوا فتحسّن بغموض هذه الحياة وبجرأة من يتطاولون فيوغلون فيما يجهلون شيئاً أو إثباتاً في سهولة تحسب معها أنه لم يبق سر من أسرار الكون إلا عرفوه ولا حجاب إلا شقّوه فكشفوا عما وراءه . . .

وقانا الله شر الجهالة وشر الجهل بأننا جهلاء.

هذا عن جهل العلماء، وأما جهل الأميين فله أسباب كثيرة وبوسعنا فقط أن نستعرض شيئاً منها :

١ - تعاظم المتعلمين وتحيزهم: وهو أعظم من غرور الجهال وتحاملهم، فالتعليم الذي لا يغرس في نفس الطالب بذور التواضع ولا يجعله يدرك أنه لم يؤت من العلم إلا القليل لا يعد تعليماً في الواقع . . . إذ ينبغي أن يكتسب طلاب العلم من المعرفة ما يغطيهم عن النظر إلى مَنْ فوقهم بعين الحسد، ومن الحكمة ما يمنعهم من النظر إلى مَنْ دونهم بعين الأذراء.

وهذا التحيز وذلك التعاظم أقاما جداراً سميكاً بين المتعلمين والأميّن (من المصابين بالأمية الخالصة أو الأمية الثقافية) جعل «انتشار» المعرفة من الأكثر تركيزاً إلى الأقل تركيزاً أمراً عسيراً، بل أصاب الأميين بنفور من المعرفة بصفة عامة حيث استقر في أنفسهم أن هذه المعرفة التي لم تستطع تهذيب أصحابها لا تستحق أن يبحث عنها الإنسان.

٢ - الإنقطاع عن الماضي: فتجمدت مواهينا وطاقاتنا، ومبعوثونا يذهبون إلى الخارج مهلهلين ثقافياً وعقائدياً نتيجة تفكك الأسرة وتمزق البيئة وفساد التعليم وضعف التربية فيكونون عقولهم وأفكارهم فيعجبون ويندهشون، ويصوغون ميولهم وعواطفهم على هوى التبعية، ثم يعودون إلى البلاد يتصرفون تصرف المقلّد فلا كفاءة ولا إبداع ولا ثقافي ولا إخلاص ولا فكر خلاق.

٣ - السيطرة الاستعمارية: فالاستعمار يقوم بالتجهيل الثقافي والمهني في المستعمرات ثم يغادر والبلاد خالية حتى من المهارات اليدوية البسيطة. فالبلاد

كانت تحت يده، وأفراده هم المرفهون المتعلمون، والآخرون يعيشون على هامش الحياة. أنشأوا المدن وبها وسائل المدنية ولكن لهم وحدتهم ليستمتعوا ويمرحوا. ثم غادروا البلاد غصباً وتركوها للفوضى بعد أن تركوا عقول أهلها خراباً وقلوبهم يباباً لأن حركة البلاد كانت مستمدة منهم وتنتهي أزمنتها إلى أيديهم، وكأنني بهم قد دبروا العودة هم وصناعتهم قبل أن يرحلوا، وكأنني بهم يعودون اليوم إلى بعضها على طريق ملطخ بالدم تفوح على جوانبه رواحة من خزي وعار.

ولكي نطرد الاستعمار لا بدّ من انقلاب عقلي تتحرر فيه العقلية المحلية وتتحرر في أطوار ومراحل تنطوي الواحدة منها بعد الأخرى.

ولا بدّ أيضاً من التراضي في وحدة عامة ينزل فيها كل من كبير أو صغير عن بعض سلطانه للخير العام. والدنيا الآن كالبيت الذي فيه كثير من الركام تحتاج إزاحته إلى غير قليل من الزمان ومن الصبر.

ولا بدّ من التحرر من الأنانية في المجال السياسي، ومن ضيق الأفق في المجال العقائدي.

وهذا الكتاب - العدل الإلهي - الذي أقدم اليوم ترجمته إلى أبناء اللغة العربية، تبدو على مؤلفه سمات العالم الباحث عما وراء الطبيعة الذي أجهد عقله وأنفق جلّ وقته للبحث والتحقيق في التراث الإسلامي الجدير بالاهتمام، وقد طعم ذلك بثقافة عصرية متينة ثم نزل بهذه الشخصية العلمية الرصينة إلى أوساط الشعب مستغلًا معظم الوسائل المتاحة له للتثقيف الشعبي أداء منه للواجب الديني الذي يفرض عليه أن لا يحتكر لنفسه ما أنعم به الله عليه، وقد جرى هذا في فترة كان فيها الاستعمار الأمريكي جائماً على بلاده يحارب الإتجاهات المستقلة من دينية ووطنية وتصادر الحريات الحقيقة ويحتفظ بالعقل الوعية في مبني السجون الرهيبة.

وقد حمله علمه وتدينه إلى بعض هذه السجون فلاقى فيها من صنوف التعذيب وألوان الإرهاب ما لاقى حتى انتصرت الثورة الإسلامية في إيران وكان زعيماً من زعمائها المرموقين وشخصية محبوبة في أوساط الناس عموماً ولا سيما عند المثقفين.

ولكن الظروف لم تمهله حتى دبرت بعض الجهات أمر اغتياله فذهب إلى ربه مخضباً بدمه .. رحمة الله رحمة واسعة.

وقد قمت بترجمة هذا الكتاب إيماناً مني بوجوب تلاعث الثقافات وいくون هذا التلاعث ظاهرة من الظواهر التاريخية البارزة.

فكانت ترجمة الكتب من لغة إلى أخرى تتصدر النهضات الحضارية الكبرى. فعندما بدأت النهضة العلمية للبلاد الإسلامية في العصر العباسي فقد رافقتها حركة ترجمة واسعة من الثقافات الأخرى - من يونانية أو فارسية - إلى اللغة العربية.

ولما ابتدأت النهضة الأوروبية فقد قارنتها حركة ترجمة جادة من العلوم العربية وغيرها إلى اللغات الأوروبية.

ولهذا فإن الحضارة إرث إنساني لا تختص به أمة دون أخرى ولا شعب دون آخر.

وهناك شيء آخر وهو أن العلوم لها القابلية على الرقي والتكامل، ولهذا فنتائجها أمس تبدو اليوم ناقصة أو خاطئة، ولا بد أن تكون نتائجها - التي تبدو اليوم صحيحة - ناقصة أو خاطئة في غير الإنسانية.

وعلى هذا فترجمتي لهذا الكتاب الذي أحبيته وأحببت مؤلفه حباً دفعني لثلاثة أثر نفسي بالاستماع والاستفادة من هذا الغذاء الفكري الرفيع.

والله ولي التوفيق.

محمد عبد المنعم الخاقاني

الخميس - ٢٢ ربيع الأول ١٤٠١ هـ.

١٩٨١/١/٢٩

## مقدمة الطبعة الثانية

إذا نظرنا إلى عصرنا من زاوية الدين والمذهب - خاصة بالنسبة إلى طبقة الشباب - وجدناه عصر اضطراب وتردد وتغيير. وقد دفع زماننا بسلسلة من الأسئلة والشكوك إلى ساحة البحث، وأحيا الأسئلة القديمة والمنسية من جديد وجعلها محوراً لمناقشاته.

فهل نقابل هذه الشكوك والتساؤلات - التي تبلغ أحياناً حد الإفراط - بالأسف والضيق وروح التشاوم؟

كلا... إنني لا أعتقد أنها تدعو إلى الحزن، لأن الشك مقدمة لليقين، والسؤال مقدمة للوصول إلى النتيجة، والاضطراب مقدمة للاستقرار. إن الشك لمعبر رائع بقدر ما هو منزل سيء. والإسلام عندما يبحث على التفكير وعلى اليقين بهذه الكثرة والكتافة فإنه يفهم ضمناً أن حالة البشر الأولى إنما هي الشك والتردد، وبواسطة التفكير السليم نستطيع أن نصل إلى ساحل اليقين والإطمئنان.

يقول أحد المفكرين: «إن فائدة أقوالنا هي أنها تحملك فقط على الشك والتردد لتسيّر أنت بعد ذلك بواسطة البحث والتحقيق نحو اليقين».

صحيح أن الشك ليس فيه استقرار ولا راحة، ولكنه صحيح أيضاً أن أي استقرار وراحة أخرى لا تفضل ذلك «اللااستقرار» وتلك «اللامراحة».

فهناك نوعان من الاستقرار: أحدهما أنزل من الشك والآخر أعلى منه. فالجحوان عندما نقول إنه لا يشك فإنه يتمتع بالاستقرار ولكنه من النوع الذي هو أدنى من الشك فضلاً عن أنه لم يصل إلى مرحلة اليقين. أما المؤمنون من أهل

اليقين فهم ينعمون بالاستقرار ولكنه من النوع الثاني الذي هو أعلى درجة من الشك ، فهم قد تجاوزوا الشك إلى اليقين.

لنضع جانباً أفراداً معدودين مؤيدين من قبل الله ، وأما من عدتهم من أهل اليقين فهم قد تجاوزوا مرحلة الشك والتردد وانتهت بهم المطاف إلى اليقين والإيمان.

فلا ينبغي لنا إذن أن نرمي عصرنا بتهمة الإنحراف والإنحطاط لمجرد أن الشكوك تلئه والاضطراب يخيم عليه ، لأن هذه الشكوك ليست أخفض منزلة من الاستقرار الساذج .

ولكن الذي يدعو للأسف حقاً فهو أن يشك الإنسان في شيء ثم لا يدفعه شكه هذا إلى التحقيق في ذلك الشيء ، أو تكون شكوك اجتماعية ثم لا تحرك المفكرين لحل تلك المشاكل الاجتماعية في ذلك المجال الذي أثيرت حوله تلك الشكوك .

إنني ومنذ حوالي عشرين عاماً كلما أمسكت بالقلم في يدي وكتبت كتاباً أو مقالة استهدفت هدفاً واحداً وهو حل المشكلات والجواب على الأسئلة التي تدور حول محور واحد هو «الإسلام في هذا العصر».

وقد كانت كتاباتي تارة فلسفية وأخرى اجتماعية وثالثة أخلاقية ورابعة فقهية الخامسة تاريخية ، ومع أن هذه المواضيع متغيرة فإن هدفاً واحداً يجمعها وغاية واحدة تشملها وتلك هي الإسلام ، والإسلام وحده .

وقد كان الدين الإسلامي - ولا يزال - غير معروف معرفة حقيقة ، وقد تضاءلت حقادته في أذهان الناس ، فهرب كثير منهم عنه ، والسبب في ذلك الهروب هو الأفكار والتعليمات الخاطئة التي تعطي للناس باسم الإسلام ، وقد تلقى الإسلام أعنى ضربة في الحال الحاضر من أولئك الذين يدعون أنهم حماته .

وقد هجم الاستعمار بكل العوامل المنظورة والخفية على الإسلام وأضعف تأثيره في نفوس الناس ، ومن جهة أخرى فقد أثر قصور أو تقصير كثير من الذين يدعون حماية الإسلام في هذا العصر في هروب الناس من الأفكار

الإسلامية في كل الميادين - من الأصول وحتى الفروع - بل دفعهم للثورة ضد هذه الأفكار. ولهذا يرى المؤلف من الواجب عليه أن يبذل جهده في هذا المضمار قضاء لبعض ذلك الواجب.

ولا يفوتي أن ألاحظ - كما ذكرت ذلك في بعض كتبني - أنَّ منشوراتنا الدينية - من حيث التنظيم - ليست كما ينبغي. ولنترك ناحية تلك المؤلفات المضرة أساساً والمخلجة إلى حد ما، ولندق في المؤلفات المفيدة، فنحن لا نراها ترقى إلى درجة إحتياجاتنا الضرورية، فكل كاتب منا يكتب كما يحلو له ثم ينشر ما كتبه، ما عدا المواضيع الضرورية التي لم يؤلف فيها حتى كتاب واحد، بل تدور كتاباتهم المتالية حول مواضيع تافهة.

ومن التخطيط الذي نحن واقعون فيه أننا نعيش في بلد لا يتركز اقتصاده على أساس اجتماعي محكم، كل فرد يتبع حسب رغبته أو يستورد من الخارج حسب ما يروق له، دون أن تكون هناك جهة منظمة تعين ميزان إنتاج البضائع أو استيرادها حسب ما تفرضه إحتياجات الدولة. وبعبارة أخرى كل شيء قد أوكل إلى «الصدفة». ومن البديهي في وضع كهذا أن تعرض بعض البضائع بشكل أكبر من حاجة الاستهلاك المحلي وتبقى دون أن تصرف، بينما تفتقد بعض البضائع الازمة من السوق إفتاداً.

إذن ما هو طريق العلاج؟ .

إنه لسهل، والخطوة الأولى منه يستطيع تحقيقها تعاون المفكرين والكتاب المحققيين.

ولتكن ما يحز في النفس ويعتصر القلب أننا نعش ذواتنا، فكل واحد منا يعتقد أن الحل الصحيح والوحيد هو ما وجده، وأن الآخرين جميعاً على الضلال. وأحياناً عندما أتبادل هذا الرأي مع بعض الكتاب والمفكرين فبدل أن أجدهم حماساً وتأييداً لهم فإني ألاقي الضيق والإعراض وبحسبون ذلك مني تحطئة لهم.

ولست أدعُ أن الموضوعات التي اخترتها وأدرت النقاش حولها هي المواضيع الضرورية في الواقع، ولكن إدعائي ينحصر فقط في أنني - حسب

إدراكي وتشخيصي وقدراتي - لم أجد عن هذا الأصل في تناولي للمواضيع الإسلامية وحاولت حد الإمكان «فك العقدة» وإجلاء الأفكار الإسلامية حسب ما هي موجودة في مصادرها الأصلية. فمن لا يستطيع الوقوف أمام الإنحرافات العملية فلا أقل من أن يقف مناضلاً أمام الإنحرافات الفكرية ولا سيما في المواضيع التي يتوصل بها مخالفو الإسلام ويتعللون بأنها هي التي تمنعهم من قبول الإسلام ديناً إلهياً، وقد سرت في تناول هذه المسائل حسب القاعدة المشهورة «الأهم فال مهم» حسب ما بدا لي في ذلك الوقت أنه الأهم.

وفي الثالث أو الأربع من السنين الأخيرة أنفقت وقتاً طويلاً في تحقيق المسائل الإسلامية المتعلقة بالمرأة وحقوقها وقد ظهرت بصورة مقالات نشرت في الصحف أو المجلات أو بصورة كتاب مستقل.

ولم تكن هذه الجهود لملحوظتي أن هناك إنحرافات عملية وقعت في هذا الباب : «حقوق المرأة» فقط، ولكن لهذا وأسباب أخرى: هي أنني لاحظت كثيراً من الكتاب والمفكرين ومعلمي المدارس في مجالات النشر المختلفة وداخل صنوف الدرس بدأوا يتناولون وجهة النظر الإسلامية في المرأة وحقوقها وحدود وظائفها بصورة مغلوبة بحيث يصلح هذا التناول ليكون مصداقاً للقول المشهور: «أنت تقتل ثم تعزّي أهل المقتول»، فهولاء ينسبون إلى الإسلام ما ليس منه ثم يهاجمون ما صوروا للناس أنه هو الإسلام، وكان هذا يحدث وسط أناس أغلبهم غير مطلع علمياً على حقيقة الإسلام ليس في هذا المجال فحسب ولكن في غيره من المجالات أيضاً، ولهذا فقد انطلت هذه الحيل وأصبح الناس - رجالاً ونساء - ينظرون إلى الإسلام بمنظار أسود، وهذا هو الذي دفعني لأبين رأي الإسلام في موضوع «المرأة» وأثبت لهؤلاء أنه ليس فقط لا يمكن الإشكال على تصور الإسلام للمرأة وحقوقها وإنما نفس تناول الإسلام لهذه المشكلة بكل أبعادها ثم إعطائها الحلول الإنسانية - إن هذا لهو أفضل دليل على أصالة الدين الإسلامي وأنه من مصدر فوق البشر -.

وكما ذكرت في مقدمة الطبعة الأولى فإن مواضيع هذا الكتاب قد ألقيت بصورة محاضرات في المؤسسة الإسلامية الشهيرة «حسينية الإرشاد»، ولا بد في المواضيع التي تلقى بصورة محاضرات - على الأقل في محاضراتي أنا - أن

لا تكون صالحة للطبع ما لم تمسها يد التغيير. إضافة إلى أنها عندما أريد طبعها فإن ما ألقى بصورة مشافهة غير كاف لإقناع من يقرؤها حروفاً مطبوعة، وهذا هو الذي اضطرني إلى إعادة النظر في الطبعة الأولى والثانية أيضاً في مواضيع الكتاب والإضافة إلى الموارد التي لمست حاجتها إلى ذلك. ففي الطبعة الثانية أضفت ما يناهز خمس الطبعة الأولى علامة على تغييرات لفظية هنا وهناك وإعادة ترتيب للأبواب نفسها، ولهذا تكون هذه الطبعة مختلفة عن سابقتها.

وأستطيع أن أؤكد أن مباحث هذا الكتاب قد اختيرت بصورة واعية وليس عن طريق الصدف، ولا الاختيار العشوائي: فهذه المسائل طرحت عليّ من قبل كثير من الفئات، ولا سيما الشباب، ولهذا فإنني أعتبر هذا الكتاب جواباً عاماً لهؤلاء الذين سألوني ولا زالوا يسألون في هذا المجال ملحين إلحاحاً يستوجب الإجابة على أسئلتهم.

والبحوث الواردة هنا لها ناحيتان: الأولى نقلية والثانية عقلية. ففي الناحية الأولى نعتمد على آيات القرآن الكريم والروايات المأثورة عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار صلوات الله عليهم. أما من الناحية العقلية فكان أمامي طريقتان يمكن أن أتناول الموضوع بهما: الطريقة الكلامية والطريقة الفلسفية، ولكوني أعتقد أن طريقة استدلال المتكلمين في هذا المضمار غير صحيحة، وطريقة استدلال الحكماء المسلمين هي المتقنة، لهذا فإنني أعرضت تماماً عن طريقة المتكلمين واستفدت من طريقة الحكماء. ولكن هذا لم يمنعني من تناول طريقة المتكلمين وأحياناً طريقة أهل الحديث أو أصحاب الحسن في المكان الذي وجدت ذلك لازماً ومناسباً.

والمتخصصون يعلمون أن الحكماء المسلمين لم يخصصوا باباً بعنوان «العدل» في الإلهيات، وقد نهج المتكلمون نهجاً مغايراً لذلك فخصصوا باباً للعدل، فالباحث في العدل يسهل عليه أن يجد آراء المتكلمين في العدل، ولكنه يضطر لاستخراج آراء الحكماء من تضاعيف بحوثهم المتنوعة، ولهذا لم يخل هذا البحث من صعوبة بالنسبة إلىي.

إنني وحتى الوقت الراهن لم أواجه رسالة ولا فصلاً ولا مقالة مستقلة

تناول مباشرة موضوع «العدل الإلهي» بأسلوب الحكماء. وقد ذكر ابن النديم في الفهرست: «كتب يعقوب بن إسحاق الكندي رسالة في العدل الإلهي»، ولست أدرى بهذه الرسالة باقية حتى الآن أم لا؟ ولم يصل إلى علمي أيضاً أكتب بأسلوب الحكماء أم بطريقة المتكلمين، علمًا أن بعض الحكماء من قبيل نصير الدين الطوسي قد سار في كتاباته على أسلوب المتكلمين، ولو نظرنا إلى تلك الآراء بإمعان وجدنا غرض هؤلاء الحكماء من تلك الكتابات خطابياً وإنعاعياً وليس برهانياً.

فالكندي الذي مرّ علينا قبل قليل أن ابن النديم ذكر له ذلك الكتاب هو أقدم الحكماء المسلمين ولما كان من أصل عربي فقد عرف بـ «فيلسوف العرب» ويبعد أن يكون الكندي قد تناول البحث في تلك الرسالة على طريقة المتكلمين، والمظنون أنه قد نهج في ذلك على طريقة الحكماء.

وأخيرًا فقد سمعت من أحد الفضلاء ذوي المكانة العلمية المرموقة أن شيخ فلاسفة الإسلام «ابن سينا» قد كتب رسالة صغيرة في هذا الموضوع كانت جواباً لسؤال وجه إليه، ولكنني لسوء الحظ لم أقع لها على أثر.

فعلى الرغم من عدم اهتمام الحكماء بطرح هذه المسألة فإن المتكلمين - ولأسباب دينية وتاريخية - قد جعلوها على رأس مباحثهم. ولذلك فقد تأصلت مسألة العدل في الكلام بحيث أصبحت الفرق الكلامية تعرف به إثباتاً أو نفيًا.

### الجبر والاختيار:

شرعت البحوث الكلامية عند منتصف القرن الأول الهجري - كما يبنتنا التاريخ، وكانت مسألة «الجبر والاختيار» أقدم بحوث الكلام -. وفي الدرجة الأولى فإن بحث «الجبر والاختيار» موضوع إنساني، وفي الدرجة الثانية فإنه موضوع إلهي أو طبيعي. فإذا كان موضوع بحثنا الإنسان فهو مختار أم مجبر بذلك موضوع إنساني. وإذا كان البحث منصبًا على موضوع القضاء والقدر وإرادة الله سبحانه؟ أهي قد تركت الإنسان حرًا أم جعلته مجبراً فتلك مسألة إلهية، وإذا كان البحث متوجهًا إلى نظام العلة والمعلول والعوامل الطبيعية الأخرى أهي قد سلبت حرية الإنسان أم احترمت إرادته؟ فتلك مسألة طبيعية.

ولكنها على أية حال مسألة إنسانية تتعلق بمصير الإنسان، ولعله لم يوجد إنسان دخل مرحلة الفكر العلمي والفلسفى ولو حدثاً ولم تواجهه هذه المسألة. وكذلك فإنه لم يوجد مجتمع بدأ حياته الفكرية ولم يدرس هذه المسألة.

ولما ورد المجتمع الإسلامي مرحلة الفكر العلمي بتلك الصورة السريعة لأسباب عديدة ليس هنا محل ذكرها فإنه قد منح الأولوية لمسألة الجبر والاختيار.

وليس من الضروري لبيان سبب ذلك التناول السريع لهذه المسألة في القرن الأول الهجري أن ننسب ذلك إلى عوامل خارجة عن العالم الإسلامي، فطرح تلك المسألة في ذلك الوقت في العالم الإسلامي طبيعي جداً، ولو لم تطرح لتساءلنا حيثيتاً: كيف يمكن في مجتمع بدأ هذه الحياة العقلية المتواضعة أن لا تطرح فيه تلك المسألة؟.

إن المجتمع الإسلامي مجتمع ديني يتبع القرآن دستور حياته، وقد أثار هذا الكتاب العظيم مسائل عديدة مثل الجبر والاختيار، القضاء والقدر الإلهي، الجزاء والمكافأة وبصورة كثيفة.

ولما كان القرآن يدعو إلى التدبر والتفكير فقد توجه المسلمون وبعمق نحو البحث في الجبر والاختيار شاؤوا ذلك أم أبوا.

### مسألة العدل:

إن بحث «الجبر والاختيار» يؤدي بذاته إلى البحث في «العدل» فهناك رابطة مباشرة بين الاختيار والعدل من جهة، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى، أي عندما يكون الإنسان مختاراً فإنه يصبح للجزاء والمكافأة العادلة مفهوم ومعنى. أما الإنسان المسلوب الإرادة والمحروم من الحرية أو الذي يقابل الإرادة الإلهية أو العامل الطبيعية مغلول اليدين مغمض العينين فإنه لا معنى للتوكيل ولا للجزاء بالنسبة إليه.

وقد انقسم المتكلمون المسلمين إلى فتنتين:

**الفئة الأولى:** وتسمى «المعتزلة» وهم ينادون العدل والاختيار.

**الفئة الثانية:** وتسمى «الأشاعرة» أو أهل الحديث وهم ينادون الجبر والاضطرار. ولا بد من التنبيه على أن منكري العدل لم ينكروه صراحة لأن

القرآن الكريم الذي يعتمد عليه كلا الطرفين قاوم الظلم ونفاه عن ذات الله سبحانه ودعا إلى العدل وأثبته لذات الله سبحانه. ولكن الأشاعرة فسروا العدل تفسيراً خاصاً فقالوا إن العدل ليست له حقيقة ثابتة من قبل بحيث نستطيع تحديدها وجعلها معياراً ومقاييساً لأفعال الباري جل وعلا، فإذا جعلنا مقاييساً ومعياراً لأفعال الله سبحانه فإن ذلك يعتبر تحديداً وتقييداً لإرادة الله ولمشيئته، ولا يمكننا أن نفرض قانوناً ثم نجعل هذا القانون حاكماً حتى على أفعال الله سبحانه، كل القوانين جزء من مخلوقاته ومحكمته له سبحانه وهو حاكمها المطلق، وكل فرض يتضمن تبعية الإرادة الإلهية فإنه مخالف لصفات الله تعالى من علو وقدرة مطلقة. وليس معنى كونه عادلاً أنه يتبع قوانين سابقة هي قوانين العدل، ولكن معنى ذلك أنه سر منشأ العدل، فكل ما يفعله فهو عدل، وليس كل ما هو عدل فهو يفعله. فالعدل والظلم متاخران ومنتزعان من فعل الله سبحانه. فالعدل ليس مقاييساً لفعل الله، ولكن فعل الله هو مقاييس العدل: «كل ما يفعله خسر و فهو حلو».

أما المعتزلة فقد ناصروا العدل وقالوا: إن العدل له حقيقة مستقلة ولما كان الله سبحانه حكيمًا وعادلاً فهو ينجز أفعاله حسب معيار العدل. فلو نظرنا إلى ذات الأفعال بغض النظر عن أنها قد تعلقت بها إرادة الله التكوينية أو التشريعية لوجدنا بعض الأفعال بذاتها تختلف عن بعضها الآخر، بعض الأفعال بذاتها تتصف بالعدل مثل مكافأة عاملى الخير، وبعضها بذاتها تتصرف بالظلم مثل معاقبة فاعلي الخير، ولما كانت الأفعال بذاتها تختلف مع بعضها وكان الله جل وعلا خيراً مطلقاً وكمالاً مطلقاً وحكمة مطلقة وعدلاً مطلقاً فإنه يجعل أفعاله حسب معيار العدل، ويصبه في قالبه.

### الحسن والقبح الذاتيان:

وهنا تطفو على السطح مسألة أخرى هي امتداد لموضوع العدل وتلك هي مسألة «الحسن والقبح الذاتيين» للأفعال. ألا توجد للأفعال بذاتها صفة الحسن أو صفة القبح؟ وهل الصدق والأمانة والإحسان وأمثالها حسنة بذاتها ومما يجب فعلها وهل الكذب والخيانة والبخل وأمثالها قبيحة بذاتها ومما يجب الإنكار عنها؟

والصفات من قبيل الجمال واللباقة أهي صفات واقعية للأشياء وذاتية لها بحيث أن كل فعل بقطع النظر عن فاعله وشروطه الخارجية أحياناً يملك هذه الصفات وي فقد أضدادها؟ أم هذه صفات اعتبارية توجد عندما يتم التصالح والاتفاق عليها وتندم عندما يسحب هذا الاتفاق منها؟.

### المستقلات العقلية:

كان حديثنا عن الصفات الذاتية للأفعال وهنا نتساءل: هل يستقل العقل باكتشاف هذه الصفات؟ أي أ يستغنى العقل في إدراكه لحسن الأشياء وقبحها عن المعين والدليل بل هو قادر بنفسه على القيام بتلك المهمة؟ أم أنه لا يستطيع إدراك ذلك إلا بمساعدة الشرع؟ ولهذا السبب أطلق على «الحسن والقبح الذاتيين» اسم «الحسن والقبح العقليين».

فالمعتزلة تشتدوا في مناصرة القضية القائلة بأن العقل يستطيع مستقلاً إدراك ما في ذات الأفعال من حسن وقبح وطرحوا مسألة «المستقلات العقلية»، وأعلنوا أننا ندرك بالبداهة أن الأفعال بذاتها تتفاوت حسناً وقبحاً وأن عقلنا مع غض النظر عن إرشاد الشارع له يستطيع أن يحيط بهذه الحقائق المسلمة علمًا.

أما الأشاعرة فيعتبراهم قد أنكروا كون الأفعال بذاتها تملك صفة قبلية لهذا فإنهم ينفون أيضاً كون هذه الأفعال حسنة أو قبيحة بذاتها، وتبعاً لهذا فإنهم أنكروا قدرة العقل على إدراك ما فيها من حسن وقبح ذاتيين. وزعموا أن الحسن والقبح أمور نسبية وتابعة لشروط زمانية ومكانية خاصة ومتأثرة بسلسلة من التقليد والتلقينات، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى رأوا أن العقل لا يستقل في إدراك الحسن والقبح بل يستعين لتعيين أي واحد منهما بالشرع.

فالأشاعرة أنكروا استقلال العقل بالإدراك، وتبعاً لذلك فإنهم أنكروا «المستقلات العقلية» وهاجموا عقيدة المعتزلة القائلة بأن العقل البشري قادر بمفرده من دون حاجة إلى إرشاد على إدراك ما يجب وما لا يجب، وزعموا أن الأسئلة الآتية: ما هو العدل؟ ما هو الظلم؟ ما هو الخير؟ ما هو الشر؟ هذه الأسئلة كلها لا بد منأخذ أجوبتها من لسان الشارع، ولا بد لنا في هذه الأمور أن نتبع «السنة الإسلامية» ونسلم بها ولهذا فقد أطلق عليهم «أهل السنة» أو «أهل الحديث». وبهذا

الاسم فقد كسب هؤلاء «قاعدة اجتماعية» ضخمة في أوساط الناس. فالاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة الذي كان أساسه قبول أو رفض المستقلات العقلية، تلقاه عامة الناس على أنه اختلاف أساسه قبول أو رفض «الستة» أو «الحديث»، أو بصورة تعارض «العقل» مع «السنة»، فقويت القاعدة الاجتماعية للأشاعرة وامتدت، وضفت القاعدة الاجتماعية للمعتزلة وانكمشت.

وفي الحقيقة لم يكن المعتزلة غير مبالين بـ«السنة» وإنما الأشاعرة باختيارهم هذا الاسم «أهل الحديث» قد أغرقوا المعتزلة - وهي الفتنة المعاشرة لهم - في الظلام، وقد ساهم هذا في هزيمة المعتزلة في أوائل القرن الثالث عند عامة الناس، ولم يقتصر هذا التصور الخاطئ للمعتزلة على عامة الناس بل تداهم إلى بعض المستشرقين الذي أطلقوا على المعتزلة اسم «المفكرين الرافضيين للسنة»، بوعي من هؤلاء المستشرقين أم بدون وعي. أما المطلعون فيعلمون أن اختلاف المعتزلة والأشاعرة لم يكن في قضية الارتباط أو عدمه بالإسلام، فلقد كان المعتزلة في العمل للإسلام وإقامة ركائزه أحرق قلبًا وأقوى ارتباطاً وأعمق تضحية.

وقد تعودت النهضات الفكرية مهما كانت متكاملة وخلصة من الشوائب أن تتلقى صدمات واتهامات مؤلمة في أوساط العامة من أولئك المتظاهرين بالعبادة والتسليم وهم في الحقيقة فارغون من الصفاء العلوى والإخلاص في النية.

وصحح أن الاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة قد بدأ في مورد استقلال العقل أو عدم استقلاله في المسائل المرتبطة بالعدل، أي في حسن الأفعال الذاتي وقبحها ولكنه امتد في النهاية إلى المسائل المرتبطة بالتوحيد، فقال المعتزلة إن للعقل حق التدخل في مسائل التوحيد، أما الأشاعرة فزعموا أنهم يتبعدون بظواهر الأحاديث، وسوف نتناول هذا الموضوع بتفصيل أكبر فيما بعد.

### **الفرض والهدف في أفعال الله:**

وهكذا نصل إلى الموضوع الرابع الذي هو من المواضيع الرئيسية في علم الكلام، وناتج أيضاً من المواضيع السابقة، وهذا الموضوع الجديد يتلخص في أن أفعال الباري سبحانه هي معللة بأغراض وغايات أم لا؟.

ونحن متأكدون أن أفراد الإنسان يهدفون إلى «غرض» في أفعالهم التي يؤدونها، فالإنسان في كل عمل له يوجد لديه «لأجل»... لماذا تدرس؟ «لأجل» أن تكون متعلماً وقدراً. لماذا تعمل؟ «لأجل» أن أكسب وأعيش. وهكذا يوجد لكل «المالا» جواب، يتضمن «لأجل». وهذه الكلمة «لأجل» تجعل لعمل الإنسان «معنى». فكل فعل يملك هدفاً معقولاً أي أنه لمصلحة وخير يعد فعلاً ذا معنى. والفعل الفاقد للهدف كاللفظ الفاقد للمعنى وكالقشر الذي لا لب فيه. ثم إنه من الممكن أن يكون لكل «لأجل» وكل «معنى» بدوره «لأجل» أخرى و«معنى» آخر، ولكنه في النهاية لا بد أن نصل إلى شيء هو الغاية والمعنى بصفة ذاتية أي أنه هو «الخير المطلق» كما يقول الحكماء.

فالإنسان على أية حال يملك في أعماله العقلية والمنطقية هدفاً وغريضاً، ولديه في مقابل كل «المالا» توجد «لأجل»، وإذا افتقد الإنسان في أعماله جواب «المالا» وضيّع «لأجل» أصبح عمله لغواً وعبثاً وقشاراً فارغاً من المضمون.

وقد أثبتت الحكماء أن العبث الواقعي من المستحيل أن يتصرف به عمل الإنسان وذلك بأن يكون حالياً من أي غرض ومن أية غاية، فكل عبث في أعماله إنما هو نسبي بالقياس إلى غيره وليس عبثاً مطلقاً، مثلاً إذا صدر من الإنسان فعل وكان مبعثه الشوق أو الإدراك الخيالي وكان يهدف إلى غاية تناسب مع ذلك الشوق أو ذلك الإدراك فلأنه يفقد الغاية العقلائية نسمى ذلك العمل « Ubta ». فهذا العمل بالنسبة إلى مبدئه الذي أوجده ليس عبثاً ولكنه بالقياس إلى مبدأ آخر مناسب ولا تقت بعتبر « Ubta ».

والأمر المقابل «للعبث» إنما هو «الحكمة»، فالفعل المتصف بالحكمة هو الذي لا يفتقد الغرض حتى على المستوى النسبي، وبعبارة أوضح هو الفعل الذي يمتلك غرضاً معقولاً بالإضافة إلى أنه قد اختير حسب مقياس الأصلح والأرجح.

فاتصال عمل الإنسان بالحكمة مرتبط ارتباطاً عضوياً بوجود غاية له على أن تكون تلك الغاية مورد قبول العقل وتشخيصه لها بأنها هي الأرجح والأصلح. فالإنسان الحكيم إذن أولاً: لا بد أن يكون له في عمله غرض

وغاية، وثانياً: لا بد أن يكون قد اختار تلك الغاية على أساس الأصلح والأرجح، وثالثاً: للوصول إلى تلك الغاية فإنه يختار أفضل وأقصر وسيلة. وبعبارة أخرى لا يتصف الإنسان بالحكمة حتى يستكمل شرط المعرفة لاختيار أفضل الأهداف في ظل أنقى الشروط. وبعبارة ثالثة نقول: الإنسان الحكيم هو ذلك الذي قد أعدَّ لكل «المَاذَا» قد تواجهه، «لأجل» مقنعة سواء أكانت تلك الأسئلة متعلقة بالأهداف أم بالوسائل.

- لماذا فعلت هذا على ذلك التحو؟.

- لأجل الهدف الفلاني.

- ولماذا فضلت ذلك الهدف؟.

- بدليل أن فيه تلك المزية.

- ولماذا استفدت من الوسيلة الكاذبة دون غيرها؟.

- لأجل المرجع الفلاني.

فكل فعل في حياة الإنسان لا يستطيع أن يجيب فيه عن السؤال بـ«المَاذَا» جواباً معقولاً وبأيَّ مقدار فإنه يعتبر نقصاً في حكمة ووعي ذلك الإنسان. هذا كله مع الإنسان.

أما بالنسبة إلى ذات الباري - جلَّ وعلا - فكيف يكون الأمر؟.

أن تكون أفعاله - مثل أفعال الإنسان - معللة بأغراض؟ أن تكون أفعاله - مثل أفعال الإنسان فيها أو «المَاذَا» و«لأجل» وفيها أيضاً اختيار الأصلح والأرجح؟. أم هذه كلها مختصة بالإنسان وتعيمها بحيث تشمل ذات الباري نوع من «تشبيه» أو «قياس» الخالق على المخلوق؟.

ذهب المعتزلة إلى أنَّ الفعل الإلهي له غرض وغاية لأنَّه صادر من حكيم، وقد ورد ذلك مكرراً في القرآن الكريم فهو سبحانه في أفعاله يهدف إلى غرض وهدف، وعن طريق كمال علمه يختار أفضل الوسائل وأرجحها للوصول إلى ذلك الهدف.

اما الأشاعرة فقد أنكروا أن يكون الله سبحانه غرض في فعله، أما صفة

الحكمة الواردة في القرآن الكريم والمنسوبة إلى ذات الله فقد فسّرها كما فسّروا العدل فيما سبق، أي أنهم قالوا: ما يفعله الله سبحانه فهو عين الحكمة وليس ما هو حكيم فإن الله يفعله.

وعلى هذا تكون أفعال الله سبحانه - حسب وجهة نظر المعتزلة - سلسلة من المصالح، أما الأشاعرة فإنهم يهاجمون ذلك بشدة زاعمين أنَّ الله سبحانه كما خلق وأبدع المخلوقات فإنه قد خلق هذه الأشياء التي تسمى بالمصلحة دون أن يكون هناك مخلوق واحد قد أوجد من أجل تلك المصلحة، ودون أن تكون هناك رابطة تكوينية وذاتية أو علية بين هذه الأشياء وتلك المصالح التي فرض وجودها.

### تمييز الصفوف:

طرح مسألة «الحسن والقبح العقليين» ومسألة «كون أفعال الباري معللة بأغراض» إلى جانب المسؤولتين السابقتين وهما مسألة «العدل» ومسألة «الجبر والاختيار» - بطرح هذه كلها فقد تميزت الفئات تماماً. فالمعتزلة ناصروا العدل والعقل والاختيار والحكمة، أما الأشاعرة الذين حتى ذلك الوقت كانوا يسمون بـ «أهل السنة» أو «أهل الحديث» فقد عارضوا المعتزلة بشدة ووقفوا ضد طريقة تفكيرهم.

وقد عرف المعتزلة بـ «العدلية» ولم تكن هذه الحكمة لتشير إلى العدل المعتزلي فحسب، وإنما كانت تشير - بالإضافة إلى ذلك - إلى اختيار الحسن والقبح العقليين و اختيار الإنسان وتحليل أفعال الباري بأغراض أيضاً.

### العدل أم التوحيد؟:

الملاحظة الدقيقة التي كان يأخذها الأشاعرة على المعتزلة ولم يكن لهؤلاء جواب صحيح عليها هي: إن أصل العدل (بمفهومه الشامل للاختيار والحسن والقبح العقليين وتحليل أفعال الباري بأغراض) لا ينسجم مع التوحيد في أفعال الباري ولعله متضاد مع توحيد ذات الله. لهذا كان اختيار المعتزلة نوعاً من أنواع «التفويض». أي أن اختيار المعتزلة الذي يقتضي «التفويض» يقتضي أيضاً سلب الاختيار عن ذات الحق جلَّ وعلا ويتعارض مع توحيد

أفعاله تعالى الثابت بالبرهان العقلي والوارد في مختلف آيات القرآن الكريم .  
كيف يمكننا بعد تنزيه الله سبحانه من نسبة الأفعال القبيحة - من وجهة نظرنا -  
إليه أن نجعل له شريكًا في الفاعلية؟ .

فنحن بمقدار ما نسب إلى الإنسان من فاعلية مستقلة عن فاعلية الله نكون قد أشركنا في فاعلية الله الثابتة له عقلاً وبنصوص القرآن الكريم :  
**﴿وَقُلِّ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَنْخُذْ لِلَّهِ وَلَا يُكَفَّرُ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَّهُ وَلِيٌّ مِّنَ الْأُنْوَافِ وَكَفَرَ بِكَثِيرًا﴾**<sup>(١)</sup> .

إن الحكمة والمصلحة التي يفترضها المعتزلة في أفعال الله تتنافي مع توحيد ذاته وغناها ونراحتها عن أن تكون معلولة لعلة، لذا فإن الإنسان إذا كان يؤدي أفعاله من أجل غaiات وأهداف فإنه يقع - في الحقيقة - تحت تأثير تلك الغaiات والأهداف ، أليس العلة الغائبة علة للعلة الفاعلية، أي أن العلة الغائبة توجب فاعلية الفاعل ، وإذا لم توجد العلة الغائبة ، فإن الفاعل لن يكون فاعلاً؟ والإنسان عندما يهدف في أفعاله إلى غرض وغاية فإن ذلك الهدف - في الواقع - يحكم عليه ويجربه، أما ذات الله سبحانه فإنها منزهة عن كل لون من ألوان الجبر ومنزهة عن أن تكون محكومة لأي شيء مهما كانت جبرية الغرض والهدف حاكمة على غيرها .

فالأشاعرة قد زعموا أن مسألة الحسن والقبح الذاتيين العقليين والحكم بأن أفعال الله سبحانه لا بد أن تجيء على معيار ذلك الحسن والقبح ، هذه كلها نوع من أنواع تعين الوظيفة لله سبحانه وكانتا قلتا إن الله مجبر على أن يؤدي «أفعاله» في « إطار» يعينه له عقلنا البشري ، والإرادة المطلقة لله ومشيئته الحقة تأبى هذا التحديد وترفض هذا التعين .

ويتلخص مما سبق أن الأشاعرة يرون ما يسميه المعتزلة عدلاً أو عقلاً أو اختياراً أو استطاعة أو حكمة ومصلحة إنما هو قياس للخالق على ما وجدنا عليه المخلوق، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن هذا ينافي التوحيد الذاتي وتوحيد الأفعال لذات الحق جلّ وعلا .

(١) سورة الإسراء: الآية ١١١.

أما المعتزلة فقد اعتبروا عقائد الأشاعرة منافية لأصل «التنزيه» الوارد في القرآن الكريم مرات عديدة. وقالوا إنه يلزم من عقائد الأشاعرة أن تنسن إلى ذات الله أموراً هي متزنة عنها، والقرآن الكريم يصرح بمتزنة عنها، من قبيل الظلم والعبث والفحشاء. وقالوا لو لم يكن في البين عدل ولا اختيار فلا بد حينئذ أن تعتبر الله «ظالماً» حيث خلق العباد مضطربين ومحجورين ثم يكلفهم؛ وهذه المخلوقات المجبورة التي لا تملك اختيار نفسها يعاقبها حين تذهب، ولما كان كل فعل حين يؤديه العبد ليس في الواقع هو الفاعل له بل الله هو الذي يفعل من خلال الإنسان، فعندما يفعل الإنسان شيئاً قبيحاً وفاحشاً فإنه في الحقيقة لم يفعله الإنسان، وإنما فعله الله، ولما كان فعل الله - حسب عقيدة الأشاعرة - خالياً من كل غرض وغاية، فإن الله إذن قد فعل فعلًا عابثًا لا عائد منه ولافائدة فيه.

فتثبت على هذا أنه يلزم من عقائد الأشاعرة أشياء من قبيل نسبة العبث والظلم والفحشاء إلى الله، وقد نُزَّه عنها سبحانه بنصوص القرآن الكريم وبالبرهان العقلي.

فكـل من مذهب الأشاعرة ومذهب المعتزلة كان يتمتع بنقطة قوة، ولكنه مصاب أيضاً بنقطة ضعف، ونقطة قوة كل منهما تكمن في الإشكالات التي يوردها على المذهب المخالف. ونقطة ضعف كل منهما تظهر حين يحاول أن يجعل مذهبه مذهبًا متكاملاً ويدافع عنه.

فأتـابع كل مذهب حاولوا إثبات صحة واستقامة مذهبـهم في الوقت الذي حاولوا فيه إسقاط المذهب المخالف، دون أن يوقفوا توافقـاً تماماً في الدفاع عن مذهبـهم والخروج من عهـدة الإشكالات الموجهـة إليـهم. إنـ أتباع كل مذهب عـرفوا بصورة جـيدة ودقـيقة نقاط الضعفـ في المذهبـ الآخر وهاجمـوها بشـدة.

يقال إنـ: «غـيلان الدمشـقي» الذي كان تابـعاً لـعقـيدة الاختـيار جاء يومـاً إلى «ربـيعة الرأـي» الذي كان منـكراً لـلاختـيار ووقفـ على رأسـه وقالـ: «أنتـ الذي يـزعمـ أنـ الله يـحبـ أـن يـعصـي» أيـ أنهـ يـلزمـ منـ عـقـيدـتكـ الجـبرـيةـ أنـ تكونـ معـاصـيـ الخـلقـ بـإرـادةـ اللهـ، وـاللهـ نـفـسـهـ يـرـيدـ وـيـحـبـ مـنـ الـخـلـقـ أـنـ يـعـصـوهـ. وـبـدـونـ أـنـ يـتـجـهـ ربـيعةـ الرـأـيـ إـلـىـ الدـفـاعـ عـنـ عـقـيدـتـهـ إـتـجـهـ إـلـىـ مـهـاجـمـةـ نـقـطـةـ الـضـعـفـ التـيـ فـيـ عـقـيدـةـ غـيلـانـ الدـمـشـقـيـ وـقـالـ: «أـنـتـ الـذـيـ يـزـعـمـ أـنـ اللهـ يـعـصـيـ قـهـراًـ». أـيـ أـنـ اللهـ

يريد شيئاً والإنسان يريد شيئاً آخر ثم تصبح إرادة الله مقهورة وتتابعة لإرادة الإنسان.

وكان القاضي عبد الجبار المعتزلي جالساً يوماً في مجلس الصاحب بن عباد فدخل عليهم أبو إسحاق الإسفرايني، وكان أبو إسحاق جرياً على خلاف مذهب القاضي عبد الجبار الذي كان نصير الاختيار، فمجرد أن وقعت عين القاضي على أبي إسحاق صاح منادياً: «سبحان من تزه عن الفحشاء»، كنایة عن أنك يا أبو إسحاق تنسب كل الأشياء ومن جملتها الفحشاء إلى ذات الله. ومن دون أن يدافع أبو إسحاق عن عقيدته رد قائلاً: «سبحان من لا يجري في ملكه إلّا ما يشاء»، كنایة عن أنك أيها القاضي عبد الجبار بإيمانك بعقيدة «التفويض» فإنك تجعل الله شريكاً في أفعاله حين تقول إنَّ الإنسان مستقل في أفعاله وليس له حاجة إلى الله.

والمعتزلة يطلقون على أنفسهم «أهل التوحيد» و«أهل العدل»، ويقصدون بذلك توحيد صفات الله، أي أن صفات الله ليست مغايرة لذات الله بل هي عين ذاته، بينما كان الأشاعرة يرون أن صفاته مغايرة لذاته مثل العلم والقدرة والحياة فإن كل واحد منها له حقيقة مغايرة لذات الله وإن كل هذه الصفات قديمة مثل ذاته.

وقد اعتبر المعتزلة عقيدة الأشاعرة في باب صفات الباري عزَّ وجَلَّ لوناً من ألوان الشرك، وذلك أن قول الأشاعرة بأن صفات الله مغايرة لذاته وأنها جميعاً قديمة مثل ذاته، هذا القول يلزم منه الاعتراف بسلسلة من الأشياء القديمة، ومعنى القدم أنها غير مخلوقة ولا معلولة وأنها غنية بذاتها، إذن معنى عقيدة الأشاعرة تلك.. أن هناك أشياء قديمة وغنية بذاتها بعدد صفات الله، ومعنى ذلك وجود عدة آلهة بعدد صفات الله، ولكن المعتزلة أنفسهم لما كانوا يعتقدون بأن صفات الله غير مغايرة لذاته فإنه لا يلزم من ذلك إلّا وجود قديم واحد، ولهذا السبب فقد أطلق المعتزلة على أنفسهم اسم «أهل العدل والتوحيد» ويقصدون بذلك توحيد صفات الله مع ذاته.

أما في باب توحيد الأفعال فقد تخاذل فرس المعتزلة وقام الأشاعرة منادين بتوحيد الأفعال وأطلقوا على أنفسهم اسم «أهل التوحيد في الأفعال».

وفي الحقيقة فإن المعتزلة في الوقت الذي أوردوا فيه إشكالات موجهة إلى الأشاعرة في موضوع توحيد الصفات فإنهم قد تعثروا في بعض نقاط ذلك الموضوع نفسه، ومع أن المعتزلة لم يقولوا بمخاولة الصفات للذات ولكنهم لم يجيدوا إثبات عينية الصفات مع الذات، وطرحوا مسألة نيابة الذات عن الصفات، وتعد هذه نقطة ضعف كبرى في مذهب المعتزلة.

أما الأشاعرة فبالإضافة إلى نقاط الضعف التي كانوا يعانون منها وقد سبق لنا عرضها وهي مسائل العدل والعقل والاختيار والحكمة فإنهم واجهوا مسألة التوحيد بحساسية فائقة وأظهروا عدم قدرة أيضاً في معالجتها. فقد أجبوا الأشاعرة بعدر توحيد الأفعال الإلهية على إنكار النظام الذاتي للأسباب والمسببات واعتبروا كل شيء منبعاً بصورة مباشرة من الإرادة الإلهية دون وساطة أي شرط وأي وسيط. وأهل الخبرة يعلمون أن عقيدة كهذه تتعارض مع بساطة وعلو وشموخ الذات الإلهية المقدسة.

فكل من المذهبين وجد نفسه حائراً بين اختيار العدل أو اختيار التوحيد الفعلي. فالمعزلة اختاروا العدل وضحاوا بالتوحيد الفعلي. واختار الأشاعرة العكس فقدموا العدل فداء للتوحيد الفعلي. وفي الحقيقة فإنه لا المعتزلة استطاعوا أن يعالجوا مسألة العدل بصورة صحيحة، ولا الأشاعرة استطاعوا أن يصلوا إلى عمق التوحيد الفعلي.

ومهما كانت موارد الاختلاف بين الأشاعرة والمعتزلة كثيرة فإنها يمكن حصرها في مسألتين رئيسيتين هما: التوحيد، العدل. فالبحث الكلامي الذي مرت سابقاً بدأ بمسألة العدل ثم امتد إلى مسألة التوحيد، والتوحيد له مراتب: توحيد الذات، توحيد الصفات، توحيد الأفعال، والتوحيد في العبادة.

ففي موضوع توحيد الذات لا يوجد اختلاف بين المسلمين ومعنى ذلك توحيد الذات المقدسة في المرتبة الذاتية وأنها ليس لها مثل ولا نظير «ليس كمثله شيء»، فلا يوجد شيء في مرتبة ذاته سبحانه، كل شيء مخلوق منه ومحتاج إليه، وهو خالق كل شيء وغني بالذات، أما في موضوع توحيد الصفات فقد وقع الاختلاف، فأنكر الأشاعرة التوحيد فيها وناصروا التكثير.

وفي موضوع التوحيد الفعلى انعكس الأمر فمال الأشاعرة نحو التوحيد فيه واختار المعتزلة التكثير.

أما في موضوع التوحيد في العبادة فلم يحدث بين المسلمين أي اختلاف أيضاً فلم يدع أحد التكثير. واعتقد بعض العلماء المسلمين وعلى رأسهم «ابن تيمية» الشامي الحنبلي أن كثيراً من عقائد المسلمين وأعمالهم الجارية في حياتهم تتنافى مع التوحيد في العبادة مثل الاعتقاد بالشفاعة أو التوسل بالأولياء وأدت هذه الأفكار إلى إيجاد «المذهب الوهابي» فيما بعد.

### **تأثير الكلام الإسلامي في الفلسفة الإسلامية:**

لم تصل بحوث علم الكلام إلى نتيجة نهائية ولكنها أمدت الفلسفه الإسلامية بمدد وافر في المسائل الإلهية. وقد افتتحت الفلسفة الإسلامية ميادين جديدة في مسائل الإلهيات بالمعنى الأخضر وإزدادت الفجوة إتساعاً بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية وقد حدث ذلك كله بفضل علم الكلام الإسلامي، وقد إفتحت علماء الكلام آفاقاً جديدة وطرحوا مسائل ذات أهمية فائقة، ومع أنهم لم يتموا معالجتها والخلاص من عهدها ولكنهم قد وضعوها على عاتق الفلسفه المسلمين.

وبالإضافة إلى أن المتكلمين قد طرحوا سلسلة من المسائل وافتتحوا أبواباً أمام عيون الفلسفه فإنهم قد أسدوا خدمة إلى النتائج العقلية أيضاً، وذلك أنهم لم يقفوا موقف التسليم أمام الأفكار اليونانية بل عارضوها ومحضوا الفلسفة القديمة فكتبو فيها وردوا عليها، ففتحوا أبواب الشك على مصاريعها وهبّت رياح التردد على الأفكار الفلسفية واصطدمت عقائد المتكلمين مع آراء الفلسفه وقد سعى الفلسفه بما يملكون من قوة العقل للخروج من ذلك الطريق المسدود، فأوجد ذلك حركة خاصة مشمرة في إلهيات الفلسفه الإسلامية. وخلال هذا السعي المجهد كسبنا جولات قيمة في ميادين جديدة.

### **المذهب العقلي الشيعي:**

يعتبر المذهب الكلامي والفلسفه الشيعي غالباً للنظر في هذا المضمار. فالمنهيان السابق ذكرهما، وهو مذهب المعتزلة ومذهب الأشاعرة مرتبطان

بالعالم السنّي. أما الشيعة فكما أنهم قد استقلوا في فروع الأحكام فكذلك هم مستقلون تماماً في أصولها وفي المسائل الكلامية والفلسفية، أي في باب المعارف الإسلامية.

ففي المذهب الكلامي والفلسفي الشيعي عولجت مسائل العدل والتوحيد بصورة أعمق، وفي المسائل الأربع المشهورة وهي العدل والعقل والاختيار والحكمة ناصر الشيعة مذهب المعتزلة ولهذه فهم يعتبرونه جزءاً من «العدلية» أي من القائلين بالعدل الإلهي. ولكن المذهب الشيعي أعطى مفهوماً لهذه الأربعية يتفاوت مع مفهومها عند المعتزلة، فالشيعة مثلاً في مسألة الاختيار لم يفسروه بصورة «التغويض» المطلقة للإنسان حيث يعد هذا سلباً للاختيار عن ذات الحق ونوعاً من تاليه الإنسان وإشراكاً له في وظائف الإله، بل فسر الاختيار ولأول مرة من قبل الأئمة الأطهار الذين يعتبرون الملهمين لهذا المذهب بأنه: «أمر بين الأمرين».

وقد أيد المذهب الشيعي أصل العدل بمفهومه الجامع دون أن يخدش في التوحيد الفعلي أو التوحيد الذاتي، فالعدل قد استقر في مكانه الصحيح إلى جانب التوحيد، وقد قيل بحق: «العدل والتوحيد علوبيان والجر والتشبيه أموبيان». وقد أثبت هذا المذهب أصلية العدل وحرمة العقل والشخصية الحرة المختارة للإنسان، والنظام الحكيم للعالم دون أن يخل - قيد أئملاً - بمبدأ التوحيد الذاتي أو الفعلي، فأقر المذهب اختيار الإنسان دون أن يجعله شريكاً في «الملك الإلهي» ودون أن يجعل الإرادة الإلهية مقهورة ومغلوبة للإرادة الإنسانية، واعترف المذهب بالقضاء والقدر الإلهي دون أن يحول الإنسان إلى آلة مسيرة تجاه هذا القضاء والقدر الإلهي.

وفي المذهب الكلامي الشيعي عولجت المسائل المرتبطة بالتوحيد بصورة تؤدي إلى التوحيد فعلاً. ففي مجال توحيد أو تكثير الصفات اختار الشيعة توحيد الصفات فوافقوا المعتزلة في ذلك وعارضوا عقيدة الأشاعرة، مع وجود تفاوت بين المعتزلة الذين نفوا الصفات واضطروا لإثابة الذات مكان الصفات، بينما الشيعة يقولون باتحاد الصفات مع الذات وعينية الذات مع الصفات ويعتبر هذا من أعمق المعارف الإلهية. وفي باب توحيد الأفعال أيدوا الأشاعرة دون

أن يضطروا إلى ما آل إليه أمر الأشاعرة من إنكار نظام العلل والمعلولات، والأسباب والمسبيات، وأوضح المذهب الكلامي الشيعي موضوع توحيد الذات والصفات والأفعال بصورة رائعة لم يسبق لها مثيل في العالم<sup>(١)</sup>.

وأوضحنا في مقدمة الجزء الخامس من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة» ما استلهمه الحكماء الإلهيون المسلمين من المعارف القرآنية والمصادر الإسلامية الأخرى أعم من الحديث والخطب والأدعية، ولا نجد هنا داعياً لتوضيح أكثر.

ووفق الحكماء المسلمين في موضوع الإلهيات بالمعنى الأخص أن يبنوا قواعد راسخة وذلك بفضل الأصول السليمة للبرهان من جهة، وفضل الاستلهام من المعارف الإسلامية من جهة أخرى. فسر الحكماء المسلمين العدل بحيث يتضمن حقيقة واقعية دون أن يستلزم ذلك كون الذات الإلهية محكومة لنوع من الجبر وتابعة لقانون سابق حتى يخدش ذلك «السيطرة» المطلقة الثابتة لذات الباري جلّ وعلا. أما الحسن والقبح العقليان فقد فسراً أيضاً بحيث يخرجان عن دائرة المعلومات النظرية التي تنحصر قيمتها في مقدار كشفها عن الحقيقة، ثم جعلا جزءاً من الأفكار الضرورية العملية الاعتبارية، وبهذا فهي لا تصلح لتكون معياراً ومقاييساً لأفعال الباري. ولم يستند الحكماء أبداً - على خلاف المتكلمين - من هذه المفاهيم في باب المعارف الإلهية.

أما مسألة الغاية والغرض فإنها قسمت أيضاً إلى غاية الفعل وغاية الفاعل، ويصبح مفهوم الحكمة في حق الباري تعالى مساوياً لمفهوم العناية وإ يصل الأشياء إلى غايتها، وبهذا يتضح التكليف هنـا. وقال الحكماء إن كل فعل له غاية، وغاية الكل أو غاية الغايات هي الذات الإلهية المقدسة. فكل الأشياء صادرة منه وعائدـة إليه: «وَإِنَّ إِلَيْكُمْ أَنْتُمْ تُرْجَعُونَ»<sup>(٢)</sup>.

(١) أوضحنا هذا الموضوع بصورة مفصلة في كتابنا «في رحاب نهج البلاغة» باب التوحيد، وفي كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة» الجزء الخامس. أما في كتابنا «الإنسان والمصير» فقد تناولنا علاقة النضاء والقدر بحرية واختيار الإنسان. «المؤلف».

(٢) سورة النجم: الآية ٤٢.

من المعلوم أنَّ كلَّ مبحثٍ من هذه المباحث يمتلك أرضية عريضة من الأفكار لا يمكننا في هذا المجال المحدود استعراضها بصورة أكثر مما فعلنا.

### طريق أصل العدل في الحوزة الفقهية:

يحسن بنا أن لا نقتصر على تناول مسألة «العدل» في العالم الإسلامي من وجهة نظر المتكلمين فقط، بل نتناولها أيضاً في إطار الفقه الإسلامي.

فقد أسس المجتمع الإسلامي في بداية تشكيله على ركيزتين هما الكتاب والسنة. واستمد هذا المجتمع قوانينه ومقرراته العبادية والتجارية والمدنية والجزائية والسياسية من ذلك المنبع الإلهي، فأينما كان الحكم في آية حادثة وارداً في القرآن الكريم بصورة صريحة أو مبيعاً في السنة القطعية المنتهية إلى شخص النبي الأكرم ﷺ أو الأئمة المعصومين من وجهة النظر الشيعية، فإن التكليف حينئذ واضح لا غبار عليه. أما إذا لم تكن هناك آية صريحة ولا سنة قطعية فاللجوء عندئذ يكون للاجتهاد والاستبطان.

أما متى بدأ الاجتهاد وكيف حدث التحولات فيه عند أهل السنة وما هي التطورات التي لحقته عند أهل الشيعة؟ فذلك بحث موسع ليس هنا محل الخوض فيه. ولكن الذي لا شك فيه ابتداء ذلك المجهود منذ زمان النبي ﷺ وعلى الأقل في الأحداث المقارنة لأيام وفاته. ومسألة ما إذا كان ذلك الاجتهاد الوليدي سليماً وصحيحاً أم لم يكن؟ فهي مسألة أخرى قد أشرنا إليها في مكان آخر<sup>(١)</sup>.

ثم تطور علم الفقه الإسلامي وتكميله بسرعة كالعلوم الأخرى، وقد وجدت فيه أساليب مختلفة، فعند أهل السنة وجدت طريقتان فقهيتان هما أولاً: طريقة أهل الحديث التي سادت بين فقهاء المدينة المنورة.

وثانياً: طريقة أهل الرأي والقياس التي شاعت بين فقهاء العراق.

ولم تكن طريقة أهل الحديث سوى الرجوع في المسائل أولاً إلى القرآن

(١) في النشرة السنوية لمدرسة الشیعی الصادر في قم سنة ١٣٤٠هـ. نشرت مقالاً بعنوان «أصل الاجتهاد في الإسلام» تناولت فيه تاريخ ذلك العمل الجبار فمن يحب التوسيع فليرجع إلى ذلك المقال. المؤلف.

الكريم فإن لم يوجد لها حكم في القرآن عرجوا على الأحاديث الواردة عن الرسول ﷺ، فإذا اختلفت الأحاديث رجحوا بعضها على بعض بالنظر إلى سندتها، وأما إذا لم يوجد حكمها في الحديث أيضاً أو لم يوجد مرجع لبعض الأحاديث المختلفة على بعض فإنهم يرجعون إلى أقوال وفتاوي الصحابة، وإذا لم يعنروا على ذلك أيضاً فإنهم يجهدون أنفسهم ليفهموا شيئاً عنها من خلال النصوص المتوفرة، وقليلًا ما يتفق لجوؤهم إلى الرأي والقياس.

أما طريقة أهل القياس فكانت مغایرة لتلك، لأنهم عندما يفتقدون الدليل من القرآن أو السنة القطعية لا يعتمدون على أحاديث الآحاد لكونها موضوعة أو محرفة حسب دعواهم، ويعتقدون أن الفقيه من كثرة ممارسته للمقررات القطعية الإسلامية ينفذ إلى روح القانون الإسلامي، وعن طريق هذا النفذ يستطيع معرفة حكم المسألة المطروحة من مشابهاتها القطعية.

فأهل الرأي والقياس إذ كانوا يعتقدون بأن «العدالة» و«المصلحة» دليل مضمون النتائج للفقíه. ولا بدّ للفقيه من التفكير حسب ما تقتضيه «العدالة» وتفرضه «المصلحة»، وبناء على ذلك وجدت إصطلاحات من قبيل «الاستحسان» و«الاستصلاح».

### نزاع أهل الحديث مع أهل القياس:

عدّ أهل الحديث طريقة أهل القياس لوناً من ألوان الإفراط في الاعتماد على العقل، وتقسيراً في جانب الحديث، وبعبارة أخرى: اعتبروا هذه الطريقة نوعاً من النظر السطحي في كشف المصالح الواقعية. وقالوا إن عمل الشارع هو جمع المترافقين وتفریق المجتمعات، ويتخيل ذوو العقول الساذجة أنهم يستطيعون التفويذ إلى روح الأحكام الشرعية. أما أهل القياس فقابلوهم بالمثل واتهموهم بالتحجر والجمود.

وتوجد قاعدة في علم أصول الفقه تسمى بـ «قاعدة الملازمة» أي الملازمة بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع، وعبروا عنها بقولهم: «كل ما يحكم به العقل يحكم به الشرع وكل ما يحكم به الشرع يحكم به العقل». والمقصود منها أنها إذا إكتشنا في مكان «مصلحة» أو «مفسدة» قطعية،

فبالدليل «اللتي» أي من طريق الاستدلال بالعلة على المعلول، نحكم بأن الشرع الإسلامي قد فرض هنا حكماً يدور مع استيفاء تلك المصلحة أو دفع تلك المفسدة إذا لم نجد حكماً نقلياً يعين لنا التكليف. وكلما وجدنا حكماً وجوبياً أو تحريرياً أو استحبابياً أو حكماً بالكرامة فبالدليل «الآتي» أي من طريق الاستدلال بالمعلول على العلة نكتشف أن هناك مصلحة أو مفسدة مهما كان عقلنا غير واع بما في ذلك الفعل من مصلحة أو مفسدة.

فمن وجهة نظر الفقهاء المسلمين وخاصة أهل الرأي والقياس يوجد تطابق كامل بين الشرع والعقل، ولا تعتبر الأحكام الإسلامية رموزاً ولا مجهولات معنوية غير قابلة للفهم، وليس هي تعبدية محضة تطاع دون بحث، وإنما العقل له دور في فهمها واستبطاطها.

هؤلاء العلماء ادخلوا مسألة الحسن والقبح العقليين - التي مرت والمعتبرة من مباحث علم الكلام - ادخلوها في علم أصول الفقه، وأعطوا هذا الحسن وذلك القبح عناوين جديدة هي «المناطات» و«الملالات» للأحكام، وقالوا إن العقل يدرك في موضوع المناطات والملالات بشكل أوضح من أي شيء مسائل حسن العدالة وقبح الظلم والعدوان، وعلى هذا فقد اعتبروا العدل والظلم معياراً للفقه الإسلامي.

وعذ أهل الحديث مصادر الفقه في الإسلام ثلاثة: هي الكتاب (القرآن) والسنة والإجماع، أما أهل الرأي والقياس فعدوها أربعة هي الثلاثة الماضية مع إضافة الرأي والقياس.

واندفع أهل الحديث ينتقدون أهل الرأي والقياس ذاكرين في سلسلة من الأمثلة أن الاعتماد على الرأي والقياس في الأحكام الشرعية يقود إلى الإنحراف والإشتباه.

وفي المقابل إنهم أهل الرأي والقياس أصحاب الحديث بأنهم يعتمدون على مجموعة من الأحاديث المنقوله التي لم يتحقق من صحتها.

### الأسلوب الفقهي الشيعي:

وكما أن الكلام والفلسفة قد اتخذتا طريراً مستقلأً عن الشيعة فكذلك الفقه

والاجتهاد عندهم فقد اتجه إتجاههاً مستقلاً. فأيد الفقه الشيعي أصل تبعية الأحكام الشرعية للمصالح والمفاسد الذاتية، وكذلك قاعدة حكم العقل والشرع، واحتفظ للعقل بحق الاجتهاد، أما الرأي والقياس الذي هاجمه أهل الحديث واعتبروه من أخطاء أهل الرأي فقد اعتبره المذهب الشيعي خاطئاً أيضاً.

ولكن تخطئة الشيعة للقياس ليس لنفس السبب الذي احتاج به أهل الحديث حيث قالوا ليس العقل حجة ولا دليلاً شرعياً في الأحكام، وإنما لسبعين آخرين بما: أولاً: الرأي والقياس عمل بالظن وليس عملاً بالعلم ومتابعة للخيال وليس طاعة للعقل. ثانياً: يلزم من الرجوع إلى القياس والرأي أن تكون الأصول والكليات الإسلامية غير وافية ولا تامة وهذا ظلم للإسلام أو جهل به. صحيح أن المسائل الجزئية والفردية لم توضح أحکامها، ولو أريد ذلك لما أمكن لأن الجزئيات غير متناهية، ولكن الكليات الإسلامية نظمت بنحو نستطيع تطبيقها على الجزئيات غير المتناهية في الأوضاع المختلفة من حيث الشروط والزمان والمكان. فليس واجب الفقيه أن يجمد على اللفظ وأن يطلب حكم كل جزئية من القرآن أو الحديث، وليس واجبه أيضاً أنه حينما يفقد حكم مسألة فإنه يتخذ ذلك عذرًا للسير في طريق الخيال والقياس، وإنما واجبه «التفریع» ورد الفروع إلى أصولها فقط. وكل الأصول الإسلامية موجودة في الكتاب والسنة ولكنها تحتاج إلى «فن» ذلك الفن هو المسمى بـ«الاجتهاد» وهو التطبيق الوعي للكليات الإسلامية على مصاديقها المتغيرة.

ويوجد في كتاب الكافي باب عنوانه «لا توجد مسألة إلا ولها أصل من الكتاب أو السنة».

وعليه فقد اعترف الفقه الإسلامي الشيعي بأصل العدل وأصل تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد الذاتية وأصل الحسن والقبح العقليين وأصل حجية العقل. وأخيراً فقد احتل أصل «العدل» مكانه اللائق به في ذلك الفقه.

والفقه الشيعي فصل بين العقل والخيال، بين البرهان العقلي والقياس الظني وهو التمثل المنطقى، واعتبر الفقه الشيعي مصادره أربعة هي الكتاب

والسنة والإجماع والعقل، فمع أن هذا المذهب الفقهي لم يعتبر الرأي ولا القياس ولكنه اعترف بالعقل والبرهان.

### أصل العدل في الوسط الاجتماعي والسياسي:

كل ما استعرضناه لحد الآن كان مرتبطاً بمسألة العدل كما تفاعلنا في الميدان الفكري والعلمي الإسلامي، أي كان بحثنا في كيفية دخول مسألة العدل الإلهي في النظام التكويني والتشريعي إلى العلوم الإسلامية منذ القرون الأولى بعد هجرة الرسول ﷺ، وكيف نالت تلك الأهمية الفائقة بحيث تسمى بها المعتقدون بها وأطلقوا على أنفسهم اسم «العدلية» واعتبروا العدل أصلاً اعتقادياً يمتازون به من سائر الفرق. وكذلك نحن الشيعة فعندما نعدّ أصولنا الاعتقادية الإسلامية نذكر «العدل» باعتباره أحد أصول ديننا.

كل هذا كان على المستوى العلمي، وهناك ميدان آخر اقتحمته مسألة العدل منذ صدر الإسلام وهو الميدان الاجتماعي، أي على المستوى التطبيقي للعدل عند عامة الناس.

ونحن نلاحظ أن من الأفكار البديهية للإنسان المسلم وجوب كون الإمام والزعيم عادلاً، وكذلك القاضي وشاهد المحكمة وشاهد الطلاق أو الرجوع، وإمام الجمعة والجماعة، كل أولئك يشترط فيهم أن يكونوا عدولاً. ونحن نرى أن المسلمين أحسن بالمسؤولية دائماً تجاه المناصب الحساسة التي لا بد أن تشغلهن من قبل العدول. وكانت كلمة الرسول ﷺ: «أفضل الجهاد كلمة عدل عند إمام جائز» على كل لسان، ونحن نعلم كيف خلقت هذه الجملة القصيرة ذلك الحماس وتلك الشهامة في صفوف المسلمين.

وتاريخ مسألة العدل من حيث التطبيق والتغلغل في المجتمع الإسلامي واسع سعة تخرجه عن موضوع كتابنا فنقصر على الممحات السابقة.

### سر المنشأ الأصلي:

بعد أن وقف القارئ على تاريخ مسألة العدل علمياً وعملياً يبقى لديه سؤال واحد وهو لماذا تناول علم الكلام الإسلامي مسألة العدل قبل كل شيء؟.

لماذا طرحت مسألة العدل في الفقه الإسلامي قبل كل مسألة؟.

لماذا تصافح كلمة العدل الأذن في عالم السياسة الإسلامية؟.

فطرح مسألة العدل على كل تلك الأصعدة لا بد أن يكون له سر منشأ خاص. فهل يوجد منشأً أصلي تعود إليه كل هذه الفروع وتتجدد منه؟.

إن الخطيط الأساسي - ومن وجهة نظرنا - الذي يربط طرح مسألة العدل في المجتمع الإسلامي علمياً وعملياً لا بد أن نبحث عنه بالدرجة الأولى في القرآن الكريم. إنَّ هذا الكتاب العظيم هو الذي بذر فكرة العدل في قلوب وأرواح الناس ثم سقاها ونتمها فكريًا وفلسفياً وعمليًا واجتماعياً. إنه هو القرآن الذي طرح مسألة العدل والظلم من حيث مظاهرها المختلفة: العدل التكويني، العدل التشريعي، العدل الأخلاقي، العدل الاجتماعي.

والقرآن يصرّح بأن نظام الوجود مبني على أساس العدل والتوازن على أساس الاستحقاق والقابلية.

ونحن هنا لا نقصد إيراد الآيات التي تبني صراحة الظلم عن الباري جلَّ وعلا، ولا الآيات التي تعتبر الإبلاغ والبيان وإتمام الحجة من شؤون ذلك «الرب» العظيم، حيث تكون محاسبة البشر بوجود هذه نوعاً من العدل، وبدونها نوعاً من الظلم، ولا الآيات التي تصرّح بأن أساس الخلقة هو الحق الملائم للعدل. وإنما نورد بعض الآيات التي تعتبر الفاعلية الإلهية والتدبیر الإلهي قائماً على أساس العدل: **هُوَ شَهِيدٌ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأَلْوَانُ الْبَرِّ فَإِنَّمَا يُقْسِطُونَ**<sup>(١)</sup>.

أو أن العدل هو المعيار لل سبحانه في موضوع الخلقة: **وَالسَّمَاءُ رَفِيقُهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ**<sup>(٢)</sup>.

وعلق على هذه الآية الرسول الكريم ﷺ بقوله: «بالعدل قامت السماوات والأرض»<sup>(٣)</sup>.

واهتم القرآن الكريم اهتماماً استثنائياً بالعدل التشريعي، أي مراعاة أصل

(١) سورة آل عمران: الآية ١٨.

(٢) سورة الرحمن: الآية ٧.

(٣) تفسير الصافي في ذيل هذه الآية.

العدل دائماً في النظام الاعتباري والتشريع القانوني. وقد صرّح ذلك الكتاب المعجز بأن الهدف من إرسال الأنبياء وبعثة الرسل إنما هو قيام النظام البشري وإرساء الحياة الإنسانية على أساس العدل والقسط:

**﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْتُمْ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَإِلَيْهِنَّ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾<sup>(١)</sup>.**

ومن البديهي أن تأسيس الأنظمة الاجتماعية على أساس العدل يتوقف على أن يكون النظام التشريعي والقانوني عادلاً أولاً، ثم نعمل به في مرحلة التنفيذ ثانياً.

وإضافة إلى ذلك فإنّ الأصل الكلّي الذي نسبه القرآن إلى كل الأنبياء بخصوص النظام التشريعي ولا سيما في الشريعة الإسلامية هو: **﴿فَلَمْ أَرَدْنَاهُ بِالْقِسْطِ﴾<sup>(٢)</sup>** وفي مكان آخر يقول: **﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ﴾<sup>(٣)</sup>**.

ويعتبر القرآن الكريم الإمامة والقيادة «عهداً إلهياً» ينبعث عنه النضال «ضد الظلم» و«التلاؤم مع العدل».

ويقول القرآن الكريم في موضوع لياقة إبراهيم عليه السلام للإمامنة والقيادة:

**﴿وَلَرَأَى أَنْتَلَأَ إِبْرَاهِيمَ رَبِيعَتِي بِكَلِمَتِي فَأَنْتَهَنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلْإِمَامَةِ إِنَّمَا قَالَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَتَأَلَّعُ عَنِّي الظَّلَّمُينَ﴾<sup>(٤)</sup>.**

فعندما اختار الله إبراهيم إماماً، استفهم إبراهيم هل تشمل هذه الموهبة الإلهية نسله؟ فأجيب بأن الإمامة عهد إلهي والظالمون لا نصيب لهم فيه.

والقرآن الكريم يسمّي الإنسان الأخلاقي بأنه «صاحب عدل»، وفي عدة موارد وعند الحديث عن المراقبة والحكم وعمن يكون صالحًا للاعتماد على قوله يذكر القرآن «صاحب العدل» ويقصد به من كان من حيث التربية الأخلاقية والروحية صالحًا للاعتماد عليه: **﴿بَعْثَمُ يَدِهِ ذَوَّا عَدْلَيْنِكُمْ﴾<sup>(٥)</sup>**.

(١) سورة الحديد: الآية .٢٥

(٢) سورة الأعراف: الآية .٢٩

(٣) الآية البقرة: الآية .٢٨٢

(٤) سورة البقرة: الآية .١٢٤

(٥) سورة العنكبوت: الآية .٩٥

أو يقول: «وَأَشِدُوا دَعَى عَدْلَ مِنْكُمْ»<sup>(١)</sup>.

وبعد ترجمة الآثار اليونانية في العالم الإسلامي شاعت جملة أفلاطون القائلة: «إن العدالة تنحصر كلها في الفضائل الأخلاقية». ولكن المسلمين قبل قرنين من ذلك الزمن كانوا قد سمعوا بمثل تلك الآيات البينات الماضيات.

وأكثر الآيات الوارد فيها ذكر العدل ترتبط بالعدل الاجتماعي وعدل الفئات أعم من الفئات العائلية والسياسية والقضائية والاجتماعية. وعثرت في هذا المجال على (١٦) آية.

وإذا دققنا النظر في القرآن وجدناه يدور حول محور واحد هو العدل من كل الأفكار القرآنية من التوحيد إلى المعاد ومن النبوة إلى الإمامة والزعامة ومن الآمال الفردية إلى الأهداف الاجتماعية. فالعدل في القرآن قرين التوحيد وركن المعاد وهدف تشريع النبوة وفلسفة الزعامة والإمامية ومعيار كمال الفرد ومقاييس سلام المجتمع.

والعدل القرآني عندما يتصل بالتوحيد أو المعاد فإنه يعطي معنى خاصاً لنظرة الإنسان إلى الوجود والعالم، وبعبارة أخرى نقول: إنه نوع من «النظرة الكونية».

ففي الموارد التي يتعلّق فيها العدل بالنبوة أو التشريع والقانون فإنه يعتبر «معياراً» و«مقاييساً» لمعرفة القانون، وبعبارة أخرى يعد إعطاء مجال للعقل بعد الكتاب والسنّة ليكون منبعاً للفقه والاستنباط. أما في الموارد التي يتعلّق فيها بالإمامية والقيادة فإنه يعد نوعاً من «ال LIABILITY». وفي الموارد الأخلاقية يعتبر «أملاً إنسانياً». وفي المجالات الاجتماعية يعد «مسؤولية».

كيف يمكن أن تكون مسألة قد أوليت كل هذا الاهتمام في القرآن حيث عدها «نظرة كونية» ومعياراً لمعرفة القانون وملاكاً للبيادة الرعيم والقائد وأملاً إنسانياً ومسؤولية اجتماعية وتبقى مع ذلك دون أن يهتم بها المسلمون مع ما عرفنا عنهم من العناية الشديدة به والحساسية الفائقة نحوه؟.

(١) سورة الطلاق: الآية ٢.

ولهذا فنحن نعتقد أننا لسنا بحاجة إلى أن نتعب أنفسنا للبحث عن علة اهتمام المسلمين بالعدل منذ بدء النهضة الفكرية والعلمية لهم. فالعلة الأصلية لحساسية المسلمين نحو العدل وهيمنة هذا الأصل على الفقه والميدان الاجتماعي إنما هو القرآن.

أما ما هي علة انقسام المسلمين إلى فئات مختلفة في هذه المسألة حيث أخذها بعضهم عارية دون قناع وأولوها بعوضهم بتأويلات تنسجم مع ما يريد، فتلك مسألة أخرى أسبابها أحياناً نفسية وأحياناً اجتماعية وأحياناً أخرى سياسية.

هذه وجهة نظرنا في سر المنشأ الأصلي لطرح مسألة العدل في المجتمع الإسلامي. ويستطيع أفراد آخرون أن يعللوا أو يحللوا المسألة بنحو آخر ومن زاوية أخرى.

ونحن نعلم أن أتباع بعض المذاهب يعلّلون ويحلّلون العمليات الاجتماعية بنحو آخر مختلف تماماً. فهم قد لقناها بمجموعة من القوالب الجاهزة من قبل ويحاولون ولو بالقصر أن يصيّروا الحوادث كلها في هذه القوالب.

وتقول هذه المذاهب إن مسألة تضاد الطبقات واتخاذ المواقع الاجتماعية المبني على أساس المستفيدين والمحروميين، تؤثر تأثيراً حاسماً في الحركات والانتفاضات الاجتماعية. ويعتبر أتباع هذه المذاهب كل التجليات الروحية والفكريّة والذوقية والعاطفية انعكاساً للحاجات المادية والروابط الاقتصادية. فكل الأمور إنما هي ببناءات فوقية والذي يحتل الأساس أو البناء القاعدي إنما هو الاقتصاد. وإذا أردنا أن نعرف الدوافع الحقيقية للقضايا الفكرية والذوقية والعاطفية والفنية لأي إنسان فلا بد لنا من الرجوع إلى مركزه الطبيعي وموقعه الاجتماعي. فإذا قال سعدي: «إن البطن هو أصل معيشة الإنسان» فإن نظر هذه المذاهب لا يقتصر على كون البطن أصلاً للمعيشة فحسب، وإنما البطن أصل للمعيشة وللفكر وللإحساس وللعاطفة وللذوق، فليس هناك شيء مقدس ومحترم إلاّ البطن، وكل الطرق والوسائل إنما تنتهي إلى ذلك البطن.

ومن وجهة نظر أتباع تلك المذاهب إننا إذا رأينا في مجتمع ما حدثنا عن

العدل مكثفًا فلا بد أن نبحث عن أسباب ذلك، ولسوف نجدها في عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية، وليس في أي مكان آخر، وإذا شاهدنا فتى تنازعان في الفقه أو في علم الكلام، إحداهما تناصر بجد أصالة العدل على أساس أنها «نظرة كونية» أو «معيار للقانون»، والفتة الأخرى - على العكس - تنكر تلك الأصالة، فهذا النزاع الفكري والعقلي والكلامي والفقهي لا بد أن يكون مظهراً لشيء تحت القناع وذلك الشيء هو صراع الطبقات المحرومة والمحكومة مع الطبقات المرفهة والمستفيدة. إن الفكرتابع للبطن، ومن المستحيل أن يوجد مرفه مستفيد وهو يدافع عن أصل العدل كما أنه من المستحيل أن يوجد محروم معذب وهو ينكر أصالة العدل.

وهذا - من وجهة نظرنا - تفسير للتاريخ بعامل واحد من العوامل المؤثرة في ميول الإنسان ورغباته ودوافعه، وأحياناً كان العامل الاقتصادي عاملاً مهمًا من العوامل التي قسمت الناس إلى فئات مختلفة فكريًا واجتماعياً وسياسياً في المجتمع الإسلامي. ولكننا لا نستطيع أن نحصر الجواذب التي تهيمن على الإنسان وتجعله تحت نفوذها والعوامل الأصلية والأساسية التي تؤثر في التاريخ الإنساني بأجمعه - لا نستطيع أن نحصر هذه كلها في الاحتياجات الاقتصادية. ولعله من السابق لأوانه أن نبني رأياً قاطعاً بشأن العوامل الأساسية الحاكمة في الحياة الفردية والاجتماعية للإنسان، ولكن المقدار المسلم هو أننا نرفض كون الحاجات المادية هي الأساس الوحيد لكل الحاجات الإنسانية.

ولست أدرى كيف يفسر هؤلاء المؤمنون بهذه القوالب والمعايير اختلاف المؤمن والمعتصم والواثق الذين ينادون مذهب الاعتزال وبالتالي أصل العدل، مع المتوكل الذي خالف أصالة العدل مع أنه مرتب بنفس الطبقة والفتة والدم، وي فعل المتوكل بأنصار العدل ما فعله أسلافه بالمعادين لأصالة العدل؟.

أو مثلاً كيف يفسر هؤلاء فكر الصاحب بن عباد الذي كان أحد أفضل المستفيدين والمتنعمين في العالم في الوقت الذي دافع فيه عن أصل العدل دفاعاً حاراً، مع أنه قد عاصرته أكثرية تقرب من الاتفاق من علماء عصره المحروميين الذين أنكروا أصل العدل واتبعوا العقيدة الأشعرية؟.

فالصاحب بن عباد كان وزيراً ومنعماً وقليل النظير في ذلك وعلى خلاف سائر الوزراء الذين غُضب عليهم في حياتهم وعندما وصلوا إلى قبورهم وصلوها أناساً عاديين، فإنه بقي وزير طيلة حياته ولما توفي شُيّع جثمانه في جنازة تاريخية حافلة يندر مثيلها من حيث الكم والكيف معاً.

يقول ابن خلkan: «ليس هناك أحد مثل الصاحب بن عباد جمع السعادة وحسن الحظ في حياته وبعد مماته».

والصاحب بن عباد الذي كان وزيراً وعالماً أيضاً قد أنفق حياته مثل سائر الوزراء في النعمة والرفاه ولكنه خرج من الدنيا على عكسهم محبوباً ومحترماً، أمّا هم فقد خرجوا منها منبوذين وب مجرد ذهابهم دفن ذكرهم، أما الصاحب فقد شارك نظائره من العلماء الذين أنفقوا حياتهم في الحرمان وحملوا الذكر ولكنهم عند موتهم بدأت شهرتهم تطير في الآفاق، ويعم نفوس الناس جبهم وإحترامهم - شارك هؤلاء العلماء بانتشار الشهرة وعمق الحب فقط ولم يساوهم في خمول الذكر في الحياة وصعوبة العيش .. فهو إذن قد فاز بمزايا الوزراء في الحياة ومزايا العلماء بعد مماتهم، وكيفي ضياع الذكر الذي يلحق الوزراء بعد مماتهم، وصعوبة العيش التي تلازم العلماء في حياتهم.

وبالإضافة إلى أن الصاحب بن عباد قد بقي في الوزارة حتى آخر عمره واكتسب حسن الذكر الذي يلحق العلماء، فإنه قد استفاد شيئاً آخر ليس عادياً وذلك أنه الوزير الوحيد في التاريخ الذي كان أبوه وجده في الوزارة ثم لحقته ثلاثة أجيال من نسله توارث الوزارة.

وكان اسم الصاحب الحقيقي هو اسماعيل واسم أبيه عباداً واسم جده العباس.

وقد قال الشاعر في ذلك:

ورث الوزارة كابر عن كابر      موصولة الإسناد بالإسناد  
يسروي عن العباس عباد وزارته      واسماعيل عن عباد  
هذا الصاحب ومع كل هذه النعم والرفاه كان نصيراً قوياً لأصل العدل،  
وهو يفخر بذلك في قوله:

لو شقَّ عن قلبي يُرى وسطه      سطران قد خططاً بلا كاتب

**العدل والتوحيد في جانب وحب أهل البيت في جانب**  
 ونحن نرى في المجال الفقهي نظير هذا، فأبو يوسف الهاروني قاضي القضاة نصير أصيل لمبدأ العدل، وأحمد بن حنبل الذي عانى سجن الخلفاء يعادى أصل العدل بحرارة وقوة.

ونحن نعتقد أن تفسير المواقف الفكرية والعقائدية بهذه المعايير والمقاييس وحدها نوع من أنواع السذاجة في التفكير.

ويهدف غرضنا من طرح هذا البحث في هذه المقدمة إلى أمرين:  
**الأول:** بيان مدى تأثير القرآن في إثارة هذه الأفكار.

**الثاني:** بيان مدى الأهمية والأصالحة التي أضفها القرآن على تلك المواضيع.

ولا يدعي هذا الكتاب أنه قد بحث مسألة العدل من كل جوانبها وبصورة تتفق مع القرآن الكريم، بل كل ما يدعوه هو أنه قد طرح وبرؤية حديثة مسألة العدل التكويني والإلهي التي تعتبر من مسائل العدل المطروحة في القرآن الكريم.

والله ولي التوفيق.

٢٩/خرداد/١٣٥٢ هجرية شمسية

١٧/جمادي الأولى/١٣٩٢ هجرية قمرية

مرتضى المطهري

الفصل الأول**طرح البحث**

**بسم الله الرحمن الرحيم**

**العدل البشري والعدل الإلهي:**

نحن - أفراد البشر - إذا رأينا إنساناً لا يضرم سوءاً نحن الآخرين ولا يتجاوز على حقوقهم ولا يقول بترجيع إنساني لبعض الأفراد على البعض الآخر، وإذا كان عاملًا في الدوائر ومسئولاً في الدولة فهو ينظر إلى الناس بعين واحدة وفي نهاية الحياد، وإذا حدثت مناقشات وجرى الاختلاف فهو يناصر المظلوم ويعادي الظالم إنّ شخصاً كهذا تعتبره حائزاً على نوع من الكمال ونعتبر طريقته قابلة «لتحسين» ونطلق عليه اسم «العادل».

وعلى خلاف هذا، الفرد الذي يتجاوز على حقوق الآخرين وإذا كان في مركز القوة والقدرة أو في دائرة رسمية فإنه يرجع أفراداً على آخرين دون وجود مرجح، ويناصر الظالمين ويخاصم الضعفاء وفاقدي القدرة، أو على الأقل يكون محايضاً في النزاع والمناقشات الدائرة بين الظالمين والمظلومين، إنّ شخصاً كهذا تعتبره متنصفاً بنوع من «الظلم» ونعتبر طريقته قابلة «لتقبیح» ونطلق عليه اسم «الظالم».

هذا بالنسبة إلى الإنسان، فكيف يكون الأمر بالنسبة إلى الله سبحانه؟ .

**أولاً:** أيكون قولنا (العدالة كمال والظلم نقص) مختصاً بالإنسان أم يتعداه لينطبق على الذات الإلهية؟.

وبعبارة أخرى: العدالة والظلم - بمفهومها السائد - أحما مفهوماً أخلاقياً يخترق المجتمع البشري، أي أنها اعتباريان ومن شؤون «الحكمة العلمية»؟ إذا كانا كذلك فهما لا يتجاوزان حدود الحياة البشرية ودائرة الأعمال الاختيارية. أم هما مفهومان واقعيان حقيقيان ويتعلقان «بالحكمة النظرية»؟ وعلى هذا فهما صادقان حتى في مورد الذات المقدسة.

**ثانياً:** لو فرضنا أن العدالة والظلم بمفهومهما الأخلاقي الإنساني يصلحان للإجراءات حتى في مورد الله سبحانه، يعني لو فرضنا أن العدالة الأخلاقية تعتبر صفةً كمال والظلم الأخلاقية صفة نقص حتى بالنسبة إلى الله سبحانه، فهل نستطيع عملياً على هذا الأساس أن نقع على مصداق للظلم بالنسبة إلى الله جلّ وعلا؟.

وليس هذا من جهة أنه محال صدور الظلم من الله، ولا من جهة أن الحسن والقبح والعدل والظلم مفاهيم شرعية واعتبارية وليس عقلية كما يقول الأشاعرة، كلا... ليس من هاتين الجهتين وسوف نتناولهما بالبحث إن شاء الله فيما بعد. بل بقطع النظر عن استحالة أو عدم استحالة صدور الظلم من الله، ومع فرض قبول كون الحسن والقبح في الأفعال ذاتين، وكون العدل والظلم في المعاني واقعيين، فنحن لا نستطيع علمياً أن نجد مصداقاً للظلم بالنسبة إلى الله تعالى وذلك من جهة أن العدل إنما هو رعاية حق الغير، والظلم إنما هو التجاوز على حق الغير، أي أنه في كل مورد يوجد حق ويوجد فرد يملك حق الأولوية بالنسبة إلى ذلك الحق، فإن التجاوز من الغير على ذلك الحق يعتبر نوعاً من الظلم لصاحب الحق المالك لحق الأولوية.

ومن البديهي أنه في العلاقة بين المخلوقات بالنسبة إلى بعضها البعض يوجد معنى للأولوية وعدمها، وللملكية وعدمها فعلٌ مثلاً بالنسبة إلى حياته وحياته وثروته التي أنتجهها يملك حق الأولوية والملكية، وسلمان بالنسبة إلى حياته وحياته وما أنتجه يداه له حق الأولوية، أما تجاوز عليٍ على دائرة أولوية سلمان فهو ظلم، وكذلك تجاوز سلمان على دائرة أولوية عليٍ فإنه ظلم أيضاً.

## إذن كيف تكون العلاقة بين الخالق والمخلوق؟

من الواضح أن كل ما لدى المخلوق فمن الخالق، وأولوية المخلوق وملكيته تكون في طول أولوية وملكية الخالق، ولا توجد أولوية ولا ملكية في عرض أولوية وملكية الخالق. وللتوضيح نقول: إن ملكية الله وملكية الإنسان من قبيل ملكية الأب وملكية ولده الصغير، فكل واحد من الأطفال ينسب إلى نفسه حق الأولوية والملكية بالنسبة إلى اللَّعْب التي في حوزته، ويعتبر تصرف الطفل الآخر فيها تصرفًا عدوانياً وتتجاوزاً على حقوقه، ولكن أستطيع ملكية وأولوية هذا الطفل أن تنفي ملكية وأولوية أبيه، أم هي ملكية في طول الأب ولا يوجد بينهما أي تضارب، وإذا تصرف الأب في تلك اللَّعْب فإنه يكون قد تصرف في ماله وملكه؟.

فالله سبحانه هو مالك الملك على الإطلاق، وليس له شريك فيه، ولا بد أن نقول بكل معنى الحقيقة ودون أية شائبة من مجاز: «له الملك وله الحمد وإليه يرجع الأمر كله».

وعلى هذا يعتبر أي تصرف لله في العالم إنما هو تصرف في شيء هو منه وله، ولا يملك أحد بالنسبة إلى الله أي حق ولا أولوية فالظلم إذن في حق الله غير وارد، ليس من جهة كونه قبيحاً والقبيح لا يفعله، وليس من جهة أنَّ الحسن والقبح لا معنى لهما بالنسبة إلى الخالق، ولكن من جهة أخرى وهي: مع فرض أنَّ قبح الظلم صفة ذاتية للظلم، ومع فرض كون الحسن والقبح الذاتيين حاكمين على فعل الله كما هما حاكمان على أعمال البشر، فإنه بالنسبة إلى الله لا يمكن عملياً أن نجد مصداقاً لذلك، لأنَّه لا ملكية لأي أحد وبالنسبة إلى أي شيء هو تحت تصرفه في مقابل ملكية الله ليتمكن عملياً تحقق الظلم.

قيل إن سيف الدولة الحمداني - أحد ملوك آل حمدان الذي نال من الأدب قسطاً وافراً وجمع مجلسه أدباء عظاماً - كان يوماً في ندوة أدبية وقد حضرها أبو فراس الشاعر العربي الشيعي المبدع فقال سيف الدولة إني قد أنشدت بيئاً من الشعر لا أظن أحداً يأتي بثانية ما عدا أبي فراس:

لَكْ جَسْمِي تَعْلَمَ فَلَمْ يَمْلِمْ

فأجاب أبو فراس على البديهة:

**قال إن كنت مالكا فليأمرك أى** أى أن «لماذا» و«لأجل» لا معنى لهما في مورد المالك المطلقاً.  
**إذا أخذنا العدل والظلم بمفهوميهما الرائجين وهو كونهما مفهومين**  
**أخلاقيين ومبنيتين على الحسن والقبح العقليين، ووجّهنا أفعال الله على أساس**  
**الحسن والقبح وأردنا قياسها من زاوية «رعاية حقوق الغير» فإننا لا بد أن نقول**  
**- بمقاييس هذا المفهوم الرائع - بأن الله ليس عادلاً ولا ظالماً، لأنه لا يمكننا**  
**أن نفرض غيره مالكاً لحق أولوية في شيء حتى تكون رعاية تلك الأولوية**  
**عدلاً، وعدم رعايتها ظلماً.**

**ثالثاً:** أما إذا صرفاً النظر عن المفهوم السائد عن العدل والظلم  
**وعددناهما مفهومين اعتباريين وخاصين بالعمليات الاجتماعية البشرية، فهل**  
**يوجد لهما مفهوم أرقى وأكمل من المفهوم الرائع بحيث يدخلهما ضمن**  
**«الحكمة النظرية» ويخرجهما من المفاهيم الاعتبارية والإصطلاحية؟ وينتتج من**  
**هذا عدّ صفة «العدل» من الصفات الإيجابية والكمالية نظير العلم والقدرة، أو**  
**على الأقل نظير «الخالقية» و«الرازقية»، وعدّ صفة «الظلم» من الصفات السلبية**  
**نظير «التركيب» و«الجسمية» و«المحدودية» وغيرها.**

وعلى هذا المبني أتكون مظاهر العالم من ناحية العدل والظلم قابلة  
 للتفسير والتوجيه؟ أم أنها ملزمان «تعديانياً» بقبول هذا الأصل؟

**رابعاً:** دعنا من كل ما مضى، فالقرآن الكريم اعتمد اعتماداً مؤكداً على  
 مفهومي العدل والظلم وأوردهما كثيراً، فما هو مقصوده منها بالضبط؟  
 هذه مجموعة من الأسئلة التي تتطلب أجوبة لا بد أن تتميز بالدقة  
 والصحة.

ومن الأمور المسلمة وغير القابلة للتردد أن معرفة الله بعنوان أنه «الأمر  
 بالعدل» أو «القائم بالعدل» أمر أساسى أقامته عليه الأديان السماوية رابطة  
 البشر مع الله.

فإذا كان إله الفلاسفة يتعلّق فقط بالمجال العقلي البشري كما عند أرسطو

الذى يقول عنه إنه «المحرك الأول» وليس له أية علاقة بالعواطف والإحساس والمشاعر، فلا معنى حينئذ لبحث موضوع العدل والظلم.

أما إله الأنبياء فبالإضافة إلى الجانب المنطقي والعقلي يوجد ارتباط محكم بالضمير والشعور والإحساس يجعل علاقة الإنسان بالله علاقة محبة وشوق، وعلاقة محتاج إلى غير محتاج عالم قادر عطوف، ومن صفاته القطعية أيضاً «العدالة».

والآن كيف نعبر عن تلك العدالة؟.

إن العدل بمفهومه الاجتماعي هدف «للنبوة» وبمفهومه الفلسفى أساس «للمعاد».

والقرآن الكريم يُبَيِّن لنا هدف «النبوة» حين يقول:

**﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا إِلَيْتُمْ بَلَىٰ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَأَلْيَرَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾<sup>(١)</sup>.**

أما في موضوع المعاد والمحاسبة عند البعث وجزاء الأعمال فيقول:

**﴿وَنَصَّعَ الْوَزْنَ إِلَيْنَاهُ الْقِسْطُ لِيَوْمِ الْقِيَمَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَمْ كَانَ مِنْ كَلَّا حَسِنَةٍ مِنْ حَرَدَلٍ أَتَيْنَا بِهَا وَكَفَىٰ بِنَا حَسِينَ﴾<sup>(٢)</sup>.**

وقد نُرَأَ الله سبحانه عن الظلم والحيف في عدد وفير من آيات الكتاب الكريم: **﴿فَنَّا كَانَ اللَّهُ لِيَظْلِمُهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا أَنفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.**

وفي بعض الآيات ذُكر أن الله عادل وأنه قائم بالعدل على أساس أن العدل صفة إيجابية لذات الله سبحانه، فالقرآن إذن لم يكتف بتنزيله الله عن الظلم، وإنما أثبت لله صفة العدالة بصورة إيجابية فقال: **﴿شَهَدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْأَيْمَانُ قَائِمًا بِالْقِسْطِ﴾<sup>(٤)</sup>.**

(١) سورة الحديد: الآية ٢٥.

(٢) سورة الأنبياء: الآية ٤٧.

(٣) سورة التوبه: الآية ٧٠.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٨.

فستتتجزأ مما سبق أن العدل الإلهي حقيقة بذاتها من وجهة نظر الإسلام، وأن العدالة من الصفات التي لا بد أن تتصف بها ذات العلي العظيم.

### المناهج والميول:

لو ألقينا نظرة على المسائل المرتبطة بالمببدأ والمعاد فسوف نجد أن المناهج والميول مختلفة بصورة عامة فكل واحد من أهل الحديث والمتكلمين، والحكماء، والعارفين، وأتباع الطريقة الحسية والعلوم الطبيعية كل واحد من هؤلاء له طريق ومنهج خاص به.

فمنهج أهل الحديث هو التسليم والتعبد في المسائل المرتبطة بأصول الدين - كما في فروعه أيضاً - ويخالفون أي لون من ألوان التفكير والتعتمد والاستدلال ويرى هؤلاء أننا لا يحق لنا في آية مسألة من مسائل الدين سواء أكانت من أصوله أم من فروعه أن نبحث ونستدل ونتساءل «المماؤ؟»، بل لا بد من مواجهتها بالصمت المطبق.

فقد جاء في الكتاب والسنة أن الله حي وعليم وقدير ومريد، وكذلك جاء فيما أنه عادل فلكوننا معتقدين بصحة أقوال الأنبياء فنحن نأخذ هذه كلها دون تعليل ولا نقاش، ولا حاجة بنا إلى أن نعرف العدل مثلاً ما هو؟ وبأي دليل كان الله عادلاً؟ ولعل التفكير في هذه الأمور من البدع وهي محمرة.

فلهذه الفتنة لا توجد مسألة باسم العدل، أي أنهم لا يرون أنفسهم ملزمين بالجواب عن بعض الإشكالات التي تثار حول العدل الإلهي.

ولا تتمتع وجهة النظر هذه بأساس محكم، وقد بحثنا ذلك في مقدمة الجزء الخامس من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة»، ولا نرى من اللازم علينا أن نعيد بحث ذلك الموضوع هنا.

أما إذا تجاوزنا هذه الفتنة فإننا سنواجه الفئات الأخرى وهي تحيز التفكير والتعتمد وقد سارت نحو البحث والتحقيق بأساليب مختلفة.

فالمتكلمون انقسموا في مسألة العدل إلى فئتين: الأولى: الأشاعرة وهي تقول إن صفة العدل منتزعـة من فعل الله من حيث هو فعل الله ومن رأيهم أن أي فعل بذاته ليس عدلاً ولا ظلماً، وكل فعل يصبح عدلاً حين يكون فعل الله وبالإضافة إلى أنه لا

يوجد فاعل غير الله، لا بنحو الاستقلال ولا بغيره، فيتتج من هاتين المقدمتين أنه لا مفهوم للظلم، وهو لا يعرفون علامه للعدل غير أنه فعل الله، فكل فعل هو فعل الله فهو إذن عدل، وليس كل ما هو عدل فهو فعل الله.

وبحسب وجهة نظرهم لا يوجد للعدل ضابط، فمثلاً لا نستطيع اعتماداً على أصل العدل أن ندعى أن الله قطعاً سيثبت الفاعل للخير، ويعاقب الفاعل للشر، وليس بمقدورنا أيضاً أن ندعى أن الله سبحانه سوف يفي بصورة قاطعة بما وعدنا به في القرآن الكريم، بل إذا ثاب الله فاعل الخير وعاقب فاعل الشر كان ذلك عدلاً وإن تصرف بعكس ذلك فعاقب فاعلي الخير وأثاب فاعلي الشر فإنه يكون عدلاً أيضاً وإذا وفي الله بما وعدنا به في القرآن كان ذلك عدلاً، وإذا لم يف به فإنه عدل أيضاً، إذا أفاد الله الوجود على شيء له قابلية الوجود فذلك عدل، وإن لم يفعل فهو عدل أيضاً، فالعدل هو ما يفعله الله «ما فعله خسرو فهو حلو».

ففتة الأشاعرة إذن لم تنكر العدل، ولكنهم بتفسيرهم للعدل قد أنكروا العدل عملياً، ولهذا السبب عُرف مخالفوهم - وهم الشيعة والمعتزلة - باسم «العدلية» إشارة إلى أن تفسير الأشاعرة للعدل إنما هو إنكار في الحقيقة لمضمون العدل.

إذن لا يمكن - من وجهة نظر الأشاعرة - أن تطرح مسألة العدل الإلهي للبحث والتحقيق، والأشاعرة يجدون أنفسهم متحررين من وجوب اعطاء الجواب على الإشكالات الواردة في هذه المسألة.

وتخل الأشاعرة أنهم قد وجدوا طريقاً لتنزيه الله عن الشرك في الخالقية وعن الظلم أيضاً، وذلك في نفيهم الفاعلية عن كل شيء غير الله من ناحية، واعتبارهم صفة العدل في مرتبة متاخرة عن فعل الله من ناحية أخرى، وأدى هذا إلى إنكارهم صفاتي الحسن والقبح العقليين بصورة جذرية فقالوا، لا يعني مفهوم العدالة سوى كون الفعل منسوباً إلى الله ومن هذه المقدمات استنتجوا أن الله ليس له شريك في الفاعلية ولا يمكن أن يتصف بالظلم.

وفي الحقيقة فإنهم لم ينزعوا الله وإنما نزعوا الظالمين من بني الإنسان وأغفوه من تبعه أعمالهم المنكرا، لأنه من البين أن أوضح نتيجة لهذا اللون

من التفكير هي أن ما يفعله الظالم الفلاني لم يفعله هو وإنما فعله الله لأن الفاعلية كلها لله، ولما كان ذلك الفعل فعل الله فهو ليس بظلم وإنما هو عين العدل.

فعلى هذا المسلك يظهر أنَّ مفهوم العدل بالنسبة إلى فعل من الأفعال إنما هو كونه فعلاً لله، هذا من جهة، ومن جهة أخرى لـما كان أيُّ فعل لا يمكن أن ينسب بأيِّ معنى وأيِّ وجه إلى غير الله إذن نستنتج من هاتين المقدمتين أنَّ الظلم ليس له تحقق على الإطلاق في قاموس الوجود.

ولعل حماية بعض الظالمين من أمثال المتكفل العباسي للأشاعرة كانت تهدف إلى الاستفادة من هذه النتيجة التي انتهوا إليها والتي تسند حكمهم وتضفي عليه صفة الشرعية.

إذن ما هو لون الموقف الذي يتخده المظلوم في الدفاع عن حقوقه حسب هذا المنطق وتلك النتيجة؟ وما هو الواجب الذي يفرضه الدين عندئذ؟.

الجواب واضح جداً!!.

أما ماذا يقول هؤلاء في الموارد الكثيرة في القرآن الكريم التي نسب فيها الظلم إلى المنحرفين من بني الإنسان، والواجب الذي يفرضه القرآن على الإنسان في ميدان النضال ضد الظلم والظالمين؟.

هذا سؤال لعلَّ جوابه مكون في ضمائر الأشاعرة.

أما بقية المتكلمين، وفي الحقيقة أرقاهم وأرفعهم منزلة، فإنهم استبعدوا طريقة تفكير الأشاعرة هذه وهاجموها بشدة وهؤلاء لم ينفوا الفاعلية عن غير الله، ولم ينفوا الظلم البشري بالتعلل بالتوحيد الفعلي، مما عدا الأشاعرة من المتكلمين - أي الشيعة والمعزلة - قد اعترفوا بالعدل على أنه حقيقة واقعة في أحداث العالم مع قطع النظر عن انتساب تلك الأحداث أو عدم انتسابها إلى الله ويقولون أيضاً بالحسن والقبح الفعليين الذاتيين.

هؤلاء المتكلمون يعتقدون أنه كما يكون الحسن والقبح في الأشياء معياراً للأعمال البشرية، فكذلك هما معيار ومقاييس لأفعال الله سبحانه، ولهذا فإنَّ هذا الأصل يستند عليه دائمًا في مباحث الإلهيات عند هذه الفتنة وقد اعتبروا

هذا الأصل ومسألة حسن العدل وقبح الظلم من الأمور البديهية وطرحوا هذه المسألة على أنها الأساس الأخلاقي في المستوى الإلهي وقالوا إن العدل بذاته حسن، والظلم بذاته قبيح، ولما كان الله سبحانه عقلًا غير متناهٍ وهو الذي أفض نعمة العقل على مخلوقاته، فهو إذن لا يترك عملاً يحكم العقل بحسنه، ولا يفعل عملاً يحكم العقل بقبحه.

أما الحكماء الإلهيون الذين سلكوا سبيلاً آخر وسوف نشير إليهم فيما بعد، ففي الوقت الذي ينفون فيه الشرك في الخالقية بواسطة التوحيد الفعلي فإنهم لا يجعلون الفاعلية منحصرة بذاته تعالى وفي الوقت الذي يعتبرون فيه الحسن والقبح متأخرتين رتبة عن فعل الحق ومنتزعين من نظام الوجود فإنهم ينزيهون الله سبحانه عن الظلم وهؤلاء الحكماء الإلهيون لا ينكرون الحسن والقبح العقليين بل هم يردون ما جاء به الأشاعرة من إتجاه، ولكنهم يعتبرون هذه المفاهيم مقصورة على الحياة البشرية فحسب ولا تمتد - حسب رأيهم - لتشمل الساحة الإلهية فنحن لا نستطيع حينئذ أن نجعل هذه المفاهيم التي هي بشرية محضة مقاييساً ومعياراً نفسّر به أفعال الله سبحانه.

ويقول الحكماء إن الله عادل، ولكن ليس من جهة أن العدالة حسنة وأن الإرادة الإلهية لا بد أن تبني أفعالها دائمًا على الأفعال الحسنة لا السيئة.

وهم يقولون إن الله لا يفعل الظلم وليس بظالم، ولكن لا من جهة أن الظلم قبيح والله لا يريد أن يفعل القبيح.

بلا ملاك العدل الإلهي ولعل مفهوم العدل الإلهي شيء آخر سوف نذكره فيما بعد.

وفكرة الحسن والقبح - من وجهة نظر الحكماء - في الأفعال تحكم على الإنسان لأن الضمير الأخلاقي البشري قد شكل على ذلك الأساس فهي فكرة اعتبارية وليس حقيقة، وقيمة الفكرة الاعتبارية إنما هي قيمة عملية وليس علمية، وتنحصر قيمتها في كونها واسطة ووسيلة، لأن الفاعل بالقوة يحسن بالحاجة لكي يصل إلى هدفه في الأفعال الإرادية، أن يجعل له وسيلة فعل وهذه الوسيلة هي هذه الأفكار التي يصطنعها.

أما الذات الإلهية المقدسة فلما كانت وجوداً صرفاً وكماً محسناً وفعلاً خالصة فهي إذن منزهة من تلك الوسائل والأفكار والوسائل بأي شكل كانت وأية كيفية.

أما ما هو الفرق بين الفكرة الحقيقة وال فكرة الاعتبارية؟.

وكيف يصطنع الذهن فكرة من قبل الحسن والقبح؟.

فذلك بحث رفيع ورائع تتناوله الفلسفة الإسلامية ولا نستطيع هنا أن نتعمق فيه<sup>(١)</sup>.

ولا ينفي الحكماء فاعلية غير الله - كما فعل الأشاعرة - بل هم يعترفون بوجود الظلم البشري ويوجوب مقاومته من قبل المجتمع، ولكنهم من جهة أخرى فلأنهم لا يعتبرون أصل الحسن والقبح مقياساً ومعياراً لأفعال الله فهم لا يعتمدون عليه في كل مجالات الحكمة الإلهية الإسلامية، بل يعتبرون الاعتماد عليه نوعاً من تعين التكليف والوظيفة لله تعالى.

فالإشكالات الواردة في موضوع العدل الإلهي والتي سوف تطرح فيما بعد بشكل سلسلة من المسائل التي تشد الحل، تكون مطروحة من وجهة نظر الحكماء والمتكلمين من غير الأشاعرة.

وفي هذا الخضم من الأفكار توجد فئة أخرى تدعي أن الطرق الكلامية والفلسفية كلها وسائل عقلية وذهبية فقط وغير معتمدة على أية مشاهدة عينية ولا تجريبية ولهذا فهي فاقدة لأي اعتبار. وتقول هذه الفئة إننا إذا أردنا أن نجعل لمباحث أصول الدين - أي الوسائل المرتبطة بالمبادأ والمفاد - قيمة واعتباراً فلا بد أن نسلك فيها الطريق التي سلكها العلماء الطبيعيون. فتنظر في مسألة العدل الإلهي ونجيب على الإشكالات الواردة فيها كما ننظر في ظواهر الخلقة والأنظمة الطبيعية الجارية فيها والحكم المكتونة في أعماقها.

ونحن قد تناولنا هذه النظرية وبيننا ما فيها من صحة أو سقم في مقدمة

(١) ليرجع من يحب التعمق إلى كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة» - الجزء الثاني - المقالة السادسة. «المؤلف».

الجزء الخامس من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة» ولا نحس بحاجة لإعادة مناقشتها هنا، والراغب يستطيع الرجوع إليها هناك.

والإشكالات الواردة في مسألة العدل الإلهي والتي سوف تطرح على ساحة البحث فيما بعد - هذه الإشكالات يمكن مناقشتها والبحث عن حل لها من وجهة نظر هذه الفتنة الأخيرة .. ولعلها مطروحة للبحث بالنسبة إليهم بصفة أكثر جدية من غيرهم، لأن المتكلمين والحكماء يعتبرون النظام المتقن والحكيم في الكون طريقاً واحداً من عدة طرق لإثبات وجود الله وبعض صفاته، ولا يعتبرون ذلك هو الطريق الوحيد، فلو فرضنا أنهم لم يستطعوا منطقياً حل المشكلات التي تكتنف مسألة العدل والظلم فإن ذلك لن يخل بأصل اعتقادهم وإيمانهم بوجود الله، لأنهم قد ثبت لديهم وجوده وبصورة قطعية من طرق أخرى غير طريق النظام في الخلقة، ولما كان وجود الله وعدله قد ثبتا لديهم من تلك الطرق الأخرى فهم يؤمنون إجمالاً بالعدل الإلهي في حوادث الخلق وإن لم يتمكنوا تفصيلاً من حل المشكلات الواردة في الموضوع.

أما بالنسبة إلى هذه الفتنة المعروضة عن الطرق الفلسفية والكلامية والمعتبرة إيّاها خيالات وأوهاماً والمقتصرة على الطرق الطبيعية، فإن هذا الطريق سيكون السبيل المنحصر أمامها، فإذا وجهوا بمسائل تتعلق بالخلقة وتتعسر حلها من حيث العدل والظلم والنظام الأفضل فإن ذلك يؤثر تأثيراً سلبياً على إيمانهم وفكريتهم عن الله بحيث تعود عقائدهم في هذا المضمار متزللة. إنهم يرون الله فقط في مرأة واحدة، وهذه المرأة هي مخلوقاته، فإذا أصيّبت هذه المرأة بأي إظلام فإنها حينئذ سوف تعكس العدل الإلهي بصورة مشوهة مهتزة أو متضادة مع الحقيقة. وتقول هذه الفتنة إنه لا يمكن أن يقال شيء بصورة قاطعة حول وجود الله إلا بعد أن تحل تماماً جميع معميات مسألة العدل والظلم، والإشكالات الواردة في مسألة العدل الإلهي تخدش الأدلة التي ثبت وجود الله وهي كمال نظام الخلقة وتماميتها لأنها هي الأدلة الوحيدة على وجوده عندهم.

وقد صرّح العلامة الحلي في شرح التجريد عند تناوله مسألة علم الباري بأنه إذا لم تحل جميع الإشكالات الواردة في موضوع الشروط ونواقص الخلقة فإنها تؤخذ على أساس كونها طعنة لحكمة وعلم الباري عزّ وجلّ.

## ما هو العدل:

أول سؤال يرد إلى الذهن ويطلب إجابة دقيقة واضحة هو:  
ما معنى العدل؟ ما معنى الظلم؟.

وقبل أن يتضح المفهوم الدقيق للعدل يعتبر كل جهودنا عبثاً أو غير مصون من الإشتباه على الأقل.

ولاستعمال الكلمة العدل توجد أربعة موارد:

أ - يقصد به في هذا المورد كون الشيء موزوناً: فإذا نظرنا إلى مجموعة فيها أجزاء مختلفة تهدف إلى هدف خاص فإنه لا بد من توفر شروط معينة لذلك من حيث المقدار اللازم من كل جزء ومن حيث كيفية ارتباط تلك الأجزاء بعضها، وباجتماع هذه الشروط جميعاً تستطيع تلك المجموعة أن تبقى وأن تعطي الأثر المطلوب منها وأن تفي بالخطة الموضوعة لها.

فمثلاً أي مجتمع يريد لنفسه البقاء والاستقرار فإنه لا بد أن يكون متواصلاً، أي يكون كل شيء فيه موجوداً بالقدر اللازم وليس بالقدر المساوي، وكل مجتمع متوازن يحتاج إلى فعاليات متنوعة، منها اقتصادية وأخرى سياسية وثالثة تربوية ورابعة قضائية وخامسة ثقافية....، ولا بد من تقسيم هذه الفعاليات بين أفراد المجتمع واستخدام أفراد لها بالقدر الضروري.

فالتعادل الاجتماعي يفرض علينا النظر بعين الاعتبار إلى ميزان الاحتياجات فنخصص لها ميزانية مناسبة ونصرف فيها قوة لازمة. وعندما نصل إلى هنا نجد أمامنا مسألة «المصلحة» مصلحة الجميع التي فيها بقاء دوام «الكل» فيرفعنا هذا إلى الاهتمام بالأهداف الكلية. ومن وجهة النظر هذه يكون «الجزء» وسيلة فقط وليس له أي حساب مستقل.

ومثل هذا يكون التعادل الفيزيائي: فالسيارة مثلاً قد صنعت لهدف معين ولاحتاجات خاصة، ولهذا فهي إذا أريد لها أن تكون صناعة متوازنة فلا بد أن ترتكب فيها من كل مادة بقدر ما تفرضه الضرورة ويوجبه الاحتياج. وكذلك التعادل الكيميائي: فكل مركب كيميائي له قاعدة خاصة وأسلوب معين ونسبة معينة لكل عنصر من العناصر المكونة له، فإذا أردنا إيجاد ذلك

المركب وجب علينا مراعاة تلك القاعدة والسبة حتى يتحقق التعادل فيرى ذلك المركب النور.

والعالم كله متعادل وموزون ولو لم يكن كذلك لم تقم له قائمة ولم يوجد نظام ولا حساب ولا مسیر معین، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿وَالسَّمَاءُ رَفَعَهَا وَوَسَعَهَا﴾<sup>(١)</sup> وذكر المفسرون عند تناولهم هذه الآية أن المقصود بها هو كون العالم قد روّعي في بنائه التعادل، فاستفيد من كل شيء ومن كل مادة بقدر ما يلزم، وقد قيّست الفواصل بدقة متناهية.

وجاء في الحديث النبوی: «بالعدل قامت السماوات والأرض»<sup>(٢)</sup> والطرف المقابل للعدل بهذا المعنى إنما هو اللاتناسب وليس هو الظلم. فالعدل بهذا المعنى خارج عن بحثنا إذن.

وكثير من الأشخاص الذين حاولوا الإجابة عن الإشكالات الواردة في العدل الإلهي قد نظروا إليها من حيث التنااسب وعدهم بدلاً من النظر إليها من حيث العدل والظلم، فاقتنعوا وحاولوا الإقناع بأن كل ما يوجد من ترجيع بلا مرجع أو مع مرجع وكل الشرور إنما هي لازمة وضرورية لنظام العالم الكلي.

وليس من شك أن وجود ما هو موجود لازم لتناسب النظام العالمي، ولكن هذا لا يجيء عن شهبة الظلم.

فبحث العدل بمعنى التنااسب وفي مقابل اللاتناسب يأتي إذا نظرنا إلى نظام العالم ككل، أما بحث العدل بالمعنى المقابل للظلم والذي يأتي عند النظر إلى كل فرد على حدة فإنه بحث آخر. وفي العدل بالمفهوم الأول تكون «المصلحة العامة» هي المطروحة للبحث، أما في العدل بالمفهوم الثاني فيكون «الحق الفردي» هو المطروح للبحث. ولهذا يعود الذي أشكل فيقول: إنني لست منكراً لأصل التنااسب في كل العالم ولكنني أقول إن رعاية هذا التنااسب تستلزم - شيئاً ذلك أم أبينا - شيئاً من الترجيع بلا مرجع، وهذه الترجيحات

(١) سورة الرحمن: الآية ٧.

(٢) تفسير الصافي في ذيل الآية المتقدمة.

تعتبر - من وجهة النظر الكلية - مقبولة ومناسبة، ولكنها - من وجهة النظر الفردية - غير مقبولة ولا مناسبة.

والعدل - بمعنى التناسب والتوازن - من لوازمه كون الله حكيمًا وعلیماً، فهو سبحانه بمقتضى علمه الشامل وحكمته العامة يعلم أن لبناء أي شيء مقدار معينة من العناصر فهو يركب تلك العناصر لإشادة ذلك البناء.

ب - المعنى الثاني للعدل هو التساوي ونفي أي لون من ألوان الترجيح. فعندما يقول الناس «فلان عادل» فهو يقصدون أنه ينظر إلى الأفراد بالمساواة، أي من دون ترجيح. فالعدل بهذا المعنى يعني المساواة.

وهذا التعريف للعدل يستدعي توضيحاً: فإن كان المقصود به أن العدالة توجب عدم مراعاة الأنواع المختلفة للاستحقاق، وتوجب النظر بعين واحدة إلى كل شيء وإلى كل شخص فهذه العدالة هي عين الظلم، وإذا كان الإعطاء بالسوية عدلاً فلا بد أن يكون المنع بالسوية عدلاً أيضاً. والجملة المتداولة على لسان العامة من أن «الظلم بالسوية عدل» نابعة من هذا اللون من التفكير.

وأما إذا كان المقصود بالعدالة هو مراعاة التساوي عندما يكون الاستحقاق متساوياً، فهذا معنى مقبول لأن العدل يوجب مثل هذه المساواة ويستلزمها. وهذا المعنى يرتبط بالمعنى الثالث للعدالة الذي سنذكره.

ج - المعنى الثالث للعدل هو رعاية حقوق الأفراد وإعطاء كل ذي حق ماله من حق. والظلم بهذا المعنى إنما هو عبارة عن سحق الحقوق والتجاوز على حقوق الآخرين.

وهذا المعنى للعدل - أي العدالة الاجتماعية - هو الذي يجب إحترامه في القانون الإنساني ويتحتم على الأفراد الالتزام به.

والعدل بهذا المعنى يعتمد على شيئين:

**الأول: الحقوق والأولويات**، أي أن لأفراد البشر نوعاً من الحقوق والأولويات عندما نقيس بعضهم إلى البعض الآخر. فمثلاً إذا عمل شخص عملاً ما وأدى ذلك العمل إلى إنتاج معين فإن ذلك العامل يملك أولوية بالنسبة إلى ذلك الإنتاج، وسبب تلك الأولوية هو عمله وفعاليته. وكذلك الطفل عندما

تلده أمه فإنه يملك أولوية بالنسبة إلى حليب أمه، ومنشأ تلك الأولوية هو تصميم الخلقة بصورة جهاز هادف بحيث يكون ذلك الحليب قد أوجد من أجل ذلك الطفل.

الثاني: الخاصة الذاتية للإنسان: حيث أنه أبدع بشكل يستخدم في أعماله نوعاً من الأفكار الاعتبارية ويستفيد منها بعنوان أنها «آلة للفعل» يصل بواسطتها إلى مقاصده. وهذه الأفكار تشكل سلسلة من الأفكار «الإنسانية» التي يمكن تعبيينها بواسطة «لا بد». ومن جملتها أنه لكي يصل أفراد المجتمع بصورة أفضل إلى السعادة «فلا بد» أن تراعي الحقوق والأولويات. وهذا المفهوم للعدالة الإنسانية يقرره وجдан كل فرد. أما النقطة المقابلة لذلك وهي الظلم فإن الوجدان يرفضها.

يقول الشاعر مولوي في بعض شعره المشهور:

«ما هو العدل؟ هو وضع الشيء في موضعه.

ما هو الظلم؟ هو وضع الشيء في غير موضعه.

ما هو العدل؟ هو إعطاؤك الأشجار ماء.

ما هو الظلم؟ إنه إعطاؤك الأشواك ماء.

إنه لإفساد للعب أن نضع مكان «القلعة» «ملكاً».

وحتى لو وضعنا «الفيل» الضخم مكان «الملك» لكان ذلك دليلاً على الجهل<sup>(١)</sup>.

هذا المعنى للعدل والظلم بحكم كونه معتمداً على أساس الأولويات من جهة، ومعتمداً من جهة أخرى على أساس الخاصة الذاتية للبشر والتي تستخدم سلسلة من الأفكار الاعتبارية تصنع بها «اللابد» و«اللابنغي» وتنزع «الحسن والقبح» - إنه بحكم اعتماد هذا المعنى للعدل والظلم على هذين الأساسين فهو يختص بال المجال البشري ولا يمتد إلى الساحة الإلهية. لأنه - وكما أشرنا من

(١) في هذه الآيات إشارات إلى قطع الشرطنج، فهي لعبة تحتوي قطعاً تسمى، بالملك والفيل والفرس والقلعة والجندى وغيرها ولكن من هذه القطع مكان معين ومسير خاص فلو وضعها اللاعب في غير موضعها أو حرركها بخلاف مسيرها لفدت اللعبة من أساسها. «المترجم».

قبل - هو المالك على الإطلاق ولا يملك أي موجود أية أولوية بالنسبة إليه. ولكونه مالكاً على الإطلاق فهو يملك حق الأولوية على الإطلاق. فإذا تصرف في أي شيء وبأي لون من ألوان التصرف فإنه يكون قد تصرف في شيء متعلق به في تمام وجوده وهو ملك مطلق له.

فالظلم بهذا المعنى أي بمعنى التجاوز على أولوية الآخرين والتصرف في حقوق الآخرين ووضع القدم في مختصاتهم - هذا المعنى للظلم مستحيل في حق الله -، وهو مستحيل لأننا لا يمكننا أن نجد مصداقاً له على الإطلاق.

د - المعنى الرابع للعدل هو رعاية الاستحقاق في إفاضة الوجود وعدم الإمتياز عن الإفاضة والرحمة حيث يتتوفر إمكان الوجود أو إمكان الكمال. وسوف نذكر فيما بعد أن الموجودات تتفاوت مع بعضها في النظام الكوني من حيث قابليتها لاكتساب الفيض من مبدأ الوجود. فكل موجود وفي أية رتبة من الوجود يملك استحقاقاً خاصاً به من حيث قابليته لاكتساب الفيض. ولما كانت الذات الإلهية المقدسة كمالاً مطلقاً وخيراً مطلقاً وفياضة على الإطلاق فهي تعطي ولا تمسك، ولكنها تعطي لكل موجود ما هو ممكناً له من وجود أو كمال وجود.

فالعدل الإلهي - حسب هذه النظرية - يعني أن أي موجود يأخذ من الوجود ومن كمال الوجود المقدار الذي يستحقه ويامكانه أن يستوفيه.

والحكماء الإلهيون عندما يصفون صفة العدل على الله سبحانه فهم يقصدون بها هذا المعنى الذي ذكرناه الآن لكي تكون لائقة لذات الله بعنوان أنها صفة كمال له. وعندما ينفون عنه صفة الظلم بعنوان أنه نقص فهم يعنون بها هذا المعنى المشار إليه أيضاً.

وهؤلاء الحكماء يعتقدون أن أي موجود لا يملك حقاً تجاه الله بحيث يكون إعطاء ذلك الحق أداء للدين وقياماً بالواجب، وبعد الله حيث عادلاً لأنه قد أدى بدقة وظائفه تجاه الآخرين. وإنما عدل الله هو عين الفضل والوجود منه، وهذا يعني أن عدله يقتضي كون فضله غير محبوس عن أي موجود وإلى أي حد يستطيع ذلك الموجود أن يكتسبه. وهذا المعنى هو الذي يقصده الإمام علي عليه السلام في الخطبة المرقمة ٢١٤ من نهج البلاغة حيث يقول: إن الحق لا

يكون من طرف واحد، فأي شخص يكتسب حقاً في عنق شخص آخر فإن هذا الثاني يكتسب حقاً أيضاً في عنق ذلك الأول. ونُستثنى من هذه القاعدة ذات الله سبحانه وإلهها تملك حقاً في أعناق الموجودات جميعاً ولكن هذه الموجودات لا تملك سوى المسؤولية والتکلیف تجاه خالقها وليس لها أيُّ حق إزاء موجدها.

إذا أردنا بهذا المقياس - الذي هو المقياس الوحيد الصحيح - أن نحقق في الأمور فلا بد أن ننظر في تلك الأمور التي اعتبرت «شراً» أو «ترجيحاً بلا مرجع» أو «ظلمةً»، ونتساءل: هل هناك موجود تتوفر إمكانية وجوده ثم لم يوجد؟ وهل هناك موجود له إمكانية كمال في النظام العام ثم حُرم من ذلك الكمال؟ وهل أعطي موجود شيئاً «ما كان ينبغي» أن يعطي إياه؟ أي هل أعطت ذات الله مكان الخير والرحمة شيئاً ليس خيراً ولا رحمة بل هو شر ونقطة، وليس كمالاً بل هو عين النقص؟.

ولصدر المتألهين في الجزء الثاني من كتاب الأسفار ضمن بحث «الصور النوعية» فصل بعنوان «كيفية وجود الكائنات (وهي الموجودات الحادثة بحدوث الزمان) وعلى أية كيفية من الوجود هي» وقد أشار في ذلك الفصل إلى مفهوم العدل الإلهي ومعناه بما يطابق ذوق الحكماء فقال:

«علمت مما سبق أن المادة والصورة سببان قربان للأمور الطبيعية، واستنتجنا من البحث في تلازمهما أنه يوجد سبب فاعلي هو فوق المادة، وسوف ثبت في موضوع الحركات الكلية أن للحركات غایات نهائية هي فوق المادة. فالفاعل الذي هو فوق المادة والغاية التي هي فوق المادة سببان بعيان للموجودات المادية، ولو كان هذان السببان البعيان كافيين لإيجاد الموجودات المادية لكن هذه الموجودات المادية باقية دوماً ولا تناهياً يد الفناء والعدم، ول كانت محتوية منذ البداية على الكلمات اللائقة بها، ولأنسٍ أولها عين آخرها، ولكن هذين السببين البعيين غير كافيين وإنما هناك سببان قربان يؤثران أيضاً وهما المادة والصورة. فمن جهة الصور يحكم التضاد وتقبل الكيفيات الأولية الفساد، وكل مادة لها قابلية الصور المتضادة، ولهذا فإن أي موجود يملك نوعين متضادين من القابلية ولوتين متضادتين من الاقتضاء،

أحدهما من ناحية الصورة والثاني من جهة المادة. فالصورة تقتضي أن يكون الموجود باقياً ومحافظاً على وضعه، أما المادة فتقتضي أن تتغير حالته وتوجد فيه صورة أخرى مضادة للصورة الأولى. ولما كان من المستحيل تحقيق هذين الاستحقاقين والاقتضاءين المتضادين في شيء واحد فلهذا لا يمكن أن تكون المادة محتوية على صور متضادة في آن واحد، والعطاء الإلهي يوجب تكميل مادة هذا العالم الذي هو أسفل العوالم بواسطة الصور، ولذا قدرت الحكمة الإلهية أن تكون الحركة دورية والزمان غير منقطع والمادة متغيرة بحيث تغير الصور على امتداد الزمان ويتبدل موقعها، وتحكم الضرورة أن تكون لكل صورة مدة معينة تختص بها فتستوفي كل صورة حصتها من الوجود.

ولما كانت المادة مشتركة فكل صورة لها حق في الصورة الأخرى بحيث يناسب أن يعاد إلى صاحبها، فالعدل يوجب أن تعطى مادة هذه الصورة لتلك ومادة تلك لهذه، وعلى هذا الترتيب تنتقل المادة خلال الصور يداً بيد، ولهذا السبب يقتضي العدل ورعاية الاستحقاق أن يقوم نظام العالم على بقاء الأنواع لا الأفراد».

وبوصول الحديث إلى هنا يظهر أمامنا سؤال آخر هو:

إن الأشياء جمیعاً تكون بنسبة واحدة متساوية تجاه الله، ولما كان الاستحقاق غير متوفّر في صلة المخلوق بخالقه فالعدل بمعنى رعاية الاستحقاق لا يتحقق له مصداق هنا على الإطلاق. والعدل الوحيد الذي يمكن أن يكون صادقاً في حق الله هو الذي يقصد به رعاية التساوي، لأنه من جهة الاستحقاق ليس هناك تفاوت كما قلنا، فالعدل إذن بمعنى مراعاة الاستحقاق، والعدل بمعنى مراعاة التساوي في حق الله يؤديان إلى نتيجة واحدة، وعلى هذا يوجب العدل الإلهي أن لا يكون هناك أي ترجيح أو تفاوت بين المخلوقات، مع أنها نلاحظ ألواناً من التفاوت في عالم الوجود، وكل ما لدينا إنما هو التفاوت والتنوع والاختلاف.

وجوابه: إن مفهوم الحق والاستحقاق للأشياء بالنسبة إلى الله إنما هو عبارة عن الحاجة إليه في الوجود أو كمال الوجود، فكل موجود له إمكانية

الوجود أو إمكانية نوع من أنواع الكمال فإن الله يفيض عليه ذلك الوجود أو ذلك الكمال لكون الله سبحانه تام الفاعلية وواجب الفيض.

إذن عدل الله - كما نقلنا ذلك عن صدر المتألهين - عبارة عن الفيض العام والعطاء العريض لكل الموجودات التي لها إمكانية الوجود أو إمكانية نوع من الكمال دون إمساك أو ترجيح.

أما أين تكمن العلة الأساسية لتفاوت الإمكانيات وتباطئ الاستحقاق، وكيف يمكن تفسير وفهم تفاوت الإمكانيات وتباطئ الاستحقاق على أساس أن الأشياء في ذاتها مختلفة من حيث القابلية والاستحقاق، مع أنها أكدنا أن فيض الباري غير متنه ولا محدود؟ فهذا ما سوف نحاوله - بعون الله وتوفيقه - في الصفحات القادمة ضمن إبراد الإشكالات والجواب عليها.

### الشبهات والإشكالات:

والآن ننظر في الأسئلة المطروحة في هذا المجال:

وأول سؤال يواجهنا هو: لماذا يوجد الترجيح والاختلاف في العالم؟ لماذا يكون أحدهنا أبيض والأخر أسود؟ ولماذا يكون أحدهنا قبيحاً والأخر جميلاً؟ أو أحدهنا معافى والأخر عليه؟.

بل لماذا يكون مخلوق إنساناً وأخر من صنف الأغنام وثالث من دود الأرض؟ لماذا يكون مخلوق جماداً وأخر نباتاً؟ أو مخلوق شيطاناً وأخر ملكاً؟.

لماذا لم يكن هؤلاء جميعاً متشابهين؟ لماذا لم يكونوا جميعاً بيضاً أو جميعاً سوداً؟ لماذا لم يكونوا جميعاً جميلين أو جميعاً قبيحين؟.

وإذا كان لا بد أن يختلفوا فلماذا لم يكن الأبيض أسود والأسود أبيض؟ . لماذا لم يكن القبيح جميلاً والجميل قبيحاً؟.

أما السؤال الثاني فهو يختص بعدم الأشياء وفنائها: لماذا توجد الأشياء ثم تُعدم؟ لماذا كان الموت محتتماً؟ لماذا يجيء الإنسان إلى الدنيا بعد أن يذوق للذلة الحياة وينغرس في نفسه أمل الخلود يُرسل فجأة إلى ديار العدم؟.

ويرتبط هذا السؤال بموضوع الظلم والعدل عن طريق الرأي القائل إن

العدم المحسن خير من الوجود الناقص، لأن كل شيء لم يوجد فليس له أي حق، أما إذا وجد فإنه يملك حق البقاء، والأشياء التي لم توجد أصلاً تنعم بالسعادة والهناء أكثر من الأشياء التي أوجدت ثم تدفع إلى الحرمان من آمالها ومطامحها. فهذا الإيجاد إذن ظلم.

وهناك سؤال آخر يقول: لو غضبنا النظر عن الزمن المحدد للوجود ثم التعرض للفناء وعدم فنحن لا نستطيع أن نغض النظر عن النقص، فلا شيء كان الجهل والعجز والضعف والفقر؟.

ويرتبط هذا السؤال بموضوع العدل والظلم عن طريق تصور أن إمساك فيض العلم والقدرة والقوية والثروة عن موجود هو بحاجة إليها إنما هو ظلم. وفي هذا الإشكال قد فرض أن الذي لم يأت إلى الوجود لم يملك حقاً، أما الذي قد أوجد فإنه قد ملك حقاً وهو توفير لوازم الحياة له. فيكون الجهل والعجز والضعف والفقر والجوع وغيرها من أنواع الحرمان من الحق.

**والسؤال الآخر هو:** - بغض النظر عن الترجيح والاختلاف الموجود بين المخلوقات وبغض النظر عن أن كل شيء محكوم عليه بالفناء جبراً وبغض النظر أيضاً عن كون كثير من الموجودات في الدنيا محرومة من لوازم الحياة - بعض النظر عن كل ذلك نتساءل: لماذا أوجدت الآفات والبلايا والمصائب التي تعترض الموجود في منتصف الطريق فإذاً أن تذهب به إلى ديار الفناء وإما أن تجعل وجوده مقرضاً بالعذاب والمعاناة؟ لماذا وجدت المكريبات والأمراض والظلم وكبت الحريات والسرقات والسيوط والطوفان والزلزال والتفقات والمصائب والحروب والصراع والشيطان والنفس الأمارة وغيرها؟.

هذه ألوان من الإشكالات التي ترد في موضوع العدل والظلم. وقد تطرح هذه الإشكالات بعينها مع اختلاف ضئيل تحت عناوين أخرى كما إذا طرحت مسألة العدل والظلم باعتبارها من مسائل الإلهيات من قبيل مسألة الغaiات في العلة والمعلول أو مسألة العناية الإلهية في بحث صفات الواجب. فيقولون: لو كانت هناك غاية أو هدف من وراء الخلق ولو كانت الخلقة تهدف إلى حكمة بالغة لوجب أن يكون كل شيء مفيداً فائدة ما. ويلزم من هذا أن لا توجد أية ظاهرة لا فائدة منها ولا ظاهرة يأتي منها ضرر، ويلزم أيضاً أن لا تبقى أية

ظاهرة مفيدة في حيز العدم، ولكننا عندما ننظر إلى الحياة نجد لها مليئة بالترجيحات والاختلاف والعدم والجهل والعجز، وهذا يدل على أن الظواهر التي كان لا بد أن توجد من قبيل التساوي وإدامة الوجود والعلم والقدرة وغيرها فإنها لم توجد، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فهو يدل على أن بعض الظواهر غير المفيدة أو المضرة من قبيل الأمراض والزلزال وغيرها قد وجدت ولا ينسجم هذا مع الحكمة البالغة الإلهية ولا مع العدل بمفهومه الذي يعني التوازن والتعادل.

وقد تطرح هذه الإشكالات عينها تحت عنوان الخير والشر في موضوع التوحيد. ويتلخص الإشكال حينئذ في أن الوجود يحكمه أمران فلا بد إذن أن يكون هناك أصلان. ويتناول الحكماء مسألة الخير والشر تارة في باب التوحيد لردة نظرية القائلين بالثنائية، ويتناولونها تارة أخرى في باب العناية الإلهية باعتبارها مرتبطة بالحكمة البالغة فيقولون: إن العناية الإلهية توجب أن يكون كل موجود خيراً وكماً وأن يكون النظام الموجود أحسن نظام، وعلى هذا لا ينبغي أن توجد الشرور والنقائص التي هي نقص للنظام الأكمل والأحسن. مع أننا نلاحظ أن هذه موجودة كلها.

ونحن نتناول هذه المسألة من ناحية العدل والظلم، ولكننا - شئنا أم أبينا - فإن الجهات الأخرى للموضوع سوف تطرح ضمناً ويجاب عليها. وكما سبق أن قلنا فإن مفهوم العدل الذي يقابل الظلم يقصد به مراعاة الاستحقاق ولا يقصد به التوازن ولا التساوي. وكما أشرنا فيما مضى فإن مراعاة الاستحقاق في مورد ذات الله تعالى تكون بالمعنى الذي أدركه الحكماء وتوصلا إليه، وليس بالمعنى الذي يفهمه الآخرون.

### **(العدل، أحد أصول الدين:**

إذا كانت هناك شبكات أو إشكالات تتعلق بسائر المسائل الإلهية فإنها تختص بفئة المتكلمين والفلسفه وأهل الفن، ولا يضر في هذه المواضيع أن تكون صعبة وعسيرة الفهم فلذونها خارجة عن حدود أفكار عامة الناس فإن الإشكالات تطرح ويجاب عنها في مستوى أعلى من مستوى إدراك عامة الناس.

ولكن مسألة «العدل الإلهي» تختلف عن تلك المسائل في أنها قد استولت على اهتمام عامة الناس فراح يفكّر فيها القروي الأمي والفيلسوف المفكر.

ولهذا فإن لمسألة «العدالة» أهمية خاصة وموقعًا لا نظير له. وهذا يفسّر لنا موقف العلماء المسلمين من الشيعة والمعتزلة - لا الأشاعرة - الذين اعتبروا العدل ثانويًّا أصل من أصول الدين. فلو كان العدل باعتباره صفة من صفات الله داخلاً ضمن أصول الدين لوجب أن نعدّ من أصول الدين صفات الله الأخرى من قبيل العلم والقدرة والإرادة . . . ، ولكن هناك سبباً آخر لاعتبار الشيعة العدل واحداً من أصول الدين. ولم تختلف الشيعة مع السنة في بقية صفات الله، وإذا كانوا مختلفين معهم في شيء منها فهي غير مطروحة للبحث. ولكنهم اختلفوا معهم في مسألة العدل اختلافاً حاداً بحيث كان الاعتقاد بالعدل أو عدمه يعتبر علامة على الإنتماء إلى «مذهب» معين، فيكون علامة على أن المرء شيعي أم سني، وإذا كان سنياً فهو معتزلي أم أشعري. فإن كان الشخص معتقداً بالعدل وحده فذلك علامة على أنه ليس أشعرياً، وإن كان معتقداً بالعدل والإمامية معًا فذلك علامة كونه شيعياً. ولهذا قبل إن أصول الدين الإسلامي ثلاثة وأصول المذهب الشيعي هذه الثلاثة يضاف إليها أصalan جديدان: هما العدل والإمامية.

### العدل والحكمة:

ذكرنا فيما مضى أنه توجد صفتان من صفات الله تعالى متقاربتان من حيث الشبهات والإشكالات الواردة عليهما وهما: العدالة والحكمة. والمقصود من كون الله عادلاً هو أنه لا يهمل استحقاق وليةاقة أي موجود، فيعطي أي شيء ما يستحق.

أما المقصود من كونه حكيمًا فهو كون النّظام الذي أبدعه هو أحسن وأصلاح نظام، أي أنه يوجد أفضل نظام ممكن.

يقول الخواجة نصیر الدين الطوسي في بعض شعره الحكمي:

«لا يوجد حكم لائق غير حكم الحق».

ولن يأتي حكم يفضل الحكم الحق.

كل شيء موجود قد أوجد كما كان ينبغي.

ولم يوجد شيء لا ينبغي وجوده».

ولازم الحكمة والعنایة الإلهیة هو أن يكون للکون والوجود معنی وغایة، فـأی شيء يوجد إما أن يكون خيراً بنفسه وإما أن يكون وسیلة للوصول إلى الخیر.

«فالحكمة» من لوازم کونه علیماً ومریداً، وتوضح أصل العلة الغائیة للکون. أما العدالة فليس لها علاقة بصفتي العلم والإرادة، ولكنها بالمعنى الذي مرّ تكون من شؤون فاعلیة الله، أي أنها من صفات الفعل وليس من صفات الذات.

والإشكال المشترک الذي يرد في موضوع «العدل» وفي موضوع «الحكمة» هو وجود الحرمان وسوء الحظ وقلة الرزق، وبكلمة جامعه هي «مسئلة الشرور». فمسئلة الشرور يمكن إدراجها تحت عنوان «الظلم» باعتبارها إشكالاً على العدل الإلهي، كما يمكن إدراجها تحت عنوان «الظواهر التي لا هدف لها» باعتبارها نقضاً للحكمة البالغة لله سبحانه، ولهذا تُعد أحد الأسباب الدافعة نحو المادية. فمثلاً عندما نعتبر الأجهزة الدفاعية التي زُودت بها الموجودات الحية للمحافظة عليها في مقابل الأخطار المحدقة بها - عندما نعتبرها دليلاً على الحكمة الإلهية وتغلغل النظام في الكون فإن سؤالاً سيفرض نفسه وهو - لماذا لا بد من وجود أخطار حتى نحتاج لأنظمة الدفاعية؟ لماذا توجد المكريبات الضارة والمؤذية حتى يلزم مقاومتها بإيجاد الكريات البيض في الدم؟ لماذا يخلق الحيوان المفترس الحاد الأسنان لحتاج إلى الأرجل الراكضة أو القرون الصلبة التي تزود بها الحيوانات الضعيفة للدفاع عن نفسها؟ ففي عالم الحيوانات يوجد من ناحية الخوفُ وغريزةُ الفرار من الخطير وذلك في الحيوانات الضعيفة القابلة للصيد، ومن ناحية أخرى يوجد الإفتراس في الحيوانات القوية التي يشغل بالها الإصطياد.

إن الإنسان ليتساءل لماذا وجد عامل الهجوم والتتجاوز حتى يلزم إيجاد التجهيزات الدفاعية؟.

هذه التساؤلات والإشكالات تحتاج إلى تحليل عميق ودقيق كما لو كانا قد تعرضنا لبحر رهيب وقد أغرفت الفئات أنفسها في خضمها وحيثند يصدق قوله الشاعر:

«في هذه المحنة غطست ألف سفينة نحو الأعماق»

ولم تطف على وجه الماء منها حتى قطعة واحدة من الخشب»

وقد خاضت الفلسفات المختلفة في هذا البحر الرهيب، ومنها الفلسفة المادية والفلسفة الثانية والفلسفات المتشائمة.

## **الشائعة:**

إن بني الإنسان وخاصة ذوي البشرة البيضاء قد قسموا الكون منذ القدم إلى قطرين: الخير والشر.

واعتبروا النور والمطر والشمس والأرض وغيرها من مصاديق الخير، ووضعوا سنوات القحط والسيول والزلزال والأمراض والحيوانات المفترسة والمؤذية في قائمة الشر، ومن الواضح أن الإنسان في هذا التصنيف قد وضع نفسه مقاييساً ومحوراً للتشخيص، أي كل ما كان مفيداً له جعله في قائمة الخير وكل ما كان مضراً له أدرجه في قائمة الشر.

والإنسان منذ طفولة التاريخ بدأ يفكر ويتساءل: أموجد الشر هو نفسه  
موجد الخير؟ أم أن للشر مبدأ يصدر منه وللخير مبدأ آخر؟ أخالق الجميل  
والقبيح واحد؟ أم للكون مبدأ وخلقتان؟ .

فذهب فتة إلى أن الخالق نفسه إما أن يكون خيراً ومريداً للخير وإما أن يكون شريراً ومريداً للشر، فإذا كان خيراً فإنه لا يخلق الشر وإذا كان شريراً فإنه لا يخلق الخير، وانتهى بهم هذا الاستدلال إلى النتيجة القائلة إن لله مبدئين وغالقين وهذه هي الثانية.

ومن هنا نشأ اعتقاد الإيرانيين القدماء بمبدأ للخير ومبدأ آخر للشر وقد تحول التعبير عنهمما بعد ذلك إلى «يزدان» ومعناه الله، و«أهريمن» ومعناه الشيطان.

والتاريخ يثبتنا أن ذوي البشرة البيضاء بعد أن استقرروا في إيران أخذوا

عبادة مظاهر الطبيعة - وبالطبع المظاهر الجيدة منها من قبيل النار والشمس والمطر والتراب والهواء .. ولم يعبد الإيرانيون - كما يظهر ذلك المؤرخون - الأشياء الشريرة، وإنما وجد أناس آخرون من ذوي البشرة البيضاء قد إتخذوا عبادة الأشياء الشريرة وسيلة لإرضاء الأرواح الخبيثة. فما كان يجري في إيران القديمة إذن هو الاعتقاد بمبدأين وخالفتين، ولم يكن فيها لونان من العبادة فالإيرانيون القدماء مشركون في الخالقية وليسوا مشركين في العبادة.

ثم ظهر بعد ذلك زردشت، ولم يعلم بوضوح - من وجهة النظر التاريخية - هل كان دستور وشريعة زرادشت موحداً أم ثانياً؟ .

«الأوستا»<sup>(١)</sup> الموجود بين أيدينا لا يرفع هذا الإبهام، لأن أقسامه المختلفة تتفاوت فيما بينها تفاوتاً فاحشاً: فقسم «وندیراداوستا»<sup>(٢)</sup> فيها صراحة بالثنائية، ولكن قسم «کاتاها»<sup>(٣)</sup> لا يفهم منه الثنائية بل يستنبط منه - كما يدعى بعض المحققين - التوحيد. ويسبب هذا التفاوت والاختلاف الكبير بين أجزاء «الأوستا» فإن المحققين يعتقدون بأنه ليس أثراً لشخص واحد، وإنما كل واحد من أقسامه متعلق بشخص معين.

والتحقيقات التاريخية في هذا الموضوع قاصرة ولكننا حسب العقيدة الإسلامية في الدين المجوسي نستطيع أن نؤكد أن دين زردشت في أصله كان يتضمن شريعة موحدة، ولهذا يعتقد كثير من العلماء المسلمين أن الزرداشتين محسوبون ضمن أهل الكتاب. ويؤيد المحققون من المؤرخين هذا الإتجاه ويفسرون نفوذ الثنائية في شريعة زردشت بروابط الشرك في العقيدة التي سبقت زردشت وانحدرت من ذوي البشرة البيضاء.

ونحن إذ نعتبر شريعة زردشت ذات إتجاه توحيدى، فإنما نفعل ذلك عن طريق التبعد، أي إلتزاماً بالأثار الإسلامية، وأما من وجهة النظر التاريخية أي بالنظر إلى الآثار المنسوبة إلى زردشت وحتى لو اقتصرنا على قسم «کاتاها»

(١) كتاب زردشت المقدس وهو مرشد الزرداشتين ويشمل عدة أقسام مثل الأناشيد والتکالیف الدينية والقوانين ضد الأشرار والأدعية الخاصة.

(٢) أي القوانين ضد الأشرار.

(٣) قسم الأناشيد.

فإننا لا نستطيع أن نستنبط الإتجاه التوحيدى. بل كل ما استطاع المحققون أن يؤكدوه بقصر النظر على قسم «كتابها» هو كون زرداشت مؤيداً للتوحيد الذاتي، أي أنه يعتقد بموجود واحد قائم بذاته وغير مخلوق وهو «آهورامزدا» وكل الموجودات الأخرى وحتى «أهرامين» (أنكره مثنيو)<sup>(١)</sup> قد خلقت بواسطة آهورامزدا. وبعبارة أخرى فإن زرداشت كان يعتقد بأصل واحد لشجرة الحياة. ونستطيع أن نعتبر زرداشت - اعتماداً على أقوال بعض المحققين - مؤيداً للتوحيد في العبادة. ولكن الشريعة لكي تكون شريعة موحدة تحتاج إلى التوحيد في الخالقية علاوة على التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة. وشريعة زرداشت كانت - حسب الوثائق التاريخية - ثنائية بالنسبة إلى الخالقية، ولذا يستفاد من تلك التعليمات أن القطب المخالف لـ «أنكره مثنيو» أي العقل الخبيث إنما هو «سبنت مثنيو» أي العقل المقدس.

فـ «سبنت مثنيو» منشأ الأشياء الطيبة الجيدة التي ينبغي أن توجد. أما «أنكره مثنيو» أو أهريمن فهو منشأ الأمور السيئة التي لا ينبغي أن تخلق، وأهورامزدا أو «سبنت مثنيو» ليس مسؤولاً عن خلقها وإنما المسئول عن إيجادها هو «أنكره مثنيو».

وبحسب هذا التفكير لا يكون للوجود أصلان ولكن له فرعين، أي أن الوجود يبدأ من آهورامزدا ثم يتشعب إلى فرعين: فرع منه عبارة عن «سبنت مثنيو» وأثاره الطيبة، وفرع آخر عبارة عن «أنكره مثنيو» وأثاره السيئة. ونحن إذا إتخذنا «كتابها» - الذي يعتبر الأثر الوحيد الذي تفوح منه رائحة التوحيد من آثار زرداشت - إذا إتخذنا هذا الأثر محوراً لقراراتنا فسوف نجده ينظر إلى الكون باعتباره خليطاً من الخير والشر وأن النظام الموجود ليس هو أحسن نظام، ولا ينسجم هذا الإتجاه مع الحكمة الإلهية البالغة. وهذا هو ما يبعد بين زرداشت وبقية الأنبياء المرسلين من السماء.

وشرعية زرداشت - لهذا النقص المتغلغل فيها ولأسباب أخرى - لم تستطع أن تقاوم الثنائية، وتحولت الثنائية في الفروع التي كانت أيام زرداشت إلى ثنائية

(١) أي دليل الشر ومظهر الفساد والإتحاط (المترجم).

في أصول الكون بعد رحيله. فالزردشتيون أيام المرحلة الساسانية والمانزيون والمزدكيون الذين يعتبرون فرعاً للزردشتية في إيران - هؤلاء جميعاً لا يمكن اعتبارهم إلا ثانياً للاتجاه ..

والواقع أن زردشت لم يستطع اقتلاع جذور الشرك من قلوب الإيرانيين حتى مستوى «كاتاتها» فقط، وقد انتصرت عليه عقيدة الشرك وحرفت آثاره.

والذي استطاع أن يطرد هذه الخرافة من عقول الإيرانيين إنما هو الإسلام وحده. وهذه إحدى مظاهر قدرة الإسلام التي لا نظير لها من حيث التأثير العميق في أرواح الإيرانيين حيث حول الناس المعجبون مع لحومهم ودمائهم روح الشرك والذين قال فيهم أحد العارفين بشؤون الشرق وهو (دومزيل): «إن الثنائيّة أساس الفكر الإيراني» وقد كانوا أسييري هذه الخرافة إلى الحد الذي يحرّفون فيه أي دين يردهم - حوتّلهم الإسلام إلى أفق التوحيد ..

نعم إنه الإسلام الذي صنع من أناس يعبدون مشركين أناساً يعبدون موحدين. ويتعلمهم هذه الحقيقة: ﴿الْمَنْذُ بِهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الْفُلْسَطِ وَالنُّورَ﴾<sup>(١)</sup> وباعتقادهم بمعنى ﴿الَّذِي أَخْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ﴾<sup>(٢)</sup> وبإيمانهم بواقعية: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَغْنَنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَنَا﴾<sup>(٣)</sup> بهذه جمیعاً إمتلاوا حباً وهیاماً بالله والوجود والكون فأین وجودهم واطمأنت أنفسهم وهذا لون من ألوان ثنائهم على نظام الوجود على لسان شاعرهم سعدي :

«أنا مغمون بالكون حيث أن الكون مغمون به

أنا متيّم بكل العالم حيث كل العالم منه

أشرب السم بمحض إرادتي حيث أن المحبوب هو الساقي وأن تحمل الألم  
بعجلادة لأن الدواء أيضاً منه»

فالإيراني بعد الإسلام لم ينف المبدأ المستقل للشر فحسب، وإنما بنظره عرفانية رفيعة إتجه بها إلى النظام الكلي للوجود رأى أيضاً أن الشرور لا وجود

(١) سورة الانعام: الآية ١.

(٢) سورة السجدة: الآية ٧.

(٣) سورة طه: الآية ٥٠.

لها فقال مثلاً: «الشر ما لم يوجد». ويقول الغزالى: «ليس في الإمكان أبدع مما كان». هذا هو الإنسان الذي رباء الإسلام وأوجد فيه هذا الفكر الرفيع بحيث ينظر إلى البلاء والعناب والمصائب التي كانت في نظره ضيقة تُعتبر قبيحة وغير مطلوبة فيراها بنظرته الواسعة الرحمة العميقه جمالاً وتناسقاً.

وقد تناول حافظ المسمى (يلسان الغيب) والمعبر عن أعمق الأفكار الفلسفية والعرفانية في قوله من الكتابة والاستعارة - تُعدّ قمة من قمم الفصاحة والبلاغة - تناول الاختلاف بين النظريتين: النظرة السطحية المحدودة الفجة والنظرة العميقه المفصلة من أعماق تجربة الشيخ (ويقصد به العارف، المرشد، قطب الطريقة) وبنغمة رائعة تكتنفها التورىة والإيهام وذلك بقوله:

«قال مرشدنا إن الخطأ لم يتسلل إلى مجال الخلق.  
نعمت النظرة هذه، إنها تُنَلِّفُ الأخطاء».

أي أن النظرة غير الضيقة وغير الهابطة للشيخ تتجه إلى الكون بصورة كل واحد هو مظهر تجلٌ للحق فتمحي حينئذ كل الأخطاء وكل ما لا ينبغي مما يدو في النظرة السطحية. فالكون ظل الحق ولما كان الحق جميلاً وكاملًا على الإطلاق فظل الجميل جميلً مثله ويستحيل أن لا يكون جميلاً. فإننا إذا أخذنا أي عضو على حدة في جسم جميل متناسق ولم ننظر إلى موقعه الخاص بين بقية الأعضاء التي تشكل ذلك الكل فإننا سوف لن ندرك ضرورته وكماله وقد يخيل إلينا أنه لو كان بشكل آخر لكان أفضل. ولكننا بنظرية أوسع حيث ننظر إليه بما هو عضو في تلك المجموعة التي تشكل الجسم الجميل فإن فكرتنا عنه سوف تنقلب رأساً على عقب فيصبح مارأيناه من قبل غير صحيح ولا ينبغي أن يكون يصبح صحيحاً وقد حلّ في موقعه المناسب..

وفي بيت شعر غزلي آخر لحافظ وكما كانت عادته في الغزل حيث يوضع مقصوده بالكتابية والاستعارة في بيت من الشعر يقول فيه:

«القد أصبحت عيناي من ذوات المرأة  
التي تعكس معالم حسنة وعندي كأن لا بد من أن  
تحتطف شفاهي القبلات من كتفه وصدره»

ففي صدر البيت يعلن وصوله إلى مرحلة «عين اليقين» حيث يرى الكون مظهراً تقاطعاً وجهه والخال والعيون التي فيه، فكل شيء في مكانه جميل وبديع، أما في عجز البيت فهو يأمل في الوصول إلى مرحلة «حق اليقين». وكثيراً ما يكرر حافظ في غزلياته هذه الحقيقة التي تقول إن العارف بعد نفوذه إلى الأعماق سوف لن يرى في تفسيره سوى الكمال والجمال والإبداع. ومنه قوله:

«وجهك الجميل قد كشف لنا آية من اللطف  
ولهذا لا يوجد في تفسيرنا غير اللطف والجمال»

ومنه قوله:

«لم أكن من قبل ملتفتاً إلى ما يجري في الكون  
حتى حسن هذا الكون في نظري وجهك الرائع»

ولما كان حافظ من العرفانيين الذين يضعون الوحدة مكان الكثرة الفلسفية، ويؤمنون بالتجلي مكان العلة الفلسفية، ويعتمدون على الحب والجمال مكان العقل والوجوب الفلسفية، ويرون الكون «مظهر الواحد الجميل على الإطلاق» فكيف يمكن أن يفكر هذا العارف بمنهج الخيّام أو منهج أبي العلاء؟ وقد أوضح حافظ العناصر الثلاثة «الوحدة» و«الظهور» و«الجمال» في رؤيته العرفانية للعالم في ثلاثة أبيات من الغزل بأجمل وأصرح شكل:

«الما وقعت صورة وجهك في مرآة الكأس  
طمع العارف - متأثراً بشعاع الخمرة -  
طمئناً لا جدوى منه  
وحسن وجهك لما انعكس في المرأة  
أوجد كل تلك الأوهام التي إنبعثت من المرأة  
كل هذه: من صور الخمر ومن اللوحات الفنية  
سببها شعاع من وجه الساقي قد وقع في الكأس»

وقد اعترض بعضهم على البيت الأول وقال إن فيه إشكالاً على الخلقة وذلك حيث استعمل كلمة «تغلف الأخطاء» غالباً عن أن الإبهام والتورية تجعل للجملة أو للكلمة معنيين، وقد يكون المراد خلاف الظاهر، وهذا من

المحسنات البدعية التي استفاد منها العرفانيون كثيراً. وبقية شعر حافظ دليل على ما نقول. وعلاوة على ذلك فلو فرضنا أن لحافظ اعترافاً على الخلقة فهل يمكن مع ذلك الإحترام والإجلال والاعتقاد الكامل بالشيخ أن يخطئه، لأنه في هذه الصورة إما أن يكون قول حافظ: «إن الخطأ لم يتطرق لمجال الصنع» كذباً ومجاملة وإما أن يكون صادراً من أحمق مشوش الفكر.

وقد وجه حافظ في بعض قصائده الشعرية الشرور توجيهها سليماً بقوله إن الخلقة لا تقبل التقسيم وأخذ الأقسام كلٍ على حدة وبأوضح بيان، وسوف درج ذلك في المكان الملائم. فالتصور العامي هو الذي يرى في البيت السابق اعترافاً على شؤون الخلق.

### الشيطان:

قد يتصور بعضهم أنه كما يوجد في الشريعة الزردشتية فكر ثانوي متمثل في «يزدان - أهريمن» فكذلك يوجد في الشريعة الإسلامية عقيدة: «الله - الشيطان» على أنها قطبان يخالف أحدهما الآخر. فما هو الفرق بين «أهريمن» المذهب الزردشتى و«شيطان» الدين الإسلامي؟.

إن بين فكرة «أهريمن» في الشريعة الزردشتية والمزدائية وفكرة «الشيطان» في الشريعة الإسلامية تفاوتاً كما بين الأرض والسماء. وهذا مما يحتاج إلى بعض التوضيح: ففي تعليمات كتاب «الأوستا» يرد ذكر «أنكَرْه مثنيو» أو أهريمن وينسب إليه خلق كل الشرور والأفات والسيئات وال موجودات الضارة من قبيل الأمراض والحيوانات المفترسة والسامة كالعقارب والحيات وكذلك الأرضي القاحلة والسنين الماحلة وأمثالها، ولا ينسب خلقها إلى «آهورامزدا» الرب الأكبر ولا إلى «سبنت مثنيو» الرقيب له «أنكَرْه مثنيو».

وبعض تعاليم «الأوستا» تظهر كون «أهريمن» جوهرأً قدیماً أزلیاً مثل آهورامزدا ولم يخلقه هذا الأخير وإنما إكتشفه فقط: وبعض تعاليمها الأخرى وخاصة في قسم من «كَاتاها» التي هي من أونق أجزاء الأوستا وأصحها سندًا تظهر أن «آهورامزدا» قد خلق موجودين هما: «سبنت مثنيو» أي العقل المقدس و«أنكَرْه مثنيو» أي العقل الخبيث وهو أهريمن.

وعلى أي حال فإن ما يظهر من الأوستا ومن عقيدة الزرداشتين في الماضي والحاضر يدل على تقسيمهم الموجودات في الكون إلى قسمين: الخير والشر، فقسم الخير يشمل المخلوقات الموجودة التي كان لا بد أن توجد ووجودها نافع وللنظام العالمي لازم. أما الشرور فهي الموجودات التي لا ينبغي أن توجد ووجودها سبب النقص في العالم وهي ليست من مخلوقات آهورامزدا وإنما هي مخلوقات أهريمن سواء أكان أهريمن نفسه مخلوقاً من قبل آهورامزدا أم لم يكن.

إذن أهريمن خالق لكثير من مخلوقات العالم، وقسم من الكون يعتبر منطقة نفوذه له، وأهريمن نفسه إما أن يكون قدِّيماً أزلياً وشريكًا مماثلاً لآهورامزدا في الذات وإنما أن يكون مخلوقه ولكنه شريكه في عملية الخلق.

أما في الرؤية الكونية الإسلامية فالكون لا ينقسم إلى قسمين: خير وشر، ولا يوجد شيء قد خلق وما كان ينبغي خلقه أو خلق شيئاً. كل شيء قد خلق جميلاً وفي موقعه المناسب، وكل شيء قد خلق من قبل ذات الله الواحد القهار.

ومنطقة نفوذ الشيطان تنحصر في حدود التشريع ولا تشمل التكوين، فالشيطان يؤثر في مجال الأفعال التشريعية والتكتلية للإنسان، وهو يؤثر في مجال الإنسان فقط ولا يتناول غيره، وحتى نفوذه في مجال الإنسان محدود بحدود الفكر ولا يشمل الجسد، ونفوذه في فكر الإنسان محدود أيضاً بحدود الوسوسة وإظهار الباطل بمظاهر الحق. وقد عبر القرآن دائمًا عن نفوذ الشيطان بكلمات «التزيين» و«التسويف» و«الموسسة» وما يشبهها. أما أن هناك شيئاً في النظام الكوني يخلق الشيطان أو أن له سلطة تكوينية على البشر بصورة قدرة قاهرة مسلطة على الإنسان تجبره على الشر فهذا مما يرفضه الإسلام ويأبه القرآن. وإنما سلطة الشيطان على الإنسان ضيقة جداً وتابعة لإرادة الإنسان نفسه، والإنسان يستطيع أن يوسع سلطة الشيطان عليه أو يضيقها حتى يصل بها إلى العدم، يقول الله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَّهُ سُلْطَنٌ عَلَى الَّذِينَ مَأْتُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَكَلَّمُونَ﴾<sup>(١)</sup> وإنقل القرآن عن لسان

(١) سورة النحل: الآية ٩٩ - ١٠٠.

الشيطان جوابه للمعتبرين عليه والمعتبرين إياه مسؤولاً عن ضلالهم حيث يقول: **«وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَنٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَأَسْجَنْتُكُمْ فِي فَلَّا تَلْمُوْنَ وَلَوْمُوا أَنفُسَكُمْ»**<sup>(١)</sup>.

فححدد الشيطان هي الدعوة والتزيين ولا يتجاوزها.

ثم إن فلسفة وحكمة هذا المقدار من سلط الشيطان على الإنسان هي «حرية الإنسان»، فقيمة الوجود الإنساني توجب أن يكون حراً مختاراً، والموجود الحر لا بد أن يكون دائماً على مفترق طريقين وأمام دعوتين حتى يستطيع تحقيق كماله الذاتي عن طريق اختياره الخاص كما يقول الشاعر:

«إن الكون يبعث إلينا بنداءين متضادين  
حتى يخبرنا لأي شيء نحن مستعدون  
أحدهما يجذب الأنقياء  
والآخر يغري الأشقاء»

وفي الرؤية الكونية للإسلام لا يوجد لأي موجود تدخل بصورة مستقلة في الخلق، والقرآن ينفي استقلال أي موجود. وكل الموجودات تؤثر بصفتها واسطة لنفوذ المشيئة الإلهية البالغة. وينسب القرآن للملائكة تأثير الواسطة في إنفاذ المشيئة الإلهية في الخلق، ولكنه ينفي حتى هذا التأثير عن الشيطان فضلاً عن أن يجعله مستقلًا في عملية الخلق كما تصرح الأوصياء بنسبة الخلق المستقل لأهرين في مقابل آهورآمزا.

ولهذا فإن من الغلط الفاحش ترجمة كلمة الشيطان في الآثار الإسلامية إلى «أهريمن» أو «ديو»<sup>(٢)</sup> في اللغة الفارسية. فكلمة الشيطان لا مرادق لها في الفارسية ولا بد من نقل لفظ الشيطان بنفسه في الترجمة.

وليس الشيطان في القرآن قطباً في مقابل الله وليس قطباً في مقابل الملائكة الذين يؤثرون بإذن الله في عملية الخلق وينفذون مشيئة الله في الكون. وتصور الناس عن الجن يختلف عن تصوير القرآن لهم. فالجن في القرآن

(١) سورة إبراهيم: الآية .٢٢

(٢) أي الجن.

موجودات كالإنسان مكلفة بتكاليف مثله وتختلف عنه في كونها غير مرئية. أما الجن في تصور عامة الناس فهم موجودات مثل الملائكة. والقرآن يقرن الإنس والجن، أما الناس فإنهم يقرنون الجن والملائكة. وليس الشيطان في المفهوم القرآني إلاً فرداً من أفراد الجن.

ويوجد - في الرؤية الكونية للإسلام - نفوذ للملائكة في النظام التكويني بخلاف الجن الذين لا دخل لهم في هذا المجال. أما الأدب الإسلامي الذي قرن الجن والملك فإنه متأثر بالروايات الدينية والمفاهيم الذهنية التي انحدرت من الأصول الزرادشتية.

ثم نعود إلى أصل الموضوع ونؤكد أن الرؤية الكونية الإسلامية تختلف عن الرؤية الكونية الزردشتية والمانوية والمزدكية لأنها ذات قطب واحد، والشيطان فيها مصدق لقوله تعالى: ﴿الَّذِي أَتَحَسَّنَ كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ وهو مصدق أيضاً لقوله: ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَتَعْلَمُ كُلُّ شَيْءٍ خَلَقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾.

ووجود الشيطان والشيطنة والإضلal منه، كل هذا بناء على حكمه ومصلحة وعلى أساس تلك الحكمة وهذه المصلحة لحق الشر النسبي الشيطان وليس الشر الحقيقي الواقعى المطلق.

والأعجب من كل ما مضى أن الله - حسب المتنطق القرآني - هو الذي أعطى الشيطان منصب «الإضلal»، وفي ذلك يقول القرآن الكريم: ﴿وَاسْتَفِرْزَ مِنْ أَسْطَعَتْ مِنْهُمْ بِصَوْرَكَ وَأَتْبِعْلَ عَلَيْهِمْ بِخَلِكَ وَرَجِلَكَ وَشَارِكَهُ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَهُمْ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَنُ إِلَّا غُرُورًا﴾<sup>(١)</sup>.

ويعلن الشيطان استعداده لقبول منصب الإضلال حيث يقول:  
 «فِيمَا أَعْوَيْتَنِي لَقَدْنَاهُ لَمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ ١١٣ ثُمَّ لَأَتَيْنَاهُ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا يَجِدُ كُثُرَهُمْ شَكِيرَةً ١١٤»

ومن الواضح أن مفهوم الإضلال ومنطقة نفوذ الشيطان منحصران في الحدود التي بينها سابقاً ولا يتعداً ينها، أي أنه لا وجود للإلزام ولا للإجبار

٦٤) سورة الأسراء: الآية

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٦ - ١٧.

بالنسبة إلى الإنسان، بل كل ما هناك فهو «وسوسة» و«دعوة» و«تزيين» و«تسويل».

ولا بد من الإشارة هنا إلى ملاحظة مهمة وهي أننا لا نقصد من قولنا: إن المجال التكيني خارج عن منطقة نفوذ الشيطان - لا نقصد به أن الشيطان ليس له أي تأثير في التكوين، وكيف يمكن أن يكون موجوداً في عالم التكوين ولا يؤثر فيه؟ ولكننا نقصد بذلك أنه ليس حالقاً مستقلاً لبعض الموجودات وليس قطباً في مقابل وجود الله سبحانه وليس مؤثراً في النظام الطولي للكون مثل الملائكة الذين أستندت إليهم بعض شؤون تدبير وإدارة الكائنات، ولا يملك سلطة على البشر تصل إلى الحد الذي يستطيع فيه فرض رغباته عليهم -. فالقرآن إذن ينسب شيئاً من التأثير للشيطان والجن ولكنه عموماً تأثير أضيق وأضعف وأهبط من تأثير الإنسان.

وهدفنا من هذا البحث أن نبين أن القرآن قد طرح مسألة الشيطان بشكل لا يخدش التوحيد الذاتي ولا يتناقض مع قوله تعالى: ﴿إِنَّ كُلَّمَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(١)</sup> لا يخدش التوحيد في الخالقية المتضمن في قوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْحَلْقَةُ وَالْأَوْرَقَةُ﴾<sup>(٢)</sup> وقوله: ﴿فَقُلْ أَنَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾<sup>(٣)</sup> وقوله: ﴿وَوَزَّ بِكُلِّ لَهْ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ﴾<sup>(٤)</sup>.

### التشاؤم الفلسفى:

وهنا أثر آخر من آثار «مسألة الشرور» وهو التشاؤم الفلسفى . فالفلسفه المتشائمون يظهرون من أوساط الماديين، فهناك إذن تلازم وعلاقة بين المادة والتشاؤم الفلسفى لا يمكن إنكارها ، ومن الواضح أن المادة لم تستطع حل مشكلة الشرور.

(١) سورة الشورى: الآية ١١.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٥٤.

(٣) سورة الرعد: الآية ١٦.

(٤) سورة الأسراء: الآية ١١١ ، ومن أراد التوسع فليرجع إلى تفسير العزيان - الجزء ٨ الصفحات من ٣٤ إلى ٥٨ ، في شرح آيات أول سورة الأعراف وكتاب «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران» لمرتضى المطهرى . «المؤلف».

أما في الرؤية الإلهية فالوجود مساوٍ للخير، والشر أمر إضافي ونسيبي. ويوجد في أعماق كل شر خير مختبئ. وهذا مما لا تقره الرؤية المادية. ومن الجلي كون الرؤية المنشائمة للكون جالبة للعذاب والمعاناة. فما أعظمها من عذاب أن يعتقد الإنسان بأن الكون فاقد للإحساس والإدراك والهدف وإنه ليترعش الإنسان عندما يفكر ويتصور كونه أباً صغيراً لهذا الكون الكبير، وهو ينسب لنفسه أنه صاحب هدف، ولكنه عندما ينتقل إلى الكون الذي أوجده وأوجد فكره وعلمه كيف يتخد لنفسه هدفاً فإنه ينكر عليه أن يكون هادفاً.

والشخص الذي يعتقد أن العدالة معروفة في الكون، وأن الترجيح الظالم منت في الطبيعة، لو أعطى كل نعم الدنيا فسوف يبقى متشائماً ومعذباً. وتكون مساعيه لإسعاد ذاته وخدمة نوعه غير مصحوبة بالحرارة القلبية ولا بالأمال المتوبية. فإذا كان الوجود مبنياً على أساس الظلم فحب العدالة عند الإنسان حينئذ لا معنى له. وعندما يكون الكون فاقداً للهدف فسعياناً حينئذ للكون أصحاب هدف - كالكتابة على الماء - أمر لا يقدم عليه إلاً أحمق.

والهدوء والاستقرار النفسي الذي يتمتع به المؤمنون آت من كونهم معتقدين أن الكون هادف و مليء بالحكمة والعلم وليس حائراً ولا مقاماً ولا أبله ولا فاقداً للهدف، وإنما هو عادل ينصر الحق ويعضد أهله، وليس ظالماً ولا نصيراً لأهل الظلم.

وينكر الموحدون وجود أي شيء لم يحسب له حساب. والأمور السيئة إما أن تكون مكافأة عادلة وإما أن تكون امتحاناً هادفاً يعقبه جزاؤه المناسب. أما الأفراد الذين حرموا نعمة الإيمان فإنهم لأي شيء يلتجأون لكي يفرحوا قلوبهم؟ ليس أمامهم سوى الانتحار وكما يقول واحد منهم: «إننا نحتضن الموت بشهامة»!

وقد نشرت منظمة الصحة العالمية إحصائية تفيد أن نسبة الانتحار ترتفع في أوساط المتعلمين، وحسب هذا التقرير فقد إزدادت نسبة الانتحار في عدة دول أوروبية ومنها سويسرا التي تعتبر أنموذجاً للرفاه والسعادة. وجاء في هذا التقرير أن الانتحار يعد ثالث عامل للموت، أي أنه يؤدي إلى خسارات في

الأرواح أكثر من مرض السرطان ومن المؤسف أن يكون منتشرًا في الطبقة المتعلمة بشكل أكثر منه في الطبقة الأمية. وجاء فيه أيضاً أن الدول التي تسعى إلى التقدم وبدأت تحمل من إيمانها قد إزدادت فيها عمليات الانتحار. وفي ألمانيا الغربية يموت في السنة الواحدة ١٢٠٠٠ شخص، وينفذ من الموت ٦٠٠٠ شخص يقدمون على الانتحار.

هذا هو لون الحياة التي يعيشها أولئك الذين فقدوا إيمانهم بالله رب العالمين. وقد سرد المتخصصون عدة أسباب للانتحار منها: إلحاد النظر والفشل في الحب والفشل في النشاط الاجتماعي أو الاقتصادي، والفقر والإدمان والاضطراب، وتصور أن الحياة والوجود عبث، ولكن علة العلل هي عدم الإيمان. يقول ويليام جيمز في الفصل الأول من كتابه «الدين والروح» عن حديثه عن أحد الكتاب الماديين المسمى «مارك أورل» وكذلك عن نيته وشوبنهاور يقول:

«إن كلمات مارك أورل ذات مرارة تنبع من جذور الهم والإنقاض، وصوته الحزين يشبه صوت الخنزير الذي يضطجع تحت السكين. والوضع الروحي لناته وشوبنهاور عابس، ويُرى من سلوكهم الخلقي الإنحراف ممزوجاً بالمرارة. وصوت هذين الكاتبين يتميز بمرارة يذكرنا بصوت الجرذان وهي في حالة نزاع. ولا يُرى المعنى والمفهوم الصافي العذب الذي يعطيه الدين لمشاكل الحياة ومشكلاتها في تضاعيف سطور هذين الكاتبين».

ولننته - هذا الذي يدرجه ويليام جيمز ضمن المتشائمين - فلسفة معروفة تقوم على أصلية القوة، وهو يوضحها بقوله:

«لا بد أن ننقد بعيداً بالرأفة ورقة القلب، لأن الرأفة عجز والطاعة والتواضع ذل وحقارة، والحلم وسعة الصدر والعفو والتغاضي من الإنحطاط وفقدان الهمة. لماذا تُقتل النفس؟ إن النفس تُربى لماذا نعبد الغير؟ لا بد أن نريد أنفسنا وأن نبعدها، ويجب علينا التخلص من الضعف والعجز حتى يذهبنا من بيننا...».

بمثل هذه الأفكار صنع نيته لنفسه سجناً من هذا الكون يعيش فيه. وفي أواخر عمره حيث يجني الإنسان ما غرس من أفكار كتب رسالة إلى أخيه يقول

فيها: «كلما مرّ عليّ الزمن كانت الحياة عليّ أغلى... منذ سنين وأنا أعاني من المرض الذي جعلني في غاية ضيق النفس والبرودة والألم ولكنني لم أصل إلى ما وصلت إليه اليوم من غم وفقدان أمل! ما الذي حدث؟ لقد حدث ما يجب أن يحدث، لأن خلافاتي مع جميع الناس سلبت الاعتماد منهم عليّ. ولقد كان كل منا مخطئاً. رباه! أعاني اليوم من وحدة قاسية لا أستطيع حتى أن أضحك فيها مع شخص واحد ولا أن أشرب فنجان شاي مع إنسان، وليس هناك من يبدأ معي صدقة جديدة تعيش روحي»<sup>(١)</sup>.

أما شوبنهاور الذي ذكره سابقاً ويلIAM جيمز فهو يعتقد:

«إن الأصل في الحياة هو العذاب والألم. أما اللذة فهي رفع للألم وليس شيئاً إيجابياً وإنما هي أمر سلبي. وكل موجود حي يرتفع في سلم الرقي فإن عذابه يزداد لأن إحساسه قد إزداد وهو يتذكر عذاب الماضي ويتنبأ بالآم المستقبل. وشيء واحد حلو يستتبع عمراً من الآلام. لو أنك لم تتزوج فإنك تعيش العذاب، ولو تزوجت لفاحت حياتك بألف مصيبة تفلق الرأس. والمصيبة الكبرى هي الحب والتعلق بامرأة، هذه التي يتخذها الناس مجالاً للفرح وهي في الحقيقة على رأس قائمة المنغصات. إن عاشرت الناس فأنت أسير، وإن إبعدت عنهم فأنت منغص العيش. والعبودية تقبض الروح وأنت واجدها أينما التفت. واختصاراً مما دامت الروح في الجسد فإن العذاب والألم رفيقها، وحياة جميع الناس إحتضار مستمر بل هي موت يتأخر لحظة فلحظة حتى يصل الأجل والمرء لم يربع من حياته شيئاً مفيداً»<sup>(٢)</sup>.

ونصادف أحياناً في العالم الإسلامي أشخاصاً يرون الكون مظلماً وهم عابسون نافرون مما يجري فيه. ومن هؤلاء أبو العلاء المعري الشاعر العربي المعروف والخيّام. ونحن إنما نقصد «الخيّام الشاعر» لأن المحققين لا يصدقو أن الشعر المتشائم المناسب إليه قد صدر من الخيّام الفيلسوف

(١) إتجاه الحكمة في أوروبا - الجزء الثالث.

(٢) نفس المصدر السابق.

الرياضي. ولكن ما كان مخيّراً ومعدباً للخيام الشاعر استطاع الخيام الفيلسوف أن يجد له طريقة للحل<sup>(١)</sup>.

ويوجد في عصرنا كتاب متشائمون تقليداً للأوروبيين ولأسباب أخرى ليس هذا محل ذكرها يبتون السموم في أرواح شبابنا ويعذونهم عن الحياة بل وأحياناً يدفعونهم نحو الانتحار، وبنال هؤلاء الكتاب التشجيع والتشوين من عوامل منظورة وخافية ويزداد عددهم كل يوم، ومن هذه الفتنة صادق هدایت الذي يصدق في كتاباته قول ويليام جيمز: إنهم مثل الخنزير الذي ترتفع السكينة على رقبته، أو مثل الجرذان التي تجتاز حالة الإحتضار.

أما الجبهة المضادة لنيتشه وشوبنهاور وأبي العلاء المعري والخيام فهي مجموعة من الحكماء المتفائلين وأكثرهم إلهيون.

ومولوي هذا العارف العظيم هو المتحدث باسم هؤلاء، ففي كل أقواله ينبثق الحب والحماس والشوق والإطمئنان. والإنسان من وجهة نظر هذا الحكيم مركز الفرح والسعادة والهباء ولكن بشرط أن يحاول الاستفادة مجاناً من هذا النبع الشّر. ولا يوجد غم واحد في الكون لا يمكن تبديله إلى سرور. وهو يحتقر أولئك الناس الذين يحصرون اللذة في الشراب والجماع والسماع، ويخاطب الإنسان:

«الخمر داخل الخمرة»<sup>(٢)</sup> تفلي بخفاء  
وغليانها هذا إنما هو إشتياق لوجهك  
أيها البحر! ماذا ت يريد أن تصنع بي  
يا كلَّ الوجود لماذا تبحث عن العدم؟  
أنت سعيد ورائع بل أنت مصدر السعادة  
فلماذا تتحمّل مئة الخمر؟  
إن تاج «كرمنا» على مفرق رأسك

(١) من أحب التوسيع فعليه بكتاب «الخدمات المتبادلة بين الإسلام وإيران» الفصل المعنون بـ«خدمات الإيرانيين الفلسفية للإسلام». (المؤلف).

(٢) الخمرة: الإناء الذي يخمر فيه. (المترجم).

وقلادة «أعطيتك» ترثى نحرك  
أسفا! كيف تطلب العلم من الكتب  
وتتنزق حلاوة قشور القمح؟  
ما هو الخمر! والجماع والسماع  
حتى تبحث أنت عن النفع والنشاط فيها  
ومتى افترضت الشمس من الذرة؟  
ومتى طلبت الرُّحمة كأساً من الخمرة؟»

وهو نفسه القائل :

«إنني مفرم بغضبه ويرأته  
عجبًا من عاشق يعشق هذين الضدين»

وقد سلك سعدي وحافظ وسائر شعراء العرفان نفس هذا المسلك، وقد نقع في كلمات حافظ وغيره على جمع الأضداد، ولكن الذين يألفون أساليبهم ويعرفون مدرستهم يعلمون أنهم لا يرون في العالم سوى الخير والاستقامة. ولا يرتبط هذا الإتجاه بالعرفان وإنما هو ميزة الإيمان، فعدم الإيمان نقص يؤدي بدوره إلى عدم التعادل وهذا مما يعتد بالإنسان. ويتميز الإيمان بخاصية التغيير والتبدل، فيغير الهم والحزن والألم إلى لذة وسرور وفرح. والذين يربى بهم الإسلام يلتجاؤن عند الحوادث الضخمة والمصائب المفجعة إلى قوله تعالى : ﴿الَّذِينَ إِذَا أَسْبَتُهُمْ مُّصِيبَةً قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَجُونَ﴾<sup>(١)</sup> فحين المصيبة يعرفون أنهم مملوكون لله وأنهم متوجهون في طريق العودة إليه.

ولإعطاء عينة خارجية من الذين نالوا تربية الإسلام نذكر قصة رجل وزوجة من المسلمين ومن صحابة الرسول الكريم ﷺ. فقد كان أبو طلحة صاحباً لرسول الله ﷺ وكانت تعيش تحت كنهه زوجة مؤمنة تسمى أم سليم. ورزقا بولد باتا متعلقين به أشد التعلق، ثم مرض ذلك الولد واشتدت عليه وطأة المرض حتى وصل إلى مرحلة يشتت فيها أمه منه، ولكي لا يحضر الوالد وفاة ولده أرسلت أم سليم أبا طلحة بأمر إلى رسول الله ﷺ، وبعد ذلك بوقت

(١) سورة البقرة: الآية ١٥٦

قصير لفظ الطفل آخر أنفاسه، فلقت الأم جسد طفلها بقطعة قماش وأخفته في إحدى غرف البيت وأوصت أهل البيت أن لا يخبروا أبو طلحة بالنها الفاجع، ثم ذهبت وأعدت الغداء وازينت وتعطرت، وبعد ساعة جاء أبو طلحة فوجد وضع الدار متغيراً فسأل: ماذا حدث للطفل؟ فأجابته: إنه مستريح! وكان أبو طلحة جائعاً فأحضرت زوجته الغداء وأصابا منه معاً ثم تغشها ويعدها خير عليه النوم. وبعد أن استيقظت قالت له زوجته: أريد أن أسألك سؤالاً، فأجابها: قولي ما عندك، فقالت: إذا أطلعتك على أن أمانة لدينا وقد أعدناها إلى صاحبها فهل تخضب؟ أجابها أبو طلحة: كلا ليس في هذا ما يؤذني لأن أمانة الناس لا بد أن تعاد إليهم، فقالت أم سليم: سبحان الله إنه لا بد من إعلامك أن الله سبحانه قد استعاد الأمانة التي كانت عندها ورفع ولدنا إليه! .

فاهتز أبو طلحة لهذا البيان قائلاً: والله إنني أليق منك - وأنت والدة - أن أكون صابراً في مصيبة ولدنا. فقام من مجلسه واغتسل وجوباً وأدى ركعتين من الصلاة ثم ذهب إلى رسول الله ﷺ وشرح له ما جرى، فقال رسول الله: بارك الله في قرآنكم هذا اليوم ورزقكم نسلاً عفيفاً، وإنني لأشكر الله على أن جعل في أمي مثل «صابرة» بني إسرائيل<sup>(١)</sup>.

هذا هو تأثير الإيمان والدين في إزالة الصعوبات والمشقات بل يستبدل بها اللذة والسعادة.

يقول ويليام جيمز في كتابه الذي مر ذكره في بحث حول جعل الفرق بين الدين والأخلاق المحسنة (أي الأخلاق بدون دين) يقول:

«إن الأساس في الدين أو الأخلاق هو أنه كيف تتلقى الخلقة والوجود والكون؟ أنستنقبل الوجود والكائنات بالمشقات والآلام فنقبل قسمًا منها ونرفض القسم الآخر؟ أم أنه على عكس ذلك نستقبلها بفكر منفتح وقلب عاشق وحب متدفع؟ فالأخلاق المحسنة أي التي لا تستند إلى الدين تدعوا إلى طاعة القوانين الكلية التي تراها تسود الكائنات وذلك اعتماداً على حسن العلم بها، ولكن هذه الطاعة حمل ثقيل يصحبه الممل ولا تقارنه حرارة القلب ولا شوق

(١) بحار الأنوار: الطبعة الحجرية - الجزء ١٨، ص ٧٢٢، أحكام الأموات، باب ذكر صبر الصابرين.

الضمير، وتحسّ بها دائمًا أنها مثل إماء الشرب المعلق في رقبة الماشية ولا يفارقها.

أما في الدين فيختلف الأمر، لأن مكان هذه الطاعة المحزنة الباردة يحل الاستقبال المليء بالحرارة حيث كل شيء في الحياة يفيض لطفاً وشوقاً ونشاطاً.

إنه من المتوقع من فيلسوف روّاقي إحترام وتعظيم «روح أرواح الكون» الذي يؤمّن به، ولكن «رب المسيحية» شيء آخر، إنه دين يمتلئ حباً وعشقاً وهياماً.

فنحن نشاهد هاتين الفتتتين تعيشان في جوين مختلفين من العواطف والإحساسات يشكلا نقطتين متقابلين أحدهما قائم على البرودة والفتور والآخر قائم على الحرارة والنشاط مهما كان متفقين على التسليم الممحض الذي لا يرافقه السؤال ولا الاعتراض.

### دلال أم اعتراض؟

إن البحث في موضوع الشرور وأحياناً الاعتراض على وجودها يشكل نسبة كبيرة من أدبنا، وقد تناول الشعراء كثيراً - بالجدّ والهزل - هذا الموضوع، ولا نستطيع أن نؤكد أن كل ما ورد في هذا الموضوع يعد من الجد وأنه انتقاد صريح لكيفية الخلق، بل فيه جانب كبير من الهزل أو هو تجربة شعرية ويعتبر بعضه من باب «دلال العارف». وينتشر هذا اللون كثيراً في رباعيات منسوبة إلى الخاتم، وقد سبق لنا القول إنه ليس من المؤكد صدورها من الخيام الفيلسوف، وما ورد بصورة سؤال أو اعتراض من شعر «الخيام الشاعر» أجيب عنه لدى «الخيام الفيلسوف» وعلى هذا فإنما أن لا يكون هذا الشعر من الخيام الفيلسوف وإنما يكون لوناً من الصراع مع المتشرعين السطحيين وإنما أن يكون لوناً من «دلال العارف». ومن هذا المنسوب إليه قوله:

«الأجرام الساكنة في هذه السماء  
هي السبب في تردد العقلاة  
كن حذراً ولا تُفلت زمام عقلك

## مثل أولئك المساكين المتحيرين»

إن الأفلاك لا تزينا إلا غمّاً، فهي ما أن تضع شيئاً حتى تختطف غيره  
فالذين لم يأتوا إلى الدنيا لو علموا بما نعانيه من الدهر ما جاؤوا إليه».«  
لما كان عائد الإنسان من هذه الأرض المالحة ليس سوى الغصص حتى  
خروج الروح.

كان سعيد القلب من أسرع في مغادرة هذا العالم، والأهدأ بالأَ منه من  
لم يأت إطلاقاً إلى هذا العالم».«

«أيها الدهر إن الفساد كله من حقدك، والظلم سيرتك  
القديمة أيها التراب لو أن صدرك قد فتح،  
لوجدنا كثيراً من الجواهر القيمة التي تحبسها فيه»<sup>(١)</sup>

وهذه الاعتراضات وهذا السباب الذي يُرمى به الفلك وسائر المخلوقات  
يرتفع إلى المقام الأعلى لأن الفلك لا يملك من أمر نفسه شيئاً، والانحراف  
والتبخبط الذي يُتهم به لم يأته من ذات نفسه. وقد جاء في الحديث: «لا تسبوا  
الدهر فإن الدهر هو الله»<sup>(٢)</sup>.

ويقول أيضاً: «المالك الذي نظم تركيب الطبائع، لماذا جعل فيها القليل  
والأقل فلو كانت منذ بدئها جميلة وحسنة، فمن الذي حولها إلى القبح؟.  
إذا كانت منذ البدء قبيحة فمن المسؤول عن ذلك؟».

«لقد ركب الكأس بهذا الشكل الرائع، والشارب لا يرى كسرها أمراً  
جائزاً.

وما أكثر الذين يتمتعون بقدّ السرو والأيدي الجميلة والوجوه الصيحة.  
فلماذا خلقها؟ ثم لماذا يسلط عليها الفناء؟».

(١) في البيت الأول ينسب الشاعر الظلم إلى الدهر، ومن المعروف أن الظالم يحتفظ بالأناس الجيدين في  
السجن، ولهذا فهو يذكر في البيت الثاني أن التراب لو كشف لوجدنا فيه أناساً أعلى من الجواهر قد  
جسها الدهر في أعمقه. «المترجم».

(٢) المقصود به أن انتقاد الزمن انتقاد لنظام العالم كله وهذا انتقاد الله. ولكن بعض العلماء يعتقدون أنه من  
مفاهيم «الزروانية» الذين يؤلهون الزمن. «المؤلف».

«إنها كأس تفرق العقل في الحيرة والإعجاب فيقبلها العقل مائة قبلة في الجبين.

فكواز الدهر هذا يصنع الكأس بهذا اللطف ثم يضرب بها الأرض!». ويوجد شاعر آخر هو ناصر خسرو الذي يمكننا اعتباره حكيمًا، وفيه ناحية ظرف ولكنه من حيث الفكر والفلسفة كان فوق الاعتراضات. أما عقائده فهي سليمة ومتينة، ومن هنا فنخن نستنتاج أنه لا يدخل ميدان الاعتراض، ولكن توجد في ديوانه أبيات من الشعر تشم منها رائحة الاعتراض فلا بد أن ندخلها في باب الهزل والمزاح أو في باب دلال العارف. يقول هذا الشاعر:

«إلهي إذا كنت قد فطرت طينة الإنسان على أساس حكمتك فما هي علة الحسن في مظهر الرومي؟ وما هو سبب القبح في وجه الحبشي؟ ولماذا كانت طلعة الهندي مثل قلب أهل النار؟ ولماذا كان وجه التركي كقلب أهل الجنة؟».

ولأي سبب أصبح زاهد المحراب سعيداً؟ وأمسى قسيس الكنيسة شقياً؟ ما هو الشيء الذي جعل العالم يختلف من الأعمق وأنت محسّنة وأنت مجتنلة؟».

إفرض أن الدنيا لا قيمة لها، ولكنها ورقة طريق إلى الآخرة. فلماذا كانت نعمة المنعم بحاراً بحارة؟ ولماذا تملأ محنـة المفلس سفناً وسفناً؟».

وهناك قصيدة طويلة له تبدأ بهذا البيت:

«إلهي إنك قادر على جمع هذا العالم بطوله وعرضه في قلب نملة». وفيها يقول:

«كل الجور الواقع علي إنما هو من البلغاريين، فهم الذين جعلوني أزفر الآهات ولكن الحقيقة أنه ليس ذنب البلغاريين أيضاً وسأقول لك الحقيقة لو كنت تستطيع سمعها إلهي - لا بد أن أقول - إنك رأس الفتنة، ولكنني من الخوف لا أتحدث بذلك إنك لا ينبغي لك خلق شفاه وأسنان الآتراك بهذا الشكل الرائع لأن شفاه وأسنان هؤلاء جعلت أسنان الآخرين مشغولة بعض

شفاهم وأيديهم فأنت تمنع الظبي الهروب، وتدرب كلب الصيد على العدو السريع».

ويُدعى بعض أصحاب الرأي أن القصيدة منحولة وهي ليست لناصر خسرو.

وقد نظم شاعر من أهل شيراز قصيدة قبل حوالي أربعين عاماً ونشرها المرحوم العقید أخگر في مجلة أخگر وطلب من المتذوقين وأهل العلم إبداء نظرهم فيها وذلك في مسابقة تعم الوطن كلّه، وقد شارك في الجواب شعراً ونثراً كثيراً من الناس من مختلف الفئات وكان بعضهم مؤيداً لوجهة نظره. وقد جمع ذلك كله المرحوم أخگر في كتاب أسماه «أسرار الخلق» وطبعه ونشره.

فما هي القيمة العلمية والأدبية لهذه الأجوبة؟

إنني لا أستطيع أن أبدي وجهة نظري في هذا المجال، ولكنه عموماً كانت هناك ملاحظات لافتة للنظر وداعية للإعجاب.

الفصل الثاني**حل الفُقدة****الفلسفة الإسلامية:**

إن من أهم المسائل الفلسفية مسألة النظام الأفضل وأشكال الشرور، وقد أدت هذه المسألة كما ذكرنا سابقاً في الشرق والغرب إلى إيجاد الفلسفة الثانية والفلسفة المادية والفلسفة التشاورية. وقليل من الناس من لم يبحث هذه المسألة أو لم يجد فيها رأياً. وقد تناول فلاسفة الشرق والغرب مسألة الشرور بالبحث ولكنهم - حسب ما يصل إليه علمي - كانوا متفاوتين في حلهم للإشكال، ففلاسفة الغرب لم يجدوا جواباً حاسماً له بخلاف الفلاسفة والحكماء المسلمين الذين حللوا الإشكال وأجابوا عنه جواباً مقنعاً وكشفوا سراً غامضاً.

وليس من النابي أن نتحدث قليلاً عن الحكمة الإلهية الشرقية ونقيم هذا الكنز الثمين. فالحكمة الإلهية في الشرق رأسمال فائق الأهمية وعظيم القيمة، وقد ترعرعت في ظل الإسلام الوارف. ومن المحزن أن تُظلم هذه الحكمة، لأن قليلاً من الناس هم متعمقون فيها، ومن ناحية أخرى لأن الأعداء والمتعصبين وقليلي الخبرة قد تضافرت جهودهم ضدها.

والذين لم يتتجاوز إطلاعهم على الفلسفة القديمة حدود الأفلاك التسعة والعقول العشرة بل لما كانوا قد سمعوا بأسمائها فقط أو قرأوا عنها قراءة

عاجلة فإنهم قد تخيلوا أن الفلسفة الإسلامية هي تلك التي تبحث في الأفلاك التسعة والعقول العشرة، ولما كانت نظرية الأفلاك قد تغيرت فهم يستطيعون إذن أن يصرموا بالفارابي وابن سينا وصدر المتألهين عرض الحائط. نعم هؤلاء يتصورون أن الحكمية الإلهية الإسلامية هي تلك الفلسفة اليونانية القديمة لم يغير منها شيء وقد أقحمت على الإسلام إقحاماً.

وهؤلاء - بعلم أم بغير علم - يجنون على الإسلام وعلومه جنائية كبرى، لأن الحكمية الإسلامية تختلف عن الفلسفة اليونانية اختلاف فيزياء أينشتين عن فيزياء اليونان. وهناك أدلة تثبت أن إلهيات ابن سينا لم تنتقل إلى أوروبا بصورة كاملة وأن الأوروبيين لا يزالون بعيدين عن هذه الكنز القيمة.

وللمثال نذكر ما يلي :

في الحاشية التي سجلناها في الجزء الثاني من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة»<sup>(١)</sup> قلنا إن جملة ديكارت الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود» التي ذاعت على أنها فكرة حديثة وذات متانة في الفلسفة الأوروبية. هذه الجملة ليست إلا كلاماً فارغاً لا مغزى له وقد ذكره ابن سينا في النمط الثالث من الإشارات بصراحة كاملة ووضوح تام ثم أبطله ببرهان محكم. فلو كانت فلسفة ابن سينا قد ترجمت إلى الأوروبيين لما اعتبروا فكرة ديكارت إيداعاً جديداً في الفلسفة.

ولكننا ماذا نفعل وكل ما يأتينا مغلفاً بالغلاف الأوروبي فهو قيم ذو رونق مهما كان فارغاً من المحتوى وكنا قد تجاوزناه بمراحل.

والآن ننتقل إلى الجواب عن التساؤلات التي طرحناها في القسم الأول. وقد جمعنا تلك التساؤلات تحت أربعة عناوين: الترجيحات، الفناء والعدم، النقص، الآفات.

وقد تناولنا الترجيحات في فصل مستقل، أما الباقي فقد أدرجناه جميعاً تحت عنوان واحد هو «مسألة الشرور».

وقد رأينا من اللازم أن نقدم لهذه جمِيعاً بمقدمة تشرح باختصار الطرق والمشارب المختلفة في حل هذه الإشكالات.

### الطرق والمسالك:

تفاوت السبل والمسالك في حل المشاكل المتعلقة بالعدل الإلهي والشائع عند أهل الإيمان الذين يتبعون الدين ويؤمنون بالله أنهم يقنعون أنفسهم بجواب عام ملخصه: إن الأدلة اليقينية قد قامت على إثبات وجود الله القادر العليم الحكيم، ولا يوجد دليل واحد على أن الله العليم الحكيم قد ظلم أو يظلم لأن الله سبحانه لا يعادي أحداً حتى يأكل حق أحد بباعت هذه العداوة، وليس بمحتاج حتى يغطى حق أحد ليختص به هو. فالباعت على الظلم إما أن يكون عقدة روحية وإما الإحتياجاً، ولما كان الباعت مفقوداً في حق الله سبحانه فالظلم إذن لا معنى له بالنسبة إليه. هو القادر المطلق والعليم المطلق والحكيم المطلق. إنه هو العليم بالنظام الأصلح والأحسن وهو القادر على إيجاد ذلك النظام، وعلى هذا ليس هناك دليل على أن الله قد خلق الكون بشكل مخالف للنظام الأصلح والأحسن، ولو كان ما يطلق عليه البعض اسم الشرور مضاداً لظام الأصلح والأحسن لما خلقه.

إذا اعترضت هذه الفتنة أمور لا يستطيعون توجيهها توجيهها صحيحاً فإنهم يعتبرونها لوناً من ألوان الحكمة والمصلحة المجهولة بالنسبة إلينا ويخصن الله بالعلم بسرها، وبعبارة أخرى: فإنهم يطلقون عليها «سر القدر».

وليس من شك في أن هذا الطراز من التفكير هو لون من ألوان الاستدلال، والاستدلال الصحيح أيضاً. و تستطيع هذه الفتنة أن تقول: لنفرض أن بعض مشاكل الشرور لم تستطع تفسيرها فإن ذلك عائد إلى قصور فهم البشر عن الوصول إلى أسرار الكون جمِيعاً، فإذا وجد الإنسان نفسه في كون مليء بالأسرار والحكم فلا ينبغي له أن يشكك في سر حكمة أو مصلحة إذا لم يصل في بعض الموارد إلى كنها ولم يوق إلى معرفة أسرارها.

لوقرأ الإنسان كتاباً فوجده دقيقاً يثبت عمّق معرفة المؤلف وقوته فكره، فإذا صادفه في بعض الموارد جمل لم ينكشف له المراد منها فإنه يحكم حينئذ

بأنه لم يفهم مقصود الموقف في هذه الموارد، وليس له أن يحكم بأن ذلك المؤلف فاقد للدقة والفهم والإدراك، وأن المواضيع التي فهمها منه قد صدرت عنه بمحض الصدفة. إنها منتهى العبادة للذات وغاية الجهل أن يحكم المرء بجهالة الكاتب وبأن المواضيع المتنقنة كانت مصادفة لأن بعض الموارد الضئيلة لم يفهمها مع أنه يعرف شخصية المؤلف العلمية من خلال سائر بحوث الكتاب. وعندما يواجه الأميون هذه المسائل فإنهم بالطريقة الماضية يجدون الحلول المرضية لأنفسهم.

وكما ذكرنا سابقاً فإن طبقة أهل الحديث يؤيدون التبعد والسكوت في المعارف الإلهية ولهذا فهم لا يبدون وجهات نظرهم في هذه المسائل. وفي الحقيقة فإنهم يتبعون السبيل التي اتبعها الأميون من الناس وليس شيئاً آخر. أما الأشاعرة من المتكلمين فهم قد سلكوا سبيلاً لا تبقى فيها مشكلة تحتاج إلى حل.

أما بقية المتكلمين وكذلك المؤيدون للإتجاه الحسي والتجريبي في الإلهيات فإنهم جميعاً قد بحثوا في المشاكل التي تنبثق من مسألة العدل الإلهي وحققوا في أسرار الكائنات وفوائدها ومصالحها.

ولكن الحكماء الإلهيين قد وردوا الميدان بواسطة «لِمْ» وما نقلناه سابقاً عن عامة أهل الإيمان يعطيه الحكماء صورة برهانية فيقولون: إن الكون أثر من آثار الله سبحانه فهو بمنزلة ظله، ولما كان الله جميلاً على الإطلاق فظل جميل جميل أيضاً. وهم يتناولون ماهية الشرور بالشرح والتحليل فيؤكدون أنها عدمة مفعولة بالعرض لا بالذات، ويثبتون أن الشرور والخيرات متلازمة لا ينفك أحدهما عن الآخر فالكون يحتاج لهما معاً. ثم يتعرضون لآثار الشرور وفوائدها.

ونحن لا نتناول في هذا المجال البرهان اللمي الذي يورده الحكماء لأنه أرفع من مستوى هذا الكتاب كثيراً، ولكننا نتناول الأقسام الأخرى بالتوضيح والشرح.

وقد ذكرنا فيما مضى أن الإشكالات في هذه المسألة يمكن إدراجها تحت عنوانين: هما الترجيحات، والشرور. ونبدأ أولاً ببحث الترجيحات وبعد ذلك نتناول الشرور في فصل مستقل بالبحث والتحليل.

## الترجيحات:

يتلخص الإشكال في أن الموجودات بالنسبة إلى الله سبحانه متساوية فلماذا خلقت مختلفة ومتباينة عن بعضها؟ لماذا خلق إنسان أسود وآخر أبيض؟ لماذا كان إنسان قبيحاً وآخر جميلاً؟ إنسان كاملاً وآخر ناقصاً؟ لماذا كان مخلوق ملكاً وآخر إنساناً وثالث حيواناً ورابع باتاناً وخامس جماداً؟ لماذا لم يكن عكس ذلك؟ لماذا لم يكن الحيوان ملكاً والملك حيواناً؟ لماذا أصبح الإنسان وحده من بين المخلوقات مستعداً للتکلیف والثواب والعقاب، ولم تمنع بقية المخلوقات ما منع؟ إذا كان هذا شيئاً حسناً فلماذا لم تكن بقية المخلوقات كذلك؟ وإذا كان أمراً قبيحاً فلماذا كان الإنسان على هذا النحو؟.

والجواب عن هذه التساؤلات يكون على نحوين:  
الأول إجمالي والثاني تفصيلي.

أما الجواب الإجمالي فقد أشرنا إليه في فصل «الطرق والمسالك» فقلنا إن أهل الإيمان يقنعون أنفسهم بأن هذه التساؤلات تطرح أمام الفكر البشري سلسلة من المجهولات وليس سلسلة من التفاصيل، وغاية الأمر أن نقول إننا لا نعلم.

ونحن قد عرفنا الله علينا حكيمًا غنياً كاملاً عادلاً جواداً، ولما كان كذلك فكل ما يقع منه فهو مبني على أساس «الحكمة» و«المصلحة» مهما كان جاهلين بتلك الحكمة وهذه المصلحة. إننا لم نكتنه «سرّ القدر»، ومن عبادة الذات وإدعاء ما ليس فيها أن يعتقد الإنسان بوصوله إلى سر الوجود أو سر القدر مع أنه بمساعي الإنسان الجماعية ولمدة تزيد على عدة آلاف من السنين لم يستطع حتى الآن أن يعرف كل أسرار بدنه المحسوس، هذا الذي بين يديه. فالإنسان إذن وبعد أن رأى كل هذه الحكمة وهذا التدبير في نظام الوجود مما جعل عقله حائراً لا بد أن يعترف أن هناك حكمة في الأشياء المجهولة لديه وأن القصور والقصان في إدراكه هو وليس في الخلقة.

وهذه الفتنة لا تضيئ أوقاتها في هذه التساؤلات بل تدخرها لتنتفق في تحقيق المسائل التي تفهمها من جهة وتكون مورداً للتطبيق العملي من جهة أخرى.

وليس من شك في أن هذا الجواب صحيح، ولا يكلّل الأفراد المؤمنون بالغور في جزئيات المسائل، لأنّ عامة الناس لا تملك الاستعداد لدخول هذه الموضوعات بل هم قد منعوا من الخوض فيها.

وفي الحقيقة فإنّ هذا نوع من الاستدلال الذي نصل فيه عن طريق العلة وكمالها إلى كمال المعلول.

ويوجد هنا موضوع آخر وهو أنّ أغلب الناس يصل إلى الله عن طريق النظام الكوني، أي أنّ أساس معرفتهم هو الكون. فهذه المعرفة لا بدّ أن تكون ناقصة لأنّ أي مجهول يواجهنا في هذا الأساس سوف يسبب لنا اضطراباً، ولا يمكننا حينئذ حلّ الإشكال إلّا بتحقيق موارده. فهوّلاء لم يعرفوا الله مستقلاً عن الكون، ولم يعرفوه كمالاً مطلقاً وغنى مطلقاً وجمالاً مطلقاً حتى يعرفوا أنّ أثر الجميل جميل مثله، وأنّ الكامل كامل مثله. وهم يرتبطون بالكون عن طريق واحد فقط وهو الطريق العادي وذلك بالحواس. إنّهم يرون الله في مرآة الكون، ومن الواضح أنّ أي تشويش تلتقطه أعينهم في تلك المرأة يسبب تشويشاً في نظرتهم إلى المرئي فيها. ولو استطاعوا أن ينظروا الكون في مرآة الله وبعبارة أخرى لو استطاعوا أن ينظروا الكون من الأعلى لامحت كل النعائص وتلاشت كل القبائح التي يلاحظها الناظر من أسفل، ولتبين أنها من أخطاء النظرة المحدودة.

وهذه النظرة الواسعة هي نفسها نظرة ذلك الشيخ التي ذكرها حافظ فيما مرّ من شعره.

**«قال مرشدنا إن الخطأ لم يتسلل إلى مجال الخلق  
نعمت النظرة هذه، إنها تغلف الأخطاء**

والناس يجعلون الكون أساس معرفتهم ينظرون إلى الله وحكمته وعلمه وغناه وكماله في مرآة الكون فقط، وحينئذ فأيّ مجهول يصادفنا في هذا الكون فإنه يشوّش الرؤية في هذه المرأة ولا يتركها تعكس الصورة واضحة.

ومن جهة أخرى فقد طرحت هذه الشبهات بكثرة قولًا وكتابة في هذا العصر ولا سيما من قبل أصحاب الدوافع المادية. وقد وجّهت كثيراً بأفراد تبادلوا معى الحديث في هذه الأمور. ومؤلّءو المتسائلون إما أنّهم قد فقدوا الاعتقاد بالله سبحانه وإما أنّ اعتقادهم به ليس متقدّماً إلى الحد الذي يجعلهم

يصدقون بالحكمة والمصلحة إجمالاً. ومن هنا كان لازماً علينا أن نطرح المسائل التي تشكل الجذور لهذه التساؤلات ونحاول إيجاد الحلول لها.

ويوجد شيء آخر وهو أن هناك إشكالاً مهمتاً في موضوع الحكم والمصالح لا يطرح للبحث إلا قليلاً، وإذا لم يحل هذا الإشكال فإن قيمة الجواب الإجمالي السابق الذكر تسقط من الاعتبار. ويتوقف حل هذا الإشكال على أصل أساسى يشكل القاعدة للجواب التفصيلي القادم، والحكماء كثيراً ما يعتمدون عليه. فلا بد إذن أن نتطرق لهذا الأصل لكي نحتفظ بقيمة الجواب الإجمالي السابق ونوفر للجواب التفصيلي القادم أرضية صالحة للوقوف عليها.

والإشكال هو:

أيوجد معنى لمفهوم «المصلحة» و«الحكمة» في حق الله تعالى؟  
أي يمكن أن نقول إن الله قد خلق الشيء الفلاني للمصلحة الكذائية؟  
أو أن حكمة هذا العمل الإلهي هي هذه أو تلك؟.

أليس هذا التفكير في حق الله ناشطاً من قياس الخالق على مخلوقاته؟.  
ومن الممكن أن يدعى شخص بأنه لا معنى لمفهوم «الحكمة» و«المصلحة» في حق الله تعالى، وأنه ليس إلا قياساً للخالق على مخلوقاته، لأن معنى كون المصلحة تقتضي هكذا هو أنه للوصول إلى المقصد الفلاني لا بد من الاستفادة من الوسيلة الفلانية، فاختيار تلك الوسيلة مصلحة لكونها موصولة إلى ذلك المقصد و اختيار الوسيلة الأخرى مفسدة لكونها تغير عن ذلك المقصد.

فمثلاً نقول إن المصلحة تقتضي أن يوجد الألم والعذاب ليكون للذلة معنى ومفهوم. وأن الحكمة توجب أن يكون لدى الوالدة أثناء لبيه من الطفل غذاء منها. والحكمة والمصلحة توجب أن تكون لدى الحيوان الفلاني قرون ليدفع بها عن نفسه خطر هجوم الأعداء.

أفلا يمكن اعتبار هذا كله قياساً لله على الإنسان وسائر المخلوقات الناقصة؟.

والحكمة والمصلحة يكون لهما معنى ومفهوم إذا وردنا في حق البشر أو

الموجودات الناقصة الأخرى، لأن البشر ومن يشاركونهم في النقص من الموجودات يعيشون في كتف نظام مكون من سلسلة من الأسباب والمسبيات، وهذا الموجود لا يستطيع أن يصل إلى مسبب إلا أن يتوصل بسببه.

وعندما يقصد الوصول إلى شيء فإنه يختار وسيلة لوصوله إليه، فإن اختيار ما كان في نظام العالم سبباً لمقصده فقد وافق اختياره المصلحة والحكمة، وإن لم يكن كذلك فقد خالفهما.

والحكمة والمصلحة إنما تصدقان على موجود هو جزء من النظام الموجود ويملك قدرة محدودة وليس أمامه سوى التسليم بذلك النظام. فالقدرة المحدودة إذن جزء من مفهوم المصلحة والحكمة.

أما الموجود الذي هو فوق النظام وهو المبدع للنظام فهل يمكن أن يكون للمصلحة والحكمة معنى ومفهوم بالنسبة إليه؟

هل يحتاج هذا الموجود لكي يصل إلى مقصده أن يتوصل بالأسباب حتى يقال إن عمله الفلاني يتسم بالحكمة وعمله الآخر خال منها؟

وعلى هذا فليس صحيحاً القول إن الله سبحانه قد خلق الألم والعذاب حتى يكون للذلة معنى، وقد خلق أنداء الأم لثلا يبقى طفلها جائعاً، لأن الله قادر على إشباع الطفل دون حاجة إلى حليب وأنداء أمه، وهو قادر على أن يفهم الإنسان معنى اللذة دون أن يضطره لمصارعة الألم.

ونظام الأسباب والمسبيات بالنسبة إليها يعتبر أمراً متعيناً أما بالنسبة إلى الله فإنه لا يشكل سوى اختيار واحد من بين عدة اختيارات، وعلى هذا فنحن الذين يمكن أن نتصف بالحكمة وليس الله، وفعلنا هو الذي له قابلية الاتصال بالحكمة عندما يتطابق مع النظام الموجود، وليس فعل الله الذي هو عين النظام لأن هذا النظام لم يخلق مشابهاً لنظام آخر. والله سبحانه قد خلق نظاماً فإذا تعرف عليه إنسان - بعد استتابته - وعمل على وفقه فقد أدى عملاً حكيمًا.

إذاً إدعى إنسان أن الله سبحانه قد خلق العالم وجعل نظامه قائماً على أساس العلل والمعلمولات، المقدمات والنتائج، لكي تتضح حكمته وعلمه لعباده ولكي يكون ذلك وسيلة لوصولهم إلى معرفته، وإنما لو كان النظام

والإتقان معدومين وكانت الصدفة هي المتحكمه وبعد أية مقدمة يمكن أن تجيء أية نتيجة . لأنعدمت كل الطرق المؤدية إلى معرفة الله .

أجبناه بأن هذا الموضوع - وهو أن حصول المعرفة للعباد متوقف على مشاهدة النظام الحكيم في الخلقة - معناه أن هناك نظاماً قطعياً ضرورياً يحكم العالم مع أننا قد أثبتنا فيما مضى أن التوصل بالأسباب للوصول إلى النتائج أمر خاص بالعباد وليس شاملًا لذات الله ، فمن الممكن لله سبحانه إيصال المعرفة لعبادة دون الاستفادة من هذه الوسيلة .

وببناء على ما بيته يمكن الإشكال على منطق الذين يفسرون وجود الشرور والترجيحات بالحكمة والمصلحة وذلك بأن نقول إن الترجيحات والشرور لا يمكن تفسيرها بالحكمة والمصلحة لأن الله سبحانه قادر على إيجاد فوائد الترجيحات والشرور دون أن توجد هذه الوسائل المعكّرة لصفو المخلوق والمقدرة لحياته .

هذا إشكال مهم كان لا بد من الإجابة عليه قبل أن نجيب على إشكال الترجيحات .

### هل نظام الكون من ذاتيات هذا الكون؟

والآن نصل إلى الجواب فالأمر الأساسي هو أن نعرف نظام العالم فهو نظام ذاتي أم اعتباري تكمن قيمته في الاتفاق عليه؟ .

ما هو معنى الخلقة والإبداع من وجهة النظر هذه؟ .

أيكون معنى ذلك أن الله قد خلق مجموعة من الحوادث والأشياء التي ليس بينها أية رابطة واقعية ذاتية ثم جعلها في صف واحد ورتبتها بحيث يكون أحدها بعد الآخر ، ومن هذا الترتيب نشأ النظام فتكوّنت المقدمة والنتيجة ، المغايّباً والغاية؟ .

أم أن الرابطة التي تربط العلل والأسباب بالمعلولات والمبنيات ، والمقدمات بالتالي ، والمغايّباً بالغاية ، هي بشكل تكون فيه تبعية المعلول لعلمه والمسبب لسيبه والنتيجة لمقدمتها والغاية لمعناتها - تكون فيه هذه التبعية وهذا التابع هو عين وجودها .. وبتعبير الفلسفة: فإن رتبة أي وجود للكون سواء

أكان في النظام الطولي أم العرضي مقومة لذات ذلك الوجود. ومن هذه الجهة فهو يشبه نظام الأعداد ففيها نلاحظ أن العدد (١) يسبق العدد (٢)، وأن العدد (٢) يسبق العدد (٣) وبائي بعد العدد (١)، وهكذا فإن أي عدد غير العدد (١) يسبق عدداً ويعقب عدداً آخر.

وكل عدد يحتل رتبة وفي تلك الرتبة توجد له أحكام وآثار.

وقد أوجد مجموع الأعداد التي لم تحد بحدود نظاماً خاصاً بها.

إذن ما هي حقيقة الأعداد؟ هل أن وجودها وماهيتها تختلف عن درجتها ورتبتها بحيث يمكن اعتبارهما أمرين منفصلين، ويإمكان الأعداد أن تغير من درجتها وتحتل رتبة أخرى؟ فمثلاً العدد (٥) يستطيع أن يكون بين العدد (٤) والعدد (٦)، ويستطيع أيضاً أن يكون بين العدد (٦) والعدد (٨)، ويحتل العدد (٧) المترفة بين العدد (٤) والعدد (٦) دون فرق؟.

أممكن هذا؟ أيمكن أن يحتفظ العدد بماهيته ثم ينتقل في الرتب من منزلة إلى أخرى؟.

كما يستطيع الإنسان في محيطه الاجتماعي أن يحتل مركزاً اجتماعياً ثم يغيره دون أن تتأثر ماهيته بذلك لأنها غير مرتبطة به؟.

أم أن الحقيقة تناقض ذلك؟ فالعدد (٥) ماهيته أنه خمسة وإحتفاظه بالخمسية هو عين درجته ومتزلته أي عين كونه بين العدد (٤) والعدد (٦) وليس شيئاً منفصلاً.

وفرض وقوع العدد (٥) بين العدد (٦) والعدد (٨) يساوي أن الخمسة ليست خمسة وإنما هي سبعة أي أن الذي فرضناه خمسة لم يكن في الحقيقة خمسة وإنما هو العدد (٧) ولكننا أطلقنا عليه خطأ لفظ الخمسة.

وبعبارة أخرى فإن فرض حلول العدد (٥) محل العدد (٧) خيال أجوف وغير معقول ألهته واهمنا.

وتعالوا الآن نظر في نظام العلل والمعلولات، الأسباب والمسببات، المقدمات والتائج لنرى ما هي حقيقها؟.

أهي خلقت أولاً ثم أعطيت درجتها ومتزلتها بعد ذلك؟.

أم أن وجودها مساو للرتبة التي استقرت فيها؟ .

فمثلاً الشاعر سعدي يحتل رتبة خاصة من الظروف الزمانية والمكانية بحيث يؤدي هذا إلى كونه متقدماً علينا بالزمن . فهل خلق سعدي أولاً وبعد ذلك جعل في تلك الظروف الخاصة؟ .

أم أن وجوده مساو لتلك الدرجة الخاصة من الوجود التي تستوجب تتوفر تلك الظروف الزمانية والمكانية والعلاقات بالأشياء؟ .

أي أن وجود سعدي هو مجموع تلك الأمور ، وعليه ففصل سعدي عن الزمان والمكان معناه فصله عن نفسه ، أي أن سعدي ليس هو سعدي وإنما هو جامي الذي جاء بعده قد فرضناه أنه سعدي وأعطيته اسمه .

حقاً أن لبحث نظام الوجود طعمًا حلوًا .

وقد تصور بعضهم أن الاعتقاد بكون نظام الوجود ضرورياً ويلزوم تبعية كل معلوم لعلته - تصوروا أنه تحديد لقدرة الله تعالى وإرادته المطلقة ، مع أنها لا نقصد بقولنا السابق أن تكون موجودات الكون ضرورية الوجود بهذا الشكل الحالي ، وإنما نقصد به أن نظام الموجودات هو عين وجودها الذي أفضله الله سبحانه عليه -. فإن إرادة الله هي التي أعطتها النظام ولكن لا معنى أنها بإرادة معينة قد خلقت وإرادة أخرى قد أعطيت ذلك النظام حتى يمكن الفرض أنها لو سلبت ذلك النظام لبقي أصل الخلقة ، وإنما بمعنى أن وجود الموجودات ورتبة وجودها قد خلقا بإرادة واحدة ، فإن إرادة وجودها هي عين إرادة نظامها ، وإرادة نظامها هي عين إرادة وجودها . ومن هنا فإن إرادة الله سبحانه تتعلق بأي شيء عن طريق إرادة وجود سببه ، وإرادة السبب عن طريق إرادة سبب السبب ، وغير هذا مستحيل . فالنظام الطولي ينتهي إلى سبب تتعلق به إرادة الله مباشرة ، فإن إرادة الله وجود ذلك هي عين إرادته وجود جميع الأشياء وجميع الأنظمة : «وَمَا أَمْرَنَا إِلَّا وَيْجِدُهُ» .

وعلى هذا فإن الحكمة والمصلحة صادقة أيضاً في حق الله تعالى في الوقت الذي تكون فيه قدرته وإرادته غير متناهية وفي الوقت الذي لا يكون فيه مقهراً لنظام قد خلقه هو ، ومنع حكمته تعالى أنه يوصل الأشياء إلى غاياتها

وكمالاتها الوجودية، أما معنى الحكمة في الفعل الإنساني فهي عمل يؤدي من أجل وصول نفس العامل للغاية والكمال.

إذن لما كان وجود المسبب وارتباطه بسيبه شيئاً واحداً وليس شيئاً حتى يمكن فرض التفكيك بينهما فإن إرادة الباري للمسبب عبارة عن إرادة ارتباطه بسيبه الخاص، وإرادة ذلك السبب مساوية لإرادة ارتباطه بسيبه الخاص. وهكذا نتصاعد حتى نصل إلى السبب الذي إرادته مساوية لارتباطه بذات الحق سبحانه، وإرادة الله هذه مساوية لإرادة جميع الأشياء وجميع الروابط وجميع الأنظمة.

### ذكرى عطرة وخالدة:

في الوقت الذي كنت طالباً في قم قمت يوماً بتقييم لنفسي ودروسي والطريق التي اخترتها في حياتي، ففكرت مع نفسي وتساءلت: لو أني اخترت مكان الدروس الدينية تخصصاً آخر في أحد الإتجahات العلمية الحديثة أكان ذلك أفضل أم لا؟.

ومن الطبيعي فأول ما ورد على ذهني وأنا أعيش تلك الحالة الروحية الخاصة وأقدس تلك القيم المعنوية الرفيعة من قبيل الإيمان والمعارف الروحية هو أنني لو اخترت تخصصاً آخر فكيف يكون وضعي الروحي والمعنوي؟.

فكّرت أنني الآن معتقد ومؤمن بأصول التوحيد والنبوة والمعاد والإمامية وغيرها وأكّن لها أعظم الحب، فلو أني قد اخترت تخصصاً علمياً طبيعياً أو رياضياً أو أدبياً، فكيف يكون حالـي؟.

وأجبت نفسي بأن الاعتقاد بهذه الأصول بل وحتى اعتناق الإتجاه الروحي غير متوقف على كون الإنسان متخصصاً في العلوم القديمة، فكثير من الذين حرموا من هذا اللون من التخصص وتخصصوا في علوم أخرى يتمتعون بإيمان راسخ وشجاعة منقطعة النظير وهم عملاً اتقياء وزاهدون وأحياناً داعون إلى الإسلام ولهم قرارات فيه، ومن الممكن أن أكون قد إتخذت من ذلك التخصص الحديث أرضية علمية لإيماني أفضل وأقوى مما أنا عليه حالياً.

وكنت في تلك الأيام حديث الاتصال بالحكمة الإلهية الإسلامية وذلك

عند أستاذ يختلف عن بقية الأساتذة في هذا الموضوع وذلك لأنه لا يعتبره سلسلة محفوظات، وإنما هو قد استوعب أعمق الأفكار في ذلك الموضوع وهو يبيّنها أجمل وأوضح بيان، ولست أنسى ما بقيت لذة تلك الأيام وخاصة تلك الطرق البينية الرائعة التي كان يسلكها.

وفي هذه الأيام تعرّفت على مسألة أدركتها مع مقدماتها وتلك هي الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد، أدركها كما يدركها حكيم إلهي (على الأقل كما أتخيل أنا)، ونظرت إلى نظام الكون القطعي الذي لا تخلُّ فيه نظرة عقلية، وفكّرت كيف أمحّت تساؤلاتي و«المَاذَا» التي كانت تردد على لسانني كما تمحّي الكتابة على الماء.

كيف وفقت ولم أجد تناقضًا بين هذه القاعدة التي تدرج الأشياء جميعاً في نظام قطعي واحد والقاعدة القائلة: لا مؤثّر في الوجود إلّا الله. كيف استقرّتا في أعماقي جنبًا إلى جنب، وكيف وجدت كل منهما مكاناً لها في عقلي.

وقد فهمت هذه القاعدة الأخيرة على أنها تعني كون الفعل فعل الله وهو فعلنا، ولم أجد أي تناقض بين طرفي هذه الجملة.

وكانت مشكلة «لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين» قد حلّت بالنسبة إلى. وكانت معجباً وواقعاً تحت تأثير الطريقة الخاصة التي إتّخذها صدر المتألهين لبيان كيفية ارتباط المعلوم بعلته، ثم الاستفادة من هذا لإثبات قاعدة «الواحد لا يصدر منه إلّا الواحد».

وخلاصة القول أنّي كنت قد فرغت من بناء أساس فكري يشكّل أرضية صلبة لحل المشكلات المتعلقة بنظرية كونية فسيحة.

ونتيجة لهذه البحوث ولبحوث أخرى فقد أدركت أصلّة الفكر الإسلامي وأحسست إحساساً رفيعاً وعميقاً بأفكار التوحيد المستقاة من القرآن الكريم ونهج البلاغة وبعض الأحاديث والأدعية الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته الأطهار عليهم السلام.

وقلت لنفسي لو لم أتخصّص في هذا الموضوع ولم أجالس إلى هنا

الأستاذ فمن الممكن أن تكون كل أموري الأخرى مادية ومعنوية أفضل مما هي عليه الآن ولكن الذي سوف أفقده في تلك الحال - ولا شيء يعوضه - هو هذا الأساس الفكري ونتائجها . ولا تزال هذه عقidi حتى الوقت الراهن .

ومنذ البداية كنا ننويتناول العدل الإلهي بشكل خال من التعقيد وقد إنجرّ بنا البحث إلى قمة فلسفية شاهقة ، ولو أردنا الصعود أكثر لوجب أن يكون هناك استعداد لهذا الصعود ، ويبدو أن هذا الاستعداد غير متوفّر دائمًا ، ولهذا يحسن بنا أن نتناول الموضوع بالمستوى المناسب ليستفيد منه أكبر عدد من القراء .

فالجواب الإجمالي لإشكال «الترجيحات» و«الشروع» يتلخص في : «أن هناك سلسلة من المصالح ، ولو جود منافع ترتّب عليها فإن وجودها ليس شرًّا محضًا وإنما هو شر ممزوج بالخير ، ولما كان جانب الخير يرجع جانب الشر فالمجموع إذن خير وليس شرًّا» .

وهذا الجواب مبني على هذا الأصل وهو أن نظام الأسباب والمسبيات نظام قطعي وذاتي وليس اعتبارياً . ومعرفة هذا الموضوع تمهد لنا الطريق للجواب الذي سنبدأ به الآن .

### إنه اختلاف وليس ترجيحاً :

لا وجود للترجيح في عملية الخلق ، وإنما الموجود هو الاختلاف . والترجح هو التفرقة بين الأشياء المتساوية في الاستحقاق وهي تعيش في ظل شروط موحدة . أما الاختلاف فهو التفرقة بين أشياء غير متساوية في الاستحقاق . وبعبارة أخرى : فالترجح يكون من قبل المعطي أما الاختلاف فيكون من قبل الآخذ .

ولتوضح الموضوع بمثال : لو أخذنا إثناءين يسع كل منهما عشرة ليترات ووضعنا أحدهما تحت حنفية الماء وسكبنا فيه عشرة ليترات من الماء ، ووضعنا الآخر تحتها وسكبنا فيه خمسة ليترات منه ، فهذا ترجح ، لأن منشأ الاختلاف هنا ليس من ناحية الإناء وإنما من الماء للإناء . أما إذا كان لدينا إثناءان يسع أحدهما عشرة ليترات والآخر يسع خمسة ليترات ، وغمضنا كلاً منها في البحر

فإن الاختلاف بينهما سيستمر، لأن اختلافهما ناشئ من ناحية استعداد كل منهما وسعته وليس من ناحية البحر أو قوة إندفاع الماء.

ولدينا مثال آخر: لو منح معلم طلابه المتحددين في الدرجة والمتماثلين في العمل - لو منحهم درجات مختلفة فهذا ترجيح -. أما إذا نظر المعلم إلى طلابه بنظرة واحدة وجرى في تعليمهم على نحو واحد ثم أدخلهم امتحاناً واحداً وطرح أسئلة في ذلك الامتحان تشمل الجميع، وهنا لم يستطع بعض الطلاب أن يجيد الجواب عنها لكتسله أو لقلة انتباهه، أما البعض الآخر فقد أجاب عنها جواباً شافياً لاستعداده القوي أو لجدية عمله. وعندئذٍ أعطى المعلم الدرجات حسب الأجروية، فإنه لا بد حينئذٍ من اختلافها، ولا يعد هذا ترجيحاً وإنما هو اختلاف. وليس من العدالة أن يجمع المعلم كل الدرجات ثم يقسمها بين الطلاب بالسوية. وإنما العدالة تفرض أن يعطي المعلم كلاً من الطلاب ما يستحق.

والتفريق في مثل هذه الموارد هو عين العدالة، وعدم التفريق فيها هو عين الظلم والترجيح.

وهنا يرد على الذهن أننا لا نستطيع قياس الله سبحانه على معلم، لأن الله خالق الموجودات كلّها وأي اختلاف بينها فإليه يعود. أما المعلم فهو ليس خالقاً للطلاب وإذا كان أحدهم ذكياً والآخر غبياً فلا يعود ذلك إلى المعلم. وإذا كان أحدهم ذا استعداد ممتاز وقد بذل جهده والآخر فاقداً للاستعداد أو لم يكن جاداً فليس المعلم مسؤولاً عن ذلك. أما في حق الله تعالى فالاختلاف المتحقق في الوجود عائد إليه وبيده تغييره. فالله سبحانه قد أثر في مرتبتين: الأولى خلق الموجودات مختلفة، والثانية في تصرفه معهم على أساس اختلافهم فأعطى كلّاً منهم ما يستحق. إذن الإشكال لا ينصبُ على المرحلة الثانية وإنما يتوجه إلى المرحلة الأولى: فلماذا لم يخلق الأشياء بشكل واحد دون أي اختلاف؟ وما هو سر الاختلافات؟.

### سر الاختلافات:

يعتبر سر الاختلافات في جملة واحدة هي:

«اختلاف الموجودات ذاتي من ذاتياتها ولازم لنظام العلة والمعلول». وهذه الجملة معقدة تحتاج إلى توضيح، وإلى إعادة ما قلناه بأسلوب آخر، وهكذا نجد أنفسنا في أحضان البحث الفلسفـي العميق مهما حاولنا الإبعاد عنه، ولكنـنا نأمل أن نظرـر بنتـيجة تـكافـيـة ما نـبذـلـ من طـاقـةـ. والآن نواصل بحثـنا السابـقـ ونـفـلـسـفـهـ.

وقد أشرـناـ فيما سـبـقـ إلىـ أنـ هـذـاـ الـبـحـثـ قدـ أـدـرـجـ فـيـ الـحـكـمـةـ الـإـلـهـيـةـ تحتـ عنـوانـ «كـيـفـيـةـ صـدـورـ الـمـوـجـودـاتـ مـنـ ذـاتـ الـبـارـيـ»ـ ويـكـوـنـ التـسـاؤـلـ هـنـاكـ:ـ أـتـعـلـقـ إـرـادـةـ الـبـارـيـ بـخـلـقـ الـمـوـجـودـاتـ كـلـاـ عـلـىـ حـدـةـ؟ـ فـمـثـلاـ تـكـوـنـ إـرـادـةـ وـيـخـلـقـ الـإـنـسـانـ «أـلـفـ»ـ،ـ وـتـكـوـنـ إـرـادـةـ أـخـرىـ وـيـخـلـقـ الـإـنـسـانـ «بـ»ـ،ـ وـتـكـوـنـ إـرـادـةـ ثـالـثـةـ وـيـخـلـقـ الـإـنـسـانـ «جـ»ـ،ـ وـهـكـذـاـ يـخـلـقـ أـيـ شـيـءـ بـإـرـادـةـ مـسـتـقـلـةـ.ـ أـمـ أـنـهـ يـخـلـقـ الـأـشـيـاءـ جـمـيـعـاـ بـإـرـادـةـ وـاحـدـةـ بـسـيـطـةـ؟ـ

ناـصـرـ بـعـضـ الـمـتـكـلـمـينـ الـذـيـنـ يـفـكـرـونـ فـيـ الـمـعـارـفـ الـإـلـهـيـةـ تـفـكـيرـاـ سـطـحـيـاـ.ـ نـاصـرـ هـؤـلـاءـ الـاحـتمـالـ الـأـوـلـ..ـ

ولـكـنـ الـأـدـلـةـ الـعـقـلـيـةـ الـمـحـكـمـةـ وـالـبـرـاهـيـنـ الـفـلـسـفـيـةـ الـقـاطـعـةـ وـالـشـواـهـدـ الـقـرـآنـيـةـ الـمـبـيـنةـ.ـ كـلـ هـذـهـ تـقـفـ إـلـىـ جـانـبـ النـظـرـيـةـ الثـانـيـةـ..ـ وـحـسـبـ هـذـهـ النـظـرـيـةـ فـالـكـوـنـ مـنـذـ بـدـئـهـ وـحتـىـ نـهـاـيـتـهـ قـدـ أـوـجـدـ بـإـرـادـةـ إـلـهـيـةـ وـاحـدـةـ بـسـيـطـةـ أـوـجـدـتـ شـيـئـاـ لـاـ يـقـبـلـ الـنـهـاـيـةـ وـلـمـ يـخـلـقـ كـلـ شـيـءـ بـإـرـادـةـ خـاصـةـ.

ولـنـنـصـتـ لـلـقـرـآنـ الـكـرـيمـ:ـ **﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَا مِنْ نَارٍ﴾** (١٩)ـ وـمـاـ أـمـرـنـاـ إـلـاـ وـجـدـهـ كـلـمـعـجـ بالـبـصـرـ) (١).

إـذـنـ حـسـبـ هـذـهـ الـعـقـيـدةـ يـوـجـدـ نـظـامـ خـاصـ وـتـرـتـيـبـ معـيـنـ لـعـلـمـيـةـ الـخـلـقـ،ـ إـرـادـةـ اللهـ وـجـوـدـ الـأـشـيـاءـ هـيـ عـيـنـ إـرـادـتـهـ وـجـوـدـ نـظـامـهـ.ـ وـمـنـ هـنـاـ يـوـجـدـ قـانـونـ الـعـلـةـ وـالـمـعـلـولـ أـوـ نـظـامـ الـأـسـابـ وـالـمـسـيـبـاتـ،ـ وـمـعـنـيـ هـذـاـ الـقـانـونـ أـنـ أـيـ مـعـلـولـ لـهـ عـلـةـ خـاصـةـ بـهـ،ـ وـأـيـةـ عـلـةـ لـهـ مـعـلـولـ خـاصـ بـهـ،ـ وـلـاـ يـمـكـنـ أـنـ يـصـدـرـ مـعـلـولـ مـعـيـنـ مـنـ أـيـةـ عـلـةـ كـانـتـ،ـ وـكـذـلـكـ يـسـتـحـيلـ أـنـ يـصـدـرـ مـنـ عـلـةـ مـعـيـنـةـ أـيـ مـعـلـولـ كـانـ.ـ وـفـيـ الـحـقـيـقـةـ فـإـنـ أـيـ مـوـجـودـ يـحـتلـ مـقـامـ مـعـلـومـاـ فـيـ نـظـامـ الـعـلـةـ وـالـمـعـلـولـ،ـ

(١) سـوـرـةـ الـقـمـرـ:ـ الـآيـاتـ ٤٩ـ -ـ ٥٠ـ.

إن المعلول لا بد أن يكون لشيء معين وعلة لشيء معين آخر، وهذا هو المعنى الدقيق للآية الكريمة: ﴿إِنَّا كُلُّنَا وَخَلْقَتُهُ يَقْدِرُ﴾.

وللتوضيح هذا الأمر فنحن نقسم النظام الكوني إلى نظامين: «النظام الطولي» و«النظام العرضي»، ونشرح كلاً منها على حدة:

### النظام الطولي:

المقصود من النظام الطولي هو العلة والمعلول، والترتيب في خلق الأشياء، أي الترتيب في فاعلية الله بالنسبة إلى الأشياء وصدرها منه. فقط اقتضت قدسيّة الله وعلو ذاته أن تكون الأشياء رتبة بعد أخرى، ويأتي بعضها بعد الآخر، فيكون لدينا صادر أول وثان وثالث، وهكذا يوجد أحدها بعد الآخر وكل منها معلول لما قبله. ولا يعني بالأول والثاني والثالث أنها مرتبة زمانياً، لأن الزمان غير وارد هنا، بل هو نفسه أحد مخلوقات الله.

وما جاء على لسان الدين من ملائكة وجند إلهيين ورسل سماويين (ونعني بهم الرسل التكوينيين وليسوا التشريعيين) ومقسمات الأمر ومدبراته وما جاء أيضاً من مفاهيم من قبيل العرش والكرسي واللوح والقلم - هذه كلها تشكل سلسلة من التنظيمات المعنوية والإلهية لله سبحانه لكي تفهمحقيقة أن الله قد خلق الكون على أساس نظام خاص وترتيب معين -. وقد بين الحكماء هذا المضمون بطريقهم المتميزة، ولكنه بُين في المعارف الإسلامية بطريقة أخرى، وقد إصطفينا الأسلوب الإسلامي لكونه أعزب وأبلغ.

ففي هذا النظام يحتل الله سبحانه صدر قائمة الموجودات، أما الملائكة فهم المنفذون لأوامره. وتوجد بين الملائكة سلسلة مراتب، فبعضهم يشغل منصبأً رئيسياً لإصدار الأوامر وبعضهم أعوان وأنصار. فميكائيل مثلاً ملك مسؤول عن الأرزاق، وعزرائيل ملك الموت المفوض بقبض الأرواح، ولكل من هذين الملوكين أعون ومساعدون. فلكل ملك إذن منصب معين ووظيفة خاصة: ﴿وَمَا يَمْأَأِ إِلَّا لَهُ مَقْمَمٌ مَعْلُومٌ﴾<sup>(١)</sup>.

(١) سورة الصافات: الآية ١٦٤.

ولا ينبغي أن ننسى كون رابطة الله سبحانه بالموجودات هي رابطة الإيجاد والخلق والتكون، ولا يجوز أن نقيس تنظيم الموجودات وتجهيزها على ما نجده في التنظيمات الاجتماعية التي لا تملك سوى قيمة اعتبارية متفق عليها. أما نظام إصدار الأوامر والطاعة الذي يحكم العلاقة بين الله والملائكة فله ماهية تكوينية حقيقة وليس اعتبارية. فأمر الله هنا ليس كلاماً وإنما هو إيجاد، وطاعة الملائكة أيضاً تتلاءم مع ذلك. وعندما نقول إن الأمر قد صدر إلى الملائكة بفعل كذا فمعناه أن الملائكة قد أوجدوا بحيث يكونون علة لمعنى معين، ومعنى طاعتهم هو هذه العلية والمعلووية التكوينية.

إذن هذه التنظيمات تعتبر نظاماً تكوينياً.

ومن هنا فإن القرآن الكريم ينسب تدبير الكون إلى الله تارة وينسبه إلى الملائكة تارة أخرى. فيقول مرة: ﴿يُدِيرُ الْأَمْرَ مِنْ أَسْنَاءِ إِلَى الْأَرْضِ﴾<sup>(١)</sup> ويقول أخرى: ﴿فَالْمُدِيرُاتُ أُخْرَى﴾<sup>(٢)</sup>.

وينسب أحياناً قبض أرواح الناس إلى الملائكة وأخرى إلى ملك الموت وأخرى إلى الله.

وينسب الوحي تارة إلى ملك واحد: ﴿فَنَزَّلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٧٧﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾<sup>(٣)</sup> ويقصد بالروح الأمين جبرائيل.

وأخرى ينسبه إلى ذات الله سبحانه: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَرْزَلُنَا عَلَيْكَ الْفَرْمَانَ تَبَرِّلُكَ﴾<sup>(٤)</sup>. فكل هذا يرمز إلى أن فعل الله سبحانه يجري على نظام خاص وترتيب معين، وأن إرادة الله خلق وتدير الكون هي عين إرادته لهذا النظام الموجود.

وانعدام النظام المعين بين الموجودات يستلزم أن يكون أي موجود منشأ لأي شيء، ويستلزم أيضاً أن ينشق أي موجود من أي موجود. فمثلاً لا بد أن يكون في حيز الإمكان إنبعاث إنفجار هائل من قوة ضئيلة، وأن ترك قوة ضخمة أثراً تافهاً، ولا

(١) سورة السجدة: الآية .٥

(٢) سورة النازعات: الآية .٥

(٣) سورة الشعراء: الآيات ١٩٣ - ١٩٤

(٤) سورة الدهر: الآية .٢٣

بدَّأن يكون ممكناً أيضاً تساوي أثر شعلة عود الثتاب مع أثر الشمس، ولا بدَّ أيضاً أن يكون من الممكِن حلول المعلول محلَّ علته والعلة محلَّ معلولها، وعلى هذا فإنه يمكن أن يصبح الله مخلوقاً والمخلوق خالقاً.

كلا...، إن وجوب واجب الوجود وإمكان واجب الوجود كلامهما ذاتي متعلقه. أي أنه من الخطأ الاعتقاد بأن ممكِن الوجود كان من المحتمل أن يصبح ممكِن الوجود، ولكن بصفة أو بعنة خارجية كان ذلك واجباً وهذا ممكناً!

كلا...، إن ممكِن الوجود واجب الإمكان، كما أن واجب الوجود واجب الوجوب.

أي أن الممكِن لا يستطيع التخلِّي عن إمكانه، وأن الواجب لا ينفصل عن وجوبه.

هكذا تكون مراتب الممكِنات، كل رتبة منها وفي أية درجة من الوجود بهذه حالها، فمثلاً الملك الموكَل بمنع الأرزاق أو المأمور بقبض الأرواح، هذا المقام الذي أُسند إليه لازم لكيفية ورتبة وجوده الذي أفيض عليه، ومعنى هذا أنه ليس من الممكِن أن تحتل بعوضة مكان ميكائيل بأمر معين، ولا نملة مكان عزرايل، ولا إنسان مكان جبرائيل.

فالفرض القائل بإمكانية حلول الكامل محلَّ الناقص والناقص محلَّ الكامل خطأ يقيناً، ويحصل هذا الخطأ نتيجة لعدم الإدراك السليم لضرورة الروابط الذاتية بين الموجودات ومراتبها في الوجود، وقياسها على المراتب الاعتبارية الموجودة في المجتمع الاجتماعي. وكل هذه الإشتباكات ناشئة من قياس الله على الإنسان وقياس النظام الذاتي للكون على النظام الاعتباري للمجتمع الإنساني. فهؤلاء الأفراد كما يرون أمامهم أنَّه لا مانع من كون الرئيس الفلاني مرؤوساً والمرؤوس رئيساً فإنهم يريدون أن لا يكون هناك مانع من إحلال الماشية مكان الإنسان، والإنسان مكان الماشية. أي أنه لماذا أفترَّ الإنسان والماشية في مكانيهما المعينين؟

وهم غافلون عن أنَّ هذا الشيء مستحيل، لأنَّ علية العلة لمعلول معين ومعلولية المعلول لعلة معينة ليست اعتبريات وإنما هما حقيقيان.

فإذا كانت «ألف» علة لـ «ب» فلأجل خاصة في ذات «ألف» تجعلها علة لـ «ب». وكذلك «ب» إذا كانت معلولة لـ «ألف» فلأجل خاصة في «ب» تجعلها معلولة لـ «ألف». وهذه الخاصة ليست شيئاً سوى كيفية وجودها. ولهذا كانت هذه الخاصة أمراً واقعياً وليس أمراً اعتبارياً ولا عارضاً ولا قابلاً للتحوّل والتغيير. فارتبط العلة بمعولها والمعلول بعلته ناشيء من ذات العلة ومن ذات المعلول. والمعلول بتمام ذاته مرتبط بعلته، والعلة بتمام ذاتها منشأ صدور المعلول.

لقد أصبح واضحاً الآن أن رتبة أي موجود هي عين ذاته ولا تقبل التخلف، تماماً مثل مراتب الأعداد.

ومن الممكن أن نؤخر أو نقدم في طابور من الحالات، أما طابور الأعداد فلا يمكن فيه ذلك، فرتبة العدد «٥» تأتي بعد العدد «٤» ولا يمكن أن تأتي قبل ذلك. وليس هناك رتبة لعدد قبل العدد «٤» سوى رتبة العدد «٣». وحتى لو أطلقنا عليها اسم الخمسة فإننا نكون قد غيرنا الاسم ويستحيل علينا تغيير الواقع والحقيقة.

فالكون يحكمه نظام ذاتي متأصل، وما يقوله القرآن الكريم على لسان الملائكة: «**وَمَا مِنْ إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ**» صادق في حق كل الموجودات، وكل شيء له مكان خاص، وفرض كونه في غير مكانه يساوي تخيله عن ذاته وهو غير ممكن<sup>(١)</sup>.

### النظام العرضي:

بالإضافة إلى النظام الطولي الذي يعيّن ترتيب الموجودات من حيث الفاعلية والخالية والإيجاد فإنه يحكم الكون الطبيعي خاصة نظام آخر يعيّن الشروط المادية لإيجاد ظاهرة معينة، وهذا نسميه بالنظام العرضي<sup>(٢)</sup>.

(١) من أراد التوسيع والتفصيل فليرجع إلى كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة» المقالة الثامنة والثاسعة. «المؤلف».

(٢) العلل المادية والزمانية مثل علية الآب والأم للولد وعليه الماء والهواء والحرارة للنبات، هنا النوع من العلية يعتبر من وجهة نظر الفلسفة من أقسام العلية الإعدادية وليس الإيجادية. لأن هذه العلل لا توجد معلولاتها وإنما تتشكل أرضية لوجودها وشروطها لامكانية وجودها من قبل الفاعل الإيجادي. يُليكون هذه العلل من حيث رتبة الوجود في عرض معلولاتها وأحياناً تصبح المعلولات في درجة أعلى وأشمل من عللها مهما كانت متاخرة زماناً عن تلك العلل، فهي تسمى بـ «العلل العرضية»، أما العلل

وعلى أساس هذا النظام فإن تاريخ الكون يكتسب صفة قطعية ومعينة. كل حادثة تظهر في مكان وزمان خاص بها. وأي زمان معين أو مكان خاص فهو ظرف لحوادث مشخصة.

ونحن عندما نتساءل ونتردد حول ظاهرة من الطواهر فإننا نركز عادة على الظاهرة نفسها فقط ولا نحاول أن نعرف مكان ووضع هذه الظاهرة في نظام الوجود، والحال أن أية ظاهرة - حسنة كانت أم سيئة - معلولة لسلسلة من العلل الخاصة ومرتبطة بشروط معينة. فأي حريق لا يحدث دون ارتباطه بعوامل وحوادث أخرى، والحيلولة دون وقوع هذا الحريق غير ممكناً أيضاً بمعزل عن سلسلة من العلل والعوامل المادية أو المعنوية. وكل حادثة في الكون فهي غير مترفة ولا مستقلة عن بقية الحوادث. وكل أجزاء الكون متصلة ومرتبطة بعضها، وهذا الاتصال يشمل كل أطراف الكون ويوجد ارتباطاً عاماً بين جوانب الوجود.

والحكمة الإلهية تعتمد بكثرة على أصل ارتباط الأشياء ببعضها أي أصل الوحدة الواقعية للكون، ووحدة النظام الشامل له. فأصل تعلق الأشياء ببعضها يحصل في الحكمة الإلهية على مفهوم أكثر جدية وهو «أن الكون غير قابل للتفسير»، وسوف نتناول هذا الموضوع بتفصيل أكبر فيما بعد.

ويقال في الفلسفة: «كل حادث مسبوق بمادة ومدة» أي أن أية ظاهرة تقع في إطار زمان خاص ومكان معين. ولا يمكن أن تكون كل الأزمنة وجميع الأمكنة سواء وبلا أي أثر بالنسبة إلى حادثة خاصة.

ومشاهداتنا في الحياة تؤيد هذا الموضوع، فإذا اندلع حريق في جهة من الكون فهو يقع خلال زمان معين ومكان خاص ومادة مشخصة. وجود الحريق يرتبط بشروط خاصة تعيّن زمان ومكان وقوعه. وهذه الشروط بدورها لها زمان ومكان مشخص ومتعلقة بعمل وعوامل خاصة، ولو واصلنا مسيرنا فسوف نصل إلى هذه النتيجة وهي أن تتابع الحوادث يشبه حلقات السلسلة المتصلة ببعضها.

---

الموجودة فلكونها أعلى رتبة في الوجود ومحيطة بهذا العالم وسلطنة عليه فهي تسمى بـ «العمل الطولية». «المؤلف».

وكل حادثة تتعلق بالحادثة التي وقعت قبلها والحادثة التي ستقع بعدها. فكل شيء إذن له ارتباط بالماضي وبالمستقبل، وهذا الارتباط لا يسعنا إلّا اعتباره صفة أزلية أبدية.

ولو تعمقنا أكثر للمسنا بين الظواهر التي تحدث في عرض واحد وفي زمان واحد ارتباطاً وعلاقاً.

فلو نظرنا نظرة سطحية إلى رفاء يرفو سجادة ثم لاحظنا طبيباً جراحأً يمارس عملية الجراحة مع مريضه فسوف لن نجد - لأول وهلة - بين هذين العلين أيّ ارتباط. ولكننا فو فحصلنا جيداً لوجدنا مثلاً أن حريقاً كان السبب في إحراق المريض والسجادة معاً. وحينئذ نصدق أن عمل الجراح والرفاء منبعث من مصدر واحد، لأن حادثة واحدة لو لم تكون لم يندفع هذان العاملان إلى عملهما.

وعمل كل الأفراد الذين إنحدروا من جدّ واحد يرتبط بوجود ذلك الجد في الزمان والمكان المعينين، وبالتالي فإنّ أعمال هؤلاء يرتبط بعضها بالبعض الآخر.

وحادثة إنفصال الأرض من الشمس تعدّ مبدأ الحركات التي تمت في الأرض، فلو أن الإنفصال لم يحدث ما وجدت هذه الحركات على وجه الأرض. فوجود تلك الحادثة إذن كان السبب في أن تتبعها بقية الحوادث. ويوجد في الفلسفة إصطلاحان: الأول هو «الوجوب بالقياس» والثاني هو «الإمكان بالقياس».

فعدنما نقيس حادثة إلى أخرى فإنّ كان وجود الثانية ضرورياً عند فرض وجود الأولى قلنا إن للحادثة الثانية بالنسبة إلى الأولى «وجوباً بالقياس»، وإذا كان وجود الثانية وعدمها ممكّن عنده فرض وجود الأولى قلنا أن للثانية بالنسبة إلى الأولى «إمكانية بالقياس».

والنظرية السطحية توحّي للإنسان أنّ بين بعض الحوادث «وجوباً بالقياس» وبين بعضها الآخر «إمكانية بالقياس».

ولكن النظرة الأدق تقنع المرء أن «الوجوب بالقياس» هو المسيطر على

أرجاء الكون، وأن «الإمكان بالقياس» ليس له أي تحقق خارجي، لأن كل الحوادث تعود إلى علة أساسية ولما كانت الضرورة حاكمة بين أية علة وملولها، فلا بد أن تكون الضرورة حاكمة بين الحوادث جميعاً.

والأصول التي يعتمد عليها هذا الارتباط الضروري العام هي كما يأتي:

١ - قانون العلة والمعلول العام.

٢ - ضرورة العلة والمعلول.

٣ - تناسب العلة والمعلول.

٤ - إن الكون والوجود يتهدان حتماً إلى علة العلل.

فالأصل الأول بديهي ويعد الأساس الذي تقوم عليه كل العلوم، وإنكاره يستلزم إنكار كل شيء، والاستغراف في السفسطة.

أما الأصل الثاني فيبين أن المعلول عندما يوجد فلا يكفي القول بأن العلة موجودة بل لا بد من كون وجود العلة ضرورياً، وما دام صدور المعلول من علته غير ضروري فإنه يستحيل وجود المعلول. وكذلك إذا تحققت العلة التامة بشيء ما فإن وجود المعلول يصبح واجباً ويستحيل عدم وجوده.

ونستنتج من هذا أن أي شيء قد وجد فقد كان وجوده ضرورياً، وأن أي شيء لم يوجد فعدمه كان ضرورياً.

وإذا انتقلنا إلى الأصل الثالث وجذناه يعين نوعية الارتباط بين العلة والمعلول ويفيد بأن علة ما لا تستطيع أن توجد معلولاً آخر غير معلولها، وأن معلولاً ما لا يمكن أن يصدر من غير علته.

ومن هذه الأصول الثلاثة نستنتج أن للكون نظاماً قطعياً وغير قابل للتبدل، وبإضافة الأصل الرابع الذي هو أصل «توحيد المبدأ» نستبط الارتباط اليقني والعام بين كل حادث الكون.

وفي الفصل الرابع تحت عنوان «الاختلاف في إمكانية الاستيعاب» سوف نذكر توضيحاً أكبر حول هذا الموضوع.

## سنة الله:

ما يطلق عليه في الفلسفة اسم «نظام الكون» و«قانون الأسباب» يطلق عليه الدين اسم «سنة الله». وقد ذكر القرآن الكريم في عدة موارد: ﴿وَلَنْ يَجِدَ لِسْتَةً أَللَّهُ تَبَدِّي لَا﴾<sup>(١)</sup>.

أي أن فعل الله له طريقة خاصة وأسلوب ثابت لا يقبل التغيير.

وقد أكد الله هذا المعنى بصورة مكررة في سورة فاطر:

﴿فَلَنْ يَجِدَ لِسْتَةً أَللَّهُ تَبَدِّي لَا وَلَنْ يَجِدَ لِسْتَةً أَللَّهُ تَحْوِي لَا﴾<sup>(٢)</sup>.

أي أنّ سنة الله لا تتبدل إلى سنة أخرى كما ينسخ القانون الوضعي ويوضع مكانه قانون وضعي آخر. وهي لا تتحول كما يحدث في القوانين الاعتبارية التي تضاف إليها الملحقات أو يلغى منها شيء ويصحح ذلك القسم دون إلغاء أصل القانون.

إنها لجملة محيرة من كتاب محير. ما أعظم هذا القرآن! إنه لقدوة العلوم ورفيق المتقين.

إن عقول الفلاسفة العظام تفحص سنين طويلة حتى تهتدى إلى قانون العلية العام الذي يحكم الكون ثم تصاب بالغرور والفاخر والزهو لكونها قد إكتشفت سراً خطيراً وعرفت قانوناً مهماً، وغاب عنها أن القرآن قد سبقها بتعبيره العميق والمبين: ﴿وَلَنْ يَجِدَ لِسْتَةً أَللَّهُ تَبَدِّي لَا﴾.

من يستطيع أن يعبر بأوضح من هذا؟ وأية جملة يمكن أن تكون أبلغ وأحكم من هذه الجملة؟: ﴿وَلَنْ يَجِدَ لِسْتَةً أَللَّهُ تَبَدِّي لَا﴾.

والقرآن الكريم لا يذكر فقط أن في الكون قوانين وستناً بنحو كُلّي للontology، وإنما هو في بعض الموارد ينصل على بعض هذه السنن فيقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا يَقُولُ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا يَأْتِيُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة الأحزاب: الآية ٦٢، الفتح: الآية ٢٣.

(٢) سورة فاطر: الآية ٤٣.

(٣) سورة الرعد: الآية ١١.

هذه الآية تبين السبب في تقدم الأمم وتأخرها.

فلا يمكن أن تتجاوز أمة مرحلة الانحطاط لتدخل مرحلة الحضارة ما لم تبعد عن نفسها عوامل الانحطاط. وكذلك فأي أمة لا تتراجع من المرحلة الحضارية إلى مرحلة التأخر ما لم تقم باكتساب عوامل التأخر.

ونحن نتألم ونصرخ بأعلى أصواتنا: لماذا يسلط الله حفنة من اليهود الذين هم شرطة الأميركيان على سبعمائة مليون مسلم تسلطًا فكريًا وسياسيًا واقتصادياً وعسكرياً؟.

لماذا إنهم مائة مليون عربي في حرب الخامس من حزيران؟.

لماذا لا يمنحك الله العزة للمسلمين؟ لماذا لا يجعل الله القوانين الطبيعية جارية لصالح المسلمين؟.

ونحن نغضب ونثور ونطلق الحسرات ويهرب النوم من أعيننا ونعياني وتضيق بنا الحياة وندعوا ونستغيث ولكن لا يستجاب لنا، والقرآن يجيبنا:

**﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾**

فالله لا يغير قوانينه بل لا بد أن نغير نحن ما بأنفسنا.

إننا غارقون في الجهلة متورطون في فساد الأخلاق نابذون للوحدة والاتفاق، ومع هذا كله فنحن نريد من الله أن ينصرنا ويعيننا. إننا لمجرد حادثة طفيفة نطلق ألف شائعة. وقد إتخذنا الكذب والإنحراف طريقة لنا في الحياة وتخلينا عن كل فضيلة، ومع هذا كله فنحن نريد أن نصبح سادة الدنيا!. إن هذا لمستحيل..!.

والكتب السماوية الماضية عندما تذكر اليهود - هؤلاء الذين أرسل فيهم أكبر نسبة من الأنبياء لاحتياجهم الشديد إلى المربيين ولتفشي الإنحراف والزيغ في أوساطهم - فإنها تؤكد على واقعين اجتماعيين وتنبأ بتحولين ثورتين، ثم تتحقق هذه النبوة. والقرآن يذكر هذا التنبؤ ثم يذكر تحققه في التاريخ اليهودي. وهذه النبوة تذكر أن اليهود سوف يفسدون في الأرض مرتين وأن الله يُعْمِلُهُم في كلتيهما.

ثم يذكر القرآن بقاعدة عامة مجملها أن الفساد مقدمة للإنهزام وسوء

المصير، وأن التجديد الإصلاحي في النظر يعقبه تجديد في رحمة الله، فلنستمع قول الله تعالى:

**﴿وَقَصَّيْنَا إِلَى بَعْدِ إِسْرَئِيلَ فِي الْكِتَبِ لَتَفَسِّدُ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنَ وَلَقَعَنَ عَلَيْهَا كَيْدِرًا ﴾** فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أَوْلَاهُمَا بَعْثَنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَّا أُولَئِنَّ بِأَيْمَنِ شَدِيرٍ فَجَاءُوكُمْ خَلَلَ الْدِيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا ﴿٦﴾ ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَدْنَاكُمْ يَأْمُولُونَ وَبَيْسَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا ﴿٧﴾ إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُ لِأَنْشِكُمْ وَإِنْ أَسْأَلْمُ فَلَهُمْ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْعُوا بُجُورَهُمْ وَلَيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوا أَوَّلَ مَرَّةً وَلَيُسْتَرِدُوا مَا عَانُوا تَسْبِيرًا ﴿٨﴾ عَنِ رَبِّكُمْ أَنْ يَرْجِعُوكُمْ وَإِنْ عَدْتُمْ عَدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكُفَّارِ حَمِيرًا﴾<sup>(١)</sup>.

**لَتَفَسِّدُنَّ** في الأرض أي أنكم تفرضون أنفسكم على الناس بالقوة وتتجاوزون على حقوق الآخرين كما يفعل الاستعمار في هذا اليوم مع المستعمرين. يا بني إسرائيل إنكم تفسدون في الأرض مرتين وسوف نعمكم مرتين أيضاً. وإن عدتم عدنا. أي لو أفسدتم في الأرض مائة مرة لقمعناكم مائة مرة. وإن عملتم خيراً فسوف نغير حالكم إلى الخير.

إن هذه الآيات تفصيل لما أجمل في الآية الكريمة: **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا يَقُولُ إِلَّا يَقُولُ إِلَيْهِ مَا يَنْشَهُ﴾<sup>(٢)</sup>.**

### ما هو القانون:

ما عرفناه حتى الآن يتلخص في أن ظواهر الكون محكومة لسلسلة من القوانين الثابتة والسنن اللامتحيرة. وبتعبير آخر إن الله سبحانه قد إتخذ لإدارة الكون أسلوباً معيناً لا يتم شيء من حوادث الكون خارج هذا الأسلوب. والآن نتساءل: ما هو القانون؟ وما هو معنى السنة؟.

أيكون القانون والسنة الإلهية من قبيل القوانين البشرية الموضوعة والإلتزامات الذهنية والتعهدات الاجتماعية؟.

أم أنه خلقٌ متميز أبدعه الله سبحانه؟.

(١) سورة الإسراء: الآيات ٤ - ٨.

(٢) سورة الرعد: الآية ١١.

أم أنه لا هذا ولا ذاك فكلاهما لا يصدقان في القانون الإلهي؟  
وعلى أية حال: فمن الممكن أن لا يخلق الله هذه السنة أو لا يجعل هذا  
القانون ساريًّا المفعول؟.

ولماذا لا يمكن تغيير قانون الله وسته؟.

وفي الجواب نقول: إن القانون ليس شيئاً منفصلاً قد تعلقت به عملية  
الخلق، وإنما هو مفهوم كليٍ يتزعزع الذهن وليس له أي وجود خارجي مستقل.  
فالمحجود في الخارج إنما هو نظام العلة والمعلول ودرجات الوجود والذهن  
عندما يتضمن ما في الخارج فهو يتزعزع قانوناً كلياً.

فالوجود ذو درجات وكل درجة لها موقع ثابت وليس من الممكن أن  
تتخلى علة ما عن موقعها لعلة أخرى، ولا معلول لمعلول آخر. وهذا هو  
المعنى الذي نعبر عنه بأن في الكون قانوناً.

إذن القانون ليس أمراً اعتبارياً، وإنما هو منتزع من حقيقة الأشياء  
الخارجية ولهذا فهو غير قابل للتغيير ولا للتبديل.

#### الاستثناءات:

أقبل قوانين الوجود الاستثناء؟.

أ تعد المعاجز وخارق العادة تقضي لسنة الله؟.

الجواب لكلا السؤالين بالنفي. فلا قوانين الوجود تقبل الاستثناء ولا  
خارق العادة تقضي لتلك القوانين.

فإذا لاحظنا تغييراً في سنن الكون فإنه معلول قطعاً للتغيير في الشروط،  
ومن الواضح أن أية سنة نافذة ضمن شروط خاصة فإذا تغيرت هذه الشروط فإن  
سنة أخرى تصبح نافذة، وهذه أيضاً مقيدة بشروط خاصة. فالقانون يتغير إذن  
بحكم القانون لا بمعنى أن قانوناً يُنسخ ويحل محله قانون آخر، ولكن بمعنى  
أن شروط قانون ما تتغير وتظهر شروط جديدة تمهد الطريق لقانونها فيكون  
القانون الجديد هو النافذ.

فالكون على هذا لا تحكمه سوى القوانين الثابتة.

فإذا رأينا ميتاً يمنع الحياة بصورة معجزة فإن لذلك قانوناً ينظمه . وإذا ولد إنسان من غير أب كما حدث ذلك في عيسى عليه السلام فإن ذلك ليس مناقضاً لستة الله ولا لقانون الكون .

ولا بدّ من الالتفات إلى أن الإنسان ليس محاطاً بكل قوانين الكون ولهذا فلا يحق له إذا ظهر له شيء أنه ضد القانون الذي يعرفه أن يعتبره مخالفًا للقانون واستثناء منه ونقضاً لقانون العلية . وفي كثير من الموارد فإن ما يعتبره قانوناً إنما هو قشرة القانون وليس هو القانون ذاته . فمثلاً نحن نتخيل أن ستة الوجود تفرض أن يأتي الموجود الحي دائمًا من اقتران أب مع أم ولكن هذا في الحقيقة قشرة السنة وليس هو السنة الواقعية ، فولادة عيسى عليه السلام ليست نقضاً للسنة ولكنها نقض لبشرة السنة .

وحدثينا عن كون القوانين الواقعية للوجود غير قابلة للتخلّف ، هذا شيء ، وحدثينا عن كون القوانين التي اطلعنا عليها هل هي القوانين الواقعية للكون أم هي قشور القوانين ، هذا شيء آخر .

وليس معنى المعجزة هو كون الشيء ناقضاً للقانون أو فوق القانون فالماضيون قد تورطوا في هذا الإشتباه ففرضوا أن بعض القوانين الطبيعية للكون - والتي اكتشفت بفضل العلم الحديث - فرضوها قوانين واقعية ومتعلقة ، ثم تخيلوا أن المعجزات نقض لتلك القوانين فرفضوها .

أما نحن فنقول إن ما أوضحته العلوم من قوانين فهي مقيدة بشروط خاصة وفي حدود هذه الشروط فهي صادقة .

أما في العمل الخارق للعادة والذي يتم على يد النبي أو الولي فإن الشروط تتغير على يديه بفضل اتصال روحه الطاهر والشفاف بقدرة الله اللامتناهية . وبعبارة أخرى فإن عاملاً جديداً قد ورد الميدان وهو عامل الإرادة القوية ، ومنه تنشأ شروط جديدة . وفي هذه الحال فالقانون الجديد هو النافذ المفعول .

ومثل هذا نقوله في مورد تأثير الدعاء والصدقة في دفع البلاء فقد جاء في الحديث الوارد عن الرسول الأكرم عليه السلام أنه سُئل : كيف يؤثر الدعاء والدواء والحال أن آية حادثة تقع في الكون فهي بتقدير الله وقضاءه الحتمي؟ .

**فأجاب عليه:** الدعاء أيضاً من قضاء الله وقدره<sup>(١)</sup>.

وفي رواية أخرى عن علي عليهما السلام أنه كان جالساً في ظل جدار وفجأة عرف أن الجدار منحن وهو مشرف على الانهدام فابتعد عنه حالاً. وحيثئذ اتعرض أحد الحضور قائلاً: أمن قضاء الله تفرّ يا علي؟ أي لو أن الله أراد لك الموت فسواء أهربت من تحت الجدار الموشك على السقوط أم لم لم تفر فإن موتك محقق، لو أنه سبحانه أراد لك الحياة ففي آية صورة فهو يستطيع حفظك. فما معنى فرارك إذن من تحت الجدار المفتر؟.

**فأجابه علي عليهما السلام:** أفر من قضاء الله إلى قدره<sup>(٢)</sup>.

ومعنى هذه الجملة أن أي حادث لا يحدث في الكون إلا بتقدير من الله وقضاءه. فإذا عرض إنسان نفسه للخطر ثم تضرر من ذلك فهذا قانون الله وقضاءه. وإذا فرّ إنسان من الخطر ونجا بنفسه بذلك أيضاً قانون الله وتقديره. لو ألقى إنسان بنفسه في محيط ملوث بالمكروبات ثم أصابه المرض فهذا قانون الله، وإذا شرب إنسان الدواء ونجا من المرض فهذا قانون الله أيضاً. وعلى هذا فإذا فرّ إنسان من تحت الجدار المفتر فهو لم يخالف قضاء الله وقدره، لأن في هذه الشروط يحكم قانون الله أن يكون الإنسان مصوناً من الموت، وإذا بقي الإنسان مصرًا على البقاء تحت ذلك الجدار ثم قضي عليه نتيجة لسقوطه فهو أيضاً قانون الحياة الذي لا يتخلّف.

وقد بين القرآن هذه الحقيقة بشكل رائع: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللهَ يَجْعَلَ لَهُ مَحْرَماً﴾ ﴿وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَلَّ عَلَى اللهِ فَهُوَ حَسَبٌ﴾ إِنَّ اللهَ يَكُلُّ أَمْرٍ فَدَّ جَعَلَ اللهُ لِكُلِّ شَيْءٍ وَفَدَّ رَأْمَهُ<sup>(٣)</sup>.

ففي هذه الآية بين القانون الحاكم على كل القوانين وهو قانون التقوى والتوكيل.

ونستنتج من هذه الآية أن التوكيل لا بد أن تعقبه عنابة الله فكل شخص

(١) بحار الأنوار: الطبعة الجديدة - الجزء الخامس، ص ٧٨.

(٢) التوحيد للصدوق: الطعمة الحجرية، ص ٣٣٧.

(٣) سورة الطلاق: الآيات ٢ - ٣.

يتوكل على الله بشكل حقيقي فإن عناءة الله سوف تصحبه دائمًا، وتأييد الله وعنائه هي بنفسها سمة وقانون وتشكل سلسلة من العلل والمعلولات ويمسي فيها الوصول إلى الهدف يقينًا. فهذا قانون يشمل كل القوانين الأخرى.

وفي الوقت نفسه ولثلا يغفل الإنسان عن أن فعل الله له قانون ونظام فقد بين سبحانه أنه «فَدَ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» وبين أيضًا «وَمَنْ يَتَّبِعَ اللَّهَ يَجْعَلُ لَهُ مَحْرِسًا».

فَفِعْلُ الله سبحانه ليس خالياً من القانون ولا من الوسيلة مهما كانت هذه الوسيلة غريبة وغير متوقعة، بل هي: «مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَبِطُ».

### القضاء والقدر ومسألة الجبر:

لو لاحظنا أن معنى التقدير الإلهي هو وجود القانون والسنة في الكون فإن إشكال الجبر من ناحية الاعتقاد بالقضاء والقدر سوف ينحل بذاته. وقد تناولنا هذا الموضوع بالبحث المستفيض في كتابنا «الإنسان والمصير» فعلى الراغبين الرجوع إليه هناك. ونحن هنا إنما نشير إليه إشارة مجملة. فهذا الإشكال ينشأ من تخيل بعض الناس معنى التقدير الإلهي أنه إرادة الله بصورة مباشرة شيئاً من الأشياء بشكل يخرج عن القانون.

ويُنسب إلى الخيام قوله: «أنا شراب خمر وكل من هو مثلي فشرب الخمر سهل لديه».

إن شرب الخمر يعلم الله منذ الأزل، فإذا لم أشربه فعُلِمَ الله سوف ينقلب إلى جهل.

فائل هذا الشعر يتخيل أن إرادة الإنسان بالنسبة إلى عمل ما هي في مقابل إرادة الله ومعارضته لها ولهذا اعتقد أنه إذا أراد الإنسان ألاً يشرب الخمر فهو لا يستطيع ذلك لأن إرادة الله شاءت أن يشرب الخمر، ولما كانت إرادة الله وعلمه غير قابلة للتخلف فالإنسان شاء أم أبي فهو يقوم بشرب الخمر.

هذا كلام هابط للغاية وناشيء من جهل متأصل، ولهذا فمن الصعب علينا تصدق كونه صادراً من الخيام الفيلسوف.

والفلسفه وأنصاف الفلسفه يعلمون أن الله لا يريد مباشرة شرب الخمر

للإنسان ولا عدم شريبه. وإنما جعل الله قانوناً للكون لا يمكن لعمل أن يؤدّي بخلافه. فكما أن الحوادث الطبيعية لا تحدث بدون علل طبيعية، فكذلك أفعال الإنسان الاختيارية لا تحدث بدون إرادة الإنسان و اختياره. فقانون الله في حق الإنسان أنه مخلوق ذو إرادة وقدرة و اختيار وهو الذي يصطفى العمل الحسن أو يختار العمل السيء. فالاختيار مقوم من مقومات الوجود الإنساني، ومن المستحيل أن يوجد إنسان قادر للاختيار. وفرض وجود إنسان مع كونه غير مختار فرض خيالي لا واقع له. وإذا لم يكن إنساناً فهو غير مكلف. كما لو أن بقرة أو حماراً قد شرب الخمر. فالقضاء والقدر الإلهي كما أنه شاء خلق الإنسان فهو كذلك شاء أن يكون حراً مختاراً، وعلى هذا فشرب الإنسان الخمر لا باختياره وإنما بجبر إلهي هو مخالف لعلم الله الأزلبي، وإذا شرب الإنسان الخمر بجبر إلهي فعلم الله إذن قد تحول إلى جهل.

ويتردد المحققون في أن يكون الخيام الشاعر هو نفس الخيام الفيلسوف ويحتملون بل يثبتون أن هناك شخصين أو أكثر يذكرون التاريخ بهذا الاسم واحتلطا على أفهام الناس. وعلى أية حال فسواء أكان هناك عدة أشخاص بهذا الاسم أو شخص واحد بأفكار متناقضة، فهذا الكلام الذي يبعد المعاصي إلى العلم الإلهي والتقدير الرباني بحيث يسلب مسؤولية الإنسان المختار كلام باطل وساقط عن الاعتبار. وقد قيل في جوابه: «القول بأن علة العصيان هي علم الله الأزلبي معدود عند العقلاة غاية الجهل والغباء»<sup>(١)</sup>.

### الخلاصة:

ونلخص جواب إشكال الترجيحات والاختلافات بعد هذا البحث الطويل والممل بالنقاط الآتية:

- ـ الكون يدار بسلسلة من الأنظمة والقوانين الذاتية التي لا تتغير، ويوجب هذا فرأية ظاهرة لها موقع خاص ورتبة معينة لا يمكن تغييرها ولا تبدلها.

(١) من أراد التوسيع فليرجع إلى كتابنا «الإنسان والمصير» الفصل الأخير.

- ٢ - يلزم من وجود النظام في الكون أن توجد مراتب مختلفة ودرجات متفاوتة للوجود، وهذا هو منشأ ظهور الاختلافات والتقصص والعدم.
- ٣ - التفاوت والاختلاف ليسا مخلوقين وإنما هما لازمان ذاتيان من لوازم المخلوقات، ومن الخطأ الظن بأن الخالق قد رجح بعض مخلوقاته على بعض.
- ٤ - الترجيح هو الذي يمكن اعتباره نقضاً للعدالة والحكمة، أما الاختلاف فلا يمكن اعتباره كذلك. والموجود في الكون إنما هو الاختلاف وليس الترجيح.

**الفصل الثالث****الشرور**

**البحث في ثلاثة جهات:**

مز علينا أن الإشكالات المتعلقة بموضوع العدل الإلهي تحصر في أربعة عناوين هي: ١ - الترجيحات، ٢ - الفناء والعدم، ٣ - القلة والنقص، ٤ - الآفات.

وقد وعدنا أن نتناول القسم الأول في فصل مستقل ووفينا بوعدنا بما قدمناه في الفصل الماضي تحت عنوان «الترجيحات».

وأما العناوين الثلاثة الباقيه فسوف نضمها جميعاً تحت عنوان واحد ونحللها في هذا الفصل الذي هو بعنوان «الشرور».

والجواب الذي يقدمه الحكماء لإشكال الشرور يشمل ثلاثة جهات:

أ - ما هي حقيقة الشرور؟ أتكون القبائح والشرور أموراً وجودية وواقعية؟ أم هي أمور عدمية ونسبية؟

ب - سواء أكانت الشرور وجودية أم عدمية، أفتكون الخيرات والشرور قابلة للتفكيك أم هي ترفضه؟

وعلى الفرض الثاني - أي عدم كونها قابلة للتفكيك - أيكون الكون بمجموعه - بما فيه من خيرات وشرور - خيراً أم شراً؟ أي أترجح الخيرات

الشروع أم ترجع الشروعُ الخيرات؟ أم لا يرجع أحدهما الآخر بل هما متساويان؟.

ج - سواء أكانت الشرور وجودية أم عدمية، وأيضاً سواء أكانت قابلة للتفكير من الخيرات أم لم تكن، أفتكون الشرور الموجودة خالية تماماً من أي خير؟ أي لا يمكن أن تكون مقدمة لخير ما؟ أم أن في أعماق كل شر يمكن خير أو أكثر؟ وكل شر يؤدي إلى خير أو أكثر؟.

ففي القسم الأول يتناول جوابنا الرد على الثنائيين القائلين بمبدأين للوجود. وفي القسم الثاني يتناول الرد على الماديين الذين اعتبروا الشرور إشكالاً محكماً ضد الحكمة الإلهية، وكذلك الرد على الذين بعثوا أفكاراً هم إشكال الشرور. أما القسم الثالث فهو يبين النظام الجميل والبديع للكون والوجود، ويمكن اعتباره جواباً مستقلأً ومقنعاً، كما يمكن عده أيضاً مكملاً للجواب الأول.

### أسلوبنا وطريقتنا:

نبدأ الجواب عن إشكال الشرور مست�دين من بحوث الحكماء المسلمين وعارضين ذلك بأسلوب حديث.

وجوابنا في هذا الكتاب شامل لنفس العناصر الموجودة في كتب الفلسفة الإسلامية وخاصة مؤلفات صدر المتألهين التي حاولت الجواب عن إشكال الشرور.

والجوابان من حيث الماهية متهدنان.

والاختلاف بين جوابنا وجواب هؤلاء ينحصر في الطريقة الخاصة التي ناخذناها وهي أننا تناولنا مسألة الشرور من جهة علاقتها بـ «العدل الإلهي». أما الحكماء المسلمين فهم يتناولونها في بحث التوحيد ورد شبهة الثنائيين أو في بحث «عناية الله وعلمه» ومن هنا فالمحظوظ للمناقشة هو كيفية تعلق الإرادة الإلهية بالشرور، ولهذا فهم يتوجهون مباشرةً لرد شبهة «الثنائية في المبدأ» أو كيفية تعلق القضاء الإلهي بالشرور، ولا يتعرضون لعلاقة الشرور بالعدل الإلهي إلا بصورة غير مباشرةً.

### ثنائية الوجود:

إن أساس شبهة الثنائيين وأنصارهم - كما أشرنا إلى ذلك فيما مضى - هو لما كان الوجود بذاته على نوعين: وجود متصف بالخير ووجود متصف بالشر فلا بد أن يكون هناك مبدأ للوجود تصدر من أحدهما الموجودات الخيرة وتصدر من الثاني الموجودات الشريرة. فكل من الشرور والخيرات تتعلق بخالق منفصل.

وفي الحقيقة فإن الثنائيين حاولوا تبرئة الله من الشر فاتهموه بوجود شريك له.

وهم يرون أن الكون منقسم إلى قسمين: خير وشر. ويرون أيضاً أن الشرور زائدة على الحاجة بل هي ضارة ولها فهي لا بد أن تكون من غير الله ومن قوة في مقابل قوة الله. لقد خلق الله آدم بنية طيبة ولكنه يتعدّب من ضعفه تجاه الوضع الموجود ويوجد أمامه رقيب شرير ومحب للسوء يلوح له بالفساد والخراب مما يخالف رغبة آدم الحقيقة.

فالثنائيون لم يستطيعوا الإحتفاظ بعقيدة كون الله ذا قدرة غير متناهية وإرادة مسلطة على كل شيء وقضاء وقدر لا يخضعان لرقيب إلى جانب الاعتقاد بحكمته وعدله وكونه خيراً محضاً.

ولكن الإسلام في الوقت الذي يعتبر فيه الله مبدأ كل الوجود وذا رحمة وحكمة لا نهاية لها فإنه لا يوجه أية طعنة لإرادته الشاملة ولا لقدرته الفائقة. كل شيء يعتمد عليه، وحتى الشيطان وقدرته على الغواية.

ومسألة الشرور تجد حلها في الإسلام بشكل آخر.

وذلك حين ينظر الإسلام فيرى الكون مقسماً إلى فتتین: الخيرات والشرور ولكنه يتوجه إليه بنظرة أوسع فيرى نظام الوجود خالياً من كل شر. فال موجود كله خير، والنظام المتحقق أحسن نظام وليس من الممكن أن يوجد أجمل منه.

هذا الجواب لإشكال الشرور يعتمد على فلسفة عقلية خاصة تتناول مسألة الوجود والعدم بشكل عميق. وترد هذه الفلسفة على الثنائيين بأن الشرور ليست موجودات واقعية أصلية حتى تحتاج إلى خالق ومبدأ مستقل. وهذا المضمون

نستطيع أن نو فيه حقه من البحث بتناوله من جهتين: الأولى كون الشر أمراً عدانياً. والثانية كونه أمراً نسبياً. وبتوسيع هذين الأمرين ترتفع شبهة ثنائية الوجود نهائياً.

### الشر عددي محض:

إن تحليلًا بسيطاً كافٍ ليثبت لنا كون ماهية الشرور عدماً محضاً، أي أن كل الشرور عدم وليس وجوداً.

ولهذا البحث تاريخ طويل، وجذوره ضاربة في الفكر اليوناني القديم، وينسب هذا إلى كتب الفلسفة اليونانية القديمة وخاصة إلى أفلاطون، ولكن المتأخرین حلّلوه وفصّلوا بشكل أوسع وأدق. ولما كانا من يرى صحة هذا الإتجاه وكونه من الأمور الأساسية فلهذا تناوله بما يناسب هذا الكتاب، ونرجو العذر من القراء الكرام لكون الموضوع معقداً، ونوصيهم بالصبر وبذل الجهد لاستيعابه، ونؤكّد لهم أنّ الموضوع يستحق ما ينفق لأجله من وقت وجهد، ونعاوّدهم على أن نبسط الموضوع جهد إمكاننا.

والذين يقولون إن الشر عددي لا يقصدون بذلك أن ما يعرف في أواسط الناس باسم الشر لا وجود له حتى يقال إن هذا مخالف للضرورة، فنحن نحنّ ونرى عياناً وجود العمى والصمم والمرض والظلم والعناد والجهل والضعف والموت والزلزال وغيرها، فلا يستطيع أحد إنكار وجودها ولا إنكار كونها شرّاً.

ولا يقصدون بذلك أيضاً أنه لما كان الشر عدانياً فلا وجود له إذن، ولما كان الشر لا وجود له فالإنسان غير مكلف إذن بمقاومة الشرور وتحصيل الخيرات، ولما كان كل وضع خيراً محضاً ولا سوء فيه، فالوضع الموجود إذن لا بدّ من الرضى به، بل هو أفضل وضع ممكن!!.

كلا... لا تتعجلوا بالحكم فنحن لا نريد أن ننكر وجود العمى والصمم والظلم والفقر والمرض وغيرها، ولا نريد أن ننكر كونها شرّاً، ولا نقصد إلى سلب المسؤولية من الإنسان، ولا نريد أن نبعس الإنسان دوره في تغيير الكون وتكامل المجتمع. وتكامل الكون وخاصة الإنسان ورسالته في التنظيم الذي

التي على عاتقه - كل هذا جزء من النظام الجميل للكون -، فالحديث إذن ليس في هذه الأمور.

ال الحديث في أن هذه كلها من نوع «العدميات» و«الفراغات» وجودها من نوع وجود «النفائس» و«الفقدانات» ومن هذه الجهة فهي شر. فهي إما أن تكون بذاتها عندما أو نقصاً أو فراغاً، وإما أن تكون منشأ العدم والنقص والفراغ.

دور الإنسان في النظام التكاملية الضروري للكون هو جبران النفائس وملء الفراغات واقتلاعها جميعاً من صفحة الوجود.

إذا وقع هذا موقع القبول من نفس القارئ فقد أنهينا المرحلة الأولى، وأثراها أنها تطرد من الفكر السؤال القائل من الذي خلق الشرور؟.

لماذا بعض الموجودات خيرة وبعضها شريرة؟.

فما قدمناه يثبت أن الشر ليس من ألوان الوجود وإنما هو خلاء وعدم، وينفي الأرضية التي تقف عليها الثانية زاعمة أن للوجود فرعين بل جذرين. أما من جهة العدل الإلهي والحكمة البالغة فقد أتممنا مرحلة واحدة ولا بد من طي بقية المراحل.

والخيرات والشرور في الكون ليستا فتنيين متميزتين ومنفصلتين عن بعضهما كما تميز الجمادات من النباتات أو النباتات من الحيوانات، ولكل منها صفات خاصة. ونحن مخطئون إذا تخيلنا أن للشروع صفة معيناً من الأشياء تكون ماهيتها شرآ محضآ لا خير فيها، وللخيرات صفة آخر متميزآ تكون ماهيتها خيراً محضاً لا شر فيها. والصحيح أن الخير والشر مخلوطان مع بعضهما ولا يقبلان التفكير ولا الإنقسام. فأينما وجد في الطبيعة شر فهناك يوجد أيضاً خير، وأينما وجد فيها خير فالشر أيضاً فيه موجود. فالخير والشر قد عجنا في الطبيعة وركبا ولكن ليس تركيباً كيماوياً وإنما هو تركيب أعمق وألطف إنه تركيب من نوع تركيب الوجود والعدم.

والوجود والعدم لا يشكلان في الخارج فتنيين منفصلتين، فالعدم نفي فراغ ولا يمكن أن يحتل موقعاً خاصاً في مقابل الوجود، ولكنه في عالم الطبيعة حيث هو عالم القوة والفعل والحركة والتكمال والتضاد والتزاوج ففي

المكان الذي يصدق فيه الوجود يصدق العدم أيضاً. وعندما نتحدث عن «العمى» فلا ينبغي الظن بأن العمى شيء خاص وواقع ملموس بحيث يوجد في العين شيء يسمى عمى. وإنما العمى هو فقدان الرؤية وعدم البصر وليس له أي واقع متميز.

الخيرات والشرور أيضاً من قبيل الوجود والعدم، بل الخيرات هي عين الوجود والشرور عين العدم. فكلما تحدثنا عن الشرور فإننا نكون قد تحدثنا عن العدم والفقدان. لأن الشرور إما أن تكون عدماً بذاتها وإما أن تكون وجوداً يستلزم لوناً من العدم أي أنها موجودات خيرة وجيدة بما هي في ذاتها ولكنها تصبح شرّاً لأنها تستلزم لوناً من ألوان العدم، ومن هذه الجهة أي جهة استلزمها للعدم فهي من نوع الشرور وليس من كل الجهات. فتحن نعد الجهل والفقر والموت من الشرور، وهذه عدم بذاتها. أما الزواحف السامة والوحش المفترسة والمicrobates والأفات فهي ليست عدماً بذاتها وإنما هي موجودات تستلزم عدماً.

والجهل فقدان للعلم وعدم له، والعلم كمال واقعي وحقيقي ولكن الجهل ليس واقعياً، فعندما نقول إن الجاهل هو فاقد العلم فلا يعني ذلك أن هذا الشخص يتمتع بصفة خاصة اسمها فقدان العلم قد حرم منها العلماء. والعلماء كانوا قبل تعلمهم العلم جهلاء وعندما يتذمرون منهم لا يفقدون شيئاً وإنما يظفرون بشيء. فلو كان الجهل واقعاً حقيقياً لرافق تحصيل العلم فقدان شيء. ولكن الأمر تبديل صفة مكان صفة، مثل الجسم الذي له شكل خاص وكيفية معينة ثم يفقد هما ليكون له شكل آخر وكيفية أخرى.

والفقر كذلك ليس هو إلا عدم الملك وليس هو ملكاً لشيء، فالفقير هو الفاقد للثروة وليس هو المالك لشيء اسمه الفقر، فكما أن الغني هو المالك للثروة فكذلك الفقر هو المالك للفقر !!.

والموت أيضاً إنما هو فقدان لشيء وليس تحصيلاً لشيء، ولهذا فالجسم الحي إذا فقد حياته وتتحول إلى جماد فإنه يهبط ولا يرتفع.

أما الزواحف السامة والوحش المفترسة والمicrobates والسيول والزلزال والأفات فهي شر من جهة كونها تؤدي إلى الموت أو نقص عضو أو تضعف

قوة أو أنها تمنع المخلوقات من وصولها إلى كمالها ورشدها. فلو أن الزواحف السامة لم تؤد إلى الموت ولا إلى المرض لم تكن من ألوان الشر، ولو أن الآفات النباتية لم توجب فناء الأشجار والفواكه لم تعتبر شراً، ولو أن السبيل والزلالز لم تذهب بالأرواح والأموال لم تكن من أقسام الشر. فالشر كامن في فقدان والخسائر.

ونحن عندما نطلق على الحيوانات المفترسة اسم الشر فليس ذلك لكون ماهيتها شراً محضاً وإنما لأنها تؤدي إلى سلب الحياة من مخلوق آخر، فالشر في الحقيقة إنما هو فقدان الحياة، ولو أن الحيوان المفترس لم يؤد إلى فقدان مخلوق حياته فإنه لا يصبح شراً، وإذا وجد هذا المفترس وأفقد مخلوقاً حياته فقد أصبح شراً بالنسبة إليه.

ومن جهة رابطة العلة والمعلول فغالباً ما تكون الفقدانات الواقعية التي من قبيل الفقر والجهل سبباً للأمور الواردة في القسم الثاني من قبيل المكريبات والسيول والزلالز والحروب، أي أن هذا القسم الأخير يعد شراً لكونه منشأ العدم.

وإذا أردنا مقاومة هذا النوع الأخير من الشرور فلا بد لنا أولاً من مقاومة النوع الأول منها، وعندئذ فلا بد لنا من مقاومة الجهل والعجز والفقر حتى تنتفي الشرور من النوع الثاني بذاتها.

وكذلك الحال في الأعمال الأخلاقية والصفات القييبة. فالظلم شر لأنه يسحق حق المظلوم. والحق شيء يستحقه الموجود ولا بد أن تناه يده، فالعلم مثلاً كمال يتطلبه الاستعداد الإنساني ولهذا فهو يستحقه. ولو سلبنا حق التعلم من أحد لكننا قد ظلمناه لأننا منعناه من الكمال وأفقدناه شيئاً. والظلم شر حتى للظالم نفسه لأنه يزاحم الاستعداد للارتفاع عنده، ولو أن الظالم لا يملك سوى قوة الغضب وليس لديه قوة الإرادة فالظلم لا يصبح شراً بالنسبة إليه وإنما يفقد الظلم حياؤه معناه.

والآن وعندما اتضح كون جميع الشرور هي من نوع العدم فإن جواب الثنائيين يصبح سهلاً. فشبهتهم تتلخص فيما يأتي:

لما كان في الكون نوعان من الوجود فلا بد من وجود مبدئين و خالقين لهذا الكون .

والجواب هو أن في الكون نوعاً واحداً من الوجود فحسب وهو الخير، وأما الشرور فكلها من نوع العدم والعدم غير مخلوق . فالعدم هو ما لم يخلق وليس هو الذي قد خلق . وعلى هذا فلا نستطيع أن نقول إن للكون خالقين: أحدهما للموجودات والأخر للمعدومات .

وإن مثل العدم والوجود كمثل الشمس والظل ، فعندما ننصب شاصحاً في الشمس فالقسم الذي يبقى مظلماً بسبب الشاخص ومحروماً من نور الشمس نسميه بالظل . فما هو الظل إذن؟ هو الظلمة والظلمة ليست شيئاً سوى عدم النور . وعندما نقول إن النور قد شع من الشمس فإنه لا يجوز لنا أن نسأل: ومن أين يشع الظل؟ وما هو مصدر الظلمة؟ فالظل والظلمة لم يشعوا من شيء وليس لهما مبدأ ولا مصدر مستقل .

وهذا هو الذي يقصده الحكماء من قولهم: إن الشرور ليست مجعلة بالذات وإنما هي مجعلة بالتبع والعرض .

### الشر أمر نسبي:

تصف الأشياء بنوعين من الصفات: الصفات الحقيقة والصفات النسبية . فإذا ثبتت صفة لشيء ما بقطع النظر عن أي شيء آخر فتلك الصفة حقيقة، فالصفة الحقيقة هي التي يكفي لاتصال ذات بها فرض الذات والصفة فقط . أما الصفة النسبية فهي التي لا يكفي فيها فرض الموصوف والصفة دون فرض أمر ثالث ينسب ويربط بينهما ، وعلى هذا ففي كل حالة يصبح تعلق صفة بشيء منوطاً بأخذ أمر ثالث بعين الاعتبار وقياسه بهما فالصفة حينئذ تسمى نسبية .

فالحياة مثلاً أمر حقيقي لأن الموجود يتصف بها بنفسه وبقطع النظر عن مفارنته بأي شيء آخر حياً كان أم ميتاً . وكذلك البياض والسوداد «على فرض كون الألوان أموراً واقعية» فهي صفات حقيقة، فالشيء الأبيض مع غض النظر عن قياسه بأي شيء هو أبيض ، وهكذا الأسود فهو أسود دون حاجة إلى

مقاييسه بشيء آخر لتصبح نسبة السواد إليه. وكذلك أشياء كثيرة منها الكمية والمقدار.

أما الصغر والكبير فهما صفتان نسبيتان، فإذا قلنا إن الجسم الكذائي صغير فلا بد أن نلاحظ في الوقت نفسه قياسه إلى شيء آخر أكبر منه ثم نقول عنه إنه صغير. فكل شيء يمكن أن يكون صغيراً وكبيراً في نفس الوقت، والمهم أن نعرف ما هو المعيار والمقياس الذي اعتبرناه.

ونطلق مثلاً على تفاحة ما أو برتقالة ما صفة الصغر ونطلق على تفاحة وبرتقالة آخرين صفة الكبر. فهنا إتخاذنا حجم التفاح والبرتقال معياراً لقياسنا. فالتفاحة أو البرتقالة المقيدة أيكون حجمها أكبر أو أصغر من التفاح والبرتقال المعروف لدينا؟ وإذا قلنا هذه البطيخة صغيرة فنحن إنما نتحدث بمقاييس سائر البطيخ.

وهذه البطيخة التي رأيناها صغيرة جداً هي أكبر من أكبر تفاحة، ولكننا لما كنا نقيسها إلى بقية البطيخ وليس إلى التفاح فنحن نعتبرها صغيرة.

ولو أخذنا نملة كبيرة جداً بحيث يدفعنا كبرها للحيرة ثم أخذنا بعيراً صغيراً جداً يحملنا صغره على التعجب، فنحن نلاحظ كون هذا العبر المتناهي في الصغر أكبر بـملايين المرات من تلك النملة الكبيرة جداً. كيف يكون الشيء المتناهي في الصغر أكبر من الشيء المتناهي في الكبر؟ هل في هذا تناقض؟

كلا... ليس فيه تناقض. ذلك صغير جداً بالنسبة إلى الإبل بمقاييس المحفوظ لدى الذهن عن الإبل، وهذه كبيرة جداً بالنسبة إلى النمل بمقاييس المحفوظ لدى الذهن عن النمل.

وهذا هو المعنى المقصود من قولنا إن الكبر والصغر مفهومان نسبيان. ولكن الكمية نفسها أي العدد والمقدار فهي أمر حقيقي. فلو كانت نملة كمية من التفاح ولتكن عددها مائة فإن هذه المائة صفة حقيقة وليس مقيمة، وهكذا حجمها إذا كان مثلاً متراً مكعباً.

العدد والمقدار من مفاهيم الكم. أما الكبر والصغر فهي من المفاهيم الإضافية. فقولنا إن مقدار الكمية واحد أو إثنان أو ثلاثة، هذه أمور حقيقة. أما كون شيء ما «الأول» أو «الثاني» أو «الثالث»، هذه أمور إضافية.

ولو وصفنا قانوناً اجتماعياً بكونه ممتازاً فهذا يعني أنه قد نظر فيه بعين الاعتبار إلى مصلحة الفرد والمجتمع معاً وأنه يقدم حق المجموع على حق الفرد وأنه يؤمن حرية الفرد مهما أمكن، أما تأمين حريته تامة غير منقوصة فهذا مستحيل. فاتصاف قانون ما بأنه جيد من حيث تأمين الحرية الفردية، هذا أمر نسبي لأن بعض الحريات فقط يمكن تأمينه، والقانون الأحسن هو الذي يؤمن أكبر قدر منها مهما استلزم ذلك سلب بعض منها. ووصف هذا القانون بالجودة من جهة تأمينه للحراءات مأخوذه فيه بعين الاعتبار قياسه إلى بقية القوانين التي استطاعت فقط أن توفر قدرأً أقل من الحريات.

ولا بد لنا هنا من الإشارة إلى ملاحظة مهمة وهي أننا نقصد بقولنا: إن الشر أمر نسبي: النسبة في مقابل الحقيقة أي أنه مقيس. وهناك نسبي آخر وهو الذي في مقابل المطلق، فالنسبي بهذا المعنى هو الذي ترتبط واقعيته بسلسلة من الشروط، والمطلق هو المتحرر من تلك الشروط.

إذا أخذنا النسبة بهذا المعنى فإن الأشياء المادية والطبيعية تكون جمعياً نسبة لأنها مشروطة بسلسلة من الحدود الزمانية والمكانية، وتصدق عليها صفة الواقعية ضمن هذه الشروط. وال مجردات وحدتها التي لها وجود مطلق، بل المطلق الحقيقي هو الذي تحرر من كل شرط وقيد وعلة وهو ذات الحق تعالى فحسب، ولهذا فنحن عندما نقول: إن ضرورة ذات الله تعالى ضرورة أزلية وليس ضرورة إصطلاحية فنحن نقصد أننا الآن بصدد بحث الموجودات المتصفه بالشر النسبي والتي ينشأ منها الشر الذاتي أي العدم، فالنسبي هنا في مقابل الحقيقي وليس في مقابل المطلق، لأن النسبي في مقابل المطلق تتصرف به كثير من الخيرات.

ونتساءل الآن: أُقْبِحُ الشَّرُورَ حَقِيقِيْ أَمْ نَسْبِيْ؟

لقد ذكرنا سابقاً أن الشرور على نوعين: الشرور التي بنفسها أمور عدمية، والشرور التي بنفسها أمور وجودية ولكنها تتصف بالشر لكونها تؤدي إلى سلسلة من الأمور العدمية.

فالشرور التي بذاتها أمور عدمية كالجهل والعجز والفقير فهي صفات حقيقة (أي غير نسبية) ولكنها عدمية.

أما الشرور التي بذاتها أمور وجودية ولكنها تتصف بالشر لأنها منشأ أمور عدمية مثل السيول والزلزال والزواحف السامة والحيوانات المفترسة والمicrobes والأمراض فلا شك أن الشر فيها صفة نسبية. فما هو شر من هذه الأمور فهو شر بالنسبة إلى شيء معين، إن سُم الحياة ليس شرًا للحياة نفسها وإنما هو شر بالنسبة إلى الإنسان أو الموجودات الأخرى التي تجد ضرراً منه. والذئب شر بالنسبة إلى الشاة ولكنه ليس شرًا بالنسبة إلى نفسه أو إلى النبات، وكذلك الشاة فهي شر بالنسبة إلى النبات الذي تبعث فيه وتفسده ولكنها ليست شرًا بالنسبة إلى الإنسان والذئب أو إلى نفسها.

يقول الشاعر مولوي:

«إن سُم الحبة يمنح الحبة الحياة  
ولكنه يُهدي الموت إلى الإنسان.  
إذن الشر المطلق لا وجود له في الكون، والموجود هو  
الشر النسبي فاعلم ذلك»<sup>(١)</sup>.

ومن ناحية أخرى فالوجود الحقيقي والواقعي الذي يتعلّق به خلق وإيجاد كل شيء هو وجود ذلك الشيء لنفسه وليس لشيء آخر، وجود أي شيء لغيره إنما هو وجود اعتباري وليس حقيقة ولا يتعلّق بالخلق ولا بالإيجاد به. وبتعبير آخر فإن لأي شيء وجودين: وجوداً في نفسه ووجوداً لغيره ولو شئنا الدقة لقلنا وجود أي شيء له اعتباران: اعتبار في نفسه ولنفسه واعتبار

(١) يخلط مولوي في هذين البيتين بين موضوعين: الأول أن الشرور من النوع الثاني أي التي تؤدي إلى العدم شرعاً نسبي وليس واقعياً، فكل شيء بالنسبة إلى نفسه خير، وإذا كان شرًا فهو بالنسبة إلى شيء آخر، فمتلاً سُم الحياة خير للحياة، ولكنه للأخرين شر، ولهذا نقول: شر سُم الحياة في وجوده لغيره وليس في وجوده لنفسه.

الثاني: إن الشيء الذي هو خير بالقياس إلى كل شيء فهو خير مطلق مثل واجب الوجود والشيء الذي هو شر بالنسبة إلى كل شيء فهو شر مطلق. فالخير النسبي والشر النسبي معناهما هنا في مقابل المطلق وهو ذلك الشيء الذي هو خير أو شر بالنسبة إلى بعض الأشياء وليس إلى كلها، مثل أكثر أشياء الكون. فما ذكره مولوي في البيتين خليط من هذين الموضوعين. فالبيت الأول يذكر الموضوع الأول أي النسبة في مقابل الحقيقة. والبيت الثاني يتناول الموضوع الثاني أي النسبة في مقابل الإطلاق. «المؤلف».

لغيره، فالأشياء الموجودة لنفسها وجودها حقيقي ومن هذه الجهة فهي ليست شرًا، فكل شيء لنفسه خير وإذا كان شرًا فهو لغيره.  
ألا هل من الممكن اعتبار العقرب لنفسه شرًا؟  
هل الذئب لنفسه شر؟.

كلا، لا شك أن وجود العقرب والذئب لأنفسهما خير، إنما لأنفسهما كما نحن لأنفسنا. إذن لا يوجد شيء بالنسبة إلى نفسه شر، وإنما يمكن أن يكون وجود شيء شرًا بالنسبة إلى شيء آخر. وليس من شك أيضًا أن الوجود الحقيقي والواقعي هو وجود أي شيء في نفسه، أما الوجود الإضافي فهو أمر نسبي واعتباري ولهذا فهو ليس واقعياً. يعني في الحقيقة ليس له مكان خاص في نظام الوجود والواقع حتى يقال لماذا أعطى الوجود النسبي لهذه الأشياء؟. وبعبارة أخرى فال موجودات لم توجد مرتين ولم تمنع وجودتين: أحدهما وجود في نفسها، والآخر وجود بالإضافة.

لو فرضنا أنك حاولت أن تشرح موضوعاً لتلميذك ثم كررت الشرح له ثم أعدته ثلاثة ورابعة. فأنت قد أديت المضمون بلا زيادة ولا نقصان في المرات الأربع، وبتعبير آخر فإن شرحك الذي منحته الوجود كان بشكل واحد في المرات الأربع ولكنه في كل مرة له صفة خاصة، ففيمرة يتصرف الشرح «بالأول» وفي أخرى يتصرف الشرح «بالتwoي» و«الثالث» و«الرابع». أتكون قد أديت في كل مرة عملين أحدهما نفس الموضوع والأخر صفة «الأولية» و«الثانوية» و«الثالثية» و«الرابعة»؟ أم هذه الصفات إنما هي سلسلة من الصفات الإضافية الاعتبارية الناشئة من أدائك العمل مكرراً أربع مرات بصورة واحدة مقيسة هذه المرات بعضها إلى بعض الآخر؟.

من البديهي أن الشق الثاني هو الصحيح. فهذه الصفات لما كانت انتزاعية واعتبارية فهي في نفس الوقت من اللوازم التي لا تنفك عن ملزماتها من الأمور الحقيقة والواقعية.

وعلى هذا فلا يمكن البحث في هذه الأمور على اعتبار كونها أشياء مستقلة، ولا يمكننا أن نتسائل: لماذا خلق الله هذه الوجودات الإضافية والاعتبارية؟.

أولاً: لأنها لا تملك وجودات واقعية حتى يمكن الحديث عن الخلق.  
 ثانياً: هذه الوجودات الاعتبارية والانتزاعية من لوازم الوجودات الواقعية، ولا يمكن الحديث عنها مستقلة. وإذا طرحت للبحث بصورة غير مستقلة فسوف يكون السؤال على هذا النحو:

لماذا خلق هذا الوجود الواقعي الذي يلزمه ذلك الوجود الاعتباري؟  
 وهذا التساؤل سوف يطرح للبحث في فصل قادم ويجب عنه في محله.  
 ولا بد من الإشارة هنا إلى ملاحظة أخرى وهي قولنا اتصف شيء بأنه أول أو ثان إنما هو من الأمور الاعتبارية والانتزاعية وليس له وجود واقعي ولهذا فهو لا يتعلق به خلق ولا إيجاد، ونأمل أن لا يختلط هذا الموضوع مع موضوع آخر هو مسألة التقديم والتأخير، أي أن إنساناً أو أي فاعل مختار ذي شعور يختار شيئاً من بين شيئين ويقدمه على الآخر ويعتبره الأول، فهذه مسألة أخرى سوف يأتي تحليلها، والتدقيق في المثال المذكور سابقاً يكفي للتفرقة بينهما.

وعلى أية حال فإذا نسبنا أموراً اعتبارية إلى علة ما فهذه النسبة مجازية وبالعرض. ولهذا قال الحكماء إن الشرور لا يتعلق بها الإيجاد ولا الخلق، فهي بالذات ليست معلولة ولا مجعلولة وإنما هي معلولة ومجعلة بالعرض. وكما مرّ في مثال الشمس فنحن نقول الشمس سبب لإيجاد الظل، ومن الطبيعي إذا لم تكن شمس لم يكن ظل، ولكن سبيبة الشمس للظل تختلف عن سبيبتها للنور، فالشمس واقعاً وحقيقة تشع النور ولكنها لا توجد الظل بنفس تلك الدرجة من الواقعية، لأن الظل ليس شيئاً مستقلاً حتى يوجد وإنما هو ناشيء من محدودية النور، بل الظل هو عين محدودية النور، وهكذا الحال في موضوع الشرور جميعاً أعم من كونها من النوع الأول والثاني، فالشرور أمور اعتبارية وعدمية، والعمى في الإنسان الأعمى ليس واقع مستقلاً حتى يقال أن الإنسان الأعمى قد أوجده خالق مستقل، والعمى قد أوجده خالق آخر، وإنما العمى عدم مثل سائر الشرور والعدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا إلى خالق.

### الشرور وعلاقتها بأصل العدل:

وبهذا البيان تسقط شبهة الثنائيين الذين يتخيلون الوجود على نوعين سواء

أكانا وجودين جذريين أم وجودين فرعيين، لأننا قد فرغنا من إثبات أن الوجود ليس على النوعين ليحتاج إلى مبدأين.

ولكن كون الشرور من الأمور العدمية، هذا وحده ليس كافياً لحل مشكلة العدل الإلهي، وإنما يعده مرحلة أولى فقط.

والنتيجة التي استقدناها من هذا البحث هي أن الوجود ليس على نوعين: نوع الموجودات التي هي خير من جهة كونها موجودة، ونوع آخر من الموجودات التي هي شر من جهة كونها موجودة أيضاً. وإنما الوجود خير من جهة أنه وجود والعدم شر من جهة أنه عدم، والموجودات تكون من الشرور عندما تصبح توأم المعدومات أو منشأها. إذن ليس في الوجود ثنائية حتى تُحملَ على التفكير في أن للوجود جذريين. والعدم من حيث هو عدم ليس بحاجة إلى مبدأ ولا إلى مصدر مستقل.

وإذا انطلقنا من مسألة العدل الإلهي فإن موضوع الشرور يتخذ شكلاً آخر، فمن هذا المنطلق لا يصبح الحديث عن وجود الأشياء على لونين، بل شاءت الأشياء أن تكون على نوعين أم على نوع واحد فالحديث عن أنه لماذا وجَدَ النقصُ والفناء والعدم والقلة وطريقه إلى نظام الوجود؟.

لماذا كان إنسان أعمى وأخر أصمًّا وثالث ناقصَ الخلة؟.

وكون العمى والصمم وسائر الناقص من الأمور العدمية غير كاف لحل الإشكال، لأن السؤال يبقى قائماً، ولماذا لم يحلَ الوجود محل ذلك العدم؟.

أليس هذا لوناً من ألوان منع الفيض؟.

وأليس من الواضح أن منع الفيض من الظلم؟.

ففي الكون توجد فراغات هي مصدر العذاب لهذا الكون، والعدل الإلهي يوجب ملء هذه الفراغات.

وهناك سلسلة من الأمور الوجودية متولدة من أمور عدمية من قبيل الجهل والعجز والفقر. وهذه الأمور الوجودية بدورها تسبب سلسلة من الناقص والعدميات. ومن هذا القبيل الأمراض والطوفانات والحرائق والزلزال، والعدل

الإلهي يوجب أن لا توجد هذه الأمور حتى لا نعاني من آثارها التي هي النقص والقلة وغيرهما.

فإذا نظرنا إلى هذا الموضوع من منطلق العدل الإلهي فلا بد من التدقيق في شيئين:

**الأول:** أمن الممكن إنفكاك هذا النقص والقلة من موجودات الكون؟.

أي: أيصبح الكون ممكناً الوجود بدون هذه النقصائين؟.

أم أنها من اللوازم التي لا تنفك عن هذا العالم، وعدم وجودها يساوي عدم وجود الكون نفسه؟.

**الثاني:** بهذه الأمور التي نسميها بالنقصائين هي شر محض، أم أن خيراً يستتر فيها وتترتب عليها آثار وفوائد كثيرة وإذا لم توجد فإن نظام الكون يضطرب والخيرات تنعدم؟

هذان موضوعان بحثناهما في القسم الثاني والثالث من باب الشرور.  
والقسم الثاني من البحث قد اتضح شيء منه ضمن القسم الأول وسيوضح أكثر فيما بعد. أما القسم الثالث فهو بحاجة إلى فحص أدق وسوف نتناوله بالتفصيل في الفصل الرابع.

## الفصل الرابع

### فوائد الشرور

في الفصل الماضي تناولنا الموضوع بشكل فلسفى وحللنا الشرور تحليلأً عقلياً. أما في هذا الفصل فسوف ننظر نظرة أخرى إلى هذا الموضوع. والذين يبحثون مسألة الشرور وهم ينظرون إلى الكون مجزأً مبعثراً لا يحسبون حساب ما إذا كان الكون خالياً من هذه الشرور فعلى آية صورة سوف يصبح؟ .

وهم يتحدثون بشكل سطحي ومجمل قائلين: الأمل في الكون أن يكون مليئاً باللذة وحسن الحظ، وأمل كل واحد منا أن يصل إلى طموحاته، وأن لا يوجد أى ألم وأى نقص. وينسب إلى الخيام قوله:

«لو كانت لي سلطة على الكون مثل الله  
لأنهيت هذا الكون من جذوره  
ولخلقت كوناً جديداً يصل فيه  
كل شيء ويحررية تامة إلى مرامه»

ونحاول هنا أن نفحص جيداً بناء هذا الكون الذي يطمح إليه الشاعر والذي هو - بحسبه - أفضل من كوننا الحالى، لنعرف هل هو في خيّر الإمامان؟ .

ومن يحاول أن يؤسس فكرة كون جديد فإنه لا يحسن منه أن يثقب

السفف ويسقط منه اقتراحًا جديداً. وهذه الأفكار المحدودة والطفولية تلقي بحياة محدودة لفرد من البشر، ولا بد من غضن النظر والتوجه إلى تفكير أوسع وأرحب. ولست أظن أنه من الأعمال السهلة التي يستطيع القيام بها مهندس مهما كان ضليعاً، وأعتقد أننا سوف لن نصل إلى تصميم واضح.

والأفضل لنا أن نحاول أولاً فحص وضعنا الحالي واعتباره أفضل الأوضاع، ثم بعد ذلك نتعمق في أفكارنا في الاقتراح الأفضل، ولعلنا نعشق الوضع الحالي خلال بحثنا الجاد. ولا بد لنا من مطالعتنا للكون الحاضر من بحث ظواهر المصائب والبلايا من جهتين:

- ١ - ما هو موقع الشرور من النظام الكلي للكون؟
- ٢ - ما هي قيمة الشرور بالنظر إليها نفسها؟.

ونتساءل في القسم الأول: أيُّمكن حذف الشرور من النظام الكلي للكون؟.

وبعبارة أخرى، أيُّمكن أن يوجد الكون بدون الشرور؟ أم أنه بخلاف ما يبدو لأول وهلة، فحذفها من الكون غير ممكِّن وعدم وجود المصائب يساوي عدم الكون نفسه؟.

وبعبارة ثالثة: إن شرور الكون لا تنفك عن خيراته.

أما في القسم الثاني فنتساءل: أتكون المصائب ضارةً فقط؟ أم أن تكون قيمتها سلبية؟ أم أن لها فوائد وأثاراً إيجابية؟ بل آثارها السلبية لا تساوي إلا صفرأً يزاوم آثارها الإيجابية.

### أصل التفكيك:

مما ذكرناه في بحث «الترجيح» وبحث «الشر أمر نسبي» اتضح كون الشرور غير متفكة عن الخيرات، لأن الشرور التي هي من نوع الخلاء والعدم - وبعبارة أخرى لأن الفراغات التي هي من قبيل الجهل والفقر المنتشرة في الكون - ترتبط بنظام الكون برابطة عدم قابلية طرفيتها ونقصان إمكاناتها. وهذا يعني أن كل موجود في النظام التكويني يعاني نقصاً فذلک من جهة نقصان قابلية وليس بسبب إمساك الفيض عنه حتى يعَد ظلماً أو ترجيحاً.

أما الأشياء التي لا علاقة لها بعدم القابلية على الاستيعاب ولا بنقصان الإمكانيات فتلك هي التي تقع في دائرة اختيار الإنسان وإرادته ومسؤوليته، والإنسان بحكم كونه موجوداً حراً مختاراً مسؤولاً فهو لا بد أن يبني ذاته ومجتمعه وأن يملأ الفراغات، وهذا واجب من واجبات خلافته لله على الأرض. وكون الإنسان مخلوقاً على هذا الشكل وملقى على عاته هذه المسؤولية - هذا جزء من اقتراح النظام الأحسن -.

وأما الشرور الوجودية والتي هي خير في وجودها لنفسها، وشر في وجودها لغيرها فجنبة شريتها بما أنها نسبة وإضافية ومن اللوازم الدائمة لوجودها الحقيقي فهي لا تقبل التفكك عن جنبة خيريتها.

وما يجب إضافته هنا هو أصل الارتباط بين أجزاء الكون لأن الكون كلُّ واحد يرفض أية تجزئة.

ومن المسائل المهمة في الرؤى الفلسفية والعلمية مسألة: كيف يكون الكون من ناحية ارتباط أجزائه؟ هل يكون بشكل سلسلة أمور متفرقة ومتبعثرة؟ أم من الممكن أن توجد بعض أجزاء من الكون أو بعض من الموجودات مع فرض وجود الأجزاء الأخرى؟.

أم أنَّ أجزاء الكون كلها تتعلق بعضها وترتبط ارتباطاً وثيقاً؟.

لقد فصلنا القول في ذلك في الجزء الخامس من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة».

ونذكر هنا فقط بأنَّ تاريخ الفلسفة منذ أدواره الأولى قد أدرك هذا الموضوع ومنحه كل عنایته، فأرسطيو مثلاً يناصر وحدة أجزاء العالم. وقد نال هذا الأصل التأييد في العالم الإسلامي.

يقول الشاعر ميرفندرسكي الحكيم والعارف المشهور في المهد الصفوي:

«الحق روح العالم، والعالم هو البدن  
وأصناف الملائكة كلها قواه  
والأخلاق والمعناصر والمواليد أعضاء  
هذا هو التوحيد وما عدا فهو تفتن»

واهتم بهذا الأصل الفيلسوف الألماني هيجل. ووافق عليه كل من كارل ماركس وإنجلز المؤسسين للنماذج الديالكتيكية (الجدلية) والمتأثرين بالمنطق الهيجلي. وأسميه بأصل التأثير المتبادل.

ونحن لا نستطيع أن نفصل الموضوع تماماً لأن الذين تحدثوا عن ترابط أجزاء الكون لم يكن حديثهم على مستوى واحد من العمق.

ومقصودنا نحن من هذا الأصل هو أن الكون كُلُّ واحد يرفض التجزئة، أي أن أجزاء الكون ليست بحيث يمكن فرض حذف قسم منها والإبقاء على القسم الآخر، وإنما حذف بعضها يستلزم بل هو عين حذف جميع الأجزاء. وكذلك الإبقاء على البعض هو عين الإبقاء على الكل.

وعلى هذا فليس فقط لا ينفصل العدم عن الوجود، ولا ينفك الوجود الإضافي عن الوجود الحقيقي، وإنما الوجودات الحقيقة أيضاً ترفض التفكك. فالشرور إذن علاوة على الجهتين السابقتين ذكرهما وبقطع النظر عنهما فإنها لا تنفك عن الخيرات. ويتعบّر حافظ فإن «شعلة المصطفى» مع «شرار أبي لهب» توأمان:

«في هذه الأرض العزروعة لا يوجد ورد بلاك شوك  
وشعلة المصطفى قد رافقها شرار أبي لهب»

وهو يشير إلى عدم قابلية أجزاء الكون للتجزئة بقوله:

«في مصنع الحب كان لا بد من وجود الكفر  
 فمن الذي سوف تحرق النار لو لم يوجد أبو لهب؟»

### النظام الكلي:

كنا نبحث حتى الآن عن كيفية ارتباط الأشياء في الوجود وعدم قابليتها للتجزئة وقد حان الوقت لكي نبحث موضوعاً آخر وهو أن الأشياء من حيث الحسن والقبح لها حكم عندما نأخذها مستقلة منفردة عن البقية، وإذا أخذناها على أنها جزء من نظام وعضو في جهاز فإن لها حكماً آخر وقد يكون مضاداً للحكم الأول.

ومن البديهي أن الأشياء المنفردة الواقعية إذا فرضت بصورة نظام فالوجود الفردي يصبح واقعياً، والوجود العضوي اعتبارياً.

أما إذا اعتبرت الأشياء في واقعها وتكون فيها أجزاء وأعضاء في نظام واحد، فالوجود العضوي يصبح واقعياً، والوجود الفردي اعتبارياً.

فإذا سُئلنا هكذا دون سابق: الخط المستقيم أفضل أم الخط المنحنى؟ فمن الممكن أن نجيب بأن الخط المستقيم أفضل.

وأما إذا كان الخط المسؤول عنه جزءاً من مجموعة فلا بد لنا قبل إصدار الحكم من النظر بعين الاعتبار إلى توازن تلك المجموعة ولا يمكننا قبول الخط المستقيم بصورة مطلقة لمجموعة ما ولا الخط المنحنى أيضاً.

ومن المحسنات للوجه كون الحاجب فيه منحنيناً والألف مستقيماً والأسنان بيضاً وإنسان العين أسود أو أزرق وقد صدق من قال:

«أيها الحاجب المعرج لو كنت مستقيماً لكنت أعوج»

ففي كل مجموعة يحتل أي جزء موقعاً خاصاً وبحسب ذلك الموضع تكون له كيفية خاصة:

«إن الهجوم كان جميلاً من الأسد،  
ومن الفرزال الهروب جميل»

وفي اللوحات الفنية لا بد من توفر الظلال المضيئة المختلفة والألوان المختلطة. ولا يصح فيها أن تكون بلون واحد وعلى صورة واحدة فإذا كانت بشكل واحد ولون واحد فهي ليست لوحة فنية.

وإذا نظرنا إلى الكون بشكل كلي فلا نجد أمامنا سوى القبول ليتحقق النظام والتوازن العام - بوجود المنخفضات والمرتفعات المسطحات وغير المسطحات، المستويات وغيرها، المظلمات والنيرات، الآلام واللذات، التوفيق والخيبة ... كل هذه لازمة بقول الشاعر:

«إنما الكون عين وحال وحاجب،  
 وكل شيء في مكانه جميل»

فلو لم يوجد الاختلاف والتفاوت لم توجد الكثرة ولا التنوع ولا

الموجودات المختلفة. ويفقد النظام والمجموعات مفهومها فلا توجد المجموعة المناسبة الجميلة ولا المجموعة القبيحة. ولو أن الكون كان بلا اختلاف ولا تفاوت للزم أن يخلق من مادة بسيطة مثل الكاربون.

وتنحصر عظمة الكون وجماله في تنوعه العريض وتلونه المختلف، والقرآن الكريم يتخذ وجود الاختلاف آية وعلامة على قدرة الحكيم العليم، من قبيل اختلاف الألوان والألسنة والليل والنهار والناس . . . .

### القبح يظهر الحسن:

والشروع ليست ضرورية لكونها جزءاً من المجموعة الكونية والنظام الكلي فحسب، وإنما هي لازمة لإظهار الأشياء الجميلة فلو لم تكن مقارنة ومقابلة بين القبح والحسن لم يوجد قبيح ولا جميل ومن القبح أن لا يكون جميل ولا قبيح .

ولو كان كل الناس جميلين لم يكن أحد منهم جميلاً، ولو كانوا جميعاً قبيحين لم يكن هناك ولا قبيح واحد. لو كان الناس كلهم يوسف الصديق لامحى الجمال من صفحة الوجود. ولو كان كل الناس بشكل الجاحظ لانتفى القبح تماماً. وهكذا لو كان كل الناس أبطالاً لانعدمت البطولة. فالأبطال ينالون كل هذا التقدير ويواجهون كل هذا الحماس لكونهم أفراداً معدودين. وإحساس الإنسان بالجمال وإدراكه له لا يوجدان إلا ضمن شروط وهي أن يكون في مقابل الجمال قبح. فالناس ينجذبون نحو ذوي الجمال لأنهم يرون ذوي القبح فيشيحون بوجوههم عنهم.

ولو لم تكن الجبال لم توجد وديان ولم ينحدر الماء.

وفي الحقيقة فإن قوة الجاذبية عند ذوي الجمال تكتسب حدة من القرة الطاردة عند ذوي القبح. ولهذا فلنذهب إلى القبح حق في أعناق ذوي الجمال. لأنه لو لم يكن هناك قبيح لم يكن للجميل رونق وهذا الأخير يأخذ معناه ومفهومه من ذلك. ولو كان الكل على صورة واحدة لم يوجد التحرك ولا المحاولة ولا الحب ولا الغزل ولا التألم ولا التأوه ولا التحرق ولا الإنصهار ولا الحرارة . . .

فغاية السطحية أن يفكر الإنسان بكون أفضل، كل شيء فيه سواء. ويظن أن مقتضى الحكم والعدل أن تكون الأشياء بشكل واحد والحال أن كونها كذلك يؤدي إلى انعدام كل حسن وجميل وكل حماس وتحرك وكل سير وتكامل.

لو كان الجبل والوادي في مستوى واحد لما كان هناك جبل ولا واد ولو لم يوجد معاوية لم يوجد علي بن أبي طالب عليه السلام بكل عظمته وحسنه: «في مصنع الحب كان لا بد من وجود الكفر».

ومن الضروري أن لا تتصور أن الصانع الحكيم من أجل أن يكون النظام الموجود هو النظام الأحسن فقد خلق الموجودات التي كان من الممكن أن تصبح كلها جميلة أو كلها قبيحة ولكن لأن نظرته كانت متوجهة إلى الكل والمجموع فما كان من الممكن جعله جميلاً خلقه قبيحاً وما كان من الممكن جعله قبيحاً خلقه جميلاً، وقد إصطفى كلاً لموقعه بالقرعة أو بارادة جُزاف.

فنظام الكون كما تقدم نظام ضروري من حيث الطول أو العرض، والله سبحانه يمنح أي موجود ذلك الوجود وذلك المقدار من الكمال والجمال الذي يستطيع أن يستوعبه، ويحدث النقص من ناحية نفس الموجودات وليس من جهة الفيض الإلهي.

فالخلق زيد قبيحاً ليست فائدة أنه كان من الممكن خلقه جميلاً ولكنه خلق قبيحاً من أجل إظهار حُسن خالد، حتى يقال لماذا لم يكن الأمر بالعكس؟ وإنما معناه أنه في الوقت الذي ينال فيه كل موجود أكبر قدر من الكمال والجمال الذي يستطيع استيعابه فإن آثار الحسن تترتب على هذا الاختلاف من قبل إيجاد قيمة الجمال والجاذبية والتحرك وغيرها.

ولتوضّح هذا الموضوع بمثال:

**الفرد أم المجتمع؟**

يبحث العلماء تحت عنوان: «أصالة الفرد أم المجتمع» موضوع «الفرد أصيل أم المجتمع؟».

فتارة يكون البحث فلسفياً والمقصود حينئذٍ أيكون الفرد أمراً حقيقياً

والمجتمع شيئاً اعتبارياً وانتزاعياً؟ أم العكس هو الصحيح فالمجتمع أمر حقيقي والفرد شيء اعتباري؟.

وه هنا يمكن فرض أمر ثالث وهو كونهما معاً أصيلين و حقيقيين وهذا هو ما يوافق وجهة نظرنا.

وتارة يكون البحث من ناحية حقوقية ومن وجهاً نظر فلسفة القانون. والمقصود حينئذ أيكون الهدف من القانون هو «إسعاد الفرد» أم «سلطة المجتمع»؟.

فالقائلون بأصالة الفرد يرون أن المقصن لا بد أن يهتم مهما أمكنه بتوفير الرفاه والحرية للأفراد فسعادة الفرد تحتلّ الدرجة الأولى من الأهمية. ولا بد أن لا نسلب سعادة الفرد وحريته بالتعذر بمصالح المجتمع، إلّا إذا تعرض المجتمع لخطر الأض migliori والتللاشي ففي هذه الحال فقط تقدم مصلحة المجتمع لأن المجتمع إذا اض migliori فالفرد يضありがとうござ. وفي الحقيقة في هذه الحال أيضاً قد اهتممنا بمصلحة الفرد.

أما الذين يرون أصالة المجتمع فيقولون: إن الذي يحتل الدرجة الأولى من الأهمية هو قوة ورقة المجتمع، ولا بد أن يهتم أصحاب القانون ورجال السياسة بقوة وعزّة ورقة المجتمع، واعتزاز الفرد وراحته ولذته وسعادته وحريته بل كل ما يتعلّق به لا بد أن يضخّى به من أجل المجتمع. ويجب أن يرتفع رأس المجتمع عالياً ولو غاص جميع الأفراد في بحر من العذاب وسوء الحظ.

وللمقارنة بين هذين النظارتين الفكرتين نأخذ مثلاً واحداً وهو ميزانية الدولة.

فإذا كان المالكون لزمام الأمور في الدولة من المعتقدين بأصالة الفرد فإنهم سيسعون لإنفاق ميزانية الدولة على البرامج التي تعهد بتوفير الراحة للفرد وتؤمن وسلامة الاقتصاد لعامة الناس في الدولة، ولو أن نغمة تقدم المجتمع سوف تتضاءل.

أما إذا كانوا معتقدين بأصالة المجتمع فإنهم لا يهتمون باحتياجات

الأفراد ويسعون لتأمين نفقات البرامج التي تضمن تقدم المجتمع في المستقبل ورفعته بين سائر المجتمعات. وبرامج غزو الفضاء الجارية في البلاد المتخصمة بالشراط هذا اليوم ناشئة من هذا اللون من التفكير. ونحن نعلم أن هذه البرامج تقدم البرامج الصحية والعلمية والتربوية. ولا يُهم هؤلاء المبرمجين أن يوجد أفراد في أوطانهم يعانون من الجوع والمرض والجهل والتخلف والأمية وإنما يُهمهم الفخر الوطني والسمعة الاجتماعية. ونفقات هذه البرامج هائلة بحيث تحني ظهور أبناء تلك البلاد مع كونها تستولي بألف حيلة وطريقة على خمسين في المائة من ثروات العالم وهي الآن مصابة بعجز في الميزانية.

فلو أنفقت هذه الميزانية الضخمة في مشاريع اقتصادية أو صحية أو ثقافية تهم عامة الناس لكان من الممكن أن توفر الراحة والرفاه والحرية لأفراد الأمة. ولكنها إذا صُرفت في برامج من قبيل غزو الفضاء فهي في الوقت الذي تسحق فيه الأفراد فإنها توفر الفخر القومي والسيادة الاجتماعية.

فالداعون لأصالحة المجتمع يقولون: المهم في الأمر هو توفير السلطة الاجتماعية والعزة القومية.

أما الداعون إلى أصالحة الفرد فيهتمون بالدرجة الأولى بمتانع الأفراد ورفاههم وحرياتهم.

والغرض من سرد هذا الموضوع هو التوجّه إلى هذه الملاحظة وهي أن حساب الجزء غير حساب الكل، فمن الممكن أن يكون شيء ما مضرًا وقيحاً للجزء ولكنه جميل ومفيد للكل.

### الاختلاف في السعة والاستيعاب:

يقع أحياناً التزاحم بين الجزء والكل في مجال المجتمعات البشرية أي أحياناً يلزم لتأمين سلامة المجتمع أن يُحرم الفرد من حقوقه ولكن هذا غير وارد في مجال الأنظمة الطبيعية للكون، فهنا لم يظلم فرد من أجل أن يصبح الكون جميلاً.

وقد اتضحت مما بيناه في الفصل الثاني تحت عنوان «سر الاختلافات» أن الاختلافات التي أظهرت الكون بصورة لوحدة متكاملة وجميلة إنما هي

اختلافات ذاتية فالموقع والمناصب التي عُيّنت للموجودات في المجال التكويوني لا تشبه الواقع الاجتماعية التي تستجيب للتغيير والتبديل.

والواقع التكويوني مثل الأشكال الهندسية ثابتة لذات الموجودات. فعندما نقول إن خاصة المثلث هي كون مجموع زواياه يساوي مجموع زاويتين قائمتين، وخاصة المربع هي كون مجموع زواياه يساوي مجموع أربع زوايا قائمة، فليس معنى ذلك أننا أعطينا ذاك خاصة المساواة لقائمتين، وأعطينا هذا خاصة المساواة لأربع قوائم ولهاذا فلا مجال للتساؤل بأنه: لماذا ظلمنا المثلث ولم نمنحه خاصة المساواة لأربع قوائم؟ كلا... إن المثلث لا يستطيع أن يكون بغير خاصته المعينة، فالمثلث لم يجعله أحد مثلاً، بمعنى أن المثلث كان من قبل في وضع آخر وبخواص أخرى ثم جاء شخص وبدلته إلى المثلث. أو أن المثلث والمربع كانوا في مرحلة من مراحل الوجود وفي مرتبة من مراتب الواقع فاقداً لجميع الخواص وبعد ذلك جاءت قوة قاهرة وقسمت بينهما الخواص وشاءت رغبتها أن تمنع المثلث خاصة المساواة لقائمتين، والمربع خاصة المساواة لأربع قوائم، حتى يأتي هذا التساؤل: لماذا وجد لهذا الترجيح؟ ويصرخ المثلث: لماذا ظلمتموني ولم تمنحوني خاصة المربع؟.

ونظير هذا اختلاف موجودات الكون، فإنعدام النمو والإدراك في الجمادات، وإنعدام الإدراك وجود النمو للنباتات، وجودهما معاً للحيوان، كل هذا ذاتي لمرتبة وجود الجماد والنبات والحيوان. ولم تكن هذه كلها في واقع الأمر متشابهة أولاً ثم أعطى الخالق إحداثها خاصة الإدراك والنمو، وحرم الأخرى من كليهما، وأعطى الثالثة النمو وحرمها من الإدراك وقد ضغط ابن سينا هذه الحقيقة في جملة معروفة فقال: «ما جعل الله المشمسة مشمسة بل أوجدها».

فالمشمسة قد ذكرت للمثال فقط وإنما المقصود بها كل الموجودات، فالله أوجد المخلوقات وهي في حد ذاتها مختلفة، فالله خلق المشمس والتفاح والرمان وهكذا، ولم تكن هذه كلها من قبل متشابهة ثم جعلها الله بعد ذلك مختلفة.

والله خلق الزمان، والزمان بذاته له خاصة وهي أن له ماضياً وحالةً مستقبلًا. كيف خلق الله الزمان؟.

أكان الزمان أولاً مثل لفة خيوط تتشابه كل أجزائها ثم سحبها وفتحها وأخرجها على صورتها الحالية؟ .

وكذلك خلق الجسم . أخلق الجسم أولاً بدون خاصة الامتداد والحجم ثم أعطاه الله هذه الخاصة؟ .

أم أن خلق الجسم يساوي خلق الامتداد والحجم وليس هناك عملية خلق .

وللقرآن الكريم في هذا المجال تعبير رائع ، فهو ينقل عن موسى وهارون قولهما عندما سألهما فرعون : من هو ربكم؟ فأجابا : ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَنَا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُمْ هُنَّ هَذَئِينَ﴾<sup>(١)</sup> .

«خلقه» فأضاف الخلق إلى الضمير ، ويستفاد من هذه الإضافة أن لكل شيء خلقاً خاصاً هو له وحده ، أي أن أي شيء يستطيع فقط أن يقبل لوناً واحداً من الوجود ، والله سبحانه يمنحه ذلك اللون نفسه . ولا ينبغي الظن بأن الأشياء كانت على شكل آخر ثم أخرجها الله بهذه الصورة الحالية .

أو على الأقل كان من الممكن خلقها بشكل آخر أفضل أو أسوأ مما هي عليه الآن ولكن الله اختار هذا الشكل بالخصوص على الرغم من الإمكانيات الأخرى .

والحقيقة أن الكون فقط بهذه الصورة التي هو عليها يمكن أن يوجد وكل جزء من أجزائه أيضاً يتمتع بإمكانية خلق خاص ، والله سبحانه قد أوجد نفس تلك الإمكانية .

والقرآن يمثل لهذا بشكل رائع ، وذلك بماء المطربحين ينحدر من على يشكل سيراً يجري في الأنهر والأودية فيقول : ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَرْضُهُ بِقَدَرِهَا﴾<sup>(٢)</sup> .

فالأودية تسيل بمقدار ما تتحمل ، أي أن رحمة الله لا تحرم موجوداً مما

(١) سورة طه: الآية ٥٠.

(٢) سورة الرعد: الآية ١٧.

هو مستعد له، ولكن استعداد وظرفية الموجودات مختلف، وكل ظرف بمقدار ما يحتمل ينال من رحمة الله.

وما ذكرناه هنا هو نفس ما بيَّناه في الفصل الثاني تحت عنوان «سر الاختلافات»، وتكراره هنا - بالإضافة إلى فائدة التكميل - لدفع توهُّم من يظن أن الأصالة في عملية الخلق قد أعطيت للكل على حساب الجزء، فلأجل توفير الكمال والجمال للمجموعة أُنزل الظلم بالأجزاء.

كلا... لقد خلقت هنا مجموعة جمالها منوط بالاختلافات والتفاوتات وفي نفس الوقت فهي بعيدة عن الترجيح والظلم.  
فروعي في هذا حق الفرد وصلاح المجتمع.

والأشخاص الذين رَكَزوا في جوابهم عن أشكال الشرور على ناحية لزوم التفاوت في النظام الكلي يبقى جوابهم غير كامل، لأن الناقص من حقه أن يتعرض حينئذ ويقول: إذا كان النظام الكلي يستوجب أن يكون أحدهنا كاملاً والأخر ناقصاً فلماذا خلقت أنا ناقصاً والأخر كاملاً؟ لماذا لم يكن الخلق بالعكس؟.

ومثله يتعرض القبيح ويقول: إذا كان النظام الكلي يحتم أن يكون أحدهنا جميلاً والأخر قبيحاً، فلماذا خلقت أنا قبيحاً وفلان جميلاً؟ لماذا لم يكن الأمر بالعكس.

وإذا كان الأمر يدور بينأخذ أحدهنا نصيباً أقل والأخر نصيباً أكبر فما هو المرجع الذي يجعل الموجود «ألف» يأخذ الحصة الكبرى، والموجود «ب» يأخذ الحصة الصغرى؟.

وعلى هذا فلا يحل الإشكال أن نقول إن النظام الكلي للكون يستوجب وجود القبيح والجميل، وجود الكامل والناقص. بل لا بد من إضافة ضمية له وهي أن كل موجود وكل جزء من أجزاء الكون قد أخذ حقه وحظه بالقدر الذي يمكنه أخذه.

وبعبارة أخرى فإن مسألة «الفائدة» و«المصلحة» و«الحكمة» التي ذُكرت للشروع والقبائح هذه كلها فرع هذه الحقيقة التي لا بد أن تستوعبها وهي أن رابطة العلل والأسباب بالمعلولات والمبنيات، ورابطة المقدمات بالنتائج، والمغبة بالغاية، كلها روابط ضرورية وسفن إلهية غير قابلة للتغيير.

## مصابينا تكمن في سعاداتنا:

بالإضافة إلى ما مرّ من دور الشرور والمصائب والقبائح في إظهار الجمال وتكميل المجموعة فإن لها دوراً آخر وذلك أن بين ما نسميه شروراً ومصائب وما نطلق عليه اسم الكمال والسعادة بينهما علاقة العلة والمعلول. فالشرور كامنة في أعماق الخيرات ومولودة منها.

والأثر الأول لوجود الشرور والمصائب هو تكميل مجموعة الجمال في الكون. والأثر الثاني هو أن الأشياء الجميلة نفسها تتكتسب معناها ومفهومها من الأشياء القبيحة. ولو لم توجد الأشياء القبيحة لم تكن لدينا أشياء جميلة لأن الإحساس بمعنى الجمال منوط بوجود القبح والمقارنة بينهما.

وفي هذا الفصل نبين الأثر الثالث لوجود الشرور وسوء الحظ فنؤكد أنها مقدمة لوجود الأشياء الجميلة. ففي أعماق الشدائيد والمصائب تكمن السعادة والرفاه، وأحياناً تكمن المصائب في أعماق السعادة . . . فهذا هو أسلوب الكون:

**﴿يُولِجُ آيَلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي آيَلِ﴾<sup>(١)</sup>.**

والمثل القائل إن في أعقاب الليل الأسود نهاراً مشرقاً، يوضح التلازم القطعي القائم بين تحمل الآلام ونيل السعادة، وأحياناً تولد الأشياء البيضاء من الأمور السوداء، كما تولد - في ظل شروط منحرفة - الأشياء السوداء من الأمور البيضاء.

وللفيلسوف الألماني الشهير هيجل حديث في هذا المجال نقل نصه:  
**«النزاع والشر ليسا خياليين ولا سلبيين، وإنما هما أمران واقعيان ويشكلان سلماً للخير والتكامل».**

والتنازع قانون التقدم، وصفات المعركة من هرج ومرج واضطراب تكمل العالم. ومن طريق المسؤولية والعذاب والآلام يستطيع الفرد أن يصل إلى أوج تكامله. فالآلم شيء معقول وهو علامة الحياة والدافع للإصلاح. وتحتل الشهوات مكانها بين الأمور المعقوله، فكل أمر عظيم لم يصل إلى ذروة كماله

(١) سورة الحج: الآية ٦١.

إلا بالشهوات. وحتى حب الذات والشهرة عند نابليون - وعلى الرغم منه - فقد ساعد في تقديم أمم عديدة. والحياة لم توجد للسعادة (للمرضى والاستقرار الحاصلين منها) وإنما للتكامل. وتاريخ العالم ليس ميداناً للسعادة والرفاه، والأدوار المتميزة بالسعادة قد كتبت الصفحات التاريخية الخالية من الروح لأنها أدوار ساكنة، وسعادة ثقيلة الظل كهذه غير لائقة بإنسان يحترم ذاته، وقد صنع التاريخ في الأدوار التي حلّت فيها تناقضات العالم بواسطة التقدم والاقتحام<sup>(١)</sup>.

والقرآن الكريم يبين التلازم بين الشدة والسهولة بقوله: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْأَسْرَىٰ بُشْرًا ۚ إِنَّ مَعَ الْأَسْرَىٰ مُسْرًا ۚ﴾.

فالقرآن لا يريد لنا أن نتوهم أن بعد الشدة يسرًا فيقول: مع الشدة يسر أي أن اليسر في أعماق الشدة ومقارن لها ويقول مولوي «الضد مخفى في ضده».

«الحياة كامنة في الموت والمحنّة

كما يمكن إكسير الحياة في أعماق الظلمات»

وتوجد هنا ملاحظة مهمة تضطرنا لذكر السورة كاملة:

### بسم الله الرحمن الرحيم

﴿أَلَّا تَشَحَّدْ لَكَ مَذَرْكَ ۖ وَوَصَّنَا عَنْكَ وَزَرْكَ ۗ الَّتِي أَنْقَضَ ظَهَرَكَ ۖ وَرَفَقَنَا لَكَ ذَكَرَكَ ۖ فَإِنَّ مَعَ الْأَسْرَىٰ بُشْرًا ۚ إِنَّ مَعَ الْأَسْرَىٰ مُسْرًا ۚ فَإِذَا فَرَقْتَ فَانْصَبْ ۖ وَلَكَ رَبَكَ ۖ فَارْجِبْ ۖ﴾.

يخاطب الله النبي ﷺ: ألم نمحك سعة الصدر؟ ألم نرفع عنك الحمل الثقيل الذي أتعب ظهرك؟ وجعلنا ذرك رفيعاً؟ فلا بد أن يصاحب اليسر العسر، لا بد أن يصاحب اليسر العسر، فإذا وجدت نفسك فارغاً فاحملها على التعب واتجه نحو الله.

فهذه السورة تخاطب الرسول الأكرم ﷺ بنغمة مليئة بالعاطف والحنان

(١) تاريخ الفلسفة دبورانت: ترجمة الدكتور عباس زرياب خوني: ص ٢٤٩ - ٢٥٠

لطيب خاطره إزاء الشدائدين التي تمر بها دعوته، فتذكرة بالحمل الثقيل الذي رفع عن كاهله وحل محله اليسر، ثم يستنتاج بطريقة علمية من الواقع المشهود هذا القانون العام: «إإن مع العسر يسراً» فكما أنك كنت تحمل في الماضي حملاً ثقيلاً على ظهرك ثم رفعناه عنك وأعلينا ذكرك ومنحناك قدرة التحمل فلا بد لك من الإيمان بهذه النتيجة دائمةً وهي: «إن مع العسر يسراً». ثم يكرر هذه النتيجة لثبيتها في نفسه وطمأنته بقطعيتها. نعم «إن مع العسر يسراً». والملاحظة المهمة هي أنه بعد إعطاء هذا القانون الكلي فإنّه يعيّن له خط المسير للمستقبل على هذا الأساس فيقول: «فإذا فرغت فانصب».

أي لما كان اليسر كامناً في أعماق التعب والعناد ففي أي وقت تجد نفسك فارغاً فأليها من جديد في خضم المحاولة والتعب لتعتصر منه اليسر. وهذه الخاصّة - أي خصوصية كون الشدائدين والمشاكل مقدمة للكمال والتقدم - مقصورة على المخلوقات الحية ولا سيما الإنسان. فالضربيات إما أن تعدم الجمادات وإما أن تقلل من قدرتها ولكنها تحرك الموجودات الحية وتمتنحها القوة والنشاط. «إذن الزيادة تكمن في النقص».

والشدائدين والمصائب ضرورية لتكامل الإنسان. فلو لم تكن المحن والآلام لأنعد الإنسان وارتدى في أحضان الفساد والضياع. ويقول القرآن: «لَقَدْ خَلَقْنَا إِلَيْنَاهُ فِي كُلِّهِ»<sup>(١)</sup>. أي أنا خلقناه وسط الآلام والشدائدين.

فلا بد أن يتحمل الإنسان المشقات ويعاني المصائب حتى يظفر بوجود يليق به. والتضاد والنزاع هما سوط التكامل، وبهذا السوط تواصل الموجودات الحية طريقها نحو الكمال، وهذا القانون يصدق في حق النباتات والحيوانات ولا سيما الإنسان.

(١) سورة البلد: الآية ٤.

ويذكر هذا القانون أمير المؤمنين علي عليه السلام في رسالة منه موجهة إلى عامله على البصرة عثمان بن حنيف.

وإن الاستغراق في الدلال والنعمنة والبعد عن الشدائدين موجب للضعف وعدم القدرة وعلى العكس من ذلك فالحياة في شروط صعبة وغير ملائمة تجعل من الإنسان قوياً و Maherأً، وحقيقة الوجود تجعله قادرًا.

ويعلوم هذا الإنسان القدوة للبشرية عامله على اشتراكه في مجالس الإشراف الليلية التي يغيب عنها الضعفاء ويملؤها الأثرياء. ويشرح حياته الكريمة طالبًا من تابعيه وخاصة أعضاء حكومته التأسي به.

ولسيد الباب في وجه الأعذار فهو يوضح أن الشروط الملائمة والتغذية السليمة البسيطة لا تحد من قدرة الإنسان ولا تضعفه، فالأشجار البرية المحرومة من مراقب يرعاها يصلوها تكون أعوادها أقوى وأعمرها أطول، على العكس من أشجار الحدائق التي يرعاها البستانى دوماً يصلوها بما تحتاج فإنها أرق من أن تتحمل صعوبة وأقصر عمرًا: «ألا وإن الشجرة البرية أصلب عوداً والرّواعي الخضراء أرق جلوداً والنباتات البرية أقوى وقداً وأبطأ خموداً». <sup>(١)</sup>.

ويقول القرآن الكريم: ﴿وَلَنَبْلُوكُمْ بِئْنَ الْخُوفِ وَالْجُوعِ وَنَقْعِنَ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْثُرِ وَالْمَرَأَتِ وَبَيْتِ الرَّصِيبِينَ﴾ <sup>(٢)</sup>.

أي أن البلاء والشدائدين مفيدة وذات أثر جيد للذين يقاومون ويقفون صامدين أمامها، ولذا فهم يستحقون البشرارة بالخير.

فالله قد أعد لتعليم وتربية روح الإنسان ببرامجين: برنامج تشريعي، وآخر تكيني، وتحتل الشدائدين والصعوبات مكاناً لها في كلا البرنامجين.

ففي المنهاج التشريعي فرض العبادات، وفي المنهاج التكيني جعل المصائب على رأس كل طريق يسلكه الإنسان.

فالصوم والحج والإنفاق والصلة كلها شدائدين أوجدها التكليف الشرعي،

(١) نهج البلاغة - الرسالة ٤٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٥٥.

والصبر إزاءها والاستقالة في أدائها يوجب تكميل النفوس وتربيه الاستعدادات الرفيعة للإنسان<sup>(١)</sup>.

أما الجوع والخوف والخسائر المالية وفقدان الأرواح فهي شدائد أوجدها النظام التكوفي ويواجهها الإنسان على الرغم منه.

### البلاء للأولياء:

ومن هنا الباب أن الله إذا خص عبداً من عباده بلطف منه فهو يجعله عرضة للشدائد. والجملة المشهورة «البلاء للولا» تبين هذا الموضوع.

وقد جاء من حديث عن الإمام الباقر عليه السلام: «إن الله عزّ وجلّ ليتعاهد المؤمن بالبلاء كما يتعاهد الرجل أهله بالهدية من الغيبة»<sup>(٢)</sup>.

وجاء في حديث آخر عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله إذا أحب عبداً غته بالبلاء غناً»<sup>(٣)</sup>.

فكما أن مربى السباحة حين يأتيه من يحب تعلمها فهو يحمله على المحاولة وبذل الجهد ليصبح مروضاً ومتعلماً للسباحة، فالله سبحانه حين يحب عبداً ويريد أن يوصله إلى كماله فإنه يغرقه في البلاء. ولو قرأ الإنسان كتاباً عن السباحة فبدون نزوله إلى الماء لا يمسي سباحاً، ولكنكه يتعلم السباحة عندما يجد طريقه إلى الماء ويجرّب الصراع ضد الغرق وأحياناً يواجه خطر الغرق عندما يتحرك بعيداً عن الشاطئ.

فلا بد أن يرى الإنسان في دنياه الشدائد حتى يتعلم طريق التخلص منها، ولا بد أن يواجه الصعوبات حتى ينضج ويتکامل.

وكتب بعضهم عن لون من الطيور أنه عندما يبزغ الريش على جناح طفله

(١) لا يتنافي هذا مع الأصل المسلم والقطعي القائل لا حرج ولا صعوبة في الدين. فليس المقصود من هذا أن الدين خال من التكليف والتمرين وإنما المقصود منه أنه لا يوجد في الدين أوامر تمنع تقديم الإنسان وتعرقل نشاطه السليم، فقد دُضمت قوانين الدين بشكل لا يقبل الأيدي والأرجل ولا يدفع الإنسان إلى الكسل والخمول. «المؤلف».

(٢) بحار الأنوار:الجزء ١٥ - القسم الأول ص ٥٦ - متقول عن الكافي - الطبعة الحجرية.

(٣) بحار الأنوار:الجزء ١٥ - القسم الأول ص ٥٥ - متقول عن الكافي - الطبعة الحجرية.

الوليد ولكي يعلمه الطيران فهو يخرجه من الوكر إلى الفضاءطلق ويخلي سبيله هناك، فيضطر العيوان الصغير لحركات غير منتظمة ويضرب بجناحه حتى يصاب بالتعب ويوشك على السقوط وعندئذ تقترب الأم الحنون منه وتمسك به وتحمله على ظهرها لترفع عنه النصب، وعندما ترى الراحة قد عادت إليه تطلقه في الفضاء وتتجبره على المحاولة حتى يصاب بالتعب مرة أخرى فتمسكه وتكرر هذا العمل مرات ومرات حتى يخرج الطفل وقد تعلم الطيران.

وفي مرة دُعيَ الرسول الأكرم ﷺ إلى بيت أحد المسلمين فلما حلَّ فيه لاحظ دجاجة تبيض على جدار البيت ثم لم تقع البيضة أو وقعت ولم تنكسر، فتعجبَ الرسول الكريم ﷺ من هذا فقال له صاحب الدار: أتعجب يا رسول الله؟ قسماً بالله الذي إصطفاك نبِيًّا إيني لم أصب أبداً بأذى فنهضَ الرسول ﷺ وغادر المنزل قائلاً: «من لم يَرْ مصيبة أبداً فهو بعيد عن لطف الله»<sup>(١)</sup>.

وروي عن الصادق ع: «إن أشدَّ الناس بلاء الأنبياء ثم الذين يلونهم ثم الأمثل فالأمثل»<sup>(٢)</sup>.

وقد خصصوا باباً في كتب الحديث لشدة البلاء الذي أصيب به أمير المؤمنين ع والأئمة من أولاده.

والبلاء لأحباء الله لطف مغلف بالعذاب، كما أن النعم والعافية للضالين والذين هم مورد غضب الله فهي عذاب بصورة نعمة، وقهَرَ بصورة لطف.

### الأثر التربوي للبلاء والشدائد:

الصعبيات والشدائد مرتبطة للفرد وموقة للأمم، فهي تعيد الوعي للنائمين وتحرك العزائم والإرادات.

فكمَا أن الصقل للحديد والفولاذ يجعلهما حادين فكذلك الشدائِد تصل بالنفس الإنسانية فهي تجعلها أكثر تصميماً وفعالية وحدة، فخاصة الحياة إذن

(١) بحار الأنوار: الجزء ١٥ - القسم الأول ص ٥٦ - نقلًا عن الكافي - الطبعة الحجرية.

(٢) بحار الأنوار: الجزء ١٥ - القسم الأول ص ٥٣ - نقلًا عن الكافي - الطبعة الحجرية.

هي المقاومة للشدائد لتصبح دوماً على استعداد لمقابلتها في الشعور واللاشعور.

وللشدائد خاصة تبديل الماهيات، فتغير أرواح الناس وأنفسهم.

وكمياء الحياة لها عنصران: الحب والبلاء، فهذان هما عاماً النبوغ اللذان يوجدان من المواد الميتة التي لا حرارة فيها أشياء مضيئة فخمة يقول الشاعر:

**«لقد قضى سعدي عمرأً مرأً،**

**ولكنه تحدث عنه بأعزب لسان»**

فالألم المستغرقة في الشدائد والمصائب تصبح قوية وذات إرادة صلبة.

أما الطالبون للراحة والذين لا يرون سوى حياة متوفة فهم دائماً تابعون

بائسون، يقول الشاعر:

**«بحكم الطبيعة لا بد أن تعود ذليلة**

**كل أمة تعمتاد الراحة والأنس»**

وما أعزب ما عبر عنه الشاعر مولوي في قصة سجن يوسف:

**« جاء من الآفاق صديق محبوب**

**وأصبح في ضيافة يوسف الصديق**

**لقد كانوا صديقي طفولة ويتکنان**

**على وسادة من التعارف القديم**

**فذگره بحسد الإخوان وجورهم وقال:**

**كان ذلك هو السلسلة ونحن الأسد**

**فالسلسل ليست عاراً على الأسد،**

**ونحن لا شكوى لدينا من قضاة الحق**

**والأسد حال تقبيده بالسلسل**

**. يعتبر أميراً حتى لصانع السلسل».**

فالصاحب إنك كنت في البئر والسجن، فأجاب كما يكون الهلال في

المحاق والنقصان.

فلو انقسم القمر إلى قطعتين في المحقق لما أصبح بدرًا في كبد السماء  
بعد ذلك.

ومهما سحقنا العشب الذي تداوى به العين فإنه يصبح بعد ذلك نور العين  
ورافع ألماها.

والحنطة لما أخفوها تحت التراب نمت وتحولت إلى كثير من السنابل.  
ولما عرّضوها للطحون في الطاحونة ارتفع ثمنها وأصبحت خبزاً يحفظ  
الحياة.

ولما تعرض هذا الخبز لطحن الأسنان أصبح عقلًّا وروحًّا وفهمًّا الأكل.  
وهذه الروح لما امتحن في الحب أصبحت بعد الزرع تعجب الزراع.  
وفي مكان آخر ينقل لتفهيم هذه الحقيقة قصة حيوان يزداد سمنة كلما  
صُرب بالعصا :

«يوجد حيوان اسمه القنفذ، إذا جرح بالعصا أصبح أكثر سمنة،  
وهو يصحو عندما تضرره بها، وجرح العصا لا يزيده إلا ضخامة.  
ونفس المؤمن مثل القنفذ، وجروح العصا تمنحها الصحة،  
ولهذا السبب كان عذاب وألام الأنبياء أكثر من كل الناس.  
فلكي تصبح أرواحهم أقوى من كل الأرواح لم ير عذابهم قوم آخرون».  
ثم يشبه تأثير البلاء في تطهير الأرواح بالمواد المستعملة لتطهير الجلود  
 عند دبغها: «المواد المستعملة لدباغة الجلود تسلط عليها بلاء لتنتح لنا جلوداً  
لطائف فلو لم تصب عليها المواد المرة والحادية لأصبحت تلك الجلود نتنة  
ووسخة.

وقس الإنسان على هذه الجلود فقد أمسى من الرطوبة قبيحاً وثقيراً.  
فلا بد من تسليط المرارة والحدة عليه ليصبح نظيفاً ولطيفاً ورائعاً.  
وإذا لم تستطع إليها العاقل فاترك أمرك إلى الله ليسلط عليك المرارة دون  
اختيارك.

فباء الحبيب تطهير لك، وعمله فوق تدبيرك».

وهناك شاعر قدير عاش في عهد المتوكل العباسي يسمى علي بن الجهم، وقد ضمته جدران السجن وله شعر رائع في الفوائد التربوية للسجن والفارخ به للأحرار وطالبي الحرية والفضائل التي تقود إلى السجن أحياناً، وقد نقلها المسعودي في كتابه مروج الذهب، ومنها:

قالوا حُسْنِتْ فَقُلْتْ لِيْسْ بِضَائِرْ  
أَوْ مَا رَأَيْتَ الْلَّيْثَ بِأَلْفِ غَيْلَهْ  
وَالنَّارِ فِي أَحْجَارِهَا مُخْبُوءَهْ  
وَالْحَبْسُ مَا لَمْ تَفْشِهِ لَدَنَيْهَ  
**الرضي بالقضاء:**

للبلاء فوائد قيمة منها أنه ينمّي في النفس الرضي بالقضاء والفرح بما يأتي من الله، يقول الشاعر سعدي:

«أصحاب النّظرة الضّيقة دائمًا يطلبون الراحة،  
أما العارف فهو يجد راحته في البلاء  
دعنا مما عندك ومما ليس عندك،  
إنها أيام خمسة يعقبها الموت  
 وكل مرء يقتل بسيف الحب،  
 قل له لا تغترّ فإن دينك ملك الأبد  
 فكل شيء آت من يد الحبيب حلو،  
 يا سعدي لا تطلب رضي نفسك فالرضي الحقيقي هو رضا»

وجاء في بعض الأدعية المأثورة:  
«اللهم إني أسألك صبر الشاكرين لك».

فصبر الشاكرين ليس مراً بل هو حلو كالشهد.  
والذين يعلمون أن البلاء مربية لأرواح الناس لا يفرجون بها فحسب ولا يستقبلونها بأذرع مفتوحة فقط وإنما يقدرون بأنفسهم أحياناً بين أنيابها،  
ويخترونها اختراعاً إن لم تكن هؤلاء يوجدون البحر والتيار من أجل أن يسبحوا فيه ويرُوضوا أنفسهم على صعوباته.

يقول الشاعر مولوي بعد الأبيات التي نقلناها سابقاً:  
 «لو نظرنا بصفاء لرأينا البلاء حلوأ،  
 فالدلواء المرّ حلو في الفم لأنه يحقق الصحة  
 والإنسان ليرى نفسه الغالب في عزّ إنهزامه  
 ثم يقول اقتلوني يا ثقات»

وقول سعدي:

«الجواهر الثمينة تستخرج من فم التماسح،  
 والحربيص على حباته لا يذهب إلى البحر»

#### البلاء والنعمة نسبيان

لا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي أن المصائب عندما يأخذها الإنسان على أنها نعم فهو يستفيد منها، وعندما يواجه الاضطرابات الناتجة عنها بالصبر والاستقامة فإنها تمنع روحه الكمال.

أما إذا فرّ الإنسان أمامها وبدأ يتأوه منها ويشكو فإنها تصبح بلاء حقيقياً.  
 الواقع أن النعم الدُّنيوية العظيمة مثل المصائب من الممكن أن تكون سبباً للسعادة ومن الممكن أن تصبح باعثاً على البؤس. فلا الفقر بؤس مطلقاً ولا الثروة سعادة مطلقة.

ما أكثر ما كان الفقر دافعاً للتربية الحسنة ومكملاً للإنسان، وما أكثر ما كانت الثروة سبب البؤس والنكبات.

وهكذا الأمان وفقدان الأمن، وهناك أفراد وأمم تعيش الأمان والرفاه فتتعلق بأهداف الفردية، وتحرص على الآنس فتفقد فريسة الذل.  
 وهناك أمم تدفعها سياط الجوع والبؤس نحو الحركة والعمل فتنال العزة والسيادة.

ويشمل هذا القانون سائر المواهب والمصائب الطبيعية من سلامه ومرض، من عزة وذل، وغيرها.

فالنعم والبلايا من الممكن أن تكونا من المواهب لأن كل واحد منها  
نستطيع أن تستفيد منه فائدة جليلة.

ومن الممكن أن تكونا من المصائب وسوء الحظ وذلك عندما تصبحان  
باعثين على السقوط والهبوط.

وعلى هذا فتحن نستطيع أن نصل إلى السعادة عن طريق الفقر وعن طريق الثراء  
أيضاً. وكذلك نستطيع أن نصل إلى البؤس عن طريق الفقر وعن طريق الثراء.

الثراء فكون الإسناد منعماً منوط برد فعله إزاء النعم، هل هو شكور أم كافور؟ .  
وكونه بائساً يرتبط أيضاً برد فعله إزاءها، هل هو صابر ومترفع؟ أم هو  
ساقط ومتدهور ومحروم من الإرادة؟ .

ومن هذا يظهر أن شيئاً واحداً قد يختلف وضعه من شخص إلى آخر،  
فشيء واحد بالنسبة إلى شخص ما يُعد نعمة، وهو بنفسه بالقياس إلى شخص  
آخر يعتبر نعمة، وهذا هو معنى كون النعمة والبلاء أمرين نسيبين.

والشيء المؤكد كونه من البلاء هو العقوبة الإلهية المعنية أي الآثار  
السيئة لعمل الإنسان.

فهذه مصائب واقعية: أولاً: لأنها معلولة لإرادة الإنسان و اختياره.  
وثانياً: لأنها غير صالحة لتصبح مقدمة لخير أو كمال.

فمثلاً قسوة القلب وتحجره في الإنسان بلاء حقيقي، كما جاء في  
الرواية: «ما ضرب الله عبداً بعقوبة أشد من قسوة القلب»<sup>(١)</sup>.

وجاء في قصص الأنبياء أن رجلاً سأله النبي شعيباً عليه السلام قاتلاً لماذا لا  
يعاقبني الله وقد ارتكبت كلَّ هذه الجرائم؟ .

فأجابه: إنك واقع تحت أقسى ألوان العقوبات وأنت لا تشعر.

وقد عبر عن هذه القصة الشاعر مولوي بقوله:

«كان رجل يقول في عهد شعيب: ما أكثر العيوب التي رآها الله فيَّ ما

(١) إرشاد القلوب للديلمي.

أكثر الذنوب والجرائم التي رأها مبنيًّا ومع هذا فلا تنالني عقوبة الله فأوحى الله من وراء الغيب إلى شعيب جواباً له بلسان فصيح:

أنت قلت ما أكثر ذنبي ومع ذلك لا يواخذني الإله  
إنك تقول العكس أيها السفيه،

أيها التارك للطريق والمتعلق بالضلالة  
إلى أي حد أنت أسيء ولست بشاعر،

أنك قيد السلسل من الرأس وحتى القدم  
إن صدأك لنفسك أيها القدر الأسود،

وقد أفسد كل باطنك  
ومن كثرة ما تراكم الصدأ على قلبك

فقد أصبح أعمى عن رؤية الأسرار  
أي أنك تفكراً عكسيًا، فلو أن الله قد أخذك بعقوبة ظاهرة تشعر بها

أنها عقوبة، وكانت تحملها فمن الممكن أن تحول تلك العقوبة حينئذ إلى لطف ورحمة لأنها تدفع أحياناً إلى اليقظة والانتباه.

أما العقوبة التي واقع أنت الآن في حبائلاً والتي هي نتيجة عملك فهي عقوبة خالصة مائة بالمائة.

والنكبات الواقعية إنما هي نتائج وأثار أعمال الإنسان أنفسها. وفي مورد هذه الآثار والنتائج يقول القرآن الكريم: **«وَمَا طَلَّتْنَاهُمْ وَلِكُنْ كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلَمُونَ»**<sup>(١)</sup>.

وقد كتب جان جاك روسو كتاباً في فن تربية الصغار سماه «أميل» وهو اسم طفل مفروض الوجود وقصصي يجعله في كتابه تحت تربيته ويهتم بهذيه جسمياً وروحياً.

ونلاحظ أن فكرة روسو كانت دائماً هي جعل «أميل» في حالة ممارسة مع الطبيعة وتربيته في أحضان الشداد.

(١) سورة النحل: الآية ١١٨.

وهو يعتقد أن أسوأ الأطفال حظاً أولئك الذين يغرقهم آباؤهم في الرقة والنعمه والدلل، ولا يفسحون لهم المجال لكي يعانون برد الحياة وحرّها ويلمسوا منخفضات الكون ومرتفعاته، فأطفال كهؤلاء يقابلون الشدائـد بحساسية فائقة ويقابلون اللذات بلا مبالاة، مثل ساق رقيق في شجرة ضعيفة فهو يرتعش لأية نسمة، وأية حادثة ولو كانت تافهة فهي تسبـب لهم ألمـاً حادـاً يكفي لحملهم على التفكير في الانتحار.

ومن ناحية أخرى فهم مهما أعطوا من موجبات اللذة فهي لا تدفعهم نحو النشاط والهيجان. فهؤلاء لا يدركون نكهة النعم. إنهم لم يتجرعوا الجوع حتى يدركون اللذة الغذاء، وأفضل غذاء يقدم إليهم لا يلـذ لهم بمقدار ما يلـذ للطفل القروي حين يقدـم له خبز من شعير.

لماذا انتحر صادق هدايت؟ إن إحدى علل انتحاره هو كونه ابـناً لعائلة ثـرية... لقد كان يحمل في جيوبه أموالـاً أكثر من حاجته ولكنه لم يكن يملك فـكراً سـليمـاً ولم يظفر بشيء من موهبة الإيمـان، وهو يتخـيل الكـون - على صورـته - عـشوائـياً وأـبلـه وـمـجـنـونـاً. ولـلـذـاتـ التيـ يـعـرـفـهاـ وـيـأـلـفـهاـ كانـتـ أـشـعـنـ اللـذـاتـ وأـذـنـاهـاـ، وـلـمـ يـتـذـوقـ شـيـئـاًـ مـنـ اللـذـاتـ التيـ تـلـامـمـ معـ قـيمـ الـحـيـاةـ الـرـفـعـةـ،ـ وـهـوـ لـمـ يـتـمـكـنـ مـنـ التـلـذـذـ بـالـكـونـ.ـ وـهـنـاكـ أـشـخـاصـ كـثـيـرـونـ كـانـواـ مـثـلـهـ مـضـطـرـبـينـ فـكـرـياـ وـمـحـرـومـينـ مـنـ لـذـةـ الإـيمـانـ وـلـكـنـهـ لـمـ يـكـوـنـواـ أـولـادـ أـسـرـ ثـرـيةـ مـثـلـهـ فـلـذـكـلـ.ـ ظـلـتـ الـحـيـاةـ جـذـابـةـ بـالـنـسـبـةـ إـلـيـهـمـ وـلـمـ يـقـدـمـواـ عـلـىـ الـانـتـحـارـ.

وأمثال صادق هدايت إذا تذمروا من الدنيا واعتبروها قبيحة فليس أمامهم سوى هذا العمل الجبان فال التربية الرقيقة تؤدي إلى هذه النتيجة وهؤلاء لا يمكنهم الإحساس بطعم المawahـبـ الإلهـيـةـ.

ولو أخذـ صـادـقـ هـدـاـيـتـ إـلـىـ قـرـيـةـ مـنـ الـقـرـىـ وـجـعـلـ خـلـفـ بـقـرـةـ يـخـلـطـ تـرـابـ الـأـرـضـ بـفـضـلـاتـ الـحـيـوانـاتـ وـأـذـيقـ طـعـمـ الـجـوـعـ وـالـعـرـيـ،ـ وـعـنـدـ الـلـزـومـ يـذـاقـ طـعـمـ السـوـطـ أـيـضاـ وـفـيـ هـذـهـ الـحـالـ وـعـنـدـ اـشـتـادـ الـجـوـعـ بـهـ يـوـضـعـ أـمـامـهـ قـرـصـ منـ الـخـبـزـ لـفـقـهـ مـعـنـيـ الـحـيـاةـ جـيـداـ وـلـرـأـيـ الـخـبـزـ وـالـمـاءـ وـسـائـرـ الـأـمـورـ الـمـادـيةـ وـالـمـعـنـوـيـةـ ذـاتـ قـيـمةـ وـنـكـهـةـ فـاـخـرـتـينـ.

ويذكر سعدي قصة في الباب الأول من كتابه «حديقة الورد» يقول فيها:

«سافر رجل مع فتاة في سفينة أبحرت السفينة اضطرب الفتى واستبدت به الوحشة واستولى عليه القلق بحيث أدى هذا إلى سلب راحة الراكيين. وكان مع الركاب رجل محظوظ فقال إني أعرف دواء هذا الفتى فأمر به ليلق وسط البحر، فلما وجد الفتى نفسه وسط الأمواج العاتية المتلاطممة وواجه الموت مباشرة أخذ يحاول جاهداً لإيصال نفسه إلى السفينة ليظفر بالنجاة، ولكن محاولاته ذهبت أدراج الرياح، ولما أوشك على الغرق أمر ذلك الرجل المحظوظ بإنقاذه، فلما أحست بالأمن استقرت نفسه وحل فيها الهدوء. فسألوا الحكيم عن السر فأجاب: كان لا بد من أن يسقط في البحر ليعرف قيمة السفينة».

نعم شرط الاستفادة من اللذات هو الإلفة مع الآلام. فما لم يكن المرء في بطん الوادي فإنه لن يدرك عظمة الجبل. وانتشار الانتحار في الأوساط المرفهة أحد أسبابه كون عدم الإيمان واسع الانتشار في هذه الأوساط، والسبب الآخر هو أن هذه الأوساط المرفهة لا تدرك لذة الحياة وقيمتها، وهي لا تشعر بجمال العالم. فاللذة المتتجاوزة لقدرة الإنسان والرفاه المتتجاوز لحدوده جعلا هذا الإنسان فاقداً للحس أبله غبياً، وإنسان كهذا لا بد أن يقدم على الانتحار لأنفه حادثة.

وأحد أسباب انتشار فلسفة العبث في العالم الغربي هو فقدان الإيمان، والسبب الآخر وجود رفاه أكثر من اللازم.

يا لها من سخرية أن يجلس الغرب إلى مائدة الشرق ويمتص دماء أهله ثم يصرخ بفلسفة العبث والفووضى ويريد القضاء على العقائد والمجتمعات.

والذين يعيدون الانتحار إلى سبب الحساسية لا بد أن يعلموا من أي لون من الحساسية هذه، إنها ليست من نوع حساسية الذوق والإدراك، أي أنهم لا يفهمون الحياة بصورة ألطاف وأدق ولا يدركون أشياء خافية على الآخرين، وإنما هي نوع من الحساسية التي تقابل الكون بلا إحساس وبغباء، وتقابل الصعوبات والآلام بضعف المقاومة، ومخلوقات كهذه لا بد أن تتحرّ وحسنًا يفعلون، إنهم وصمة عار في جبين البشرية ولا بد للمجتمع الإنساني أن يتخلص من وجودهم.

وقد صادقت من بعيد وفي وقت ما شخصاً كنت أظنه من أسعد الناس،

فقد توفرت له كل الوسائل المادية للحياة، المال والثروة والمنصب والمقام الاجتماعي والشهرة، فمن كل منها كان له نصيب غير منقوص. وجرى الحديث يوماً عن الأطفال فقال: لم أرغب ولن أرغب أن أكون أبياً للطفل، فسألته: ولم؟ فأجاب يكفيني أنني جئت إلى الدنيا، فلماذا أجني على موجود آخر بمعاناة الآلام؟ لماذا أسبب له معاناة العذاب الذي عانيت؟ لقد أصابني العجب لأول وهلة، ولكنني عندما اقتربت من روحه وإحساسه فهمت أن هذا المسكين كان صادقاً في حديثه، فهو في خضم هذه النعم والدلائل لا يرى سوى العذاب. وأغلب الأشخاص الذين نظن أن العذاب لا يقترب من أبوابهم يتذمرون أكثر من الجميع.

أجل المصائب والبلايا نعم عظيمة لا بد من تقديم الشكر لله عليها... إنها نعم تجلت لنا بصورة مصائب، كما تتجلى المصائب أحياناً بصورة رحمة فمن الواجب أن تكون شاكرين لله على هذه البلايا وعلى أية حال فلا بد من ملاحظة أن كون النعمة نعمة وكون النعمة نعمة يرتبط بنوعية رد فعلنا إزاءها، فنحن نستطيع أن نبدل جميع النعم إلى نعم فضلاً عن النعم التي تتجلى بصورة رحمة ونحن قادرون أيضاً أن نبدل جميع النعم إلى مصائب فضلاً عن النعم التي تصلنا بلباس البلاء.

### مجموعة الأصداد:

نستخلص مما ذكرناه في هذا الفصل أن الكون قد خلق بأسلوب التضاد: الوجود والعدم، الحياة والموت، البقاء والفناء، الصحة والمرض، الشيخوخة والشباب، وأخيراً السعادة والبؤس، كل هذه توائم. وبتعبير سعدي: «الكتز والثعبان، والورد والشوك، والفرح والحزن، كلها متصاحبة».

ويقول الشاعر مولوي:

« جاء العذاب كنزاً مثلاً بالرحمة  
والعقل يعود طرياً عندما يتعرض غلافه للاحتكاك  
يا أخي إذا واجهتك ظلمة أو برودة  
فاصبر على الظماء والضحالة والألم »

إن عين الحبأة وكأس الخمر  
مثل الأشياء الرفيعة كلها كامنة في الأشياء الهابطة  
فكل ربيع مضمر في الخريف  
وفي الربيع يكمن الذبول فلا تهرب منه  
صاحب الفم وتصالح مع الوحشة  
**واطلب العمر الطويل بالموت**

وطواعية مادة الكون للتغيير، واستعداد العالم للتكامل هذا ناشيء من التضاد. فلو لم يكن التضاد لم يوجد التنوع والتكامل ولم يؤد العالم في كل لحظة دوراً جديداً ولم تظهر لوحات جديدة على صفة الوجود.

ولو أردنا أن نمنع المسألة عمقاً فلسفياً لقلنا إن استعداد المادة لتقبل الصور المختلفة، وتضاد الصور مع بعضها البعض - إنها عاماً هدم وعاماً بناء في الوقت نفسه، هما عاماً إفناء وإيجاد... هدم للماضي وبناء للمستقبل، إفناء الصور واللوحات القديمة وإيجاد اللوحات الجديدة.

فالهدم والتخريب معلوان للتضاد، وكذلك التنوع والتكامل فهما معلوان له أيضاً. لأنه إذا لم ينهمم شيء فلا معنى لتشكيل جديد للأجزاء مع بعضها ولا مفهوم للتركيب ولا للتكامل.

ولو لم تتصارع الأجزاء والعناصر مع بعضها وتترك أثراً من ذلك الصراع فإن الشيء المتوسط والتركيب الجديد سوف لن يوجد، فإذاً صحيح أن نقول إن التضاد منشأ الخيرات، ونظام الكون وقوانين العالم قائمة عليه.

ونحن قد نقلنا من الفصل الأول من هذا الكتاب عند بحثنا لлемاهية العدل كلام صدر المتألهين في الجزء الثاني من الأسفار عن كيفية وجود الاقضاءين في المواد والصور، وهذا الاقضاءان المتضادان يوجبان تغيير اللوحة باستمرار، وهنا نقل منه كلاماً آخر.

يقول صدر المتألهين: «لولا التضاد ما صح دوام الفيض عن المبدأ الججاد»<sup>(١)</sup>.

(١) الأسفار: الجزء ٣، ص ١١٧.

فعالم الطبيعة مليء بالقطع والوصل، بالفصل والالتبام، بالقص والخياطة، وهذا من لوازم هذا العالم. ومادة العالم إنما هي رأسمال في دوران لا ينقطع، والفائدة التي تنتج منها منوطه بهذا الدوران. فلو كان العالم ثابتًا غير متغير لأصبح مثل رأسمال راكد لا يأتي بنفع ولا يجر على صاحبه خسارة.

فلو قصرنا النظر على رأسمال معين يتحرك في السوق لوجدهناه رابحاً تارة وكاسداً تارة أخرى. ولكننا إذا أخذنا رؤوس الأموال جميعاً بعين الاعتبار فسوف لن نلحظ خسارة على الإطلاق، وإنما حركتها دائمًا مولدة ونافعة. وكذلك إذا نظرنا إلى مواد الكون جميعاً فبواسطة قانون قابلية المواد للصور المضادة نرى أن الكون يتحرك نحو الكمال.

وفي المنطق الديالكتيكي أُوليت مسألة التضاد أهمية فائقة واعتبرت أساساً للنظرية الكونية الديالكتيكية. ولكن قبل ظهور هذه الفلسفة بزمن طويل لاحظ فلاسفة الإسلام وعارفوه مسألة التضاد وسجلوا ملاحظات، تستحق الإعجاب، بل أكثر من هذا توجد بعض المنقولات تفيد أن حكمة اليونان بما وصل إليها قد اهتمت بهذا الموضوع.

ينقل الطنطاوي في تفسير الجوادر عن سقراط أنه يعتبر «أصل التضاد» وسيلة ودللاً لإثبات الحياة بعد الموت.

وكتب الطنطاوي: في الوقت الذي أرادوا فيه إعدام سقراط فإنه في اللحظات الأخيرة من عمره وإثبات أن بعد الموت حياة أخرى استدل قائلاً: «نحن نشاهد دائمًا في الكون أن الأضداد تتولد من بعضها البعض، الجمال من القبح، العدالة من الظلم، اليقظة من النوم، النوم من اليقظة، القوة من الضعف وبالعكس... كل شيء يظهر من ضده... الموت والحياة، الوجود والعدم مشمولان أيضًا بهذه القاعدة الكلية، وبهذا الدليل فلا بد أن توجد بعد الموت حياة أخرى، وإنما لانتقضت القاعدة العامة للطبيعة».

يقول مولوي في شأن نمو بعض الأضداد في رحم البعض الآخر:  
«بدأ يبحث نفسه قائلاً أيها البحر من السعادة

يا واضع الوعي في اللاوعي  
 لقد أخفيت النوم في البقظة  
 والشيء المغلق الذي لا قلب فيه يملك قلباً  
 وأقحمت النعماء في ذلك الفقر  
 وجعلت طوق العز في داخل غل الفقر  
 فالضد مخفى داخل ضده  
 والنار تندمج في الماء الحارق  
 وأدرجت روضة في نار نمرود  
 والدخل تنمية بالبذل والصرف  
 حتى قال مصطفى شاه نجاح  
 السماح يا أولي النعماء رياح  
 ما نقص مال من الصدقات قط  
 إنما الخبرات نعم المرتبط  
 والفاكهة الحلوة تخفي بين الأغصان والأوراق  
 والحياة الخالدة تحت الموت»  
 «في قعر البحر تختلط اللآلئ والصخور  
 والفخر في أعماق جالبات العمار»  
 «هذا الكون كله حرب إذا لاحظت الكل  
 بكل ذرة تصارع الأخرى كالدين والفكر  
 ذرة منه تطير نحو اليسار  
 وذرة أخرى تطلب جهة اليمين  
 حرب الأفعال وحرب الطبائع وحرب الأقوال  
 تنشب بين الأجزاء وحروب مهولة  
 وتقوم أسس الكون على هذه الحرب  
 في العناصر والأنظار حتى يحل المشكل  
 للكون أربعة عناصر هي أعمدته القوية

ويستوي عليها سقف الدنيا  
وكل عمود كاسر للعمود الآخر  
فعمود الماء يكسر كل شرر  
إذن أساس الخلق قائم على الأضداد  
وحيثـ كان لا بد من حرب الربح والضرر  
وكل حالة لك تخالف الأخرى  
وأثر إحداها يختلف عن أثر الأخرى  
فانظر إلى هذه الأفواج من جيوش أحوالك  
فكـل منها في حرب وكـره مع الآخريات»

وينقل علي الوردي في كتابه «المهزلة» عن ابن خلدون قوله:

«إن التنازع عنصر أساسي من عناصر الطبيعة البشرية».

ولهيجـل الفيلسوف الألماني الشهير وجهـ نظر خاصة في الأضداد تعرف بـ «ديالكتيك هيـجل» اهتم بها المـتفـلـسـفـون بصـورـة مـفـرـطـة. يقول هيـجل:

«كل حالة من الفكر أو أي شيء من الأشياء وكل تصور ووضع في العالم فإنه ينـجـذـب بشـدة نحو ضـدهـ، وبـعـد ذـلـك يتـحـدـ معـهـ ليـكـونـ كـلـاـً أـفـضـلـ وأـكـبـرـ تعـقـيـداـ. فـكـلـ وضعـ إذـنـ وكـلـ أـثـرـ يـسـتـلـزـمـ نقـيـضاـ وـضـداـ، والتـطـورـ يـجـبرـ هـذـيـنـ مـعـاـ علىـ الصـلـحـ ثـمـ يـيـدـلـهـ بوـحـدـةـ تـجـمـعـهـماـ»<sup>(١)</sup>.

وقد أشار أمـيرـ المؤـمنـينـ عـلـيـ عـلـيـةـ الـحـلـمـةـ فيـ مـوـارـدـ مـتـعـدـدـةـ مـنـ خطـبـهـ إـلـىـ قـانـونـ التـضـادـ. وـفـيـ الخـطـبـةـ ١٨٤ـ يـقـولـ:

«بـتـشـعـيرـهـ المشـاعـرـ عـرـفـ أنـ لـاـ مـشـعـرـ لـهـ وـبـمـضـادـتـهـ بـيـنـ الأـشـيـاءـ عـرـفـ أنـ لـاـ ضدـ لـهـ وـبـمـقـارـنـتـهـ بـيـنـ الأـشـيـاءـ عـرـفـ أنـ لـاـ قـرـبـنـ لـهـ، ضـادـ النـورـ بـالـظـلـمةـ وـالـوضـوحـ بـالـبـهـمـةـ وـالـجـمـودـ بـالـبـلـلـ وـالـحرـرـ بـالـصـرـدـ مـؤـلـفـ بـيـنـ مـتـعـادـيـاتـهـ مـقـارـنـ بـيـنـ مـتـبـاعـيـاتـهـ مـقـرـبـ بـيـنـ مـتـبـاعـيـاتـهـ مـفـرـقـ بـيـنـ مـتـدـانـيـاتـهـ»..

فاستـعـانـ الـإـمـامـ عـلـيـةـ الـحـلـمـةـ فـيـ هـذـاـ المـوـردـ بـأـصـلـ «لـيـسـ كـمـلـهـ شـيـءـ»ـ لـمـعـرـفـةـ اللهـ

(١) تاريخ الفلسفة لول دبورات - ترجمة الدكتور زريق خوني: ص ٢٤٩

معرفة حقيقة، وقارن مقارنة سلبية بين الله سبحانه والكون. فما دام الله قد أوجد للمخلوقات أجهزة ووسائل للشعور والإدراك فهذا دليل على أن شعوره وإدراكه ليس بوسيلة ولا جهاز. ونعرف من التضاد الذي أوجده بين مخلوقاته أنه ليس له ضد. ومن المقارنة التي جعلها بين النور والظلمة، بين الوضوح والإبهام، بين البيوسة والبلل، بين الحر والبرد، وبين الماهيات المتصارعة والمتضادة يلقي الألفة، وبين المخلوقات الغريبة يلقي المحبة، ويقرب المتباعدات، ويبعد المتقابلات.

ويقول ﷺ في الخطبة (١) من نهج البلاغة ضمن تعريضه لخلق آدم: «معجوناً بطبيعة الألوان المختلفة والأشياه المؤتلفة والأضداد المتعادية والأخلاط المتباينة».

فبعد أن يوضح الإمام ﷺ أن الله قد خلق آدم من أقسام مختلفة من طين الأرض ثم نفخ فيه من روحه، يعرّج على وصف الإنسان المخلوق فيصفه بهذه الجمل التي نقلناها قبل قليل.

### الأساس الفلسفى للتضاد:

لا بد أن يحكم التضاد عالماً تقومه الحركة والنشاط وكما قال الحكماء: «إإن الحركة غير ممكنة دون وجود معوق»<sup>(١)</sup>.

والحركة شد وجذب وسعى وجهد، والسعى وبذل الجهد لا يتحققان دون اصطكاك وتصادم.

وبيان آخر نستطيع القول: إنه لا يمكن أن توجد حركة طبيعية بدون قسر ولا إكراه. وعندما يتحرك جسم ما نحو موقعه الطبيعي نعلم بقيناً أنه كان في غير مكانه الطبيعي. وإنما فلو كان في موقعه الطبيعي لبقي ساكناً غير متحرك. وكذلك عندما نرى الإنسان يسرع نحو الكمال نعرف أنه يفتقده. فسعادة

---

(١) طبيعت الشفاء - الفن الأول - المقالة الرابعة - الفصل التاسع والأسفار أيضاً - الأمور العامة - المرحلة الثامنة - الفصل الرابع عشر.

الإنسان مرهونة دائماً بكونه طامحاً إلى شيءٍ، والطموح لا يتحقق إلّا إذا كان هناك حرمان<sup>(١)</sup>.

فالمنطق الديالكتيكي مقبول لدينا إذا كان يعني الإيمان بأصل الحركة والتضاد وأصل ارتباط أجزاء الطبيعة. ولكن هذه الأصول كانت مورد اهتمام الحكماء الإلهيين منذ زمن بعيد.

أما الذي يفصل طريقنا عن طريقهم ويُعتبر من إبداع الفكر الدياليكتيكي لهيجل ومن بعده فهوأشياء أخرى، منها مثلاً أن الفكر مثل المادة يقع تحت تأثير قانون الحركة والتضاد وغيرهما، فتحت نسلّم بأن قوانين الحركة والتضاد والتأثير المتقابل تتعلق بالطبيعة، ولكننا نرفض ما يذهب إليه هؤلاء من أن المعرفة والفكر تتبع هذه القوانين أيضاً، ويطلقون عليهـ يا للسخريةـ اسم المنطق.

ولكننا نترك تفصيل هذا الموضوع إلى فرصة أخرى<sup>(2)</sup>.

## **الخلاصة والنتيجة الكلية:**

إلى هنا يصل بحثنا في موضوع الشرور من جهة ارتباطه بالعدل الإلهي إلى نهايته، وقد أخرنا تناولنا لمسألة الموت إلى فصل مستقل لعلة خاصة. ونحن نرى من الواجب علينا تلخيص الأصول الكلية لما مرّ جمِيعاً علاوة على التلخيص الذي ذيلنا به الفصل الثالث وذلك للتذكير عسى أن يكون فيه نفع:

١ - صفة الحكمـة: فـاتـصـاف الله سـبـحـانـه بـالـحـكـمـة غـير اـتـصـاف الـإـنـسـانـ بـهـا، وـالـحـكـمـة تـصـدـق عـلـى لـوـنـيـنـ: فـكـون الـإـنـسـانـ حـكـيـمـاً مـعـناـه أـنـ يـهـدـفـ فـي أـعـمـالـه إـلـى غـايـاتـ مـعـقـولـةـ وـأـنـ يـخـتـارـ أـفـضـلـ الـأـهـدـافـ وـأـرـفـعـهاـ وـيـنـتـقـيـ أـنـظـفـ السـيـلـ وـأـسـمـلـهـ لـلـوـصـولـ إـلـى تـلـكـ الـأـهـدـافـ.

(١) يحسن الرجوع إلى مقالة بعنوان «أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية» لمرتضى المطهري - العدد الأول من سلسلة «مقالات وتحقيقات» التي تنشر من قبل كلية الحوت الإلهية والمعارف الإسلامية.

(٢) ليرجع من أراد إلى الجزء الأول والثاني والرابع من كتاب «أصول الفلسفة وطريقة معرفة الحقيقة» إلى الرسالة المسماة «نهضة المهدى وثورته من وجهة النظر الفلسفية والتاريخية» تأليف مرتضى المطهري. «المعلق».

أما الله سبحانه فهو غني على الإطلاق لا يتعب نفسه في البحث عن غاية. ولا يوجد كمال يمكن فرضه إلّا وهو فيه موجود، فكيف يمكن يمكن والحال هذه أن يبحث عنه؟.

إذن كونه حكيمًا لا بدّ أن يعني أنه يوصل الأشياء إلى كمالاتها الالائفة بها والتي يمكن أن تظفر بها، فعمله هو الإيجاد الذي يعني الإيصال إلى كمال الوجود، أو التدبير والتكميل وسوق الموجودات نحو كمالاتها الثانوية الذي هو نوع آخر من إيصال الأشياء إلى كمالاتها.

وبعض الشبهات والإشكالات آتية من قياس حكمة الله على حكمة الإنسان وهو قياس خاطيء. فغالباً ما يتساءلون: لماذا خلق الله الشيء الكاذبي؟ فإن المتسائل يحمل في ذهنه هذه الفكرة وهي أن الله إلى أي شيء كان يهدف من وراء هذا العمل؟ وهو غافل عن أننا لو نسبنا الهدف إلى الله كما نسبه إلى الإنسان فمعنى هذا أن الله قد أصبح مثل الإنسان يوجد في أعماله الشخص وهو يحاول سدّ هذا النقص ليمنح نفسه التكامل.

هذه الشبهات ما كانت تستحکم لو عرفناا منذ البداية أن حكمة الله معناها أن ل فعله تعالى غاية وليس لذاته غاية. وحكمة كل مخلوق إنما هي الغاية الخبيثة في أعماق وطبيعة ذلك المخلوق أما حكمة الله فهي تعني دفع المخلوقات نحو غاياتها الطبيعية.

٢ - الفيض الإلهي: أي أن فيض الوجود الشامل لكل الكون له نظام خاص، فال الموجودات يحكمها مثلاً نظام التقدم والتأخر، قانون العلة والمعلول، والسبب والمبين، وهذه لا تختلف أبداً. فكل موجود لا يمكنه أن يتتجاوز رتبته ليحتل رتبة أخرى. ولا يعني تكامل الموجودات - وخاصة الإنسان - أنها تستطيع التخلص من رتبتها واحتلال رتبة أخرى، وإنما التكامل يعني سعة الوجود، وبالنسبة للإنسان يعني سعة الوجود الإنساني. ويلزم من وجود الرتب والدرجات وجود نوع من الاختلاف والتفاوت من حيث النقص والكمال، والشدة والضعف، ولا تعدّ هذه الاختلافات من ألوان الترجيح.

٣ - إن فعل الله سبحانه يتعلق بالكليات وليس بالجزئيات، ويكون ضروريًا وليس صدقة.

وتبعد هذه الشبهة أيضاً من قياس صنع الله على صنع الإنسان وتتلخص في إمكان أن يكون عمل الله جزئياً وصفة كما يجوز في حق الإنسان.

ولكن المتعلقين بأهداب هذه الشبهة غافلون عن أن الإنسان بحكم كونه أحد المخلوقات وجزءاً من النظام العام، وبحكم تبعية إرادته للعلل الجزئية والاتفاقية، فإنه لا يتخد تصميماً إلا وهو محدود بالزمان والمكان والشروط المعينة. فمثلاً لكي ينجذب الإنسان بناء دار فلا بد له من أن يجمع مقداراً من الاسمنت وال الحديد والتراب وغيرها من المواد التي لا يوجد بينها أي اتصال طبيعي ثم يربط بينها بشكل صناعي ليوجد منها داراً.

إذن كيف يكون الأمر في حق الله تعالى؟ أي يعني صنع الله المتقن بإيجاد الروابط الصناعية المؤقتة بين الأمور الغريبة عن بعضها؟

كلا... فإيجاد الروابط المصنوعة والمؤقتة ينحصر في المخلوقات - كالإنسان - وذلك لأنه:

**أولاً:** جزء من النظام الموجود ومحكوم للقوانين المسيطرة.

**ثانياً:** في حدود معينة فقط يستطيع استخدام القوى والخواص الكامنة في أعماق الموجودات.

**ثالثاً:** يملك إرادة توجّهها العلل الجزئية (فمثلاً يحافظ على نفسه من لفح الحر وقرص البرد بواسطة البيت).

**رابعاً:** قد حددت مجالات فعله في حدود الحركة فقط ولا تتناول حدود الإيجاد، وهذا يعني أنه لا يوجد شيئاً إطلاقاً، وإنما يعطي الحركة فقط للموجودات ويغير أماكنها.

أما الله سبحانه فهو يوجد الأشياء بكل قواها وخصائصها، وهذه القوى والخصائص تعمل في كل الموارد بطريقة متشابهة.

مثلاً خلق الله النار والماء والكهرباء، أما الإنسان فهو يستطيع فقط الاستفادة مما وجد من هذه وذلك بإيجاد روابط معينة ومصنوعة بينها.

فالإنسان ينحصر دوره في ترتيب هذه الروابط الصناعية بشكل يفيده في

زمان ومكان معينين (يضغط زر الكهرباء لإضاءة الدار مثلاً) ويعد ترتيبها بشكل آخر عندما تخلو من الفائدة (كما إذا أطفأ النور مثلاً).

ولكن الله هو المبدع والخالق لهذه الأشياء بكل خواصها وأثارها، ولازم وجود النار أنها تدفئ أو تحرق، ولازم وجود الكهرباء أنها تضيء أو تحرك. فالله لم يخلق النار ولا الكهرباء لشخص معين، ومن غير الحكمة أن يخلقها كذلك، كما إذا خلق النار مثلاً لتدفئ هذا الإنسان ولكنها تحرق ملابسه. كلا، إن الله خلق النار وخاصتها الإحراق.

فالنار إذن لا بد أن ننظر إليها بعمومها وعلاقتها بالحكمة الإلهية في نظام الوجود ثم نتساءل: هل وجود النار في كل العالم مفید ولازم، أم هو زائد على الحاجة ومضر؟.

ولا يمكن دراستها بنحو جزئي والنظر إلى أنها قد أدفأت أيّ بيت أو أحرقت أيّ مخزن؟.

وبعبارة أخرى نقول: بالإضافة إلى وجوبأخذ غايات فعل الله بعين الاعتبار وليس غايات ذات الله، فلا بد أن نعلم أن غايات فعله تعالى غايات كلية وليس جزئية وغايات ضرورية وليس تابعة للصدفة.

٤ - لا يكفي أن يكون الله سبحانه تام الفاعلية حتى يوجد أي شيء وإنما هناك شرط آخر وهو قابلية هذا المفروض للوجود. فعدم قابلية القابل تسبب أحياناً حرمان بعض الموجودات من بعض المawahب.

فالشرور التي هي من نوع العدم كالعجز والضعف والجهل تكون مرتبطة بذات الله سبحانه من حيث النظام الكلي (أما بالإنسان فإنها ترتبط من النواحي الجزئية والاتفاقية، وناشئة من نقصان قابليتها).

٥ - إن الله سبحانه واجب الوجود بالذات ومن جميع الجهات والحيثيات ومن هنا فهو واجب الإفاضة والوجود. ويستحيل أن يكون هناك شيء له إمكان الوجود أو إمكان الكمال ثم لا يفاض عليه ذلك من قبل الله تعالى. ويبدو أحياناً أن هناك موجودات لها قابلية الكمال ولكنها محرومة منه، ولو حللناه

- بدقة لوجدنا أن هذا الإمكان إنما هو بسبب العلل الجزئية والاتفاقية وليس إمكاناً بحسب العلل الكلية والضرورية.
- ٦ - الشرور إما أن تكون عدمية وإما وجودية ولكنها منشأ العدم لغيرها ومن هذه الناحية فهي تعتبر شراً.
  - ٧ - شرية هذا النوع الثاني منها تتعلق بوجودها الإضافي والنسيبي ولا ترتبط بوجودها بذاتها.
  - ٨ - الوجود الحقيقى فقط - وليس الإضافي - هو الوجود الواقعي الذى يتعلق بالخلق والجعل والعالية.
  - ٩ - الشرور مطلقاً مخلوقة بالطبع والعرض وليس مخلوقة بالذات.
  - ١٠ - الكون كل واحد يرفض التجزئة. فحذف أجزاء منه والإبقاء على أجزاء أخرى وهم خالص وخيال لا واقع وراءه.
  - ١١ - الشرور والخيرات صفات غير معزولين وإنما هما مختلطان ولا يمكن التفكك بين الوجود والعدم أولاً، وبين الوجود الإضافي والوجود الحقيقى ثانياً.
  - ١٢ - ليس فقط لا يمكن التفكك بين العدم والوجود، وبين الوجود الإضافي والوجود الحقيقى، وإنما الوجودات الحقيقة نفسها متراقبة وغير منعزلة لأن الكون كله يرفض التجزئة من أساسها.
  - ١٣ - للموجودات حكم معين باعتبار انفرادها واستقلالها، ولها حكم آخر باعتبار كونها جزءاً وعضوًا في كلّ.
  - ١٤ - لما كان أصل الترابط والعضوية حاكماً في الكون فلهذا يعتبر الوجود الفردي والمستقل وجوداً اعتبارياً وانتزاعياً.
  - ١٥ - لو لم يوجد الشر والقبح لم يكن للخير والجمال معنى.
  - ١٦ - الشرور والقبائح تبيّن وتظهر الخيرات والأشياء الجميلة.
  - ١٧ - الشرور منبع للخيرات من ناحية. ومصائبنا تكمن في سعادتنا من ناحية أخرى.

## الفصل الخامس

### الموت والفناء

ظاهرة الموت:

من الأفكار التي عذبت الإنسانية باستمرار فكرة الموت وانتهاء الحياة، فكل إنسان يسأل نفسه: لماذا جئت إلى الدنيا؟ ولماذا منها أذهب؟ . ما هو الهدف من هذا البناء وهذا الهدم؟ .

أليس هذا العمل لغوياً لا فائدة منه؟ .  
وينسب إلى الخيام قوله:

«لقد ركب الكأس بهذا الشكل الرائع  
والشارب لا يرى كسرها أمراً جائزاً  
ما أكثر الذين يتمتعون بقد السرو  
والأيدي الجميلة والوجوه الصبيحة  
فلماذا خلقها؟ ثم لماذا يسلط عليها الفناء؟»

\* \* \*

«إنها كأس تفرق العقل في الحيرة والإعجاب  
فيقبلها العقل مائة قبلة في جبينها  
فكواز هذا الدهر يصنع الكأس بهذا

**اللطف ثم يضرب بها الأرض!**

\* \* \*

«المالك الذي نظم تركيب الطبائع  
لماذا جعل فيها القليل والأقل؟  
فلو كانت منذ بدئها جميلة حسنة  
فمن الذي حولها إلى القبح؟  
ولذا كانت منذ البدء قبيحة فمن المسؤول عن ذلك؟»

فالخوف من الموت والنفور منه كان إحدى العلل الدافعة نحو تكوين الفلسفة المتشائمة. والفلسفه المتشائمون يتصرعون الحياة والوجود بلا هدف وخلالية من الفائدة وعارضية عن الحكمه وقد أوقعهم هذا التصور في لجة الحيرة والاضطراب وأحياناً ألقى في أعماقهم فكرة الانتحار.

وهؤلاء يفكرون بأنه إذا كان لا بدّ من مفارقة الحياة فلماذا جتنا إليها؟ .  
والآن وقد حملنا إليها بدون اختيارنا فإنه من الواجب علينا وضع حد لهذا العبث، وبوضعنا حدأً لهذا تكون قد حققنا عملاً ضخماً !!.

وينسب إلى الخيام قوله:

«لو كان مجبيـي باختباري ما جئتـي  
ولو كانت صيرورـتي بأمرـي ما صرـتـي  
المـيـكـنـ أـفـضـلـ مـنـ ذـلـكـ فـيـ هـذـاـ الـدـيـرـ الـمـهـدـمـ  
عـدـمـ الـمـجـيـءـ وـعـدـمـ الصـيـرـوـرـةـ وـعـدـمـ الـوـجـوـدـ»

\* \* \*

«لما كان عائد الإنسان من هذه الأرض المالحة  
ليس سوى الفحص حتى خروج الروح  
كان سعيد القلب من أسرع في مغادرة هذا العالم  
والأهدا بالآمن لمن يجيء إطلاقاً إلى هذا العالم»

\* \* \*

«لو أُنني وجدت ثمرة واحدة على فصن الأمل  
لكنني وجدت رأس خبيطي  
فإلى متى أعيش في ضيق سجن الوجود؟  
ليتنني وجدت طريقي إلى المعدم!»

### النفور من الموت:

قبل أن نتناول مسألة الموت والإشكال الموجّه بسببها إلى نظام الكون يحسن بنا أن نتذكر ملاحظة جديرة بالاهتمام وهي كون الخوف والنفور من الموت من مختصات الإنسان. فالحيوانات لا تفكّر في الموت. وما يوجد في الحيوان إنما هو فقط غريزة الفرار من الخطر والرغبة في حفظ الحياة الحاضرة. ومن الواضح أن الرغبة في البقاء بمعنى حفظ الحياة الحاضرة لازمها مطلق الحياة، ولكن الإنسان بالإضافة إلى هذا فهو يطمح إلى المستقبل وإلى البقاء فيه.

وبعبارة أخرى فإنّ الإنسان له الأمل في الخلود وهذا من مختصاته والأمل فرع لتصور المستقبل، والأمل في الخلود فرع لفكرة الأبدية وهذا التفكير والتصور من مختصات الإنسان.

فعلى هذا يكون خوف الإنسان من الموت والذى يجعل فكره مشغولاً لا بد أنه دائماً يكون شيئاً متميّزاً من غريزة الفرار من الخطر التي ليست شيئاً سوى رد فعل آني ومهم يقابل فيه كل حيوان الخطر الذي يواجهه.

والطفل الإنساني أيضاً وقبل أن ينبعث في نفسه أمل البقاء على صورة فكرة ناضجة فهو بحكم غريزة الفرار من الخطر يتمتع عن الإقدام على الأشياء التي تتسم بالخطر.

فالنفور من الموت إذن وليد الرغبة في الخلود، وبما أنه لا يوجد في الطبيعة رغبة لا هدف منها، فنستطيع حينئذٍ أخذ هذه الرغبة دليلاً على بقاء الإنسان بعد الموت.

وبياً أننا نتعذّب من فكرة العدم فهذا بنفسه دليل على أننا سوف لن نendum.

فلو كنا مثل الأزهار والنباتات نعيش حياة مؤقتة ومحدودة لم توجد في أعماقنا الرغبة في الخلود بصورة رغبة أصلية.

إن وجود العطش دليل على وجود الماء بل إن وجود كل رغبة واستعداد أصيل لدليل على وجود الكمال الذي تتجه إليه تلك الرغبة وذلك الاستعداد. وبشكل كل استعداد سابقة ذهنية للكمال الذي يجب الإسراع إليه.

فالألم والأمل اللذان يشعر بهما الإنسان تجاه الخلود واللذان يجعلانه مشغولاً بنفسه، إنما هما تجليان لحقيقة رفض الإنسان للعدم. وهذه الآلام والأمال دالة دلالة الرؤى في النوم على ما يشهده الإنسان في اليقظة. فما يظهر في عالم الرؤية أثناء النوم إنما هو تجل لحالات عالم اليقظة التي انسلت إلى أرواحنا ورسخت فيها. فكذلك ما يظهر في عالم اليقظة منأمل في الخلود مما لا يتजانس مع حياتنا المحدودة إنما هو تجل لواقعنا الخالد الذي - شئنا أم أبيانا - سوف يتحرر من «وحشة سجن الاسكندر» و«يحزم أمتعته ثم ينتقل إلى ملك سليمان».

وقد عبر عن هذه الحقيقة الشاعر مولوي أجمل تعبير بقوله:

«لكي ينام الفيل مطمئناً لا بد أن يرى في نومه أرض الهند  
فالحمار لا يرى في نومه الهند لأنه لم يغترب عنها  
ولما كان ذكر الهند يشغل يوم الفيل  
أمست صورها تشغله في الليل»

هذه الأفكار والتصورات والأمال توسع الحقيقة التي يسميهما الحكماء والعارفون باسم «غربة» أو «عدم تجانس» الإنسان في هذا الكون التراقي.

### الموت نسبي:

لقد ظهر إشكال الموت من تصور كونه عدماً والحال أنه ليس عدماً وإنما هو تطور وتحول، غروب عن نشأة ما وبيء نشأة أخرى. ويتعبير آخر فإن الموت عدم ولكنه ليس عدماً مطلقاً بل عدم نسبي، أي عدم تجاه نشأة معينة ووجود في نشأة أخرى.

فالإنسان لا يترجع الموت المطلق وإنما يعاني فقدان حالة خاصة

والتحول إلى حالة أخرى. فالفناء هنا نسي مثلاً لو تبدل التراب إلى نبات فإن التراب لم ينله العدم المطلق، وإنما عانى الموت النسبي لأن الشكل السابق والخواص الماضية للتراب قد انتفت وظهوره بشكل جماد قد انعدم ولكنه إذا كان قد فقد حالة الموت فإنه قد اكتسب حالة الحياة:

### «لقد مُت من الجماد وتحولت إلى النبات»

ثم مُت من النبات وأصبحت حيواناً  
 ثم مُت من الحيوان وأصبحت إنساناً  
 فلماذا أنا خائف من النقصان بالموت؟  
 والهجمة الآتية أن أموت من البشرية  
 لأصبح جناحاً لملك من الملائكة  
 ومن حالة الملائكة لا بد أن أبحث  
 عن أفق آخر كل شيء هالك إلا وجهه»

### الدنيا رحم للروح:

الانتقال من هذا العالم إلى عالم آخر له شبه بولادة الطفل من رحم أمه.  
 وهذا التشبيه ناقص من جهة وكامل من جهة ثانية.

فنقصانه من جهة كون الاختلاف بين الدنيا والآخرة أعمق وأكثر جوهريّة من اختلاف عالم الرحم عن عالم خارجه لأن الرحم وخارجه كلاهما من أقسام الكون الطبيعي والحياة الدنيوية.

أما عالم الدنيا وعالم الآخرة فهما نشأتان وحياتان تختلفان اختلافات أساسية.

ولكن هذا التشبيه كامل من جهة أنه يبين اختلاف الشروط. فالطفل يتغذى وهو في رحم أمه بواسطة الحبل السري، ولكنه عندما يخرج إلى هذا العالم فإن الحبل السري يقطع منه ويبداً بالتغذية عن طريق فمه وقناته الهضمية. وعندما يكون في الرحم فإن الرتلين *تُصنِّعان* ولكنها لا تعملان، وب مجرد خروجه من الرحم فإنهما *تبدأان* بالتنفس.

يا له من أمر عجيب ومحير فالجنين ما دام ضيف الرحم فهو لا يستفيد

إطلاقاً من الرئتين ولا من القناة التنفسية، ولو فرضنا في هذه الحال بدأ الجهاز التنفسي بأداء عمله لأوقع الجنين في الهلاك. ويستمر هذا الوضع حتى آخر لحظة يعيشها الجنين في الرحم، فإذا وضع الجنين أول قدم له خارج الرحم فإن جهاز التنفس يبدأ عمله لا شعورياً، ومن هذه الساعة لو توقف هذا الجهاز لحظة لعرض حياة الطفل لخطر الموت.

هكذا يتغير نظام حياة ما قبل الولادة إلى نظام حياة ما بعد الولادة، فالطفل قبل الولادة يعيش نظاماً حيوياً معيناً وهو يعيش نظاماً آخر بعد ولادته.

فجهاز التنفس يُصنع في فترة توقفه التي تستمر ما دام الجنين في الرحم، ولا يُصنع هذا الجهاز من أجل الحياة الرحيمية، وإنما تكمن في صناعته نظر مستقبلية وتهيؤ وإعداد للمرحلة التي تعقب دور الرحم وكذلك أجهزة السمع والبصر والذوق والشم فهي بكل تلك السعة والتعقيد لم يخلق شيء منها لفترة العيش داخل الرحم، وإنما خلقت للحياة بعد تلك المرحلة.

ومثل الدنيا بالنسبة إلى الآخرة مثل رحم يتم فيه صنع وإعداد الأجهزة الروحية للإنسان وذلك لإعدادها للحياة الأخرى.

فالاستعدادات الروحية للإنسان، ومن بساطة وتجدد، ورفض التجزئة والثبات النسبي «لأننا» الإنسانية، والأمال العريضة التي لا تقبل النهاية، والأفكار الممتدة اللامتناهية، كل هذه قد خلقت متناسبة مع حياة أوسع وأطول وأعرض ولعلها خالدة وأبدية فالذي يجعل الإنسان «غريباً» و«غير متجانس» مع هذا العالم الفاني هو هذه الأشياء.

وهذه أيضاً كانت السبب في أن يكون للإنسان «ناري» قد اقتطعه من «الآجام»<sup>(١)</sup> «لينوح الرجل والمرأة من صوته» ويبحث دائماً عن «صدر قد تقطع إرباً من شدة الفراق» ويعيد «شرح ألم الشوق». وهي السبب أيضاً في تصور الإنسان نفسه «ملكاً بعيد النظرة نزيل سدرة المنتهى» ثم تصوره لعلاقة الكون به

(١) يستعمل المؤلف هنا التورية في كلمة «ناري» و«الآجام» في اللغة الفارسية فيرمز بالأولى إلى العدم أيضاً وبالثانية إلى مجالات العدم. «المترجم».

على أنه «زاوية المحن للإنسان» وتصوره لنفسه على أنه «طائر الحديقة المقدسة» وتصوره للكون على أنه «مصدية تنصبها الحوادث».

ويقول الله سبحانه في كتابه الكريم: ﴿أَنْحِبَّتْنَا لَكُمْ عَبْدًا وَلَكُمْ إِنَّا لَا تُرِيكُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

أي هل تتصورون أنكم بكل هذه الأجهزة التي زُودتم بها قد خلقتكم عبثاً وأن هذه الأجهزة لا هدف لها ولا غاية منها ولو كانت غايتها بعد رجوعكم إلينا.

فلو كان الإنسان بكل هذه التجهيزات لا عودة له نحو الله ونحو الميدان الوسيع والمناسب لهذا الموجود المجهز لأصبح مثلكما لو كان عالم الرحم لا يتبعه عالم الدنيا بل تموت الأجنة جميعاً بمجرد انتهاء دورة الرحم كل هذه الأجهزة من سمع وبصر وشم وأعصاب وعقل ومعدة مما لا يصلح لدوره في الرحم. قد خلقت عباثاً ثم سُلّمت إلى العدم دون الاستفادة منها.

أجل الموت نهاية لفصل من حياة الإنسان وبداية لمرحلة جديدة منها. الموت بالنسبة إلى الدنيا موت ولكنه بالنسبة إلى العالم الآخر ولادة كما تكون ولادة الطفل بالنسبة إلى الدنيا ولادة وبالنسبة إلى دورة الرحم موتاً.

### الدنيا مدرسة الإنسان:

تعتبر الدنيا بالنسبة إلى الآخرة مرحلة تهيؤ وتمكيل وإعداد للإنسان، وهي مثل مرحلة الإعداد في المدرسة والجامعة للشباب، فالدنيا في الحقيقة مدرسة ودار للتربيـة.

وقد ورد في فصل الكلمات القصار لنهج البلاغة أن رجلاً جاء الإمام علياً عليه السلام وبدأ بذم الدنيا على أنها تخدع الإنسان وتفسده وأنها مكارة وجانية... الخ وكان هذا الرجل قد سمع أن العظماء يذمون الدنيا فتخيل أن ذلك يعني ذم واقع هذا الكون، وأنه بذاته شر، ولم يعلم هذا الغافل أن النـمـيـنـ يـنـصـرـفـ إـلـىـ عـبـادـةـ الدـنـيـاـ وـالـنـظـرـةـ الـقـصـيرـةـ وـالـرـغـبـاتـ الـهـابـطـةـ الـتـيـ لـاـ تـنـسـجـمـ معـ

(١) سورة المؤمنون: الآية ١١٥.

الإنسان وسعادته.. فأجابه الإمام علي عليه السلام: إنما أنت الذي تخدع بالدنيا والدنيا لا تخدعك وأنت تجني على الدنيا وهي لا تجني عليك.. حتى قال: الدنيا صديقة لمن يسير معها بأسلوب الصداقة، ومنبع للعافية لمن يدرك حقيقتها، الدنيا معبد أحباء الله ومصلّى ملائكة الله، ومحظ وحي الله ومتجر أولياء الله... .

وقد نظم هذا المضمون الشيخ فريد الدين العطار: « جاء شخص إلى الأسد العادل وذم الدنيا عنده كثيراً، فأجابه حيدرة بأن الدنيا ليست سيئة، إنما السيئة أنت لأنك بعيد عن التعقل. إن الدنيا مثل مزرعة لا بد أن نعمل ونزرعها ليلاً نهار لأن الغرور ورفعة الدين معاً يمكن الحصول عليهما من الدنيا. »

وبذرة اليوم تعطي ثمراً في الغد، وإذا لم تبذر فإن «واحسرتاه» هي ثمرتك إذاً أنت لم تطلب من الدنيا ثمراً ففعلنك من الدنيا أنك تغادرها كأن لم تمر بها.

وسوف تظل تتجرع الغصص فالعمل صعب والطريق طويل والأجر ضئيل.

ويخاطب ناصر خسرو الكون بقوله: «أيها الكون مهما كنت واجباً ومهما كنت غير عاقد عهداً مع أحد ففي الظاهر يرى فيك الشوك فأنت سيء، ولكن الباطن يثبت أنك واجب كالعينين

فأحياناً إذا كسرت شيئاً مغلقاً سوف تلقى أمامك شيئاً مغلقاً آخر

فمن ينظرك وعينه مشوبة يرك مشوباً، ومن ينظرك بعين نظيفة يرك نظيفاً فالشخص الذي يلومك ويذمك قل له: أنت بعد لم تفهمني

إذا كنت عافلاً فاعتبرني مكاناً للبذر فلماذا تلوم شيئاً تبذر فيه؟

لقد جعلني الله لك معبراً فلماذا تجلس خاماً في هذا المعبر؟

وقد زرع الله شجرة لفائدةك وقد كنت غصناً من تلك الشجرة

فإذا أصبحت غصناً معوجاً احترقت وإذا أمسكت غصناً مستقيماً فزت

وتحررت

نعم، ليحرق كل أحد الغصن الأعوج ولا يسأل هل كان من شجرة اللوز أو الفستق.

إنك عصاً الله مستقيمة أعدت لأعدائه فلماذا تجرح نفسك بهذه العصا؟ .  
ويقول الله في كتابه الكريم: ﴿الَّذِي حَنَّ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ يُبَلُّكُمْ أَيْكُمْ أَحَسَنُ عَمَلاً﴾<sup>(١)</sup>.

أي أن الدنيا المركبة من الحياة والموت إنما هي مكان لاختبار أعمال الإنسان الجيدة.

ولا بد هنا من ملاحظة أن اختبار الله من أجل إظهار الاستعدادات والقابليات ولا يعني هذا سوى منحها الرشد والتكامل.

هذا «الاختبار» ليس لكشف الستار عن أسرار الموجودات، وإنما لإعطاء الفعلية للاستعدادات الكامنة كالأسرار. وهنا يكون كشف الغطاء بواسطة الإيجاد. فالاختبار الإلهي يخرج الصفات الإنسانية من مختباً القوة والاستعداد إلى سطح الفعلية والكمال. إنه اختبار لزيادة الوزن وليس لتعيينه.

وبهذا يتضح أن الآية الماضية تبين هذه الحقيقة وهو أن الدنيا مكان ل التربية الاستعدادات ولتنمية قوى الإنسان.

### جذور الاعتراض:

بهذا التفسير الذي قدمناه لماهية الموت تصبح تلك الاعتراضات خاوية لا أساس لها، وفي الحقيقة فإنها ناشئة من عدم معرفة الإنسان والكون، وبعبارة أخرى، فهي مبنية على نظرة كونية ناقصة وبتراء.

والحق لو كان الموت نهاية حقيقة للحياة لأصبحت الرغبة في الخلود والأمال المعلقة عليها عذاباً أليماً للإنسان، وأصبحت صورة الموت في مرآة الفكر المستثير والنظرية البعيدة للإنسان مولدة لنبع من الوحشة لا نهاية له.

ووجود أفراد من الناس يعتبرون الحياة لغواً وعبثاً ناتج من كونهم يأملون في الخلود ولكنهم يرونـه غير قابل للتحقق فلو لم تكن لهم الرغبة في الخلود

(١) سورة الملك: الآية ٢.

لما اعتبروا الحياة لغواً لا فائدة وراءها مهما انتهى بها الأمر ولو إلى العدم المطلق، والحد الأعلى حينئذ اعتبارها سعادة مؤقتة ودولة مستعجلة، ولا يؤدي ذلك بأية حال إلى تفضيل العدم على هذا الوجود، لأن الفرض أن عيب هذا الوجود هو القصر، عيبه أن يعقبه العدم، إذن كل العيوب آتية من جهة القصر والعدم فكيف يمكن القول بأنه لو كان مكان هذا الوجود المحدود أيضاً عدم لأصبح أفضل؟!!.

وهنا لا بد أن ندقق في نفس أمل الخلود. فهذا الأمل فرع لتصور الخلود أي تصوّر البقاء الدائم وجماله وجاذبيته، وهذه الجاذبية تخلق في أنفسنا أملاً كبيراً في أن نبقى دائماً وأن نستفيد من مواهب الحياة باستمرار.

فلو أن مجموعة من الأفكار المادية هجمت على عقولنا وأدخلت فيها أن هذه الآمال لا فائدة من ورائها وأن الخلود فكرة كاذبة لحقّ لنا أن نقع في الاضطراب وأن نتعذّب وأن تتباينا وحشة عظيمة ولصرختنا من أعماقنا: يا حبذا لو لم نأت إلى هذا العالم ولم نواجه هذا العذاب والضياع. إذن تصور الوجود على أنه لغو لا فائدة منه معلول للتناقض بين غريزة ذاتية وتلقين اكتسابي.

وهذه الغريزة لو لم تكن موجودة فينا لما ظهر مثل هذا التصور، وكذلك لو لم تُلْقَن هذه الأفكار المادية المخططة لما ظهر مثل هذا التصور أيضاً.

فالإنسان وتكوينه الواقعي والخفي قد خُلق بشكل غرس فيه الأمل في الخلود باعتباره وسيلة للوصول إلى الكمال الذي يستطيعه، ولما كان هذا التكوين وهذه الاستعدادات المخفية فيه أكبر من الحياة المحدودة بأيام معينة في هذه الدنيا، فلو كانت الحياة مقصورة على الحياة الدنيوية لأصبحت تلك الاستعدادات لغوًّا لا فائدة منها.

والإنسان الذي لا يؤمن بالحياة الأبدية يجد تناقضًا بين تكوينه الواقعي من جهة وفكره وأمله من جهة أخرى.

فهو يحدث نفسه بلسانه قائلاً: إن نهاية الوجود هي العدم والطرق كلها تؤدي إلى الفناء فالحياة إذن لغو وعبث.

ولكنه بلسان استعداداته الذي هو الأجمع والأليق يقول: العدم ليس هو

المصير، بل هناك طريق لا نهاية له، فلو كانت حياتي محدودة لم أخلق ومعي أمل الخلود وأنا مزود بالاستعداد لذلك الخلود.

ومن هنا فالقرآن الكريم - كما قلنا سابقاً - يقرن فكرة نفي القيامة مع تصور العبث في الوجود: «أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّا خَلَقْنَاكُمْ عَبْدًا وَأَثْكَمْ إِيمَانًا لَا تُرْجَعُونَ»<sup>(١)</sup>.

أجل... إن الإنسان الذي يعتبر الدنيا «مدرسة» و«داراً للتكامل» وهو مؤمن بالشأة الأخرى لا يمكن أن يتعرض ويقول: إما أن لا يؤتي بنا إلى الدنيا وإما أن نأتيها وحيثــ لا بد أن لا نموت. فليس هناك عاقل يقول: إما أن لا نرسل الطفل إلى المدرسة إطلاقاً وإما أن نرسله إليها بشرط أن نقيه فيها! .

ولأفضل الكاشاني أستاذ نصير الدين الطوسي أو - أستاذ أستاذة - رياضة رائعة توضح فلسفة الموت، ويمكن اعتبارها جواباً لرباعية الخيام المعروفة ولعلها جواب لها بالذات.

ورياضة الخيام هذه:

«لقد ركب الكأس بهذا الشكل الرائع  
والشارب لا يرى كسرها أمراً جائزاً  
فما أكثر الذين يتمتعون بقد السرو  
والأيدي الجميلة والوجوه الصبيحة  
فلماذا خلقها ثم لماذا يسلط عليها الفناء؟»

أما رباعية الكاشاني فهي:

«عندما التحقت جوهرة الروح بصف البدن  
تكونت صورة الإنسان من ماء الحياة  
ولما نكملت الجوهرة انكسر الصدف وطارت الجوهرة  
لتجلس على قمة تاج الملك»

ففي هذه الرباعية يعتبر جسم الإنسان كالصدف الذي ينــمى في أعماقه جوهرة ثمينة هي روح الإنسان. وعندما تصبح الجوهرة كاملة فإنه يلزم كسر

(١) سورة المؤمنون: الآية ١١٥.

تلك الأصداف لتخرج الجوهرة من هذا المكان الوضيع وتحتل مكاناً رفيعاً في  
كتل الإنسان.

وفلسفة موت الإنسان أيضاً هي تحريره من سجن الكون الطبيعي لينتقل إلى سعة الجنة الضخمة التي وسعت السماوات والأرض وليصطفى له مقاماً في جوار ملوك مقتدر ورب عظيم ولينال كل كمال بالقرب منه<sup>(١)</sup>.

وهذا هو معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَجُعُونَ﴾.

أي نحن متعلقون بكل وجودنا بالله وأن عودتنا نحوه.

وقد ورد إشكال «لماذا نموت؟» وجوابه بصورة رائعة من إحدى قصص الثنائيات لمولوي وذلك كما يأتي:

«قال موسى: إلهي يا ذا الحساب لقد صنعت ثم هدمت صنعتك.

لقد خلقت من ذوات الروح الذكر والأنثى ثم خربتم فلمَّاذا تصنع هكذا؟

فقال الحق: إنني أعلم أن تسؤالك هذا ليس من باب الإنكار ولا الغفلة  
ولا الهوى، وإنما لتعتبر وأدبيتك ولصيبيت عليك الأذى.  
ولكنك تريد أن تبحث في أفعالنا عن الحكم وسر القضاء، وذلك لكي  
توقف عليها الرأي العام ولكي تنضج كل عقل فج.

قال الله: إذن يا صاحب اللب باعتبار أنك سألت فاسمع الجواب:  
يا موسى ابذر بذرًا في الأرض حتى تعرف الإنفاق فيما تسأله عنه.  
فلما بذر موسى ونما بذرته وتعالت الساقان وانتظمت، أمسك بالمنجل  
وبحصد الزرع، فجاءه النداء من وراء الغيب. لماذا بذرت ورببت فلما تكامل  
حصدته؟ قال يا رب إنه من التخريب أن يوجد هنا حب القمح وقشوره.  
ولا تليق الحبة أن تسكن مخزن القشور، وكذلك القشرة فوضعها في  
مخزن القمح فساد وليس من الحكمة خلط هذين النوعين فالفرق بينهما يجب  
فصلهما.

(١) ﴿إِنَّ الَّذِينَ فِي جَهَنَّمْ وَنَبَرٍ ﴾فِي مَقْعِدٍ صِدِيقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِيرٍ ﴾﴾ سورة القمر: الآياتان ٥٤ - ٥٥.

فقال الله ممن تعلم هذا العلم؟ ومن أين اكتسبت هذا النور؟.

فأجاب موسى: إنك رب الذي أعطيتني، فقال الله: أستنكر علىَّ التمييز يا موسى إذن؟.

إن في الخلائق أرواحاً ظاهرة وكذلك توجد فيها أرواح سوداء.

ففي هذه الأصداف لا تكون الأشياء كلها بمرتبة واحدة ففي بعضها در وفي بعضها شيء در.

ومن الواجب إظهار الحسن من السماء كما تفصل الحنطة عن البن».

### الموت توسيع للحياة:

في البحث عن ظاهرة الموت لا بد من ذكر ملاحظة مهمة وهي أن ظاهري «الموت والحياة» تتحققان في الكون نظاماً متعاكباً فنحن نشاهد أن موت فتاة ما يعنيه أرضية صالحة لحياة فتاة أخرى. وحيث الأحياء الميتة لا تبقى دون نفع فهي تعين في تكوين نباتات أو أحياء جديدة طرية.

والصدف ينفلق وتخرج منه لؤلؤة مضيئة ثم يتكون من تلك المادة صدف آخر جديد وينمي لؤلؤة أخرى.

فانقلاق الصدف وإعطاء اللؤلؤ يتكرر مرات لا نهاية لها، وبهذه الوسيلة يمتد فيض الحياة بلا نهاية خلال الزمان. فلو أن الناس الذين عاشوا قبل ألف سنة لم يموتو لم تصل نوبـة الحياة إلى الناس الذين يعيشون في الوقت الراهن، وهكذا أناس اليوم إذا امتدت حياتهم فإن إمكانية وجود غيرهم في المستقبل سوف تتنوع. ولو أن أزهار العام الماضي لم تقطع لم تجد أزهار العام الحالي الشابة الطرية مجالاً لنموها. فالمادة تقبل الحياة من جهة المكان في ظروف محدودة ولكن ظرفيتها من ناحية الزمان تكون غير متناهية.

والعالم مهما كان واسعاً من حيث الفضاء فإن له سعة أخرى من حيث الزمان، ولهذا بعد سعة لا نظير لها.

ويذكر الخيام الذي يعتبر من المتمسكون بإشكال الموت - يذكر ملاحظة تضمن الجواب على ذلك الاعتراض - يقول:

«عندما يعاني المرء ألمًا فإنه يتحرر  
فالقطرة عندما تجس في الصدف تصبح درة  
إذا لم يبق المال فبقاء الرأس في مكانه كاف  
لأن الكأس عندما تفرغ تملأ مرة أخرى»

يجب ألا ننكر في فراغ القدح لأن الساقي سوف يملؤه مرة ثانية.  
وهو يقول أيضًا: «انهض ولا تحزن فالكون ماضٍ وعليك أن تنفق  
لحظاتك في السعادة.

فلو كان في طبع العالم وفاء لم تصلك نوبة الوجود من غيرك».

فالشاعر يعتبر هذه الجملة من عدم وفاء الدنيا. نعم إنه لعدم وفاء منها لو  
كان المقياس هو هذا الشخص الموجود الآن فقط. أما إذا حسبنا حساب  
الآخرين الذين سوف يأتون ويؤدون أدوارهم فإن عدم الوفاء سوف يتغير إلى  
عين الإنصاف والعدل.

وقد يعرض إنسان فيقول: إن قدرة الله لا نهاية لها فما المانع من بقاء  
الموجودين حالياً وتوفير المكان والغذاء للذين سيأتون في نفس الوقت؟  
وهذا المعرض لا يعلم أن كل شيء له إمكانية الوجود. فقد أفاد الله  
عليه ذلك الوجود، وأن الذي لم يوجد فهو ليس له على الإطلاق إمكانية  
الوجود.

وفرض مكان آخر وبيئة مواتية أخرى - على فرض إمكان ذلك - فإنهم  
سيوفران إمكانية وجود آناس آخرين، ولكن الإشكال سيبقى كما هو لأن بقاء  
هؤلاء الموجودين حالياً سيوصد الباب أمام مجيء الآخرين في المستقبل.

وهذه الملاحظة تكمل الجواب الذي مر تحت عنوان «الموت نسيبي»،  
ويتضح من جمع هاتين الملاحظتين أن مادة الكون بسيرتها الطبيعية وحركتها  
الجوهرية تظهر الجوادر المتشعبة للأرواح المجردة، فيتخلص الروح من المادة  
وينتقل إلى حياة أرفع وأقوى، أما المادة فإنها سوف تحتوي روحًا آخر لتربيتها،  
وفي هذا النظام لا يوجد سوى التكامل واتساع الحياة، وهذا الاتساع يتم  
خلال التنقل.

والإشكال على الموت وتشبيهه بتكسر الأكواز عند الكواز والأمل في أن يأخذ مبدأ الوجود ومدبر الكون درساً حقيقياً من صاحب الأكواز - هذا كله طفولية في التفكير لا تليق بالبحث الجاد وأفكار كهذه تصلح لشاعر يتفنن بها وينسج منها الخيال المخلق الجميل، وتحصر قيمتها فقط في الفن.

ويحتمل احتمالاً قوياً أن يكون مقصود قائل ذلك الشعر المنسوب للخيام هو ما ذكرنا، أو هو ناشيء من لون من التفكير المادي الضيق.

أما في فلسفة من يقول: «كما تنامون تموتون وكما تستيقظون تبعثون»<sup>(١)</sup> فإن الإشكالات جمیعاً محلولة.

وإنسان كهذا ليس فقط لا يهاب الموت ولكنه - مثل علي عليه السلام - مشتاق له ويعده فوزاً وانتصاراً<sup>(٢)</sup>.

ويقول الفيلسوف الإلهي الكبير ميرداماد: «لا تخاف من مرارة الموت فإن مرارته تكمن في الخوف منه».

ويقول الفيلسوف الإلهي الإشرافي الإسلامي السهروردي: «نحن لا نعتبر الحكيم حكيناً حتى يستطيع بإرادته أن يخلع بدنه».

فيصبح ترك الجسم بالنسبة إليه أمراً عادياً وسهلاً بل يصبح ملحة له. وينقل نظير هذا عن الحكيم ميرداماد المحقق والمؤسس للحوزة العلمية في أصفهان.

هذا هو منطق الذين أطلعوا على حقيقة اللؤلؤة المكنونة في أعماق الجسم الإنساني.

أما الذين يعيشون في الأفق الفكري الضيق والسطحية للمادية فهم يرتعشون من الموت لأن الموت من وجهة نظرهم عدم.

وهم يتذبذبون من أن هذا الجسم (باعتقادهم أن الجسم هو كل حقيقة الإنسان) لماذا يتحطم، ولهذا فكرة الموت تدفعهم للنظر إلى الكون بتشاؤم.

(١) حدث نبوى.

(٢) عندما ضرب الإمام علي عليه السلام بالسيف قال: فُرُثْ وربُّ الكعبة.

وهو لا بد لهم من إعادة النظر في تفسيرهم للكون والحياة، وليعلموا أن اعتراضاتهم ناتجة عن تصورهم الخاطئ للكون.

ويجرني هذا البحث إلى ذكر قصة باائع للكتب ساذج في المدرسة الفيوضية: «ففي السنوات التي كنت أواصل فيها بحوثي في قم كان هناك رجل ساذج يبيع الكتب في المدرسة الفيوضية وكان يفرض بساطة على الأرض ليشتري الطلاب منه كتبه. ويقوم أحياناً بأعمال غريبة ويتكلم كلاماً يدفع الطلاب إلى الضحك منه ويتناقل الطلاب كل ذلك مسرورين».

وينقل أحد الطلاب أنه ذهب إليه يوماً ليشتري منه كتاباً وبعد أن وجده عنده سأله عن ثمنه فأجاب البائع: إني لا أبيعه، فسأله: لماذا؟ فأجاب: لو بعثه لوجب أن أشتري نسخة أخرى منه لأنها مكانة.

فدفعني هذا الجواب إلى الضحك ولكنني كابدت كثيراً لأسيطر على نفسي وقلت إن باائع الكتب لو لم يكن في حالة تبادل مستمر لما كان باائع للكتب ولما استفاد شيئاً».

ويحتمل أن يكون هذا البائع للكتب تابعاً لمدرسة الخيام الفكرية حيث يقول: «منذ تعلقت الزهرة والقمر في صفحة السماء لم ير أحد أفضل من الخمر الخالص».

ويزداد عجبي من بايعي الخمر لأنهم عندما يبيعونها فماذا يريدون أن يشتروا بثمنها؟.

فهو يتعرض على باائع الخمر لماذا يبيعها؟ إنه اعتراض فني وليس جدياً وجماله وحسنه يعود إلى فنيته.

أما عندما نقيس هذا المنطق بمقاييس الجد ونتساءل: كيف يختلط على شارب الخمر عمله مع عمل باائعها؟ فللشارب تكون الخمرة هدفاً، أما للبائع فهي وسيلة لأن باائع الخمر عمله الشراء والبيع والربح من ذلك، ثم يكرر هذا العمل مراراً، وشخص عمله هذا لا يستاء إذا نفقت بضاعته وإنما يفرح ويسرت لأنه قد حق جزءاً من هدفه الواسع.

والكون كله إتجار وتكتسب، وسوق الكون هو الإعداد والبيع والربح

وتكرار هذه العملية، ونظام الموت والحياة نظام مبادلة، ونظام النمو والتكميل، ومن يتعرض على المبادلة التكوبينة لم يفهم قانون الكون ولم يعرف هدفه .  
يقول الشاعر: «كل شيء تراه وهو صادر من الله ذا ذهب فلا تحزن لأن  
أصله خالد».

## الفصل السادس

### الجزاء الآخرة

#### جزاء العمل:

من المسائل التي لا بد من طرحها في موضوع العدل الإلهي هي مسألة جزاء الأعمال في الآخرة.

فالمعاد والمحاسبة على الأعمال الحسنة والسيئة، وإعطاء الثواب للمحسنين وإنزال العقاب بالمسينين، كل هذه من مظاهر العدل الإلهي. والمشهور أن من جملة الأدلة لإثبات المعاد هو لما كان الله عادلاً وحكيماً فلا يمكن أن يترك أعمال البشر دون محاسبة ولا ثواب ولا عقاب. يقول الإمام علي عليه السلام: «ولئن أمهل الله الظالم فلن يفوت أخذه، وهو له بالمرصاد على مجاز طريقه وبموضع الشجى<sup>(١)</sup> من مساغ ريقه<sup>(٢)</sup>.» ولا نريد هنا أن نثبت المعاد عن طريق كون الله عادلاً.

وإنما يتناول بحثنا الاعتراض والإشكال الذي يورد من جهة العدل الإلهي على كيفية المجازاة والمكافآت الأخرىة.

وهناك من يقول إن المجازاة الأخرىة - كما تنقل إلينا - مخالفة للعدل

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٩٥.

(٢) الشجى: ما ي تعرض في الحلق من عظم ونحوه.

الإلهي! وذلك لأن في هذا الجزاء الآخروي لا يوجد تنااسب بين الذنب والعقوبة، فالجزاء يجري على نحو غير عادل.

والجزاء الذي يؤخذ عادة دليلاً على عدل الله، أخذ في هذا الإشكال دليلاً على نقض العدالة والحكمة.

والأصل الذي يعتمد عليه هذا الإشكال هو أنه لا بد في القوانين الجزائية من رعاية التنااسب بين الذنب والعقوبة. فمثلاً إذا قذف شخص على قارعة الطريق العام بتفايمته فالعدالة توجب أن يعاقب هذا الشخص على فعلته، ولا شك أن عقوبته لا يمكن أن تكون من الوزن التفيلي كالإعدام أو السجن المؤبد، وإنما بناء على أصل التنااسب بين الذنب والعقوبة لا بد أن تحكم عليه في الحد الأقصى بسجين لمدة أسبوعين مثلاً فهي كافية لتأديبه، وإذا حكمنا عليه بالإعدام وجعلناه عرضة للرصاص فذلك قطعاً مخالف للعدالة.

والمعاقبة على الجريمة لازمة من لوازم العدل، ولكن التنااسب إذا فقد بين الذنب والعقوبة فإن العقوبة تحول حيثذا إلى ظلم محقق.

والذنوب من قبيل الغيبة والكذب والزنا وقتل النفس إنما هي جرائم وتستحق العقوبة ولكن أليست العقوبة التي خصصت لها في الآخرة متتجاوزة لحدودها؟ .

فالقرآن يعين عقوبة قتل النفس بالتلخيد في نار جهنم.

أما الغيبة فقد وردت رواية تقول إنها طعام كلاب النار<sup>(١)</sup>.

وهكذا بقية الذنوب فقد ذكرت لها عقوبات قاسية وغير قابلة للتحمل فهي عقوبات شديدة من حيث الكيفية وطويلة من حيث المدة.

والإشكال يتلخص في أن عدم التنااسب بين الذنب والعقوبة كيف لا يتناقض مع العدل الإلهي؟ .

وللحجواب عن هذا الإشكال يجب علينا أن نبين أنواع الجزاء وهذا يضطرنا لأن نبحث قبل ذلك نظام العالم الآخر معتمدين في ذلك على

(١) «يا إياكم والغيبة فإنها أدام كلاب النار» البحار: الجزء ١٥، الفصل الرابع، ص ١٨٨.

النصوص الإسلامية المحققة والبراهين العقلية الدامغة لتبين الاختلاف القائم بين نظام ذلك العالم ونظام هذا العالم.

### اختلافات العالمين:

أتنظم العالم الآخر نفس القوانين والتوصيات التي تنتظم هذا العالم؟.

ألا يوجد اختلاف بين حياة هذا العالم وحياة ذلك العالم؟.

والنشأة الأخرى أهي نفس هذه النشأة لا تختلفان إلّا أن تلك تعقب هذه وتأتي بعدها في الزمان.

لا شك أن بين العالمين اختلافاً، وإذا كانت بينهما وجوه شبه فوجوه الاختلاف موجودة أيضاً بينهما.

فهما نشأتان وعالمان ولو نان من الحياة ولهم قوانين مختلفة.

لا تعجل.. إنني لا أريد القول بأن العدل الإلهي جزء من قوانين الدنيا وليس جزءاً من قوانين الآخرة، وحيثئذ يكون الظلم هناك جائزًا. وإنما أريد أن أقول شيئاً آخر فتذرع بالصبر.

وللتوضيح الاختلافات الموجودة بين هذين اللونين من الحياة لا نستطيع أن نضرب مثلاً، لأن كل مثل لا بد أن يكون من الحياة الدنيا وتابعًا لقوانينها.

ولكن للتقرير نستطيع - مع قليل من التسامح - أن نشبه الدنيا والآخرة بعالم الرحمة وعالم خارج الرحمة. وقد استفدنا من هذا المثال فيما مضى لهدف آخر.

فالطفل يعيش في رحم أمه لوناً من الحياة وبولادته يبدأ لوناً آخر منها. وهذه اللونان يشتركان في ناحية أن فيهما تغذية ولكن تغذية الجنين تختلف عن تغذية الطفل الوليد. والطفل يعيش في رحم أمه كما تعيش النباتات حيث يمتص غذاءه من دم أمه عن طريق الحبل السري كما يمتص النبات غذاءه من الأرض بواسطة جذوره. ولا يتنفس الجنين عن طريق رئتيه ولا تهضم معدته الطعام. ولكن بمجرد أن يضع قدمه في هذا العالم فإن نظام حياته السابقة سوف يلغى ويتحكم في حياته الحالية نظام آخر يغير وضعه تماماً.

وفي هذه الحال لا يستطيع الطفل أن يعيش لحظة واحدة كما كان يعيش في السابق، فهو الآن لا بد أن يتنفس وأن يتناول غذاءه عن طريق فمه. ولو دخل إلى رئتيه قبل ولادته شيء من الهواء أو إلى معدته شيء من الغذاء لكان موته محققاً. أما الآن فعلى العكس من ذلك لو لم يدخل إلى رئتيه هواء ولا إلى معدته غذاء لمدة معينة لأصبح موته حتماً.

ولو حاول شخص أن يحفظ للطفل - بعد ولادته - وضعه السابق فيجعله مثلاً في أنيابه ويوصل له حبلاً سرياً ليمدّه بالدم ويغلق فمه وأنفه فإن ذلك غير ممكّن لأن نظام حياة الطفل قد تغير وأصبح من الواجب أن يستفيد من النظام الجديد.

وهكذا يكون العالم الآخر بالنسبة إلى الدنيا، لأن وضع الحياة في الآخرة يختلف عن وضعها في الدنيا، فكلّ منهما حياة ولكنّهما ليستا متشابهتين، والحياة هناك لها قوانين وأنظمة تختلف عن القوانين والأنظمة الموجودة هنا.

وبعبارة أخرى فالدنيا والآخرة عالمان ونشأتان. ولكي نصف الاختلافات بين هذين العالمين لا بد من مراجعة أصول الكتب الدينية الوالصلة إلينا.

وسوف نذكر فيما يلي بعض الاختلافات المتحققة بينهما:

١ - الثبات والتغيير: في هذا العالم توجد الحركة والتغيير. فالطفل يصبح شاباً ويكمّل ثم يصل إلى الشيخوخة ثم يضمه الموت. وفي هذا العالم يصبح الجديد قديماً والقديم يفنى.

أما العالم الآخر فلاشيخوخة فيه ولا قدم ولا موت.

ذلك هو عالم البقاء، وهذا هو عالم الفناء، ذلك هو منزل الثبات والاستقرار وهذا هو منزل الزوال والاضطراب.

٢ - الحياة الخالصة والمشوّبة: الاختلاف الثاني بينهما هو أن هذا العالم تختلط فيه الحياة والموت، أما العالم الآخرة فهو حياة خالصة. فها هنا توجد الجمادات والنباتات وكل واحد منها يتبدل إلى الآخر، فجسمتنا مثلاً هذا

الذى هو حي الآن قد كان في زمان ما ميتاً وجماداً، ثم تفصل عن الحياة مرة أخرى ويعود جماداً، إذن الحياة تختلط بالموت في هذه الدنيا.

أما في الآخرة فلا ذكر لهذا كله، كل شيء فيها حياة: أرضها، جواهرها، أحجارها، أشجارها كلها حياة. وحتى النار هناك فعالة ومؤثرة. يقول الله في كتابه العزيز: «وَلِكُلِ الدَّارِ الْآخِرَةَ لِهِ الْحَيَاةُ»<sup>(١)</sup>.

فبالآخرة موجود حي حقيقي بكل ما للحياة من معنى. والأعضاء والأجسام في هذا العالم لا شعور لها ولا إدراك، ولكن جلد البدن والظفر في ذلك العالم يفهم ويتكلم. وفي القيامة تختتم الأفواه وتغلق ويترك لكل عضو أن ينطوي بما فعل وقدم، فاللسان لا يُسأل حتى يستطيع أن يعطي الحقيقة بالكذب، وإنما كل عضو يصبح ناطقاً وشارحاً لما أنجز.

يقول الله في كتابه الكريم: «أَلَيْمَ نَخْتِمُ عَلَىٰ أَفْوَاهِهِمْ وَتُكَلِّمُنَا أَيْدِيهِمْ وَتَنْهَىٰ أَرْبُلَهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»<sup>(٢)</sup>.

وفي مكان آخر يذكر المشاجرة التي تتشبّه بين الناس وأعضائهم: «وَقَاتَلُوا لِمُجْوِهِمْ لَمْ شَهَدُوكُمْ عَلَيْنَا فَالْمُؤْمِنُ أَنْطَقَنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلُّ شَفِيعٍ»<sup>(٣)</sup>.

أجل إن حياة العالم الآخر خالصة وليس مشوبة بالموت، فهي لا قدم فيها ولا خواء ولا موت ولا فناء، بل الأبديّة والخلود هي المسيطرة عليها.

٣ - البذر والمحاصد: الفرق الثالث بين الدنيا والآخرة هو أن الدنيا دار للبذر والزراعة. أما الآخرة فهي دار للمحاصد والاستفادة. فلا يوجد في الآخرة عمل ولا مقدمة بل كل ما هناك هو محصول ونتيجة، تماماً مثل اليوم الذي تعلن فيه نتيجة الامتحانات للطلاب. فإذا ألح طالب على اعطاء مهلة للدراسة في لحظات الامتحانات فهو لن يسمع سوى الجواب بأنه قد فات وقت القراءة، وإذا ألح على أن يُمْتَحَن يوم إعلان النتيجة فسوف يجاب بأنه قد فات وقت الامتحان وهذا هو وقت اعطاء الدرجات.

(١) سورة العنكبوت: الآية ٦٤.

(٢) سورة يس: الآية ٦٥.

(٣) سورة فصلت: الآية ٢١.

والأنبياء الذين ينادون أيها الناس اعملوا صالحاً وادخروا لأنفسكم زاداً لآخركم إنما نداوهم والحاхهم كان بسبب أن زمن العمل محدود فإذا فات استحالت إعادةه.

يقول الإمام أمير المؤمنين عليه ع: «إِنَّ الْيَوْمَ عَمَلٌ بِلَا حِسَابٍ وَغَدَرٌ بِلَا عَمَلٍ»<sup>(١)</sup>.

ويقول في مكان آخر: «عَبَادُ اللَّهِ الْأَنْ فَاعْمَلُوا وَالْأَلْسُنَ مُطْلَقَةُ وَالْأَبْدَانُ صَحِيحَةُ وَالْأَعْضَاءُ كَدْنَةُ وَالْمُنْقَلَبُ فَسِيجٌ»<sup>(٢)</sup>.

يعني أن البدن وسيلة لعملك فقبل أن تسلب منك هذه الوسيلة يجب عليك استغلالها لتظفر منها بصالح ترضاه.

وعندما تصل المهلة إلى نهايتها وينفصل الروح عن البدن - بأمر منه تعالى - عندئذ يُسقط في يدك وكلما ناديت: ﴿رَبِّ أَتْرَجُونَ﴾ ﴿لَعَلَّيْ أَعْمَلُ صَلَحاً فِيمَا تَرَكْتُ﴾ لم تسمع جواباً سوى «كلا»، فلو كان من الممكن أن تعود الشمرة المقطوعة من شجرتها إلى الشجرة وتستعيد وضعها السابق لكان العودة إلى الدنيا ممكنة، ولكن قانون الحياة يأتي ذلك لأن الأوان قد فات! فواهسراته!

وما أجمل الجملة التي قالها الرسول الأكرم ﷺ في هذا المضمون:  
«الدنيا مزرعة الآخرة».

في هذا الحديث يشبه وجود الإنسان بأكمله بالدورة السنوية، وكل واحدة من الدنيا والآخرة قد شبهها بفصل من فصول السنة: فالدنيا فصل البذر والآخرة فصل الحصاد.

٤ - المصير الخاص والمشترك: المصير في الدنيا مشترك إلى حد ما ولكن في الآخرة لكل مصيره المتميز.

والمقصود من هذا كون الحياة في الدنيا اجتماعية، وفي الحياة الاجتماعية يكون الارتباط والوحدة هو المتحكم. والأعمال الصالحة للأخيار

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٤٢.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة ١٨٧.

تؤثر في سعادة الآخرين، وكذلك الأعمال الفاسدة فلها تأثير في المجتمع. ولهذا توجد المسؤوليات المشتركة ويكون أفراد المجتمع الواحد كأعضاء وجوارح الجسم الواحد إذا اشتكت منه عضو سهر الباقى بالحمى والألم، وإذا اختل منه عضو زالت سلامته الأعضاء الأخرى، فإذا لم ي عمل الكبد كما ينبغي فإن الأعضاء الأخرى سوف ينالها الضرر.

ولكون مصير أفراد المجتمع مشتركاً فإنه إذا حاول فرد منهم أن يرتكب ذنبًا فعل الآخرين أن يقفوا أمامه سداً.

والرسول الكريم ﷺ يوضح تأثير ذنوب الفرد في المجتمع بمثل يقول فيه لو أن مجموعة من الناس استقلت سفينة وأبحرت السفينة في عرض البحر وانصرف فرد منهم لإحداث ثقب في جسم السفينة من المكان الذي يشغله، ولم يعرض عليه الآخرون متعللين بأنه لا يثبت سوى مكانه، فهل تسلم السفينة من الغرق؟.

كلا.. إنها ستغرق، لو أنهم كفوه عن عمله لأنقذوا أنفسهم وأنقذوه معهم من الهلاك<sup>(١)</sup>.

وفي الدنيا اليابس والرطب كلهم يحترقان أو كلهم يصانان من الاحتراق.

وفي المجتمع لما كان الناس يعيشون حياة مشتركة، وفيها يوجد الصالح والمنحرف، فتارة يتتفع المنحرفون من أعمال الصالحين وأخرى تصيب الناس الطيبين آثار أعمال المنحرفين.

أما العالم الآخر فهو ليس كذلك لأنه يستحيل أن يكون لشخص سهم في عمل آخر، وليس هناك شخص لم تكن له يد في عمل ثم يستطيع أن يكسب منه فائدة ولا يوجد إنسان يتعدب بسبب ذنوب لم يشارك في إضرام نارها.

الآخرة دار للفصل بين الصالح والفاسد، بين الأخيار والمنحرفين.

والذنبون يصرخون.

(١) أصول الكافي.

﴿وَأَنْتُرُوا أَلِيَّاً إِلَيْهَا الْمُتَجْرِمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

أي أيها المجرمون انفصلوا عن الطيبين.

وهناك ينفصل الأب عن ولده، وكل بنال جزاء ما عمل: ﴿وَلَا تُرِدُّ وَارِدٌ  
وَنَذَ أُخْرَى﴾<sup>(٢)</sup>.

والاختلاف ينشأ من كون الآخرة عالم الفعلية الممحضة، بينما الدنيا تختلط فيها القوة بالفعل.

والأمور الفعلية الممحضة لا تؤثر إحداثها في الأخرى ولا تترك معها.

أما الفعلية المختلطة فهي تقبل التأثير والتركيب، ولهذا يوجد في الدنيا «المجتمع» الذي هو نوع من تركيب وتوحيد الناس، ولكن في الآخرة يفقد «المجتمع» مفهومه. وفي الدنيا يوجد الفعل والانفعال والتأثير والتأثير التدريجي، ولكن هذا كله مفقود في الآخرة.

وفي الدنيا لو جالس شخص أناساً صالحين لا قبض منهم خيراً، وإذا جالس أشخاصاً منحرفين فهو يصل معهم. يقول الشاعر مولوي: «تنقل من صدر إلى صدر وعن طريق خفي الأحقاد ومشاعر الصداقة».

ويقول الشاعر فردوسي: «إذا مررت ببائع العبر فسوف تتضمخ ملابسك برائحته، وأما إذا مررت ببائع الفحم فسوف لن تريح منه سوى تسويده ملابسك».

أما في الآخرة فمهما جالست الصالحين فإنك لن ترتفع إلى مقامهم، ولو جالست الفاسقين فلن تنحدر إلى قرارهم. فالمجالسة هناك غير مؤثرة، وأي شيء لا يترك أثراً في أي شيء آخر. ومشاعر الصداقة والأحقاد هناك لا تنتقل من صدر إلى صدر. وهناك لا تكتب مجالسة بائع العبر أحداً رائحة العبر، ولا مجالسة بائع الفحم تعرض الشخص لغبار الفحم. لأن هذه الدار لا مبادلة فيها، لا مبادلة طبيعية ولا مبادلة اعتبارية، والمبادلة والأخذ والعطاء من مميزات هذا العالم.

(١) سورة يس: الآية ٥٩.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٦٤ وأربعة موارد أخرى.

ولا نقصد بقولنا إن حياة العالم الآخر ليست اجتماعية - لا نقصد به أن كل شخص هناك يعيش بمفرده ولا يرى غير نفسه وليس له اتصال بغيره -. وإنما نقصد به أن الترابط والتأثير والتأثير والتعاون والتضاد والاقتراب والآفاق الروحية والأخلاقية والمعنوية الموجودة في هذه الدنيا وبالتالي الموجودة في المجتمع - ذلك المركبحقيقة من أفراد ترابط مصالحهم - هذه كلها لا وجود لها في ذلك العالم وإنما في الجنة وفي جهنم توجد حياة اجتماعية بمعنى التجمع، مع اختلاف تجمع الصالحين الذين يشملهم الأنس والألفة والصفاء والإخلاص وبتعبير القرآن الكريم: «إِنَّمَا عَلَى شُرُورِ مُنْكَرِ إِلَيْنَا»<sup>(١)</sup> مع تجمع الفاسقين الذين تفرقهم الأحقاد والضغائن والنفور<sup>(٢)</sup>.

### ارتباط العالمين:

فيما سبق كان الحديث عن الاختلافات الموجودة بين هذا العالم وذلك العالم، والآن نتحدث عن وجوه الارتباط بينهما.

لا شك أن بينهما ارتباطاً، وارتباطهما قوي للغاية بحيث نستطيع القول إنهما فصلان لكل عمر ومن كل سنة.

في أحدهما لا بد أن نذر بذورنا، وفي الآخر نحصد ما زرعنا في الفصل الأول. في أولهما المقدمات وفي الآخر تكون النتائج. أحدهما الشجرة والآخر الشمرة. وتظهر هنا جنة الآخرة وجهنمنها.

وقد جاء في الحديث: «إِنَّ الْجَنَّةَ قِيمَانَ وَإِنَّ غَرَاسَهَا سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لَهُ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَكْبَرُ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ»<sup>(٣)</sup>.

وجاء في حديث آخر عن الرسول الأكرم ﷺ أنه قال:

«لَمْ دَخُلْتُ الْجَنَّةَ فِي لَيْلَةِ الْمَرْأَجِ شَاهِدًا مِنْ لَائِكَةَ يَبْنُونَ بَيْوَنًا: بَعْضُهُمْ ذَهَبَ وَآخَرُ مِنْ فَضْلَةِ، وَأَحَيَانًا يَتَوَقَّفُونَ عَنِ الْعَمَلِ، فَسَأَلْتُهُمْ لِمَذَا تَعْمَلُونَ أَحَيَانًا

(١) سورة الحجر: الآية ٤٧.

(٢) وبتعبير القرآن الكريم: «كُلَّمَا دَخَلْتُ أَنَّتِي لَمْنَتْ أَخْتَهُ» سورة الأعراف: الآية ٣٨. أو «إِنَّ ذَلِكَ لَمَّقْ خَاتَمْ أَنَّ الْأَكْرَمَ» سورة ص: الآية ٦٤. المؤلف.

(٣) تفسير العزيز: الجزء ١٣، ص ٢٣.

ونقفون عن العمل أحياناً؟ فأجابوا، حتى تصلنا إمدادات صاحب البناء. فسألت وما تقصدون بالإمدادات؟ قالوا ذكر المؤمن في الدنيا قول سبحان الله والحمد لله ولا إله إلا الله والله أكبر. ففي كل وقت يقول نحن نبني وفي كل وقت يتوقف نحن أيضاً نتوقف»<sup>(١)</sup>.

وجاء في حديث آخر عن الرسول الكريم ﷺ قوله:

«كل من يقول سبحان الله يغرس الله له في الجنة شجرة. وكل من يقول الحمد لله يغرس الله له في الجنة شجرة. وكل من يقول لا إله إلا الله يغرس له الله شجرة في الجنة. وكل من يقول الله أكبر يغرس الله له شجرة في الجنة». فقال له رجل من قريش: إذن أشجارنا في الجنة كثيرة. فأجاب النبي ﷺ: نعم ولكن حاذروا أن تبعثوا إليها ناراً تحرقها عن بكرة أبيها وكما قال الله سبحانه:

**﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَمْ يَرُبُّوا أَلْطَافًا وَلَمْ يَرُبُّوا الرَّسُولَ لَكَمْ بَطَّلُوا أَمْلَاكَهُ﴾**<sup>(٢)</sup>.

أي كما تزرعون بأعمالكم الدنيوية أشجاراً في الجنة فإنكم بأعمالكم السيئة تضرمون ناراً تحرقون بها تلك الحسنات التي تعتم في تحقيقها.

وجاء في حديث آخر: «إن الحسد ليأكل الإيمان كما تأكل النار الحطب»<sup>(٣)</sup>.

ويظهر من هذا أن نار جهنم مثل الجنة إنما هي صحراء خالية، والنار والعذاب إنما هي تجسم لتلك الذنوب التي يرتكبها الإنسان فيضرم بها ناراً يرسلها إلى هناك.

فالحيات والعقارب والماء المغلي وطعم الزقوم الذي في جهنم كل هذا يُخلق من ذنوب وإنحرافات الإنسان، كما تخلق الحور والقصور والنعم الخالد في الجنة من التقوى والأعمال الصالحة.

(١) وسائل الشيعة: طبع في مطبعة المحمدي قم - الجزء الرابع - المجلد الثاني ص ١٢٠٨.

(٢) سورة محمد: الآية ٢٣.

(٣) أصول الكافي: طبع الإسلامية سنة ١٣٨٨، ج ٢، ص ٢٣١.

يقول الله في حق أصحاب الجحيم: ﴿أُولَئِكَ هُمْ عَذَابٌ مَّنْ رَجَزَهُمْ﴾<sup>(١)</sup>.

عذابهم آت من رجزهم وفسقهم الذي هو مؤلم لهم.

### ثلاثة أنواع من المكافأة:

البحثان الماضيان «اختلافات العالمين» و«ارتباط العالمين» ليسا إلا مقدمة لهذا الموضوع الذي بين أيدينا حيث نستقصي فيه أنواع الجزاء. ونرمي من ورائه إلى إثبات الاختلاف بين لون الجزاء في الآخرة ولونه في الدنيا، وجواب الإشكال القائل بعدم التنااسب بين الذنب والجزاء يرتبط ارتباطاً وثيقاً بهم هذا الاختلاف.

### للجزاء ثلاثة أنواع:

- ١ - الجزاء الاعتباري (تنبيه وعبرة).
- ٢ - الجزاء الذي له رابطة تكوينية وطبيعية بالذنب (المكافأة الدنيوية).
- ٣ - الجزاء الذي هو تجسيم للذنب وغير منفصل عنه (العذاب الأخرى).

### تنبيه وعبرة:

النوع الأول من الجزاء هو تلك المقررات الجنائية المنتشرة في المجتمعات البشرية والموضوعة بواسطة التقنين الإلهي أو غير الإلهي. وفائدة هذا الجزاء أمران: الأول هو الحيلولة دون تكرار ذلك الذنب من قبل المجرم نفسه أو من قبل غيره بواسطة الرعب الذي يقع في النفس من تلك العقوبة، ولهذا نسميها بالعقوبة المنبهة. الأمر الثاني هو تسلية المظلوم وإدخال شيء من الطمأنينة إلى نفسه فيما إذا كانت الجنابة واقعة على الآخرين.

فطلب التشفى والحس الانتقامي عند الإنسان قوي جداً وقد كان في مطلع التاريخ والمجتمعات البدائية أقوى مما هو عليه الآن، ولو لم يعاقب

القانون المجرم لاندفع المجتمع نحو الفساد والتفكك. ولا يزال هذا الشعور موجوداً حتى في الحياة المدنية المعاصرة، ولكن الحضارة قد أضعفته أو غلفته بغلاف جميل. والإنسان المظلوم يظل أسير عقدة روحية، وإذا لم تحل هذه العقدة فمن الممكن أن تؤدي بصاحبها إلى الجريمة في شعوره أو لا شعوره. ولكنه عندما يرى الظالم وقد نال جزاءه العادل فإن عقده تزول وتمحي من نفسه آثار الحقد والضغينة.

إذن القوانين الجزائية لازمة لتربيه المجرمين وضرورية لاستقرار النظام الاجتماعي. ولا يوجد شيء يحل محلها ويؤدي وظيفتها.

وهؤلاء الذين يدعون إلى إحلال التربية مكان الجزاء القانوني، وإيجاد دار للتأديب مكان السجن إنما يغالطون في ذلك. لأننا لا ننكر ضرورة التربية وإيجاد دار للتأديب فال التربية السليمة تحفظ كمية الجرائم كما أن الاضطراب الاجتماعي دافع نحو وقوع الجرائم، ولا شك أن تماستك النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي السليم يقلل في عدد الجرائم - كل هذا صحيح -، ولكن أي واحد من هذه لا يغتينا عن الآخر، فال التربية لا تغنى عن العقوبة العادلة، والنظام العادل لا يعني عنها أيضاً، وكذلك العقوبة فإنها لا تكفي وحدها دون التربية القوية والنظام الاجتماعي العادل.

فمهما نال الناس من تربية راقية ومهما كان النظام الاجتماعي عادلاً ومتزناً فإن أفراداً سيظلون على عادة الجريمة والطغيان، ولا يبقى أمامنا شيء نستطيع أن نردعهم به سوى العقوبة والجزاء الذي يلزم أحياناً أن يكون شديداً وقاسياً.

نعم نحن نستطيع بتقوية الإيمان والتربية الصحيحة والإصلاح الاجتماعي وإزالة علل وقوع الجريمة أن نقلل من عدد الجرائم والجنيات إلى حد كبير ولا بد من استغلال هذه الوسائل، ولكنه لا يمكن إنكار دور الجزاء والعقوبة في مكانتها اللازم ولا يمكن عندئذ إحلال شيء من تلك الوسائل السابقة محلهما. والإنسان لم يستطع ولعله لن يستطيع أن يربى الناس جميعاً عن طريق النصح والإرشاد وسائل التربية، ولا يوجد أمل في أن تستطيع الحضارة المادية فعل ذلك فتحمّو الجريمة من وجه الأرض والمدنية الحاضرة ليس فقط لم تنقص الجريمة، وإنما هي نمتها ونشرتها بصورة كثيفة.

فالسرقة مثلاً كانت تتم في الماضي بشكل سرقة الأباريق أو اختلاس أموال الجيوب، أما اليوم فإن السارقين يقومون بآلف شكل من السرقات المرئية وغير المرئية، فوق الستار وتحته، وما يتم منها فوق الستار ليس ضيلاً حتى وصل الأمر إلى سرقة سفينة أو عدة سفن من عرض البحر!!.

ونستنتج من هذه الأدلة أن الجزاء والعقوبات الاعتبارية لازمة ومفيدة للمجتمعات البشرية، ولكنه كما قلنا سابقاً يجب على المقتنيين مراعاة جانب الناس بين الذنب والعقوبة.

والملحوظة التي يجب الالتفات إليها هي أن هذه العقوبات الاعتبارية غير معقولة في الحياة الأخرى لأنه ليس في ذلك العالم تشفى ولا حلولة دون تكرار الذنب. فلا الآخرة مجال عمل حتى يكون المقصود من معاقبة الإنسان أن لا يرتكب القبيح مرة أخرى، ولا الله سبحانه يحس بشعور انتقامي - معاذ الله - ويريد أن ينفع عن ذلك الشعور حتى يحل بواسطة الانتقام عقدته. وحتى مسألة تشفي المظلومين أيضاً غير واردة هناك، لأن المظلوم إما أن يكون من أولياء الله وحيثئذ تشغله رحمة الله الواسعة وفيضه العميم عن هذه الأمور، وإن كان من غير أولياء فهو بفضل قطعاً ولو قليلاً من الرحمة والمغفرة على كثير من الانتقام من عدوه.

وعلاوة على ذلك فليس العذاب الآخرمي كله متعلقاً بحقوق الناس حتى يقال إن العدل الإلهي يوجب تحصيل رضى المظلومين عن طريق الانتقام من الظالمين، والقسم الأعظم من ذلك العذاب ناتج عن الشرك والرياء وترك عبادة الله وأمثال هذه مما يمكن درجة تحت عنوان حقوق الله وليس حقوق الناس. وفي هذه الموارد لا يوجد أثر لتبنيك الخاصتين اللتين ذكرتا للعقوبات الدنيا.

المكافأة الدنوية:

النوع الثاني من الجزاء هو الجزء الذي له رابطة العلة والمعلول بالذنب، أي أنه معلول الذنب والنتيجة الطبيعية له. هذا الجزاء يسمى بـ «المكافأة العملية» أو «الأثر الوضعي للذنب».

فكثير من الذنوب لها أثر وضعى غير مرغوب في هذا العالم لمرتكبها. مثلاً شارب الخمر بالإضافة إلى الضرر الاجتماعي الذي يلحقه فإنه يصاب بصدمات نفسية وجسمية. ويوجب شرب الخمر اختلال الأعصاب وتصلب الشرايين والاضطرابات الكبدية. وكذلك الزنا فهو يصيب الممارس بالسيلان والسفل.

وهذه آثار ذاتية للذنب وليس عقوبات قانونية حتى يقال لا بد من رعاية التاسب بين الذنب والعقوبة. فلو أن أحداً شرب السم القاتل ولم يلتفت إلى نصيحة الناصحين فإنه لا بد أن يموت، والموت هنا نتيجة طبيعية وأثر وضعى لشرب السم، ومن الخطأ الفاحش أن يقال: إن هذا المسكين قد ارتكب ذنبًا لمدة خمس دقائق فقط فلماذا عوقب بهذا العقاب القاسي الذي يسلب منه وجوده؟.

وإذا قيل لشخص لا تقدف بنفسك من قمة الجبل وإلا فستلقي القناة، فهو لا يحق له أن يتعرض قائلًا: ما هو التاسب بين معاندي و هذا الجزاء الشاق.

الموضوع هنا ليس سوى علة ومعلول، السقوط من الجبل أو شرب السم مما العلة، والموت معلولهما، وأثر تلك العلة هو هذا المعلول ولا يمكن أن يكون سواه.

ومسألة تناسب الذنب والجزاء تتعلق بالجزاء الاعتباري الاتفاقي الذي جاءت علاقته بالذنب عن طريق الاتفاق عليها وليس علاقة واقعية ولا ذاتية. أما المكافآت الطبيعية فهي نتيجة لازمة للعمل، وكما بيان في الفصل الثاني من هذا الكتاب أن نظام العلة والمعلول في هذا العالم له موقع خاص، وكل علة واقعية لا يمكن أن يختلف عنها معلولها الواقعي.

وقد ذكرنا في بحث اختلاف الدنيا عن الآخرة أن الدنيا موسم الزرع أما الآخرة فهي فصل الحصاد. ولكن بعض الأعمال تُرى نتائجها ومحصولاتها في هذه الدنيا. ومن المؤكد أن ثمرة العمل هذه جزء من الجزاء وليس جزاء كاملاً، لأن الجزاء الكامل والحساب الدقيق إنما يتم في الآخرة.

والدنيا دار للعمل وأحياناً يرى قسم من الجزاء فيها، أما الآخرة فهي دار خالصة للجزاء والحساب وليس فيها أي مجال للعمل.

والأعمال التي تتعلق بخلق الله سواء أكانت خدمة للمخلوقات أم إساءة

لها فإن فيها ثواباً أو عقاباً في هذه الدنيا دون أن ينقص هذا من الجزاء الذي سيناله في الآخرة.

فالإساءة للوالدين لها عقوبة في هذه الدنيا ولا سيما إذا كانت الإساءة هي قتل الوالدين - والعياذ بالله - وحتى إذا اقتنعنا بأن الوالدين فاسقان أو كافران فإن الإساءة إليهما لا تمر دون عقاب ديني.

لقد قتل المنتصر العباسي أباء المتوكل وبعد مدة قصيرة كان مصير الولد القتل. مع أن المتوكل كان رجلاً خبيثاً جداً وليس فيه جانب عفيف. ففي محافل المتوكل وليلالي أنسه وطربه كان يجعل الإمام أمير المؤمنين عرضة للسخرية والهزء. وكانوا يصورون شخصاً بشكل الإمام ثم يصوبون عليه سخريتهم ومضحكتهم ويواجهونه بشعر كله إهانة مدقعة. ويقال إن المنتصر سمعه ينال فاطمة بالسب والكلام الفاحش فسأل رجلاً يوثق برأيه ما هو جزاؤه؟ فأجابه بوجوب قتله ولكن عليك أن تعلم أن كل من يقتل والده فعمره لا بد أن يكون قصيراً. فقال المنتصر لا يضرني أن يقصر عمري في طاعة الله. فلما قتل والده لم يبق حياً بعده سوى سبعة شهور<sup>(١)</sup>.

ويقول الإمام علي ع مبيناً رد الفعل لخدمة الناس والإحسان إليهم في هذه الدنيا: «لا يزهدنك في المعروف من لا يشكر لك فقد يشكرك عليه من لا يستمتع بشيء منه، وقد تدرك من شكر الشاكرين أكثر مما أضاع الكافر والله يحب المحسنين».

أي لا يصرفك عن فعل المعروف من لا يشكر لك معروفك فقد يشكرك عليه من لم تحسن إليه وقد يكون شكر هذا أكبر من معروفك.

ويقول مولوي في مورد الفعل ورد الفعل: «هذا الكون جبل وفعلنا النداء، فلا بد أن يعود إلينا الصدى».

ويقول في مكان آخر عن المكافأة الدنيوية: «بأم عيني شاهدت في الطريق طيراً يلتهم نملة ولم يكد الصيد يجتاز منقاره حتى انقض على الطير طير آخر وقضى عليه، فإذا فعلت سوءاً فلا تأمن الآفات لأن الطبيعة توجب المكافأة».

(١) سفينة البحار: مادة وكل، وبحار الأنوار طبعة الأخوندي المجلد ١٠، ص ٢٩٦.

ولكن يجب علينا أن لا نعد كل مصيبة ومشكلة تنزل بشخص أو فئة - نعدها مكافأة لأعمالهم - لأن مشاكل هذا العالم ومصائبها لها فلسفات أخرى وأهداف مختلفة. ولكننا نحن نعتقد أن الجزاء للأعمال في الجملة موجود في هذا العالم.

### العذاب الآخروي:

يرتبط الجزاء الآخروي بالذنب ارتباطاً تكوينياً أقوى من الجزاء الماضي. فرابطه العمل والجزاء في الآخرة ليست من النوع الأول اعتبارية، ولا من النوع الثاني أي العلة والمعلول، وإنما هي من درجة أرفع وأقوى. فهنا تكون رابطة «الاتحاد» و«العينية» هي الحاكمة. بمعنى أن ما يعطى للمحسنين بعنوان الثواب وللمسيئين بعنوان العقاب ليس سوى تجسم نفس العمل المؤدي في الدنيا. يقول الله في كتابه العزيز: **﴿يَوْمَ تُجَدَّدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّخْسِنًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تُوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمْدَأْ بَعِيدًا﴾**<sup>(١)</sup>.

وفي مكان آخر يقول تعالى: **﴿وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾**<sup>(٢)</sup>.

وفي مكان ثالث يقول: **﴿يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ الْكَاسِرَاتُ إِنَّمَا يُشَرِّوْنَ أَعْمَالَهُمْ ① فَمَنْ يَعْسَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ⑦ وَمَنْ يَقْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ⑧﴾**<sup>(٣)</sup>.

وفي آية أخرى يعتبرها بعض المفسرين آخر آية نزلت من القرآن يقول تعالى: **﴿وَأَنَّهُوا يَوْمًا تُرْجَمُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ تُوَفَّ كُلُّ نَفْسٍ مَا كَسَبَتْ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾**<sup>(٤)</sup>.

وفي موضوع أكل مال اليتيم يذكر القرآن الكريم: **﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَلْزَمُونَ سَعِيرًا﴾**<sup>(٥)</sup>.

فأكل مال اليتيم هو عين أكل النار ولكنهم لما كانوا يعيشون في هذه

(١) سورة آل عمران: الآية ٣٠.

(٢) سورة الكهف: الآية ٤٩.

(٣) سورة الزمر: الآيات ٦، ٧، ٨.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٨١.

(٥) سورة النساء: الآية ١٠.

الحياة فهم لا يفهمون ذلك، وب مجرد زوال الحجاب وانتقال الإنسان من هذا العالم فإن النار تلتهمه.

والقرآن الكريم يحذر الذين صدقوا بالرسالة بقوله: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ إِمَّا  
أَنْقَوْا اللَّهَ وَلَتَنْتَظِرَنَّ نَفْسًا مَا قَدَّمْتُ لِغَيْرٍ وَلَنَقْوَا اللَّهُ﴾<sup>(١)</sup>.

فهذه لغة صريحة لا تردد فيها تأمر المؤمنين أن يدققوا فيما يرسلون لغدهم. فالحديث إذن عن «الإسراف» أي أنكم ستلقون عين ما ترسلونه اليوم، ولهذا يجب عليكم فحص ما ترسلونه جيداً.

مثلا لو كان الإنسان في سفر وابتاع أشياء ثم أرسلها إلى وطنه، فإنه يجب عليه أن يدقق فيها، لأنه لو عاد إلى وطنه وفتح تلك الرزم فلن يجد سوى ما أرسله بعينه، ومن المستحيل أن يكون قد أرسل شيئاً وبعد عودته إلى وطنه يجد شيئاً آخر.

وفي هذه الآية الكريمة ذكرت «اتقوا الله» مرتين وتخللت بينهما جملة قصيرة هي «ولتنظر نفس ما قدمت لغد». ولعله لم يرد في القرآن مثلها حيث أكد على التقوى مرتين وليس بينهما إلا فاصل قصير.

ويقول الله في كتابه العزيز:

﴿إِذَا أَكْثَشْ كُورَتَ ① وَإِذَا أَتَعْمُ انْكَرَتَ ② وَإِذَا لَبَّالْ سَيْرَتَ ③ وَإِذَا أَلْسَارَ  
عُطَلَتَ ④ وَإِذَا أَلْهُوْشَ حُسِرَتَ ⑤ وَإِذَا أَلْسَارَ سُحَرَتَ ⑥ وَإِذَا أَلْقَوْشَ رُوَجَتَ ⑦ وَإِذَا  
الْمَوْهَدَةَ سُلَيْتَ ⑧ يَأْيَ ذَلِّيْلَتَ ⑨ وَإِذَا الصَّحْفُ شُرَتَ ⑩ وَإِذَا أَلْتَاهَ كُشْتَ ⑪ وَإِذَا أَلْجَمَ  
سُرَيْتَ ⑫ وَإِذَا أَلْجَنَهَ أَزْلَفَتَ ⑬ عَمَّتْ نَفْسًا مَا أَخْضَرَتَ ⑭﴾<sup>(٢)</sup>.

أي أن كل ما يناله الإنسان في تلك الدار أعم من التعيب والعقاب إنما هو ذلك الشيء الذي أعده في هذه الدار، والفرق بين الدارين أنه في الدنيا لا يعرفه ولا يفهمه، أما في الآخرة فهو يفهمه جيداً ويعرفه بوضوح.

وهذا هو مضمون كثير من الآيات القرآنية حيث يقول: سوف يخبركم الله

(١) سورة الحشر: الآية ١٨.

(٢) سورة التكوير: الآيات ١ إلى ١٤.

يوم القيامة بما فعلتم. وهذا يعني أنكم الآن لا تعلمون بما تعملون، ويوم القيامة سوف تُخبرون بأعمالكم وسوف تعرفون هناك أفعالكم.

**﴿فَلَمَّا كُتِبَتِ الْأَوْتَادُ لِلْأَذْيَارِ تَعْرُوْتُ مِنْهُ إِنَّمَا مُلْقِيَّكُمْ ثُمَّ تُرْدُوْنَ إِلَى عَلَيْهِ الْقَيْبَرِ وَالشَّهَدَةَ فَيَسْتَكْمِلُ بِمَا كُتُّمْ تَعْمَلُونَ﴾<sup>(١)</sup>.**

إذن جزاء الآخرة هو تجسم لأعمال الدنيا، والتعيم والعقاب هناك هما نفس العمل الصالح والسيء الذي أداء الإنسان هنا وقد كُشف عنهم الغطاء فظهرا للعيان. فمثلاً تلاوة القرآن تجسم هناك بصورة جميلة وتستقر إلى جانب صاحبها، أما الغيبة وظلم الناس فهما يتجلسان بصورة طعام كلاب جهنم للممارسين لهما.

وبعبارة أخرى فإن لأعمالنا وجهين، الأول هو الوجه الظاهري الأرضي وهو فاني ومؤقت وهو هذه الأعمال التي تظهر في الدنيا بصورة قول أو فعل، والثاني هو الوجه الغيبي الآخروي حيث أن الأعمال بعد صدورها منا لا تفنى وإنما تبقى ملازمة لنا وتدور حولنا دوران الدائرة حول مركزها، وهذا الوجه الغيبي باقٍ وسوف نلتقي به في تلك الدار فإذا كان جميلاً فإن التعيم نصينا وإن كان قبيحاً وكريهاً فالجحيم والنار مصيرنا.

وقد جاء في الحديث أن امرأة جاءت النبي ﷺ لتسأله وكانت فرمة. وبعد أن غادرت السائلة أخذت عائشة تقلد قصر تلك المرأة بيدها، فأمرها الرسول الأكرم ﷺ قائلاً: خللي أسنانك، فقالت عائشة: هل أكلت شيئاً يا رسول الله؟ فقال النبي ﷺ خللي. فخللت عائشة أسنانها فسقطت من فمها قطعة لحم<sup>(٢)</sup>.

وفي الواقع فإن النبي قد تصرف تصرفًا غبيباً أظهر فيه لعائشة واقعاً آخررياً غبياً.

والقرآن الكريم يذكر الغيبة بقوله: **﴿وَلَا يَقْتَبِسْ تَعْصِيْكُمْ بَعْضًا أَيْثُرُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مِنْهَا فَكَرْهَتُهُ﴾<sup>(٣)</sup>.**

(١) سورة الجمعة: الآية ٨.

(٢) البحر: المجلد ١٥ - الجزء ٤، ص ١٨٨.

(٣) سورة الحجرات: الآية ١٢.

ونقل قيس بن عاصم أحد أصحاب رسول الله ﷺ أنه ذهب يوماً بصحبة جماعة من بنى تميم إلى رسول الله ﷺ فقال قيس مخاطباً رسول الله: يا رسول الله نحن قوم نعيش في الصحراء ولا نحظى بمجلسك إلا لاماً فعطا . فنصح لهم الرسول الكريم وأوضح لهم ما ينفعهم، ومن جملة ما قال: «إن لك جليساً لا بد لك منه وهو لا يفارقك فهو يُدفن معك والحال أنت ميت وهو حي، فإذا كان جليسك شريفاً فأنت عزيز، وإن كان حقيراً فسوف يسلفك للحوادث».

مع أن هذا الجليس يحشر معك ويبعث معك يوم القيمة وستكون أنت المسؤول عنه. إذن لا بد لك من اختيار جليسك بدقة حتى يكون صالحأً لأنه إن كان صالحأً أصبح السبب في أنسك وإن كان منحرفاً فسيقذف بك نحو بحار الوحشة. هذا الجليس إنما هو عملك».

قال قيس إني لأحب أن تنظم نصائحك ووصاياتك شرعاً لنحفظها ولتكون لنا ذخراً وفخرأً، فأمر الرسول الكريم ﷺ أن يأتوا بحسان بن ثابت. ولكن قيساً أثراً فيه حديث رسول الله تأثيراً هيج نفسمه فنظم هذه الأبيات وقدّمتها لرسول الله ﷺ قبل أن يأتي حسان:

قرین الفتى في القبر ما كان يفعل لیوم ینادی المرء فیه فیقبل بغیر الذي یرضی به الله تشغل ومن قبله إلا الذي کان یفعل یقیم قلیلاً فیهم ثم یرحل <sup>(١)</sup>	تخيّر خلبيطاً من فعالک إنما ولا بدّ بعد الموت من أن تعدّه فإإن كنت مشغولاً بشيء فلا تكن فلن یصّح الإنسان من بعد موته إلا إنما الإنسان ضيف لأهلہ
---	---

وورد في الحديث: «إنما هي أعمالكم رُدّت إليكم».

وقال الشاعر سعدي: «كل لحظة تمر من عمرى حين لا أحظ لا أجد أحداً قد بقي، فيما إليها الذي مرت عليك الخمسون هل تزيد أن تتداركها في هذه الخمسة الباقيه؟

(١) خصال الصدوق باب ثلثة الرقم ٨١

ليخجل ذلك الشخص الذي ذهب ولم يعلم فلقد أعلن عن الرحالة وهو بعده لم يُعد متاعاً فالعمر ثلج مسلطة عليه نار تموز، ولم يبق إلا القليل ولا يزال هذا المغدور في غزوره وكل من بنى عمارة جديدة ذهب عنها وتركها لغيره.

أرسل إلى قبرك بورقة حياة فلا أحد يبعث إليك من بعد سوى ما أرسلته لنفسك من قبل فكل من يأكل زرعه وفصيله فإنه وقت جمع البيادر لا بد أن يجمع الفضلات ويا من ذهبت إلى السوق فارغ اليدين أخشى أن لا تعود بأية قطعة قماش».

خاطرة من أستاذ: أتذكرة رؤيا رآها في نومه أستاذ الجليل المرحوم الحاج ميرزا علي الشيرازي أعلى الله مقامه. وقد كان من أعظم الرجال الذين لقيتهم طيلة حياتي، وفي الحقيقة فهو نموذج راق للزهد والعبادة واليقين ويمثل السلف الصالح أحسن تمثيل.

وفي صيف عام ١٣٢٠ وعام ١٣٢١ هجرية شمسية سافرت من قم إلى أصفهان ولأول مرة تعرفت على هذا الرجل العظيم واستفدت من أحاديثه. وتحولت هذه المعرفة فيما بعد إلى تعلق شديد من جنبي وحب ولطف أبي من جانبه، وجاء بعدها إلى قم ونزل في الغرفة المخصصة لي في المدرسة وزاره فيها كل من سمع به وهو إليه مشوق.

وفي سنة ١٣٢٠ ذهبت لأول مرة إلى أصفهان برفقة زميل لي من أهلها وكان عمر زمالتنا يمتد لإحدى عشرة سنة وهو الآن من المجتهدin الكبار واساتذة الحوزة العلمية في قم، واقتراح على هذا الزميل أن نذهب إلى مدرسة الصدر لنستمع إلى محاضرات عالم كبير يشرح نهج البلاغة. وكان هذا الاقتراح صعباً على لأنني كنت أتخيل أن الطالب الذي يدرس «كفاية الأصول» ليس محتاجاً لحضور درس في نهج البلاغة لأنه حينئذ يطالع نهج البلاغة بنفسه ويحل مشكلاته بأصل البراءة والاستصحاب.

ولما كانت تلك الأيام أيام عطلة إضافية إلى أن زميلاً هو صاحب الاقتراح لذلك وافت.

وحيثما ذهبت أدركت خطأي حالاً وعرفت أنني لم أكن أفهم نهج البلاغة، وليس فقط أنا محتاج فيه إلى أستاذ، وإنما يجب الاعتراف بأنه ليس من أستاذ قدير يستطيع الخروج من عهده.

وعلاوة على ذلك فقد وجدت نفسي مواجهاً لرجل من أهل التقوى والروح العالي وممن «تشد إليهم الرجال» كما يقول طلابنا من أجل أن نظر بشيء من فيض محضرهم.

وكان هذا الرجل تجسيماً حياً لنهج البلاغة، ومواعظ هذا النهج غائرة إلى أعماق نفسه. وأحسست بروح هذا الرجل قد انشد إلى روح أمير المؤمنين عليه السلام واتصل به.

وفي كل وقت أراجع فيه نفسي أجد أكبر ذخيرة روحية اكتسبتها من أحاديث هذا الإنسان العظيم، رضوان الله تعالى عليه وحشره مع أوليائه الطاهرين والأئمة الطيبين.

واحتفظ لهذا الرجل بقصص كثيرة، من جملتها هذه الرؤيا التي سأنقلها لعلاقتها بالموضوع الذي هو بين أيدينا.

كان يوماً يلقى درسه ودموعه تساقط على لحيته الكريمة وهو يقول:

«رأيت في النوم أن موتي أصبح شيئاً ووجدت الموت في نومي كما وصف لي من قبل. وشاهدت روحي منفصلة عن بدني ولاحظت بدني وهو يحمل إلى المقبرة لدفنه وجاؤوا بي إلى المقبرة ودفن جسدي وانصرف المшиعون وبقيت وحدي خائفاً مما سيحل علي. ودون أن أتوقع فقد شاهدت كلباً أبيض يدخل علي القبر فتخيلت أن هذا الكلب هو أعمالي السيئة فقد

(١) كان للمرحوم الشيرازي ارتباط قوي وتعلق شديد بالنبي الأكرم وأهل بيته الطاهرين صلوات الله وسلامه عليهم. وفي الوقت الذي كان فيه هذا الرجل واحداً من الفقهاء المجتهدين وحكيماً وعارفاً وطبيباً وأديباً، وفي الطب القديم والأدب كان ثقة ومن الطراز الأول وهو يدرس قانون ابن سينا - في نفس هذا الوقت كان من خدام سيد الشهداء عليه السلام فهو يرقى المتنبر ويقطن المصبية -. والذين حضروا منبره ولم يحصل لهم انقلاب روحي قليلاً جداً، فهو عندما يعظ ويرشد ويذكر الله والآخر فإنك تلاحظ في نفسه ثورة روحية ومعنوية وهو مشبع بحب الله ورسوله وأهل بيته إلى حد الترکيز. وبذكر الله =

تجسمت وجاءت إلي، فاضطربت وجاءني في هذه الأثناء سيد الشهداء الحسين عليه السلام وقال لي لا تحزن فإني سوف أبعد عنك<sup>(١)</sup>.

ففي هذه القصة توجد إشارة إلى الشفاعة التي سوف نتناولها بالبحث في الفصل القادم إن شاء الله تعالى.

### حديث قصير:

نستطيع أن نلخص جواب إشكال «التناسب بين العقوبة والذنب» بأنَّ التناسب يرد في موضوع العقوبات الاجتماعية والاعتبارية. ففي هذه العقوبات لا بد أن يراعي المقتنن جانب التناسب بين الجزاء والجريمة. أما العقوبات التي لها علاقة تكوينية بالعمل - أي أنها معلولة لتلك الأعمال - أو العقوبات التي هي عين العمل وتجسمه فلا مجال للبحث في التناسب وعدمه.

وعندما يقول برتراند راسل: كيف يمكن أن يكون هناك إله يجازينا على الذنوب الصغيرة والتافهة جداً بتلك العقوبات القاسية جداً - عندما يقول هذا نعلم أنه لم يدرك رابطة الآخرة بالدنيا وقد ظنها رابطة اعتبارية واتفاقية -.

وأمثال راسل كلهم بعيدون عن الحقائق والمعارف الإسلامية وليسوا مطلعين حتى على أبسط المفاهيم الإلهية. وراسل ومن على شاكلته يعرفون العالم المسيحي، أما الحكم والفلسفة الإسلامية والعرفان الإسلامي فلم يعرفوا عنها حتى القليل.

وفي نظر الإنسان المطلع على المعارف الإسلامية فإن راسل لا يقاس في اطلاعه على المعارف الإسلامية بطفل يدرس في المدارس الابتدائية.

=  
يتغير وضعه ويصبح مصداقاً لقول الله تعالى: **﴿إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَلَمْ تَكُنْ قُوَّمُهُمْ وَلَا ثُبُّتْ عَلَيْهِمْ مَا اتَّهَمُهُمْ إِيمَانًا وَلَعَلَّ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُون﴾** سورة الأنفال: الآية ٢. وبمجرد أن يذكر اسم رسول الله ﷺ أو اسم أمير المؤمنين فإن دموعه تجري على كريمه. ودعاء في ستة من السنين آية الله البروجردي رحمة الله ليرقى المنبر في منزله خلال العشرة الأولى من المحرم فليُ الذكرة وأحدث موجة عارمة من الحماس وهو لم يتجاوز حدود نهج البلاغة. وحضر منبره حينذاك أشخاص أغبلهم من أهل العلم والطلاب وكان يسيطر على الحاضرين ويحدث في أنفسهم تحولات عنيفة، فهو منذ يبدأ وحتى ينتهي لا ترى سوى الدموع تتساقط من أعين الحاضرين. **«المؤلف».**

فالإسلام ربى رجالاً عظماء في كنفه كانوا وهم في هذه الحياة يفهمون  
العالم الآخر ويدركون حقائقه التي هي فوق تصور راسل ومن لف لفه.  
وتعلم تلاميذه القرآن هذه الحقيقة وهي أن جزاء الآخرة هو عين عمل  
الدنيا وليس شيئاً منفصلاً عنه.  
ولم ولو أيات من الشعر توضح هذه الحقيقة وزراها مناسبة للذكرى  
والمعنة: يقول فيها:

«أيها الممزق لقميص يوسف

سوف تنهض من نومك العميق ذئبا  
لقد أمست عاداتك كلها ذئبا  
تفترس أعضاءك من الغضب  
وما تنسجه في كل يوم فالبئر  
وما تحصله في كل يوم فتمنع به  
فإذا جرحت من شوك فأنت الزارع له  
وإذا لبست حريرا فأنت الذي غزلته  
وإذا جرح مظالم يوم بيده  
فقد زرعت بعملك هذا شجرة تعتمك زقما  
وإذا كان كلامك كله حبات وعقاب  
فإن هذه الحيات والعقارب سوف تلتتصق بك  
إن الإنسان البخيل والمؤذن والأكل لللموتى  
سيحشر على صورة خنزير يوم القيمة  
فالزناء أبدانهم نتنة بخفاء  
وشاربو الخمر تبعث الرائحة الكريهة من أفواههم  
فالن-tone التي تصل القلب خفية  
تمشي يوم القيمة ظاهرة ومحسوسة  
وان وجود الإنسان لغاية  
فكـن على حذر من هذا الوجود

ولو اتحد الظاهر والباطن  
فإن أحداً لا يشك في نجاة صاحبه  
وفي وجودنا آلاف من الذئاب والخنازير  
فالصالح موجود إلى جانب غير الصالح  
والنتيجة تتبّع الصفات الغالبة  
فعندما يكون الذهب في السبيكة أكثر من النحاس  
فإنها تسمى ذهباً والسيرة التي تغلب على وجودك  
«لا بدّ أن تحشر على أساسها»

ما أعظم القرآن فقد ربّي أشخاصاً مثل هؤلاء. ولو لم يكن القرآن لم يكن مولوي ولا حافظ ولا سطاني ولا عطار ولا سعدي ولا أمثالهم.  
فنور الإسلام قد فجر استعداد الإنسان الإيراني، وهذا مما نفتخر به.  
فاستطاعت إيران أن تهضم المعارف الإسلامية بصورة مدهشة.

ونختتم هذا الفصل بنصائح سعدي الحلوة:

«لا نستطيع أن نقتطع الرطب من الشوك الذي زرعناه  
ولا نستطيع أن نفرزل حريراً من الصوف  
نحن لم نقابل المعااصي ولا بعذر  
ولم نكتب إلى جانب السينات ولا حسنة  
الشيخوخة والشباب مثل الليل والنهار  
لقد أمسى المساء وأصبح الضحى ونحن لم نستيقظ  
إنني لأعجب إذا ظفرنا بنصير وظهير في ذلك اليوم  
لأننا في هذا اليوم لم نناصر ولم نظاهر أحداً  
إذا لم يشفع لنا النبي ﷺ يوم القيمة  
فسوف تكون كالقبيحة لا تلوم المشاطة  
لأن الله بح في ذاتها»

## الفصل السابع

### الشفاعة

ومن المواقبيع التي لا بد من طرحها وتحقيقها في بحث «العدل الإلهي» موضوع «الشفاعة».

وقد وقعت فيها مناقشات حامية ولا سيما بعد ظهور المذهب الوهابي الذي روج سوقها.

وينسب هذا المذهب إلى محمد بن عبد الوهاب وهو المذهب الرسمي للدولة السعودية. وهو مذهب سطحي جداً يعلن التوحيد في العبادة، ولهذا فهو ينكر كثيراً من المعارف الرفيعة والدقيقة الإسلامية. والتوحيد الوهابي مثل توحيد الأشاعرة يخالف عدداً كبيراً من الأصول الإسلامية.

#### اعتراض وشبهة:

ما أورد بعنوان الإشكال على الشفاعة أو ما يمكن أن يورد عليها ينحصر في أحد الأمور التالية:

١- الشفاعة تنافي التوحيد في العبادة، والاعتقاد بها نوع من أنواع الشرك. وهذا الاعتراض لا يوجه من قبل الوهابيين فحسب وإنما يشاركونهم في إبراده أفراد من الشيعة وهابيو المسلك منخدعون بأقوال أولئك<sup>(١)</sup>.

(١) إني لأعجب من بلد مثل إيران تشيع فيه كلمات نهج البلاغة، وظهر فيه أمثال ابن سينا ونصر الدين الطوسي وصدر المتألهين وبُحثت فيه مسائل التوحيد بعمق ودقة ثم ينجب أفراداً يريدون أن يتعلموا مفهوم التوحيد من أمثال ابن يميمه ومحمد بن عبد الوهاب.

٢ - ليست الشفاعة غير منسجمة مع التوحيد في العبادة فحسب وإنما هي متناقضة مع التوحيد الذاتي لأن الاعتقاد بالشفاعة يلزمه كون رحمة ورأفة الشفيع أكبر وأوسع من رحمة الله، حيث أن المفروض لو لم تكن هناك شفاعة لعذب الله ذلك المذنب.

٣ - الاعتقاد بالشفاعة يدفع النفوس الراغبة في الذنب نحو التحرى، بل لعله يشوقها لارتكاب الذنوب.

٤ - لقد ألغى القرآن الكريم الشفاعة، وما وصف به القرآن يوم القيمة قوله: ﴿وَأَنْقَلُوا يَوْمًا لَا يَجِدُونَ نَفْسًا عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يَقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةً وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَذَابٌ وَلَا هُمْ يُنَصَّرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

٥ - الشفاعة تنافي أصلًا أنسنة القرآن الكريم حيث جعل فيه سعادة كل شخص مرهونة بعمله فقط: ﴿وَأَنَّ لِلَّهِ إِلَيْهِ الْإِنْسَانُ إِلَّا مَا سَعَى﴾<sup>(٢)</sup>.

٦ - لو كانت الشفاعة صحيحة للزم من ذلك أن نعتقد بكون الله سبحانه واقعاً تحت تأثير الشفيع ليتحول غضبه إلى رحمة، مع أن الله سبحانه لا يقبل الانفعال ولا ينطبق عليه تغيير الحال، ولا يؤثر فيه شيء، وقبول التغيير ينافي الوجوب الذاتي لذات الله سبحانه.

٧ - ليست الشفاعة سوى لون من إقرار الترجيح والاستثناء واللاعدالة، والحال أن اللاعدالة لا تقتصر المجال الإلهي. وبعبارة ثانية فإن الشفاعة استثناء من قانون الله مع أن قوانين الله كلية وترفض الاستثناء: «ولن تجد لسنة الله تبديلاً».

هذه هي الاعتراضات التي تربط الشفاعة بموضوع العدل الإلهي، ولهذا أدرجناها في جملة مباحث هذا الكتاب.

ونستطيع صياغة الإشكال بالشكل الآتي:

من المتيقن كون الشفاعة غير شاملة لجميع المذنبين، لأنه حينئذ يفقد

(١) سورة البقرة: الآية ٤٢، وتوجد آية مشابهة في نفس السورة هي الآية ١٢٣.

(٢) سورة النجم: الآية ٣٩.

القانون معناه وتفرغ الشفاعة من محتواها. فطبيعة الشفاعة إذن ملزمة للاستثناء والترجح، ومن هنا يرد الإشكال فكيف يصبح تقسيم المجرمين إلى فتنتين: فئة تنجو من العقاب لأنها تملك وساطة، وفتنة أخرى تقع تحت طائلة العقاب بسبب افتقارها إلى الوساطة؟.

ونحن نلاحظ في المجتمعات البشرية أن المجتمع الذي تنتشر فيه ظاهرة الوساطة يوصم بالفساد والإبطاط ويعد فاقداً للعدالة، فكيف يمكن الاعتقاد بلعب الوساطات في المجال الإلهي مع أن المكان الذي تحلّ فيه الشفاعة تهرب منه العدالة؟.

### ضعف القانون:

من علامات ضعف القانون في مجتمع ما أن تشيع فيه هذه العوامل الثلاثة وهي «المال» و«الوساطة» و«القوة».

فعندما يكون القانون ضعيفاً فهو لا يطبق على الأقوياء ولا على الأثرياء وإنما ينفرد فقط بين الضعفاء.

القانون الضعيف يصطاد المجرمين الضعفاء ويقدمهم لينالوا جزاءهم ولكنه مصيدة عاجزة عن التقاط المجرمين الأقوياء.

والقرآن الكريم يصف القوانين الإلهية بالقوة والمنعنة وينفي تأثير «المال» و«الوساطة» و«القوة» في المحكمة الإلهية العادلة.

والقرآن الكريم يذكر «المال» باسم «العدل» (وذلك من مادة العدول لأن الرشوة عندما تعطى فإنها تسبب العدول والإإنحراف عن الحقيقة) أو «العدل» بمعنى «العوض» و«المعادل». وذكر «الشفاعة» بمعنى الوساطة، وذكر «النصرة» بمعنى «القوة» وذلك في سورة البقرة - حيث يقول تعالى: ﴿وَأَنْقُوا يَوْمًا لَا تَهْرِي نَفْسٍ عَنْ تَقْسِيرِ شَبَّانًا وَلَا يَقْبَلْ مِنْهَا شَفَعَةً وَلَا يُؤْخَذْ مِنْهَا عَذَّلٌ وَلَا هُمْ يُصْرُوفُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

أي ليس هناك دفاع عن الغير ولا شفاعة ولا يدفع مال بعنوان الغرضي والمعادل ولا توجد مؤازرة ولا نصرة.

(١) سورة البقرة: الآية ٤٨.

ومعنى هذا أن نظام الآخرة ليس كالنظام الاجتماعي البشري الذي يتولى فيه الإنسان أحياناً بالواسطة أو المال للفرار من القانون وأحياناً يستغل قومه أو عشيرته ويستفيد من نفوذهم لتعطيل أحكامه.

وفي صدر الإسلام كان القانون قوياً في المجتمع الإسلامي بحيث كان يطبق حتى على أقارب وبطانة الحاكمين أيضاً. فعندما نمى إلى علي عليه السلام أن ابنته قد استعارت - بتقديم ضمانة - من بيت مال المسلمين قلادة تزين بها أيام العيد لامها أشد اللوم وعنفها بقسوة قائلأً: لو لم تأخذيها عارية مضمونة لقطعت يدك أي لنفذت فيك حد السارق<sup>(١)</sup>.

ولما ارتكب الخلاف ابن عباس وهو ابن عميه ومن أصحابه وجه نحوه هجوماً عنيفاً وكتب إليه: «إذا لم تراجع عن خلافك لأذنك بسيفي ذلك السيف الذي لم أضرب به أحداً إلا وورد جهنم».

وهذا يعني أن سيفي لا ينال إلا رقاب أهل النار وخلافك هذا يدخلك معهم و يجعلك منهم.

ثم ليؤكد أن العدالة لا يستثنى منها أحد قال: «والله لو أن الحسن والحسين قد ارتكبا هذا الخلاف لم أرفق بهما»<sup>(٢)</sup>.

أجل هذا هو صدر الإسلام وهذا هو منفذ قانونه الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فلا عجب.

وإذا أردتم أن تحيطوا علمًا بالجهاز التنفيذي الذي كونه رسول الله عليه السلام وجعل العدل جزءاً من حياته فاستمعوا إلى هذه القصة:

أرسل عمر بن الخطاب عمراً بن العاص حاكماً على مصر: وفي يوم من الأيام لطم ابن لعمرو بن العاص أحد الرعايا المصريين فجاء إلى عمرو بن العاص يشكوا فلم يلتفت إليه فاندفع هذا الشاكي الغيور نحو المدينة وعرض حاله على عمر بن الخطاب فأمر ابن الخطاب بإحضار عمرو بن العاص وابنه

(١) بحار الأنوار: المجلد التاسع، ص ٥٠٣.

(٢) نهج البلاغة: الرسالة ٤١.

وحاكمهما. وفي هذه المحاكمة قال جملته الذائعة الصيت مخاطباً عمراً بن العاص وابنه: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاهاتهم أحرازاً». ثم أصدر أمر القصاص.

وسار عمر بن الخطاب بهذه السيرة مع ابنه نفسه، فعندما ثبت لديه أن ابنه شرب الخمر طبق عليه الحد الإلهي لشارب الخمر.

هكذا علم الرسول العظيم ﷺ المسلمين أن لا يخدشوا العدالة، وكانت العجلة التي دفعها النبي الكريم ﷺ، لم تتوقف عن الحركة بعد.

### أقسام الشفاعة:

في الواقع أن للشفاعة أقساماً: منها ظالم وغير صحيح ولا وجود له في المجال الإلهي، ومنها عادل وسليم وله وجود في ذلك المجال.

فالشفاعة المنحرفة هي التي تكسر القانون وتتناقض معه، أما الشفاعة الصحيحة فهي التي تحفظ القانون وتؤيده.

الشفاعة المنحرفة تحاول تعويق القانون عن طريق الوساطة وهي تحفظ المجرم من تطبيق القانون عليه بالتوسل بالواسطة على الرغم من القانون ومن واسعه، ولهذا فإن هدف القانون يمسي لغواً.

وهذه الشفاعة في الدنيا ظلم، وفي الآخرة مستحبة.

والاعتراضات التي يوردها هؤلاء تتجه إلى هذا اللون من الشفاعة وهي مرفوضة من قبل القرآن الكريم.

أما الشفاعة المقبولة والصحيحة فهي شيء آخر. ليس فيها ترجيح ولا استثناء ولا نقض للقوانين ولا تستلزم قهر إرادة واضع القانون. وهذا اللون من الشفاعة أيداه القرآن. ولهذه الشفاعة أيضاً أقسام سوف نتناولها بالتفصيل بعون الله.

### نقض القانون:

الشفاعة المرفوضة بأدلة عقلية إنما هي التي تعني أن يجد المجرم وسيلة ينفذ بها إلى الحكم الإلهي ويتحول دون تطبيقه، تماماً كما يحدث في المجتمعات البشرية المختلفة من لعب بالقانون ب nefouz الوساطة.

ويظن كثير من عامة الناس أن شفاعة النبي والأئمة إنما هي من هذا النوع.

يظنون أن النبي ﷺ وعليه والزهاء والأئمة الأطهار لهم نفوذ في الساحة الإلهية وهم يستغلون نفوذهم لغیر إرادة الله تعالى ولتفصيل قوانينه.

وكان العرب في الجاهلية يتخيلون هذه الصورة نفسها للأصنام التي جعلوها شريكـة لله فيقولون إن الخلق مقصور على الله سبحانه وليس له شريك في هذه العملية، ولكن الأصنام يشاركون الله في إدارة الكون. فشركـةـ الجاهلية إذن ليس في «الخالقية» وإنما في «الربوبية».

ونحن نعلم في المجال البشري أن شخصاً في بعض الأحيان يوجد مؤسسة ويسند أمر إدارتها إلى شخص آخر، أو يشتركـ هوـ في لجنة تتولى أمر إدارتها. وعقيدة المشركـينـ في الله تشبهـ هذاـ بالنسبةـ إلىـ إدارةـ الكونـ. وقاومـهمـ القرآنـ بكلـ قـوـةـ وأعلنـ مـارـاـ أنـ اللهـ ليسـ لهـ شـرـيكـ لاـ فيـ الخـالـقـيـةـ ولاـ فيـ الـرـبـوبـيـةـ، فهوـ وحـدهـ الـذـيـ خـلـقـ الـكـوـنـ وـهـ وـحـدـهـ الـذـيـ يـرـيدـهـ، هوـ مـلـكـ النـاسـ هوـ ربـ العـالـمـينـ.

فالـمـشـرـكـونـ الـذـيـ كـانـواـ يـتـخـيـلـونـ أـنـ رـبـوبـيـةـ الـكـوـنـ مـقـسـمـةـ بـيـنـ اللهـ وـغـيـرـهـ لمـ يـرـواـ مـنـ الـلـازـمـ جـلـبـ رـضـىـ اللهـ وـحـدـهـ، بلـ قـالـواـ إـنـاـ نـسـتـطـيـعـ بـوـاسـطـةـ الـقـرـابـينـ وـالـأـدـعـيـةـ وـالـعـادـاتـ الـتـيـ نـتـجـهـ بـهـ إـلـىـ الـأـصـنـامـ أـنـ نـرـضـىـ الـأـرـبـابـ الـأـخـرـينـ وـنـكـسـ حـبـهـمـ وـلـوـ أـنـاـ لـمـ نـظـفـرـ بـرـضـىـ اللهـ وـتـأـيـدـهـ، لـأـنـ رـضـىـ الـأـلـهـ الـأـخـرـىـ بـنـفـسـهـ يـؤـمـنـ لـنـاـ إـرـضـاءـ اللهـ بـنـحـوـ مـنـ الـأـنـحـاءـ.

إـذـاـ كـانـ بـيـنـ الـمـسـلـمـينـ مـنـ يـعـتـقـدـ بـمـثـلـ هـذـاـ الـاعـتـقـادـ أـيـ بـوـجـودـ سـلـطـةـ أـخـرـىـ إـلـىـ جـانـبـ الـقـدـرـةـ الـإـلـهـيـةـ وـفـيـ مـقـابـلـهـ فـإـنـ ذـلـكـ شـرـكـ لـاـ شـبـهـةـ فـيـهـ.

إـذـاـ ظـنـ أـحـدـ أـنـ الـظـفـرـ بـرـضـىـ اللهـ تـعـالـىـ وـالـقـرـبـ مـنـهـ لـهـ طـرـيقـ، وـرـضـىـ الـإـمـامـ الـحـسـينـ عـلـيـهـ مـثـلـاـ لـهـ طـرـيقـ آخـرـ، وـأـنـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ هـذـيـنـ يـسـتـطـيـعـ وـحـدـهـ تـأـمـيـنـ سـعـادـةـ الـإـنـسـانـ فـهـوـ لـاـ شـكـ وـاقـعـ فـيـ ضـلـالـ مـبـيـنـ.

هـذـاـ الـظـنـ الـخـاطـئـ يـذـهـبـ إـلـىـ أـنـ اللهـ سـبـحـانـهـ يـتـالـ رـضـاهـ بـفـعـلـ أـشـيـاءـ مـعـيـنةـ، أـمـاـ الـإـمـامـ الـحـسـينـ فـيـنـالـ رـضـاهـ بـفـعـلـ أـشـيـاءـ آخـرـىـ غـيـرـ تـلـكـ، فـمـثـلـاـ يـتـالـ

رضي الله بأداء الواجبات من صلاة وصيام وحج وجهاد وصدق واستقامة وخدمة للناس وير بالوالدين وما شابهها، ويترك المحرمات من قبيل الكذب والظلم والغيبة وشرب الخمر والزنا. أما الإمام الحسين عليه السلام فإنه لا يهتم بهذه الأمور وإنما يحرز رضاه عندما نبكي مثلاً أو نتباكى على ولده الشاب علي الأكبر. فاهتمامات الحسين غير اهتمام الله سبحانه. ثم يستنتج هذا المتخيل أن رضي الله صعب للغاية لأنه لا يضمن إلا بأعمال متعددة وعسيرة، أما رضي الحسين عليه السلام فهو سهل يسير لأنه يؤمن بالبكاء واللطم. وإذا ظفرنا برضي الحسين عليه السلام فهو يشفع لنا عند الله بما له من نفوذ هناك ويصفي ما تعكر من جو بيتنا وبين خالقنا بسبب تركنا الصلاة والصيام والحج والعجب والإتفاق في سبيل الله. فمهما كانت الذنوب كبيرة فإن شفاعة الحسين قادرة على محواها.

هذا التصور للشفاعة ليس باطلاً فحسب وإنما هو شرك في الربوبية وإهانة شخصية الإمام الحسين عليه السلام الذي كان يفتخر ب العبودية لله سبحانه وهو يبرأ إلى الله من هؤلاء كما يبرأ أبوه العظيم من «الغلاة» الذين رفعوه فوق منزلته ونسبوا إليه ما ليس فيه.

فالحسين لم يقتل - معاذ الله - لتكون له إرادة في مقابل إرادة الله ولا تكون له شريعة في مقابل شريعة جده ولا ليفتح طريقاً للهروب من قوانين الله.

لم يستشهد الحسين من أجل إضعاف القوانين القرآنية أو البرامج العملية للإسلام، وإنما ضحى بنفسه من أجل إقامة الصلاة وأداء الزكاة وتثبيت القوانين القرآنية.

وهو يقول موضحاً فلسفة ثورته: «واني لم أخرج أشراً ولا بطراً ولا مفسداً ولا ظالماً وإنما خرجت لطلب الإصلاح في أمة جدي أريد أن آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر».

ونحن نخاطبه عند زيارتنا له بقولنا: «أشهد أنك قد أقمت الصلاة وآتيت الزكاة وأمرت بالمعروف ونهيت عن المنكر وجاحدت في الله حق جهاده .. وعملت بكتابه واتبعته سن نبيه ..».

## حفظ القانون:

إذن بأي معنى تكون الشفاعة الصحيحة؟

الشفاعة السليمة هي المؤيدة للقانون والحافظة للنظام، ولدينا روايات متضادة عن طريق الشيعة والسنّة ثبت ما ذهبنا إليه.

وهذه الشفاعة على نوعين:

١ - شفاعة «القيادة» أو شفاعة «العمل».

٢ - شفاعة «المغفرة» أو شفاعة «الفضل».

والنوع الأول يشمل النجاة من العذاب ونيل الحسنات وحتى علو درجة الإنسان. أما النوع الثاني من الشفاعة فهو لا يشمل سوى إلغاء العذاب وغفران الذنب، والحد الأقصى له أن يسبب الوصول إلى الشواب والحسنات ولكن هذا النوع لا يرفع درجة الإنسان، وهي الشفاعة التي تحدث عنها الرسول الأكرم ﷺ بقوله: «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي، أما المحسنون فما عليهم من سبيل».

## شفاعة القيادة

لتوضيح هذا النوع من الشفاعة لا بد لنا من استيعاب ما ذكرناه في الفصل الماضي تحت عنوان «العذاب الآخروي». وذكرنا فيه أن الأعمال التي يرتكبها الإنسان في الحياة الدنيا تتجسم في الحياة الأخرى بعينها. ونضيف إلى هنا أن الأعمال ليست وحدها التي تتجسم في الآخرة وإنما «الروابط» أيضاً تتجسم هناك. الروابط المعنية المقررة بين الناس هنا تحول هناك إلى صور عينية واقعية. فعندما يكون إنسان ما سبباً لهداية شخص معين فإن رابطة القيادة والقدوة الحسنة التي تتحقق بينهما تحول يوم القيمة إلى صور عينية يكون فيها الهداي ب بصورة قدوة وإمام، والمهدى بصورة تابع ومأمور، وهكذا في مورد الأضلال والإغواء.

يقول الله في كتابه الكريم: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ يَأْتِيهِمْ»<sup>(١)</sup>.

(١) سورة الإسراء: الآية ٧١.

أي أن كل إنسان يحشر مع قدوته الذي استلهمه وكان الهادي في العمل، وفي مورد تجسم فرعون الذي كان قدوة قومه في الآخرة يقول تعالى:

**﴿يَقْدِمُ قَوْمَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَأَوْرَدَهُمُ النَّارَ﴾<sup>(١)</sup>.**

فرعون الذي كان ضالاً في هذا العالم وقدوة للضالين، وكان الضالون من قومه يتبعونه خطوة خطوة، يتجمس في العالم الآخر أيضاً بصورة إمام وقائد. إذن فرعون شفيع وواسطة لقومه في هذه الدنيا وفي الآخرة، شفيع في الدنيا لأنّه يدفع قومه للذنب والضلالات، وشفيع في الآخرة لأنّه يكون واسطة لدفعهم نحو نار جهنم. فواسطته وشفاعته لدفع قومه نحو جهنم في الآخرة إنما هي تجمس واسطته الدنيوية في إضلalهم.

والملاحظة التي ينبغي الالتفات إليها في التعبير القرآني هي قوله إن فرعون «يورد» قومه نار جهنم. وهذا يشير إلى تجمس تأثير فرعون في ضلال قومه، فكما أن فرعون قد أورد قومه الضلال في الدنيا فهو في الآخرة أيضاً يوردهم النار. بل لعل إدخالهم هناك في النار هو بعينه تجمس لإدخالهم هنا في الضلال.

ومن الواضح أنه كما للقيادة في الحق والباطل أقسام وفروع في هذه الدنيا ففي الآخرة لا بد أن يكون لها مثل ذلك. فمثلاً كل الأشخاص الذين استضافوا بنور الرسول الأكرم ﷺ واتبعوا شريعته سوف يكونون وراءه يوم القيمة وهو يقدمهم حاماً «لواء الحمد».

وبهذا المعنى للشفاعة يكون الرسول العظيم شفيعاً لأمير المؤمنين ولفاطمة الزهراء، وهذا يكونان شفيعين للحسنين، وكل إمام يكون شفيع الإمام الآخر وشفيع طلابه وتابعيه، فسلسلة المراتب محفوظة وكل ما لدى الموصومين فهو بواسطة الرسول الأكرم ﷺ.

وعلى هذا الأساس يصبح العلماء الذين يهدون ويقودون شفعاء لمن يتبعونهم ويقبلون منهم الهدایة. فت تكون سلسلة متراقبة ملینة بالفروع ترتبط فيها

(١) سورة هود: الآية ٩٨.

الفئات الصغيرة بالأكبر منها حتى تنتهي إلى رأس السلسلة وهو النبي الكريم ﷺ.

يقول الشاعر:

قسم جسم وسم بسم شفيع مطاع نبى كريم  
 «تأنى الأرواح أولاً ومن ورائها القلوب  
 فابدى الأرواح تمسك بأثواب القلوب  
 إنـه شفـيع هـذا العـالـم وـذـلك العـالـم  
 في هـذا العـالـم في الـدـين وـفي ذـلك في الـجـنـان  
 فـي هـذا العـالـم تـهـديـهم إـلـى الـطـرـيق  
 وـفـي ذـلك العـالـم تـنـير وـجـودـهـم  
 إـنـ عـمـلـكـ الـظـاهـرـ منهـ والـخـفـيـ «اـهـدـ قـومـيـ إـنـهـ لـاـ يـعـلـمـونـ»  
 وـلـقـدـ اـنـفـتـحـ الـبـابـ عـلـىـ مـصـرـاعـيهـ منـ أـنـفـاسـهـ  
 وـفـيـ كـلـ الـعـالـمـيـنـ يـسـتـجـابـ دـعـاؤـهـ  
 وـهـوـ أـصـبـحـ خـاتـمـ الـأـنـبـيـاءـ لـأـنـهـ أـفـضـلـ مـوـجـودـ  
 فـهـوـ لـمـ يـوـجـدـ مـثـلـهـ وـلـنـ يـوـجـدـ فـيـ الـمـسـتـقـبـلـ  
 الـفـ تـحـيـةـ لـرـوـحـ الـطـاهـرـ وـلـأـرـوـاحـ أـبـنـائـ الـبـرـةـ  
 وـعـلـىـ خـلـيـفـتـهـ الـمـأـمـولـ فـكـلـهـ مـوـلـودـ مـنـ عـنـصـرـ رـوـحـ وـقـلـبـهـ  
 وـسـوـاءـ أـكـانـواـ فـيـ بـفـدـادـ أـمـ فـيـ الـرـيـ  
 فـهـمـ مـزـاجـ مـنـ الـمـاءـ وـالـوـرـدـ وـهـمـ نـسـلـهـ  
 فـغـصـنـ الـوـرـدـ أـيـنـماـ ذـهـبـ فـهـوـ وـرـدـ  
 وـخـمـرـ الـشـرابـ أـيـنـماـ غـلـتـ فـهـيـ خـمـرـ  
 وـلـوـ أـنـ الشـمـسـ أـشـرـقـتـ مـنـ الـمـغـرـبـ  
 لـبـقـيـتـ هـيـ الشـمـسـ وـلـيـسـ شـيـئـاـ آـخـرـ»

ومـاـ وـرـدـ مـنـ أـحـادـيـثـ تـصـرـحـ بـأـنـ الـإـمـامـ الـحـسـينـ ؓـ سـيـشـفـ لـكـثـيرـ مـنـ  
 النـاسـ فـتـقـسـيـرـهـ أـنـ الـمـدـرـسـةـ الـفـكـرـيـةـ الـحـسـينـيـةـ كـانـتـ سـبـباـ لـإـحـيـاءـ الـدـينـ وـهـدـاـيـةـ  
 كـثـيرـ مـنـ النـاسـ فـيـ الدـنـيـاـ.

وكما قدمنا من قبل فإن شفاعة الحسين لا تكون على خلاف رضى الله  
و ضد إرادته وإنما شفاعته على نوعين:

**الأول:** هي هدايته الناس في هذا العالم حيث تحول وتتجسم هناك،  
**والثاني:** سوف نبيه عما قريب إن شاء الله.

والحسين شفيع الذين اتبعوا دينه واهتدوا بسيرته وليس شفيع أولئك الذين  
اتخذوا مذهبة وسيلة للضلالة.

ولا ينبغي الغفلة عن هذه الملاحظة وهي كما أن القرآن الكريم قد اهتدى  
به فئة وضلّ به آخرون، فكذلك مذهب الإمام الحسين عليه السلام فقد اهتدى واستنار  
به جماعة وضلّ به آخرون، وهذا يتوقف على الناس أنفسهم ولا علاقة له  
بالمذهب.

يقول الله تعالى في أمثال القرآن: **﴿يُضلِّ يَهُدِّي كَثِيرًا وَيَهْدِي يَهُدِّي وَمَا  
يُضلِّ يَهُدِّي إِلَّا أَفْسِقِينَ﴾**<sup>(١)</sup>.

ويمثل الملا الرومي تمثيلاً شعرياً رائعًا لهذا الموضوع بقوله:

«اطلب من ربك أن تجتاز هذه المحن  
وتصل إلى الغاية دون أن تترحلق  
فما أكثر الذين ضلوا بقراءة القرآن  
ونزلوا بهذا الحبل إلى قاع البئر  
فالذنب ليس ذنب الحبل أيها العنود  
لأن الحبل قابل أيضاً للصعود به»

في بواسطة الحبل نستطيع أن نخرج من ظلمات البئر كما نستطيع أن نهوي  
به إلى أعماقه، وهذا مرهون باختيارنا.

والقرآن والمدرسة الحسينية كلامها حبلان نستطيع بهما أن نخرج من بئر  
الإنحراف لنرقى إلى أوج الاستقامة، أحدهما حبل من الله والآخر حبل من  
الناس، ولكنه إذا حاول أحد أن يستغلهما ليستفيد منها بصورة غير مشروعة

(١) سورة البقرة: الآية ٢٦.

فليس الذنب حينئذ ذنبهما، وإنما العلة أن هؤلاء بأنفسهم لا يريدون أن يرتفعوا إلى الأفق العليا، وهؤلاء لا يقودهم القرآن ولا المدرسة الحسينية إلا إلى قعر جهنم، وهذه الحقيقة تتجسم في العالم الآخر بشكل قذف في نار جهنم، وهذا هو معنى كونه قسيم الجنة والنار.

وجاء في رواية عن النبي ﷺ: «إن القرآن شافع مشفع وما حل مصدق».

فالقرآن شفيع مقبولة شفاعته وساع ناجح سعيه.

ما أروع هذا التعبير: فالقرآن الكريم شفيع المؤمنين والمحسنين للظفر بالجنة والسعادة، وهو خصم الكافرين وال مجرمين ليسقطهم في جهنم: وهو واسطة هؤلاء لدخول الجنة وواسطة أولئك لدخول النار.

ويليق بهذه الشفاعة أن تسمى بـ«شفاعة القيادة» ويمكننا تسميتها أيضاً بـ«شفاعة العمل» لأن العامل الأساسي الذي يوجب النجاح أو الخيبة إنما هو العمل الصالح أو العمل السيء.

ومن هنا يتضح تماماً أن الإشكالات التي وجهت إلى الشفاعة غير واردة على الشفاعة بهذا المعنى الذي شرحناه.

وهذه الشفاعة لا تتنافي على الإطلاق مع العدل الإلهي بل هي مؤيدة له.

### شفاعة المغفرة:

النوع الثاني من الشفاعة وساطة في المغفرة والعفو عن الذنب. والشفاعة بهذا المعنى أصبحت هدفاً لإشكالات المنتقدين، ولكنه سوف يتضح من خلال بحوث هذا الكتاب - بعون الله - أنه ليس فقط لا يرد إشكال عليها وإنما هي من المعارف الإسلامية القيمة والرفيعة التي تعتمد على أساس خاص يثبت عمق تلك المعارف.

### جادبية الرحمة:

يجب علينا الالتفات إلى أن نيل السعادة لا يقتصر على الأعمال والخطوات التي يقطعها الإنسان، فبالإضافة إلى ذلك يوجد دائماً سبيلاً آخر في الكون وهو «رحمة الله السابقة».

فقد جاء في الكتب الدينية: «يا من سبقت رحمته غضبه». ويقول الشاعر حافظ في غزله:

«شاهدت مزرعة الفلك الخضراء ومنجل الهلال الجديد  
فتذكرت وقت الزراعة ووقت الحصاد  
وقلت أيها الحظ نم مستريحاً والشمس طالعة  
فأجابني ومع كل هذا فلا تفقد الأمل في السبق»

ويقصد «بالسبق» سبق رحمة الله، ويحتمل أن يكون مقصوده ما ورد في الآية الكريمة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقُوكُم مِّنَ النَّاسِ أُولَئِكَ عَنْهَا مُبَدِّدُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وعلى أية حال فالرحمة والسعادة هي الواقع الحقيقي في نظام الوجود، وما عدتها من كفر وفسق وشرور فهي عارضة وغير أصلية، وما دامت عارضة فهي سوف تنزوي بسبب جاذبية الرحمة.

والامدادات الغيبة والتآيدات الرحمانية كلها شواهد قاطعة ثبتت غلة رحمته على غضبه.

أما مغفرة الله وإزالة عوارض الذنوب فهي شواهد أخرى ثبتت تسلط رأفه على غضبه.

### أصل التطهير:

من مظاهر رحمة الله وجود التطهير في نظام الوجود. فالكون له خاصة الغسل والتطهير.

ومن مظاهر التطهير في الكون امتصاص النباتات والبحار لغاز ثاني أوكسيد الكاربون من الجو لتصفيته، فلو تلوث الجو بهذا الغاز بسبب تنفس الأحياء واحتراق المواد العضوية ولم تكن مصفاة النبات والبحار موجودة لفقد جو الأرض صلاحيته للحياة فيه لأن التنفس سوف يصبح ممتنعاً.

وكذلك تحلل الأجسام التي تموت، والفضلات التي تطرحها الأحياء كلها ألوان من التطهير والتصفية الطبيعية.

(١) سورة الأنبياء: الآية ١٠١.

فكما توجد في عالم الطبيعة وقوانين المادة مظاهر التطوير والتصفيه فكذلك توجد في عالم المعنويات مصاديق للتطهير والغسل. فالمفقرة ومحو عوارض الذنوب من هذا القبيل. والمغفرة عبارة عن غسل للقلوب والأرواح - إلى الحد الذي هي قادرة عليه - من آثار الذنوب.

ومن البديهي أن بعض القلوب قد فقدت قابليتها للتنظيف بحيث لم تعد تستجيب للتطهير وتحولت إلى عين النجاسة. وعندما يحل الكفر والشرك بالله في قلب إنسان فإن ذلك القلب يفقد قابليته للتطهير. والقرآن الكريم يعبر عن استقرار الكفر في القلب بقوله: ختم الله على قلوبهم أو طبع على قلوبهم. فالختم للقلب معناه رفض القلب لأي مقتحوم جديد.

### أصل السلامة:

من شواهد غلبة الرحمة على الغضب في نظام الكون أن السلامة والصحة هي الأصل دائمًا في الكون. أما الأمراض فهي عارضة وتجيء صدفة، وتختفي في تكوين كل موجود قدرة تحفظ سلامته وتحمي وجوده، ويشهد لدعانا هذا وجود الكريات البيض في الدم بما تملك من قدرة دفاعية عظيمة.

وهناك شاهد آخر وهو وجود خاصة الجبران والترميم في أبدان الموجودات الحية، فإذا حدث كسر في العظم أو جرح في الجسم فإن النشاط الغذائي داخل الجسم سوف يجبر الكسر والجرح.

ومن ناحية الفطرة الدينية يقول الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون أبوه يهودانه أو ينصرانه»<sup>(١)</sup>.

إذا انحرف أي موجود عن مسيرة الأصلي انبعثت في أعماقه جهود تحاول إعادته إلى حاليه الأولى. وبتعبير الفلسفه: كل طبيعة تتعرض لقسر يظهر فيها ميل يحاول إرجاعها إلى حالتها الطبيعية.

وفي الكون دائمًا تسيطر قوة تبعد الموجود عن الإنحراف وتوجهه نحو الصحة والسلامة.

(١) بحار الأنوار: المجلد ٢، ص.٨٨

هذه الشواهد تؤكّد لنا أن الرحمة تسبق الغضب وتغلّب عليه. والغفرة ناشئة من هذا الأصل.

### الرحمة الشاملة:

ليست المغفرة ظاهرة استثنائية وإنما هي قانون كلي مستنجد من غلبة الرحمة في نظام الوجود، ومن هنا يظهر أن المغفرة الإلهية شاملة تظلل جميع الموجودات في حدود قابلاتها وإمكاناتها.

وأصل الفوز بالسعادة والنجاة من العذاب شامل لكل الناجين ولهذا يقول تعالى: ﴿مَنْ يَصْرِفَ عَنْهُ يَوْمَئِذٍ فَقَدْ رَحِمَهُ﴾<sup>(١)</sup>.

فلو لم تكن الرحمة لم ينج أحد من العذاب.

وأشار إلى هذا الرسول الأعظم ﷺ في خطبته إلى خطب فيها المسلمين في أواخر عمره الشريف وذكر أن هناك عاملين اثنين للنجاة هما العمل والرحمة.

وهذا جانب من تلك الخطبة الرائعة: «أيها الناس إنّه ليس بين الله وبين أحد نسب ولا أمر يوتّيه به خيراً أو يصرف عنه شراً إلّا العمل، ألا لا يدع عن مدع ولا يتمتنّ متمنّ. والذي بعثني بالحق لا يُنجز إلّا عمل مع رحمة ولو عصيّت لهويت. اللهم هل بلغت؟»<sup>(٢)</sup>.

وطلب المغفرة من الله من قبل الرسول الأكرم ﷺ وسائر الأنبياء والأئمة الموصومين ﷺ إنما هو رمز لشمول أصل المغفرة وكلّيته. وفي الحقيقة يمكن القول إن كل شخص مقرّب من الله أكثر فهو يستفيد من هذا الأصل أكثر. وبصورة عامة فإن من يكون مقرّباً أكثر يستضيء بصورة أفضل من أسماء الله الحسنى وصفاته الكمالية ويقول النبي الكريم ﷺ: «إنه ليغان على قلبي وإنّي لاستغفر الله كل يوم سبعين مرّة»<sup>(٣)</sup>.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٦.

(٢) شرح ابن أبي الحديد: الجزء الثاني، ص ٨٦٣.

(٣) الميزان: الجزء ١٨، في ذيل تفسير سورة محمد ﷺ.

## الرابطة بين المغفرة والشفاعة:

ما هي علاقة المغفرة بالشفاعة؟

المغفرة الإلهية لها قانون ونظام مثل أية رحمة أخرى. وقد فصلنا القول في سيطرة النظام على الكون في الفصل الثاني من هذا الكتاب، وذكرنا هناك أن اختلاف الموجودات لازم من لوازم نظام الوجود، وذكرنا أيضاً أن تفاوت الموجودات فيما بينها ليس اعتبارياً ولا مخلوقاً، وإنما هو لازم لذاتها ومحقق لهويتها ولشكل وجودها، فعدم التفاوت هو عين عدمها بنفسها، وإذا فرضنا وجودها فيستحيل فرض عدم التفاوت بينها.

ومما بيّناه سابقاً اتضح أن من غير الممكن سلوك الرحمة سبيلاً لا نظام فيه. ولهذا فلا بد أن تصل مغفرة الله إلى المخطئين والمذنبين عن طريق الأرواح الكبيرة للأنبياء والأولياء، وهذا لازم من لوازم وجود النظام في الكون.

فما دامت رحمة الوحي لا تتم بدون واسطة، وما دام الناس لا ينتدبون للنبيّة جميّعاً، وما دامت كل رحمة لا تقع إلّا بواسطة فإن رحمة المغفرة لا تتحقق أيضاً بدون واسطة.

ولو فرضنا عدم وجود دليل نقلٍ على الشفاعة لكننا مضطرين لإثباتها عن طريق العقل وبواسطة البراهين القاطعة من قبيل وجود النظام في الكون وغيره. فبمجرد موافقة الإنسان على وجود المغفرة فهو مضطـر - لدّوافع عقلية - للتسلّيم بكونها لا تتم دون وساطة عقل كلي أو نفس كلية، أي ذلك العقل وتلك النفس التي تحتلّ مقام الولاية الإلهية. ولا يمكن أن يصل الفيض الإلهي إلى الموجودات بصورة خارجة على القانون والحساب.

ومن حسن الحظ أن القرآن الكريم بين لنا هذا الموضوع.

وإذا ضممنا إلى الآيات الكريمة الروايات الصحيحة وخاصة لدى الشيعة في باب الولاية الكلية لرسول الله ﷺ والأئمة الأطهار ع ومراتب الولاية في الطبقات الأدنى من أهل الإيمان فتحن نستتبّ أن وسيلة المغفرة لا تنحصر في

روح كلي وإنما النفوس الكلية والجزئية البشرية على اختلاف مراتبها لكل منها سهم في الشفاعة.

وهذا الموضوع من أهم المعارف الإسلامية والقرآنية التي اختص ببيانها المذهب الشيعي عن طريق الأئمة الأطهار وتلامذتهم، ولهذا يعد من مفاخرهم التي تدل عليهم.

### شروط الشفاعة:

إذا لاحظنا كون الشفاعة هي المغفرة الإلهية التي إن نسبت إلى الله منبع الخير والرحمة سميت «بالمغفرة»، وإن نسبت إلى وسائل الرحمة سميت «بالشفاعة» - إذا لاحظنا ذلك اتضح أن كل شرط يشمل المغفرة لا بد أن يشمل الشفاعة أيضاً -.

فإذا حرم أحد من رحمة الله فذلك بسبب عدم قابلته الذاتية وليس بسبب ضيق - معاذ الله - في رحمة الله، فرحمته لا حدود لها، ولكن القابليات تختلف، ومن الممكن أن يوجد شخص قد فقد القابلية نهائياً للاستفادة من رحمة الله.

ومن المسلم في المتون الدينية أن الكفر والشرك بالله يمنع المغفرة. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرِكَ بِهِ وَغَفِيرُ مَا دُورَ ذَلِكَ لِمَن يَكْأَبُ﴾<sup>(١)</sup>.

فالإيمان إذا خلت منه النفس انقطعت رابطة الإنسان بالمغفرة، وامتنع إمكانية ظفره بهذا اللطف العظيم. وعندما يختتم على قلب إنسان بخاتم الكفر يصبح ذلك القلب مثل ظرف مغلق لو غطسته في كل محيبطات العالم فلن تدخل إليه قطرة ماء، ومثل هذا الشخص مثل أرض سبخة إذا جرى عليها ماء رحمة الله فمikan الزهور تنمي شجيرات الشوك، يقول الشاعر:

«المطر الذي لا خلاف في ماهيته اللطيفة

ينعم في البستان شقائق النعمان وفي الصحراء ينمی الشوك»

(١) سورة النساء: الآية ١١٦

فإذا لم ينْمِ الورد في الأرض السبخة فليس ذلك لنقص في كمية المطر وإنما بسبب عدم قابلية الأرض.

والقرآن يبين سعة رحمة الله على لسان حاملي العرش فيقول: ﴿الَّذِينَ يَجْهَلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَيِّحُونَ يَمْهُدُ رَبِيعَهُ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ، وَسَتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبِيعًا وَسَيَعْتَقِدُ كُلُّ شَقْوٍ وَرَحْمَةً وَعِلْمًا فَأَغْفِرُ لِلَّذِينَ تَأْوَلُوا وَأَتَعْلَمُ سَبِيلَكَ وَقَوْمَ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾<sup>(١)</sup>.

ونستطيع أن نفهم من هذه الآية الكريمة «اللامحدودية» في رحمة الله وأيضاً الشرط الأساسي الذي يجعل الموجود لائقاً للاستفادة من تلك المغفرة.

ونستنبط من الآيات الكريمة أن الإيمان بالله شرط لازم وضروري لنيل الشفاعة والمغفرة، ولكنه ليس شرطاً كافياً وليس باستطاعة أحد أيضاً أن يبين بصورة يقينية كل الشروط المطلوبة، والله وحده العالم بذلك.

ففي الآية التي تبشر الناس بمغفرة الذنوب ما عدا الشرك يوجد قيد «لمن يشاء» ويوجد في آيات الشفاعة قيد «ولا يشفعون إلا لمن ارتضى» وهذا القيدان بمعنى واحد.

ويقال إن القرآن لم يشاً توضيح كل الشروط التي يجب توفرها لحصول الشفاعة وذلك ليجعل القلوب بين الخوف والرجاء.

ومن هذا نعلم أن الذي يدعى كون العقيدة بالشفاعة موجباً للتجري لا يستطيع أن يدعم قوله بسند علمي سليم.

### إنما الشفاعة من الله:

الفرق الأساسي بين الشفاعة الواقعية الحقيقة والشفاعة المنحرفة والساقة عن الاعتبار هو أن الشفاعة الحقيقة تبدأ من الله وتنتهي عند المذنب، أما الشفاعة الباطلة فهي عكس تلك تماماً.

ففي الشفاعة الحقيقة يكون المشفوع عنده أي الله قد أقرَ وسيلة هي الشفاعة، أما في الشفاعة الباطلة فيكون المشفوع له وهو المذنب قد جعل تلك الوسيلة.

(١) سورة المؤمن: الآية ٧.

وفي الشفاعة الباطلة - التي تكثر نماذجها في الحياة الدنيا - يكتسب الشفيع صفة الشفاعة من المجرم نفسه لأنه هو الذي يدفعه نحو الشفاعة، وهو الذي يجعل هذه الوسيلة وسيلة. أما الشفاعة الحقة التي تُنسب إلى الأنبياء والأولياء والمقربين لدى الله سبحانه فالشفيع فيها يكتسب صفة الشفاعة من قبل الله سبحانه، أي الذي يجعل الوسيلة وسيلة هو الله تعالى. وبعبارة أخرى: الشفاعة المنحرفة هي التي يقع فيها الشفيع تحت تأثير المشفوع له (المذنب)، ويقع فيها المشفوع عنده (صاحب القدرة) تحت تأثير الشفيع.

أما الشفاعة المستقيمة فهي على العكس من ذلك إذ المشفوع عنده (صاحب القدرة = الله) هو العلة المؤثرة في الشفيع، والشفيع يراده تلك العلة يؤثر في المذنب، فتسلسل حركة الرحمة في الشفاعة الباطلة يبدأ من المذنب، وفي الشفاعة الحقة يبدأ من الله.

ولصدر المتألهين في تفسير سورة الحديد حديث جميل وعلمي في الوقت نفسه وهو في التفكير بين الشفاعة الباطلة والصحيحة وفي بيان كيفية وجود ما نسميه بالشفاعة الباطلة في هذا العالم واستحالة وجودها في العالم الآخر.

وهو يضفي لوناً من التعميم على البحث ويطرح مسألة العلل الذاتية والعلل الاتفاقية ومسألة الغaiات الذاتية والغaiات العارضة ثم يتساءل: كيف تعين أحياناً العلل الاتفاقية مصير شيء معين، أو يحرم شيء من الوصول إلى غايته الذاتية ويصل فقط إلى غايته العرضية، ويحدث ذلك في هذا العالم كله دون اختصاص بالمجتمع البشري؟ .

ولماذا يبقى العالم الآخر مصنوناً من تأثير العلل الاتفاقية والغaiات العرضية؟ .

ونحن نمتنع عن الإجابة والتفصيل لأن البحث في مستوى أعلى من موضوع هذا الكتاب ونرجع الذين يحبون التوسع إلى شرح صدر المتألهين في مواضع مختلفة من تفسيره.

إذن الآيات القرآنية التي تصرح بأن الشفاعة ليست ممكنة بدون إذن الله

إنما تنظر إلى هذه الملاحظة التي تقدم ذكرها. وهناك تعبير رائع جداً حيث يقول تعالى: ﴿قُلْ لِلَّهِ أَسْأَفُنَا جَمِيعًا﴾<sup>(١)</sup>.

هذه الآية تعرف صراحة بصحة الشفاعة وتجعلها جميعاً متعلقة بالله، وذلك لأن الله هو الذي يجعل الشفيع شفيعاً.

فمن المحتمل أن تكون هذه الآية شاملة للشفاعة التي تم في يوم القيمة. ومن المحتمل أيضاً أن تشمل مطلق وسائل الرحمة. وبتعبير آخر نقول: من الممكن أن تشمل كل نظام الأسباب والمسببات في العالم. وعلى آية حال فإن ما يتعلق بالشفاعة الأخروية هو أن المجرم لا يستطيع استغلال قدرة الشفيع بدون إرادة الله وأن الشفيع بدون إذنه تعالى لا يحرك ساكناً.

والبرهان العقلي لما ذكرناه يتلخص في أنه قد ثبت في الفلسفة الإلهية أن «واجب الوجود واجب من جميع الجهات والحيثيات». وهذا يعني أن واجب الوجود كما أنه في ذاته ليس معلولاً لغيره فكذلك في صفاته وأفعاله فهو لا يمكن أن يقع تحت تأثير آية علة، فهو مؤثر محض ولا يتأثر ولا ينفعل بأي شيء آخر.

### التوحيد والتسللات:

ما قلناه نستخلص ملاحظة مهمة تتعلق بالتوحيد في العبادة. وهذه الملاحظة هي أن التسلل وطلب الشفاعة من أولياء الله لا بد أن تتأكد فيه أولاً أن يكون من شخص قد جعله الله وسيلة لذلك، يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الَّذِي يُؤْتَى إِيمَانًا أَمَّا أُنْقُوا اللَّهُ أَبْتَهَنُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةُ﴾<sup>(٢)</sup>.

وبصورة عامة فإن التسلل بالوسائل وطلب الأشياء من أسبابها مع ملاحظة أن الله سبحانه هو الذي خلق تلك الأسباب وهو الذي جعل تلك الأسباب أسباباً وهو الذي أمرنا بالاستفادة من تلك الوسائل والأسباب - إن هذا ليس شركاً على الإطلاق وإنما هو عين التوحيد.

(١) سورة الزمر: الآية ٤٤.

(٢) سورة المائدah: الآية ٣٥.

ومن هذه الناحية فلا فرق بين الأسباب المادية والأسباب الروحية، وبين الأسباب الظاهرة والأسباب المعنوية، وبين الأسباب الدنيوية والأسباب الأخرى. وأقصى ما يوجد أن الأسباب المادية يمكن فهم ومعرفة ما هو السبب منها بواسطة التجربة العلمية. أما الأسباب المعنوية فلا يمكن اكتشافها إلا عن طريق الدين والوحى والكتاب والسنة.

ثانياً في الوقت الذي يتسلل فيه الإنسان ويطلب الشفاعة لا بد أن يكون توجيهه لله سبحانه ولكن بواسطة الشفيع، لأننا قلنا أن الشفاعة الحقيقة هي التي تكون فيها المشفوع عنده هو الذي قد انتدب الشفيع للشفاعة، ولما كان الله موافقاً فالشفيع يقوم بشفاعته. وعلى خلافها تكون الشفاعة الباطلة فإن التوجه فيها يكون أولاً للشفيع ليؤثر على المشفوع عنده وهذا فإن المجرم يركز اهتمامه على الشفيع ليمارس نفوذه لدى المشفوع عنده ويرضيه. فإذا كان التوجه الأساسي إلى الشفيع وليس إلى الله سبحانه أصبح ذلك شركاً في العبادة.

ولفعل الله نظام فإذا لم يلتفت إنسان إلى نظام الوجود أصبح ضالاً، ولهذا أرشد الله المذنبين إلى بيت رسول الله ﷺ وبالإضافة إلى طلبهم المغفرة فهم يرجون من الرسول ﷺ أن يطلب لهم المغفرة منه، يقول تعالى:

**﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ إِذْ طَلَّمُوا أَنفُسَهُمْ جَاءُوكَ فَأَسْتَغْفِرُوا اللَّهَ وَاسْتَغْفِرَ لَهُمُ الرَّسُولُ لَوْجَدُوا اللَّهَ تَوَّبَّا رَجِيْكَ﴾**<sup>(١)</sup>.

أجل إنه لا يمكن الاعتماد على التقوى والعمل الصالح وحدهما، بل كما قال الرسول ﷺ في أواخر حياته الطاهرة: «والذي يعني بالحق لا ينجي إلا عمل مع رحمة».

### جواب الإشكالات:

بهذا التفسير الذي قدمناه لشفاعة المغفرة نرتب جواب الإشكالات الواردة على الشفاعة كما يأتي:

١ - لا تتنافي الشفاعة مع التوحيد في العبادة كما أنها لا تتنافي مع

التوحيد الذاتي، وذلك لأن رحمة الشفيع ليست سوى أشعة من رحمة الله. فالشفاعة والرحمة منبعثتان من قبل الله تعالى. (جواب الإشكال الأول والثاني).

٢ - الاعتقاد بمحفنة الله لا يدفع نحو التجري وإنما يُحيي الأمل فقط، ومثله الاعتقاد بالشفاعة فهو لا يوجب التشويق في الذنوب. مع ملاحظة أن شرط شمول المحفنة والشفاعة هو رضى الله وإرادته. وحينئذ يكون أثر هذا الاعتقاد هو إنقاذ القلوب من شر اليأس والقنوط، وجعلها بين الخوف والرجاء، (جواب الإشكال الثالث).

٣ - الشفاعة على نوعين: باطلة وصحيحة، فورود آيات في القرآن تنفي الشفاعة وأخرى تثبتها يدل دلاله واضحة على وجود نوعين من الشفاعة، والقرآن يحاول أن يصرف الأذهان عن الشفاعة الباطلة ويوجهها نحو الشفاعة الحقة. (جواب الإشكال الرابع).

٤ - الشفاعة لا تتنافس مع العمل، لأن العمل بمنزلة العلة المنفعلة ورحمة الله بمنزلة العلة الفاعلة (جواب الإشكال الخامس).

٥ - في الشفاعة الصحيحة لا يرد تصور أن الله قد وقع تحت تأثير أي أحد لأن المسير فيها من الأعلى نحو الأدنى (جواب الإشكال السادس).

٦ - لا يوجد الاستثناء ولا عدم العدالة في الشفاعة ولا في المحفنة لأن رحمة الله سبحانه غير محدودة وكل محروم منها فهو بسبب قابليته فالحرمان من جهة قصور القابل فقط. (جواب الإشكال السابع).

## الفصل الثامن

### عمل الخير من غير المسلم

**طرح البحث:**

من المسائل المتعلقة بموضوع «العدل الإلهي» والتي وقع فيها النقاش هي مسألة «أعمال الخير من غير المسلمين».

فأنت تجد على لسان مختلف الطبقات في هذا العصر من عالم وجاهل، من أمي ومثقف هذا السؤال: أتكون أعمال الخير التي يؤدinya غير المسلم مقبولة أم لا؟.

فإذا كانت مقبولة إذن لا فرق بين أن يكون الإنسان مسلماً أو غير مسلم والأمر الأساسي هو أن يفعل الإنسان في الدنيا خيراً. كما إذا فرضنا كونه غير مسلم أو غير متدين على الإطلاق ولكنه لم يضر أحداً.

وإذا لم تكن مقبولة بل كانت كالهباء المنتشر ليس لها عند الله أجر ولا ثواب فكيف يتلاءم هذا مع عدل الله؟.

ومثل هذا السؤال يمكن طرحه على مستوى المذهب الشيعي خلال دائرة الإسلام فنقول: أيكون عمل المسلم غير الشيعي مقبولاً عند الله أو هو عبث لا طائل تحته؟.

فإن كان مقبولاً عند الله إذن لا فرق بين أن يكون الإنسان مسلماً شيعياً أو مسلماً غير شيعي وإنما الاعتماد كله على أن يكون الإنسان مسلماً فقط كما إذا

فرضنا أنه لم يكن شيئاً ولم يوال أهل البيت ولكنه لم يعمل سوءاً. وإذا لم يكن مقبولاً فكيف ينسجم ذلك مع عدل الله؟

كان هذا السؤال في الماضي يتعدد على لسان الفلاسفة ويُتناقل في الكتب الفلسفية. أما في زماننا فهو ينطلق على كل لسان ويطرح في كل وسط، ولا يوجد إلا القليل من لم يطرح هذا السؤال، على الأقل مع نفسه.

وقد فكر الفلاسفة الإلهيون بأنه إذا بنينا على كون الناس الخارجين عن الدين هم أهل شقاء وعذاب إلهي لزم من ذلك أن تتم الغلبة للشر والشقاء في نظام الوجود مع أن من المسلم لدينا أن الأصلة والغلبة للخير والسعادة وليس للشر ولا للأحزان.

فالإنسان يحتل صدر قائمة المخلوقات وكل شيء آخر فقد خلق من أجله (بالمفهوم الصحيح الذي يدركه أصحاب الحكم) وليس بالمفهوم الشائع الذي يتخيله أصحاب النظرة القصيرة). ولو بنينا على أن الإنسان نفسه قد خلق لنار جهنم، أي أن مصير أغلية الناس إلى جهنم للزم من ذلك كون غضب الله غالباً على رحمته، لأن أكثر الناس عن الحق لغباء، ومن اهتدى منهم بنور الحق فهو واقع في الضلال من حيث العمل والتطبيق.

هذا هو الموضوع من وجهة نظر الفلاسفة.

ومنذ نصف قرن تقريباً وعلى أثر سهولة الاتصال بين المسلمين وغيرهم وزيادة وسائل الاتصال الجماعية وكثرة الزيارات المتبدلة بينهم دخلت هذه المسألة كل المجالات العامة لمختلف الطبقات، وخاصة الطبقة المثقفة أو المستنيرة وأخذوا يتساءلون: أمن الشروط الحتمية لقبول الأعمال الصالحة أن يكون العامل مسلماً أو مؤمناً؟

وعندما يقرأ هؤلاء سير بعض المخترعين أو المكتشفين في العصر الأخير والذين أدوا خدمات للبشرية لا تقدر بثمن ومع ذلك فهم ليسوا بمسلمين يرونهم لائقين للثواب والإحسان. وبمجرد أن يقارنوا ذلك بما رسم في أفكارهم من أن عمل غير المسلم هباء لا فائدة منه فإنهم يقعون فريسة للتrepid والاضطراب.

وعلى هذا فالمسألة التي لم تكن تتجاوز عقول الفلاسفة ولا تخرج عن

المجالس الخاصة أصبحت اليوم تضطرب في كل العقول وتتدفق كل المحافل، وتعالى الأصوات بها على أنها إشكال موجهة إلى العدل الإلهي.

ومن الجلي أن هذا الإشكال لا يتعلق مباشرة بالعدل الإلهي، وإنما هو متعلق بنظرية الإسلام إلى الإنسان وأعماله. ومن هنا يصبح متعلقاً بالعدل الإلهي حيث يبدو كون هذه النظرة للإنسان وأعماله ومعاملة الله له سائرة على خلاف موازين العدل الإلهي.

وفي لقاءاتي المتعددة مع الشباب والطلاب واجهت كثيراً هذا السؤال فتارة كانوا يسألون: أيذهب هؤلاء المخترعون والمكتشفون العظام بكل ما أسدوه من خدمات لا تنسى للبشرية جماء إلى جهنم؟.

أيذهب باستور وأديسون وأمثالهم إلى النار، ويخلد المقدسون العاطلون الذين أنفقوا عمرهم في زوايا المساجد في الجنة؟.  
أخلق الله الجنة لنا نحن الشيعة فقط؟.

ولا يغيب عن ذاكرتي أن رجلاً من أهل بلدي جاء يوماً إلى طهران وكان إنساناً مسلماً متديناً وعندما لقيني ناقشني في هذه المسألة.

وكان هذا الرجل قد شاهد في مستشفى للمصابين بالجذام في مشهد الرضا عليه السلام ممرضات مسيحيات يقمن بخدمات مخلصة (على الأقل كما يعتقد هو) للمرضى فتأثراً تأثراً بالغاً وهيئجه الموضوع دفعه نحو الشك والتساؤل. وكما تعلمون فإن تمريض الأشخاص المصابين بالجذام عمل شاق ينفر منه الطبع وهو معقد للغاية.

وب مجرد تأسيس هذا المستشفى هناك لم يوفق أحد من الأطباء سوى القليل للعمل فيه. أما الممرضات فقد أحجمن عن التمريض فيه إطلاقاً. وأعلنت الصحف عن حاجة هذا المستشفى إلى ممرضات ولكن لم تستجب ولا ممرضة واحدة في طول إيران وعرضها لتلك الدعوة. وبعد ذلك لبت الدعوة شبات مسيحيات من فرنسا كن قد انصرفن عن الدنيا فجتن من بلادهن وأخذن على عاتقهن تمريض هؤلاء المجنودين.

وقد أثرت هذه التضحية والعمل الإنساني والرعاية المخلصة التي تقدمها

هذه الممارسات إلى هؤلاء المصايبين بالجذام والذين قد تخلى عنهم حتى الآباء والأمهات - أثرت في نفسه آثاراً لا تمحى -. .

وحكى لي أن الممارسات المسيحيات كن يلبسن ملابس طويلة وفضفاضة ولم يظهر منها سوى الوجه والأيدي ، وتحمل كل واحدة منها مسبحة طويلة لعل فيها ألف حبة ، وكلما فرغت إحداها من أعمالها انصرفت إلى الذكر والتسبيح .

ثم يتساءل هذا الرجل بفكر مبهر ونفمة متحمسة: أهذا القول الذي يدعى أن غير المسلم لا يدخل الجنة صحيح؟ .

ونحن لا نريد هنا أن نبحث عن الدوافع الحقيقية الكامنة وراء مجيء الشابات المسيحيات لتأكد أن مجئهن لله وفي سبيل الله، أيكون الباعث لهن هو الحب الخالص للإنسانية؟ أو هناك دوافع أخرى خافية علينا؟ .

وليكن واضحأً أننا لا نريد أيضاً أن تكون متشائمين - مع أننا لستنا أيضاً متفائلين تماماً - وإنما غرضنا أن نبين كون هذه الحوادث والتصرفات قد أثرت في مجتمعاتنا تأثيراً حاسماً وقدرت أبناءها للتساؤل والبحث .

وذُعيت قبل عدة سنين إلى محاضرة في إحدى الجمعيات ، وكان من المتعارف في هذه الجمعيات أن يطلب أصحابها من الحضور تدوين أسئلتهم لتقديمها في الوقت المناسب إلى المحاضر للجواب عليها . وجمعوا تلك الأسئلة في مذكرة قدموها إلى وأوصوني باختيار موضوع محاضرتى من بين تلك الأسئلة .

وبدأت أدقق في هذه الأسئلة فوجدت أن السؤال الذي تكرر أكثر من غيره هو هذا السؤال: أيقذف الله كل إنسان غير مسلم في جهنم .

أمن الممكن أن يكون باستور وأديسون وكاخ من أهل العذاب؟ .

ومنذ ذلك الوقت بدأت أدرك أهمية هذا الموضوع وإلى أي حد هو متغلغل في أفكار الناس ومشاعرهم .

ونحن نحاول في هذا الكتاب تقديم تحقيق علمي لهذا الموضوع بعون الله

ولكنتنا قبل الشروع في صلب القضية نرى من اللازم أن نقدم له بمحاظتين توضحان المسألة توضيحاً كاملاً.

### (١) الناحية العامة للبحث:

لا نهدف من هذا البحث إلى معرفة مصير الأشخاص فنحن مثلاً لا نريد تعين كون باستور من أهل الجنة أو من أهل النار، لأننا لا نعرف على وجه الدقة ما كانت عليه في الواقع أفكاره ومعتقداته؟ وما هي نياته؟ ما هي ملكاته الروحية والأخلاقية؟.

وحتى لا نعرف ما هو مجموع أعماله؟.

فنحن لم نطلع على شيء سوى خدماته العلمية فقط.

ولا يقتصر ذلك على باستور وإنما يشمل غيره. وفي الحقيقة فإن حساب الأشخاص لا يكون إلا بيد الله سبحانه وليس من حق أحد أن يبدى رأياً قاطعاً في شخص ما بأنه من أهل الجنة أو من أهل النار.

وإذا سئلنا: أيكون الشيخ الأنصاري أعلى الله مقامه بكل ما يملك من زهد وتقوى وإيمان وعمل صالح من أهل الجنة قطعاً أم لا؟.

أجبنا بأننا حسب اطلاعنا لم نلاحظ عليه سوءاً في المجالات العلمية أو العملية. وما لاحظناه فهو كله خير واستقامة. أما أنه مائة بالمائة من أهل الجنة فذلك ليس من صلحياتنا. فالله وحده المطلع على ضمائر الأشخاص والعارف بحقيقة السرائر وخفايا النقوص، ولهذا فحسابهم عليه وحده.

وباستطاعتنا فقط إظهار نظر قاطع بشأن أولئك الذين أعلن أولياء الله مصيرهم النهائي.

وأحياناً يتنازع بعض الناس بشأن بعض العلماء من منهم أفضل وأقرب إلى الله؟.

أهو السيد بن طاووس؟ أو السيد بحر العلوم؟ أو الشيخ الأنصاري؟ وأحياناً يتساءلون عن أولاد الأئمة أيهم أفضل وأعز عند الله؟ أهو عبد العظيم أو فاطمة المعصومة؟.

واستفتى بعضهم مراجع التقليد قائلًا: من هو الأفضل العباس بن أمير المؤمنين أو علي الأكبر بن الحسين عليهما السلام؟

ولكي يكون السؤال عملياً حتى يضطر مرجع التقليد للجواب عليه فقد صاغوا السؤال على هذه الصورة:

لو نذر إنسان شاة لأفضل ولد من أولاد الأئمة فمن هو الأفضل العباس أو علي الأكبر؟

ومن الواضح أن هذه التساؤلات غير صحيحة. والجواب عليها ليس جزءاً من وظيفة الفقيه ولا غير الفقيه، لأن تعين مقامات عباد الله ليس في عهتنا وإنما يجب إرجاع ذلك إلى الله، فالعلم الحقيقي منحصر به ومقصور عليه.

وورد في بعض الأحاديث أن بعض المسلمين في صدر الإسلام أبدوا آراء من هذا القبيل في غير محلها فمنعهم الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من الخوض في هذه الأمور.

فعندما توفي عثمان بن مظعون جاءت امرأة من الأنصار تسمى «أم علاء» يبدو أنها كانت زوجته حيث أنه كان يعيش في بيتها ويحضر من رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خطاب الجنائز قائلة: «هينيأ لك الجنة» ومع أن عثمان بن مظعون رجل جليل القدر وقد أبكى موته رسول الله بكاء مرآ حتى أنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقذف بنفسه على الجثمان ويقبله ولكنه استاء من هذا القول الصادر من تلك المرأة ونظرها نظرة غاضبة ثم قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: من أين تعلمين؟ ولماذا بدون علم تحكمين؟ ألوحي إليك؟ أنت على علم تام بحساب خلق الله؟.

فأجبت المرأة: يا رسول الله إنه رفيقك وجليسك وشريكك في الجهاد.

فأجاب الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بجملة عجيبة تستدعي الدقة: «إنني رسول الله وما أدرى ما يفعل بي»<sup>(١)</sup>.

وتحكى هذه الجملة مضمون إحدى الآيات الكريمة: فَلَمَّا كُثِرَتْ إِنْدِعَانَ

(١) أسد الغابة: عثمان بن مظعون.

أَرْسَلَ وَمَا أَذْرَى مَا يُفْعَلُ إِنَّ لَهُ كُوْكُبٌ<sup>(١)</sup> (٢) وينقل مثل هذا في موت سعد بن معاذ. فعندها تكلمت أم سعد مخاطبة نعشها بما يشبه تلك الجملة السابقة ردّ عليها النبي الأكرم ﷺ: «اسكتي لا تحتمي على الله»<sup>(٣)</sup>. وتتضمن هذه الجملة نهيها عن التدخل في الحكم بشيء متعلق بالله.

## (٤) لا يُقبل دين سوى الإسلام:

الملاحظة الثانية التي يجب توضيحها قبل الورود في أصل البحث هي أننا نستطيع تناول البحث في أعمال الخير من غير المسلمين على نحوين وفي الحقيقة فإنها بحثان: الأول يتضمن السؤال الآتي: أيكون الدين المقبول عند الله هو الدين الإسلامي وحده أم هناك أديان أخرى غير الإسلام مقبولة أيضاً لديه؟.

وبعبارة أخرى: أمن الواجب فقط أن يكون للإنسان دين ما، والحادي الأقصى هو كونه منتبهاً لنبي من أنبياء الله ثم لا يوجد فرق بين هذه الأديان فسواء أكان مسلماً أم مسيحياً أم يهودياً أم حتى مجوسياً. أو أن لكل زمان ديناً حقيقياً واحداً ليس أكثر؟.

البحث الثاني: بعد التسليم بكون الدين الحق في كل زمان واحداً ليس أكثر نتساءل: إذا عمل شخص عملاً خيراً يمضي الدين الحق ولكنه لم يكن من المتدينين بذلك الدين الحق. أفيكون لهذا العمل الخير جزاء وثواب في الآخرة أو لا؟.

(١) سورة الأحقاف: الآية ٩.

(٢) قد يشكل بأن مضمون هذه الآية يتناقض مع ما هو مسلم وقطعي بين المسلمين وهو كون الرسول ﷺ قد أخبر بشفاعته يوم القيمة لبعض المذنبين وبمقامه المحمود هناك. بل لعل مضمون هذه يتنافي مع الآيات الأخرى من قبيل «ولسوف يعطيك ربك فترتضى» أو «ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر». والجواب أن مفاد الآية كما يعرف ذلك من الحديث السابق هو أن نتيجة أعمال الإنسان وبالتالي المصير إلى أين لا يمكن القطع بها. والله وحده الذي يعلم بالمصائر الحقيقة، وإذا كان هناك من يعلم بها فهو عن طريق الوحي الإلهي فحسب. والآية النافية للعلم بالمصير النهائي متصلة بما إذا حاول النبي أو أي شخص آخر بالتنبؤ بالمصير معتمداً أو مطمئناً بنفسه وعمله. أما الآيات المبنية بكون الرسول الأكرم ﷺ على علم بماعقبه أو عاقبة الآخرين فهي ناظرة إلى أن ذلك حاصل بوعي الله وإرادته. «المؤلف».

(٣) بحار الأنوار: طبعة الأخوندي - المجلد السادس - ص ٢٦١ ، الطبعة القديمة - المجلد الثالث، ص ١٦٥.

وبعبارة أخرى: أمن شروط الظفر بالثواب على العمل الصالح كون العامل له مؤمناً بالدين الحق أم لا؟.

والذي نسلط عليه الضوء في هذا الفصل إنما هو البحث الثاني.

ونجيب إجمالاً عن البحث الأول بأن الدين الحق لكل زمان هو دين واحد ليس أكثر وواجب الجميع أن يتبعوه هو لا غيره.

والفكرة الرائجة هذه الأيام بين مدعى الثقافة والاستنارة والقائلة إن الأديان السماوية كلها معتبرة في كل زمان ليست إلا فكرة خاطئة.

ومن المؤكد أن بين أنبياء الله لا يوجد اختلاف ولا نزاع لأنهم جميعاً يتوجهون نحو هدف واحد ويعبدون ربّاً واحداً، ولم يُعثروا إلى البشر من أجل تفريقهم شيئاً ولا لإيجاد الفئات المتناقضة بينهم.

ولكن هذا لا يعني أن يكون لكل زمان أديان متعددة وكلها من جهة الحق واحدة فيصبح الإنسان مختاراً بينها فائيها اختيار فهو مبرء للذمة.

كلا... ليس هذا معناه، وإنما معناه أن الإنسان يجب عليه الإيمان بكل الأنبياء وكون الأنبياء السابقين مبشرين بالأنبياء اللاحقين ولا سيما أفضل الأنبياء وخاتمهم، وأن الأنبياء اللاحقين مصدقون برسالة الأنبياء السابقين. ويلزم من الإيمان بكل الأنبياء التسليم في كل زمان بشريعة النبي الخاص لتلك المرحلة، ومن هنا نعلم أن التسليم في المرحلة النهائية التي بدأت ببعثة النبي الكريم ﷺ لا بد أن يكون بشرعية هذا النبي العظيم لأنها كلمة الله الأخيرة للإنسان. وهذا هو معنى الإسلام أي التسليم لله وقبول مرسليه جميعاً.

وكثير من الناس في زماننا يكررون من ترديد هذه الفكرة وهي أن الإنسان يكفيه الإيمان بالله والتبعة لدين من الأديان السماوية الثابت كونها من الله وتطبيق أوامر ذلك الدين، أما ظواهر الأمور وأشكال الدساتير فليس لها أهمية كبيرة، فاليسوع نبي ومحمد ﷺ نبي، ولو عمِلنا طبق أوامر المسيح وذهبنا إلى الكنيسة في كل أسبوع مرة لكان عملنا مقبولاً، ولو

عملنا طبق أوامر النبي محمد ﷺ وأدينا الصلاة في كل يوم خمس مرات لكان عملنا مقبولاً أيضاً.

ويؤكد هؤلاء أن الأمر المهم هو الإيمان بالله والعمل طبق دستور إلهي أي واحد كان.

ومن المؤمنين بهذا الخط الفكري جورج جرداق صاحب كتاب الإمام علي عليه السلام وجبران خليل جبران. وكلاهما أديان مسيحيان مشهوران<sup>(١)</sup>.

فهذان الكاتبان يتحدثان عن شخصية رسول الله ﷺ وشخصية أمير المؤمنين عليهما السلام كما يتحدث عنهما المؤمن المعتمد بهما.

ويتساءل بعض الناس كيف يكون هؤلاء مؤمنين بالنبي ﷺ وبالإمام علي عليه السلام وهم مع ذلك مسيحيون؟ لو صدقوا القول لأصبحوا مسلمين، ولما كانوا مسيحيين، وبقاوهم على المسيحية يثبت أن كلامهم ذاك خداع ومكر وأن عقيدتهم في النبي والإمام غير حقيقة.

وجوابنا لهم أن هذا الحب والعقيدة التي يبدوها هؤلاء بالنبي والإمام ليست كذباً ولا خداعاً، ولكنهم يتبعون منهاجاً فكرياً خاصاً لا يرى مانعاً من الجمع بين الأديان.

ويعتقد هؤلاء أن الإنسان ليس ملزماً بدين خاص، فبأي دين أعتقد فهو كاف له، ولهذا فهم في الوقت الذي يعتقدون فيه بالمسيحية فإنهم يحبون الإمام

(١) كلام جورج جرداق في حق الرسول الأكرم عليه السلام يدل على إيمانه بنبوته ونزول الوحي عليه، وفي حق علي عليه السلام يعتقد أيضاً بكونه رجلاً إلهياً خالصاً ويجعله إلى جانب المسيح عليه السلام ولكنه في الوقت نفسه فهو لا ينسبح من الدين المسيحي.

أما جبران خليل جبران فهو يقول بحق علي عليه السلام: «وفي عقidiتي أن علي بن أبي طالب أول عربي جاور الروح الكلية وسامرها».

وهو يتحدث عن شخصية الإمام علي عليه السلام بشوق أكبر حتى من شخصية النبي العظيم ﷺ، وله في حق الإمام علي عليه السلام جمل رائعة منها: «مات والصلة بين شفتة».

ويقول عنه في مكان آخر: «لقد ولد علي عليه السلام في غير زمانه، ولست أدرى ما هو السر في أن الدنيا أحياناً تأتي بأفراد في زمان غير زمانهم».

وهذا هو مضمون جملة وردت في إحدى خطب الإمام علي عليه السلام حيث يقول في الخطبة ١٤٩: «غداً ترون أيامي ويكشف لكم عن سرائرني وتعرفونني بعد خلو مكاني وقيام غيري مقامي».

عليها ﷺ، بل يعتقدون أن الإمام نفسه يفكر بمثل تفكيرهم، يقول جورج جرداد: «يأبى علي بن أبي طاب أن يلزم أحداً من الناس بقبول دين خاص»<sup>(١)</sup>.

ونحن نخالف هذه الفكرة.

وصحح أنه ليس في الدين إكراه كما يقول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. ولكن هذا لا يعني أن دين الله متعدد في الزمان الواحد، ولكل أحد الحق في اختيار الدين الذي يحلو له.

فلكل زمان دين واحد حق فحسب. وفي كل زمان يأتي النبي بشريعة من الله يُكَلِّفُ الناسُ باتباعها وتطبيقها في المجالات العبادية وال المجالات الأخرى حتى يصل دور خاتم الأنبياء ﷺ. وفي زمان هذا الرسول الكريم ﷺ إذا شاء إنسان أن يجد طريقه إلى الله فلا بد له من اتباع أوامر هذا الدين الذي جاء به، والقرآن الكريم يقول: ﴿وَمَنْ يَتَّبِعَ عَدِّ الْإِسْلَامِ وَيَأْتِيَ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِيرِينَ﴾<sup>(٢)</sup>. فإذا قيل إن المقصود من الإسلام في هذه الآية هو التسليم لله وليس الدين الأخير للبشرية.

كان جوابنا أجل إن الإسلام هو التسليم، والدين الإسلامي ليس إلا دين التسليم، ولكن حقيقة التسليم في كل زمان تتخذ شكلاً معيناً، وشكلها في زماننا هو الدين الذي جاء على يدي خاتم الأنبياء محمد ﷺ، ولهذا فكلمة الإسلام هنا تنطبق على هذا الدين فقط.

وبعبارة أخرى: إن التسليم لله يستلزم قبول أوامره جميعاً ومن الواضح أنه يجب العمل بأخر ما ورد من أوامره، وأخر أوامره ليس إلا هذا الدين الذي جاء به رسول الله محمد ﷺ.

### العمل الصالح بدون الإيمان:

تضحت إلى الآن النقاط الآتية:

(١) الإمام علي - تحت عنوان لا تنصب ولا إطلاق.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٨٥.

١ - يكون البحث في الناحية الكلية وال العامة، ولا يتعرض لمصير الأشخاص كلّ على حدة.

٢ - ليس هذا البحث في أن الدين الحق واحد أو متعدد، وإنما نحن متفقون على أن الدين الحق واحد والكل مكلف بالاعتقاد به.

٣ - بحثنا يتناول ما إذا أدى شخص عمل خير دون أن يكون تابعاً للدين الحق مع فرض أن الدين الحق يحسن ذلك العمل المؤدي، أفينال هذا الإنسان ثواباً وأجرأ على عمله ذاك؟.

مثلاً الإحسان إلى الناس مما يؤكّد عليه الدين الحق وكذلك الخدمات الثقافية من قبيل تأسيس المدارس و مجالات التعليم والتّأليف والتّدريس وكذلك الخدمات الصحية من قبيل المعالجة والتمريض وإشادة المؤسسات الصحية وكذلك الخدمات الاجتماعية من قبيل إصلاح ذات البين ومساعدة المحتاجين والمعوقين وحماية حقوق المغلوبين على أمرهم والنّضال ضدّ المتجاذرين والظالمين والوقوف إلى جانب المحرّومين، وإجمالاً إقامة العدل الذي هو الهدف منبعثة الأنبياء وتويير ما يطّب خواطر المصودومين والمصابين وأمثالهم، كل هذه تدخل ضمن ما يوصي به أي دين. وبالإضافة إلى توصية الدين بها فإن العقل والوجдан لدى كل إنسان يحكمان بحسن هذه الأمور.

والآن نتساءل: لو أدى إنسان غير مسلم من هذه الأعمال شيئاً آلهُ أجر وثواب عليها أم لا؟.

الدين الحق يوصينا مثلاً بالأمانة، بالإمتناع عن الكذب، فلو أن شخصاً غير مسلم طابت أعماله هذه الأوامر أيستحق جزاء وثواباً أم لا؟.

وبعبارة أخرى أتكون الخيانة والأمانة بالنسبة إلى غير المسلم متساوين أم لا؟.

أتكون الصلاة والزنا بالنسبة إليه سواء أم لا؟.

هذه هي المسألة التي نحاول الوصول إليها إلى نتيجة.

### طرازان من التفكير:

يجب على هذه الأسئلة عادةً أولئك الذين يزعمون لأنفسهم الاستنارة والفقافة والحداثة بالمعنى القاطع مدعين أنه لا فرق إطلاقاً بين المسلم وغيره بل وحتى بين الموحد وغيره، وكل من أدى عملاً خيراً من قبيل إشادة مؤسسة خيرية أو اكتشاف شيء أو اختراعه فهو يستحق ثواباً أو أجراً من الله.

ويقولون إن الله سبحانه عادل ولما كان عادلاً فهو لا يرجح أحداً من عباده على أحد لأنه لا تأثير لإيمان العبد وعدم إيمانه بالنسبة إلى الله، والله سبحانه لا يضيع عمل عبد من عباده بسبب عدم إيمان ذلك العبد وعدم ارتباطه به، وعلى هذا إذا عرف العبد ربه وأمن به وأدى عمل خير ولكنه لم يؤمن بمرسليه وأنبيائه فطريق أولى لا يضيع عمله ولا يسحق حقه.

وتوجد فئة في مقابل هؤلاء تماماً لأنهم يرون الناس جميعاً مستحقين للعقاب ولا ينجو منه إلا قليل منهم، وهم يستدلون على زعمهم هذا بأن الناس إما أن يكونوا مسلمين أو غير مسلمين، وغير المسلمين يشكلون ثلاثة أرباع سكان العالم وباعتبارهم غير مسلمين فهم أهل النار. والمسلمون إما أن يكونوا معتقدين بالمذهب الشيعي أو غير معتقدين به، والذين هم غير معتقدين بالمذهب الشيعي يشكلون ثلاثة أرباع مجموع المسلمين ولكنهم غير مؤمنين بالمذهب الشيعي فهم من أصحاب جهنم. ويبقى الذين نطلق عليهم اسم الشيعة وأكثر هؤلاء - في حدود ثلاثة أرباعهم - ليس لهم من المذهب الشيعي إلا اسمه، والقليل جداً منهم من يقوم بوظائفه حيث يكون مقلداً لمجده لمجده يسير على أساس فتاواه، ويغلب على أهل التقليد أيضاً أنهم ليسوا أصحاب عمل.

ونستنتج من هذا أن الذين ينجون من النار ليسوا إلا قلة ضئيلة.

هذا منطقان وطرازان من التفكير. أولئك لا يرون في الكون إلا صلحاً ومسالمة وهؤلاء لا يرون فيه إلا غضباً وانتقاماً قد سبق فيه غضب الله رحمته.

### المنطق الثالث:

ويوجد لدينا سبيل ثالث وهو منطق القرآن الكريم، فهو يمنحك تفكيراً مغايراً لما سبق، تفكيراً فيه نكهة القرآن.

ووجهة نظر القرآن لا تتطابق مع وجهة نظر المستنيرين ولا مع وجهة نظر المقدسين المتشددين.

فالقرآن الكريم يشيد نظرته على أساس خاص، وعندما يحيط الإنسان علمًا بها فهو يضطر للاعتراف بأن الحل الوحيد هو ذلك الذي جاء به هذا الكتاب الكريم فيقوى إيماننا به ونصبح على بصيرة من أن هذه المعارف الراقية لم تأت من قبل بشر وإنما لها أساس سماوي.

والآن نحاول أن ندقق في الأدلة التي جاء بها كل من المفكرين المستنيرين والمقدسين المتشددين لترى موضع الخلل فيها ثم نصل إلى منطق القرآن الكريم الذي يتمتع بفلسفة خاصة في هذا الميدان.

### المفكرون المستنيرون:

وهم يقدّمون نوعين من الأدلة لمدعاهم:

١ - الدليل العقلي: فالبرهان المنطقي القائل إن لكل عمل خير ثواباً يعتمد على مقدمتين:

أ - إن علاقة الله سبحانه بكل الموجودات متساوية، وكذلك نسبته تعالى إلى كل الأزمنة والأمكنة، فكما أن الله موجود في الشرق وكذلك هو موجود في الغرب، وكما هو موجود في الأعلى فهو موجود في الأسفل وهكذا... وهو موجود في الزمان الحاضر والماضي والمستقبل، فالماضي والحاضر والمستقبل لا تختلف بالنسبة إلى الله، وهكذا الأعلى والأسفل والشرق والغرب فهي جميعاً بالنسبة إليه واحدة. والملحقات كذلك تنسب كلها إليه بنسبة واحدة.

وليس له أية علاقة خاصة بأحد هم ولا رابطة قرابة ببعضهم، وعلى هذا تصبح نظرة اللطف أو نظرة الغضب منه واحدة لكل عباده إلّا أن يوجد اختلاف من ناحية العباد أنفسهم<sup>(١)</sup>.

(١) هذا الحديث لا يعني أن نسبة الأشياء كلها إلى الله واحدة واستحقاقها واحد. فنسبتها إلى الله مختلفة ولكن نسبة الله إليها واحدة. والله قريب من الأشياء جميعاً وعلى نحو واحد ولكن الأشياء تختلف في قربها وبعدها منه. وتوجد جملة في دعاء الافتتاح تؤدي هذا المضمون:

إذن لا يوجد أحد عزيز عند الله بدون مبرر، ولا يمكن أن يوجد شخص ذليل ومطروح منه بدون دليل. لأن الله ليس له علاقة قرابة بأحد ولا يوجد شخص يملك حُظوة لديه.

ولما كانت علاقة الله بجميع الموجودات واحدة فلا يوجد دليل على قبول عمل خير من إنسان وعدم قبوله من إنسان آخر. فإذا كانت الأعمال واحدة فالجزاء لا بد أن يكون واحداً، وذلك لأننا فرضنا أن نسبة الله إلى كل الناس واحدة، فالعدالة توجب أن يمنع الله ثواباً واحداً لكل عباده المحسنين سواء أكانوا مسلمين أم غير مسلمين.

بـ - المقدمة الثانية تتضمن أن حسن وقبح الأعمال ليس اعتبارياً وإنما هو واقعي وباصطلاح علماء الكلام وأصول الفقه يكون حسن وقبح الأفعال ذاتياً من ذاتيتها.

ويعني هذا أن الأعمال الحسنة والأعمال السيئة متميزة بذاتها، فالأعمال الحسنة حسنة بذاتها وهكذا الأعمال السيئة فهي سيئة بذاتها.

الصدق والاستقامة والإحسان وخدمة الناس كلها حسنة بذاتها، أما الكذب والسرقة والظلم فهي سيئة بطبعها.

وكون الصدق حسناً والكذب قبيحاً ليس من جهة أن الله أمر بالأول ونهى

«الذي بعد فلا يرى وقرب فَشَهَدَ النجوى».

والواقع أننا نحن البعيدون عنه أما هو فقريب منا.

وإن هذا لشيءٍ غريبٍ فكيف يمكن أن يوجد شيئاً ولهما من حيث القرب والبعد نسبتان مختلفتان؟  
أجل في هذا المجال يكون الله سبحانه قريباً إلى الأشياء، أما الأشياء نفسها فلا تكون قريبة منه وإنما هي مختلفة في البعد والقرب منه.

وفي هذه الحجّلة للاهتمام يجب الالتفات إليها وهي أنها عندما ننسب البعد إلى الله فهي تذكر صفة من صفات المخلوقات للتدليل على ذلك وهذه الصفة هي الرؤية الإنسانية: «الذي بعد فلا يرى»، وعندما تصف الله بالقرب فهي تذكر صفة من صفات الله للتدليل على ذلك وهذه الصفة هي الرؤية الإلهية: «وقرب فَشَهَدَ النجوى» فالحديث عندما يكون عن أعمالنا فنحن ننسب البعد إلى الله أما عندما يكون الحديث عن أفعاله تعالى فنحن ننسب صفة القرب إليه سبحانه.

يقول الشاعر سعدي: «الحبيب الذي هو أقرب مني إلى نفسي عجبًا كيف أكون بعيداً عنه  
ماذا أصنع مع الصديق الذي هو إلى جنبي ومع ذلك أنا منه مهجور» (المؤلف).

عن الثاني بل على العكس، أي لما كان الصدق أمراً حسناً فإن الله قد أمر به، ولما كان الكذب شيئاً قبيحاً فإن الله قد نهى عنه.

وبعبارة قصيرة فإن أمر ونهي الله تابعان للحسن والقبح الذاتيين للأفعال وليس بالعكس.

ومن هاتين المقدمتين نستنتج ما يلي: لما كان الله لا يقدم على الترجح، ولما كان العمل الحسن حسناً من كل أحد، إذن كل شخص يقدم عملاً حسناً فمن الضروري والواجب على الله أن يمنحه الثواب والإحسان.

ويمثل هذا الدليل في مورد الأعمال السيئة يثبتون أنه لا اختلاف بين مرتكبي الذنوب وكلهم معاقبون عليها.

٢ - الدليل النقلي: يؤيد القرآن الكريم في كثير من آياته المضمون السابق للدليل العقلي وهو أنه لا ترجيح بين أبناء البشر في جزاء الخير بالخير وجزاء الشر بالشر.

فاليهود مثلاً باعتبار كونهم داعين إلى الترجح فقد قاومهم القرآن وحرّض عليهم. وهم يقولون: ولا يزالون - إن الدماء الإسرائيلية محظوظة لدى الله ونحن أبناء الله وأحباؤه -، فلو فرضنا أن الله يدخلنا النار فإن تلك المدة لن تطول حتى يعفو عنا ويخرجنا منها. أما القرآن فهو يعد هذه أمني وخیالات باطلة ويحاربها بكل ما أوتي من قوة. وقد خطأ القرآن الكريم بعض المسلمين الذين وقعوا في حبائل مثل هذا الغرور.

وهذه بعض الآيات التي تتضمن ما قلناه:

١ - **وَقَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيْمَانًا مَفْدُودَةً فُلْ أَخْذَنَّمُ عنَّدَ اللَّهِ عَهْدًا فَلَئِنْ يُخْلِفَ اللَّهُ عَهْدَهُ أَمَّ نَهُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُ بِكَلَّ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَاتٍ وَاحْتَطَتْ بِهِ خَيْرَيْتُمُهُ فَأُؤَلِّبُكُمْ أَشَدَّ حَبْثَ أَنَّسَارٍ هُمْ فِيهَا خَلِدُونَ<sup>(١)</sup>.**

ويقصد بالقاتلين هنا اليهود.

٢ - ويجب القرآن الكريم على تخيل اليهود هذا بقوله:

﴿...وَعَرَمُ فِي دِينِهِ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴾١١﴿ فَكَيْفَ إِذَا جَعَلْتُهُمْ لِيَوْمَ لَا رَبَّ فِيهِ وَقُبِّلَتْ كُلُّ قُبْسٍ مَا كَسَبُوكُمْ وَمَنْ لَا يُطَّلَّمُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

٣ - وفي مكان آخر أضيف المسيحيون إلى اليهود وخطئوا جميعاً: **﴿وَقَالُوا إِنْ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانَتُهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَنَكُمْ إِنْ كُشِّدَ صَدِيقُكُمْ ﴾١٢﴿ بَلْ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَمْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا حَوْنَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ بِخَيْرٍ﴾<sup>(٢)</sup>.**

٤ - وفي سورة النساء أضيف المسلمين إلى اليهود والنصارى . فالقرآن يقمع كل الأفكار المنحرفة ومن أي شخص صدرت . وأحياناً يتأثر المسلمون بأفكار أهل الكتاب ويظلون أنهم أعزاء بلا سبب كما ظن قبلهم أهل الكتاب وحيثني بمقابلتهم القرآن بهذا الجواب :

**﴿لَا يَأْتِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُجْزَى بِهِ وَلَا يَجِدُ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيَا وَلَا نَصِيرًا ﴾١٣﴿ وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الْفَحْلَاحَتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظَلَّمُونَ تَقْيِيرًا﴾<sup>(٣)</sup>.**

٥ - دعنا من الآيات التي تنفي القرب والمعزة بدون مبرر فهناك آيات أخرى تتضمن أن الله لا يضيع أجر عمل صالح على الإطلاق ، وتعتبر هذه الآيات دليلاً على قبول عمل الخير من عامة الناس مسلمين كانوا أم غير مسلمين ، ونحن نقرأ في سورة زلزلة : **﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾<sup>(٤)</sup>.**

ويقول في مكان آخر : **﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَعْصِي أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>(٥)</sup>.**

ويقول تعالى : **﴿إِنَّمَا لَا يُفْسِدُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا﴾<sup>(٦)</sup>.**

وسياق هذه الآيات يدل على العموم الذي لا يقبل التخصيص .

(١) سورة آل عمران: الآيات ٢٤ - ٢٥.

(٢) سورة البقرة: الآيات ١١١ - ١١٢.

(٣) سورة النساء: الآيات ١٢٣ - ١٢٤.

(٤) سورة الزلزلة: الآيات ٧ - ٨.

(٥) سورة التوبه: الآية ١٢٠.

(٦) سورة الكهف: الآية ٣٠.

ويقول علماء الأصول إن بعض العام يرفض الاستثناء والتخصيص أي أن السياق يكون بشكل يدل على نفي الاستثناء، فعندما يقول: «إنا لا نضيع أجر المحسنين» فمعنى ذلك أن المقام الإلهي يوجب علينا أن نحفظ لعامل الخير عمله، ومن المستحبيل أن يتخلّى الله ولو في مكان واحد عما يقتضيه المقام الإلهي ويضيع أجر محسن ما.

٦ - وهناك آية أخرى يعتمد عليها كثيراً في هذا المورد ويندّعى أنها صريحة في المطلوب: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِرُونَ وَالْمُنْصَرُونَ مِنْ مَأْمَنٍ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلُ صَلِحًا فَلَا حَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَعْرُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

ففي هذه الآية يذكر الله سبحانه الشرط الذي ينجي من العذاب وهو الإيمان بالله واليوم الآخر وأن يكون العمل صالحاً ولا يوجد شرط آخر.

وقد تجاوز بعض المثقفين هذا الحد وزعموا أن هدف الأنبياء هو الدعوة إلى العدل والخير، وعلى أساس القانون القائل: «خذ الغايات واترك المبادئ» لا بد أن نقول إن العدالة والخير حتى من الكافر بالله واليوم الآخر لها ثواب وأجر وهي مقبولة عند الله. وعلى هذا القول فالذين أنكروا الله جلّ وعلا ونفوا القيامة ولكنهم قاموا بخدمات ضخمة للبشرية ثقافية كانت أم صحية أم اقتصادية أم سياسية أم اجتماعية فإنهم سينالون الثواب والأجر عليها.

ومن الواضح أن هؤلاء يستطيعون الاستدلال بمثل الآيات الكريمة: ﴿إِنَّا لَا نُضِيعُ أَبْرَزَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلاً﴾ أو ﴿مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ يَرَهُ﴾ ولكن الآيات التي من قبيل ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَاحَتُ الْفَرْدَوْسِ نُرَّلُ﴾ فهي توضح شيئاً يخالف مدعاهم.

والآن نتناول أدلة الفتنة الأخرى بالبحث والتمحيص:

### المتشددون:

في مقابل المثقفين الموسعين المدعين أن عمل الخير مقبول عند الله من

كل شخص وعلى أية حال، يقف المقدسون وقفه متشددة تماماً ويقولون يستحيل أن يقبل عمل الخير من غير المسلم، فأعمال الكافرين وال المسلمين من غير الشيعة لا تستحق ولا فلساً واحداً.

والكافر والمسلم غير الشيعي مطرود بنفسه فبطريق أولى يرد عمله.

وتقديم هذه الفتنة دليلين على مدعاهما:

١ - الدليل العقلي: لو فرضنا أن أعمال الخير من غير المسلمين ومن المسلمين غير الشيعة كانت مقبولة لدى الله سبحانه فما هو الفرق إذن بين أن يكون الإنسان مسلماً أو غير مسلم؟ وما هو الفرق بين أن يكون المسلم شيعياً أو غير شيعياً؟

فالفرق إما أن يكون بقبول أعمال المسلمين أو الشيعة وعدم قبولها من غير المسلمين أو من غير الشيعة، وإما أن يكون الفرق بعدم العقاب على الأفعال السيئة للMuslimين الشيعة ووجوده في حق غيرهم.

أما إذا بنينا على قبول الأفعال الحسنة من الفتنتين جميعاً وترتباً الثواب عليها كلها فما هو الفرق بينهما إذن؟

وما هو أثر الإسلام والتشيع في هذا المجال؟

إذا تساوى المسلم والكافر وكذلك إذا تساوى الشيعة وغيرهم في الحساب على الأفعال فمعنى ذلك أن الإسلام والتشيع أساساً أمر زائد ولغو ولا فائدة منه.

٢ - الدليل النصي: وبالإضافة إلى الدليل العقلي فهم يقدمون دليلاً نصياً يشتمل على آياتين من القرآن الكريم وبعض الروايات والأحاديث.

وورد تصريح في بعض الآيات الكريمة بعدم قبول عمل الكافر وورد في كثير من الأحاديث أن عمل غير الشيعة الذين رفضوا ولاده أهل البيت غير مقبول أيضاً.

وفي سورة إبراهيم يشبه الله تعالى أعمال الكفار برماد تعصف به الريح فلا يبقى منه شيء:

**﴿كُفَّارُوا بِرَبِّهِمْ أَعْنَدُهُمْ كُرْمَادٍ أَشَدَّتَ يَهُ الْيَمِّ فِي يَوْمٍ عَاصِفٌ لَا يَقْدِرُونَ مِنَّا كَسَبُوا عَلَى شَيْءٍ وَذَلِكَ هُوَ الظَّلَلُ الْبَيْعُ﴾<sup>(١)</sup>.**

وفي آية من سورة النور يشبه الله سبحانه وتعالى أعمال الكافرين بالسراب الذي يبدو كأنه ماء من بعيد ولكنك عندما تقترب منه لا تجده شيئاً حقيقياً :

**﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْنَدُهُمْ كَرْمَادٌ يَقِيعَةٌ يَعْصِمُهُ الظَّمَانُ مَاءٌ حَقَّ إِذَا جَاهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عَنْهُمْ فَوْقَهُ حِسَابٌ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾<sup>(٢)</sup>.**

ومعنى هذه الآية أن الخدمات العظيمة التي تملأ العين ويراها بعض البسطاء أعظم حتى من خدمات الأنبياء، إذا لم تقرن هذه الأعمال بالإيمان بالله فهي جميعاً عبث وهباء وعظمتها خيال كالسراب.

هكذا تكون أعمالهم الطيبة، والويل لهم من أعمالهم السيئة كما تصرح الآية الكريمة : **﴿فَأُنْزِلَ كُلُّمَنْتٍ فِي بَخِرٍ لَّعْنَيْ بَغْشَنَهُ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّنْ فَوْقِهِ سَحَابٌ طَلَمَنْتٍ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَكْدُرَهُ لَمْ يَكْدُ بَرَطَهَا وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلْ اللَّهَ لَهُ ثُورًا فَمَا لَهُ مِنْ ثُورٍ﴾<sup>(٣)</sup>.**

ويضم هذه الآية إلى سابقتها نسبتها أن أعمال الخير من الكافرين على الرغم من ظاهرها الخداع فهي لا واقع لها. أما أعمالهم السيئة فوامضيتها... كلها شر وظلمة فوقها ظلمة.

وهذه الآيات الكريمة توضح الموقف من عمل الكافر.

أما عمل المسلم الذي لم يكن شيئاً فتووضح الموقف منه روایات واردة عن أهل البيت عليه السلام.

وتوجد في هذا المضمار روایات متضارفة يستطيع من يحب الرجوع إليها في الكافي المجلد الأول كتاب الحجة والمجلد الثاني كتاب الإيمان والكفر، وفي وسائل الشيعة المجلد الأول في أبواب مقدمات العبادات، وفي مستدرك الوسائل المجلد الأول من أبواب مقدمات العبادات، وفي بحار الأنوار مباحث المعاد الباب الثامن عشر (باب الوعيد والحبط والتکفير) والمجلد

(١) سورة إبراهيم: الآية .١٨

(٢) سورة النور: الآية .٣٩

(٣) سورة النور: الآية .٤٠

السابع من الطبعة القديمة باب ٢٢٧ والمجلد الخامس عشر من الطبعة القديمة وجزء الأخلاق من صحيفة ١٨٧.

وللمثال نذكر رواية واحدة من وسائل الشيعة:

«عن محمد بن مسلم قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام (أبي محمد الباقي عليه السلام) يقول: «كل من دان الله عزّ وجلّ بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسيبه غير مقبول وهو ضال متغير والله شانىء لأعماله (إلى أن قال) وإن مات على هذا الحال مات ميتة كفر ونفاق وأعلم يا محمد أن أئمّة الجور وأتباههم لمعزولون عن دين الله قد ضلوا وأضلوا فأعمالهم التي يعملونها كرماد اشتتد به الريح في يوم عاصف لا يقدرون مما كسبوا على شيء ذلك هو الضلال البعيد»<sup>(١)</sup>.

هذه هي أدلة القائلين بأن أساس السعادة والظفر هو الإيمان والاعتقاد ويفسر أحياناً بعض أفراد هذه الفئة فيزعمون أن مجرد ادعاء الإيمان أو الانتماء المحسّن كاف للنجاة والفوز. وفي زمنبني أمية كانت الفئة التي يطلق عليها اسم «المرجنة» تشيع هذه الأفكار ومن حسن الحظ أنها انقرضت بانقراض الأميين.

وفي ذلك العصر إنخد الفكر الشيعي المستلهم من أئمّة أهل البيت عليهم السلام موقفاً مضاداً لموقف المرجنة، ولكن سوء الحظ شاء أن يعود فكر المرجنة بشوب آخر إلى أوساط العامة من الشيعة ويتجاذل في عقولهم، وأخذوا يرددون أن الانتماء الظاهري إلى الإمام أمير المؤمنين عليه السلام كاف للنجاة، وكان هذا الفكر أحد العوامل الأساسية لتأخر الشيعة في العصور الأخيرة وتخليلهم عن العزة والسؤدد. وراح الدراوיש والمتصوفة في العصور الأخيرة بأساليب متنوعة وأذنار متعددة يحرّكون العمل ويعتبرون صفاء القلب هو الوسيلة مع أن صفاء القلب الحقيقي هو المحرك والمؤيد للعمل ولا يتناهى معه.

ووُجِدَتْ في المجتمع فتنة أوصلت قيمة العمل إلى مكان ادعت فيه أن

(١) وسائل الشيعة: طبع مكتبة المحمدي قم - الجزء الأول من المجلد الأول: ص ٩٠.

مرتكب الكبيرة كافر، وكانت هذه عقيدة الخوارج حيث اعتبر بعض المتكلمين مرتكب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً وإنما هو في منزلة بين المترzin . والآن نريد أن نعرف ما هي الأفكار الصحيحة في هذا البحر المتلاطم من العقائد. أفتأخذ بأصالة الاعتقاد؟ أم بأصالة العمل؟ أم يوجد شيء ثالث؟ . وهذا بحث في قيمة الإيمان والاعتقاد.

### قيمة الإيمان:

لا بد من تناول هذا البحث في ثلاثة مراحل :

١ - أيكون فقدان الاعتقاد والإيمان بأصول الدين من قبيل التوحيد والنبوة والمعاد، ويحسب النظرة الإسلامية الشيعية هذه الثلاثة مع الإمامة والعدل في أي ظرف وتحت أيه شروط موجباً للعذاب الإلهي؟ .

أم أنه من الممكن لبعض الذين لم يؤمنوا أن يكونوا معذورين ولا ينالهم العقاب؟ .

٢ - أيكون الإيمان شرطاً لا يمكن التنازل عنه في قبول عمل الخير بحيث لا يقبل أي عمل خير من غير المسلمين بل ومن غير الشيعة؟ .

٣ - أيوجب الكفر والإنكار إحباط أعمال الخير وإلقاءها في سلة المهملات؟ .

سوف نتناول هذه المراحل الثلاث بالفحص والتدقيق في البحوث الآتية  
بعون الله .

### المؤاخذة على الكفر:

لا شك في أن الكفر على نوعين: كفر على سبيل العناد والجدال ويسمى بـ كفر الجحود، وكفر عن جهالة وعدم معرفة بالحقيقة .

أما بالنسبة إلى الكفر من النوع الأول فالأدلة القطعية من عقلية ونقلية تثبت أن الشخص العالِم والمطلع على الحقيقة ومع ذلك يعاونها وينكرها فهو مستحق للعقوبة .

أما بالنسبة إلى الكفر من النوع الثاني فلا بد أن نقول إن الجهالة وعدم

المعرفة الناتجة عن غير تقصير من قبل المكلف فهي تقع موقع عفو ورحمة الله سبحانه.

ولتوضيح هذه المسألة نرى من اللازم أن نتناول موضوع التسليم والعناد بشيء من التفصيل.

يقول الله في كتابه الحكيم: ﴿وَمَنْ لَا يَعْمَلُ مَالًّا وَلَا بَنْوَةً إِلَّا مَنْ أَنَّ اللَّهَ يُقْبِلُ سَلَيْرٌ﴾<sup>(١)</sup>.

### مراتب التسليم:

الشرط الأساسي لسلامة القلب هو التسليم أمام الحقيقة والتسليم له ثلاثة مراحل: تسليم الجسم، تسليم العقل، تسليم القلب.

فعندما يتصارع متكافئان ويشعر أحدهما بالإنهزام فإنه يسلم. وفي هذه النزاعات المادية عندما ينهرم أحد المتصارعين فهو يرفع بيده إلى أعلى ويعرض عن الحرب ويدخل في طاعة مصارعه ويأخذ منه الأوامر.

مثل هذا التسليم يشمل الجسم والظاهر ولا يعم الفكر ولا الشعر، بل يصبح الفكر متمراً ويحاول جاهداً أن يتخلص من سلطته وسيطر عليه، ويبيقي بهذا الشكل وضعه الفكري والعقلي. أما عواطفه وإحساساته فهي مشمئزة من عدوه. إذن تسليم البدن لم يستطع أن يسخر سوى ما يسخره الإجبار والقوة.

والمرحلة الأخرى من التسليم هي تسليم العقل والفكر، ويستطيع العقل أن يسيطر على قوة المنطق والاستدلال. أما قوة العضلات فليس لها هنا أي دور فالضرب مثلاً لا تستطيع أن تقنع طالباً بأن زوايا المثلث تساوي قائمتين، وإنما لا بد لإثبات القضايا الرياضية من الاستدلال ولا طريق لها غير ذلك. فالعقل يضطر الخصم للتسليم بالاستدلال والفكر، فإذا كانت لديه أدلة كافية وقد عرضت على عقل الخصم وفهمها فهو حينئذ يذعن ولو وقفت كل قوة العالم تمنعه من التسليم.

والمشهور عن جاليلو أنه عندما كان يعذب على عقبيته في حركة الأرض

(١) سورة الشعراء: الآياتان ٨٨ - ٨٩

حول الشمس ومركزية الشمس للكواكب فإنه هدد بالإحرق بالنار فاضطر لإعلان توبته من تلك العقيدة ولكنه في الوقت نفسه كان يخط على الأرض شيئاً ولما لاحظوه وجدوه يكتب عليها: «توبة جاليلو لا توقف الأرض عن دورانها».

أجل القوة تضطر الإنسان للتراجع عن أقواله، أما فكره فيبقى غير خاضع ولا مستسلم حتى تقمعه قوة المنطق والبرهان.

**﴿فَقُلْ مَا أَثَرْ بِرْهَنْكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾<sup>(١)</sup>.**

المرحلة الثالثة من التسليم هي تسليم القلب وهو من صميم الإيمان فإذا لم يقترن تسليم اللسان وتسليم العقل بتسليم القلب فإنه لا إيمان، لأن تسليم القلب يعني استسلام كل الوجود الإنساني ونفي كل نوع من أنواع الجحود والعناد.

ومن الممكن أن يستسلم شخص عقلياً ومنطقياً أمام فكر خاص أما روحه فيبقى مستعصياً وذلك عندما توجد لديه حالة التعصب والعناد واللجاج أو لأجل منافع شخصية فهو لا يذعن للحقيقة، ومع أن عقله وفكرة مقتنعان ولكن روحه متمرة ولهذا فهو فاقد للإيمان، لأن حقيقة الإيمان هي تسليم القلب والروح.

يقول الله في كتابه الكريم:

**﴿يَقَاتِلُهَا الَّذِينَ أَكَنُوا أَدْخُلُوا فِي التَّسْلِيمِ كَافَةً وَلَا تَئِمُوا خُطُوبَ الشَّيْطَانِ﴾<sup>(٢)</sup>.**

أي لا تنشبو الحرب بين أرواحكم وعقولكم ولا تزرعوا الصراع بين إحساسكم وإدراحكم.

وقصة الشيطان الواردة في القرآن الكريم ليست إلا أنموذجاً حياً لـ لـ كـ فـ رـ القـ لـ بـ وـ تـ سـ لـ يـ عـ الـ قـ لـ ، فالـ شـ يـ طـ انـ يـ عـ رـ فـ اللهـ وـ يـؤـمـنـ بـ يـومـ الـ بـ عـ ثـ وـ يـ عـ رـ فـ بـ وـ ضـ وـ حـ

(١) سورة النمل: الآية ٦٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٠٨.

تم الرسل وأوصياءهم ويعترف بمنزلتهم، ولكن الله سبحانه يطلق عليه صفة الكافر بقوله: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكُفَّارِ﴾<sup>(١)</sup>.

والدليل على أن الشيطان يعرف الله هو اعترافه بأن الله قد خلقه بنص القرآن الكريم: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾<sup>(٢)</sup>.

والدليل على أنه يؤمن بالأخرة قوله تعالى حكاية عن الشيطان: ﴿فَالَّذِي أَنْظَرْتَ لِكَ يَوْمَ يَبْعَثُونَ﴾<sup>(٣)</sup>.

والدليل على أنه يعرف الأنبياء والمعصومين قوله تعالى حكاية عنه: ﴿فَالَّذِي قَرَأْتَ لَأَغْوِيَهُمْ أَجَعَّنَا إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصُونَ﴾<sup>(٤)</sup>.

والمراد من عباده المخلصين أولئك الأفراد الذين لم تكن أعمالهم مخلصة فحسب، وإنما وجودهم بأجمعه قد تحرر من غير الله وهم الأولياء والمعصومون من الذنوب فهو لاء كان الشيطان يعرفهم ويعتقد بعصمتهم.

وفي الوقت الذي ينسب فيه القرآن معرفة هذه الأمور كلها للشيطان فهو يطلق عليه اسم الكافر. ومن هنا نعرف أن لا تكفي المعرفة والعلم أي تسليم الفكر والإدراك لكي يكون الإنسان مؤمناً وإنما هناك شرط آخر.

فلماذا كان الشيطان بكل هذه المعرفة التي يتمتع بها قد أدرج مع الكافرين بمقاييس القرآن الكريم؟.

الجواب لأن إدراكه قد استسلم للحقيقة أما إحساساته فتمردت عليها، ووقف قلبه أمام عقله ورفض قبول الحقيقة واستكبار عليها، إنه كان حروماً من تسليم القلب.

### الإسلام الواقعي والإسلام الجغرافي:

نحن عادة عندما نقول فلان مسلم أو غير مسلم فإننا لا نلاحظ الواقع

(١) سورة البقرة: الآية ٣٤.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١٢.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٤.

(٤) سورة ص: الآيات ٨٢ - ٨٣.

والحقيقة وإنما ننظر إلى الموقع الجغرافي الذي يعيش فيه فإن كان المنطقة بحكم التقليد والوراثة مسلمة أطلقتنا على ذلك الشخص صفة الإسلام وإن كانت مسيحية سميها مسيحيًا وإن كانت لا دينية قلنا إنه لا ديني وهكذا . . . .

ولا بد أن نعلم أن هذا الحكم ليس له قيمة حقيقة لا في الحكم بكونه مسلماً ولا في الحكم بكونه كافراً، فكثير منا مسلمون تقليديون جغرافيون وأصبحنا مسلمين لأن آباءنا وأمهاتنا كانوا مسلمين وقد نشأنا وترعرعنا في أواسط مسلمة.

أما الإسلام الواقعي الذي يحمل القيمة الروحية السماوية فهو في أن يكون الشخص قد استوعب حقيقة التسليم في قلبه، وأوسع للحقيقة مكاناً في صدره فيقبل ما هو حق ويعمل به بعد أن يكون قد قبله على أساس الفحص والتحقيق من جهة وعلى أساس التسليم وعدم التعصب من جهة أخرى.

فلو أن إنساناً يتمتع بصفة التسليم للحقيقة ولكنه لعل أخرى لم يهدى إلى حقيقة الإسلام فهو لا يكون حينئذ مقصراً والله سبحانه لا يعذبه وإنما هو من الناجين حيث يقول الله سبحانه: **﴿وَمَا كَانَ مُعَذِّبَنِ حَقَّ بَعْثَكَ رَسُولَكَ﴾**<sup>(١)</sup>.

أي من المستحيل أن يعذب الله إنساناً دون أن تكون الحجة عليه تامة. وعلماء الأصول يصطحبون على مفاد هذه الآية المؤيدة لحكم العقل بإصطلاح: «قبح العقاب بلا بيان» ومعناه أن الله سبحانه إذا لم يبين الحقيقة كاملة لعباده فمن القبيح أن يتزل بهم عقابه.

ولو بحثنا عن مثال لهذا الحقيقة فمن الممكن أن نجد أفراداً يملكون أرواحاً مستسلمة للحق وإن لم يكن لها اسم الإسلام، وديكارت الفيلسوف الفرنسي نموذج جيد لهذا الطراز من الناس حسب تصريحاته عن نفسه.

وقد سجل شرحاً لحاله تضمن أن فلسفته بدأت من الشك إذ اعتراه الشك في كل معلوماته وبدأ من الصفر وإتخاذ فكره نقطة البدء فقال: «أنا أفكر إذ أنا موجود».

(١) سورة الإسراء: الآية ١٥

إذن إنخذ إثبات وجود طريقاً ووسيلة لإثبات الروح وهكذا كان وجود الجسم وجود الله قطعياً بالنسبة إليه. وبدأ يقترب قليلاً من موضوع اختيار الدين فاختار الدين المسيحي لأنه الدين الشائع في وطنه.

وله حديث رائع يقول فيه: إنني لا أدعى أن المسيحية قطعاً أفضل دين في الأرض؛ ولكني أقول إن المسيحية هي الأفضل بالقياس إلى الأديان التي أعرفها وقد تناولتها بالبحث والتحقيق. وليس لي أي عداء مع الحقيقة فقد يكون هناك في أماكن أخرى من الدنيا دين يرجع المسيحية، ومن حسن الصدف فقد ذكر إيران مثلاً على البلد الذي لا يعرف عنه شيئاً ولا عن دين ومذهب سكانها فقال إنه لا علم لي فلعل ديناً ومذهباً يوجد في إيران هو أفضل وأحسن من المسيحية.

فأشخاص كديكارت لا يمكن تسميتهم بالكافر لأن هؤلاء لا يتصرفون بالعناد ولا يخفون الحق، وليس الكفر إلا العناد وتغطية الحقيقة. هؤلاء مسلمون بالفطرة وإذا كنا لا نستطيع تسميتهم بالمسلمين فنحن أيضاً لا نستطيع تسميتهم بالكافرين، وذلك لأن تقابل المسلم والكافر ليس من قبيل تقابل السلب والإيذاب أو تقابل الملكة وعدمها بإصطلاح الفلاسفة والمنطقين وإنما هو من قبيل تقابل الضدين لأنهما شيئاً وجوهيان وليس أحدهما وجودياً والآخر عدمياً.

ومن الواضح أننا ذكرنا ديكارت مثلاً ولا يعني هذا أننا نقضنا الأصل الذي بيته سابقاً وهو أننا لا نبني آية وجهة نظر في الأشخاص وإنما مقصودنا من التمثيل بديكارت أنه لو كان صادقاً في حديثه ومستسلماً للحقيقة بالمقدار الذي يدعوه لنفسه وقد بحث واستقصى بكل جهوده ولم يصل إلى أكثر مما وصل إليه فهو يعتبر حبيثاً مسلماً بالفطرة.

### الأخلاق شرط لقبول الأعمال:

السؤال الثاني الذي نطرحه في بحث قيمة الإيمان هو: ما هو دور الإيمان في قبول الأعمال؟.

ذكرنا ضمن نقلنا لأدلة القائلين بكون أعمال الخير من الكفار مقبولة عند

الله أنهم يقولون: لما كان قبح وحسن الأعمال ذاتياً وليس عارضاً، فالعمل الخير سواء صدر من مؤمن أم من كافر فماهيته خير ولا بد أن يقبل عند الله، لأن الخير من كل شخص هو خير، والشر من كل أحد هو شر، ونسبة الله إلى كل عباده واحدة.

وهنا نقول إن ما ورد في هذا الاستدلال صحيح ولكن شيئاً قد أغفل ولكي نذكر به لا نرى بداً من توضيح أحد المصطلحات الأصولية، وهو أن الحسن والقبح على نوعين: فعلي وفاعلي.

وكل عمل له بعدان وناحيتان ولكل ناحية من حيث الحسن والقبح حساب مستقل. ومن الممكن أن يكون عمل واحد حسناً بلحظة أحد أبعاده ولكنه قبيح بلحظة بعده الثاني، وعكس ذلك ممكن أيضاً ومن الممكن أن يكون كلاً بعديه متصفين بالحسن أو كلاهما بالقبح.

البعد الأول يتصل بما للعمل من أثر مفيد أو ضار في الخارج أي في المجتمع البشري. والبعد الثاني هو انتساب العمل إلى فاعله بما ينطوي عليه من دوافع نفسية وروحية حرّكته نحوه، وأراد العامل بواسطة ذلك العمل أن يصل إلى أهدافه ويحقق نياته.

فمن حيث البعد الأول لا بد أن ننظر إلى أي حد يكون ذلك العمل مفيداً أو مضرّاً. ومن حيث البعد الثاني لا بد أن نحلل الوضع الروحي والفكري للعامل لتنظر نوعية السلوك الذي قام به وإلى أي الأهداف هو قاصد. والتاريخ هو الذي يقضى بشأن الأثر النافع والضار للأعمال البشرية، وهو الذي يقوم بمدحها أو ذمها.

أما انتساب الأعمال إلى الروح البشري وما يتعلّق بهذا الموضوع فإنه يسجل في السجلات العلوية الملكوتية.

وال التاريخ يطلب عملاً ضخماً مؤثراً فيكيل له المدح والثناء. أما السجلات العلوية فإنها بالإضافة إلى ذلك فهي تبحث عن عمل روحي حي. يقول الله في كتابه الحكيم: «أَلَّا يَخْلُقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ إِلَّا لَوْمَ أَكْثَرُ أَنْسُ عَلَّا»<sup>(١)</sup>.

(١) سورة الملك: الآية ٢.

فقال «أحسن عملاً» ولم يقل «أكثر عملاً» وذلك لأننا إذا قمنا بعمل متاثرين بالدعاوى الروحية فإنه بالإضافة إلى ظاهر العمل من حركات وسكنات وقيم اجتماعية فإن للعمل واقعاً معتبراً تتجه لتحقيقه.

والموضوع ليس بهذه البساطة بحيث يكون الموجود فقط هو العمل الذي تصرف فيه قوة عضلية، وأما الأفكار والآيات فإن لها قيمة المقدمة للعمل وجودهما ذهنياً ومقدمة للعمل الذي هو ذو المقدمة والعمدة هو ذو المقدمة أما المقدمة فلتكن كيما شاءت.

كلا... أصالة الفكر والنية ليست أقل من أصالة العمل. وهذا اللون من التفكير الذي ينسب الأصالة للعمل ويجرد الفكر والنية والعقيدة من الأصالة ويعتبر وجودها ذهنياً ومقدمة فقط إنما هو فكر مادي، وبالإضافة إلى سقوط هذا المذهب وإثبات ذلك في مجالاته فإنه من المتين كون المدرسة القرآنية متناقضة مع هذا الطراز من التفكير تناقضاً أساسياً.

فالقرآن يرى أن شخصيتنا الحقيقة و«الأننا» الواقعية كامنة في روحنا، وبخطو هذا الروح مع كل فعل اختياري من القوة إلى الفعل ويكتسب خاصية تتناسب مع الإرادة والهدف من ذلك العمل، وتصبح هذه الملائكة والآثار جزءاً من شخصيتنا وتنقلنا إلى عالم من عوالم الوجود متلائم معها.

إذن الحسن والقبح الفعليان أو الحسن والقبح في البعد الأول يرتبطان بالأثر الخارجي لذلك العمل، أما الحسن والقبح الفاعليان والحسن والقبح في البعد الثاني فهما مرتبطان بكيفية صدور الفعل من قائله.

ففي الحالة الأولى يكون حكمنا على الفعل بلحاظ النتيجة الخارجية والاجتماعية له، أما في الحالة الثانية فحكمنا عليه بلحاظ التأثير الداخلي والتفسير للعمل في أعماق الشخص الفاعل.

فعندما يشيد فرد مستشفى أو مؤسسة ثقافية أو اقتصادية فلا شك في أن هذا العمل من وجهة النظر الاجتماعية وفي مقياس التاريخ عمل خير يعني أنه عمل مفيد ونافع لخلق الله، وبهذا المنظار لا يعنينا ماذا كان هدف الفاعل من إيجاد هذا المستشفى أو تلك المؤسسة، فسواء أكان هدفه الرياء والتظاهر

وإشباع الغرائز النفسية، أم الدوافع الإنسانية الرفيعة اللافردية واللامادية فإن المؤسسة قد وجدت من الناحية الاجتماعية.

والأحكام التاريخية بحق الأفعال الإنسانية دائمًا تكون من هذه الناحية ومن هذا بعد، فالتأريخ لا يهتم بنيات الأشخاص، وعندما يجري الحديث عن المنجزات الفنية أو الصناعية في أصفهان مثلاً فنحن لا نسأل عن الأهداف الكامنة في نفس مؤسس مسجد الشيخ لطف الله أو مسجد الشاه أو الجسر (٣٣). والتاريخ ينظر إلى العمل الظاهري ويطلق عليه اسم «عمل خير».

أما بلحاظ الحسن الفاعلي فنحن لا ننظر إلى الآثار الاجتماعية والخارجية للفعل وإنما نلاحظ نوعية ارتباط العمل بالفاعل، وحيثئذ لا يكفي كون العمل مفيداً لكي نعده «عمل خير» وإنما لا بد من البحث عن نية الفاعل وأهدافه وإلى أي شيء كان يقصد من وراء فعله ذاك. فإذا كان الفاعل هادفاً إلى غاية خيرة وبنية ظاهرة وقد أدى العمل ببراعة نظيفة فإن عمله يتصرف بالخير أي يضاف إليه الحسن الفاعلي أو البعد الثاني، فيصبح عملاً ناجحاً بعديه: البعد الاجتماعي التارخي والبعد المعنوي السماوي.

أما إذا كان الفاعل قد أداه بدافع الرياء وجلب المنافع المادية فإن لعمله حيثئذ بعداً واحداً فهو ناجح بحكم التاريخ والحياة الاجتماعية ولكنه ساقط من حيث البعد المعنوي والإلهي، وبالاصطلاح الإسلامي فإن عمله لم يرتفع إلى أعلى. ويعتبر آخر نقول: في هذه الموارد قدم الفاعل خدمة للمجتمع ولكنه لم يخدم نفسه بل وأحياناً يصبح خائناً لنفسه. وبدل أن يتعالى روحه ويرتفع بهذا العمل فإنه يتزول ويسقط نحو الأسفل.

ولا نقصد من هذا القول أن حساب الحسن الفاعلي منفصل تماماً عن حساب الحسن الفعلي وأن الإنسان الذي يهتم بالنظام الروحي والتكامل المعنوي لا ينبغي له القيام بالأعمال المفيدة اجتماعياً.

كلا... لم نقصد إلى شيء من هذا وإنما كنا نعني أن العمل المفيد اجتماعياً لا يكون عملاً مفيداً روحياً ومعنى ما لم ينتقل فيه الروح بحركة متضاغطة فيترك عبادة الذات والهوى ويتمسك بالإخلاص والصفاء.

ونسبة الحسن الفعلي إلى الحسن الفاعلي هي نسبة البدن إلى الروح. والموجود الحي مركب من روح وجسم، فلا بد للعمل الذي يملك الحسن الفعلي من الظفر بالحسن الفاعلي لكي تدب الحياة فيه ويصبح موجوداً حياً.

وبهذا يتضعضع الدليل العقلاني للمستنيرين المبني على «أن نسبة الله إلى جميع مخلوقاته متساوية»، ولما كان حسن الأعمال وقيمتها ذاتياً، فعمل الخير من كل أحد على حد سواء ويلزم منه أن يشمل الشواب الأخرى المؤمن وغيره». لأن هذا الاستدلال قد اهتم بالأعمال وبين أن نسبة الله إلى كل مخلوقاته متساوية ولكنه تناسي «العامل» وشخصيته ودراوئه وأهدافه وحركته الروحية والمعنوية، وهذه كلها توجب احتلاف الأعمال إلى الحد الذي يجعل بعض الأعمال ميتاً والآخر حيّاً.

ويقول هؤلاء: إن الله لا يعنيه أن يعرفه العامل للخير أو لا يعرفه، وأن يؤمن به أو لا يؤمن، أدى ذلك العمل لإرضائه أم لهدف آخر، قربة إليه أم إلى غيره.

ونجيب: صحيح أنه لا يختلف بالنسبة إلى الله ولكنه يختلف بالنسبة إلى الشخص الفاعل فإذا لم يكن مؤمناً بالله وعارفاً له فهو يسلك سلوكاً روحيًا يختلف عن السلوك الروحي الذي يسلكه المؤمن والعارف لله.

إذا لم يكن عارفاً لله فلعمله بعد واحد وهو يتمتع بالحسن الفعلي والتاريخي، أما إذا كان مؤمناً بالله فلعمله حينئذٍ بعدها حيث يظفر بالحسن الفاعلي أيضاً.

والمؤمن يتوجه بعمله نحو الله وإلى الأعلى، أما غير المؤمن فهو لا يرتفع: وبعبارة أخرى نقول: إنه لا يختلف بالنسبة إلى الله ولكنه يختلف بالنسبة إلى العمل نفسه، فتارة يكون العمل كائناً حياً متصاعداً نحو الأعلى، وتارة أخرى بمسى عملاً ميتاً يهوي نحو الأسفل.

ويقولون إن الله عادل وحكيم ولا يمكن أن يخط بخط البطلان على عمل حسن لشخص ليس له ذنب سوى أنه لا تربطه بالله رابطة المحبة.

ونحن أيضاً معتقدون بأن الله لا يخط بخط البطلان عليه ولكنه إذا كان

امرأة لا يعرف الله فكيف يكون عمله خيراً واقعياً يحمل حسن الأثر وحسن الارتباط، ويكون خيراً من جهة النظام الاجتماعي وخيراً من جهة العامل الروحي؟.

وكل الخطاءات من فرضنا العمل المفید اجتماعياً كافياً لكي يعتبر عملاً حسناً وصالحاً. ومن المسلم لو فرضنا (وهذا الفرض مستحيل) شخصاً لا يعرف الله ثم يتوجه بعمله نحو الله ويرتفع ذلك العمل إليه تعالى فإن الله سبحانه لا يرده.

ولكن الحقيقة أن الإنسان الذي لا يعرف الله فهو لا يستطيع تمزيق الحجب، ولا تجتاز نفسه المراحل الروحية ولا ترتفع نحوه ليتحقق لعمله الجانب السماوي وبينال السرور والسعادة في ذلك العالم، وقبول العمل لدى الله لا يعني سوى هذه الأمور.

ويوجد تفاوت أساسى بين القوانين الإلهية والقوانين البشرية وذلك أن القوانين الإلهية لها بعдан، أما القوانين البشرية فليس لها سوى بعد واحد.

والقوانين البشرية لا تهتم بالنظام الروحي والتكمال المعنوي، فعندما تقدم دولة لحفظ مصلحة الوطن على فرض ضرائب فإن هدفها ينحصر في تأمين المقدار الكافي من الأموال لخزينة الدولة، ولا تدقق الحكومة عن نية الدافع للضربية ولا تسأل عنها أداها عن طيب خاطر ورضي نفس أم أداها عن خوف وإجبار. وهدف الدولة أخذ الأموال حتى إذا أدى ذلك إلى قيام الدافع للضربية بالسب والشتم فإن الدولة قد نالت ما أرادت.

وكذلك إذا جنحت الدولة شبابها للدفاع عن الوطن فإنها لا تنظر إلى نيات الجنود ولا تلقي إليها بالأ، إنها تريد التغلب على عدوها في ميدان الحرب ولا يهمها كون الجندي راضياً بالحرب ومقتنعاً بها أو هو يدخلها خائفاً من الرشاش المسلط على رأسه ولا يهمها أن يحارب الجندي بدافع التعصب الأحمق أو للدفاع عن الحق والعدل.

ولكن القوانين الإلهية تأبى هذا، لأنها لا تريض الضرائب ولا الجيش بصورة مطلقة، وإنما تريدهما مقتنيين بالنية المخلصة وقدد القرابة.

والإسلام ي يريد العمل حيّاً ولا يريد ميتاً لا روح فيه. ولهذا إذا أدى المسلم زكاته وخالفتها شيء من الربا فإنها غير مقبولة. وإذا زحف المسلم إلى الجهاد وخالفتها شيء من إظهار الذات فإنه غير مقبول منه. والقانون الإلهي يقول إن الجندي المرغم لا يفديني وإنما أريد جندياً يختلط روح القتال مع كل ذرة من ذرات وجوده. أريد جندياً يقبل هذا النداء: **«إِنَّ اللَّهَ أَشْرَقَ مِنَ الظُّرُبِنَ أَنْفَسَهُمْ وَأَنْوَلَهُمْ يَا أَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ»**<sup>(١)</sup>. ويلبي مضمونه.

وورد عن الرسول الأكرم ﷺ في روايات متواترة عن طريق أهل السنة والشيعة: «إنما الأعمال بالنيات»<sup>(٢)</sup>. «لكل أمرٍ ما نوى»<sup>(٣)</sup>. «لا عمل إلا بنيته»<sup>(٤)</sup>.

وروي حديث بهذا الشكل: «إنما الأعمال بالنية وإنما لامرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهو هجرة إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيّبها أو امرأة يتزوجها فهو هجرة إلى ما هاجر إليه»<sup>(٥)</sup>.

ويقول الإمام الصادق ع: «اجعلوا أعمالكم للناس، وذلك لأن كل ما لله فهو إليه يتوجه وكل ما للناس فهو لا يرتفع إلى الله»<sup>(٦)</sup>.

والنية روح العمل فكما أن الجسم الإنساني شريف بالروح فكذلك شرف العمل يرتبط بروحه.

وما هو روح العمل؟ إن روحه هو الأخلاص.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: **«وَمَا أَرْمَوْا إِلَّا يَعْمَدُوا اللَّهُ خَلَقَنِي لَهُ أَلْيَنَ»**<sup>(٧)</sup>.

(١) سورة التوبة: الآية ١١١.

(٢) وسائل الشيعة - المجلد الأول، ص.٨.

(٣) وسائل الشيعة - المجلد الأول، ص.٨.

(٤) وسائل الشيعة - المجلد الأول، ص.٨.

(٥) صحيح سلم - المجلد السادس، ص.٤٨.

(٦) الوسائل - المجلد الأول، ص. ١١ - ١٢.

(٧) سورة البينة: الآية ٥.

## الكيفية أم الكمية؟

نستنتج من البحث الماضي ما يلي :

المقياس لقيمة الأعمال عند الله هو الكيفية وليس الكمية . وعدم الالتفات إلى هذه الملاحظة كان السبب لأن تخلق بعض الفئات قصصاً خيالية حول بعض أعمال الأولياء التي أضفت عليها قيمة راقية . فعندما نظروا إلى حجمها الاجتماعي وجدوه ضئيلاً ولهذا نسجوا حوله قصة يرثون فيها ذلك الحجم المادي ليتناسب - حسب اعتقادهم - مع قيمته المعنوية . فقالوا مثلاً إن الخاتم الذي تصدق به أمير المؤمنين عليه السلام إلى الفقير حال الركوع - ونزلت فيه الآية الكريمة - قالوا إن قيمته تعادل خراج سوريا والشام ، ولكي يصدق الناس صاغوا هذا القول بشكل رواية . وفي نظرهم أنه من العجيب أن تنزل آية عظيمة بشأن التصدق بخاتم حقير ولما لم يستوعبوا هذا المعنى اندفعوا لتصوير القصص الخيالية التي ترفع قيمته المادية . ولم يلتقطوا إلى أن هذا الخاتم الذي يعادل خراج سوريا والشام لا يمكن أن يزين إصبع علي عليه السلام في المدينة التي يحشم عليها الفقر والشقاء ، ولو فرضنا أن علياً يملك مثل هذا الخاتم فهو لا يهدى إلى فقير وإنما يحيي به المدينة كلها وأهلها جميعاً الرفاه والرخاء .

ولا يدرك عقل مخترعى القصص والأساطير أن الأعمال العظيمة عند الله تقاس بمقاييس غير مادي . إنهم مساكين يظنون أن القيمة المادية المرتفعة للخاتم اجتنبت نظر الله - معاذ الله - وجعلته يثني على علي عليه السلام .

ولست أدرى كيف يوجه هؤلاء المصابون بضيق الفكر قضية تصدق على علي عليه السلام بأقواص الشعير التي نزلت فيها سورة هل أتى .

لا بد أنهم يقولون إن الطحين الذي عجنت منه تلك الأقواص لم يكن من شعير وإنما كان من برادة الذهب !! .

كلا . . . ليس الأمر على هذا النحو فأهمية عمل علي عليه السلام وأهل بيته ليست من الناحية المادية التي تجلب نظرنا وإنما أهميته من حيث أنه عمل نظيف وخالص تماماً لله ولا شائبة فيه إلى الحد الذي لا يمكننا حتى تصوره .

ذلك الإخلاص الذي انعكس في الملوك الأعلى فأوجد سللاً من التمجيد والتحسين.

ويقول الشاعر الشيخ فريد الدين العطار النيسابوري:

«إنه راغب عن هذا العالم ولذا فهو يستعمل رمحه  
وهو راغب عن ذلك العالم بدليل منحه أقراص الخبر الثلاثة»

وجاءت أهمية هذا العمل من الوجه الذي نقله القرآن الكريم: ﴿إِنَّمَا تُطْهِكُ  
لِتُبَيِّنَ لَهُؤُلَاءِ مِنْكُمْ جَرَأَةً وَلَا شُكُورًا﴾<sup>(١)</sup>.

هذا لسان قلوبهم أفناء الله سبحانه. يعني أنهم بهذا الإيثار وهذا التجاوز للذات لا يريدون غير الله.

والقرآن الكريم يعتبر أعمال الكافرين كالسراب لا حقيقة لها بسبب أن أعمالهم ظاهرية وخداعة، ولكنها قد أدت لأهداف وضيعة مادية وفردية فإنها قد حرمت من النكهة الإلهية المعنوية.

ويذكر التاريخ أن زبيدة زوجة هارون الرشيد أجرت في مكة نهراً استفاد منه الناس منذ ذلك العصر وحتى الآن، فهذا العمل ظاهره جميل جداً ونافع أيضاً لأن زبيدة قد شقت هذا النهر في الأرض الصخرية بين الطائف ومكة وأوصلته إلى الأرض اليابسة من مكة ومنذ اثنين عشر قرناً والحجاج العطاشي يروروون به عطشهم فهذا العمل من حيث الأثر الاجتماعي عظيم، ولكن ما هو أثره المعنوي؟ وما هو بعده الروحي؟.

.... أتقيس الملائكة هذا العمل بنفس المقياس الذي نقيس به نحن؟.

أي جذب ظاهر العمل أنظارهم كما هو الحال فينا؟.

كلا... إن الملائكة ليقيسون بمقاييس آخر. إنهم يحكمون المقياس الإلهي ليغوروا إلى أبعاد العمل الأخرى، فيسألون من أي جاءت زبيدة بالأموال وأتمت هذا العمل الجبار؟.

(١) سورة الدهر: الآية ٩.

إنها زوجة إنسان متكبر وظالم هو هارون الرشيد الذي احتكر بيت مال المسلمين لإنفاقه فيما يأمره به هواه ورغباته .

فزيادة لم تملك مالاً حتى تنفقه في أعمال الخير، بل هي أنفقت أموال الناس . ولم تختلف عن بقية النساء اللاتي كان لهن ما كان لها إلا في أنهن أنفقن أموال الناس في شهواتهن أما هي فقد أنفقت أموال الناس في أمر عام النفع .

وما هو هدفها من وراء هذا العمل؟ .

أكان هدفها تخليد اسمها في سجل التاريخ؟ .

أكان الهدف إرضاء الله سبحانه؟ .

علم ذلك كله عند الله .

ويقال إن شخصاً رأى زبيدة في المنام فسألها: بأي شيء كافأك الله على النهر الذي أجريتني؟ . فأجابت: لقد أعطى الله سبحانه كل الثواب لأصحاب المال الحقيقيين .

### مسجد البهلوى:

قيل كان بعض الناس مشغولاً ببناء مسجد وإذا بالبهلوى قد وصل وأخذ يسأل: ماذا تفعلون؟ فأجابوا: نبني مسجداً، فقال: ولماذا؟ فأجابوا: لا يحتاج الأمر إلى «لماذا» إنه لرضى الجليل سبحانه .

وأراد البهلوى أن يثبت للبانين مدى إخلاصهم في عملهم فأوصى سرًا أن يحفر على صخرة هذا الاسم «مسجد البهلوى» وجاء بها ليلاً وعلقها على باب المسجد ولما جاء القائمون بالبناء في اليوم التالي وشاهدوا الصخرة على باب المسجد مكتوبًا عليها «مسجد البهلوى» غضبو وثاروا وأخذوا يبحثون عن البهلوى حتى وجدوه فانهالوا عليه ضرباً بالعصي متحججين عليه بأنك تسرق تعب الآخرين وتسجله باسمك! فقال البهلوى ألم تزعموا أنكم إنما فعلتم ذلك لوجه الله، فإذا فرضنا أن الناس قد اشتبهوا وظنوا أنني أنا الباني للمسجد فإن الله سبحانه لا يشبه بل يعلم أنكم المشيدين له .

وما أكثر الأعمال الضخمة التي تبدو لنا عظيمة ولكنها عند الله لا تساوي

قطعة من النحاس الأسود، ولعل هذا هو مصير كثير من الأبنية الضخمة من معابد ومساجد ومزارات ومستشفيات وجسور ومدارس وغيرها.

علم ذلك كله عند الله . . .

### الإيمان بالله والآخرة:

الدنيا والآخرة ليسا عالمين منفصلين منقطعين عن بعضهما وإنما نسبة الدنيا إلى الآخرة نسبة البدن إلى الروح يعني نسبة الظاهر إلى الباطن. فعالمنا وعالم الآخرة أو الملك والملكون كل واحد مثل كتاب واحد يحتوي صفحتين. أو مثل سكة واحدة لها وجهان. والأرض الموجودة في الدنيا هي نفسها الأرض التي تظهر في الآخرة ولكنها تظهر بصورتها الملكوتية. والجمادات والنباتات كلها تظهر في الآخرة ولكن بوجهها الملكوتي. فالآخرة إذن هي الوجه الملكوتي للدنيا.

ويشترط لكل عمل لكي ينال الوجه الملكوتي الرائع «العليّي» أن يؤديه العامل متوجه به إلى الله حتى يصعد إليه، فإذا كان العامل غير مؤمن بيوم القيمة ولا متوجه إلى الله في عمله فلا يمكن أن يملك عمله وجهًاً ملكوتيًاً. وبتعبير آخر فإن عمله لن يرتفع إلى علية، فوجهة العمل الملكوتية إلى الأعلى ووجهة العمل الملكي إلى الأسفل. وإذا لم ينل العمل التور والصفاء عن طريق العقيدة والإيمان والنية السليمة فإنه لن يرتفع إلى الملكون الأعلى. والعمل الذي يصل إلى الملكون الأعلى هو الذي حل فيه الروح، وروح العمل ليس إلا الوجه الأخرى له.

يقول الله في كتابه العزيز: ﴿إِلَيْهِ يَصْعُدُ الْكَلْمُ الْأَطِيبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يُرْفَعُ﴾<sup>(١)</sup>.

ويمكننا تفسير هذه الآية بنحوين كما تذكر كتب التفسير:

أحد هما: أن الكلام النظيف والاعتقاد الطاهر يجعلان العمل لائقاً للارتفاع.

(١) سورة فاطر: الآية ١٠.

وثنائيهما: أن الكلام النظيف والاعتقاد الظاهر يرفعان العمل اللائق إلى الأعلى. وكلا التفسيرين صحيح ولا يوجد مانع من أن يكونا مقصودين معاً.

وعلى أية حال فإن كلا من التفسيرين يبين لنا أن الإيمان مؤثر في قبول العمل وارتفاعه نحو الأعلى وأن العمل مؤثر في ارتفاع درجة الإيمان أيضاً.

هذا الأصل من المسلمين في المعرفة الإسلامية، واستشهادنا بالآية على أساس التفسير الثاني مع أننا لا نرى مانعاً - كما مرّ - من أن تكون الآية ناظرة إلى المعنين معاً.

وقد أصبح واضحاً تماماً أنه من الخطأ الظن بأن أعمال الذين لم يؤمنوا بالله ولا باليوم القيمة سوف تتصعد إلى الله وتتضرر بوجه ملوكتي.

فإذا قيل مثلاً إن فلاناً اتجه نحو الشارع الشمالي لطهران وواصل سيره نحو الشمال لعدة أيام فسوف لن تتوقع أن يصل هذا الرجل إلى قم أو أصفهان أو شيراز، ولو احتمل أحد هذا الاحتمال لأثار سخريتنا وهزعننا ولقلنا له لو أراد هذا الرجل الذهاب إلى قم أو أصفهان أو شيراز للزمه الخروج من الشارع الجنوبي لطهران ومواصلة السير إليها.

ومن المستحيل أن يقصد إنسان المنطقة التركية فيصل إلى الكعبة.

والجنة والنار غايات معنوياتان لسير الإنسان وسوف يجد الإنسان نفسه في ذلك العالم عند غاية مسيره، فواحد في الأعلى لأن مسيره كان نحو الأعلى، وآخر في الأسفل لأن مسيره كان نحو الأسفل. واحد في أعلى عليين وآخر في أسفل سافلين: «إن كتاب الأبرار لفي عليين وإن كتاب الفجّار لفي سجين».

كيف يمكن أن لا يتجه إنسان نحو مقصد معين أو يتوجه نحو ضده ثم يصل إليه. والحركة نحو عليين فرع لإرادة الوصول إليه والعزم على ذلك. والإرادة والعزم كلاهما فرع المعرفة والاعتقاد من جهة والتسليم من جهة أخرى، فإذا لم يكن الشخص معتقداً بهذا المقصد أو لم يكن مستسلماً وبالتالي لم تكن لديه رغبة لذلك فإنه لن يخطو خطوة للوصول إليه فكيف تتوقع أن يناله هناك؟.

ولا شك أن كل طريق لا يؤدي إلّا إلى غايته، فإذا لم يكن الله هو المقصود فإنه سوف لن ينتهي إلى الله.

يقول الله في كتابه الكريم: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَمَالَةَ عَجَلَنَا لَهُ فِيهَا مَا شَاءَ لِمَنْ تُرِيدُ ثُمَّ جَعَلَنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَحُ لَهَا مَذْمُومًا تَدْخُلُهَا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَمَا سَعَيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانُوا سَعَيْهِمْ مَشْكُرًا﴾<sup>(١)</sup>.

ويريد بالعاجلة هنا الدنيا.

يعني إذا كان مستوى فكر الشخص لا يرتفع عن الدنيا ولا يملك هدفًا غير الأهداف الدنيوية فإنه من المستحبيل أن ينال الأهداف العليا الأخروية. ولكن لطفنا وكرمنا الإلهييin يوجبان علينا تمكينه من الاستفادة من تلك الأهداف الدنيوية التي قصد إليها.

وتوجد هنا ملاحظة مهمة وهي أن عالم الدنيا هو عالم الطبيعة والمادة، عالم العلل والأسباب، والعلل والأسباب الدنيوية في تزاحم مستمر وحرب دائمة. ويوجد في هذه الدنيا «الجبر» أيضًا، ولهذا إذا كان هدف شخص الدنيا ليس من المضمون ولا من المتيقن وصوله إلى هدف مائة بالمائة، ولهذا يقول القرآن الكريم: ﴿عَجَلَنَا لَهُ فِيهَا مَا شَاءَ لِمَنْ تُرِيدُ﴾.

أما الإنسان الذي يهدف إلى هدف أعلى في المجالات الروحية ولم يقييد نفسه بالأهداف الصغيرة وقد خطا نحو الأهداف الإلهية بخطوات جادة وسار مع الإيمان سيراً حتىًا فإنه سيصل إلى هدفه لأن الله سبحانه يقيّم ويعين فالذى يعمل خيراً يقبله منه ويشبه عليه. ولهذا اشترط هنا السعي والمحاولة، لأن من المستحبيل أن لا يخطو الإنسان ثم يصل إلى هدفه.

ثم يعقب على ذلك بقوله: ﴿لَا تُبَدِّلَ هَذِلَّةَ وَهَذِلَّةٍ مِنْ عَطَلَةِ رَيْكَ وَمَا كَانَ عَطَلَةَ رَيْكَ مَظُورًا﴾<sup>(٢)</sup>.

أي أنها فياضون على الإطلاق وقد خلقنا الكون مستعدًا للحركة

(١) سورة الإسراء: الآياتان ١٨ - ١٩.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٢٠.

والفعالية. فأي إنسان يبذر بذرة فتحن نوصلها إلى ثمرتها. وأي إنسان يتوجه إلى هدف فتحن نوصله إلى هدفه.

يقول الحكماء الإلهيون: إن واجب الوجود بالذات واجب من جميع الجهات والحيثيات ولهذا فهو واجب الفيض. ومن هنا فكل شيء يطلب أمراً فإن الله يمده.

وإذا كان إنسان يطلب الدنيا فليس من الممكن أن يقول الله له: إنك ضال وتعمل على خلاف إرشادي، إذن اسحب منك تأييدي . . .

كلا . إن الطالب للدنيا في حدود نفوذ الأسباب والعلل والتمانع والتزاحم لينال تأييد الله وحمايته ويستفيد من بذله وعطائه .

وبعبارة أخرى: العالم أرض مناسبة ومستعدة للبذر والنمو والنجoom والحصاد. ويتوقف الأمر على الإنسان فأي شيء يختاره الإنسان للبذر والنمو فإن هذا العالم مستعد لتنشئة وإنضاج نفس تلك البذرة التي اختارها .

نعم هناك شيء يختص بأهل الحقيقة وهو الرحمة المسمة بـ «الرحيمية» وطلاب الدنيا محرومون منها لعدم بحثهم عنها. أما الرحمة المسمة بـ «الرحمانية» الله فهي تعم الناس جميعاً وتشملهم على السوية .

يقول الشاعر سعدي :

**«ما على الأرض فهو سفرته العامة**

**وهذه المائدة نهب للمعدو والصديق»**

وبما ذكرناه في هذا الفصل تنحل عقدة بعض المسائل التي هي محل النزاع. فقد أوضحنا أن الحسن الفعلي غير كاف لnil الشواب الأخروي وإنما يحتاج إلى الحسن الفاعلي أيضاً. ويصبح الحسن الفعلي بمنزلة الجسم والحسن الفاعلي بمنزلة الروح والحياة .

وبينا أن الإيمان بالهه واليوم الآخر شرط أساسى ولازم لتحقيق الحسن الفاعلي، وليس هذا الشرط اعتبارياً وإنما هو شرط ذاتي وتكويني مثل شرطية أي طريق خاص لمقصد معين .

ولا بد أن نشير هنا إلى ملاحظة أخرى وهي من الممكن أن يقال إنه لا

ضرورة لوجود الحسن الفاعلي في قصد التقرب إلى الله فإذا عمل شخص عمل خير بدافع وجدهه والرحمة مستولية على قلبه فذلك كاف ليتحقق لعمله الحسن الفاعلي . وبعبارة أخرى: إذا كان الدافع حب الإنسانية فذلك كاف ليتصف العمل بالحسن الفاعلي .

أي يكفي أن لا يكون الбаृث أناية الإنسان لينال العمل الحسن الفاعلي ولا يهم حيثاً أن يكون الدافع هو الله أو الإنسانية .

و تستدعي هذه الملاحظة التأمل ، ففي الوقت الذي لا نؤيد فيه هذا الحديث السابق القائل لا فرق بين كون الباृث هو الله أو الإنسانية - ولا نستطيع الآن التعمق فيه - فإننا نعتقد أن العمل إذا كان المقصود منه خدمة الإنسانية فهو لا يجعل مع العمل المقصود به الذات على حد سواء . ومن المتيقن أن الله سبحانه لا يترك هؤلاء العاملين لخدمة الإنسانية بدون أجر ، وقد ورد في بعض الأحاديث أن المشركين من أمثال حاتم الطائي .

إما أن لا يروا العذاب وإما أن يخفف عنهم من أجل أعمال الخير التي قاموا بها .

ونستطيع أن نصل إلى هذا من كثير من الروايات التي تحت أيدينا :

١ - ينقل المجلسي عليه الرحمة عن ثواب الأعمال للشيخ الصدوقي عن علي بن يقطين عن الإمام موسى الكاظم ع قال :

«كان في بني إسرائيل رجل مؤمن وكان له جار كافر فكان يرفق بالمؤمن ويوليه المعروف في الدنيا فلما مات الكافر بني الله له بيّنا في النار من طين فكان يقيه حرّها ويأتيه الرزق من غيرها وقال له هذا بما كنت تدخل على جارك فلان بن فلان من الرفق وتوليه من المعروف في الدنيا»<sup>(١)</sup> .

ويعقب المرحوم المجلسي على هذه الرواية بقوله: هذا الخبر الحسن الذي لا يقصر عن الصحيح يدل على أن بعض أهل النار من الكفار يرفع عنهم العذاب لبعض أعمالهم الحسنة فلا يبعد أن يخصص الآيات الدالة على كونهم مذنبين فيها لا يخفف عنهم العذاب لتأييده بأخبار آخر سيأتي بعضها ويمكن أن

(١) بحار الأنوار: الطبعة القديمة - المجلد الثالث - ص.٣٧٧

يقال كونهم في النار أيضاً لهم عذاب وإن لم يؤذهم وهذا لا يخفف عنهم ويحتمل أن يكون لهم فيها نوع من العذاب غير الإحرار بالنار كالتحويف مثلاً.

## ٢ - ويروي أيضاً عن الإمام الباقر عليهما السلام قوله:

«إن مؤمناً كان في مملكة جبار فولع به فهرب منه إلى دار الشرك فنزل ببرجل من أهل الشرك فأظله وأرفقه وأضافه فلما حضره الموت أوحى الله عزّ وجلّ إليه وعزّتي وجلالي لو كان لك في جنتي مسكن لأسكنتك فيها ولكنها محمرة على من مات بي مشركاً ولكن يا نار هبديه ولا تؤذيه وبؤتي برزقه طرفي النهار. قلت من الجنة؟ قال من حيث شاء الله». <sup>(١)</sup>

يقول رسول الله عليهما السلام بحق عبد الله بن جدعان أحد كفار الجاهلية المعروفين وأحد أبناء قريش المرموقين: «إن أهون أهل النار عذاباً ابن جدعان. قيل لماذا يا رسول الله؟ فأجاب: إنه كان يطعم الطعام» <sup>(٢)</sup>.

## ٤ - وقال الرسول الكريم عليهما السلام بحق بعض الأفراد الجاهليين:

«رأيت في النار صاحب القباء التي قد غلّها ورأيت صاحب المحجن الذي كان يسوق الحاج بمحجنه ورأيت في النار صاحبة الهرة تنهشها مقبلة ومدبرة كانت أوثقتها لم تطعمها ولم ترسلها تأكل من حشائش الأرض، ودخلت الجنة فرأيت صاحب الكلب الذي رواه من الماء» <sup>(٣)</sup>.

وفي كل زمان يوجد أفراد كهؤلاء مع اختلاف الظروف والملابسات يخفف عنهم العذاب أو يرفع عنهم تماماً.

وفي نظري إذا وجد أفراد يحسنون إلى الناس الآخرين وحتى إلى الأحياء عموماً لأن «لكل كبد حراء أجرًا» دون انتظار لأي نفع، وحتى أنهم لا يقدمون خدماتهم للبائسين خوفاً من يوم يأتي يصبحون فيه من جملتهم، بل دافع الإحسان والخدمة يقوى في أعماق وجداهم حتى أنهم ينجزون الخير ولو أنهم يعلمون بأنه لا عائد منه ولا أحد يعلم به ولا أحد يبارك له، وبشرط أن لا

(١) بحار الأنوار: الطبعة القديمة - المجلد الثالث - ص ٣٨٢ نقلأً عن الكافي.

(٢) البحار: الطبعة القديمة - المجلد الثالث - ص ٣٨٢ نقلأً عن الكافي.

(٣) البحار: الطبعة القديمة - المجلد الثالث - ص ٣٨٢ نقلأً عن الكافي.

يكونوا واقعين تحت تأثير العادة، فلا بد أن نقول إن هؤلاء يقينًا في أعماق ضمائهم يوجد نور من معرفة الله. وعلى فرض أنهم ينكرون بالاستهان بهم قطعاً مُقرّون في ضمائهم. أما إنكارهم فهو منصب على أشياء موهومة تصوروها مكان الله أو منصب على أمور متخيّلة تصوروها مكان العودة إلى الله ومكان القيمة. وليس الإنكار في الواقع منصباً على ذات الله تعالى ولا على المعاد الحقيقي.

والتعلق بالخير والعدل والإحسان من جهة كونها خيراً وعدلاً وإحساناً بدون أية شائبة أخرى يكشف عن الحب لذات الجميل على الإطلاق وعليه فنحن نستبعد أن يحشر هؤلاء الناس مع أهل الكفر ولو أنهم كانوا منكرين بالاستهان بهم. والله أعلم.

### **الإيمان بالنبوة والإمامنة:**

والآن نتناول بالبحث جانب آخر من الموضوع فتساءل: ما هو وضع الموحدين من غير المسلمين من الذين يؤمنون بالقيمة ويعملون من أجل الله؟. ولا نعدم في أوساط الكتابيين أفراداً لا يعْدُون المسيح ابن الله ولا عزيزاً، ولا يعبدون النار ولا يعتقدون بثنائية الوجود.

وهو لا يرددون «المسيح ابن الله» ولا يكررون «عزيز ابن الله» ولا يزعمون «أهريمن» ربياً للشرور، وهم معتقدون بالأخرة، فما هو مصير أعمالهم؟.

ولا نبحث هنا عن مصير تلك المجموعة من المكتشفين والمختربين وخدامي البشرية من الماديين المنكرين لوجود الله ولا تتجاوز دوافعهم حدود الماديات لأننا فيما مضى من هذا الكتاب قد بثنا ذلك بوضوح من وجهة النظر الإسلامية.

وإنما بحثنا يدور حول فاعلي الخير من المؤمنين بالمبدأ والمعاد ويستطيعون عن طريق العمل أن يقووا عزائمهم ويعملوا لأهداف أخرى تفوق الأهداف المادية.

ويقال إن باستور وأديسون من هذا القبيل من الناس فقد كان متدينين ويتמעنان بدوافع إلهية. مهما في أعمالهما مثل المتدينيين المسلمين يطلبون رضى الله ويتحرّكون ببواطن ترضي الله. إنهم حقاً المسيحيون الذين هم ليسوا

بمسحيين، لأنهم لو كانوا مسيحيين واقعيين ومعتقدين بأصول المسيحية الموجودة لا اعتبروا المسيح إلهًا، ولخرجوا عندهن عن التوحيد الحقيقي، والعلماء المسيحيون المعاصرون لا يوجد منهم إلا القليل ممن يؤمن بخرافة التثليث.

وللجواب على هذا لا بد أن نعرف لماذا يلزم الإيمان بالنبوة والإمامات؟ ولماذا يكون هذا الإيمان شرطاً لقبول الأعمال؟.

يبدو لنا أن دخل الإيمان بالأنباء والأولياء في قبول الأعمال يكون من

جهتين:

**الأولى:** لأن معرفتهم تعود إلى معرفة الله، وفي الواقع فمعرفة الله لا تمسى كاملة ما لم يُعرف أولياؤه. وبعبارة أخرى تقول: إن معرفة الله معرفة كاملة تشمل معرفة مظاهر هدائه ودلاته.

**الثانية:** لأن معرفة مقام النبوة والإمامات لازمة لأنها تستنتج الحصول على منهاج كامل وصحيح، وبدون معرفتهم لا يتتوفر ذلك.

فهناك فرق واسع بين إنسان مسلم يعمل الخير وإنسان كافر يعمله أيضاً، وهذا الفرق هو أن الكافر العامل للخير لا يملك منهاجاً سليماً وصالحاً ولهذا فاحتمال توفيقه ضئيل جداً.

أما العامل المسلم فيما أنه يملك منهاجاً صحيحاً وجامعاً لكونه مستسلماً لدين خاص، فإذا طبق ذلك المنهاج تطبيقاً دقيقاً فتوفيقه يصبح أمراً مقطوعاً به.

والعمل الصالح ليس هو الإحسان إلى الناس فحسب، وإنما الواجبات والمحرمات والمكرورهات والمستحبات كلها جزء لا يتجزأ من كيان العمل الصالح. والمتدين المسيحي لكونه بعيداً عن الإسلام فهو يفتقد المنهاج الصحيح ولهذا فهو محروم من مواهب هذا المنهاج العظيمة. وبسبب هذا فهو يرتكب المحرمات التي منع عنها، فمثلاً يشرب الخمر وقد حرمتها هذا الدين. ونحن نعلم أن الخمر لم تحرم إلا لأضرارها الفردية والاجتماعية والروحية، ومن البديهي أن الشارب للخمر لا بد أن تلحقه أضرارها فيصبح كالشخص المحروم من الإرشادات الطيبة، وبسبب هذا

الحرمان فهو يقوم بأعمال تؤدي إلى مرض القلب أو الكبد أو الأعصاب قبل أوان مرضها فيقصر عمره ويدنو أجله.

وتحتوي الشريعة الإسلامية تعليمات لازمة للتكامل الروحي والمعنوي، ومهمما كان غير المسلم محايدها وغير متغصبه فهو يظل محروماً من الاستفادة من هذه الشريعة التي تضمن التكامل الإنساني.

إنسان كهذا يبقى محروماً من العبادات العظيمة من قبيل الصلوات الخمس وصيام شهر رمضان وحج بيت الله. ومثله مثل إنسان يذر دون تحطيم زراعي فإنه مهما أجهد نفسه فلن يحصل على ما يحصل عليه صاحب التخطيط الزراعي السليم الذي يحرث الأرض ويبذرها في الوقت المناسب ثم يحصدتها عندما يحين أوانها، وبالجملة فهو يسير بخطوات فنية علمية مدروسة.

ونستطيع أن نشبه المسلم العامل للخير وغير المسلم العامل له بمريض يجعل تحت المراقبة الطبية وبإشراف طبيب حاذق يسير معه طبق مخطط محكم ولا يتناول غذاء ولا دواء إلا بأمره ويتوقف على ذلك الطبيب موضوع غذائه ودوائه من ناحية النوع والوقت والكمية، وهذا يشبه حال المسلم العامل للخير، أما حال غير المسلم الذي يعمل الخير فهو مثل مريض ليس له برنامج صحي وإنما هو يتخطى في أمر غذائه ودوائه فكل ما يقع تحت يده فهو يأكله، ومثل هذا قد يتناول أحياناً دواءً مفيداً فينتفع به، وقد يتناول أحياناً أخرى دواءً ساماً فيهلكه، وقد يأكل تارة غذاءً مناسباً ولكنه يعقبه بغذاءً غير مناسب يبطل أثر الأول وقد يغير أثره إلى الطرف المضاد.

وبهذا يتضح أن الفرق بين المسلم وغير المسلم العارف لله أن المسلم يتمتع بمخطط متكامل سليم أما غير المسلم فهو وإن كان عارفاً لله ومؤمناً به فإن أعماله لا تسير طبق برنامج سليم.

وبعبارة أخرى فالمسلم قد اهتدى أما غير المسلم فمهما كان مؤمناً بالله فهو يفتقد الهدایة التامة. وفي هذا المضمار يقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوا هُنَّ<sup>(١)</sup>

(١) سورة آل عمران: الآية ٢٠.

ومن مجموع ما ذكرناه في الفصلين الأخيرين يعلم أن غير المسلمين ليسوا سواء من حيث الظفر بالثواب في مقابل أعمال الخير، فإذا كان غير المسلم مؤمناً بالله ومحتملاً باليوم الآخر ولكنه محروم من الإيمان بالنبوة فهو يختلف اختلافاً كبيراً عن غير المسلم المنكر لوجود الله وللقيمة. فالمنكر لله وللقيمة تنتفي في حقه إمكانية قبول عمل عند الله، أما المعترف بهما فإن من الممكن أن تقبل أعماله الطيبة، وفي ظل شروط معينة يتحمل أن يدخل الجنة.

ويبدو أن الإسلام يقر التعايش مع أهل الكتاب ولكنه لا يقر التعايش مع المشركين، فهو يحتمل أهل الكتاب ولكنه لا يحتمل المشركين، ولهذا فهو يجبر المشركين على ترك عقائدهم، أما أهل الكتاب فلا يضطرهم لترك عقائدهم، لأن المشرك والمنكر لوجود الله قد أغلقا باب النجاة عن أنفسهما بسبب هذا الإنكار وذلك الإشراك، وحرماها من اجتياز الطبيعة المادية إلى الملوكات الأعلى والحياة الخالدة. أما أهل الكتاب فهم يستطيعون ولو بشكل ناقص وفي ظل شروط معينة أن يؤدوا أعمالاً صالحة وينالوا عليها الأجر والثواب، يقول الله في كتابه العزيز: ﴿فَلْيَأْهُلْ الْكِتَابَ تَمَّاً لَّهُ إِنْ كَلَمَةُ سَوَامِعَ بَيْنَنَا وَبَيْنَنَا لَا تَنْبَدِ إِلَّا اللَّهُ وَلَا تُشَرِّكُ بِهِ، شَكِّنَا وَلَا يَتَنَجَّدَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَزْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup>.

فالقرآن الكريم يبني مثل هذه الرغبة ويعرض مثل هذه الدعوة على أهل الكتاب ولكنه لا يصنع مثل هذا مع المشركين إطلاقاً.

#### الإصابة بالأفات:

المسألة الثالثة من موضوع قيمة الإيمان هي التي تتناول القيمة السالبة للكفر والعناد.

يعني أيوجب الكفر والعناد إبطاط العمل الصالح وإفساده كالآفة التي تفسد المحصول؟.

وبعبارة أخرى إذا أنجز الإنسان عملاً صالحاً تجتمع فيه شروط الحسن الفعلي والحسن الفاعلي ثم قابل الحقيقة بالعناد واللجاج ولا سيما إذا كانت

(١) سورة آل عمران: الآية ٦٤.

الحقيقة أصلاً من أصول الدين، أيفسد هذا العناد أو أي إنحراف روحي آخر ذلك العمل الصالح الذي لم ينقصه الجانب الإلهي؟.

نجد أمامنا هنا مسألة «الأفة» مطروحة للبحث.

فمن الممكن أن يتصرف العمل بالحسن الفعلي والحسن الفاعلي أي يكون له جسد سالم وروح طيبة ويكون له وجه ملكي وطبيعي ووجه ملوكوتى والإلهي ومع ذلك فإن وجهه الملكوتى يضيع بسبب الإصابة بأفة ما، كما إذا بذرنا البذرة السالمة في أرض مناسبة وأثمرت ثمرة طيباً ولكنها قبل أن يحين أوان قطف ثمرها تتعرض لآفة من قبيل الجراد أو الصاعقة فتعدمها، ويسمى القرآن الكريم هذه الإصابة بالأفات «إحباطاً».

والإصابة بالأفات لا تختص بالكافر وإنما من الممكن أن تشمل المسلمين أيضاً، فيتحتم أن يتصدق مسلم مؤمن بصدقه إلى فقير مستحق لوجه الله وتقبل هذه الصدقة، ولكنها تسقط عن الإعتبار بعد ذلك بمنها معطيها أو بزيادة ينزله باخذها... يقول الله سبحانه في القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِإِلَيْنَا وَالْأَذَى﴾<sup>(١)</sup>.

ومن الآفات الأخرى للأعمال الصالحة «الحسد» كما يقول الحديث:

«إن الحسد ليأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب»<sup>(٢)</sup>.

ومن الآفات «الجحود» أي معاندة الحقيقة. ولا يكون الجحود إلا في الحالة التي يدرك فيها الإنسان الحق ومع ذلك فهو يخالفه.

وبعبارة أخرى: الجحود هو أن يسلم العقل والتفكير بسبب المنطق والدليل وتصبح الحقيقة واضحة جلية، ولكن الروح والإحساس يأيّان التسليم والإذعان تعالىً وتکبراً عليها.

**الجحود هو الروح الكافر والمتمرد على الحقيقة في الوقت الذي يعرف**

(١) سورة البقرة: الآية ٢٦٤.

(٢) بحار الأنوار: طبعة الآخوندي - المجلد ١٥ - القسم الثالث - ص ١٣٢ - ١٣٣.

في الحقيقة. وقد أوضحنا هذا الموضوع عند بحثنا عن مراحل التسليم الثلاث، ونضيف هنا توضيحاً بمناسبة البحث عن «الإصابة بالأفات»:

يُعرف الإمام علي عليه السلام بقوله: «الإسلام هو التسليم»<sup>(١)</sup>.

أي حينما تقف المنافع الشخصية والتعصب والعادة الشخصية في مقابل الحقيقة فإن الإنسان يستسلم للحقيقة ويصرف النظر عن كل ما عداها.

والجحود ليس إلا الكفر بالواقع كما كانت حال أبي جهل حيث أنه كان يعلم بصدق النبي محمد ﷺ في دعوته ولكنه مع ذلك يغض النظر عن الحق ولا يؤمن به، وأحياناً نلقى في الحياة أشخاصاً يقولون: نحن مستعدون للذهاب إلى جهنم ولا نعمل هذا العمل، وهذا القول يعني: ولو كان الموضوع حقيقة فنحن غير مستعدين لقبوله.

وقد جسم القرآن الكريم بصورة رائعة هذه الصفة القبيحة عند بعض الناس بقوله تعالى: «وَإِذْ قَالُوا لِلَّهِ إِنَّ كَاتَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطَرْنَا عَلَيْنَا جَحَادَةَ مِنَ السَّكَّاءِ أَوْ أَتَيْنَا بِعَذَابَ الْيَرْبِ»<sup>(٢)</sup>.

ما أروع هذه اللوحة الفنية! كيف يمكن لجملة أن تعكس بوضوح النفسية المريضة لبعض الناس، ولكنه القرآن يستطيع ما لا يستطيعه المخلوق.

فهذا الإنسان الذي نقلت الآية قوله بدل أن يقول: «رب إن كان هذا حقاً وهو صادر منك فاهد قلبي لقبوله» فإنه يقول: «إذا كان حقاً فأنزل علي عذاباً تدمريني فيه» لأنني لا طاقة لي على البقاء حياً وأنا أواجه الحقيقة.

هذه حالة خطيرة جداً ولو كانت في مناسبات صغيرة، وما أكثر الذين يقعون منا - معاذ الله - في إسارها.

لو فرضنا أن طيباً ممتازاً أو مجتهداً عظيماً أو أي متخصص كبير ذا شهرة عالمية قد أبدى وجهة نظره في مسألة تتعلق بموضوع تخصصه ثم جاء فرد عادي خامل الذكر، طبيب شاب مثلاً أو طالب بادي، وأبدى رأياً مخالفًا به

(١) نهج البلاغة: الحكمة ١٢٥

(٢) سورة الأنفال: الآية ٣٢

رأي صاحب التخصص ودعم رأيه بأدلة قطعية أقنعت المتخصص وأجبرته على التصديق به في أعماق نفسه، ولكن الناس عادة يظلون غير مبالين وتبقى اعتقادهم مشربة إلى المتخصص أيضًا بذلك؟.

فإذا تراجع ذلك المتخصص المشهور واعترف بخطئه وصحة رأي الشاب أي إذا اعترف بالحقيقة فهو «مسلم» حقاً لأن «الإسلام هو التسليم» ويصبح مصداقاً لقوله تعالى: ﴿بَلْ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلّٰهِ﴾ وتنفي في حقه صفة «الجحود». وأما إذا أنكر هذا الرأي حفاظاً على منزلته الاجتماعية وشهرته العالمية وقاوم الحقيقة فهو يرمي كافراً وجاداً.

وإذا كان هذا المتخصص مصاباً بعدم الإنفاق المخفف فهو لا يتراجع عن حديثه ولكنه حين العمل لا يتراجع عنه ويصحح عمله. أما إذا أصيب بعدم الإنفاق المركز فهو لا يتراجع حتى في موضع التطبيق وبقى مصراً على رأيه وعمله السابق حتى لو أدى ذلك إلى موت مريضه إن كان طبيباً متعللاً بأن المريض لم يستجب للعلاج.

ويقع في الحياة أيضاً عكس هذه الحالة: وقد رويت في الكافي رواية تحكي هذا الموضوع: يقول محمد بن سلم: سمعت الإمام الバقي عليه السلام يتحدث بأن: «كل شيء يجره الإقرار والتسليم فهو الإيمان وكل شيء يجره الإنكار والجحود فهو الكفر»<sup>(١)</sup>.

وينقل عن المرحوم آية الله السيد حسين كوه كمري (رضوان الله عليه) أحد تلامذة صاحب الجواهر ومن المجتهدين المشهورين الذين كانت لهم حوزة دراسية ممتازة أنه كان في كل يوم يأتي في ساعة معينة إلى أحد مساجد النجف الأشرف للتدرис. وكما نعلم فإن حوزة التدريس تحتوي بالإضافة إلى دروس الفقه والأصول مقام الرئاسة والمرجعية، والمرجعية بالنسبة إلى الطالب تعتبر تحولاً من الصفر إلى الالانهاية، لأن الطالب الذي لم يمسك المرجعية يُعد كاماً مُهملًا لا يلتفت إلى رأيه ولا يهتم بعقيدته ويعيش حياة مادية خشنة وقاسية. ولكنه بمجرد أن يتحول إلى المرجعية فإن رأيه يصبح مطاعاً ولا أحد يملك رأياً

(١) الكافي: المجلد ٢ - ص٣٨٧

في مقابل رأيه، ومن الناحية الاقتصادية يمسي تام الاختيار لا حساب ولا كتاب وراءه. فالطالب الذي نال حظوة المرجعية يكون قد قطع مرحلة حساسة. والمرحوم السيد حسين كوه كمري أي كان في هذه المرحلة. وفي يوم من الأيام كان راجعاً من مكان - مثلاً رؤية شخص - ولاحظ أنه لم يبق عن وقت تدرسه سوى نصف ساعة ففكر مع نفسه ورأى أنه إذا ذهب بهذا الوقت القصير إلى منزله فقد يفوت عليه وقت الدرس فصم على الذهاب إلى مكان الدرس وانتظار طلابه ولما وصل إلى المكان المقرر لم يجد أحداً من طلابه بل شاهد في أقصى المسجد شيئاً متجمساً يجلس بين طلابه وهو يلقى عليهم درسه، وأنصت المرحوم السيد حسين إلى حديثه فشعر أن هذا الشيخ الذي لا يملأ العين محقق من الطراز الأول. وفي اليوم التالي قرر السيد المجيء إلى المسجد عن عدم مقدمًا وفته ليستمع إلى هذا المحاضر، فجاء واستمع وناله العجب مما سمع. وأخذ في كل يوم يأتي في الوقت المعين ليستمع حتى حصل له اليقين بأن هذا الشيخ أفضل منه في العلم والبيان والإبداع وأنه بنفسه يستفيد منه شيئاً جديداً، وطلابه يستفيدون من هذا الشيخ أكثر مما يمكن أن يستفيدوا منه.

ووجد السيد نفسه في صراع بين التسليم والعناد، بين الإيمان والكفر بين الآخرة والدنيا.

وفي اليوم التالي وعندما اكتمل طلابه افتتح السيد حديثه قائلاً: أريد اليوم أن أحدثكم في موضوع جديد وهو أن هذا الشيخ الذي يحتل أقصى المسجد مع هذه المجموعة من الطلاب أقدر مني على التدريس وأليق مني به، وأنا أيضاً من يستفيد منه ويحسن بنا جميعاً أن نجلس منه مجلس الطلاب إلى أستاذهم. وانتقلوا جميعاً إلى حلقة درس هذا الشيخ المهمَّل الذي تبدو عليه آثار الفقر.

ولم يكن هذا الشيخ سوى من عُرف فيما بعد باسم الشيخ مرتضى الأنصاري من أهالي شوستر ونال لقب أستاذ المتأخرین. وكان الشيخ قد عاد تواً من سفر دام عدة سنوات إلى مشهد وأصفهان وكاشان وحمل من سفره هذا ثروة ضخمة هائلة وخاصة من دروس المرحوم الحاج ملا أحمد الزاقي في كاشان.

وكل إنسان تحصل لديه هذه الحالة يغدو مصداقاً لمن «أسلم وجهه لله». إذن الكفر والجحود يعني الكفر بكل تغيير والعناد والإصرار على الحالة السابقة. وسوف نذكر فيما بعد أن الكافر سمي بهذا الاسم - حسب وجهة النظر القرآنية - لأن العناد والإنكار يسيطران عليه في الوقت الذي تكون فيه الحقيقة منكشفة له تماماً. وهذه الحالة هي التي توجب إحباط عمله وتصبح آفة لأعماله الصالحة. ولهذا يقول الله سبحانه عن أعمال الكفار: ﴿مَثُلُّ الظَّالِمِينَ كُفَّارًا بِرَبِّهِمْ أَعْمَلُهُمْ كَرْمًا إِذَا أَشَدَّتْ بِهِ الْرَّيْحُ فِي يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾.

ولو فرضنا أن باستور كان قد قام ببحوثه العلمية التي انتهت باكتشاف الميكروبات لوجه الله وإحساناً لخلق الله وليس يكفي هذا ليثاب عند الله. لأنه إذا كان جاحداً ومتعصباً لعقائده التي ورثها من آبائه وكان مسيحيًّا جغرافياً وإذا سُئلَ أبحثت عن دين أفضل من المسيحية فلم تجد؟ لم يهتم ولم يعر بالاً فإن أعماله تذهب هباء وهدرأ لأنه عندئذٍ يصبح كافراً بكل تغيير وكل تحول، والكفر بهما يفسد محاولات الإنسان، وعمل الإنسان والحالة هذه يُسمى كرماد أشتدت به الريح.

ولم نذكر باستور هنا، إلا على سبيل المثال ولم نقصد به أن باستور كان حقيقة على هذه الحال لأن الله وحده يعلم بمصير الأشخاص وكيفياتهم الواقعية. ونحن إذا قابلنا الحق بالعناد فإننا مشمولون أيضاً بهذا القانون العام.

اللهم احفظنا من حالة الكفر والعناد ومعاداة التغيير والتحول.

وتوجد آفات أخرى غير ما ذكرنا ولعل منها عدم الإحساس واللامبالاة في الدفاع عن الحق فلا يكفي أن يكون الإنسان غير جاحد ولا متذكر للحقيقة وإنما لا بد له أن لا يكون محايداً ويجب عليه الدفاع عن الحق.

وأهل الكوفة كانوا يعلمون أن الحق مع الحسين بن علي ﷺ وقد اعترفوا بهذا المعنى ولكنهم قصروا مع ذلك في الدفاع عن الحق ولم يقفوا إلى جانبه ولم يتذانوا في حبه، وفي الواقع لم يذنوا عن حمى الحق، وهذا هو الجحود العملي.

وقد اتهمت زينب بنت علي في خطبتها لأهل الكوفة اتهمتهم بالقصیر في

حماية الحق ولا متهم على ظلمهم وخيانتهم بسبب ذلك فقالت: «يا أهل الكوفة يا أهل الخليل والغدر والخذل أتباكون؟ لا فلا رفات العبرة ولا هدأت الرفرة، إنما مثلكم كمثل التي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً». والعجب والفخر بالنفس آفة أخرى من آفات العمل. وكذلك الرياء فهو يحط العمل ويفنيه.

وقد جاء في الحديث: «أحياناً يعمل الإنسان عملاً صالحًا فيكتب له في علبيين، ولكن يذكره بعد ذلك في ملأ عام ويسحبه إلى أوساط الناس، ولهذا فإن عمله يتنزل، ثم يذكره مرة أخرى فيسقط أكثر. وعندما يذكره للمرة الثالثة فهو يمحى تماماً، بل أحياناً يتبدل إلى عمل شرير».

ويقول الإمام البارق عليه السلام:

«الابقاء على العمل أشد من العمل. قال (الراوي) وما الإبقاء على العمل؟ قال يصل الرجل بصلة وينفق نفقة الله وحده لا شريك له فتكتب له سراً ثم يذكرها فتتحمّى فتكتب له علانية ثم يذكرها وتكتب له رباء»<sup>(١)</sup>.

### تحت الصفر:

لحد الآن كان حديثنا عن قبول أو عدم قبول الطاعات والأعمال الصالحة التي يؤديها غير المسلم، وبعبارة أخرى كان الحديث مما فوق الصفر. أي أننا تساءلنا أترفهم أعمالهم الصالحة إلى أعلى أم لا؟

أما هنا فنريد أن نطلع على مصير ما تحت الصفر، أي ماذا يحدث للذنوب والأعمال المنحرفة الصادرة من غير المسلم؟.

أ تكون كلها في مستوى واحد من هذه الناحية؟.

أم هناك فرق بينها؟.

أ يوجد فرق بين المسلمين وغير المسلمين وكذلك بين الشيعة وغير الشيعة فيما يتعلق بالأعمال المنحرفة والهابطة؟.

(١) الوسائل: المجلد الأول - ص٥٥

أيتمتع المسلمين ولا سيما الشيعة بصيانة خاصة فيما يخص أعمال الشر؟.

لقد أصبح واضحاً من البحوث الماضية أن الله لا يعذب إنساناً إلا إذا كان مقصراً أي ارتكب الخلاف عالماً عماداً. ولا يعذبه إذا كان قاصراً عاجزاً. وذكرنا هناك الآية الكريمة التي استنبط منها الأصوليون قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» وفسرناها.

ولكي نوضح حال غير المسلمين فيما يختص بما تحت الصفر أي فيما يتعلق بأعمالهم الشريرة لا نجد بدأً من بحث مسألة أخرى من مسائل الفكر الإسلامي تمتذ جذورها إلى القرآن الكريم وهذه المسألة هي مسألة «القصور» و«الاستضعفاف» وسوف نبذلها تحت هذا العنوان:

### القاصرُون والمستضعفُون:

لعلماء الإسلام إصطلاح معروف فهم يقولون بعض الناس «مستضعفون» أو «مرجون لأمر الله». أي أن أمرهم يعود إلى الله، والله يتصرف معهم كما تقتضي حكمته وتشاء رحمته.

وكلا هذين المصطلحين مقتبسان من القرآن الكريم:  
وجاء في سورة النساء الآيات: ٩٧، ٩٨، ٩٩:

**هُوَ الَّذِينَ تَوَفَّهُمُ الْمَلائِكَةُ** طَالِبِيْنَ أَنْتِهِمْ قَاتِلًا فِيهِ كُنْتُمْ قَاتِلًا كَمَا مُسْتَضْعِفُونَ فِي الْأَرْضِ قَاتِلًا  
أَنْتُمْ كُنْتُمْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَهَاجَرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَوْبِدِيْا <sup>(١)</sup> إِلَّا السُّسْتَضْعِفُونَ  
مِنَ الْإِجَالِ وَالنَّسَاءِ وَاللِّلَّادِنِ لَا يَسْتَطِعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَيِّلًا <sup>(٢)</sup> فَأُولَئِكَ عَنِ اللَّهِ أَنْ يَغْفِرُ  
عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوا عَفْرًا <sup>(٣)</sup>.

ففي الآية الأولى يجري السؤال والجواب بين الملائكة وبعض الناس بعد الموت وتكون النتيجة أن هؤلاء مقصرون ومستحقون للعقاب.

وتذكر الآية الثانية المستضعفين حقاً. أما الآية الثالثة فهي تمنع الأمل والرجاء لهؤلاء المستضعفين في عفو الله وغفرانه.

(١) الميزان: المجلد الخامس - ص ٥١ - ٥٢.

ويعقب أستاذنا الأكرم العلامة الطباطبائي روحـي فـداه في تفسيره الميزان على هذه الآية بقوله: «إن الله سبحانه يعـدـ الجـهـلـ بالـدـينـ وـكـلـ مـمـنـوـعـيـةـ عنـ إـقـامـةـ شـعـائـرـ الدـينـ ظـلـمـاـ لـاـ يـنـالـهـ الـفـنـوـ الإـلـهـيـ ثـمـ يـسـتـشـنـيـ منـ ذـلـكـ الـمـسـتـضـعـفـينـ وـيـقـبـلـ مـنـهـمـ مـعـذـرـتـهـمـ بـالـاستـضـعـافـ ثـمـ يـعـرـفـهـمـ بـمـاـ يـعـمـهـمـ وـغـيـرـهـمـ مـنـ الـوـصـفـ وـهـوـ عـدـمـ تـمـكـنـهـمـ مـمـاـ يـدـفـعـونـ بـهـ الـمـحـذـورـ عـنـ أـنـفـسـهـمـ وـهـذـاـ الـمـعـنـىـ كـمـاـ يـتـحـقـقـ فـيـ مـنـ أـحـيـطـ بـهـ فـيـ أـرـضـ لـاـ سـبـيلـ فـيـهـ إـلـىـ تـلـقـيـ مـعـارـفـ الـدـينـ لـعـدـمـ وـجـودـ عـالـمـ بـهـاـ خـبـيرـ بـتـفـاصـيلـهـاـ أـوـ لـاـ سـبـيلـ إـلـىـ الـعـلـمـ بـمـقـتضـيـ تـلـكـ الـمـعـارـفـ لـتـشـدـيدـ فـيـ بـمـاـ لـاـ يـطـاـقـ مـعـ دـعـابـ مـعـ دـعـمـ الـاسـتـطـاعـةـ مـنـ الـخـرـوجـ وـالـهـجـرـةـ إـلـىـ دـارـ الـإـسـلـامـ وـالـاتـحـاقـ بـالـمـسـلـمـينـ لـضـعـفـ فـيـ الـفـكـرـ أـوـ لـمـرـضـ أـوـ نـقـصـ فـيـ الـبـدـنـ أـوـ لـفـقـرـ مـالـيـ وـنـحـوـ ذـلـكـ، كـذـلـكـ يـتـحـقـقـ فـيـ مـنـ لـمـ يـتـقـلـ ذـهـنـهـ إـلـىـ حـقـ ثـابـتـ فـيـ الـمـعـارـفـ الـدـينـيـةـ، وـلـمـ يـهـتـدـ فـكـرـهـ إـلـيـهـ مـعـ كـوـنـهـ مـمـنـ لـاـ يـعـانـدـ الـحـقـ وـلـاـ يـسـتـكـبـرـ عـنـهـ أـصـلـاـ بـلـ لـوـ ظـهـرـ عـنـهـ حـقـ اـتـبـعـهـ لـكـنـ خـفـيـ عـنـهـ الـحـقـ لـشـيـءـ مـنـ الـعـوـامـلـ الـمـخـلـفـةـ الـمـوـجـبةـ لـذـلـكـ»<sup>(١)</sup>.

ووردت روایات متضادرة تعتبر الناس الفاقدون لعلل مختلفة من جملة المستضعفين<sup>(٢)</sup>.

ويقول الله سبحانه: ﴿وَمَا خَرُوتُ مُرْجَونَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِنَّمَا يَعْذِبُهُمْ وَإِنَّمَا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾<sup>(٣)</sup>.

واقتبس إصطلاح «مرجون لأمر الله» من هذه الآية.

ويقول الإمام الباقر عليه السلام حول هذه الآية: «قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر وأشخاصاً من المسلمين ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الإيمان بقلوبهم فيكونوا من المؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جحودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحال مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم»<sup>(٤)</sup>.

(١) الميزان: المجلد الخامس، ص ٥١ - ٥٢.

(٢) ليرجع من شاء إلى الميزان: المجلد الخامس، ص ٥٦ - ٦١، بحث رواني.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٠٦.

(٤) الميزان: المجلد الناجع، ص ٤٠٦، نقلأً عن الكافي

وفي تفسير العياشي عن حمران قال: «سألت الإمام الصادق عن المستضعفين قال: «هم ليسوا بالمؤمنين ولا بالكافار فهم المرجون لأمر الله»<sup>(١)</sup>.

وأقصى ما يستفاد من آية «مرجون لأمر الله» أن أعمالهم يفصل فيها الله، ولكن آية «المستضعفين» تشير إلى شمول عفو الله ومغفرته لهم.

ونحن نستنبط من المجموع أن الناس الفاقرسين - وليس المقصرین - لا يعذبهم الله.

وفي الكافي: «عن حمزة بن الطيار قال: قال لي الإمام الصادق عليه السلام: الناس على ستة فرق يقولون كلهم إلى ثلاثة فرق: الإيمان والكفر والضلال، وهم أهل الوعدين الذين وعدهم الله الجنة والنار: المؤمنون والكافرون والمستضعفون والمرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والمعترفون بذنبهم خلطوا عملا صالحاً وأخر سيئاً وأهل الأعراف»<sup>(٢)</sup>.

وفي الكافي أيضاً «عن زراة قال: دخلت أنا وحمران - أو أنا وبكير - على الإمام الباقر عليه السلام قال: قلت له: إنما نمد المطمئن قال: وما المطمئن؟ قلت: الثُّر<sup>(٣)</sup> فمن وافقنا من علوي أو غيره توليناه ومن خالقنا من علوي أو غيره برئتنا منه فقال لي: يا زراة قول الله أصدق من قوله، فأين الذين قال الله عز وجل: «إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً» أين المرجون لأمر الله؟ أين الذين خلطوا عملاً صالحاً وأخر شيئاً؟ أين أصحاب الأعراف أين المؤلفة قلوبهم؟.

وزاد حماد في الحديث قال: فارتفع صوت الإمام الباقر عليه السلام وصوتي حتى كان يسمعه من على باب الدار.

(١) الميزان: المجلد التاسع، ص ٤٠٧، نفلاً عن تفسير العياشي.

(٢) الكافي: طبعة الآخوندي - المجلد ٢، ص ٣٨١ - ٣٨٢.

(٣) المطمئن أو الثر هو الخيط الذي يقدر به البناء ومعناه هنا أنها نفع ميزاناً لتولينا الناس وبرأتنا منهم وهو ما نحن عليه من التشيع فمن استقام معنا عليه فهو من توليناه ومن مال عنه وعدل فنحن منه براء كائناً من كان.

وزاد فيه جميل عن زرارة: فلما كثر الكلام بيني وبينه قال لي: يا رزارة حقاً على الله أن يدخل الضلال الجنة<sup>(١)</sup>.

وفي الكافي أيضاً عن الإمام موسى بن جعفر عليهما السلام أنه قال: «إن علياً عليهما السلام باب من أبواب الهوى فمن دخل من باب علي كان مؤمناً ومن خرج منه كان كافراً ومن لم يدخل فيه ولم يخرج منه كان في الطبقة الذين لا يفهمون شيئاً»<sup>(٢)</sup>.

فالإمام عليهما السلام يصرح بأن ثمة طبقة لا تدخل في زمرة أهل الإيمان والتسليم والنجاة ولا في زمرة أهل الإنكار والهلاك.

وينقل الكافي عن الإمام الصادق عليهما السلام قوله: «لو أن العباد إذا جهلوها وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا»<sup>(٣)</sup>.

ولو أن أحداً أمعن النظر في الروايات الواردة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام وخاصة في «كتاب الحجة» و«كتاب الإيمان والكفر» من الكافي لوجد هم يعتمدون على أمر أساسي وهو كل ما يصيب الإنسان فهو آت من أن الحق يُعرض عليه ولكنه يقابله بالعناد والتكبر، أو على الأقل يحتاج الموضوع إلى بحث وتحقيق وهو لا يضطلع بهذه المهمة.

أما الأشخاص المصابون بقصر الفهم الذاتي أو بقلة الإدراك أو بعلل أخرى يجعلهم يعيشون ظروفاً خاصة وتخوجهم من جملة المنكرين والمقصرين فإنهم لا يعتبرون مخالفين ولا معاندين وإنما هم مستضعفون ومرجون لأمر الله.

ويعد الأئمة عليهم السلام كثيراً من الناس من ضمن هذه الطبقة.

ووردت روايات كثيرة في الكافي «كتاب الحجة» مبنية على أن:

(١) الكافي: ص ٣٨٣ - ٣٨٣، وقد جاءت العبارة الأخيرة في بعض النسخ هكذا «حقاً على الله أن يدخل الضلال الجنة» ولكنها جاءت في النسخ الأخرى هكذا «حقاً على الله أن لا يدخل الضلال الجنة» ومفهومها أن الإمام قد عدل عن رأيه وسلم برأي زرارة وهذا من الخطأ الواضح ولكنه من الممكن أن يكون المقصود بها شيئاً آخر مثلاً: إن هؤلاء ليسوا معذبين ومع ذلك فهم لا يدخلون الجنة.

(٢) الكافي: المجلد ٢، ص ٣٨٨

(٣) الكافي: المجلد الثاني، ص ٣٨٨

«كل من دان الله عزّ وجلّ بعبادة يجهد فيها نفسه ولا إمام له من الله فسعده غير مقبول»<sup>(١)</sup>.

أو «لا يقبل الله أعمال العباد ألا بمعرفته»<sup>(٢)</sup>.

والضمير في معرفته عائد على الإمام كما يدل السياق.

وفي الوقت نفسه ينقل الكافي في «كتاب الحجة» عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «من عرفنا كان مؤمناً ومن أنكرنا كان كافراً ومن لم يعرفنا ولم ينكروا كان ضالاً حتى يرجع إلى الهدى الذي افترض الله عليه من طاعتنا فلن يمتن على ضلالته يفعل الله ما يشاء»<sup>(٣)</sup>.

ويقول محمد بن مسلم: «كنت عند الإمام الصادق جالساً عن يساره وزرارة عن يمينه فدخل عليه أبو بصير فقال: يا أبا عبد الله ما تقول فيمن شك في الله؟ فقال: كافر يا أبا محمد، قال: فشك في رسول الله؟ فقال: كافر، قال: ثم التفت إلى زرارة فقال: إنما يكفر إذا جحد»<sup>(٤)</sup>.

وينقل الكافي عن هاشم صاحب البريد قوله: «كنت أنا ومحمد بن مسلم وأبو الخطاب مجتمعين فقال لنا أبو الخطاب ما تقولون فيمن لم يعرف هذا الأمر؟ (أي الإمامة):

فقلت: من لم يعرف هذا الأمر فهو كافر، فقال أبو الخطاب: ليس بكافر حتى تقوم عليه الحجة، فإذا قامت عليه الحجة فلم يعرف فهو كافر، فقال له محمد بن مسلم: سبحان الله ما له إذا لم يعرف ولم يجحد يكفر؟! ليس بكافر إذا لم يجحد، قال: فلما حججت دخلت على أبي عبد الله عليه السلام فأخبرته بذلك فقال: إنك قد حضرت وغاباً ولكن موعدكم الليلة الجمرة الوسطى بمنى.

فلما كانت الليلة اجتمعنا عنده وأبو الخطاب ومحمد بن مسلم فتناولوا وسادة فوضعها في صدره ثم قال لنا: ما تقولون في خدمكم ونسائكم وأهليكم

(١) الكافي: المجلد الأول، ص ١٨٣.

(٢) الكافي: المجلد الأول، ص ٢٠٣.

(٣) الكافي: المجلد الأول، ص ١٨٧.

(٤) الكافي: المجلد الثاني، ص ٣٩٩.

أليس يشهدون أن لا إله إلا الله؟ قلت بلى، قال: أليس يشهدون أن محمداً رسول الله ﷺ؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلون ويصومون ويحجون؟ قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال: فما هم عندكم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر. قال: سبحان الله أما رأيت أهل الطريق وأهل المياء؟ قلت: بلى، قال: أليس يصلون ويصومون ويحجون؟ أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله قلت: بلى، قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال: فما هم عندكم؟ قلت من لم يعرف فهو كافر.

قال: سبحان الله أما رأيت الكعبة والطواف وأهل اليمن وتعلقهم بأستار الكعبة، قلت: بلى، قال: أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ﷺ؟ يصلون ويصومون ويحجون؟ قلت: بلى. قال: فيعرفون ما أنتم عليه؟ قلت: لا، قال: فما تقولون فيهم؟ قلت: من لم يعرف فهو كافر.

قال: سبحان الله هذا قول الخوارج ثم قال: إن شتمت أخبرتكم فقلت أنا لا (يقول المرحوم الفيض لما كان هاشم يعلم بأن حكم الإمام صائر ضده، قال: لا) فقال: أما أنه شر عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعوه مناً، قال: فظنت أن يدبرنا على قول محمد بن مسلم<sup>(١)</sup>.

وينقل الكافي بعد هذا الحديث، الحديث المشهور عن مناقشة زرارة مع الإمام الباقي عَلَيْهِ السَّلَامُ في هذا المجال وهو مبسوط ومفصل.

ويوجد في الكافي في أواخر كتاب الإيمان والكفر باب تحت عنوان «إن الإيمان لا يضر معه سيئة والكفر لا ينفع معه حسنة»<sup>(٢)</sup>. ولكن الروايات الواردة تحت هذا العنوان لا تؤيد مضمونه ومنها هذه الرواية:

«عن يعقوب بن شعيب قال: قلت لأبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ: هل لأحد على ما عمل ثواب على الله إلا المؤمنين؟ قال: لا»<sup>(٣)</sup>.

ومقصود هذه الرواية أن الله قد وعد المؤمنين فقط بالثواب وبموجب هذا

(١) الكافي: المجلد الثاني، ص ٤٠١ - ٤٠٢.

(٢) الكافي: المجلد الثاني، ص ٤٦٣.

(٣) الكافي: المجلد الثاني، ص ٤٦٣.

الوعد فهو لا بد أن يفي لهم بما وعدهم. أما في مورد غير أهل الإيمان فإن الله لم يعدهم ليجب عليه الوفاء بوعده ولما لما يعدهم فأمرهم موكول إليه يمنحهم الثواب أو يمنعهم منه.

ويريد الإمام بهذا الحديث أن يفهم المخاطبين بأن حكم غير أهل الإيمان بالنسبة إلى إعطائهم الثواب أو منعهم منه حكم المستضعفين والمرجون لأمر الله، فأمرهم إلى الله إن شاء منع وإن شاء منع.

وهناك روايات وردت في نهاية هذا الباب من الكافي وسوف نذكرها فيما بعد وتحت عنوان «ذنوب المسلمين».

والروايات التي لها علاقة بالموضوع لا تنحصر فيما ذكرناه بل توجد روايات أخرى.

والذي نستبطه من مجموع الروايات هو ما قلناه.  
أما إذا كان هناك من يستبط شيئاً آخر يخالفرأينا فهو يستطيع الاستدلال على رأيه لعلنا نستفيد منه جديداً.

### من وجهة نظر حكماء الإسلام:

وقد بين فلاسفة الإسلام هذا الموضوع بشكل آخر ولكن النتيجة التي توصلوا إليها تتطابق على ما توصلنا إليه.

يقول ابن سينا: «ينقسم الناس من ناحية سلامه الجسم وكذلك من ناحية جماله إلى ثلات فئات:

ففئة تتمتع بسلامة جسمية كاملة، وجمال جسمي متناه، وفئة تعاني من القبح أشدّه أو من المرض الجسمي أقصاه، ولا ينتمي إلى هاتين الفئتين إلا القليل.

أما الفئة التي تشكل القاعدة الكبيرة من الناس فهي التي تعيش الحالة المتوسطة من حيث السلامة والمرض أو من حيث الجمال والقبح فلا هم يملكون سلامه ولا اعتدال مزاج بصورة مطلقة، ولا هم يعانون - كما يعاني المشوهون - من الأمراض المزمنة والمستعصية على العلاج. ليسوا جميلاً مفرط الجمال، ولا قبيحين قبحاً منفراً.

وهكذا الناس من الناحية الروحية والمعنوية: ففتنة تعشق الحقيقة وتتفانى في حبها، وأخرى تناصبها العداء، وتحممضها الكره.

أما المجموعة الثالثة فهم الذين يشكلون الأكثريه وهم المتسلطون فلاهم عاشقون للحقيقة مثل الفتنة الأولى ولا هم خصومها مثل الفتنة الثانية، هؤلاء أناس لم يصلوا إلى الحقيقة وإذا قدر أن تعرض عليهم فإنهم لا يستعملون عليها».

وبعبارة أخرى: هؤلاء - حسب المقياس الإسلامي والمعيار الفقهي - أناس ليسوا مسلمين، ولكنهم في الواقع والحقيقة مسلمون لأنهم يستسلمون للحقيقة ولا يواجهونها بالعناد والتعالي.

وبعد هذا التقسيم يقول ابن سينا: «واستوسع رحمة الله»<sup>(١)</sup>.

وفي مباحث الخير والشر من كتاب الأسفار الأربعه يذكر صدر المتألهين ما يأتي: «كيف تقولون الخير غالب على الشر والحال أننا إذا نظرنا إلى الإنسان الذي هو أشرف الكائنات وجدنا أكثر الناس - من حيث العمل - متورطين في الأعمال القبيحة، ومن حيث العقيدة تائهي في لجج العقائد الباطلة وغارقين في أمواج الجهل المركب، وتلك الأعمال القبيحة وهذه العقائد الباطلة تضيّع عليهم فرص النجاة في المعاد وتجعلهم مستحقين للشقاء. إذن عاقبة الإنسان الذي هو الثمرة الراقية للوجود وزهرة الكون إلى الشقاء والتعasse».

وفي جواب هذا الإشكال يشير صدر المتألهين إلى حديث ابن سينا فيقول: «الناس في ذلك العالم من حيث السعادة والسلامة مثلهم في هذا العالم من حيث السلامة. فكما أن الأقلية في هذا العالم هي التي تمنع السلامة المتكاملة والجمال الفائق، وكذلك الأقلية هي التي تصاب بالأمراض المزمنة والقبح الدميم، أما الأكثريه فهي تعيش حالة التوسط فهم سالمون نسبياً. فكذلك الحال في ذلك العالم..».

(١) الإشارات أواخر النقطه السابع.

«فالسابقون» بتعبير القرآن أي «الكاملون» و«أصحاب الشمال» أي «الأشقياء» هم الأقلية، والغلبة للمتوسطين الذين يطلق عليهم القرآن اسم «أصحاب اليمين». <sup>(١)</sup>

ثم يقول صدر المتألهين بعد ذلك: «فلاهل الرحمة والسلامة غلبة في الثنائيين».

ولأخذ الحكماء المتأخرین - ويقال هو المرحوم محمد رضا قمشة إي - أبيات رائعة من الشعر تبين سعة رحمة الله سبحانه وهي تعكس في الحقيقة عقيدة الحكماء ولعلها تعكس مشرب العرفاء أيضاً، يقول:

«ذلك الله فاعلم كل من يرضاه ومن لا يرضاه  
من رحمته بدأ وإلى رحمته يرثون  
 جاء الخلق من الرحمة وإلى الرحمة يعودون  
 وهذا هو سر الحب الذي حبر العقول  
 فالناس كلهم ولدوا على فطرة التوحيد  
 والشرك عرض والمعرض يزول  
 يقال إن العقل يوصي بإخفاء سر الحقيقة  
 ولكن الحب يمزق الستار فماذا يفعل عقل أبي الفضول  
 أعرف نقطة واحدة تحتوي ما كان وما يكون  
 هذه النقطة تدفع إلى الصعود تارة وتارة أخرى إلى النزول  
 لم يربط أحد بعهد الأمانة غيري  
 سواء اعتبرتني ظلوماً أم اعتبرتني جهولاً»<sup>(٢)</sup>

ويبحث الحكماء هنا ليس كبرويا وإنما هو صغيري، فهم لا يسألون عن ملأك العمل الصالح ولا عن ملأك قبول الأعمال، وإنما سؤالهم عن الإنسان، ويعتقدون أن أكثرية الناس - بشكل نسبي ومع وجود التفاوت يتسمون بالخير ويتمسكون به ويموتون عليه ويحشرون معه ..

(١) إشارة إلى الآية الكريمة: ﴿لَمَّا عَرَفْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى النَّبِيِّ وَالْأَئِمَّةِ وَالْجِلَالِ قَاتَبَنَّ أَنْ يَمْلِمُهَا وَأَنْفَقُنَّ مِنْهَا وَعَلَّمَهَا الْأَنْسُنُ إِذَا كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً﴾. آخر سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

والحكماء يريدون أن يقولوا مهما ارتفع عدد المؤمنين بالدين الإسلامي فهم أقلية ولكن الأفراد الذين يملكون الإسلام الفطري هم الأكثريه ويحشرون على إسلامهم هذا الفكرى .

وأصحاب هذا المشرب يفسرون ما ورد في القرآن الكريم من أن الأنبياء يشفعون للذين قبلوا دينهم بأن المقصود به هو الدين الفطري وليس الدين الافتراضي الذي حرموا منه بسبب قصورهم لا بسبب عنادهم وجحودهم .

### **ذنوب المسلمين:**

هذا الموضوع - ذنوب المسلمين - هو عكس الموضوع الأول - عمل الخير من غير المسلمين - وتمتم له .

أتكون ذنوب المسلمين وذنوب غير المسلمين سواء من ناحية العقوبة؟ الموضوع الماضي كانت ضرورته علمية، أما الموضوع الحالي فضرورته عملية، وذلك لأن أحد عوامل إنحطاط المسلمين وفساد مجتمعاتهم هو الغرور الذي لا محل له والذي أصاب كثيراً من المسلمين في المراحل المتأخرة من التاريخ ولا سيما أفراد المذهب الشيعي .

فإذا سألنا هؤلاء: أت تكون الأفعال الصالحة من غير الشيعة مقبولة عند الله؟ أجابنا الكثير منهم: كلا .

وإذا سألهنهم: وما حكم الذنوب والسيئات الصادرة من الشيعة؟ .  
أجابونا: كلها مغفورة!! .

ويستنتج من هاتين الجملتين أن الشيء الذي لا قيمة له هو العمل. فليس له قيمة إيجابية ولا قيمة سلبية . ويكتفى لضمان سعادة الإنسان ونيله الحظوة عند الله أن يطلق على نفسه اسم الشيعي .

ويستدل أصحاب هذا الإتجاه بما يأتي:

١ - لو بنينا على أن ذنوبنا وذنوب الآخرين تتعرض لنفس الحساب والعقاب فما هو الفرق إذن بين الشيعي وغير الشيعي؟ .

٢ - هناك رواية معروفة تقول: «حب علي بن أبي طالب حسنة لا تضر معها سيئة»<sup>(١)</sup>.

وللنجواب على الدليل الأول نقول إن الفرق بين الشيعي وغيره يظهر عندما يتلزم الشيعي بالبرنامج العملي الذي وضع له من قبل زعماه، ويلتزم غير الشيعي أيضاً ببرنامجه الديني حيث يتزعم الشيعي متقدماً على غيره في الدنيا وفي الآخرة معاً.

فالفرق بينهما لا بد أن نبحث عنه في الجانب الإيجابي وليس في الجانب السلبي.

ولا ينبغي أن نقول: لا بد أن يوجد اختلاف بين الشيعي وغيره في الوقت الذي يضع كل منهما منهاجه الديني تحت أقدامه. وإذا لم يكن بينهما اختلاف فما الفرق إذن بين الشيعي وغيره؟.

وهذه الحالة شبيهة بما إذا راجع مريضان طبيبين وقد ذهب أحدهما إلى طبيب حاذق والآخر إلى طبيب غير حاذق ولكنهما عندما استلما الدواء لم ينفذ أي منهما أوامر الطبيب فيه بل تركاه خلف ظهرهما، ومن المتيقن حيثيتزعم كل منهما على حاله إذا لم يزدد سوءاً، وعندهما يحتاج المريض الأول قائلاً: ما هو الفرق بيني وبين من راجع الطبيب غير الحاذق؟.

لماذا أبقى أنا مريضاً كما بقي هو على مرضه مع أنني راجعت طبيباً حاذقاً وراجع هو طبيباً غير حاذقاً؟.

وليس من الصحيح أن نجعل الفرق بين علي عليه السلام وغيره في أننا لو لم نعمل بتعاليمه فسوف لن نرى سوءاً، أما الآخرون فإنهم سوف يلقون عذاباً ونكراً عملوا بنصائح قدواتهم أم لم يعملوا!!!.

أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام أخبره يوماً بأن بعض من شيعتكم قد انحرفوا وحللوا حرامكم واعتبروا الدين منحصرأ في معرفة الإمام فقالوا إذا عرفت الإمام فاعمل ما شئت، فقال الإمام الصادق: «إنا لله وإنا إليه راجعون.

(١) البحار: الطبعة القديمة - المجلد التاسع، ص ٤٠١

هولاء الكافرون قد أتوا ما لا يعلمون تأويلاً بأفكارهم وبما يحلو لهم. والحقيقة أنه لا بد للإنسان من أن بنى المعرفة ثم ما شاء فليعمل من الطاعات فهي قبل منه، لأن الله لا يقبل العمل بدون معرفة».

ويقول محمد بن مارد: «قلت للإمام الصادق عليه السلام: حديث روى لنا أنك قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت؟ فقال: قد قلت ذلك، قال: قلت وإن زنا أو سرقوا أو شربوا الخمر فقال لي: إنما الله وإنما إليه راجعون، والله ما أنصفونا أن تكون أخذنا بالعمل ووضع عنهم، إنما قلت: إذا عرفت فاعمل ما شئت من قليل الخير وكثيرة فإنه يقبل منك»<sup>(١)</sup>.

وأما روایة «حب علي بن أبي طالب حسنة لا تضر معها سيئة» فلا بد أن نبحث عن تفسيرها الحقيقي، وقد فسرها أحد العلماء الكبار ويقال أنه الوحد البهبهاني بشكل خاص يقول فيه إن معنى هذا الحديث أنك إذا كنت محباً حقيقياً للإمام علي عليه السلام فإن الذنب لن تصيبك بأذى، أي إذا كنت صادقاً في حبك لعلي أنموذج الإنسانية الكامل وكانت طاعتك وعبوديتك وأخلاقك سائرة على منهجه بأخلاص دون رباء ولا نفاق فإن ذلك سيحول بينك وبين ارتكاب الجرائم والذنوب. مثل اللقاح الذي يكسب الإنسان مناعة تحميه من الأمراض الملحق ضدها.

وحب القدوة من أمثال علي ذلك الذي يجسم العمل والتقوى والعنفان يجعل الإنسان محباً لسيرته ولطريقة عمله ويقتلع التفكير في الذنب من عقله، ولكنه بشرط أن يكون صادقاً في حبه.

والإنسان الذي يعرف علياً ويعرف تقواه ويعرف كيف يذوب ويتحرق ويتأوه آخر الليل، ثم يعيش علينا فمن المستحيل أن يقوم بأعمال تخالف أوامره، ومن المتين أنه سوف يعمل بما أمر وعمل به ذلك الإمام من تقوى وصلاح واستقامة.

وكل حبيب لا بد أن يحترم رغبات محبوبه ويجل أوامره، والطاعة

(١) الكافي: المجلد الثاني، ص ٤٦٤

للمحبوب لازمة من لوزام الحب الصادق ولا تختص بعلي عليه السلام، فحب الرسول العظيم عليه السلام أيضاً كذلك.

إذن معنى الحديث «حب علي بن أبي طالب حسنة لا تضر معها سينة» إن حب علي يمنع الذنوب من الإضرار بنا وذلك بأن يسدّ حبه الطريق أمام الذنوب، وليس معناه - كما تخيل بعض الجاهلين - أن حب علي شيء إذا ظفرت به فإنك مهما ترتكب من ذنوب فهي لن تضرك.

وبعض الدراوיש يدعون أنهم يحبون الله ولكنهم من ناحية أخرى يتصرفون ويعملون بشكل أقبح من كل الفاسقين والمنحرفين. فهو لا يدعون ولنهم في دعواهم كاذبون.

يقول الإمام الصادق عليه السلام:

تعصي الإله وأنت تظهر حبه      هذا لعمري في الفعال بدبيع  
لو كان حبك صادقاً لأطعنته      إن المحب لمن يحب مطبع<sup>(١)</sup>  
فأصدقاء أمير المؤمنين وأصحابه الحقيقيون يبتعدون دائماً عن مواقع  
الذنوب ويفررون منها، وولايته صائنة لهم عن الذنوب لا مشقة إياهم فيها.

يقول الإمام البارق عليه السلام: «ما ثُنَّا ولا يثنا إلّا بالعمل والورع»<sup>(٢)</sup>.

وننقل هنا بعض الروايات المؤيدة لذلك:

١ - يقول طاووس اليماني:

رأيت الإمام علي بن الحسين عليه السلام يطوف حول بيته وينشغل بالعبادة من وقت العشاء وحتى السحر. ولما خلا المكان ولم يشاهد أحداً إتجه إلى الله قائلاً: إلهي لقد غابت النجوم ونامت العيون وأبوابك مفتوحة للطلابين . . . .

ونقل طاووس جملة طويلة من هذه المناجاة الخاضعة وقال لقد اندفع عدة مرات في بكاء حار ثم وقع على التراب ساجداً واقترب منه وأخذت رأسه ووضعته في حجري وأخذت أبكيه وتساقطت دموعي على وجهه الشريف فانتبه وقال: من الذي شغلني عن ذكر ربِّي؟.

(١) البحار: الطبعة القديمة - المجلد ١٢.

(٢) أصول الكافي: الطبعة الإسلامية سنة ١٣٨٨ - المجلد الثاني، ص ٦٠.

قلت له: أنا طاووس يابن رسول الله، ما هذا التضليل والبكاء؟  
 نحن الذين ينبغي أن نفعل هذا حيث أننا مذنبون وأصحاب جفاء. أما  
 أنت فأبوك الحسين بن علي وأمك فاطمة الزهراء وجدك رسول الله صلوات الله عليه وسلم.  
 أي لماذا أنت في هذا الحزن والخوف وشرفك لا يدنو إليه شرف؟.

فنظر إلي وقال: «هيهات هيهات يا طاووس دع عني حديث أبي وأمي  
 وجدي، خلق الله الجنة لمن أطاعه وأحسن ولو كان عبداً جحيماً وخلق النار  
 لمن عصاه ولو كان سيداً قرشيًّا، أما سمعت قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَتَيْتَهُمْ فَلَا  
 أَسَابَ يَنْهَمُهُ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَسْأَلُونَ﴾ (١) فَمَنْ ثَلَثَ مَوْرِثَةً فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» والله لا  
 ينفعك غداً إلّا تقدمة تقدمها من عمل صالح»<sup>(١)</sup>.

٢ - صعد الرسول الأكرم صلوات الله عليه وسلم يوماً جبل الصفا بعد فتح مكة وصاح: يا  
 أولاد هاشم! يا أولاد عبد المطلب! فاجتمع أولاد هاشم وأولاد عبد المطلب  
 ولما اكتمل جمعهم خاطبهم بقوله:

«إنّي رسول الله إلىكم إنّي لشفيق عليكم، لا تقولون إنّ محمداً متنّا، فوالله ما  
 أوليائي منكم ولا من غيركم إلّا المتقون، فلا أعرفكم تأتوني يوم القيمة تحملون  
 الدنيا على رقابكم ويأتي الناس يحملون الآخرة إلّا وإنّي قد أذررت فيما بيني  
 وبينكم وفيما بين الله عزّ وجلّ وبينكم وإنّ لي عملي ولكم عملكم»<sup>(٢)</sup>.

٣ - سجل التاريخ أن الرسول الأكرم صلوات الله عليه وسلم في أيام آخر عمره الشريف  
 خرج ليلة وذهب إلى مقبرة البقيع واستغفر للنائمين فيها ثم التفت إلى  
 أصحابه قائلاً: إن جبرائيل ليعرض علي القرآن في كل سنة مرة، أما هذا العام  
 فقد عرضه علي مرتين، وإنّي لاظنّ أن موتي قد اقترب. وفي اليوم التالي صعد  
 المنبر وأعلن أن موته قد اقترب. وكل من وعدته وعداً فليأت لأنجز له الوعد  
 وكل من يطلبني شيئاً فليأت لأؤدي له دينه، وواصل حديثه قائلاً:  
 «أيها الناس إنّه ليس بين الله وبين أحد نسب ولا أمر يوتّبه به خيراً أو

(١) بحار الأنوار: الطبعة القديمة - المجلد ١١، ص ٢٥، باب مكارم الأخلاق السجاد.

(٢) بحار الأنوار: طبعة الأخوندي - المجلد ٢١، ص ١١١، نفلاً عن كتاب صفات الشيعة للصدقون (ر.ه.).

يصرف عنه شرآ إلآ العمل. ألا لا يدعين مدع ولا يتمتنن متمن والذى بعثني بالحق لا ينجي إلآ عمل مع رحمة ولو عصيت لهويت. اللهم قد بللت<sup>(١)</sup>.

٤ - للإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام أخ يسمى زيد النار ولم يرض الإمام سلوك أخيه. وعندما كان الإمام في مرو كان جالساً يوماً يتحدث في مجلسه وزيد حاضر. وفي أثناء حديثه اتبه الإمام إلى أن زيداً يخاطب بعض الجالسين ويفتخر ببنسبة إلى النبي الكريم صلوات الله عليه وآله وسلامه مكرراً قوله: نحن ونحن...

قطع الإمام حديثه ويخاطب زيداً بقوله:

«يا زيد أغرك قول بقالي الكوفة أن فاطمة أحصنت فرجها فحرم الله ذريتها على النار والله ما ذلك إلآ للحسن والحسين وولد بطنها خاصة فاما أن يكون موسى بن جعفر يطبع الله ويصوم نهاره ويقوم ليله<sup>(٢)</sup> وتعصيه أنت ثم تجيئان يوم القيمة سواء لأنت أعز على الله عزوجل منه، إن علي بن الحسين كان يقول لمحسنتنا كفلان من الأجر ولعيستنا ضعفان من العذاب وقال الحسن الروشاء ثم التفت إلى وقال يا حسن كيف تقرأون هذه الآية: **﴿فَأَلْيَتُوْلُ إِنَّهُ لَيَّنَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلَ غَيْرَ صَالِحٍ﴾** فقلت من الناس من يقرأ «إنه عمل غير صالح» ومنهم من يقرأ أنه عمل غير صالح ومعناها حينئذ أنه ليس ابنك وليس من نطفتك إنه ابن زنا. فقال الإمام عليه السلام كلا لقد كان ابنه ولكن لما عصى الله عزوجل نفاه الله عن أبيه كذا من كان منا لم يطع الله فليس منا وأنت إذا أطعت الله فأنت من أهل البيت»<sup>(٣)</sup>.

### الشروط التكوينية والشروط الاعتبارية:

يقيس بعض الأفراد السنن الإلهية في الوجود وعملية الخلق والجزاء والثواب والعقاب والسعادة والشقاء بالمقررات البشرية الاجتماعية والحال أن

(١) شرح ابن أبي الحديد: طبعة بيروت - المجلد ٢، ص ٨٦٣.

(٢) في النسخة التي تحت يدي يوجد «ولا يقوم ليله» والظاهر أن «لا» هنا من خطأ النسخ «المترجم».

(٣) بحار الأنوار: الطبعة القديمة - المجلد العاشر، ص ٦٥ - ٦٦.

ومن هذه الرواية يعلم أنه كان في ذلك الزمان أناس من الكوفة بهذه الطريقة الخاطئة ولم يكن عددهم وفيراً وخم ل لإيات مدعاعم يحرفون الآيات الكريمة، والإمام كان متبنهاً إلى هذا الوضع وقد استغل هذه الفرصة ليدحض رأيهم وبين مغالطتهم.

السنن الإلهية تتبع شروطاً تكوينية وحقيقية وتعتبر جزءاً منها، أما الأوضاع الاجتماعية فهي ليست سوى أمور اعتبارية تنحصر قيمتها في اتفاق مجموعة من الناس عليها.

وعلى هذا فالقرارات الاجتماعية يمكن اعتبارها تابعة للشروط الاعتبارية الاتفاقية، أما أمور الخلق والإيجاد والجزاء والثواب والعقاب الإلهي فهي لا يمكن أن تتبع هذه الشروط بل هي تابعة للشروط التكوينية.

ونضرب مثلاً لكل من النظام التكويني والنظام الاعتباري:

فنحن نعلم أنه في الأنظمة الاجتماعية يوجد لكل بلد قوانين ومقررات خاصة. وبعض هذه القوانين الاجتماعية يضع تفاوتاً بين شخصين متساوين من ناحية الشروط التكوينية والطبيعية ولكنهما يختلفان من حيث الشروط الاعتبارية والاتفاقية، كأن يكون أحدهما حاملاً لجنسية بلد معين والأخر حاملاً لجنسية بلد آخر.

فعموماً يريدون مثلاً استخدام فرد لعمل خاص في إيران وقد راجعهم شخصان أحدهما إيراني الجنسية والأخر أفغاني وهما متساويان من حيث الشروط التكوينية فإن من المحتمل أن يستخدم الإيراني ويرد الأفغاني بعلة عدم تبعيته لإيران. فإذا احتاج الأفغاني قائلاً إنني وهذا الإيراني الذي استخدمنيه متساويان بلحافظ الشروط الطبيعية فإذا كان سالماً فأنا كذلك سالم وإذا كان شاباً فأنا شاب وإذا كان متخصصاً في الفرع الكذاي فأنا كذلك متخصص فيه، فإنه يسمع الجواب صريحاً بأن المقررات الإدارية لا تجيز لنا استخدامك في هذه الحال.

فيأمر اعتباري واحد تغير وضع هذا الأفغاني، ويضطر حينئذ لتردد على الدوائر للحصول على الورقة التي تجعله تابعاً إيرانياً.

ومن البديهي أن ورقة التبعية لا تؤثر في شخصيته الواقعية ولكنه من حيث المقررات الاجتماعية قد أصبح شخصاً آخر.

والمعروف أن اعتبار المقررات الاجتماعية مع عدم رعاية المساواة في الشروط الواقعية والتقوينية توأمان.

مثلاً لو غزا إيران - لا قدر الله - وباء من الأوبئة فهو لن يفرق بين الإيراني وغيره. فإذا كان الإيراني والأفغاني متساوين من حيث الشروط

المزاجية والمحيطة وسائر الأمور الطبيعية فيستحيل أن يفرق المكروب ويقول هذا أفغاني وليس إيرانياً ولهذا فسوف لن أغزو جسمه.

فها هنا تحكم الطبيعة وطريقة الخلقة ولا تحكم القرارات الاجتماعية فالحساب هنا حساب التكوين وليس التقنين ولا التشريع.

والسفن الإلهية التي تحكم الجزاء والثواب والعقاب والسعادة والشقاء إنما هي تابعة للشروط الواقعية التكوينية، وليس لأحد أن يدعي أنه ما دام اسمى قد سجل في سجل المسلمين فلا بد أن أتميز من باقي الفئات.

لا يختلط عليك الأمر فنحن نتحدث عن الجزاء والثواب والعقاب والسعادة والشقاء في تصرف الله مع عباده، وليس حديثنا عن القوانين التي وضعها الإسلام لتنظيم حياة المسلمين الاجتماعية.

فلا شك في أن القرارات التي وضعها الإسلام تشبه كل القوانين الموضوعة في الكون من حيث كونها سلسلة من القوانين الاعتبارية وليس سلسلة من الشروط التكوينية، والناس مكلفوون بتطبيقها في الحياة الدنيا مع التأكيد على صفتها الاعتبارية.

أما فعل الله ومشيئته في النظام التكويني ومن جملته منع السعادة وإنزال الشقاء بالأفراد وترتيب الجزاء لهم فهي غير تابعة للمقررات الاجتماعية وليس من صنفها، والذات الإلهية لا تتصرف فيها على أساس المقررات الاعتبارية. فالأمور الاعتبارية في الأنظمة الاجتماعية تؤثر في الجزاء، أما في الإرادة التكوينية للباري عز وجل فهي لا تأثير لها على الإطلاق.

ومن جملة المقررات الإسلامية الموضوعية للسلوك البشري الاجتماعي أنه من نطق بالشهادتين اعتبر مسلماً ويستفيد من المزايا الظاهرة للإسلام، ولكنه من حيث المقررات الأخروية وحساب العالم الآخر ومجازاة الله فإن القوانين المتحكمة هي: «فَمَنْ تَعْمَلْ فَإِنَّهُ مَعِنْ»<sup>(١)</sup>، و«إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتُمْ»<sup>(٢)</sup>.

(١) سورة إبراهيم: الآية ٣٦.

(٢) سورة الحجرات: الآية ١٣.

وقول النبي ﷺ: «أيها الناس إن أباكم واحد وإن ربكم واحد كلكم لأدم وآدم من تراب لا فخر لعربي على عجمي إلّا بالتفوى».

أي أن أصل ونسب الجميع يعود إلى التراب فلا امتياز ولا فخر لعربي على عجمي إلّا امتياز التقوى.

ولما كان سلمان الفارسي باحثاً عن الحقيقة مخلصاً في البحث عنها فقد وصل إلى مكان رفيع جعل النبي العظيم يقول في حقه: «سلمان من أهل البيت».

وببناء على ما قلناه فالأشخاص الواقعون تحت تأثير الوساوس الشيطانية ويخيلون لأنفسهم ويخدعونها بقولهم. إننا من محبي علي بن أبي طالب ؓ ومهما فعل فنحن من شيعته. أو نوصي ببعض أموالنا التي كسبناها من غير حق أو كان لا بدّ من إنفاقها في طريق الخير أثناء حياتنا ولم نفعل - نوصي بها لتدفع إلى متولى المشاهد المشرفة حتى ندفن قرب أولياء الله وحيثئذ لا يجرؤ الملائكة على تعذيبنا هناك - لا بدّ أن يعلم هؤلاء أنهم قدقرأوا بعيون لا يبصرون بها وأن الغفلة قد أغشت أبصارهم وسوف تفتح أعينهم وهم غارقون إلى أذقانهم في عذاب الله والحرسة تقطع قلوبهم يا ليتهم يرجعون ليجبروا ما فات، ولكن هيهات لقد فات الأوان وصدق قول الله: ﴿وَلَنِذْهَرُوا يَوْمَ الْمُسْرَةِ إِذْ فَتَنَّا الْأَمْرَ وَهُمْ فِي غَفْلَةٍ وَهُمْ لَا يَوْمَئُونَ﴾<sup>(١)</sup>.

وأدلة هذا الموضوع قطعية سواء أكانت من القرآن الكريم أم من السنة الشريفة فهي جميعاً تتفق على أن الإنسان مهما كان مسلماً فإنه سوف يلاقى العذاب الإلهي، ثم إذا كان مؤمناً فإنه سيخرج أخيراً من النار وإن امتد بقاوه فيها زمناً طويلاً مليئاً بالعذاب والألم.

فقسم من الذنوب يمحى في سكرات الموت وشدائده، وقسم منها يمحى بسبب عذاب القبر والبرزخ، وفئة منها في أهوال القيمة وشدائده الحساب. وبقى قسم من الناس لا بدّ من دخوله النار لفترات متفاوتة يعانون فيها ألوان العذاب والتحقيق. وقد وردت رواية عن الإمام الصادق ؑ في تفسير الآية الكريمة: ﴿لَيَسِينَ فِيهَا أَخْفَابَ﴾.

(١) سورة مريم: الآية ٣٩.

يقول الإمام الصادق فيها إنها مرتبطة بالذين سوف يظفرون بالنجاة من جهنم<sup>(١)</sup>.

وهذه نماذج من الروايات التي تبين ألوان العذاب وقت الموت وبعده عساها توقيظ وتحذر وتهيء للمنازل الخطرة والمهولة التي تتضررنا هناك:

١ - روى الشيخ الكليني عن الإمام الصادق **عليه السلام** أن الإمام أمير المؤمنين **عليه السلام** عرض له ألم في العين فزاره الرسول الأعظم **عليه السلام** والإمام يرتفع صوته من شدة الألم فسأل النبي الكريم **عليه السلام**: هذه الصيحة من الجزع وقلة الصبر أم من شدة الألم؟.

فأجاب الإمام **عليه السلام**: إبني يا رسول الله لم أغان لحد الآن ألمًا أشد مما أعني منه في الوقت الحاضر. فنقل له النبي الكريم **عليه السلام** الكيفية المخفية لقبض روح الكافر، فلما سمع الإمام **عليه السلام** هذا الوصف قام وجلس وقال يا رسول الله أعد لي هذا الحديث فقد أنساني ألمي. وحينئذ سأله الإمام **عليه السلام** يا رسول الله أيقبض روح أحد أفراد أمتك بهذا النحو، فأجاب النبي **عليه السلام** نعم، الحاكم الجائر، والأكل لمال البئيم ظلماً وعدواناً، والشاهد كذباً وزوراً<sup>(٢)</sup>.

٢ - روى الشيخ الصدوق في كتاب من لا يحضره الفقيه: إنه لما توفي «ذر» ابن أبي ذر الغفارى وقف أبو ذر إلى جانب القبر ومسح يده عليه قائلاً: «يرحمك ربك، أقسم بالله أنك سرت معي سيرة طيبة، والآن وقد فارقتني وأنا عنك راض، والله لست حزيناً على ذهابك، ولم ينقص مني شيء، ولبس لي حاجة إلى غير الله، ولو لم يكن الخوف من يوم الحساب مسيطرًا علي لتمتننت لو ذهبت مكانك ولكنني أحب أن أجبر بعض ما فاتني ولأعد نفسي لذلك العالم... وكل همي هو أن أتجز الأعمال التي تعود عليك بالفائدة ولا مجال لدى لأنجح غصبك. ووالله لم أبك لأنك قد انفصلت عنى، ولكنني بكثت على حالي كيف يكون الآن؟ وماذا مر عليك؟ حبذا لو كنت أعلم ماذا قلت وماذا قيل لك؟ إلهي إن الحقوق التي فرضتها لي على عاتق ولدي قد تجاوزت

(١) بحار الأنوار: الطبعة القديمة - المجلد ٣، ص ٣٧٦ - ٣٧٧.

(٢) منازل الآخرة: للمحدث القمي - الطبعة الإسلامية، ص ٥ - ٦.

عنها، إذن تجاوز أنت عن حقوقك التي فرضتها عليه لأنك أولى مني بالوجود والكرم».

٣ - روى الإمام الصادق **عليه السلام** عن آبائه الكرام أن رسول الله **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ** قال يوماً: ضغط القبر كفارة للمؤمن عن تقصيره الذي مر في الحياة الدنيا<sup>(١)</sup>.

٤ - وروى علي بن إبراهيم عن الصادق **عليه السلام** أنه عقب على الآية الكريمة: **وَوَيْنَ وَرَأَيْهِمْ بَرَزَ إِلَى يَوْمِ يُعْتَدُونَ** بقوله: «والله ما أخاف عليكم إلا البرزخ فأما إذا صار الأمر إلينا فنحن أولى بكم»<sup>(٢)</sup>. يعني أن الشفاعة لا تكون في البرزخ وإنما هي فيما بعد البرزخ.

وبشكل عام فعقوبة الذنوب من قبيل الكذب والغيبة والتهمة والخيانة والظلم وأكل أموال الناس وشرب الخمر ولعب القمار واحتلاق الحديث والفحشاء وترك الصلاة وترك الصيام وترك الحجج وغير ذلك - هذه كلها قد ورد العقاب عليها في القرآن الكريم والروايات المتوترة بحيث تخرج عن حد الإحصاء، ولا يختص شيء منها بالكافرين أو بال المسلمين من غير الشيعة -، ونحن نواجه في روایات قصة المعراج مواضع كثيرة يقول فيها الرسول الأكرم **صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ**: قدر رأيت فئات مختلفة من أمتي من الرجال والنساء في حالات مختلفة من العذاب وذلك بسبب الذنوب التي ارتكبواها.

### ملخص الفصل و نتيجته:

من مجموع ما ذكرناه في هذا الفصل مما يدور حول الأعمال الصالحة والسيئة الصادرة من المسلمين وغير المسلمين نستخلص النتائج الآتية:

- ١ - لكل من السعادة والشقاء درجات ومراتب، فلا أهل السعادة في درجة واحدة، ولا أهل الشقاء، ويعبر عن التفاوت الواقع بين أهل الجنة بـ «الدرجات» وعن التفاوت الواقع بين أهل جهنم بـ «الدركات».
- ٢ - لا يذهب كل أهل الجنة إليها منذ البدء، وكذلك لا يخلد أهل النار

(١) بحار الأنوار: الطبعية القديمة - المجلد ٣، ص ١٥٣ ، نقلأً عن ثواب الأعمار وأمالي الصدوق.

(٢) بحار الأنوار: الطبعية القديمة - المجلد ٣، ص ١٥١ ، نقلأً عن تفسير علي بن إبراهيم.

فيها إلى الأبد، فكثير من أهل الجنة لا يظفرون بها إلّا بعد اجتياز مراحل شاقة من العذاب في البرزخ أو في الآخرة، ولا بدّ أن يعلم كل مسلم وكل شيعي أنه حتى لو فرضنا كونه قد حمل معه إيماناً سالماً فهو إذا ارتكب - لا قدر الله - الفسق والفسق والظلم والجناية فسوف يلقى مصيرًا صعباً وقاسياً، ولعل بعض الذنوب أخطر من ذلك كثيراً إذ توجب الخلود في النار.

٣ - الأفراد الذين لا يؤمنون بالله ولا بالأخرة لا يؤدون أعمالهم متوجهين بها إلى الله ولها فهي لا تصعد إليه ولا تقتسم العالم الآخر وبالتالي فهم لا يرتفعون إلى الله ولا يدخلون الجنة.

وبعبارة أخرى نقول: لما كان هؤلاء غير سائرين في هذا الطريق فهم لا يصلون إلى نهايته لا لسب إلّا لأنهم لم يسيروا فيه.

٤ - أما الأشخاص المؤمنون بالله والأخرة ويؤدون أعمالهم بدافع التقرب إلى الله وبإخلاص نية فإن أعمالهم مقبولة لدى الله ويستحقون عليها الثواب والجنة مسلمين كانوا أم غير مسلمين.

٥ - من يؤمن بالله واليوم الآخر من غير المسلمين ويعمل صالحًا بقصد التقرب إلى الله فلكونه محرومًا من نعمة الإسلام فهو لن يستفيد من منهاجه الإلهي ولهذا فما طابق من أعماله الصالحة المنهاج الإلهي الإسلامي كان مقبولاً، مثل الإحسان إلى خلق الله وخدمتهم، أما العبادات المجنوعة والتي لا أساس لها في الدين فهي غير مقبولة وهي ناشئة من قصر اليد عن المنهاج الإلهي المتكامل.

٦ - كل عمل صالح مقبول سواء أكان صادراً من مسلم أم من غير مسلم فهو معرض فيما بعد لسلسلة من الآفات لعلها تفسده وتنتهي. وعلى رأس هذه الآفات الجحود والعناد ورفض التغيير والتبعض، وبناء على هذا فإذا تقرب أفراد غير مسلمين بكثير من أعمال الخير لوجه الله ولكنهم عندما عرضت عليهم حقائق الإسلام تعصباً وتعندوا وأشاحوا بوجوههم عن الحق والإنصاف فإن تلك الأعمال الصالحة كلها سوف تذهب هدراً «كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف».

٧ - إذا ارتكب المسلمون وسائر أهل التوحيد الفجور والفسق وخانوا المنهاج الإلهي العملي فهم يستحقون العذاب الطويل في البرزخ والقيمة، وأحياناً في النار بسبب بعض الذنوب كقتل المؤمن البريء عمداً.

٨ - أما أعمال الخير الصادرة من أفراد لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر وأحياناً يشتركون بالله فإنها تخفف عنهم العذاب وأحياناً ترفعهم عن كاهمتهم.

٩ - السعادة والشقاء تابعان لشروط واقعية وتكونية وليسما تابعين لشروط اعتبارية.

١٠ - الآيات والروايات الدالة على أن الله سبحانه يقبل العمل الصالح ليست ناظرة إلى الحسن الفعلي للأعمال فحسب وإنما العمل لا يتصف بالخير في نظر الإسلام ولا بالصلاح ما لم يتب وجهي الحسن: الحسن الفعلي والفاعلية.

١١ - الآيات والروايات الدالة على أن أعمال المنكرين للنبوة أو للإمامية غير مقبولة ناظرة إلى الإنكار القائم على العناد والتعصب، أما الإنكار الذي هو عدم اعتراف فقط ومنشأ عدم الاعتراف هذا هو القصور وليس التقصير فهو غير مشمول بهذه الآيات والروايات. والمنكرون من هذا القبيل يسمىهم القرآن بالمستضعفين أو هم المرجون لأمر الله.

١٢ - يرى حكماء الإسلام من قبيل ابن سينا وصدر المتألهين أن أغلب الناس الذين لا يعترفون بالحقيقة إنما هم قاصرون وليسوا مقصريين فهو لاء الأشخاص إذا لم يكونوا عارفين بالله فسوف لن يكونوا معذبين ولو أنهم لا يذوقون طعم الجنة. أما إذا كانوا عارفين الله معتقدين بالمعاد وقد أنجزوا أعمالهم خالصة لوجه الله فلا بد أن ينالوا الثواب والأجر من الله سبحانه.

ويبقى الأشخاص الذين هم مقصرون في جانب الحق وليسوا بقاصرين فهو لاء وحدهم يجرؤون إلى العذاب والشقاء وينالون العقاب الأليم.

اللهم اختم لنا بالخير والسعادة وتوفنا مسلمين وألحقنا بالصالحين بمحمد وآلـهـ الطـاهـرـينـ.

## الفهرس

٥	مقدمة المُترجم
٩	مقدمة الطبعة الثانية
١٤	الجبر والاختيار
١٥	مسألة العدل
١٦	الحسن والقبح الذاتيان
١٧	المستقلات العقلية
١٨	الفرض والهدف في أفعال الله
٢١	تميز الصنوف
٢١	العدل أم التوحيد؟
٢٦	تأثير «الكلام الإسلامي في الفلسفة الإسلامية»
٢٦	المذهب العقلي الشيعي
٢٩	طرح أصل العدل في الحوزة الفقهية
٣٠	نزاع أهل الحديث مع أهل القياس
٣١	الأسلوب الفقهي الشيعي
٣٣	أصل العدل في الوسط الاجتماعي والسياسي
٣٣	سر المنشا الأصلي

## الفصل الأول

### طرح البحث

٤١.	العدل البشري والمعدل الإلهي .....
٤٣.	إذن كيف تكون العلاقة بين الخالق والمخلوق؟
٤٦.	المناهج والمبيول .....
٥٢.	ما هو العدل .....
٥٩.	الشبهات والإشكالات .....
٦١.	«العدل» أحد أصول الدين .....
٦٢.	العدل والحكمة .....
٦٤.	الثانية .....
٧٠.	الشيطان .....
٧٤.	التشاؤم الفلسفى .....
٨١.	دلائل أم اعتراف؟ .....

## الفصل الثاني

### حل الفُقدَّة

٨٥.	الفلسفة الإسلامية .....
٨٧.	الطرق والمسالك .....
٨٩.	التربيحات .....
٩٣.	هل نظام الكون من ذاتيات هذا الكون؟ .....
٩٦.	ذكرى عطرة وخالدة .....
٩٨.	إنه اختلاف وليس ترجيحاً .....
٩٩.	سر الاختلافات .....
١٠١.	النظام الطولي .....

١٠٤	النظام العرضي
١٠٨	سنة الله
١١٠	ما هو القانون
١١١	الاستثناءات
١١٤	القضاء والقدر ومسألة الجبر
١١٥	الخلاصة

### **الفصل الثالث**

#### **الشرور**

١١٧	البحث في ثلات جهات
١١٨	أسلوبنا وطريقتنا
١١٩	ثانية الوجود
١٢٠	الشر عددي محض
١٢٤	الشر أمر نسيبي
١٢٩	الشرور وعلاقتها بأصل العدل

### **الفصل الرابع**

#### **فوائد الشرور**

١٣٣	أصل التفكير
١٣٥	النظام الكلي
١٣٧	القبح يظهر الحسن
١٣٨	الفرد أم المجتمع؟
١٤٠	الاختلاف في السعة والاستيعاب
١٤٤	مصالحنا تكمن في سعاداتنا
١٤٨	الباء للأوليات

١٤٩.....	الأثر التربوي للبلايا والشدائد
١٥٢.....	الرضى بالقضاء
١٥٣.....	البلاء والنعمة نسيان
١٥٨.....	مجموعة الأضداد
١٦٣.....	الأساس الفلسفى للتضاد
١٦٤.....	الخلاصة والتيبة الكلية

### الفصل الخامس الموت والفناء

١٧٩.....	ظاهرة الموت
١٧١.....	النفور من الموت
١٧٢.....	الموت نسبي
١٧٣.....	الدنيا رحم للروح
١٧٥.....	الدنيا مدرسة الإنسان
١٧٧.....	جذور الاعتراف
١٨١.....	الموت توسيع للحياة

### الفصل السادس الجزاء الآخرى

١٨٦.....	جزاء العمل
١٨٨.....	اختلافات العالمين
١٩٤.....	ارتباط العالمين
١٩٦.....	ثلاثة أنواع من المكافأة
١٩٧.....	تنبيه وعبرة
١٩٨.....	المكافأة الدنيوية

٢٠١.....	العذاب الآخروي
٢٠٧.....	حديث قصير

## الفصل السابع

### الشفاعة

٢١٠.....	اعتراض وشبهة
٢١٢.....	ضعف القانون
٢١٤.....	أقسام الشفاعة
٢١٤.....	نقض القانون
٢١٧.....	حفظ القانون
٢١٧.....	شفاعة القيادة
٢٢١.....	شفاعة المغفرة
٢٢١.....	جاذبية الرحمة
٢٢٢.....	أصل التطهير
٢٢٣.....	أصل السلامة
٢٢٤.....	الرحمة الشاملة
٢٢٥.....	الرابطة بين المغفرة والشفاعة
٢٢٦.....	شروط الشفاعة
٢٢٧.....	لئنما الشفاعة من الله
٢٢٩.....	التوحيد والتoslات
٢٣٠.....	جواب الإشكالات

## الفصل الثامن

### عمل الخير من غير المسلم

٢٣٢.....	طرح البحث
----------	-----------

٢٣٦	(١) الناحية العامة للبحث
٢٣٨	(٢) - لا يُقبل دين سوى الإسلام
٢٤١	العمل الصالح بدون الإيمان
٢٤٣	طرازان من التفكير
٢٤٣	المنطق الثالث
٢٤٤	المفكرون المستبررون
٢٤٨	المتشددون
٢٥٢	قيمة الإيمان
٢٥٢	المواخذة على الكفر
٢٥٣	مراتب التسليم
٢٥٥	الإسلام الواقعي والإسلام الجغرافي
٢٥٧	الإخلاص شرط لقبول الأعمال
٢٦٤	الكيفية أم الكمية؟
٢٦٦	مسجد البهلو
٢٦٧	الإيمان بالله والآخرة
٢٧٣	الإيمان بالنبوة والإمامية
٢٧٦	الإصابة بالأفاف
٢٨٢	تحت الصفر
٢٨٣	القاصرون والمستضعفون
٢٨٩	من وجهة نظر حكماء الإسلام
٢٩٢	ذنوب المسلمين
٢٩٧	الشروط التكوينية والشروط الاعتبارية
٣٠٢	ملخص الفصل و نتيجته



# الْعَدْلُ الإِلَهِيُّ



... لا ينبغي الإقتصر في البحث عن جذور مسألة العدل في الفكر الإسلامي على علم الكلام وأراء علمائه، لأن لها جذور أخرى في مكان آخر هو ميدان الفكر الإسلامي، لقد أقيم المجتمع الإسلامي - منذ البداية - على محور الكتاب والسنة، ولذلك فإن ما يطلبه هذا المجتمع هو أن تكون جميع قوانينه وأحكامه العبادية والتجارية والمدنية والجزائية والسياسية مأخوذة من معدن الوحي الإلهي.