

سلسلة تراث وآثار
الشهيد مرتضى مطهري



أسئلة الحياة

في الإسلام

- الهدف السامي للحياة الإنسانية
- الإنسان الكامل
- الإنسان والإيمان
- الإنسان في القرآن
- الإنسان والقضاء والقدر
- نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ
- أصالة الروح
- استدلال القرآن على التوجه بالحياة
- انكار في غير محله
- جبراز الإدراك عند البشر
- العقل والقلب





أَسْنَةُ الْحَيَاةِ
فِي الْإِسْلَامِ

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع تلفون ٠١/٢٧٥٦٧٨

بيروت - لبنان - حارة حريك شارع دكاش بناية فواز

سلسلة تراثنا و آثار الشهيد رضی اللہ عنہ

أَسْنَةُ الْحَيَاةِ

فِي الْإِسْلَامِ

استدلال القرآن على التوجيه بالحياة

الهدف السامي للحياة الإنسانية

الإنسان والقضاء والقدر

جهان الإدراك عند البشر

الإنسان في القرآن

أصالة الروح

العقل والقلب

الإنسان الكامل

الإنسان والإيمان

إنكاره في غير محله

نهضة المهدي في ضوء فلسفة التارخ



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

الامام الخميني

سلسلة تراث وآثار
الشهيد مرتضى مطهرى

الهدف السامى للحياة الإنسانية
الإنسان الكامل
الإنسان والإيمان
الإنسان فى القرآن
الإنسان والقضاء والقدر
نهضة المهدي فى ضوء فلسفة التاريخ
أصالة الروح
استدلال القرآن على التوحيد بالحياة
إنكار فى غير محله
جهاز الإدراك عند البشر
العقل والقلب

الهدف السامي
للحياة الإنسانية

الهدف السامي للحياة الإنسانية

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (٥٦)

قرآن كريم

مقدمة الناشر:

يسرنا أن نقدم للقراء الأعزة، هذه المحاضرات، في هذا الموضوع العام، وهو (الهدف السامي للحياة الإنسانية) لآية الله الشهيد العلامة الشيخ مرتضى المطهري، استاذ الجيل الثوري الواعي، ومربي الأمة، والفكر الإسلامي الكبير، الذي ساهم أروع مساهمة في دفع الجيل للقيام بثورته الإسلامية الكبرى بقيادة إمام الأمة وقائد المستضعفين في العالم الإمام الخميني العظيم.

وسيجد القراء الكرام - في هذا الكتاب - الفكر الإسلامي المتعمق، والعرض المتفتح للأفكار المتضاربة، والاستفادة الرائعة من آيات القرآن الكريم، والروح الإسلامية التوحيدية الطاهرة، الفانية في الحب الإلهي.

فلنعش إذن مع هذا الفكر الفيّاض حباً وإيماناً، ولنعبّ من معين الإسلام الثوري الأصيل... والله الهادي إلى الحق.

المقدمة

هذا الكتاب، مجموعة دروس للشهيد العظيم الاستاذ المطهري تحت عنوان (هدف الحياة)، وهي حلقة من دروس في (النظرة الإسلامية للكون) أقيمت عام ١٩٧٢م.

وقد كانت مسألة «النظرة الإسلامية للكون» وعرضها على جيل الشباب - آنذاك - من المواضيع التي تشد إليها المتدينين المثقفين، مما دعا الاستاذ الشهيد لأن يطرح فيها بعض الخطوط العريضة استجابة لرغبة بعض طلبته الذين شكلوا حلقة دراسية لا تتجاوز العشرة أشخاص.

وقد اعتاد الاستاذ دائماً أن يطرح بحوثه ومواضيعه - في جلسات صغيرة أو موسعة - مرات، لتقع موقع النقد التام، وتصل صقلاً يؤهلها للعرض النهائي على المجتمع، وحينئذ يبدأ بتأليف الكتاب المطلوب بأسلوبه الجذاب.

وهذا بالضبط ما جرى لبحث (مقدمة في النظرة الكونية الإسلامية)، والذي كتبه في صيف ١٩٧٨م بشكل ملخص مركز في سبعة أجزاء، نشرت تباعاً.

وعلى أي حال فالمجموعة التي بين يديك، هي جزء مما دار في تلك الحلقات الدراسية الصغيرة سنة ١٩٧٢م والتي نقلت من أشرطة التسجيل آنذاك.

أما الذي دفعنا لنشر هذه الدروس فهو: هذا الفكر الطاهر الزلال للاستاذ الشهيد، والذي ينبع من معين الإسلام، وكذلك تأكيد إمام الأمة على ضرورة الاستفادة المتزايدة - للجيل الشاب - من آثاره التي يجب أن تكون مناراً

للمجتمع الإسلامي، ولهذا وجدنا أن من الواجب علينا أن نعرض نصوص هذه الدروس دون أي تعديل، اللهم إلا في بعض العبارات - لكل أولئك الذين يشاققون إلى الآثار الفكرية للاستاذ الشهيد، فنرجو منهم القبول - على هذه الحال -.

يدرس الاستاذ في هذه البحوث (هدف الحياة) من وجهة نظر القرآن والمدارس والأفكار البشرية، ويفتح آفاق البحث في كل جهة، ويطلق للفكر عنانه في مجالاته المختلفة، ذلك أن هدف القرآن إذا وضح للفكر الإنساني بالنحو الذي رسمه القرآن، استطاع أن يلقي بأضوائه على الحياة فينيرها، ويبعث فيها حرارته فيحيلها حياة أخرى تهفو لها البشرية اليوم.

ألا ترى أن كل هذه الآلام والآهات التي زرعت في قلوب البشرية، نابعة من عدم إدراكها لسر الحياة وهدفها بعد؟.

إن الحياة في حقيقتها ليست مرة وتعيسة، ولكن الضلال فيها هو الذي يقود إلى كل هذا الألم والعذاب.

ومن هنا فإننا نحس بحاجة الجيل الشاب المتزايدة لمثل هذا البحث المهم، ليدرك - أكثر فأكثر - حقيقة ثورته المعنوية المقدسة، عبر إدراكه لهدف الحياة.

الدرس الأول:

هدف الخلقه

تعتبر مسألة (هدف الحياة) إحدى المسائل الأساسية التي ينبغي أن يركز عليها الفكر الإنساني، فلقد ارتسم أمام الإنسان دائماً هذا السؤال:

ما هو الهدف من هذه الحياة؟ أي، لأي شيء يعيش الإنسان؟ أو ما هو الهدف الذي ينبغي أن يستهدفه الإنسان من حياته وفي هذه الحياة؟.

ومن جانب آخر فإننا إذا حاولنا أن نبحث الموضوع من وجهة النظر الإسلامية للزمنا أن نطرحه على النحو التالي: (والواقع أن جذور البحث ترجع إلى هذه النقطة بالخصوص).

ما هو الهدف من إرسال الأنبياء؟ وما هي الغاية الأصلية لذلك؟.

من المسلم به أن هدف بعث الأنبياء لا ينفصل - بحال - عن الهدف الحياتي لأولئك الذين بعث إليهم الأنبياء ليرشدوهم، فإن الأنبياء بعثوا ليقودوا البشرية ويوصلوها إلى هدفها النهائي.

ولو تقدمنا مرحلة أخرى لوصلنا إلى بحث آخر حول (الهدف من الخلقه) ومن خلال البحث عن مسألة (هدف الخلقه) تطرح مسألة خلق الأشياء، ومن جملتها خلق الإنسان والهدف منه، وهنا يجب أن يوضح الموضوع على النحو التالي:

إن تعبير (هدف الخلق) ما هو؟ تارة يطلق ويراد منه التساؤل عن هدف الخالق من عملية الخلق هذه، أي ما هي الدوافع والعوامل التي دفعته لهذه العملية؟ وحينئذ نقول: إن هذا التساؤل - بهذا العرض - لا معنى له، ولا يمكن أن يكون لعملية الخلق هنا، هدف، أي لا معنى لأن يستهدف الخالق تحقيق شيء من عملية الخلق. فإن الهدف هنا يعني العامل والدافع المحرك للفاعل ليقوم بهذا العمل، ولولا وجود هذا العامل والدافع لما قام به.

إننا لا نستطيع أن نقول بوجود هدف وغرض في المجال الإلهي، بمعنى أن الفاعل يريد عبر فعله أن يصل إلى غرض معين، وأن ذلك الغرض هو الذي حركه نحو هذا الفعل، أي أن هناك شيئاً دفع الفاعل ليكون فاعلاً، يسعى لتحقيق ذلك الشيء. وهذا يستلزم نقص الفاعل ومثل هذا الاستهداف إنما يتصور في الفاعلين بالقوة والمخلوقات، أما في الخالق فهو غير متصور، إن مثل هذا الاستهداف يرجع إلى الاستكمال، بمعنى أن الفاعل يسعى عبر عمله هذا للوصول إلى شيء يفقده.

ولكن - وتارة أخرى - يتركز الحديث عن هدف الخلق لا على غاية الفاعل وهدفه وإنما على هدف الفعل ومعنى غاية الفعل. إن أي فعل - نركز عليه - لا بد أن يكون باتجاه هدف معين، ونحو كمال خلق لأجله، فالفعل خلق ليصل إلى هذا الكمال، لا أن الفاعل عمل هذا العمل ليصل هو إلى كماله، بل ليصل الفعل إلى كماله، أي أن نفس الفعل يسير باتجاه الكمال.

فإذا قلنا أن ناموس الخلق يقضي بأن أي فعل يتحرك منذ بدئه باتجاه الكمال، فإنه - والحال هذه - تكون للخلق غاية.

وهذا هو الواقع، فإن أي شيء يوجد له - أساساً - كمال منتزع، وأنه خلق ليصل إلى كماله المنتزع، وأن ناموس هذا العالم - بشكل عام - قائم على أن أي شيء يبدأ وجوده من النقص، وتكون مسيرته الكمال، لكي يصل إلى كماله اللائق والممكن.

إن مسألة (ما هي الغاية من خلق الإنسان؟)، ترجع إلى التساؤل عن

(ماهية الإنسان)، وما هي الإمكانيات الكامنة في الوجود الإنساني، وما هي الكمالات الممكنة له؟ لذا يجب البحث عن الكمالات التي يمكن للإنسان أن يبلغها.

إن الإنسان خلق لتلك الكمالات، وطبيعي أن الحكمة - بهذا الاعتبار - تعبر عن أن يكون عمل ما لأجل هدف معين، فلا يختلف الحال إذا عبّرنا عنها بالحكمة أو الغاية.

وعلى هذا فلا داعي لأن نبحث بشكل مستقل عن غاية الخلقة الإنسانية وهدفها، وإنما يرجع هذا البحث إلى التساؤل عن هذا الإنسان.

ما هو؟ وما هي الإمكانيات الكامنة فيه؟.

وبعبارة أخرى: ما دمنا ننظر للبحث من زاوية إسلامية لا عقلية فلسفية، فإن علينا أن نعرف نظرة الإسلام للإنسان، والكمالات التي يمكنه أن يبلغها في التصور الإسلامي.

وطبيعي أن بعثة الأنبياء كانت تستهدف تكميل الإنسان، ومما يتفق الجميع عليه أن الأنبياء جاءوا ليعينوا الإنسان، ويأخذوا بيده إلى الكمال.

إن في حياة الإنسان - في الواقع - نوعاً من الخلل والنقص لا يمكن للإنسان الفردي، بل وحتى الإنسان الاجتماعي أن يسده بمعونة طاقات الأفراد العاديين، فيتعين عليه أن يستعين بالوحي ليكون قادراً على التحرك باتجاه مجموعة الكمالات الممكنة له. فكون الهدف من بعثة الأنبياء هو تكميل الإنسان وإيصاله إلى غاية خلقة بشكل عام، أمر لا ينبغي البحث فيه لأن الكل مسلم به.

كما إنه لا مجال للبحث في ماهية الهدف الحياتي - بشكل عام - لكل فرد من الزاوية الفردية، فإنه - وحسب ما يمكننا أن نكون وماهية الاستعدادات المتوفرة في وجودنا بالقوة التي نستطيع أن نوصلها إلى المرحلة الفعلية يكون هدفنا الحياتي مطابقاً لذلك تماماً.

إلا أن هذا المقدار من البحث يبقى كلياً مبهماً ويلزمنا حينئذٍ أن نعود إلى القرآن ليحدثنا - بشكل أكثر تفصيلاً وأشدّ تعييناً - عن هدف الإنسان، وهل تحدث عن الهدف من خلق الإنسان؟ وهل ذكر لنا الهدف من بعثة الأنبياء؟ وهل تحدث عن الهدف الذي يعيش له الإنسان!.

إننا - في الغالب - نتحدث عن المفهوم العام - وهو صحيح بدوره، فنقول: إن الإنسان خلق للسعادة، وأن الله لا هدف له من خلق الإنسان، ولا يصله نفع من ذلك وإنما خلقه ليصل إلى سعادته، منتهى الأمر أن الإنسان يقف في مرتبة من الوجود وموضع يجب معه أن يختار سبيله بكل حرية، وأن الهداية الإنسانية تكليفية وتشريعية لا هداية تكوينية وغريزية وجبرية.

ولما كانت له حرّيته فإن الإنسان بعد أن هدى السبيل قد يحسن الاختيار وقد يسيء ذلك. ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١).

وهذا أمر صحيح بلا ريب ولكن أين يشخص القرآن هذه السعادة الإنسانية.

يقال - عادة - : إن الهدف من خلقه الإنسان، والذي ترتعن به السعادة الإنسانية، وبالتالي يكون الهدف من بعثة الأنبياء - بالطبع -، هو تقوية الإنسان في جانبي (العلم) و(الإرادة) فالله خلق الإنسان للعلم والمعرفة - وكمالها في معرفته الأكثر - كما خلقه للقدرة ليحقق ما يريد، فتقوى إرادته ويصبح قادراً على تحقيق ما يشاء.

وعلى هذا فإن الهدف من خلق حبة الحنطة (أو ما هو استعدادها) هو أن تكون بشكل نبتة الحنطة، وإن سعادة الخروف - في حدها الأقصى - تكمن في التهامه علفه وصيورته سميناً، أمّا ما في إمكان الإنسان فهو يعلو فوق هذه المسائل وهو أن (يعلم) و(يقدر) وكلما علم أكثر وقدر أكثر، كان إلى الغاية والهدف الإنساني أقرب.

(١) الإنسان: الآية ٣.

وتجددهم تارة يقولون أن الهدف من حياة الإنسان هو السعادة، بمعنى أن يقضي الإنسان نصيبه من الحياة الدنيا بشكل أفضل وأسعد... يتمتع أكثر بمواهب الخلقة والطبيعة، ويقلل من تألمه فيها، سواء من جانب العوامل الطبيعية أو من جانب أمثاله من أبناء نوعه الإنساني، وليست السعادة شيئاً غير ذلك.

فالهدف من خلقنا، هو أن نستفيد في هذه الدنيا من وجودنا ومن الأشياء التي حولنا غاية الاستفادة، أي أن نحصل على (الحد الأعلى من اللذة) و(الحد الأقل من الألم).

وحيثُذ فإن الأنبياء جاءوا ليحققوا هذا الغرض، فتكون حياة الإنسان قرينة للسعادة، أي الحد الأكثر من اللذة الممكنة والحد الأقل من الألم الممكن - وهو الهدف، وإذا كان الأنبياء قد عنونوا مسألة الآخرة بعد ذكر مسألة (الحياة)، فإنما ذلك لأنهم عينوا سبيلاً للسعادة الإنسانية. وبالطبع فإن سلوك هذا السبيل يستلزم ثواباً، كما أن مخالفته تستدعي عقاباً خاصاً. ومن هنا جاءت الآخرة تبعاً للدنيا، كما أن كل جزاء يتبع وضع أي قانون، فلكي لا تكون القوانين في هذه الدنيا عبثاً ولغوياً - خصوصاً وأن الأنبياء لم يكونوا قوة تنفيذية ولم يستطيعوا أن يثبوا أو يعاقبوا الأشخاص - فقد طرحوا مسألة عالم الآخرة لكي يعاقب المذنبون ويثاب المحسنون إلا أننا لا نجد مثل هذا في القرآن الكريم.

إن القرآن يصرح في موضع منه ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(١) فغاية خلق الإنسان والموجود الآخر المسمى بـ(الجن) هي العبادة.

وربما كان هذا أمر صعب القبول، فما معنى هذا الهدف؟ وما هي الفائدة التي تعود بها العبادة على الله؟ وهي حتماً ليست بذات فائدة له، وما هي فائدتها العائدة على البشر ليخلق البشر لأجل العبادة ولكن القرآن - على أي حال - يذكر هذا الموضوع بكل صراحة (أي أن العبادة هي غاية الخلق الإنساني).

وعلى العكس من النظرة السابقة التي تجعل الآخرة أمراً طفيلياً تبعياً، تصرح بعض الآيات بأنه لو لم تكن القيامة لكان الخلق عبثاً، وهذا يعني أنها جعلت بمنزلة الغاية، وقد تكرر هذا المفهوم في القرآن الكريم كثيراً.

﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ (١١٥)

والعبث يطلق على الشيء الذي لا غاية حقيقية له في قبال الحكمة، فيأتي الإنكار بمعنى أنكم حسبتم أن لا حكمة في خلقكم، وأن ليس هناك غاية حكيمة ولذا فهذه الخلقة عبث وخواء، ثم يأتي عطف البيان ﴿وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ وهذا يعني أنه لو لم يكن هناك رجوع إلى الله فالخلقة عبث.

وإننا لنجد القرآن يكرر التقارن بين مسألة القيامة من جهة، ومسألة كون الخلق بالحق، وعدم الباطل واللغو واللعب فيه، وهو في الواقع نوع من الاستدلال.

ذلك أن أحد أنماط الاستدلال القرآني على الآخرة هو الاستدلال اللامي - حسب المصطلح المنطقي -، بمعنى أنه بعد الإيمان بوجود إله لهذا العالم، وأنه لا يفعل عبثاً، وأن عمله إنما هو بالحق ولا مجال للباطل واللعب فيه، نعم، بعد الإيمان بأن الخليفة لها خالق حكيم، يأتي الإيمان بالرجوع إلى الخالق، في الواقع أن القيامة والرجوع إلى الله هي التي تبرر خلق هذا العالم وهذا ما يركز عليه التعبير القرآني وأنا لن نعثر في القرآن الكريم على ما يوحي بأن الإنسان خلق ليعلم أكثر ويقدر أكثر لكي يصل إلى هدفه حين يعلم ويقدر، وإنما خلق الإنسان ليعبد الله، وإن عبادة الله هي الهدف، فلو أن الإنسان علم وعلم أكثر، وقدر وقدر أكثر، ولم تكن في البين معرفة الله التي هي مقدمة العبادة، ولم تكن هناك عبادة الله، فإن الإنسان لم يخط على طريق هدف الخلقة ولا يُعَدُّ من وجهة نظر القرآن إنساناً سعيداً. أما الأنبياء فقد جاؤوا ليوصلوا البشرية إلى السعادة وهي في نظرهم عبادة الله.

(١) المؤمنون: الآية ١١٥.

وبهذا المعنى فلن يكون الهدف الأصلي من الحياة في منطق الإسلام - بالطبع - شيئاً سوى المعبود، فالقرآن يريد صياغة الإنسان ويمنحه هدفة وغايته، والهدف الذي يريد أن يوصل الإنسان إليه هو الله لا غير، وأي شيء غير ذلك ليس إلا مقدمة لا أصالة له ولا استقلال، وليس هو الهدف الأصلي.

فالأيات التي تصف الإنسان الكامل، أو تتحدث على لسان هذا الإنسان، تعرف هذا الإنسان بأنه الذي حدد هدفه بوضوح واتجه نحوه وعمل لأجله.

يقول القرآن الكريم على لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (٧٩) (١) و﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٢).

وتوحيد القرآن هذا ليس توحيداً فكرياً يعتقد الإنسان معه بأن مبدأ العالم واحد، وخالقه واحد فحسب، وإنما هو توحيد في المرحلة الخاصة للإنسان أيضاً، بمعنى أن الإنسان من الجانب العقائدي يعتقد بأن خالق العالم واحد لا شريك له، ومن جانب الهدف يصل إلى الحد الذي لا يرى هدفاً يستحق أن يستهدف إلا الله لا غير، وبالطبع تكون الأهداف الأخرى منبعثة ونابعة من هذا الهدف، فلا استقلال لها ولا أصالة وإنما تستمد من هذا الهدف وجودها.

فكل شيء في الإسلام يدور حول المحور الإلهي سواء من حيث الهدف من بعثة الأنبياء، أو من حيث الهدف الحياتي للفرد.

ولندرس الآن مسألة جعل العبادة هدفاً للخلق في القرآن:

فعن الإنسان الكامل وعن هدفه الحياتي يقول القرآن الكريم: ﴿إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (٣) فالإخلاص هو المقصود قبل كل شيء، والعبد المخلص هو الذي لا يجد في وجوده حاكماً غير الله.

(١) الأنعام: الآية ٧٩.

(٢) الأنعام: الآية ١٦٢.

(٣) الأنعام: الآية ١٦٢.

وأما مسألة هدف الأنبياء فللقرآن فيها تعبيرات مختلفة، فهو يقول تارة ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (٤٥) وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ﴿٤٦﴾ (١).

وأخرى يقول: ﴿يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ (٢).

فمن الواضح أن بعض التعبيرات صريحة في دعوتها الناس للتعرف على الله، وأن الأنبياء هم حلقة اتصال بين المخلوق والخالق والرابط بينهما.

ونجد آية أخرى تذكر بصراحة تامة شيئاً آخر كهدف لبعث الأنبياء، وهو «العدالة الاجتماعية».

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ (٣)، فما هو هدف البعثة - طبق الآية - وهي من أفعال الله التي لا يمكن أن تكون بلا هدف؟.

إن القرآن يقول بأن البعثة تمت لإقرار العدالة بين الناس فكل الأنبياء جاؤوا للعدالة وهنا نجد فلسفة البعثة قد طرحت بشكل آخر من خلال فرضين:

الفرض الأول: أن الهدف الأساس هو إقرار العدالة بين الناس، ولما كانت العدالة الواقعية لا تقوم بين الناس، - كما يستدل أمثال الفيلسوف أبو علي ابن سينا - إلا أن يقوم قانون عادل بينهم، ومثل هذا القانون العادل لا يمكن أن يضعه البشر لعلتين:

الأولى: لأن البشر غير قادر على أن يشخص الحقيقة، ويتخلص من الميول والأغراض المصلحية.

والثانية: لعدم وجود ضمان للتطبيق، فإن الطبع الإنساني يدفعه لتقديم نفسه على الغير أو تشريع القانون إلى الحد الذي يحقق منفعه، فإذا كان هناك أي ضرر رفضه، وعليه فيجب أن يكون القانون قانوناً يخضع له الإنسان، ومثل

(١) الأحزاب: الآية ٤٥.

(٢) البقرة: الآية ٢٧٥.

(٣) الحديد: الآية ٢٥.

هذا القانون لا سبيل له إلا أن يكون من الله بحيث يحس الإنسان من عمق وجدانه بالخوف من عصيانه ولما كان الأمر كذلك أي لكي تتم العدالة، نحتاج إلى القانون العادل، وهذا القانون يجب أن يكون له ثواب وعقاب موضوعان من قبل الله، ولكي يؤمن الناس بالثواب والعقاب، يجب أن يعرفوا الله، فمعرفة الله صارت عبر عدة وسائل مقدمة لإقرار العدالة، وكذلك فإن العبادات قررت لهذا الفرض، أي لكي لا ينسى الناس مقنن القانون، ويبقوا دائماً على ارتباطهم به، ويتذكروا أن لهم رباً يراقبهم، وهو الله الذي شرع القانون العادل لهم.

ووفقاً لمثل هذا السير الفكري - ولو بقينا نحن وهذه الآية - وجب أن نقول أن الهدف الأصلي من بعثة الأنبياء هو إقرار العدالة بين الناس، وتكون الدعوة إلى الله ثانوية لكي يتعرفوا على مقنن القانون، ويحسبوا له حسابه، وإلا فليست لمسألة الدعوة إلى الله ومعرفة الله أصالة، وإنما تقوم على الأساس الآنف.

فلدينا هنا في الواقع ثلاثة أنماط من المنطق يجب أن نعرف القابل منها للقبول.

الأول: هذا المنطق الذي عرضناه - ولا نجد له مؤيداً أما ما نقلناه عن أمثال أبي علي ابن سينا فلم يكن مؤيداً منهم تأييداً تاماً.

لقد جعل هذا المنطق هدف بعثة الأنبياء هو إقرار العدالة بين الناس، فالحياة السعيدة - في الواقع - للناس هي في هذه الدنيا. ومسألة المعرفة والإيمان بالله والإيمان بالمعاد هي - تماماً - مقدمة ذلك، لأن العدالة لا تتم إلا بمعرفة الناس لإلههم وإيمانهم بالمعاد، فالإيمان مقدمة العدالة.

أما المنطق الثاني: فعلى العكس من ذلك - يؤكد أن الهدف الأصلي هو معرفة الله وعبادة الله هي الهدف الأصيل، والتقرب إلى الله هو الهدف الحقيقي، أما العدالة فهي هدف ثانوي، ذلك لأن البشرية لكي تصل إلى المعنوية وتفوز بها، عليها أن تعيش هذه الحياة الدنيا، ولأن الحياة الإنسانية لا

تستقر إلا في ظل الشكل الاجتماعي لها، والشكل الاجتماعي لا يتم إلا باستقرار العدالة، فالقانون والعدالة هما مقدمتان لأن يقوم الإنسان في هذه الحياة الدنيا - باطمئنان - بعبادة الله. وإذا لم يكن الأمر كذلك فلا قيمة للعدالة.

وعليه فإن المسائل الاجتماعية التي تقول بأهميتها إلى هذا الحد، ونطرحها في مجال العدالة، هي هدف الأنبياء، ولكن لا الهدف الأولي وإنما الهدف الثانوي، أي هي مقدمة لهدف آخر.

وهناك رأي ثالث - بأن يقول أحد: ما الداعي لأن نفترض - لبعثة الأنبياء وبالتالي للخلقة والحياة - هدفاً أصيلاً ونعتبر باقي الأهداف مقدمةً فإن بالإمكان القول بوجود هدفين لذلك، وأنهم بعثوا لهدفين مستقلين عن بعضهما.

الأول: لكي يكونوا واسطة الاتصال بين البشر وخالقهم وليعبدوا الله، والثاني: لإقرار العدالة بين الناس.

وليس أي من هذين الهدفين مقدمة للآخر بل كل منهما هدف أصلي، خصوصاً وأنا رأينا القرآن الكريم يذكر كلا الهدفين، فما المانع من أن يكونا هدفين أصليين ولا يكون أي منهما مقدمة للآخر؟.

ولهذا الأمر نظائر في مجالات أخرى تعرض لها القرآن.

فمثلاً نجد القرآن الكريم يؤكد على تزكية النفس كثيراً، أنه يؤكد على هذا التهذيب والتنمية النفسية كثيراً فيقول: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾﴾^(١).

ففلاح الإنسان رهين تزكية النفس في نظر القرآن وهنا يقال:

هل أن تزكية النفس هذه هي بنفسها هدف في تصور الإسلام؟.

هل أن تزكية النفس هدف لحياة الإنسان وبعثة الأنبياء وخلق الإنسان؟.

أم أنها مقدمة؟. وإذا كانت مقدمة فهي مقدمة لأي شيء؟.

(١) الشمس: الآية ٩.

هل هي مقدمة لمعرفة الله، ومقدمة للاتصال بالله وعبادته؟.

هل هي مقدمة لإقرار العدالة الاجتماعية؟.

وقد جاء الأنبياء لهدف إقامة العدالة الاجتماعية، ومن الضروري لكي تقوم بين الناس أن تعتبر بعض الصفات التي لا تنسجم مع الحياة الاجتماعية رذيلة، والأخرى المنسجمة معها فضيلة، وحينئذ فلا بد للإنسان أن ينزه نفسه من الصفات التي لا تنسجم مع الحياة الاجتماعية ويخلصها من الحسد والكبر والعجب، وعبادة الذات والهوى وغير ذلك، ويزين نفسه بتلك الصفات التي تعتبر أخلاقاً اجتماعية، وتساعد على إقرار العدالة الاجتماعية مثل الصدق والأمانة والإحسان والمحبة والتواضع وغيرها.

أو قد يقال: أن تزكية النفس - أساساً وبقطع النظر عن أي هدف آخر - هي بنفسها هدف مستقل؟. والآن أيُّ هذه الآراء ينبغي قبوله؟.

إننا نرى أن القرآن يرفض أي نوع من الشرك وبأي معنى كان. أنه كتاب توحيدى بكل معنى الكلمة.

توحيدى بمعنى أنه يرفض وجود أي مثل لله (التوحيد الذاتى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١)).

وهو توحيدى بمعنى أنه يصف الله بكل الصفات التي تعطي الحد الأعلى من الكمال له ﴿لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾^(٢) والأمثال العليا ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾^(٣).

أنه كتاب التوحيد، بمعنى أنه يرفض أي فاعل في قبال الله، ويرى أن أي فاعل، يأتي بعد الله، وفي طوله - كما يصطلح - وهذا هو معنى «لا حول ولا قوة إلا بالله».

وهو كتاب التوحيد بمعنى أنه لا يرى للكائنات هدفاً أساسياً مستقلاً

(١) الشورى: الآية ١١.

(٢) الحشر: الآية ٢٤.

(٣) النحل: الآية ٦٠.

ونهاياً إلا الله . وخلال كل ذلك فهو لا يرى للإنسان - سواء في حركته التكوينية أو حركته التكليفية والتشريعية - هدفاً غير الله .

أن البون يتسع باتساع البعد بين السماء والأرض . . . بين الإنسان الذي تريده المدارس الفلسفية البشرية وذاك الذي يريده الإسلام، فهناك الكثير من الأشياء التي يقول بها الإسلام والتي تشبه ما يقوله الآخرون، ولكن ليس من زاوية نظرة واحدة، إن الإسلام ينظر للأمور دائماً نظرة توحيدية إلهية .

فمثلاً أشرنا سابقاً إلى أن الإنسان في فلسفته توصل إلى وجود قوانين ثابتة غير متغيرة حاکمة في هذا الكون .

والقرآن الكريم يقول بهذا الرأي ولكن ليس بهذا التعبير وإنما يقول به من زاوية إلهية :

﴿فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ۖ وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(١) إن القرآن يقبل مبدأ العدالة، بل هو يعطيه قيمة غير عادية وأهمية خاصة، ولكن لا بعنوان أن العدالة هي هدف نهائي، أو أن العدالة مقدمة ليسعد بها الإنسان في هذه الحياة بهذا الشكل الذي نعرفه من السعادة بل أنه يعتبر الحياة السعيدة في الدنيا بالنحو الذي يرضاه الإسلام في ظل نوع من التوحيد، العمل، أي أن يكون الإنسان خالصاً لله .

إن إنسان القرآن موجود لا يستطيع تأمين سعادته أحد إلا الله، بمعنى أن الإنسان موجود لا يروي ظمأه إلى السعادة ولا يؤمن له سد الخلاء، ولا يحقق رضاه الكامل، ولا يقوده في مسيرته الحقيقية، إلا الذات الإلهية ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(٢) وهو تعبير عجيب ومعجز! هؤلاء الذين آمنوا واطمأننت قلوبهم بذكر الله . . . ذكرهم مثبتاً لهم هذه الصفة وهي اطمئنان قلوبهم بذكر الله . . . ولكن هل تطمئن قلوب الآخرين بأشياء أخرى؟ كلا إن القرآن ينفي ذلك بعد أن يمهد بذكر كلمة (ألا) التنيهية!

(١) فاطر: الآية ٤٣ .

(٢) الرعد: الآية ٢٨ .

إنه يذكر وينبه ويعلن أمراً هاماً، ويقدم كلمة (بذكر الله) وحقها أن تتأخر نحوياً ولكنه يقدمها لتفيد الحصر كما يقول أهل البيان، إذ أن ما من حقه - بحسب القاعدة - أن يؤخر إذا قُدِّم أفاد الحصر بشكل طبيعي، والجار والمجرور متعلق بالفعل ويأتي بعده - بحسب القاعدة - ولكنه هنا قدم ليفيد الحصر ويعلن أنه بذكر الله لا غير، بنسيان ما عدا الله، تطمئن القلوب، وأن الذي يؤمن سعادة القلب المضطرب الباحث عن الحقيقة ليس إلا الله أما كل شيء عداه فما هو إلا مقدمة له أنه موقف من المواقف الإنسانية في مسيرتها الطويلة لا المقصد النهائي، وحتى العبادة كذلك، إذ يقول: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾^(١) وفي آية الصلاة ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٢) يذكر القرآن خاصية الصلاة ويقول عن هدفها ﴿وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ﴾^(٣).

إن الإسلام يريد الإنسان للعبادة وسبيل التقرب إلى الله والتعرف عليه وذكره، وطبيعي أن يحصل الإنسان على قدرته هنا، إلا أن العلم والقدرة بالنسبة لكل الأشياء أيضاً مقدمة لا أصل، وكذلك تزكية النفس فإنها جميعاً أهداف ثانوية، فهي أهداف لشيء ووسائل لشيء آخر.

(١) طه: الآية ١٤.

(٢) العنكبوت: الآية ٤٥.

(٣) العنكبوت: ٤٥.

الدرس الثاني:

أساس الأخلاق الفردية والاجتماعية

يحتاج الإنسان في حياته الإنسانية - الفردية والاجتماعية - إلى مجموعة من الأهداف اللامادية، ونحن هنا لن نتعرض إلى جانب الضرورة الفردية في حياة الفرد للأهداف والقيم المعنوية وغير المادية، لأننا لا نرى فعلاً حاجة لذلك، وربما يتوضح الحال فيها من خلال بحوثنا الاجتماعية.

ومن المسلم به أن أية مدرسة اجتماعية تحتاج إلى وجود مجموعة من الأهداف المشتركة بين جميع الأفراد، ذلك أن هذه الأهداف المشتركة إن عدمت فإن الحياة الاجتماعية بمفهومها الواقعي - أي الحياة المنظمة - تعود غير ممكنة، فالحياة الاجتماعية معناها التعاون، والتعاون في مجال الأهداف المشتركة ممكن، أما إذا لم يوجد في البين هدف مشترك فإن هذا الإمكان ينتفي، وأن الهدف المشترك يعم الأهداف المادية والمعنوية.

فمن الممكن أن يكون الهدف المشترك لجميع الأفراد هدفاً مادياً كممثل الشركات التجارية والصناعية للأفراد المشتركين في تأسيسها، حيث يجتمع عدد من الرأسماليين ويؤسسون شركة تجارية أو صناعية، أو يتفق صاحب رأسمال وصاحب ساعدٍ عامل، أو يتفق أصحاب سواعد عاملة، فالعمل والساعد من أحدهما، ورأس المال من الآخر ثم يأتي العمل المشترك.

فالهدف المشترك أعم من المادي والمعنوي، إلا أن المجتمع الإنساني لا

يمكن أن يُشكّل تماماً كما تشكل الشركات بمعنى أنه لا يمكن أن يكون أساس الحياة الاجتماعية شركة كبرى لا غير، هذا ما نراه نحن بالطبع، وإلا فإن البعض يفترض هذا التصور وهذا (راسل) يبنى أخلاقه على هذا الأساس!! لأنه لا يرى للأخلاق أساساً اجتماعياً سوى المنافع الفردية، إنه يقول: إنَّ أخلاق المجتمع في الواقع نوع من التعاقد يقوم به الأفراد، ذلك لأن الأفراد جميعاً يدركون أن الحفاظ الأفضل على منافعهم يقتضي أن يراعي كل منهم حقوق الآخرين ووجودهم.

ويضرب لذلك مثلاً فيقول: «أنا - بحسب الطبع - أميل لأن امتلك بقرة جاري، ولكني ملتفت إلى أن هذا العمل إذا تحقق فإن جاري سوف يرد عليه ويأخذ بقرتي، وهكذا يقوم الجار الآخر بنفس العمل، وحينئذٍ - فبدلاً من الانتفاع الأكبر - سوف أصاب بضرر أكبر، وحينئذٍ أقول! أن المصلحة تقتضي أن احترم حقك واعتبر بقرتك ملكاً لك، لتكون بقرتي ملكاً لي»، وهكذا يعتبر (راسل) الحفاظ على المنافع الفردية أساساً للأخلاق الاجتماعية، وفي الواقع فهو يرى أن أساس الاحترام للحقوق الفردية، هو أن يحترم عدة من الشركاء حقوق كل فرد منهم لأنهم يرون أن مصلحة الفرد تكمن في التعاون.

ونحن نقول: إن العلاقة بين اللصوص تقوم على هذا الأساس، فإن عدداً من اللصوص عندما يتفقون على السرقة ويقطعون الطريق نراهم يقسمون النتائج بالسوية والعدالة بينهم، ويراعي بعضهم البعض لأنهم يعلمون أن كل فرد لوحده لا يستطيع القيام بهذا العمل، ولأن كل فرد يحتاج للآخرين فإنه يحترم حقوقهم، ولهذا كنا نقول دائماً أن فلسفة (راسل) تخالف شعاره فلقد كان شعاره المحبة الإنسانية في حين تعمل فلسفته على اقتلاع جذور الإنسانية، ذلك لأنه كان يرى الأخلاق الاجتماعية قائمة على أساس المنافع، ويمكن لهذه الأخلاق أن تشمل الفرد الذي يلاحظ منفعة في التعاون مع الآخرين ويخاف ردود فعلهم، وعندما تكون هناك مجموعة متكافئة من حيث القدرة والقوة فإن كل فرد يخاف الآخرين ويرعى حقوقهم أما عندما يصل أحدهم إلى حدٍ يطمئن

معها تماماً إلى أن أياً من هؤلاء المتعاونين معه لا يستطيع أن يقاومه لضعفه فلا داعي يدعوه لمراعاة الجوانب الأخلاقية ولماذا يفعل ذلك؟.

فلنفترض نيكسون وبريجينيف (يلاحظ أن الحديث كان في حالة كون نيكسون رئيساً للولايات المتحدة الأمريكية) يقف بعضهما في قبال البعض، ولأنهما متساويان في القدرة والقوة فإن كلا منهما يحسب حساب الآخر، ويرى أن منفعته تكمن في مراعاة مصالح الآخر ولكنه في قبال أي شعب ضعيف ليس لديه أي داع للسلوك الأخلاقي وهناك فاعتراض (راسل) على أمريكا في حربها ضد فيتنام مثلاً لا معنى له ولا معنى لوصفه بأنه غير إنساني، إذ ماذا يعني قوله غير إنساني؟ وما الملزم لأمريكا أن لا تحارب ولا تعتدي؟.

وعلى أي حال فهذا منطق مطروح، وطبيعي أنه منطق سخيف ذلك لأنه يجيز أساساً للقوي أن يستغل قوته، غاية الأمر أنه يقول للضعيف كن قوياً لكيلا يستطيع القوي أن يظلمك وهذا كلام صحيح ولكنه لا يبقى للأخلاق موضعاً، لأنه لا يستطيع أن يأمر القوي قائلاً له: مع أنك تعلم أن الضعيف يستطيع أن يرد عليك ولكن لا تظلم، فإن أمره هذا بلا مبرر، فلماذا لا يفعل، مع أن هذا العمل في مثل هذه المدرسة مجاز قطعاً.

إذن يجب الاتجاه نحو شيء آخر، ويمكن أن يقوم رأي على أساس تلك الأهداف المادية المشتركة، ولكن المتخلص من المفسد يطرح سبيلاً آخر فيقول: إن علينا أن نبحث عن دوافع اعتداء الأفراد على غيرهم ثم نعمل على محو هذه الدوافع، وليس من الضروري أن تكون تلك عللاً وجدانية أو نفسية، أو نتيجة اتباع مدرسة خاصة وتربية معينة أنه يقول:

«لنفترض أنكم اعترضتم بعدم وجود مانع وراذع للقوي حين يصمم على ظلم الضعيف ولكننا يجب إن بنى المجتمع على النحو الذي لا يتضمن وجود قوي وضعيف إذ في أي شيء يكمن أساس القوة والضعف؟ فإذا استطعنا القضاء جذرياً على هذا الأساس كان أفراد المجتمع على حد سواء، وحينئذ نجدهم - بالطبع - يمتلكون الاحترام المتبادل لحقوق الأفراد لأنهم متساوون.

وليس ذلك الأساس سوى الملكية، ذلك لأن كل القدرات السياسية والاجتماعية وغيرها تنبع منه.

اقضوا على الملكية ليعود الأفراد جميعاً بمستوى واحد، وبقدرة واحدة، وبهذا فهم لا يستطيعون الاعتداء على غيرهم، وتكون للجميع أهداف مشتركة - وهي الحياة المادية، - ويعود المجتمع بشكل شركة واقعية لا يستطيع أي من المشتركين فيها أن يتحكم بالأفراد الآخرين، لأن وسيلة الضغط والشقاء هي الملكية وقد أنزلناها.

والماركسية تقريباً تقول بمثل هذا الرأي، وهذه المدرسة لا تعتمد مطلقاً على المسائل المعنوية، ولا تتحدث عن الوجدان والوجدان الأخلاقي وأمثال ذلك، إنها تعتمد فقط على الشيء الذي تعتقد أنه سر الشرور والشقاء، وأنماط الظلم المختلفة، والتعدي، وهو الملكية، فإذا قضينا على الملكية فقد قضينا على وسيلة الإجرام والتجني، وإذا ما انتفت الملكية الفردية وحلت محلها الملكية الاجتماعية، وراح كل فرد يعمل بقدر ما يستطيع، ويأخذ من المجتمع بقدر ما يحتاج فسوف يعم المجتمع الصفاء والعدل والأخلاق الحسنة، وتنمحي أسباب العدا والنفور والعقد، ويعيش الناس كأخوة متساوين.

وهكذا، وبدون أن يلجأ هذا الاتجاه للمعنويات يعمل على أن يدير المجتمع بلا إعطاء أي دور للقيم المعنوية، وهذا الأمر ناقص وباطل، وذلك لأن الواقع العملي أظهر أن المجتمعات التي ألغت الملكية لم ينعدم فيها الظلم والانحراف، ولو كان ما يقولون صحيحاً لما عدنا نرى أي فساد فيها بعد وصولها للحياة الاشتراكية، في حين أننا نجد هذه المجتمعات الشيوعية مبتلاة بين الحين والحين بأساليب التصفية وغير ذلك... إن سبب ذلك يرجع إلى أن الملكية ليست العامل الوحيد للحصول على الامتيازات.

ويتوضح ذلك بملاحظة ما يلي:

أولاً: إن الامتيازات ليست كلها امتيازات مالية فهناك امتيازات يقول بها الإنسان لا ترتبط بالمال، فالمرأة الجميلة لها امتيازها على النسوة الأخرى وهو

امتياز حياتي لا ربط له بالمال، بمعنى أنه حتى لو كانت الملكية اشتراكية فإن هذا الامتياز باق على حاله.

والأهم من كل ذلك المقامات، فقيمة المقام لدى البشر أعلى من قيمة المال وأكبر، فهذا (فورد) او (روكفلر) يسعى دائماً للاشتراك في انتخابات رئاسة جمهورية أمريكا وهكذا نجد هذا الرجل - وهو أغنى أغنياء العالم، أو من جملة مجموعة تمتلك أكبر ثروة في العالم - نجده وحلم رئاسة الجمهورية يؤرقه ويكوي قلبه، وهناك الكثيرون ممن يضحون بثروتهم - غالباً - لكي يصلوا إلى الشهرة والفخر والرئاسة والقدرة وغير ذلك، وذلك أمر له قيمته، أن يجد الإنسان الآخرين يخضعون له إما من خلال إيمانهم وحبهم وتعلقهم به، أو خوفاً منه ومن سطوته.

فمثلاً ألا يأمل الأفراد أن يكون أحدهم كالإمام المرحوم البروجدي - (وهو أحد كبار العلماء المحبوبين) والذي يحلم الكثيرون برؤيته، ويقبلون يده بكل خشوع، ويعطونه أموالهم، ويفتخرون بجوابه على سلامهم، أليست هذه قيمة للإنسان؟ وهل أن كل القيم تأتي من المال؟.

أو في الطرف الآخر يصبح الإنسان ملكاً يقف أمامه مئات الآلاف من الجنود والضباط - ولو لخوفهم منه - فيستعرضهم ويقدمون عرضهم احتراماً له؟.

وعلى أي حال فمثل هذه الأمور لها قيمتها لدى البشر، ولو لم تكن كذلك لما ضحى الإنسان في سبيلها بكل شيء، وهذه أمور ليست بغير ذات بال.

وعلى هذا فجدور الاعتداء على حقوق الآخرين، وسر الامتيازات ليست المال والثروة فحسب. على أن الأشياء الأخرى لا تقبل الاشتراك ليجعلوها اشتراكية.

ثانياً: عندما يكسبون امتيازاتهم بوسائل أخرى فإنهم - حتى في تلك المجتمعات الاشتراكية - سيحصلون على المال والثروة، وتكون فرصتهم في

الحصول على هذه الامتيازات أكبر بلا ريب، ففي روسيا مثلاً هل تساوى خروشوف والفلاح الروسي من حيث المال والثروة؟ .

وحتى مع كونه مندوباً للطبقة الفلاحية، لكنه على أي حال يقطع الدنيا هنا وهناك في أضخم الطائرات مع أن ذلك الفلاح لم يحصل له في عمره كله إن وفق لركوب طائرة من هذه المدينة إلى تلك .

فليس الامتياز الوحيد هو المال والثروة لتحل المشكلة عبر الاشتراكية في الثروة، كما أنه ليست استفادة الأفراد من الثروة الاشتراكية على حد واحد مع اختلاف مقاماتهم .

وبالتالي فإذا ركزنا على أموال الدولة - وهي من الأموال العامة وليست ضمن الملكية الفردية - فهل يستفيد الأفراد منها بشكل واحد؟ كلا: فالمدير العام - مثلاً - يستفيد من الخزينة العامة بعناوين مختلفة، الأمر الذي لا يمكن لغيره أن يفعله .

علاوة على هذا فإن هناك أمراً لا يخلو من أهمية بل هو الأهم مما سبق، فالمجتمع الاشتراكي يحتاج إلى أنماط من الإيثار والتضحية وغيض النظر عن المواهب المادية. كأن يكون أحدهم جندياً عليه الدخول إلى ميدان الحرب والتضحية بالنفس، وفي مثل هذه الحال لا معنى لتحكيم المنافع المشتركة، وإنما يجب الاعتماد على المبادئ والعواطف وغيرها ليضحي الجندي بنفسه في سبيلها، وهنا نجد أشد المبادئ مادية في حاجة ماسة للجوء إلى نوع من المعنويات ولو على أساس جعل المسلك نفسه معبوداً ومحجوباً قيماً يضحي الفرد لأجله، وهذا نوع من المعنويات .

إن مسلكاً يبني كل شيء على أساس الاشتراك في المنافع المادية والحفاظ عليها لا يمكنه أن يكون مسلكاً جامعاً، بل لا يمكنه - أساساً - أن يكون مذهباً عملياً ولهذا فإن لهذه الحاجات تطرح مسألة مجموعة من المعنويات، فسلوك القادة الماديين الشيوعيين - مثلاً - بالنسبة للشعارات والعلائم المتعلقة بالمذهب له حالة متميزة، إنهم يسلكون على النحو الذي

يجعل المذهب فوق كل شيء في حين أنه - وفقاً لما تبَّوه - لا يكون المذهب إلا وسيلة للوصول إلى المنافع الحياتية فإنه - في التصور المادي - لا يعود المذهب إلا خارطة يعمل المهندسون وفق مخططها لكي يتم البناء، وليس لها في قبال البناء أي جانب تقديسي مطلقاً، إن أفضل الخرائط ينظر إليها نظرة ثانوية في قبال أصل البناء، ولذا فلا يتصور أن نضحى بالبناء في سبيل الحفاظ على الخارطة، لأنها هي بدورها لصالح البناء، والمسلك المادي - في أفضل حال - إنما هو وسيلة لبناء المجتمع، فلماذا تتحول المادة إلى صنم يعبد؟ إن الخارطة لصالح البناء، والبناء بدوره لصالح، فلماذا أضحى في سبيله؟.

إن هذا ممَّا لا معنى له ومع ذلك نجدهم ينظرون إلى مذهبهم على أنه وسيلة لبناء المجتمع من جهة ولصالح حياة الأفراد من جهة أخرى، وكأنه أمر له قيمته وقدسيته وعظمته يفتخر الإنسان بالتضحية في سبيله ورغم أنه أمر لا مبرر له ولكنهم مضطرون لهذا المعنى فهم يغرسونه في الأفراد ولو بنحو التلقين.

وعلى هذا التصور وهو عدم استغناء أي مجتمع كان عن مجموعة من الأهداف المعنوية أو (القيم المعنوية) - كما يعبر عنها حديثاً - يجب أن نعرف حقيقة هذه القيم المعنوية، هل هي أمور واقعية أم هي مجموعة من التلقينات والخداع الساذج، تماماً كما يقال بالنسبة للوطن والشعب وأمثال ذلك حيث يطرحون هذه الشعارات الفارغة لخداع السذج البسطاء.

نعم يجب أن نعرف حقيقة هذه القيم المعنوية التي يعطيها الإنسان قيماً عظمتى إلى الحد الذي يضحى معه بكل منفعه المادية في سبيلها، وهنا يبرز هذا السؤال: ما هي (القيمة)؟.

إن الإنسان يقوم بأعمال إرادية، ولكل عمل اختياري هدف، وعندما يستهدف الإنسان شيئاً فإن ذلك الشيء له أهميته وقيمه لديه بلا ريب، سواء كان هذا الهدف مادياً أو معنوياً، بمعنى أن للهدف جاذبية للطبيعة الإنسانية، وإلا فمن المحال أن يتحرك ويسعى الإنسان نحو هدف لا يجذبه إليه. فقد قيل

أن العبث المطلق لغو، واللغو المطلق محال صدوره من الإنسان وكل ما نسميه عبثاً فقد يكون من حيث المبدأ الفكري والعقلي عبثاً ولكنه من حيث مبدأ آخر يصدر عنه ليس عبثاً فقوة الخيال - مثلاً - محرك نحو هدف ما، إن قوة الخيال تصل إلى هدفها بينما تعجز القوة العاقلة.

لا ريب في أنه يكمن في الأمور المادية شيء نافع لحياتي، ولما كنت أحب حياتي هذه حباً غريزياً وبالطبع، فإني أتحرك باتجاهه، لأن له قيمة لدي، وإن كانوا لم يصطلحوا بعد على إعطاء قيمة للأمور المادية، ولكننا نقصد القيمة بمعناها الأعم من الأمور المادية، فالطبيب له قيمة لدي لأنه يساعدي في الخلاص من المرض، والدواء له قيمته، والغذاء كذلك لأنه يحل محل ما يفقده الجسم من خلاياه.

بعد هذا نصل إلى الأمور المعنوية التي لها ما يوازيها من الماديات في الخارج، فما هو الحال فيها؟.

إن الأمور المادية هي الأمور الجسمانية واقعاً والنافعة للجسم، بأن تكون هي بنفسها من الأجسام مثل الغذاء، أو أنها ليست بجسم ولكن الجسم وسلامته تتعلق بها كالرياضة، ذلك أن الإنسان يهتم بسلامة بدنه، ولما كانت الرياضة توجب سلامته فهي ذات قيمة لديه.. أما عمل الخير - بالنسبة للآخرين - دون أن تكون فيه للإنسان منفعة مادية ولكنه عموماً يشكل خدمة للمجتمع والجيل الآتي فما هو الموقف فيه؟.

كأن يشتغل إنسان ما في مؤسسة ثقافية، ويبذل جهوداً جبارة لكي يخدم الجيل الآتي من هذا الشعب، وبشكل لا يعود على شخصه بأي منفعة، بل له ضرر أيضاً لأنه يستهلك من وقته وعمله ويمنعه من الكسب الأكثر، فكيف ندرس هذه الحالة؟.

إن مسألة المعنويات مسألة هامة في حياة الإنسان، وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: هل أن الإيمان بالأمور المعنوية ينحصر بالإيمان بالله؟ وهل أن الإيمان بالله يقع في أول قائمة الإيمان بالمعنويات؟ أو أنه لا مانع من أن لا

يكون في البين إيمان بالله؟ في حين تتحكم بالحياة الإنسانية مجموعة من القيم المعنوية.

هناك جملة وردت في كتاب (أصالة الإنسانية) لسارتر نقلاً عن داستو يوفسكي الكاتب الروسي المعروف إذ يقول: «إن لم يكن هناك واجب الوجود فكل شيء جائز» بمعنى أننا إذ نقسم الأعمال إلى حسن وسيء فنقول: هذا فعل حسن يجب فعله، وهذا قبيح يجب تركه، وإذ تفرض الجوانب المعنوية - طبيعة - أن تصدق وأن لا تكذب، وأن لا نخون المجتمع بل نخدمه، فهذا كله تابع للاعتقاد بالله وواجب الوجود، فإذا لم يكن هناك واجب الوجود فكل شيء جائز، أي أن كل شيء مباح لنا ولا معنى للمنع والردع، وما ينبغي وما لا ينبغي فكلها تنتفي من قاموس الحياة، فهل أن الأمر كذلك؟.

هناك خصلة حسنة في فعال الماركسيين، هي إنهم لا يسعون خلف المسائل المعنوية ولا يدعونها - لأنهم ماديون - ولا يتحدثون عن الإنسانية، وإذا ذكروا الإنسانية السالمة وضحوا أنهم يقصدون المجتمع اللاتقي، لأن الإنسان في نظرهم إما سالم أو ذو عيب، فالناس لأجل الملكية والتفاوت الطبقي يفسدون، فإذا رفعنا الملكية عاد الناس إلى حالتهم الأولى، ولا كمال آخر للإنسان، ولا مجال آخر للرقى والتكامل في المجال المعنوي.

فيكفي الإنسان أن لا يفسد بواسطة الملكية، أن لا يكون عابداً للمال، ولكن المذاهب المادية الحديثة نجدها مادية من جهة وتدعي الإنسانية من جهة أخرى.

فمثل سارتر وغيره يبني مذهبه على الأمور المعنوية ويعتمد على مبدأ (المسؤولية) فكيف يكون ذلك؟.

إنهم يعتقدون من جهة بأن الإنسان حر وأن ليس هناك أي شيء يتحكم في مصيره لا إلهي ولا طبيعي، وأن الإرادة الإنسانية لا ترتبط مطلقاً بالماضي، فالإنسان هو الذي يصنع نفسه، لا البيئة ولا القدر ولا الله ولا غير ذلك، فهو مسؤول عن نفسه ولأن كل عمل يؤديه الإنسان يقوم به على أنه عمل حسن -

وهو أمر صحيح بمعنى أن الإنسان حتى عندما يأتي عملاً سيئاً فإنه لن يفعله ما لم يعطه عنواناً حسناً ليقنع به وجدانه - ولو بلحاظ خاص، إنه يجعله مما ينبغي في وجدانه .

وعلى هذا فهو يقول - أي سارتر - إن كل عمل يختاره الإنسان عمل جيد، أي يدل - كما يصطلح عليه طلاب العلوم العقلية والنقلية - بالدلالة الالتزامية على أنه حسن، فعندما أقوم بعمل فكأني أقول للمجتمع بأن عملي حسن، ويجب عمله وينبغي أن تعملوا مثله... إنه يقول: إن كل عمل جزئي يحمل في مضمونه طابعاً كلياً، بمعنى أن أي عمل يؤديه الإنسان بشكل فردي فإنه يريد أن يقول للمجتمع، هكذا يجب أن يكون العمل، وعندئذٍ يجبر المجتمع على هذا السلوك، بمعنى أن كل إنسان يعتبر عمله نموذجاً يحتذى. فالإنسان إذن مسؤول عن نفسه وعن الآخرين، ذلك لأنه يعطي عمله قيمة ويراه حسناً. ومن هنا يدعو الآخرين إليه، وهنا يطرحون مسألة (المسؤولية) فيرون كل فرد في هذا العالم مسؤولاً عن نفسه والآخرين، فنلاحظ الآن هذه المسؤولية: ما هي؟ وما معناها؟.

إن المسؤولية ليست أمراً مادياً، إنها أمرٌ معنوي بالمعنى غير المادي ومن الطبيعي أن نقول: أن يصبح الشخص موضعاً للتساؤل يتطلب البحث عن شخصية المحاسب ومن هو؟ يجب أن يجيب الماديون على مثل هذا السؤال، فيقولون مثلاً: إن للإنسان وجداناً يحاسبه مثل النفس اللوامة في المنطق الديني، وفي الواقع يمتلك الإنسان شخصيتين، أحدهما حيوانية والأخرى إنسانية ملكوتية، فإذا قام بفعل قبيح، عاتبته الشخصية الثانية الشخصية الأولى، ولكنهم ينكرون مثل هذا الوجدان فإذا لم يكن شيء من هذا القبيل فأين هو مركز المسؤولية؟ وبغض النظر عن مركز المسؤولية، فإذا لم يستطيعوا إثباتها فإنهم يقولون بها على أي حال، وكما قلنا فإن المسؤولية أمر معنوي، فأنا مسؤول أمام أفراد البشرية، وأنا مسؤول أمام الجيل الآتي وأمثال ذلك، ماذا يعني؟.

إنهم يسلكون مسلكاً مادياً ومع ذلك فهم يسعون لطرح الإنسانية والمعنوية

للإنسان، ويلزمونه بهذه المعنوية، كل ذلك بغض النظر عن الإيمان بالله، بل نجدهم يقولون: إذا آمنا بالله ذابت كل هذه المعنويات، ذلك أن سرها جميعاً هو حرية الإنسان، فإذا آمنا بالله انتفت الحرية، فإذا لم تكن هناك حرية فلا معنى للاختيار، وبالتالي فلا مجال للمسؤولية ولأنه لا يوجد في البين إله، ولكون الإنسان حراً فالمسؤولية غير موجودة في حياة الإنسان.

وهكذا نجدهم يسعون للاعتقاد بنوع من المعنويات المسلكية لا الفلسفية، رغم أن مذهبهم مادي، فهل ترى ذلك ممكناً أم لا؟ قد يقول أحد: ما المانع من أن لا نعتقد بالله مع الإيمان بنوع من المعنوية؟ ذلك لأن جذور المعنوية متوفرة في الوجدان الإنساني، بغض النظر عن منشأ ذلك سواء كان الصدفة أو شيئاً آخر، وعلى أي حال فهي موجودة في البناء الإنساني، فهي ليست إلهية، ولكنها موجودة، بمعنى أن الإنسان مهما كان يملك من وجدان فهو يلتذ بمجموعة من الأعمال الحسنة، وينفر من مجموعة من الأعمال القبيحة، ولذا فإن الإنسان يؤدي العمل لا لأجل منافعه المادية وإنما لأنه يلتذ به، وعليه فلذات الإنسان لا تنحصر باللذات المادية، بل لديه لذات معنوية فهو يلتذ للعلم رغم أنه لا يعود عليه بشيء... يلتذ لمعرفة التاريخ والإطلاع على أحوال الماضين، أو الجغرافية أو رؤية أعماق البحار، رغم أنه يعلم - على الفرض - أن هذه المعلومات لا تعود عليه بشيء من الفائدة ولا تضيف إلى دخله المادي شيئاً، ولكنه يلتذ بهذه المعرفة، إنه خلق - على أي حال - بشكل يلتذ عند المعرفة.

كما أنه خلق بشكل يلتذ معه بالأمر الأخلاقية حتى ولو لم تعد عليه بأية منفعة مادية، لأن الإنسان يقوم بالعمل ليلتذ، منتهى الأمر أن هناك لذة مادية وأخرى معنوية.

فهذا ابيقور - وهو من قدماء الفلاسفة - يعتبر من أنصار اللذة، أصالة اللذة، وإن كانوا يعبرون عنه عادة بأنه من أنصار (اغتنام الفرصة) - كما جاء في التعبير المنسوب للخيام - ويقصدون الالتذاد والتمتع الطائش الظاهري واغتنام أية فرصة في الأكل والشرب، وأية لذة مادية، ولهذا فقد عرف مذهب

(اللامبالاة) بعد ذلك بالمذهب (الابيقوري)، إلا أنهم يقولون أن المذهب الواقعي لابقور لم يكن كذلك، إنه لم يحصر اللذات باللذائذ الحيوانية، وإنما يعتقد بوجود مجموعة من اللذائذ المعنوية، ويعتقد أن اللذائذ المعنوية أكثر دواماً وأقل تألماً من اللذائذ المادية.

فما المانع من أن نقيم المعنوية على أساس الوجدان الإنساني الملتذ بالأعمال الأخلاقية حتى لو لم يكن هناك إله في البين، فالإنسان - مثلاً - يلتذ بالجمال دون أن تكون له أية منفعة مادية تعود على جسمه بالنفع، ونحن نجد الإنسان يلتذ بمنظر باقات الزهور التي يزين بها منزله ولها قيمتها لديه، في حين أن المنظر بنفسه ليس مادة يصل إليها الإنسان ولا تعود على الجسم بأية منفعة، إلا أنه يعود على النفس الإنسانية بالفائدة والمتعة، فالإنسان إذن ينتفع بها ويلتذ، وهكذا لو كان هناك طائر شجي الألحان يملأ البستان نغماً فإن له قيمته لدى الإنسان ويلتذ به في حين أنه لا النغم أمرٌ مادي يصل إليه ولا ينتفع جسمه به وإن كانت نفسه تلتذ به.

وهذا الكلام - إلى حد ما - صحيح ولكن يواجه اعتراضين:

الأول: إن مثل هذه الأنماط من الوجدانيات ليست قوية إلى الحد الذي يمكن أن يبنى على أساسه مذهب يستطيع أن يصل برنامجه التربوي إلى الحد الذي يضحى فيه الإنسان بمنافعه للصالح العام، أو إلى المستوى الذي يضحى الإنسان فيه بنفسه في سبيل ذلك، كلا فليس يمتلك هذا المستوى من التأثير.

وفي الواقع أن الإنسان إذا كان يؤدي عملاً للذة فقط ولو للذة المعنوية فإنه يقف عند حد الموت، وقد يصل إلى حد الرضوخ للسجون المتوالية فيصبح الأمر لديه عادة وتفناً، ولكنه لا يستطيع أن يشكل حاجة بشرية عميقة وهي التي يحتاجها المذهب التربوي لكي يدفع الأفراد المعتقدين به إلى (التضحية) و(الفداء)، تماماً كما لا نجد في العالم إنساناً يضحى بنفسه في سبيل بقاء باقات الزهور في بيته، ذلك أنه يريد الزهور ليلتذ بها لا العكس، وهكذا بالنسبة للتعاون الذي يبديه للآخرين، فإذا افترضنا أنه يلتذ بهذا العمل ولذا يقوم

به، وولاؤه لمثل هذا العمل هو بمقدار التزاده به فإنه سوف لن يقدم على التضحية بنفسه في سبيله لأن ذلك لا معنى له.

فصحيح إذن أن الإنسان يلتذ في عمق وجدانه بالأعمال العامة والحسنة، والقرآن الكريم نفسه يقبل هذا الوجدان ولكن هذا المقدار من الوجدان لا يكفي لأنه يشكل أساساً وخميرة لمذهب ما. فحاجة المذهب للإيمان بالمعنوية هي بمستوى أعلى بكثير واسمى، فإذا قال أحدهم مثلاً: «إن الحسين انطلق إلى كربلاء وضحي بنفسه وشبابه وقدم نساءه وأطفاله للأسر، لأن وجدانه كان يلتذ بالخدمة التي يقدمها للناس» كان هذا الكلام باطلاً، ذلك أن اللذة تعود في النهاية لنفس الإنسان وبالتالي فهي لا تنسجم مع فقدان الذات.

الثاني: إن لم يكن هناك إله في العالم، ولم يكن هناك أي هدف لهذا النظام، وإن لم تكن هناك أية رابطة باطنية بين الأشياء والأفراد، فبالإمكان أن يقال: أن هذه اللذة التي عُجنا بها هي مجرد غلط في الطبيعة، فهي أمر موجود فينا لكنه اشتباه طبيعي محض، ذلك أن أية لذة من اللذات المادية إنما هي لأجل الحاجة الطبيعية لها لا غير.

يقول شوبنهاور: «إن الطبيعة لكي تخدع الأفراد وتقودهم إلى مقاصدها عجنت الإنسان بلذائذ، وهي بالتالي تخدعهم وترسلهم خلف مقاصدها وأهدافها».

فالتبيعة - مثلاً - تستهدف أن يبقى النسل الإنساني. فإذا راحت تأمر الإنسان بأنه لكي يبقى النسل، عليك أن تمتلك عائلة وتعيّلها كادحاً، فإن الإنسان العاقل لن يفعل ذلك ولكن لكي تخدع الإنسان وترسله خلف مقاصدها فقد غرست في أعماقه اللذة لينطلق بنفسه برغبة واختيار وبكل شوق نحو الزواج، فعلى أي حال كل لذة تنبع من حاجة، فإذا كنا نلتذ بطعام فلأن طبيعتنا تحتاج إليه، وإذا لم نكن نلتذ لم نقدم على الأكل، وأنا نلتذ بشرب الماء لأن طبيعتنا تحتاجه وهكذا نلتذ بالنوم فكل لذة هي على أساس حاجة واقعية وكذلك كل ألم يقوم على أساس مانع طبيعي.

فلسفة اللذائذ المادية واضحة، وهي أعمال حكيمة في الطبيعة، ولكن ما هو الحال بالنسبة للذائذ المعنوية؟.

لماذا ألتذ من شبع طفل يتيم وما علاقة ذلك بي؟ إنه يلتذ فلماذا ألتذ أنا؟ إن هذا الإلتذاذ شيء شبيه بالخواء واللغو، بمعنى أنه لا حكمة وعلة لذلك في وجودي أنا، فهي بلا دليل، فإذا قلنا بوجود نوع من الروابط والعلائق في نظام العالم والخلقة فهو يعمل على أساس من الحكمة، كانت هناك بيني وبين الأفراد الآخرين علاقة في أصل الخليقة، وكنا جميعاً أعضاء لجسم واحد، ولذا فأنا أسعى نحو هذه اللذة. أنني سوف لن أسعى خلف أمر باطل هراء وإنما اسعى على أساس مبدأ متقن في الخليقة، أما إذا كانت هذه اللذة بالصدفة، كأن أكون قد خلقت صدفة بنحو يجعلني ألتذ من إيصال الخير للآخرين، حتى ولو لم تكن هناك أية فلسفة من هذا الاللتذاذ، فإن الأمر بالتالي ينتهي إلى الخواء واللغو، بمعنى أن الطبيعة لم تكن ذات هدف في غرسها هذه اللذة، وها أنذا أضحي بنفسي مثلاً - وأنا جندي - للوطن لأنني التذ بذلك، ولكن ما هي اللذة نفسها؟ لا أدري... ولكنني هكذا بنيت تماماً كأن يولد الإنسان وفي يديه أصابع ستة، فالطبيعة في هذه الحال قامت بعمل خاطيء لا معنى له، وعملي أنا بالتبع مما لا معنى له، وهذا في الواقع ليس قمة ولا هدفاً.

إن الشيء الذي يكمن فيه هدفي والذي يقوم على أساس من لذة غرست خطأ في أعماقي فهي بلا هدف، لا يمكنه أن يخلص حياتي من العبثية، فنحن إذن في نفس الوقت الذي نقول بالوجدان الأخلاقي، وأن الإنسان يلتذ بالفطرة من العمل الحسن وينفر من العمل القبيح، فإننا نؤمن بأنه لو لم يكن في البين إله وخليقة هادفة فإن عملنا سوف لن يتخلص من العبث مطلقاً.

إنني اعتقد أن الوجدان خلقه الله في أعماقنا لكي نقوم بأعمال هادفة، أنني أنا وهذا اليتيم وهذه العجوز - أعضاء في متن الخليقة لجسم واحد، وأجزاء لخارطة واحدة، وأطروحة معينة نتبع مشيئة أزلية واحدة، ونسير نحو حكمة واحدة، فنحن إذن نؤمن هدف الخليقة وهدف خالق الخليقة، وعندئذ فإن

هذا الأمر المعنوي ليس عبثاً وإنما هو حقيقي واقعي، وعلى هذا فإن أي مذهب أو نظام فكري واجتماعي محتاج إلى مجموعة من المثل المعنوية، ولهذا نقول أن الأيديولوجية بحاجة إلى القيم فوق المادية، وأن هذه القيم يجب أن تكون أقوى إذا امتلكت نوعاً من القدسية، وعلاقة التقديس في أمر ما هو أن يراه الإنسان أمراً يضحي لأجله بنفسه فداء الله.

فكل مذهب يحتاج إلى مثل هذه الأهداف والقيم المعنوية ولا يكفي مجرد الإشتراك في المنافع، ولا يمكن إقامة مذهب إنساني جامع على أساسها، كما تقوم الماركسية على مثل هذا الأساس.

وكذلك فإنه لا يمكن - بدون الله - أن توجد مثل هذه المثل القيمة للإنسان.

إن المذهب الذي بدعي على لسان الشاعر:

إن السحاب والضباب والشموس والقمر

تسعى لكي تأكل خبزاً ضمن وعي وبصر

ويقول - كما جاء في القرآن الكريم: ﴿الَّذِينَ تَرَوْنَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١).

إنه يلقي عبء المسؤولية على كل ذرة، ويرى أن كل شيء في الخلقة خلق لسبيل خاص، وكلُّ مسؤول عن عمل، فالشمس لها عمل ومسؤولية، وهي تقوم بعلمها، والسحاب المتحرك يقوم بأداء واجبه، فحركته تعني القيام بمسؤوليته، وحركة الهواء تعني القيام بواجب، وكذلك أن تقوم الشجرة بالأثمار.

هذا المذهب يجعل الإنسان مسؤولاً، إن الإنسان موجود مسؤول في بحرٍ من المسؤولية.

(١) لقمان: الآية ٢٠.

أما المذهب العاري من الهدف والغاية ولا يعتقد لأي موجود بمسؤولية، وعندما يصل للإنسان فقط يجعل له وظيفة وواجباً بحيث يشعر الإنسان واقعاً بأنه مسؤول... مسؤول عن نفسه والآخرين... وعليه أن يضحى في سبيل هذه المسؤوليات والمعنويات، هذا المذهب سخييف بلا ريب.

وإلا فلماذا هذه التضححية وعلى أي أساس؟ إن أقصى ما يمكن أن يقال: أنه يفعل ذلك للتذاد، وهي لذة عبثية تقوم بها الطبيعة هباءً.

وعلى هذا فلا يمكن لأي مذهب - دون الاعتقاد بحكمة الخلقة - أن يصل إلى الإيمان بالقيم المعنوية، في حين أن مثل هذه القيم هي من ضروريات أية حركة يريد إيجادها، أن الهدف يعني منتهى الأمانى، بمعنى أن لا تكون الحياة الفردية منتهى أمله، وإنما هو الأعمال الكبرى.

فهذا رجل يتزوج حديثاً ويعمل على تشكيل عشه العائلي يأتي إلى الرسول الأكرم ﷺ ويخبره بأنه يتمنى الشهادة ويطلب من الرسول أن يدعو الله ليرزقه الشهادة.

إن المذهب يمنح الإنسان شأواً بعيداً من الأهداف بحيث يسعى نحوها ويطلب الشهادة في سبيلها، ومثل هذه الأهداف الكبرى لا يمكن أن تنسجم مع هذه التحليلات السخيفة، فلا يمكن أن يصنع الإنسان هكذا. فبدون المثل العليا لا يستحق أي مذهب تربوي أن يطلق عليه اسم (المذهب).

الدرس الثالث:

المذهب والنظرة الكونية

ويمكن التعبير عما سلف بنحو آخر فيقال:

إن المذهب الاجتماعي الكامل، والأيدولوجية الصحيحة يحتاجان إلى (نظام فكري وفلسفي) كما يحتاجان إلى عنصر الإيمان.

أما النظام الفكري الفلسفي فهو يشمل نظرة كونية محكمة، وموقفاً منطقياً خاصاً مجهزاً بالاستدلال القوي حول العالم، منظماً تنظيمياً شاملاً مترابط الأجزاء.

أما معنى امتلاك عنصر الإيمان فهو أن يمتلك المذهب القدرة على إيجاد الحب والعلائق القلبية الحارة بين اتباعه وأهدافه، والهدف الاسمي الذي يفوق أية مصلحة فردية وشخصية.

والنقص الذي يلزم بعض المذاهب الاجتماعية بل يتوفر في أغلب المذاهب الاجتماعية اليوم كالمذهب الوجودي، هو أنهم يسعون لطرح الأيدولوجية مجردة من الإيمان، أي من دون شيء هو فوق الإنسان يعشقه الإنسان ويحبه فهو في الواقع، وبنحو ما - مورد لعبادة الإنسان - إنهم يريدون أن يوجدوا المذهب على أساس من الفلسفة المحضة، وهو أمر لا يكون، ذلك أن الأيدولوجية لن تكون أيدولوجية إنسانية كاملة إذا قامت على أساس من فلسفة محضة مجردة من الإيمان والعشق الحب لهدف اسمي وأعلى.

وربما رأينا الأمر شبه دوري (توقف الشيء على نفسه)، فمن المعلوم أنه اتباع للخيال أن يستفاد من قوة الخيال البشري، فيجعلون الأيديولوجية موضوعاً للإيمان لأنهم يحسون بالخلأ، والأيديولوجية نفسها يجب أن تعتمد على الإيمان، الإيمان بهدف اسمي.

هذا في حين أن الأيديولوجية شيء يجب أن يشتمل على الإيمان، أي أطروحة تشتمل على إيمان، ولأنها مشتملة عليه فهي مقدسة، أما لو لم تكن بنفسها كذلك وكانت مجرد نظام فكري وأريد لها أن تكون موضوعاً للإيمان، أي أريد للأفراد أن يعشقوها ويحبوها ويؤمنوا بها، فهذا هو الأمر المجانب للمنطق، أي أنه أمر يراد إلقاؤه وتلقيه وتعميقه بالقوة، وهذا ما قد يحصل ولكنه على أي حال بلا أساس منطقي معتد به.

ونحن الآن نستذكر بعض الملاحظات الماضية حول المذهب:

«إن المذهب عبارة عن نظام فكري وعملي موحد» بمعنى أنه ليس نظاماً فكرياً نظرياً صرفاً يتعلق بالعلوم النظرية وليس في ما ينبغي فعله.

وحسب الإصطلاح الفلسفي المتداول بيننا فإن المنهج الفكري النظري يعني التفكير في ما هو كائن، كأن نقول فرضاً «إن فيزياء ارسطو نظام فكري نظري بمعنى أنه نوع من التفكير في ما هو واقع وفي كلفيته» أو نقول: «إن فيزياء نيوتن هو نظام فكري نظري آخر حول ما هو كائن».

أما النظام الفكري العملي فهو يعني النظام الفكري الذي يدور حول ما ينبغي.

والحكمة في اصطلاح القدماء تقسم إلى نظرية وعملية، فالنظرية تعني الحكمة والإدراك الصحيح لما هو كائن، والعملية تعني الإدراك الصحيح والواقعي لما ينبغي أن يكون.

وعلى هذا فالمذهب الذي هو نظام واحد فكري وعملي يعني النظام الفكري الدائر حول ما ينبغي أن يقع. فما يطرح يدور حول ما هو الأفضل أن يكون، وهذا يعني بالطبع البحث حول ما ينبغي أن يكون عليه الإنسان وكيف يجب أن يكون الرد أو المجتمع.

وهنا يجب أن نضيف كلمة أخرى عندما نتحدث عن المذهب الاجتماعي، فنقول: «أن المذهب الاجتماعي عبارة عن نظام فكري اجتماعي علمي واحد، لا مجموعة من الأفكار غير المتناسقة والتي لا تشكل جهازاً واحداً»، فلنلاحظ أي جهاز مصنوع، أنه مشكل من مجموعة أجزاء لكل منها عمل معين ومحل مشخص أن البناء يشكل جهازاً واحداً لأن كل جزء منه يؤدي وظيفة خاصة والمجموع يؤدي هدفاً واحداً ومن هنا نقول: أن الأفكار المتفرقة لا تشكل مذهباً ومدرسة لأنها لا تؤدي إلى وحدة متكاملة، وجهاز واحد.

فمجموع الأفكار المتناسقة التي ترتبط بالحياة العملية - بما ينبغي وما لا ينبغي - يُشكل مذهباً يقوم على أساس من الأفكار النظرية، وهذه الأفكار تشكل روحاً لهذا المذهب، ومن هنا قلنا: إن الأيديولوجية يجب أن تقوم على أساس من نظرة كونية، فالنظرة الكونية هي: نظرة للكون كما هو كائن، والأيديولوجية هي نظرة إلى الإنسان كما ينبغي أن يكون ويصنع.

إن أساس أي مذهب ومادته الأصلية هي الروح التي يجب أن تمنح جميع الأجزاء وحدتها، وتحولها إلى جهاز واحد وجسم واحد، أما الأشياء الأخرى فهي بمنزلة الأعضاء والجوارح الرئيسية وغير الرئيسة، وحتى أن بعضها بمنزلة الشعر الذي ينبت على الجسم، أي هي إلى هذا المستوى من عدم الأصالة، تماماً كما نقول في السلوك هذا لازم وهذا غير لازم، وهذا مستحب وذاك واجب، والفكرة الوحيدة التي يمكنها أن تشكل روحاً للمذهب هي تلك التي تشكل - من جهة - الأساس النظري الكوني لهذا المذهب، أي تعطيه نظريته وموقفه، وتقييمه للوجود، ومن جهة أخرى تمنحه هدفه، وهذا هو ما أكدناه من قبل من أن الأيديولوجية يجب أن تمتلك أساساً فلسفياً وأساساً إيمانياً.

والمقصود بالأساس الفلسفي: الأساس المنطقي الذي يثبت له ما هو واقع بالمنطق والاستدلال، أما المقصود من الأساس الإيمانى فهو أن يقوم المذهب بعرض شيء يشكل موضوع الإيمان وموضوع الهدف الكبير، أي يشكل معشوقاً ومحبوياً له، ويحرك البشر نحو هذا المعشوق والمحبوب، فيجب إذن أن يمتلك فلسفة ومثالاً أخلاقياً ومثالاً اجتماعياً.

إن الطاقة للنظرة الكونية هي قدرتها على صياغة المثل الأعلى، وإلا فمجرد كونها نظرة للكون لا تحرك الطاقات، تماماً كأن تقوم أكبر مدرسة في علم الفلك والنجوم بعرض المسائل الفلكية فتحصل في قبال ذلك على مجموعة من المعلومات عن العالم، دون أن يكون لذلك أي تأثير في خلق رابطة بينها وبيننا، بمعنى أنه سواء وجدت هذه النجوم أم لم توجد فلا تأثير لذلك على حياتنا أو هدفنا.

إن (التوحيد) له هذه الخصيصة فهو - من جهة - أساس فلسفة كونية ومادتها الأساسية وموقف من الوجود ككل، ومن جهة أخرى نوع من المثل الأعلى، وهذا ما نجده بالضبط في كلمة (لا إله إلا الله) فجانب النفي (لا إله) يعطينا المفهوم الفكري وفي جملة (الإثبات) يبين مفهوم أصل الوجود.

وقد كان قداماً لنا يعبرون بتعبير متميز فيقولون. إن التوحيد على أقسام:

فهو توحيد في الذات، وتوحيد في الصفات، وتوحيد في الأفعال، وتوحيد في العبادة.

فالتوحيد في الذات يعني الاعتقاد بوحدانية الذات الإلهية ﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

والتوحيد في الصفات يعني أن ذاته لا تغاير صفاته، وليست هناك أية صفة هي غير الصفة الأخرى، فهو في عين البساطة والوحدة... له كل الكمالات بنحو البساطة والوحدة.

وكذلك التوحيد الأفعالي: كل هذه أفكار نظرية فلسفية تقول كلها أنه هكذا ولكننا نجد إلى جانبها: التوحيد في العبادة، فهو يؤكد بأن الله يجب أن يعبد لا غير، أنه أهل للعبادة، وأن عبادته تمتلك جذورها في الروح والنفس الإنسانية، ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(١).

إن عبادتنا التي نؤديها هي في الواقع نوع من التسليم والتبعية الاختيارية

(١) آل عمران: الآية ٨٣.

لعبادة تكوينية تقوم بها كل الموجودات ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(١)
 ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٢) ﴿وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣).

ومن هنا فما يدعونه باسم (التوحيد في العبادة) يعني أن الذات الإلهية هي المثل الأعلى للبشرية.

فكما أن الذات الإلهية واحدة لا مثل ولا كفاء لها. وكما أنه لا تركيب في ذاته. وكما أنه مبدىء الكون الوحيد فهو الذات الواحدة التي يجب أن يعبدها الإنسان، والمؤهلة للعبادة.

وهذا ما نعنيه من أن التوحيد يملك الخصيصة معاً، فهو من جهة نوع من النظرة ونوع من التقييم للوجود ومن جهة أخرى هو هدف أعلى للبشر.

أما (الماركسية) فليست كذلك إن النظرة الماركسية للكون نظرة كونية مادية، والنظرة الكونية المادية موقف وتقييم للوجود وفلسفة له، لها أثرها بالطبع في توجيه الحياة والمعيشة فيها، ولكنها ليست بنفسها، مثلاً سامياً، أن الماركسية لن تمنح البشرية مطلقاً هدفها السامي، إن الهدف الذي يمكنها أن تعرضه للبشرية هو الجانب الاقتصادي لا المادي بمعنى أن الماركسية الاقتصادية تعرض أمام البشرية هدفاً، ولكنه ليس هدفاً إنسانياً سامياً إنها تعرض أمام الطبقة المحرومة منافعها كهدف سام وتقول لها: أيتها الطبقة المحرومة اسعي للحصول على حقوقك. أنها لا تتجاوز هذا الحد، فهي من حيث طرح الهدف السامي أيديولوجية ناقصة، لأن هذا الهدف إنما يؤثر إذا لم يصل الإنسان إليه، فإذا وصل يكون الموقف، وسوف تصل الطبقة المحرومة إليه بسرعة، إذ بمجرد القضاء على الطبقة الحاكمة ونزولها عن عرش استبدادها فإن الهدف سوف ينتهي وتتم الأيديولوجية.

هذا علاوة على أن المعنى لا يمكنه أن يطرح نفسه كهدف مقدس، أن

(١) الجمعة: الآية ١.

(٢) الحديد: الآية ١.

(٣) الرعد: الآية ١٥.

الهدف المادي مادي مئة بالمئة، وليس هدفاً يتجاوز الأبعاد الإنسانية، ولذلك فإن التضحية في سبيل هذا الهدف سوف لن تكون منطقية لأنها تتضاد والهدف إنه يسعى للحصول على المنفعة في حين يطلب منه أن يضحي بتمام وجوده، فما قيمة هذا الهدف الذي يفقد نفسه في سبيل تحصيله؟ .

إن الماركسية بنفسها ليست هدفاً سامياً، وإنما هي في الهدف مذهب بل مثل أعلى، وهي رجوع إلى الغرائز الفردية، وهذا يعني أن ما هو المادة الأساسية للنظرة الكونية فيها هو بنفسه ليس فكرة وهدفاً فردياً أو اجتماعياً .

إن القوة الماركسية تتوفر في كسر القيود وتحطيمها، ولكنها لا تستطيع بعد ذلك أن توجه كل شؤون الحياة التي تعم الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية اللهم إلا بأسلوب غير مباشر، وحينئذٍ (العدالة) و(الأخلاق) يفقدان مفهومهما الواقعي .

وبعبارة أخرى فإن روح المذهب، هي تلك التي تصوغ المذهب - عبر نوع من الارتباط العليّ والمعلولي - والمؤثر أكثر في هذا الارتباط هو الهدف والمثل الأعلى الذي يعطيه المذهب، ولهذا نجد أنه ليست كل نظرة كونية - مهما كانت - صالحة لتشكيل روح المذهب، فإن بعض النظرات لا تملك الهدف السامي .

إن الإنسان في بنائه الحياتي ينظر للمستقبل، لا إلى الحال أو الماضي، فما هو العالم وكيف كان ويكون؟ لا ربط له بمسألة: ما الذي اعمله لكي أحصل على عالمي المثالي المطابق لميولي؟ وبعبارة أخرى فالفلسفة ليست كافية لوحدها، كما أن هناك فرقاً بين النظرات الكونية من زاوية أخرى، وهو أن بعضها يوجد نوعاً من الالتزام، الأمر الذي لا يوجد البعض الآخر .

إن النظرة الكونية التوحيدية توجد الالتزام وتفرض المسؤولية، خلافاً للنظرات الكونية غير التوحيدية، فإننا مهما فكرنا في كيفية أداء الوجودية إلى الالتزام فإننا سوف لن نصل إلى نتيجة، لأنها لا تملك أساساً وقاعدة، أنهم يتحدثون كثيراً عن الالتزام والمسؤولية ولكننا لا نعلم أين هي القاعدة التي يبني

عليها الالتزام هذا، أنا مسؤول عن نفسي، ذلك فقط لأنني حر، إن هذه الحرية لا تعني أكثر من أن الآخرين ليسوا مسؤولين مقصرين، فلو كنت مجبوراً فلست أنا المقصر وإنما الآخرون ولكني عندما أكون حراً فما الموقف.

وطبيعي أن الحرية التي يطرحونها لا مفهوم لها أساساً بل هي مغلوبة مئة بالمئة، لأنها تعادل الحرية التي يقول بها الأشاعرة عندنا والذين أرادوا أن يثبتوا أن الإرادة الإنسانية حرة تماماً ولا ربط لها بأي شيء وتتوجه لهذا الكلام اعتراضات هامة، ولكن لنفرض بأنني حر ولا تحكمني أية جبرية فلا توجد طبيعة إنسانية لها لوازمها ولا يوجد جبر بيئوي كما لا يوجد جبر إلهي، وكنت مطلق الحرية وحينئذ يقول هؤلاء: أنا مسؤول عن نفسي، والحد الأعلى لهذا الكلام هو أن يقصد أنه ليس هناك أي عامل مقصر تجاهي فإذا شقيت فأنا المقصر، ولكن هل يعني هذا، المسؤولية أمام الآخرين! لأقول بعد ذلك: إنني مسؤول أن أختار شيئاً، أختار وجوداً ينفع الآخرين أيضاً.

إنهم يريدون أن يلقوا مسؤولية الآخرين على عاتقي، ولكن من أين ينبع هذا الإحساس بالمسؤولية في أعماقي؟ فإذا قيل: إنني أؤثر في الآخرين، فليكن الأمر كذلك ولكن المسؤولية شيء آخر، ذلك، أن الآخرين أحرار أيضاً، وتلك الحرية المطلقة لا تنسجم مع المسؤولية تجاه الآخرين.

إن مثل هذه الحرية التي يطرحونها لا يمكن أن تكون نموذجاً فكوني حراً يعني إنني مسؤول عن نفسي، ولأن أي طريق اختاره يعني أنه حسن ويتضمن بالملازمة - كما يصطلح - أن تختاروه، بمعنى أنني أمنح طريقي الكلية المطلوبة، وأقول أنه الطريق الحسن ليس لي فقط وإنما للجميع فأنا أدعو الآخرين إلى هذا الطريق.

وكما قلنا فإن الآخرين أحرار أيضاً وليس هناك أي عامل يرجح إرادة أحدهم على إرادة الآخرين، كأن يؤثر مثلاً في اختيارهم.

ثم: لنفرض أننا قبلنا هذا الأمر وهو إلى هذا الحد صحيح (وكونوا دعاة الناس بغير السنتكم) فما أفعله يعني إنني أراه حسناً وأشجع الآخرين على

العمل به، فأنا أوثر في اختيار الآخرين، ولكن هذا التأثير في إرادة الآخرين شيء غير الإحساس بالمسؤولية، ذلك لأن هذه المسؤولية يجب أن تتوفر أولاً في وجداني.

إن كوني مؤثراً ليس أكثر من كوني مدركاً بأنني سبب شقاء الآخرين، ولكن ذلك لا يوجد أي التزام أو مسؤولية تمنعني من العمل ضدهم، فأقول: لأنني مسؤول فسوف لن أفعل ذلك لأنه من الذي سيحاسبني؟.

هل أن هناك إلهاً يحاسبني؟ إنه يرفض ذلك. هل الوجدان وهو أيضاً يرفض وجوده، فمن سيكون المحاسب إذن؟.

أما النظرة الكونية التوحيدية فهي لهذا السبب تقدم المثل السامي، وتزرع المسؤولية، وهي بعد هذا هادية بمعنى أنها ترسم الطريق أمام الإنسان، وتوضح أسلوب الوصول إلى الأهداف، وهي بالتالي تبعث الحماس وتطمئن القلوب وتبعث نحو التضحية والفداء.

وهناك حقيقة أخرى:

فكما ذكر العلامة الطباطبائي (صاحب التفسير الرائع: الميزان) فإن مبدأ استحالة اجتماع النقيضين، هو مبدأ تنتهي إليه كل القضايا، وبدونه لا يحصل أي يقين بأي مبدأ، أو على الأقل فإن اليقين بأي أصل لا ينفي احتمال أي أصل مخالف له ما لم نؤمن بمبدأ استحالة اجتماع النقيضين، نعم، كما أن الأمر هنا بهذا النحو فإن مبدأ التوحيد له هذه الصلاحية لأن يروي جذور كل شيء كالماء تماماً، ويوصل المدد لكل الأجزاء في البناء العام كالدم بالنسبة للجسم، ويبعث الحياة في كل الجهات ويحركها تماماً كالروح.

وفي مجال المثل السامي، نجد (سارتر) وغيره يطرحون بعض الآراء، فيقولون: «إن على الإنسان أن لا يقف عند حد معين بل يتقدم دائماً ويقتحم كل الحدود ويغير أطروحاته، فإذا وصل إلى هدف، تجاوزه إلى آخر، وهكذا يمضي إلى الأمام» بمعنى أن الحركة اللامتناهية غير واضحة عند بدء المسير ولكنه ما أن يتحرك باستمرار حتى تفتح أمامه الآفاق أفقاً ولكنه لا يعلم شيئاً

عن الهدف النهائي بل لا يعرفه أبداً لأنه لا يريد أن يصل إلى نقطة ثابتة يعتبرها موتاً له .

أما في التوحيد فإننا نجد الهدف منذ البداية، واضحاً مشخصاً ولا متناهِياً في نفس الوقت، وهذا أمر له أهميته الخارقة، ذلك أن ذات الهدف، لا متناهية، فهو دائماً هدف جديد ولا يبلى مطلقاً.

وعلى هذا فليست أية نظرة كونية - مهما كانت - صالحة لأن تشكل أساساً وروحاً للمذهب الحياتي بحيث تكون له هدفاً اسمي، كما تعطي طاقته المحركة سواء من زاوية تعيينها للهدف أو من حيث زرعها للمسؤولية، فتكون بذلك، قوة محرّكة، ومنبعاً للمسؤولية، وهاديةً لسبل الوصول إلى الأهداف، وبالتالي تكون باعثة على الحماس والتضحية، ومغذية لكل أجزاء البدن، ومحافظة على حياتها، وبالتالي نافذة إلى الجميع نفوذ مبدأ الاستحالة إلى كل المبادئ - كما أسلفنا - .

ومن هنا فإننا نعتقد أن النظرة الكونية التوحيدية هي وحدها التي تمتلك كل هذه الخصائص في آن واحد.

الدرس الرابع:

الإيمان والكمال الإنساني

هناك مسألة أساسية تناسب بحثنا هذا وهي:

ما هي حقيقة الإيمان المطروح في الإسلام والذي يلوح لنا في شتى الآيات القرآنية فيشكل محور المسائل كلها؟.

طبيعي أن الإيمان يكون بالله في الدرجة الأولى، وبعد ذلك بالأمر الأخرى التي يطرحها القرآن الكريم (الملائكة، الكتب، الرسل، اليوم الآخر، وغيرها) فهل إنَّ الإيمان - أساساً - هدف للإنسان بنفسه، أو وسيلة؟ بمعنى أن الإنسان يجب أن يؤمن، والإسلام يريد مؤمناً لهدف آخر، أو أن الإيمان هو الهدف؟.

يجب أن لا يغيب عن البال أن المقصود هو الهدف الإنساني، ولسنا نقصد إنَّ الإيمان هدف لله أو وسيلة لتحقيق الأهداف الإلهية، كلا فإن الأهداف كمالات وأهداف للإنسان نفسه.

فهل الإيمان، بنفسه، كمال الإنسان؟ وهل أن الدعوة إليه بنفسها من جهة كونه كمالاً للإنسان، وإنَّ الكمال الإنساني يكمن في إيمانه؟ أو أنه دعي إلى الإيمان لوجود الآثار المترتبة عليه، وهي آثار لصالح الإنسان؟ فالإيمان شيء نافع للإنسان وله آثاره الحسنة، وإذا أردنا أن نستعير التعبير الفلسفي قلنا:

هل الإيمان خير للإنسان أو نافع له؟:

ذلك أن هناك فرقاً بين الخير والنافع، فالخير هو ذلك الشيء الذي هو كمال مطلوب بذاته، أي يريده الإنسان لذاته لا للحصول على شيء آخر، أما النافع فهو شيء حسن لترتب الآثار الحسنة عليه، فهو مقدمة للخير وليس الخير نفسه.

وهذا الموضوع يجب توضيحه تماماً في المعرفة الإسلامية باعتبارها أيديولوجية ومذهباً حياتياً، فماذا يرى الإسلام؟ هل يرى الإيمان بنفسه هدفاً ومطلوباً وخيراً له بغض النظر عن أثر من آثاره، (ولنفترض أن هذه الآثار التي نعرفها له غير موجودة)؟ أم يرى أن الخير هو شيء آخر، وأن الإنسان دعي للإيمان باعتباره مقدمة للخيرات؟ إننا عندما نبحث عن الإيمان، نبحث عن آثاره دائماً فيقال: إن الإنسان إذا آمن اطمأن قلبه، ولم تستول عليه النوائب، وإذا آمن أفراد المجتمع استطاع كل منهم الاعتماد على الآخرين وتفشت الخيرات بينهم، وانتفت الشرور. إننا نتحدث هكذا عن الإيمان، فما هو الموقف الأصيل؟.

لا يشك أحد في وجود مثل هذه الآثار، ولكن هل هو حسن لوجودها أو أنه بنفسه كمال وخير وسعادة للإنسان وأن الإنسان مدعو للإيمان لأنه بنفسه خير وليس لآثاره المترتبة عليه.

وهنا يطرح هذا السؤال: ما هو الكمال الإنساني - أصولاً -؟ لكي تفهم الجواب عن السؤال الماضي يجب أن نعرف الجواب عن هذا السؤال ونعرف بأي شيء يتم الكمال؟.

إن تشخيص الكمال الإنساني أصعب وأدق من تشخيص أي كمال لأي موجود آخر. وتعتبر هذه المسألة من المجهولات التي ترسم أمامه حول وجوده هو، فبأي شيء يكون الكمال الإنساني؟.

إننا نستطيع أن نشخص كمال أكثر الموجودات في هذا العالم فإذا سئلنا عن التفاحة الكاملة وكيف هي؟ أجبتنا بوضوح عن صفاتها الكمالية التي تقابلها

صفات النقص، وكلها أمور واضحة لدينا، وهكذا يمكننا بسرعة أن نتحدث عن التفاحة الكاملة من خلال صفاتها المطلوبة... طعمها... لطافتها... لونها وبالتالي شكلها، فإذا توفرت تفاحة ذات طعم لذيذ حلو ورائحة طيبة، لطيفة نظيفة، سهلة غير مؤذية للأسنان اعتبرناها كشيء مفيد، تفاحة كاملة.

وهكذا يمكننا أن نوضح البيت الكامل، والحصان الكامل، إلا أن أصعب الأمور هو أن نعرف الإنسان الكامل، ولذلك فنحن بحاجة إلى الحديث عن النظريات المطروحة في الإنسان الكامل لنعرف أيها الصحيح وأيها الخطأ. أو إذا لم نستطع أن نصل إلى الحقيقة باجتهادنا وسعينا الفكري فلنرجع - على الأقل - إلى القرآن الكريم لنعرف أي النظريات هي الأصح وإلى أي مدى يؤيدها القرآن الكريم.

وأول ما يطرح في هذا المجال هو أن يقال: إن الإنسان الكامل هو الإنسان القادر. فالإنسان الكامل هو الإنسان المستفيد من الطبيعة والبيئة التي يعيشها، والذي يمتلك هذه الأمور، والذي يتنعم بها. ومن المسلم به أن هذا التعريف خاطيء، أن كمال الإنسان لا يحصل بتوفره على الأشياء فيقال أن الإنسان الأكمل هو الإنسان الأكثر استفادة من الأشياء ذلك:

أولاً: لأننا لا نعرف أي شيء آخر يمثل هذا الأسلوب، أننا لا نقول أن الحصان الكامل هو الحصان المتوفر، وإنما نركز عليه في صفاته ووضع الخاص، فليس الحصان الكامل هو الحصان الذي تناول علفه أكثر من غيره بالأمس مثلاً، وليست التفاحة الكاملة هي التفاحة التي توفرت لديها العناصر الطبيعية (الهواء، الماء، النور).

ثانياً: أي وجدان يقبل هذا التعريف وهو أن أكمل الناس هو أكثرهم توفراً وقدرة على الاستفادة؟ إن لزوم ذلك أن يكون الأقل توافراً على الاستفادة من الطبيعة هو الأقل كمالاً، فالمتوفر المالك هو الكامل وغيره هو الناقص؟.

وعليه فلو كان أمامنا إنسانان أحدهما مثل معاوية أن يكون كل همه الاستفادة من الحد الأكثر من نعم الدنيا في كل الظروف، حتى أنهم ينقلون عنه

قوله: إننا أخطأنا في أكل نعم الدنيا فقد قضى ثمانين عاماً من عمره ٤٠ عاماً حاكماً على الشام (عشرون منها كوالٍ قوي، والعشرون الأخرى كخليفة قوي) والثاني كالإمام أمير المؤمنين عليه السلام الذي كان يعيش في حياته الزهد بتمامه، وكانت له فلسفته في زهده - أياً كانت هذه الفلسفة - رغبته في أن يعيش حراً، أو رغبته في الإيثار، أو مواساته للآخرين، أو أن لا يقع أسيراً للذائد الدنيوية ويفرغ قلبه للمعنويات، على أي حال فقد كان رجلاً كل حظه من الدنيا - خلال سنين - سبعة عشر هو مناً من خبز الشعير. فهل يا ترى نقول عن الأول أنه كامل وعن الثاني أنه ناقص؟.

إذا قلنا هكذا جعلنا الإنسان أحسن من الحيوان واقعاً، ذلك أننا لا نقيس أي حيوان بمقياس استفادته من الطبيعة.

والواقع أننا إذا تأملنا في تصرفات الكثيرين وجدناهم من هذا النمط، فهم لا يفكرون إلا في التمتع والالتذاز، وكل شيء حقق لهم هذه الفائدة كان حسناً وإلا فسيئاً، كأن الغاية والكمال الأصلي للإنسان هو هذا لا غير.

إنه أمر خاطيء بلا ريب، بل ويمكن أن يطرح هنا موضوع دقيق آخر وهو أنه: «لا يوجد هناك إنسان يعتقد - بصراحة - إن كمال الإنسان يكمن في مدى استفادته من الطبيعة مما يؤدي إلى نفي أي عنصر معنوي من حياته ونفي أي عمل إنساني وإلا فإن ذلك يعني أن الإيثار أمرٌ خاطيء لأنه نقص وتنازل».

وهنا قد يغير الموضوع فيقال: - كما يخطر على بعض الأذهان - إن التمتع بنعم الدنيا ليس كمالاً ولكن ما هو الموقف من التمتع بالآخرة؟.

فنقول: إن كمال الإنسان يكمن في تنعمه ولكن في الآخرة ولا نقول بالتمتع في الدنيا لأن ذلك سوف يحرمنا من الآخرة - حسب هذا التصور - ولكن ما المانع من التمتع الأخروي، فكمال الإنسان يكمن في ذلك الأكل والحصول على النعم الإلهية، وبما أنها لم تكن متوفرة في هذه الدنيا فإن النظر سوف يركز على نعم الآخرة، ولذا تجد الزهاد - العوام - يعبدون لكي يحصلوا على نعم أخروية أكثر، أليست العبادة للحصول على الجنة هي للحصول على

خير أكثر؟ أن العبادة مقدمة التنعم الأكبر، وبالطبع فإن هذه المقدمة أفضل من مقدمته وأشرف.

ذلك ابن سينا في النمط الثاني من إشارته يقول: «العبادة عند غير العارف معاملة ما كان يعمل في الدنيا ليأخذ أجراً في الآخرة - مثلاً - فهو يعمل كعامل له أجره». أن العامل المأجور هدفه المال الذي يحصل عليه، وإلا فليس مستعداً للعمل، وهذا الشخص أيضاً يعبد للحصول على نعيم الآخرة.

وهكذا يعود الكمال مرة أخرى إلى القدرة على التنعم وإن لم يكن ذلك في الدنيا بل في الآخرة.

وإن من المسلم به في التعاليم الدينية أن العبادة التي تستهدف الحصول على نعيم الآخرة عبادة ناقصة جداً، بمعنى أن العبادة هي بالمقدار الذي يتوقعه الإنسان من الله بإزائها، أنه يتوجه إلى الله لكي يحصل على الآخرة والجنة... أنه يعبد ليطيع أمر الله فيعوضه الله في الآخرة... فالعبادة وسيلة جعلها الله له ليصل إلى النعيم.

إننا نلمح في كلمات الأئمة وفي نهج البلاغة، نصوصاً تتحدث عن هذه الحالة من مثل: «إن قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار، وإن قوماً عبدوا الله رهبةً فتلك عبادة العبيد، وإن قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار»^(١).

والعبارات مختلفة في هذا المعنى.

فهناك قوم يعبدون طمعاً، وآخرون خوفاً، وآخرون يعبدونه شكراً وحباً له، فحتى لو لم يكن هناك ثواب أو عقاب فهم يعبدون، وقد نقلت عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام عبارة أصرح من سابقها وهي قوله: «إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك».

وعلى هذا، فالنظرية القائلة بأن كمال الإنسان في قدرته على التنعم إن كانت تنظر إلى الدنيا فقد نفت كل الفضائل، وإن نظرت إلى الآخرة فهي غير

(١) الحكمة ٢٣٧: نهج البلاغة: ترتيب د. صبحي الصالح ص ٥١٠.

صحيحة أيضاً وإلا لكانت أكمل العبادات تستهدف التمتع في حين لاحظنا أنها من العبادات الناقصة بل أنقصها، فلا يمكننا أن نقول أن كمال الإنسان في قدرته على التمتع.

وهناك نظريات أخرى غيرها، بعضها روحاني والآخر مادي والنظريات المادية ترجع بالتالي إلى نظرية التمتع، أما النظريات الروحانية فهي على النحو التالي:

١ - أول نظرية وأهمها أهلية للبحث هي نظرية العارفين، والواقع أن العرفاء هم الذين طرحوا للبحث مسألة «الإنسان الكامل» ويمكن القول بأنهم استمدوا نظريتهم من الأديان حتماً... إنهم استلهموا نظريتهم من موضوع (آدم) وموضوع (النبي) و(الولي) والإنسان الكامل في (آخر الزمان) المهدي الموعود والآتي ذكره في جميع الأديان.

ولـ «ماسينيون» المستشرق المعروف كتاب تحت عنوان «الإنسان الكامل في الإسلام» ترجمه عبد الرحمن بدوي إلى العربية يقول فيه: «إن فرضية الإنسان الكامل ليس ميراثاً هيلينياً أي ليس ميراثاً يونانياً، ذلك أن الفلسفة اليونانية لم تتحدث عن الإنسان الكامل وما تبحث فيه».

وفي العالم الإسلامي طرح العرفاء هذا البحث وخصوصاً محي الدين العربي بحث فيه كثيراً، وكتب فيه الكثيرون منهم عبد الكريم الديلي حيث ألف كتاباً باسم (الإنسان الكامل)، وكذلك ألف عزيز الدين النسفي كتاباً بنفس الاسم، وكذلك ألف السيد محمد البرقي أخو السيد المرحوم السيد حسن البرقي - وكان رجلاً عارفاً شاعراً.

إن للعرفاء مسلكهم ونظريتهم الواضحة في الكمال الإنساني والإنسان الكامل، وهي إن لم يقبلها غيرهم، لكنها عندهم مسلّمة تماماً، وهم على أساس منها يحكمون حكماً قاطعاً على الأفكار.

وعلى أي حال فكلامهم عجيب. إذ إن العرفاء يعتقدون أن الحقيقة واحدة لا غير وهي الله. إنهم لا يرون غير الله حقيقة بل يرونه دائماً ظلاً

للحقيقة وسيماء لها، ويعتبرون حقيقة كل شيء - رغم كونها ظاهرية - إنما هي باعتبار انتساب ذلك الشيء لله، فكل شيء في نظر العارف هو شأن وصفة، واسم الله، أما إذا رأينا الأشياء في قبال الله فقد اعتبرناه شيئاً وكانت الأشياء شيئاً آخر. وهذا يعني أننا جعلنا له ثانياً.

وهم يرون أننا في الكفر والشرك والجهل والحجاب المحض سائرون فإذا متنا متنا في «ظلام» أي لم ندرك الحقيقة، وإنما يكمل الإنسان إذا أدرك الحقيقة ووصل إليها، ولديهم اصطلاح «الوصول للحق» ولا يعني - والعياذ بالله - أن يحل الله في الإنسان إذ أن ذلك هو المحال في حق الله، أو أن يتحد مع خلقه، فإنهم لا يرون الله ثانياً مطلقاً.

يقول الشبستري - ما ترجمته:

إن حلولا واتحاداً محال تعدد الواحد عين الضلال

فإذا قال بـ(الحلول) فقد جعل الله ثانياً وهو عين الشرك وهو ما يفر منه. وإذا قال بـ(الاتحاد) فهناك شيئان اتحدا مع أنه لا يرى للشيء شيئاً بحيث يكون ثانياً لله، إن الخلق في نظر العارف تجللاً لا غير، والخلق لا يعني إلا الظهور.

وعلى هذا فالوصول يعني الفناء فيه، والفناء يعني أن يصل الإنسان إلى حيث يدرك الحقيقة كما هي، ويدرك نفسه بعد إدراك الحقيقة، فهو قبل كل شيء يدركه - تعالى - فيقول ما مضمونه «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده ومعه» وحينئذ فلا يبقى هناك فرق بين الأنا والنحن، هذا هو الفناء.

فأصل كلام العرفاء، هو أن الحقيقة شيء واحد لا غير، وغير الحقيقة أياً كان ليس ثانياً له، وإنما هناك تجليات واسماء، والوصول للحقيقة يعني أن يصل الإنسان إلى حيث يدرك هذه الحالة تماماً، ويرى الله في كل شيء ومع كل شيء ﴿...وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾^(١) مع كل شيء بل قبل كل شيء، ولا يرى

(١) الحديد: الآية ٤.

قوام كل شيء إلا به، ويرى كل شيء - في الواقع - فيه، ومن ذلك نفسه هو وحينئذٍ فلا تبقى (أنا) في البين. وهذا هو معنى (الفناء) الذي يقولون عنه بأن الإنسان إذا وصل إلى هذه الحالة وحصل هذا الفناء والاتصال فإن الفرد حينئذٍ يصبح - كما يعبرون - يد الله الباسطة، والعرفاء يعتقدون بالوصول.

وهذا هو «السلوك» و«السير إلى الله» و«السلوك إلى الله» ونحن إذ نعبر بـ(التقرب) نقصد به القرب منه تعالى، ولأنهم يعتقدون بالسير والسلوك والحركة إلى الله، وطى المنازل إليه، ويرون لمثل هذه المنازل نظاماً خاصاً كالمنازل المكانية، بحيث ما لم يطو المنزل الأول فمن المحال الوصول إلى المنزل الثاني، فقد عينوا منازل لوصول الإنسان إلى الحقيقة، إن كمال الإنسان - في نظرهم - واضح جداً، فالإنسان الذي لم يصل إلى الحقيقة ناقص محجوب، وغير ناضج وواصل، وإنسانية الإنسان واستعداده الأصلي، في هذا لا غير، وهو أن يعرف الحقيقة ويصل إليها، والذي لم يصل فهو متأخر، أما مركب هذه المسيرة فهو «العشق والحب» و«الأنس» والطريق طريق القلب لا طريق الفكر والفلسفة.

وكل شيء آخر وكل كمال آخر في نظرهم يتشعب من هذا الكمال. نعم كل شيء كما له إما باعتبار أنه سبيل لذلك الكمال أو ناشئ منه. فعندما نسأل:

هل الزهد كمال؟ يجيبون نعم، لأنه شرط الطريق.

وهل التواضع كمال؟ يقولون، نعم لأنه من شروط سلوك الطريق.

وهكذا، فكل المحاسن الأخلاقية والهداية والإرشاد هي أشياء حسنة لأنها آثار لهذا الأمر.

وعندما يصل الإنسان، يصبح مظهراً لإسم الهادي وهو بهذا يرشد الآخرين ويهديهم.

وهكذا نجد من الواضح لدى العرفاء أن الكمال يساوي الوصول إلى

الحقيقة، فالحقيقة واحدة لا تتعدد، وكمال الإنسان يعني الاتصال والوصول لهذه الحقيقة.

٢ - وللحكمة والفلاسفة نظرية أخرى حول الكمال الإنساني، فالإنسان الكامل في تصورهم يعرف بتعريف آخر يختلف قليلاً عما يقوله العرفاء.

وليس في تعبيرات الفلاسفة تعبيرات وحدة الحقيقة، والوصول، والسير، والسلوك، والوصول والفناء بالشكل الذي نجده لدى العرفاء وإنما نجدهم يرون الكمال الإنساني كامناً في شيئين:

أحدهما: «إدراك الحقائق» وبعبارة أخرى «الحكمة» أما كلمة «العلم» فلا تفي بالمقصود، فالعرفاء يترحون «الحقيقة» والفلاسفة يترحون «الحكمة» ويقصدون بالحكمة إدراك الحقائق كما هي، وإدراك عالم الوجود كما هو عليه، وبالطبع يقصدون إدراك النظام الكلي، أما إدراك الجزئيات فهو من واجبات «العلم» كمثال إدراك خواص التفاح، فهو علم لا حكمة، إذ هناك فرق بين الإدراك الكلي - للبيت مثلاً - والإدراك المتعلق بجزئياته، وهكذا الإطلاع الكلي على مدينة طهران مثلاً يختلف عن الإدراك الجزئي لسائق التاكسي لبعض أزقتها في حين يجهل الكثير من الحقائق عنها: من أين تشرب؟ ومن أين تأتيها الكهرباء؟ ما هو نظام البلدية؟ وأساليب البوليس؟.

إن الحكيم الفيلسوف يرى الكمال الإنساني في معرفة العالم الكلية معرفة صحيحة بحيث يصبح هو عالماً علمياً. فالعالم العيني يتجسد في ذهنه عالماً علمياً، ولذا يقولون في تعريف (الحكمة) إنها:

«صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني».

فيعرفون الحكمة من حيث غايتها، ففي العالم العيني - مثلاً - يوجد واجب الوجود، والنظام الكلي لعالم المجردات والمتوسطات، والماديات، وكل ذلك يعلم به الإنسان.

فالإنسان الكامل في تصورهم هو الإنسان الذي تلقى الحكمة، ويمكننا أن نبحث في مصداق الحكمة، أما في أصلها فلا مجال للبحث.

يقول القرآن الكريم: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١).

فكمال الإنسان - بنظرهم - يكمن في الحكمة، هذا هو الأمر الأول.

والأمر الثاني: هو العدالة، ويقصدون منها العدالة الأخلاقية.

أما العدالة الاجتماعية فتتبع العدالة الأخلاقية ويقصدون بها التعادل والتوازن الذي يجب أن يتم بين القوى والغرائز الإنسانية تحت سيطرة القوى العاقلة، ويعنون بها سيطرة العقل على جميع القوى الشهوانية والغضبية والوهمية - أو كما يطلق اليوم - (جميع الغرائز والميول) بحيث يقول العقل بإعطاء كل قوة نصيبها دون إفراط وتفریط، ودون أن يضيع حق أي قوة أو تعطى أكثر مما تستحق.

ولأن الحكماء يعتقدون أن للإنسان جانبين، جانب اليد الفوقية، وجانب اليد البدنية. فمن جانب اليد الفوقية يكمن كمال الإنسان في الحكمة. ومن جانب اليد البدنية يكمن كمال الإنسان في العدالة.

فالأول يعتبر كمال العقل النظري والثاني كمال العقل العملي، فالإنسان الكامل - من وجهة نظر الحكماء - إنسان ذو عقل حكيم في المسائل النظرية، ومعتدل من حيث الأخلاق في المسائل العملية ذلك أنهم يعتقدون أن كل الأخلاق الحسنة معتدلة، بمعنى أنها الأخلاق التي تستوفي فيها كل قوة وغريزة، حقها بعدالة.

وهم يرون أن الحكمة في نفسها كمال لا مقدمة للكمال.

وكما قلنا سابقاً بالنسبة للإيمان وطرحنا هذا السؤال هل أنه هدف أو وسيلة؟ نطرح الآن هذا السؤال هل الحكمة هدف للإنسان أم وسيلة؟ وكذلك بالنسبة للعلم - وهو مسألة قائمة اليوم - يقال منذ عدة قرون: هل العلم هدف للإنسان أو وسيلة؟ أو هو هدف ووسيلة في آن واحد؟.

وهل العلم كمال للإنسان؟ ومن الطبيعي أنه إذا كان كمالاً تترتب عليه منافع، بل أن العلم إنما يتم لتحقيق المصالح، فإذا لم تكن هناك منافع فإن العلم غير نافع، فكل علم كانت منفعه أكثر كان أفضل والعكس بالعكس.

٣ - هناك نظرية أخرى وهي أن كمال الإنسان يكمن في «العواطف» أي في «المحبة» أو أن المحبة على الأقل هي أحد أركان الكمال الإنساني.

وهكذا نجد أن رأي الحكماء يجعل الكمال في «الحكمة والعدالة» والعرفاء في «الحقيقة» وهذا الرأي - وهو رأي أخلاقي - يجعله في «المحبة» - فالإنسان الكامل هو من كانت محبته للآخرين أكثر وكلما ازدادت محبة الإنسان لغيره (وخصوصاً لأفراد الإنسان أو على الأقل الأحياء أو على الأقل أيضاً كل العالم فهو يعشق غيره) كان الأكمل.

وكلما نضبت عيون المحبة تجاه الغير - حتى لم يعد يحب إلا نفسه - كان أنانياً ناقصاً، وهو إنسان تدينه الأخلاق، لأن محور الأخلاق السيئة هو الأنانية، وبالمقدار الذي يتخلص فيه الإنسان من أنانيته - فيحب غيره ويعشقه - تكون أخلاقه ممدوحة. وهذه هي النظرة التي يؤكد عليها الهندوك وهو تأكيد في محله.

فهذا غاندي في كتابه (هذا هو مذهبي) يؤكد على هذا المعنى كأروع ما يكون، وطبيعي أن الهنود يؤكدون على مسألة (الحقيقة) وكذلك (المحبة) وهم ينتقدون المدنية الغربية لأنها رفضت هاتين القضيتين.

٤ - وهناك نظرية أخرى تعتبر كمال الإنسان في جماله وحسنه، وطبيعي أن المقصود ليس الجمال الجسمي - لوحده - وإنما التركيز على الجمال الروحي. وبعبارة أخرى فإنه يكمن في الفن والأعمال الجميلة، والنشاطات الرائعة الناشئة عن روح لطيفة، فكل شيء يأتون به ينطوي تحت هذه العناوين، حتى الأخلاق التي نسميها حسنة يقولون عنها أنها كمال لأنها جميلة، والعلم هو من مقولة الجمال والحقيقة نفسها لأنها جميلة فهي كمال، وعليه فإن

الكمال الانساني يتلخص بالجمال، وطبيعي أن هذا تعبير مستقل ولكنه ليس رأياً يغير ما قبله.

٥ - هناك نظرية أخرى هي النظرية الغربية المتداولة حيث يملك الكمال الانساني فيها جانباً مادياً، في حين إنه كان يمتلك في النظريات الماضية جوانب روحية، فالحقيقة والحكمة والعدالة والمحبة والجمال لم يكن أي منها مادياً، في حين أن هذا الرأي يركز على أن الكمال الانساني، في القدرة فكلماً كان أكثر قدرة وأكثر سلطة على الطبيعة والبيئة - وحتى الآخرين من أبناء جلدته - فهو أكثر كمالاً.

والتكامل (الدارويني) يقوم على هذا الأساس، فالموجود الأكمل في تصور دارون هو الموجود الأقوى، والموجود الأقدر على حفظ وجوده ونفي ضده ومنافسه في ميدان تنازع البقاء ولهذا أشكل على دارون بأنك عبر طرح مسألة تنازع البقاء نفيت الأخلاق لأن هذه النظرية تعني أن الكمال في ذلك مما يزلزل أساساً الأخلاق، وهذا هو الذي ركزت عليه الدعاية الغربية وحاولت أن تعطيه وجهة رائعة، وتصفه بأنه اكتشاف عظيم ينفي خطأ عمره ألف سنة وهو إن الآخرين كانوا يسعون خلف العلم دون أن يفكروا في هدف طلب العلم، إلا أننا نقول: إن العلم هو ما ينفع الإنسان ويزيد من قدرته، ويرفع من مدى سيطرته على الطبيعة، ومن هنا فقد اتبعوا العلم التجريبي، العلم الذي يقدم أفضل وسيلة للإنسان، وعلى هذا تقدمت الحضارة والصناعة.

وطبيعي أن التقدم المذكور صحيح ولكنه أضر بالبشرية أكثر مما نفعها.

فلندع مسألة الحقيقة، وكذلك مسألة الحكمة والعلم، بعنوان أنها كمال، ولكن نفس القدسية فقدت قدسيتها ولم تعد كمالاً، وهكذا المحبة التي اعتبرت كمالاً فقدت شرفها، والإيمان الذي اعتبر بنفسه كمالاً للإنسان أيضاً فقد قدسيته، وعاد كل شيء مقدمة للقدرة، وقد غير هذا مسير البشرية، ومن هنا فمهما ادعت البشرية، فإنها لم تستطع الاعتقاد بأية معنوية، وحتى لو قالت: فإن عملها يكذب قولها.

وقد قلنا - في موضع آخر - أنهم يشكلون على الفيلسوف (نيتشه) أنه قال كلاماً غريباً ولكنني اعتقد أنه لا مجال للعجب، فقد كان نيتشه أصرح من غيره لا غير. فأنَّ لازم تغيير مسير العلم الذي تم على يد بيكن وغيره هو أن نقول في الأخلاق ما قاله نيتشه، وأن النتيجة المنطقية للأسلوب الذي اتبعه بيكن وغيره - فجعلوا العلم في خدمة القدرة، وحصروا الكمال الإنساني صرفاً في القدرة - هي هذه العبارات التي تفوه بها نيتشه في الأخلاق والمسائل الاجتماعية.

الدرس الخامس:

المثل السامي في التصور الإسلامي

لقد كان بحثنا حول الهدف الأصلي للإنسان في تصور الإسلام، وما نحن نتحدث عن تصور الإسلام للكمال الإنساني.

فما هي صورة الإنسان الكامل لدى الإسلام؟:

من الطبيعي أن على كل مذهب إذا أراد أن يصوغ اتباعه ويريهم السبيل، ويحرك فيهم الإرادة فلا بد أن يعرفهم هدفه ويدعوهم للسير نحو هذا الهدف.

ومن هنا فإن هدف الإسلام من الإنسان الكامل بالطبع، يعني الهدف الواقعي للمسلم والذي يجب أن يصوغ كل أعماله ومواقفه، وعلى هذا فعندما نبحث عن الإنسان الكامل في التصور الإسلامي، فإننا في الواقع نبحث عن الهدف والمثل السامي الأصيل في الأيديولوجية الإسلامية.

ولكي يتوضح الأمر جيداً يجب أن نستعرض النظريات التي ذكرناها عن الإنسان الكامل وكمال الإنسان لنعرف موقف الإسلام منها، وهل له موقف آخر مستقل؟.

والخلاصة: أننا قلنا أن العرفاء كانوا أول من طرح هذا البحث، وهذا العنوان هو من تعبيراتهم، وأنهم أكدوا - في نظرتهم العرفانية إلى الكون - على أن الحقيقة واحدة لا غير، وتلك الحقيقة مساوية لذات الله الحق، أما

المخلوقات فهي عبارة عن نوع من تجليات الذات الإلهية، فليست أمراً مباحيناً لذات الحق، ولما كان الإنسان مخلوقاً جامعاً - أو تعبيرهم أكمل مظهر للاسماء والصفات الإلهية - فإن كمال الإنسان يكمن في رجوعه إلى أصله.

فهم - إذن - يرون الحقيقة واحدة، وهي ذات الحق، ويرون غير ذات الحق بمنزلة «ظل» لذات الحق و«سِماء» له، بمعنى أن غير ذات الحق بالنسبة لأنفسها أمور حقيقية ولكن بالنسبة لذات الحق هي (النسبة بين الشيء واللاشيء) بل هي نسبة الشيء والفيء.

وعندما يأتي الحديث عن الحق فهو تعالى «الحق المطلق» وليس في قبالة أي حق، أنهم يعتقدون أن الإنسان ليس له «الوصول إلى الحق» أو كما يعبرون «الفناء في الحق». والإنسان عند التشبيه يشبه موجوداً انفصل عن أصله فهو - كما يعبرون - يعيش الغربة، وكماله وسعادته في عودته إلى وطنه الأصلي، وهو ذات الحق «إنا لله وإنا إليه راجعون».

وهم يعتقدون بالسبيل والمركب، ولكن هذا السبيل يستوعب تمام وجود الإنسان (أي قلبه وتطوراته وتحولاته) حيث يقولون أن الإنسان يعبر الكثرات - من الكثرة -، وترتفع الحجب ليصل إلى الوحدة الكاملة، ومركب هذا الطريق في تصورهم هو العشق والعبادة وتزكية النفس وغير ذلك.

أمّا الحكماء الألهيون فليس لديهم مثل هذه الأفكار بل أنهم يرون أن جوهر الإنساني يكمن في (القوة العاقلة) له، فالإنسان الواقعي - أصولاً - هو عاقلة الإنسان وما غيرها هي فروع وغصون لها.

وكمال الإنسان عبارة عن كمال القوة العاقلة، وكمال (القوة العاقلة) - نظراً لأنه ذو جانبين نظري وعملي - يتم عبر «الحكمة» ككمال في الجانب النظري، وتعني الحصول على الأشياء كما هي على حقيقتها، و«العدالة» في الجانب العملي. ويقصدون من العدالة أن يتحكم العقل في وجود الإنسان لا غير، فليست هناك، أية سلطة لأية قوة أخرى، فيكون الجميع محكوماً للقوة العاقلة.

ولأفلاطون في مجال «المجتمع» فرضية يعتقد فيها أن المجتمع إنما يتحول إلى مدينة فاضلة إذا كان الفلاسفة هم الحكام، والحكام هم الفلاسفة وهم يطبقون نفس هذه الفرضية في الفرد فيؤكدون أن الفرد إنما يكون سعيداً إذا كان الحاكم في وجوده فيلسوفاً، والفيلسوف حاكماً أي إذا كانت القوة العاقلة - وهي قوة التفكير الإنساني - حاكمة في الوجود الإنساني دون أية قوة غيرها .

وليس في كلامهم حديث عن الوصول إلى الحقيقة وغير ذلك، أنهم يتحدثون عن الفكر لا القلب والروح، وسبيلهم هو سبيل المفاهيم والتفكير، ينتقلون من فكرة إلى فكرة وهم يمتطون القوة العاقلة ويطوون الطريق على متن العقل والمنطق والاستدلال .

وكما قلنا فإن مجموعة أخرى جعلت الكمال الإنساني في (المحبة) ونرى أن الإنسان الكامل هو الإنسان الذي ينسى ذاته بالنسبة للآخرين . . . يتخلص من نفسه بالنسبة إليهم . . . يحبهم كما يحب نفسه فلا حدود بين ذاته والآخرين، ويكره لهم ما يكره لها . فكمال الإنسان في المحبة، وهو يعتمد في هذا على «العواطف الإنسانية السامية» حيث تنمو وتتصاعد هذه العواطف لدى الإنسان الكامل .

وأكد مذهب آخر على «الجمال»، وجعل كمال الإنسان في مدى جماله وحسنه لا الحسن الجسمي فقط حيث لا يعتبر له قيمة كبرى وإنما الحسن المعنوي والأخلاقي الرفيع فهو كامل لأنه جميل وفضيل، والواقع أن مذهب (الفضيلة) عند سقراط - في المجال الأخلاقي - ينبع من هنا، فإذا قيل: إن الشيء الفلاني فضيلة فهو الحسن العقلي . إن مذهبه يجعل الأخلاق قائمة على أساس الحسن والقبح العقليين، أنه يقول: أن الصدق حسن لأنه جميل وليس لديه كلام اسمي من الحسن، وأن الحسن في الأمور الأخلاقية مثل الحسن في الأمور الحسية فهناك حسن حسي وآخر عقلي .

والعلم - في تصورهم - كمال من حيث أنه جمال فالجهل قبيح والعلم جميل . وكذلك القدرة ولذا نجد أن كل شيء في مذهب سقراط - الذي يجعل

كل شيء بين حدي الفضيلة والرذيلة، ويعتمد على الحسن والقبح العقليين - يعود في النهاية إلى نوع من الجمال العقلي: الشعر، الفن، الإبداع وغير ذلك، فلأنه يخلق الجمال فهو يعود إلى الجمال، إذ إن خالق الجمال لو لم يكن جميلاً لم يخلق الجمال، وما لم تكن الروح الإنسانية جميلة، لا يمكنها أن تقول الشعر الجميل. أو ترسم الصورة الجميلة.

يقال: إن أحد سلاطين الأسرة القاجارية (في إيران) قال مقطعاً من الشعر ولم يستطع إكمال البيت فطلب الشعراء واستعان بهم، فقال كل منهم شيئاً وفاز أحدهم في النهاية وذلك المصراع هو: لم يُرَ مثل يوسف في الجمال. فأكماله أحد الشعراء بقوله. الحسن للخالق فهو الكمال.

الإنسان الكامل

بسم الله الرحمن الرحيم

مَن مِنَّا لا يريد أن يكون إنساناً أفضل، بل من مِنَّا لا يتمنى أن يكون الإنسان الأفضل، فإذا تعذر الكمال - والكمال لله وحده - فإن يكون أقرب ما يمكن إلى أفضل ما يمكن.

الإنسان الكامل، هذا العنوان الذي هدف إليه الشهيد الكبير المرحوم الأستاذ (الشيخ مرتضى مطهري) في كتابه هذا الذي تقدمه سعداء لقرائنا، هدف إليه لا اسماً فقط للكتاب، بل غاية يريد أن يسعى إليها كل إنسان، ومرفأ سمو يدفع إليه كل امرئ سفينة وجوده المعنوي والمادي وإلّا إذا لم يَسعَ الإنسان إلى مثل هذا الهدف، ولم يرم إلى الوصول إلى مثل هذا المرفأ، فما هو إلّا مجرد جسد، لا يختلف في شيء عن الحيوان الذي يحصر هدفه وهمه في العلف والحظيرة، لأن إنسانية الإنسان إنما تتجسد في المعاني العلوية التي ترفعه عن مستوى الحيوان الأعجم، وهذه المعاني هي ما رمى الشهيد المؤلف إلى توجيه قرائه وإخوته المسلمين إليه.

إن مؤسستنا التي أخذت على عاتقها نشر الثقافة الإسلامية الحميدة إلى أقصى مدياتها الإنسانية العالمية، والتي ترجمت وترجم كتبها وكتب الفكر الإسلامي التراثي والمعاصر إلى معظم اللغات العالمية الشائعة، لسعيدة إذا جدّ السعادة أن يكون هذا الكتاب من أولى منشوراتها في فرعها الجديد في لبنان، فالموضوع سام، والمؤلف نموذج للعالم العامل الناجح الذي أثبت مقدرةً واكتسب تقديراً، وماذا يُطلب لكتاب ناجح، فوق الموضوع الموافق والمؤلف الموفق؟.

فأملنا أن يحظى الكتاب برضى القارئ وأن يكون لكما نتوقع ذا نفع وتأثير، والله من وراء القصد، وله الحمد ومنه التوفيق!!.

الإنسان الكامل

بسم الله الرحمن الرحيم

موضوع البحث هو الإنسان الكامل في المنظور الإسلامي. فالإنسان الكامل يعني الإنسان النموذجي، الإنسان الأعلى، الإنسان الأسمى، أو أي تعبير آخر يعجبك. والإنسان، كأى شيء آخر فيه الكامل وفيه غير الكامل، بل فيه المعيوب والسليم. فهناك إنسان معيوب وإنسان سليم، والسليم نوعان:

١- إنسان سليم كامل.

٢- إنسان سليم غير كامل

إنَّ معرفة الإنسان الكامل، أو النموذجي، في نظر الإسلام واجبة علينا نحن المسلمين، لأن الإنسان الكامل يكون بحكم المثال، والقدوة وما ينبغي أن يحتذى. فنحن إذا شئنا أن نكون مسلمين كاملين - والإسلام يريد صنع الإنسان الكامل - وإذا أردنا أن نصل إلى كمالنا الإنساني بالتربية والتعليم الإسلاميين، علينا أن نعرف من هو الإنسان الكامل، وكيف هي ملامحه، ملامحه الروحية والمعنوية، وسيماه، كيف هي سيماء الإنسان الكامل، وما هي مميزاته، حتى نستطيع أن نصنع مجتمعنا، أفراد مجتمعنا، وأنفسنا على شاكلته. وإذا لم نعرف الإنسان الكامل الإسلامي، فلن نستطيع أحدنا أن يكون مسلماً كاملاً تماماً، وبعبارة أخرى، لا نستطيع أن يكون على نظر الإسلام إنساناً ذا كمال نسبي، على الأقل. إن لمعرفة الإنسان الكامل، في المنظور الإسلامي، طريقين:

الطريق الأول: هو أن نرى كيف يصف القرآن الإنسان الكامل، ثم كيف تصفه السنة النبوية، ولو أن التعبير لا يكون «الإنسان الكامل» بل يكون بتعبير المسلم الكامل أو المؤمن الكامل. ولكن من الواضح أن المسلم الكامل هي الإنسان الذي بلغ كماله في الإسلام. والمؤمن الكامل يعني الذي بلغ كماله في ضوء الإيمان. فعلينا أن نرى كيف يميز القرآن والسنة الإنسان الكامل، وما هي الخطوط التي يرسمانها لملامح هذا الإنسان الكامل. والحقيقة أننا نجد الكثير مما نريد بهذا الخصوص في القرآن والسنة كليهما.

والطريق الثاني: هو أن نعتبر أشخاصاً عيّنين من الإنسان الكامل، أشخاصاً نثق بأنهم قد صيغوا على وفق ما يريد القرآن، وعلى وفق ما يريد الإسلام. أي أن نجد أشخاصاً لهم وجود عيني، وهم أمثلة للإنسان الإسلامي الكامل، وذلك لأن الإنسان الإسلامي الكامل ليس مجرد صورة ذهنية خيالية لا وجود لها في الخارج، بل أن له مصاديق عديدة في الخارج، على اختلاف حدوده، من الحد الأعلى جداً، إلى حد أدنى من ذلك بدرجة أو درجتين.

النبىّ الكريم نفسه نموذج للإنسان الكامل. وعليّ عليه السلام نموذج آخر للإنسان الكامل.

معرفة عليّ هي معرفة الإنسان الإسلامي الكامل، لا من حيث اسمه ونسبه وهويته فقد نعرف عليّاً معرفة هوية، كأن نعرف أن اسمه عليّ، وأنه ابن أبي طالب بن عبد المطلب، وأن أمه فاطمة بنت أسد بن عبد العزى، وأنه زوج فاطمة الزهراء عليها السلام، وهو أبو الحسن والحسين، ولد في السنة الفلانية وتوفي في السنة الفلانية، واسم الغزوات التي اشترك فيها الخ. هذه كلها معارف تتعلق بهوية الشخص، ولكنها ليست هي معرفة عليّ، ولا معرفة الإنسان الإسلامي الكامل، معرفة عليّ هي معرفة شخصيته، لا شخصه. فمهما تكن الحدود التي نستطيع فيها أن نعرف شخصية عليّ الجامعة، نكون قد عرفنا الإنسان الإسلامي الكامل. ومهما تكن الحدود التي نضع فيها هذا الإنسان الكامل كنموذج نقتدي به، ونسير في طريقه، ونعتبره إمامنا وقدوتنا عملياً، لا

اسماً ولفظاً، ونرى أنفسنا تابعين له ونسعى دائماً في أن نصنع أنفسنا على غراره وعلى مثاله وطرازه، فإننا عند ذاك نكون من شيعة هذا الإنسان الكامل، كما قال الشهيد الثاني: «الشيعة من شايع علياً»^(١). أي إن الإنسان لا يكون شيعياً بمجرد اللفظ والقول، ولا هو بالحب والتعلق فقط يكون شيعياً، بل بمشايعة عليّ وأتباعه، عندما يغادرك شخص فانت تشايعه أو ترافقه وتصاحبه. وشيعة عليّ، هم الذين يشايعونه عملياً، لا فلسفياً وعلمياً.

إذن، فهذان هما طريقا معرفة الإنسان الكامل، وعرفنا أيضاً فائدة ذلك، وليس بمجرد اعتبار ذلك بحثاً علمياً، فإننا إذا لم نعرف الإنسان الإسلامي الكامل، سواء عن طريق القرآن والسنة، أو عن طريق معرفة الذين رباهم القرآن، فلن نقدر على السير في الطريق الذي عينه الإسلام، ولا أن نكون من المسلمين الحقيقيين حقاً، ولا يمكن لمجتمعنا أن يصبح مجتمعاً إسلامياً. وعليه، فمن الضروري معرفة الإنسان الكامل العالي والمتعالي الإسلامي، وهذه هي القاعدة وهذا هو الطريق. إلا إنَّ سؤالاً يتبادر للذهن عن معنى كلمة «كامل». أنه في كثير من الأمور واضح، ولكن عندما يتمعن الإنسان في الأمر يجد أنه على العكس من ذلك. وأن هذا الواضح أحوج من كثير من المعضلات إلى الشرح والتوضيح. فما معنى الإنسان الكامل؟

في اللغة العربية كلمتان متقاربتان في المعنى، ولكنهما ليستا بمعنى واحد، وثمة كلمة أخرى هي ضد تينك الكلمتين، وهي كلمة واحدة لا أكثر، تستعمل مرة ضد هذه الكلمة، وتستعمل مرة ضد الأخرى. أما في الفارسية فليس عندنا مرادف لتينك الكلمتين. إنما لدينا كلمة واحدة للمعنيين. واللفظتان العربيتان هما: الكمال، والتمام. فمرة يقال: كامل، ومرة يقال: تام، وضدهما الناقص. هذا كامل وذاك ناقص. وهذا تام وذاك ناقص. وقد وردت كلتا الكلمتين في إحدى الآيات القرآنية: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾^(٢).

(١) متن اللمعة: كتاب الوقف.

(٢) سورة المائدة: الآية ٣.

ولم يقل: أتممت لكم دينكم. يقولون: لو كان قد قال: أتممت لكم دينكم، لما صح ذلك لغوياً. فما الفرق بين هذين؟ إننا إذا لم نشرح الفرق بينهما، لا يتهاى لنا أن نبدأ بحثنا، إذ أن بحثنا يبدأ بمعرفة معنى هاتين اللفظتين. تطلق لفظة «التمام» على الدرجات التي يتطلبها وجود جميع الأشياء اللازمة لوجود شيء ما، أي إذا لم يوجد بعضها، فيكون الشيء في ماهيته ناقصاً. فهو لم يوجد كله، بل وجد بعضه. فهذا شيء قابل للزيادة والنقصان، فيمكن أن يقال نصفه موجود، أو ثلثه موجود، أو ثلثاه موجودان. كالعمارة التي يجب أن تبنى وفق خريطة معينة، كالمسجد مثلاً. فلكي يكون المسجد مسجداً يلزمه أن يكون فيه قاعة، والقاعة يلزمها الجدران والسقف والمدخل. فهو يحتاج إلى أشياء كثيرة أخرى عند البناء فإذا وجدت جميع الأشياء التي يستلزمها بناء المسجد، بحيث أن عدم وجودها يجعل المسجد غير قابل للاستفادة، عندئذٍ يقال: البناء تام. ويقابله: البناء ناقص.

أما الكمال فهو درجات يمكن أن يصل إليها الشيء بعد أن أصبح تاماً، درجة بعد درجة. إذا لم يكن هذا الكمال، فالشيء موجود بتمامه، ولكن إذا أضيف إليه الكمال، ارتفع درجة واحدة. يعتبرون الكمال خطأ عمودياً، والتمام خطأ أفقياً. أي أن الشيء عندما يبلغ نهايته أفقياً يقال أنه قد تم، وعندما يتحرك عمودياً، يكون متجهاً نحو الكمال. يقال أن فلاناً قد كمل عقله، فهو كان عاقلاً قبل ذلك ولكن عقله قد ارتفع الآن درجة. أو يقال علم فلان قد اكتمل، فهو كان له علم، وكان يستفيد من علمه ولكنه الآن ارتقى درجة أخرى من درجات الكمال. إن الإنسان الكامل معناه وجود إنسان تام في مقابل إنسان لم يزل أفقياً غير تام، لم يزل نصف إنسان، كسر إنسان، ربع إنسان، ثلث إنسان، ليس إنساناً تاماً. والإنسان يكون تاماً، ويكون قابلاً لكي يكون كاملاً، ويكون أكمل، وأكمل، إلى ذلك الحد النهائي، ذلك النهائي الذي لا يكون فوقه إنسان. ذلك هو الإنسان الكامل، وهو الذي بلغ أرفع حدود الإنسانية.

إنَّ تعبير «الإنسان الكامل» لم يكن له وجود في الآداب الإسلامية حتى القرن السابع الهجري ولكنه اليوم مستعمل حتى في أوروبا. وأول من استعمل

هذا التعبير في عالم الإسلام بشأن الإنسان وطرح موضوعاً باسم الإنسان الكامل، هو العارف المعروف (محي الدين بن عربي الأندلسي الطائي). ومحي الدين هذا هو أبو العرفان والتصوف الإسلامي. أي أن جميع هؤلاء المتصوفة والعرفانيين الذين نعرفهم في جميع الملل الإسلامية، بما فيهم الفرس والإيرانيين الذين ظهر ذوو الشأن فيهم من القرن السابع فما فوق وفي أوائل القرن السابع، هم جميعاً من تلامذة مدرسة محي الدين. الشاعر (مولوي) نفسه أحد تلامذة مدرسة محي الدين. إن مولوي على عظمته لا يعد شيئاً مذكوراً بإزاء محي الدين في مسائل العرفان والتصوف. ومحي الدين بن عربي يتصل نسبه إلى (حاتم الطائي)، ظهر في الأندلس، ولكنه رحل إلى كثير من الأقطار العربية والإسلامية، وتوفي في الشام، وقبره ما يزال هناك.

أحد تلامذته يدعى (صدر الدين غونوي)، برز بعد استاذة. وكان من أشهر رجال العرفان. أما التصوف الإسلامي الذي بدأ كعلم غامض جداً، فهو من عمل محي الدين، وعليه شروح صدر الدين غونوي. وكان مولوي معاصراً لصدر الدين الذي كان إمام جماعة في أحد المساجد، فكان مولوي يقتدي به في الصلاة، فانتقلت أفكار محي الدين إلى مولوي عن طريق صدر الدين. أما ما تسمونه بخلاف هذا حول هذا الموضوع فلا صحة له إن للتصوف الإسلامي جذوراً غير هذه الترهات التي أخذ ينشرها بعضهم هذه الأيام في الصحف والمجلات.

من المسائل التي طرحها هذا الرجل هي مسألة الإنسان الكامل، ولكنه، بالطبع، طرحها من حيث المنظور العرفاني. إلا أنه استعمل لفظة الإنسان الكامل وشرحها من وجهة النظر العرفانية الخاصة. إلا أن الآخرين أيضاً فسروا الإنسان الكامل بحسب وجهات نظرهم. وهذا هو الذي نريد أن نشرحه من حيث وجهة نظر القرآن، لكي نعرف كيف ينظر القرآن إلى الإنسان الكامل. وهذا يقتضي، بالضرورة، أن نبدأ بالكلام على الإنسان التام والإنسان الناقص، لأننا ما لم نطو هذه المرحلة لا يمكن أن نصل إلى تلك المرحلة.

هنالك إنسان سالم وإنسان معيوب، وهي سلامة وعيب يرتبطان بجسم

الإنسان، فمما لا شك فيه أن هناك إنسان سالم جسمياً، وآخر معيوب جسمياً. إلا أن هذا يخص الإنسان. أي أن الإنسان إذا كان أعمى، أو أخرس، أو أشل، أو قصيراً، فإنك لا تعتبر أياً من ذلك نقصاً في فضيلة الرجل ولا في إنسانيته وشخصيته، فسقراط الفيلسوف اليوناني المعروف، الذي يعتبره بعضهم من الأنبياء، كان من أقبح الناس وجهاً، إلا أن أحداً لا يعتبر ذلك عيباً في سقراط، أو أن (أبا العلاء المعري) الفيلسوف كان أعمى، و(طه حسين) من المعاصرين كان أعمى أيضاً. فهل هذا العمى نقص في شخصيتهما وعيب فيهما؟ كلا، ليس الأمر كذلك. وهذا نفسه دليل على أن في الإنسان شيئين. له شخصيتان: جسمية وروحية. له جسم ونفس. وحساب النفس غير حساب الجسم.

إنَّ القول بأنَّ نفس الإنسان تابعة للجسم، إنّما هنا يظهر أنه خطأ مئة بالمئة. خذ مثلاً: هل يمكن أن تكون نفس الإنسان مريضة ويكون جسمه سليماً، أم لا؟ هذه أيضاً مسألة قائمة بذاتها. إنَّ الذين ينكرون الروح وأصالتها ويعتبرون جميع الخصائص الروحية، التي تكون مباشرة وبغير وساطة، ناشئة من الجهاز العصبي، لا يرون للنفس وجوداً أصلاً، ويقولون إنَّ كل شيء تابع للجسم، فإذا كانت نفسية المرء مريضة فجسمه هو المريض حتماً وهو السبب فالمرض النفسي هو المرض الجسمي. ولكن من حسن الحظ أنه قد ألقى مؤخراً ضوء أكثر على أن الإنسان يمكن أن يكون جسمياً سليماً. فمن حيث دمه، وعدد كريات البيض والحمرة، ومن حيث جهازه العصبي، وكمية الفيتامينات فيه، يكون الجسم سليماً طبيّاً، ولا يكون في أعصابه أي مرض، ومع ذلك يكون نفسياً مريضاً كأن تكون فيه، كما يقال اليوم، عقدة نفسية. يقول العلم المعاصر إنَّ من به عقدة نفسية فهو مريض، أي أن هناك اختلالاً في جهازه النفسي، بغير أن يصاحبه أي خلل جسمي، ولهذا السبب فإنَّ علاج هذا الاختلال النفسي لا يكون دواءً مادياً. فمثلاً إذا كان أحد مصاباً بعقدة التكبر - وهي قد ثبت أنها مرض واختلال نفسي وروحي - هل يمكن العثور على دواء في الصيدليات، وأنه إذا تناول ذلك الدواء يتغير تكبره إلى تواضع؟ أو هل يمكن تحويل إنسان قاسي القلب وسفاح، بالأقراص والحقن، إلى إنسان رحيم

وعطوف؟ بل إنَّ الافتقار إلى ذلك يوجد الأمراض في الإنسان. إنَّ الذي يحسُّ بالحقِّد على شخص آخر، يتمنى لو انتقم منه، ولا يقر له قرار حتى يورده موارد الهلاك.

فما هي هذه الرغبة في الانتقام في الإنسان؟ هذا أمر قائم بذاته. إنَّ الحسود عندما يرى النعمة في الآخرين يتمنى بكل جوارحه أن تزول تلك النعمة عنهم، بغير أن يريد لها لنفسه. أما الإنسان السليم فإنه يغبط الآخرين، ولا يحسدهم. إنَّه يفكر في نفسه ويسعى لكي يسبق الآخرين. إذا فكر الإنسان أن يكون دائماً متقدماً، فإنه يكون سليماً، إذ أن ذلك لا يكون عيباً فيه. أما الذي لا يفتأ يدعو أن يتأخر فلان، فإنه مريض. وقد تشاهدون أحياناً إنساناً حسوداً يصل به الأمر إلى حيث أنه يرتقي لنفسه أن يصاب بمئة مصيبة إذا أصيب الذي يحسد بخمسين.

هناك قصة تاريخية معروفة في كتب التاريخ. يقولون: في عهد أحد الخلفاء كان هناك رجل ثري اشترى غلاماً، ولكنه منذ البداية لم يعامله كما يعامل الغلمان، بل أخذ يعامله معاملة السادة، فيقدم له اللذات الأطقمة، ويلبسه أغلى الملابس، ويهيئ له أفضل وسائل الراحة، وكأنه ابنه، بل وبأفضل من معاملته لابنه، بما في ذلك منحه مبالغ كبيرة من المال. إلا أن الغلام كان يرى أن سيده دائم التفكير كثير القلق، حتى أنه قرر أخيراً أن يعتقه ويهبه رأسماً كبيراً. وفي ليلة جلس يشكو للغلام ما ينتابه من هم وغم. قال له: إنني على استعداد لعتقك، ولإعطائك كذا مقدار من المال، ولكن أتدري لم قمت لك بكل هذه الخدمات؟ فقال: لا. فقال: لطلب واحد أريدك أن تنفذه، وإذا نفذته فحلل عليك كل الذي أعطيته لك، وإذا لم تنفذه فلن أرض عنك. وإذا وعدت بتنفيذه فسوف أعطيك أكثر. فقال الغلام: عليك الأمر وعلي الطاعة، فأنت ولي نعمتي، ووهبتني الحياة. قال: كلا. عليك أن تعدني وعداً قاطعاً، لأنني أخشى إذا كشفت لك الأمر أن ترفض. فقال: أبدأ، قل ما بدا لك. وإذا وثق الرجل لكلام الغلام، قال له: أنني سوف أمرك في مكان معين وفي ظرف خاص أن تحزَّ رقبتي من الوريد إلى الوريد. فقال الغلام: ما معنى هذا؟ فقال:

هذا هو طلبي . فقال لا يكون شيء كهذا . فقال : بل يكون ، لأنك قد وعدتني ، ولا بد أن تفي بوعدك . وعند منتصف إحدى الليالي أيقظ الغلام وناوله سكيناً حادة ، وتقدم على أطراف أصابعه صاعداً إلى سطح دار جاره ، وناول الغلام كيساً من المال ، ونام على السطح ، وقال له : الآن اقطع رأسي واذهب إلى حال سبيلك . فسأله الغلام : لماذا؟ فقال : لأنني لا أتحمّل رؤية هذا الجار ، فالموت أحب إليّ من الحياة مع هذا الإنسان الذي يتقدمني في كل شيء ، وكل ما عنده خير ما عندي . كنا نتنافس فسبقني . إنني احترق في النار . أريد أن اتهمه بجريمة قتل تلقي به في السجن . فإذا حصل هذا فسوف ارتاح . هذا كل شيء . فإذا قتلت هنا في دار منافسي ، فغداً عندما يسألون : من الذي قتله؟ سوف يقال منافسه هو الذي قتله ، خاصة وأنه وجدته على سطح داره . فيقبضون عليه ويسجنونه ، ثم يعدمونه فسوف تتحقق أمنيّتي . فقال الغلام : ما دمت على هذه الدرجة من الحماسة ، فلماذا لا أفعل؟ أنك تستحق القتل فعلاً . وقتلته ، وأخذ كيس المال وانصرف . وانتشر الخبر ، وقبض على المنافس وألقي في السجن ثم خطر لهم أنه إذا كان هذا هو القاتل حقاً لما قتله على سطح داره . وتعدت القضية ولم يعرفوا لها حلاً . أما الغلام فراح ضميره يؤنبه حتى حمّله على التسليم للحكومة وكشف لهم عن حقيقة الحادث ، وقال : إنني قتلته بناء على طلبه ورغبته ، لأنه كان يشتعل في نار حسده اشتعالاً فضّل معه الموت على الحياة . فصدقوه ، وأطلقوا سراحه وسراح منافس القتل .

تلك هي حقيقة ، وهي مرض فعلاً ، فالمرء يصاب بمرض الحسد . ولقد جاء في القرآن : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١٠﴾ ﴾^(١) .

وعليه ، فإن أول خطوة في منهج القرآن هي تزكية النفس ، وتهذيبها ، وتطهيرها من الأمراض والعقد ومن الظلام ، ومن القلق ، ومن الانحراف ، بل ومن المسخ ، وهي مسألة مهمة جداً .

فما معنى المسخ؟ لعلك قد سمعت أن في الأمم القديمة كان أناس قد

(١) سورة الشمس : الآية ٩ و ١٠ .

ارتكبوا الكثير من الإثم، فدعا عليهم نبيهم فمسخوا، أي تحولوا إلى حيوان، إلى قرد، أو ذئب، أو دب، أو أي حيوان آخر. هذا يقال له المسخ. فلننظر، هل حقاً مسخ الإنسان وتحول إلى حيوان؟.

هنا ينبغي أن نقول أنه حتى إذا فرضنا أن الإنسان لا يمسخ جسماً إلى حيوان، ولكن الذي لا شك فيه هو أن الإنسان يمكن أن يمسخ روحياً ونفسياً ويتغير إلى حيوان، بل قد يتحول إلى نوع من الحيوان ليس في العالم أحط منه وأقدر. ﴿بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^(١) كما يقول القرآن، أي أنهم أحط من ذوات الأربع. فكيف يكون هذا؟ أيصح أن يتحول الإنسان روحياً إلى حيوان؟ نعم، لأن شخصية الإنسان كإنسان تتجلى في خصائصه الأخلاقية والنفسية، فإذا لم تكن خصائص الإنسان الأخلاقية والنفسية متسمة بالخصائص الإنسانية في الخلق والنفسية، بل اتسمت بخصائص حيوان مفترس، أو بهيمة، وأخلاقته فهذا هو المسخ. وهذه هي الحقيقة. فإنها روحه التي مسخت. إن الخنزير الذي نراه فيه تناسب بين روحه وجسمه. فقد تكون جميع خصال الإنسان أشبه بخصال الخنزير، فهذا يكون قد انسلخ من الإنسانية، وأصبح في المعنى وفي الباطن وفي عين الحقيقة وفي الملكوت خنزيراً حقاً ولا شيء غير ذلك.

وعليه، فإن الإنسان المعيوب قد يصل إلى أن يصبح إنساناً مسخاً. هذه أمور قلما نسمع عنها وقد يحسبها بعضهم من الأمور المجازية فلا يصدقونها، ولكن تلك هي الحقيقة. قال رجل كنا مع الإمام السجاد عليه السلام ذاهبين إلى مكة. في صحراء عرفات نظرنا فإذا بالحجيج يعدون بالآلاف، وقال الرجل أنه رأى الناس، من مكانه المرتفع، وكأنها أمواج تموج، فالتفت إلى الإمام قائلاً: ما أكثر الحجيج فقال الإمام: «مَا أَكْثَرَ الضَّجِيجِ وَأَقَلَّ الحِجِيجِ»^(٢). ويقول الرجل: لا أدري ما فعله بي الإمام والنظرة التي أوحاها إليّ، والعين التي فتحها لي، إنما قال لي: الآن انظر. فنظرت وإذا بالصحراء مليئة بحيوانات من

(١) سورة الأعراف: الآية ١٧٩.

(٢) سفينة البحار: ج ٢، ص ٧١. إثبات الهداة: ج ٥، ص ٣٩.

مختلف الأنواع كحديقة الحيوانات، وبينهم بعض الأشخاص يتحركون. وقال الإمام: ها أنت ترى باطن القضية. هذا أمر واضح وضوح النهار عند أهل المعنويات وأهل الباطن، أما إذا لم يشأ العقل المتجدد قبول ذلك فهو على خطأ، ففي زماننا هذا يوجد أناس يستطيعون أن يدركوا الإنسان على حقيقته، وأن يروا أن الإنسان شبيه بذي الأربع، الذي لا يفهم شيئاً سوى الأكل والنوم والجنس، لا يمكن أن تختلف روحه عن أرواح ذوات الأربع، وأن باطنه قد مسخ، أي أن الحقائق الإنسانية وإنسانيته قد سلبت منه كلياً، واستبدل بها، بيده، الصفات الحيوانية، نقرأ في سورة «عم». ﴿يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَأَتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ﴿١٩﴾ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾^(١).

ويكرر القادة من رجال الدين أن فوجاً واحداً فقط من الناس يحشرون على هيئة إنسان، وأما الأفواج الأخرى فهي على هيئة الحيوانات، فبعض بهيئة النمل، وبعض بهيئة القرود، وبعض بهيئة العقارب وبعض بهيئة الأفاعي، وبعض بهيئة النمر. لماذا؟ هل يمكن أن تحوّل هيئة الناس إلى حيوانات بغير سبب؟ كلا. إنّما هذا يعني أن من كان في الدنيا على غرار العقرب، لا هم له سوى اللسع، ولا يلتدّ إلاّ بإيذاء الناس، يحشر على صورته الحقيقية. والذي كان عمله في الدنيا لا يتعدى ما يفعله القرود لا شك يحشر يوم القيامة على هيئة القرود، لأنه قرد بصفاته. والذي كان كالكلب، يحشر على هيئة الكلاب، وذلك لأنه «يحشر الناس على نياتهم». فما في الناس من نوايا وخصال وصفات وأهداف وأمنيات حقيقية هي التي يحشرون بها يوم القيامة. فما أنت في هذه الدنيا؟ وما الذي تريد أن تكونه وما الذي تريده؟ هل طلباتك طلبات إنسان؟ أم أنها طلبات حيوان مفترس أو طلبات طائر؟ مهما تكن طلباتك تكن مثل صاحبها الذي تحشر على شاكلته. ولذلك فإننا منهيون عن كل العبادات عدا عبادة الله. فما نعبده نكون مثله. فإذا كنا نعبد المال أصبح المال جزءاً من ماهيتنا ومن وجودنا، وهذا المال يوم القيامة هو ذلك المعدن الذائب الذي يقول عنه القرآن:

(١) سورة عم يتساءلون: الآيات: ١٨ و ١٩ و ٢٠.

﴿...وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٤﴾ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنْزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ﴾^(١).

فهذه هي التي تحمى وتكون ناره. لا تقولوا أن النقد المعدني قد زال وحلت محله العملة الورقية. كلا. لكل شيء في الآخرة ماهيته الخاصة به، فالعملة تظهر في الآخرة على هيئة نار ناشئة من الأصفر والأبيض والتي يشتد اكتواء الإنسان بها. فهذه هي ما تمسخ الإنسان، وعليه فالإنسان المعقد إنسان معيوب. إنَّ الإنسان الذي يعبد مادة ما يكون إنساناً معيوباً مسخاً، إنَّ الكمال في كل مخلوق يختلف عنه في المخلوق الآخر، فالإنسان الكامل، مثلاً، غير الملك الكامل. فإذا كان الملك في ملائكيته يمكن أن يصل إلى الحد الأعلى من حدود كماله، فإنه يختلف عن الإنسان وهو في عالم إنسانيته، عندما يصل إلى الحد الأعلى من الكمال الإنساني، وذلك لأن الذين، علمونا بوجود الملائكة قالوا لنا أن الملائكة مخلوقون من العقل المحض، الفكر المحض، أي أنهم ليس فيهم أي جانب أرضي، مادي، شهواني، غضبي، وأمثال ذلك. وهكذا الحيوانات، فالحيوانات أرضيين صرفاً مجردين مما يدعو القرآن بالروح الإلهية. إنما الإنسان هو الكائن المركب من العناصر الملائكية والعناصر الأرضية. أنه كائن ملكوتي وفلكي. أنه كائن علوي وسفلي، وهذا هو نص الحديث الوارد في «الكافي».

«إن الله تعالى خلق الملائكة وركب فيهم العقل وخلق البهائم وركب فيها الشهوة وخلق بني آدم وركب فيهم العقل والشهوة فمن غلب عقله على شهوته فهو أعلى من الملائكة، ومن غلب شهوته على عقله فهو من البهائم»^(٢). وقد وردت هذه الرواية عند أهل السنة بالفاظ مقاربة.

ثم يقول إنَّ جمعا قد خلقوا من النور المطلق، وجمعا من الغضب

(١) سورة التوبة: الآيتان: ٣٤ و ٣٥.

(٢) أصول الكافي - تفسير الصافي - علل الشرائع.

والشهوة ويقصد بهم الحيوانات، أما الإنسان فقد خلقه الله مركباً. فالإنسان الكامل الذي يختلف عن الحيوان الكامل، عن الحصان الأصيل الكامل، كذلك يختلف عن الملك الكامل. إنَّ اختلاف الإنسان عن أولئك متأب من اختلاف تركيب ذاته:

﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ﴾^(١).

أي إنَّ الله خلق الإنسان من نطفة حفظ فيها الكثير من القابليات أو الاستعدادات أو «الجينات» بالمصطلح المعاصر، وأنها قد بلغت مرحلة وضعها الله خلالها موضع الاختبار، أي أنها قد بلغت حداً من الكمال بحيث أنه خلقه حراً له حرية الاختيار، جديراً بتحمل مسؤولية التكليف، ووضعه في معرض الابتلاء والامتحان والحصول على الدرجات. ولأن نطفته أمشاج، مزيج من التسبيحات والتفاعلات المختلفة، فقد عرض للامتحان وللتقدير وللثواب وللعقاب، أما الكائنات الأخرى فليست لها تلك الجدارة.

﴿...فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٢) ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٣).

لا يمكن التعبير عن حرية الإنسان في الاختيار، وأصل حرّيته في الاختيار ومبناه بأفضل وأجمل من هذا التعبير: لقد اخترناه، وجعلناه يسمع ويبصر ويدرك، وأريناه الطريق، وله بعد ذلك بملء اختياره أن يسير فيه أو لا يسير. ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٣) عندئذ، هذا الإنسان الكامل، الإنسان الذي يقول القرآن: ﴿...خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ﴾ يختلف إنسانه الكامل، لهذا السبب عن الملك الكامل، فكمال الإنسان يكمن في تعادله وتوازنه، أي أنه بالنظر لوجود كل هذه الاستعدادات والقابليات المختلفة فيه، ينبغي ألا يتمسك بواحدة منها فقط ويهمل سائر قابلياته ويعطلها عن العمل فالإنسان الكامل هو الذي يعتني بها جميعاً ويربّيها وينميها معاً في حالة متعادلة ومتوازنة، إذ أن العلماء يقولون أن حقيقة العدل ترجع إلى التوازن والتجانس.

(١) سورة الدهر: الآية ٢.

(٢) سورة الإنسان: الآية ٢ و٣.

والتجانس هنا يعني أنه في الوقت الذي تنمو فيه جميع قابليات الإنسان، يكون هذا النمو بصورة متجانسة.

والآن اضرب لكم مثلاً بسيطاً. فالطفل ينمو ويكبر، وللطفل يد ورجل ورأس وفي رأسه عينان وأنف وفم وأسنان وله أحشاء وأمعاء. فهذه كلها في الطفل السليم تنمو وتكبر في انسجام وتجانس. والآن فلنتصور حالة كاريكاتورية، كما في الصور، أن شخصاً لا ينمو منه إلا عضو واحد، أنفه مثلاً هو الذي يكبر دون سائر الأعضاء بحيث يصبح أنفه بحجم جسمه، أو أن عينيه فقط تكبران، أو رأسه فقط ويبقى جسمه صغيراً، أو يكبر جسمه ويبقى رأسه صغيراً، أو تنمو يده ولا تنمو رجلاه، أو تنمو قدماه ولا تنمو يده، فهذا نمو غير متجانس. الإنسان الكامل هو الذي تنمو جميع قيمه الإنسانية معاً بانسجام وتناسب، لا تتخلف واحدة عن أخرى في النضج والنمو حتى تبلغ أعلى مستوياتها، عندئذ يكون هذا إنساناً كاملاً، ويصبح ذلك الإنسان الذي يصفه القرآن بأنه الإمام: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ (١).

فإبراهيم بعد أن اجتاز اختبارات ربه العظيمة المتنوعة وأتمها، ونجح في كل تلك الامتحانات بدرجات عالية، وهي لم تكن امتحاناً واحداً ولا اثنين ولا ثلاثة ولا أربعة، بل كانت امتحانات عظيمة كان واحد منها أن يعد العدة لذبح ابنه بيده في سبيل الله.

هذا هو التسليم، بعد أن عرف أن الذي يأمره بذلك هو الله، فاستعد لتنفيذ الأمر بغير اعتراض. وعندما حان الحين، وبعد أن هيا اسماعيل نفسه للذبح، يأتيه نداء ربه: ﴿وَنَدَيْنَاهُ أَنِ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١١٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا﴾ (٢).

نعم، إن الأمر قد انتهى، وإن ما كنا نريده منك هو هذا التسليم لأمرنا

(١) سورة البقرة: الآية ١٢٤.

(٢) سورة الصافات: الآية ١٠٤.

والرضا بقضائنا إلى هذا الحد. فبعد أن اجتاز إبراهيم كل تلك الاختبارات، من الإلقاء في النار حتى أخذ ابنه للذبح وخرج منها فائزاً بمفرده، يتضح:

﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ (١).

إنه ينافح قومياً بمفرده، فيقول له الله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ فقد بلغت مرحلة تكون فيها قدوة وإماماً، رائداً، نموذجاً للآخرين. وبتعبير آخر، أنت الآن إنسان كامل، وعلى الناس الآخرين الذين يريدون أن يبلغوا كمالهم أن يتخذوك مثلاً ويحذون حذوك.

عليّ عليه السلام إنسان كامل، لأن جميع القيم الإنسانية قد نمت وبلغت فيه الحد الأعلى في الرشد وبتناسب وانسجام، بهذه الشروط الثلاثة: نمو جميع القيم، وبلوغها الحد الأعلى في النمو، والتناسب في نموها. ولعل قضية الانسجام هذه تتطلب بعض التوضيح. لا شك أنكم قد سمعتم بالمد والجزر في البحر. فالبحر في مد وجزر مستمرين، وعندما يصيب المد هذا الجانب يحدث مثله في الجانب الآخر، ولقد ثبت منذ القديم أن للقمر تأثيراً في المد والجزر. إن البحر دائم الهيجان ودائم المد والجزر، تمتد من هنا وتجزر من هناك. إن روح الإنسان وبالتالي المجتمع الإنساني، فيه هذه الحالة من المد والجزر الموجودة في البحر، فروح الإنسان في مد وجزر دائمين، ينجذب من هنا ومن هناك، وكذلك الأمر في المجتمعات، فمرة تنجذب إلى هذا الجانب، ومرة إلى ذلك الجانب. طبيعي أن المجتمع قد ينجذب بفعل الأفراد أو بفعل أحداث أخرى، إلا أن الانجذاب موجود. ولكننا في الوقت الحاضر لا نريد أن نخوض في الانجذابات الأرضية الحيوانية، بل إن القيم الإنسانية عند الإنسان كذلك أيضاً، فأنتم قد تشاهدون أشخاصاً يتمسكون حقاً بالقيم الإنسانية، إلا أن إحدى هذه القيم تتمدد فيهم ويكبر حجمها حتى تنسى جميع القيم الأخرى. فهؤلاء أشبه بذاك الذي تنمو فيه أذنه فقط، أو أنفه فقط. إن أغلب الانحرافات في المجتمعات ناشئة من عدم الانسجام والتناسب إن

(١) سورة النحل: الآية ١٢٠.

المجتمع لن ينحرف مئة بالمئة عن طريق الباطل، بل الأغلب أن ينحرف المجتمع بسبب الإفراط في حق من الحقوق. فمثلاً، أن واحدة من القيم الإنسانية التي يؤيدها الإسلام مئة بالمئة هي العبادة والعبادة هي ذكر الله، العبادة بمعناها الخاص. ففي الإسلام كل ما يفعله الإنسان لله عبادة.

فعندما يخرج للتكسب بهدف سد حاجته وحاجة عياله، وخدمة مجتمعه، يكون قائماً بالعبادة بالمعنى الخاص، كالخلوة مع الله، والصلاة والدعاء والمناجاة والتهجد، وهذه أجزاء من متون الإسلام ولا يمكن حذفها من الإسلام. هذا بذاته قيمة من القيم الحقيقية، ولكن إذا لم تراقب وتوضع لها الحدود فقد ينجذب المجتمع إلى هذه القيمة فحسب، وعندئذ لا يكون الإسلام إلا عبادة، ويصبح فقط الذهاب إلى المسجد، وإقامة الصلوات المستحبة، والدعاء، والتعقيبات، وأداء الأغسال المستحبة، وقراءة القرآن، أي الاتجاه إلى أمور إذا أفرط المجتمع في السير فيها، لانمحت كل القيم الأخرى من المجتمع، كالذي رأينا أنه حدث في تاريخ الإسلام حيث ظهر مد من هذا القبيل في المجتمع الإسلامي، كما أننا نلاحظ أفراداً سليمي النية ولا يمكن اتهامهم بشيء. ولكنهم واقعون على هذا الطريق، ومن يقع في هذا الطريق لا يمكنه أن يحتفظ بتعادله، ولا يستطيع أن يقول: أنني إنسان وأن الله قد خلقني إنساناً ولم يخلقني ملكاً، فلو كنت ملكاً لكان عليّ أن أذهب إلى الطرف الآخر. على الإنسان أن ينمي في نفسه أفكاراً مختلفة وأن ينميها في تجانس وتناسب.

قيل للنبيّ الكريم أن بعضاً من أصحابك قد غرقوا في العبادة. فغضب النبيّ ﷺ وجاء إلى المسجد ونادى في الناس وقال أنه سمع أن فيهم من يوصل الليل بالنهار بعبادة مع أنه وهو نبهم لا يفعل هكذا بل يستريح بعض الليل، وينام، وينظر عياله ويقارب زوجته، ولا يصوم الأيام كلها، بل يصوم في بعض ويفطر في بعض. وقال أن أولئك خارجون عن سنته.

عندما يرى النبيّ ﷺ أن إحدى القيم الإسلامية تغطي على القيم

الأخرى، أي أن المجتمع الإسلامي قد أصيب بالمد إلى ناحية واحدة، فإنه يحارب ذلك بشدة.

كان لعمر بن العاص ولدان، عبد الله ومحمد. كان محمد أقرب إلى طراز أبيه طلباً للدنيا وللرئاسة، بينما كان عبد الله تقياً نجيباً. عندما كان يستشيرهما أبوهما، كان عبد الله يدعو أباه للالتحاق بعليّ عليه السلام، وكان الآخر يمنعه من ذلك قائلاً أنه لن يجد خيراً مع عليّ، ويحثه على الالتحاق بمعاوية. وكان المعروف عن عبد الله أنه يميل إلى العبادة. وقد التقاه النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرة وقال له: سمعت أنك تحيي الليل بالعبادة حتى الصباح، وتصوم نهارك. فقال: نعم يا رسول الله، إني كذلك فقال رسول الله: ولكني لست كذلك ولا أرتضيه، ولا يصح.

قد ينجرف مجتمع ما نحو الزهد، والزهد حقيقة واقعة غير قابلة للإنكار. ولكن الزهد قيمة من القيم لها آثارها وفوائدها، وإنه لمن الممتنع المستحيل أن يرى مجتمع وجه السعادة، أو في الأقل يمتنع أن نعد مجتمعاً من المجتمعات إسلامياً بغير أن يكون عنصر الزهد موجوداً في ذلك المجتمع. ولكن قد يحدث أن يجر هذا العنصر المجتمع نحوه، ويصبح كل شيء زهداً، ولا شيء غير الزهد.

من القيم الأخرى خدمة الناس، وهي من القيم الإنسانية الثابتة، والإسلام يؤيدها مئة بالمئة والحقيقة إن هذه من أفضل القيم الإنسانية ولكم أكد الرسول الكريم عليها، وما أكثر ما يحث عليها القرآن وعلى التعاون ومد يد المساعدة للناس. ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ﴾^(١).

وهذه من القيم غير القابلة للإنكار. ولكن قد يبالغ المرء فيعتبر، كما يقول الشاعر سعدي: إن «العبادة ليست سوى خدمة الناس» وأن لا عبادة غير

(١) سورة البقرة: الآية ١٧٧.

ذلك، ويلغي باعتباره هذه القيم الأخرى، فينكر العبادات الأخرى في الزهد، وفي العلم، وفي الجهاد، وينكر كل تلك القيم الرفيعة العظيمة في الإسلام، ولا يعترف إلا بقيمة واحدة وعبادة واحدة هي خدمة خلق الله.

واليوم يرى بعض المتنورين، خصوصاً، أنه قد اكتشف منطقاً سامياً جداً، وأطلقوا على ذلك المنطق الرفيع اسم الإنسانية وحب البشر. فما معنى حب البشر؟ أن تخدم الناس أمر حسن جداً، فلنخدم الناس، بصرف النظر عن كونهم. إنما نحن نخدم الناس فقط، وخدمة خلق الله لا بد منها، بغير تمييز حسن، لنفرض أننا قد ملأنا بطون خلق الله وكسونا أبدانهم، إلا أننا نكون قد خدمنا حيواناً، إذ أننا إذا لم نعترف لهم بمقام أعلى، ونحصر كل القيم في خدمة خلق الله، بغير أن تكون فينا قيمة من القيم، ولا أن تكون في الآخرين قيمة من القيم فإن جميع خلق الله لا يزيدون على قطع من الأغنام أو من الخيل. صحيح أننا ملأنا بطونهم وكسوناهم ولكن الهدف الأعلى للبطون هو أن تمتلئ، مع بقاء الحيوانية على حالها، وأنا أيضاً يكون الحد الأعلى لخدمتي هو أن أخدم حيواناً مثلي، وتكون الأهداف العليا لأمثالي من الحيوانات هي أن تخدم حيوانات أخرى مثلي، لا خدمة الإنسان الذي يتصف بالإنسانية. فإذا كانت خدمة خلق الله لا تتجاوز هذا الحد، بصرف النظر عن نوعية هذا الخلق ما دام من خلق الله، وبغير تمييز بين أن أخدم أبا ذر أو أن أخدم معاوية، وإذا لم يكن لخلق الله غير هذه المنزلة، فهذا أيضاً ضرب من الإفراط.

أو خذ الحرية مثلاً. فالحرية واحدة من أعظم القيم الإنسانية وأرفعها، أو قل أنها من القيم المعنوية، أي من القيم التي تعلو على حدود حيوانية الإنسان. الحرية للإنسان أرفع بكثير من القيم المادية. إن الإنسان الذي سبق أن شم رائحة الإنسانية ليرتضي العيش جائعاً وعارياً ويتحمل أشق ظروف الحياة على أن لا يكون أسير شخص آخر، ولا يقع تحت حكم إنسان آخر، بل أن يعيش حراً.

ثمة حكاية في كتاب «مرآة العلماء» تقول: إن ابن سينا قد استوزر فترة

من حياته . وفي أحد الأيام ، وهو يسير في الشارع بكبكبته وحاشيته وجلاله ، اتفق أن مرّ بجانب مرحاض كان بعض العمال ينزحونه . كان ابن سينا معروفاً بحدة ذكائه وحواسه أيضاً ، فسمع العامل في بئر المرحاض يغني وينشد هذا البيت :

كرامى داشتيم اي نفس ازانت كه آسان بكذرد بردل جهانت
بمعنى : إنني احترمتك أيتها النفس لأن دنياك تمر على القلب رحية سهلة .
فضحك (ابن سينا) من هذه المفارقة ، وهي أن تكون مهنة هذا الرجل من أحسن المهن ، ومع ذلك فهو يمن بها على نفسه ، أوقف حصانه وتقدم نحو الفتحة وخاطب الرجل قائلاً : حقاً لقد احترمت نفسك وما كان ممكناً خير من هذا . وعندما رأى النزاح هيكلم المتكلم وحاشيته وفخامته عرف أنه أمام الصدر الأعظم ابن سينا فقال : لقد اخترت هذه المهنة لكيلا أكون مثلك محكوماً لشخص آخر ، فالنزاحة مع الحرية خير عندي من كل الذي عندك وعند رؤساء العالم ، لأنك محكوم وتابع .

يقال : إن ابن سينا قد غرق في عرفه خجلاً ، لأنه سمع منطقاً لا يرد ، فتلك هي الحقيقة الواقعة . فما معنى هذا في المنطق الحيواني الأرضي ؟ كيف يتخلى أحد عن الدجاج والرز والخدم والحشم والخيل والكبكة وما إلى ذلك ، ويختار النزاحة ، ثم يقول الحرية والتحرر؟ وهل الحرية والتحرر من الأمور الملموسة؟ كلا . ولكن للحرية في ضمير الإنسان الحي من القيمة والمنزلة بحيث أنه يفضل مهنة النزاحة معها على الأسر والعبودية .

حسن ، هذه واحدة من القيم ، وهي من القيم العظيمة أيضاً . ولكن المرء يلتفت أحياناً فيجد أن هذه القيمة قد نسيت كلياً في بعض المجتمعات ، وفي أحيان أخرى نجد أنها تثور وتتيقظ في نفوس مجتمعات أخرى . وقد تتيقظ إلى درجة لا يرى الإنسان معها في الإنسانية سوى الحرية ، بحيث أنه يهمل جميع القيم الأخرى ، ويقول : الإنسانية هي الحرية ، ولا قيمة لغير الحرية ، ويكاد يمحو القيم الأخرى من الوجود ليركز كل المفاهيم في الحرية وحدها ، متناسياً أن من القيم الأخرى العدالة ، والحكمة ، والمعرفة . . .

قد ترون أحياناً فرقة من الناس تتكىء على العشق، كما هي الحال عند المتصوفة ورجال العرفان وفي غزلياتهم. فقيمة الإنسان عند هؤلاء هي العشق، وكل القيم الأخرى، حتى العقل، لم يعد له مكان عندهم، بل لتمسكهم بالعشق والحب، حصلت عندهم حالة الوقوف ضد العقل ومحاربتة وهذا الشاعر حافظ يقول:

عارف از پرتوی رازنهانی داسنت گوهر هرکس از این لعل توانی دانست
شرح مجموعه گل مرغ سحر داند وبس که نه هرکو ورقی خواند معانی دانست
أى که در دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته بتحقیق ندانی دانست
ترجمة شعر:

(قد عرف «العارف» من اشعة السر الخفي
وتعرف أنت جوهر المرء من العقيق الأحمر هذا)
(لا يعرف معنى مجموعة الورود غير طائر الفجر
فما كل من يقرأ ورقة يعرف معناها)
(يا من تدرس في دفتر العقل آية العشق
اخشى أن تعرف أنك حقا لا تعرفها)

والمقصود بمجموعة الورد الذات المستجمعة لجميع الكمالات، والخطاب موجه في آخره إلى ابن سينا على ما جاء في أواخر «الإشارات» عن العشق. وعليه، فعند هؤلاء يكون الإنسان والإنسانية هو العشق، أما العقل فلكونه عقلاً وعقبة، فلا يعتبر من القيم بل يكون مدانا ومحكوماً عليه.

وفي أحيان أخرى يأتي العقل والفكر كقيمة من القيم، فيقال: ما هذا الكلام عن العشق، إن هو إلا خيالات وأوهام. من ذلك أقوال ابن سينا. فعندما يدور الحديث عن هذه الأمور، يقول هذه أشبه بالخيالات ويجب الوقوف بوجهها بركوب العقل. الخلاصة هي أن هذه أنواع مختلفة من القيم الإنسانية.

العقل - الحب - المحبة - العدالة - الخدمة - العبادة - الحرية وغيرها من

القيم. إذن، فمن ترى يكون الإنسان الكامل؟ أهو العابد المحض، أو الزاهد المحض، أو المجاهد المحض، أو الحر المحض، أو العاشق المحض، أو العاقل المحض؟ من منهم؟ أبدأ، ليس أي من هؤلاء هو الإنسان الكامل. الإنسان الكامل هو ذاك الذي تربت فيه كل هذه القيم، ونمت إلى حدودها العليا، في انسجام وتناسب.

وهذا عليّ عليه السلام ذلك الإنسان الكامل، وهذا كتاب عليّ، نهج البلاغة - على الرغم من أن هذا الكتاب يضم بين دفتيه جانباً من خطب الإمام عليّ، حسبما ارتأى السيد الرضي أن يختارها من روائع الخطب ذوات الجانب الأدبي، بحيث لم يزد ما ضمه نهج البلاغة على ٢٢٩ خطبة، بينما يقول المسعودي، صاحب مروج الذهب، الذي عاش قبل السيد الرضي بمئة سنة، يقول في كتابه أن ما بين أيدي الناس من خطب عليّ عليه السلام يبلغ حوالي ٤٨٠ خطبة.

فكيف هو «نهج البلاغة» هذا؟ إنك لتجد في نهج البلاغة كل ألوان العناصر مجموعة في مكان واحد. فمرة تقرأ نهج البلاغة فتحسب أن ابن سينا يتكلم، ومرة أخرى تطالع نهج البلاغة فتخال مولوي أو محي الدين بن عربي يتحدث، ومرة أخرى تطالع نهج البلاغة فتقول أنه رجل حماسة وأن فردوسي هو الذي يتحدث، أو أنه فلان من رواد الحرية الذين لا يعنون إلا بالحرية، وفي غير ذلك تقرأ نهج البلاغة فتحسب المتحدث عابداً زاهداً يتعبد في صومعة كالرهبان. فكل القيم الإنسانية هناك وبما أن اللسان مرآة النفس، فلتنظروا ما أعظم علياً، وما أصغرنا نحن.

في السابق، حتى ما قبل حوالي الخمسين سنة، عندما كانت عنايتنا تنصب على الزهد والتعبد كان الخطباء الذين يرقون المنابر للوعظ يقرأون نهج البلاغة، فما الذي كانوا يقرأونه منه؟ لم يكن هناك أكثر من عشرة أو عشرين خطبة هي خطب الزهد والوعظ في نهج البلاغة، مثل: «أيها الناس، إنما الدنيا دارٌ مجازٍ، والآخرة دارٌ قرارٍ، فخذوا من ممرِّكم لمقرِّكم، ولا تهتكوا أسراركم

عِنْدَ مَنْ يَعْلَمُ أَسْرَارَكُمْ، وَأَخْرَجُوا مِنَ الدُّنْيَا قُلُوبَكُمْ قَبْلَ أَنْ تَخْرُجَ مِنْهَا
أَبْدَانَكُمْ، فَعَنْهَا اخْتَبَرْتُمْ وَلِغَيْرِهَا خُلِقْتُمْ»^(١).

ولم يكن لباقي خطب نهج البلاغة ذكر، لأنها لم تكن لتجذب المجتمع الذي كان منجذباً نحو عدد من القيم هي التي دفعت بالخطباء إلى الاختصار على نوع معين من خطب نهج البلاغة. ولربما انقضت مئة سنة بغير أن يظهر رجل يقرأ للناس عهد الإمام أمير المؤمنين عليه السلام لمالك الأشر، ذلك العهد الذي يعتبر ثروة من القوانين الاجتماعية والسياسية. أن المجتمع نفسه لم تكن فيه هذه الروح من النشاط والتحرك. ففي الموضوع الذي يقول فيه الإمام أنه قد سمع النبي الكريم يكرر في كل مناسبة قوله: «لَنْ تُقَدَّسَ أُمَّةٌ حَتَّى يُؤْخَذَ لِلضَّعِيفِ فِيهَا حَقُّهُ مِنَ الْقَوِيِّ غَيْرَ مُتَّعِ»^(٢) فإن المجتمع الإسلامي قبل خمسين سنة لم يكن له من الإدراك ما يعينه على فهم هذه العبارة ومعرفة معناها، لأنه كان مجتمعاً ذا قيمة واحدة أو اثنين. أنه كلام عليّ الذي يضم جميع القيم الإنسانية. أنني لا أريد أن أقدم مجتمعنا، ولكن هناك، لحسن الحظ، بعض قيم أخرى قد ظهرت فيه، إنما الذي أخشاه هو أن تتحول هذه القيم أيضاً إلى طرف واحد، وأن تكون سبباً في محو قيم أخرى. ينبغي ألا يكون هذا. إننا إذا كنا نريد أن نتخذ من عليّ مثلاً وإماماً لنا، أي من إنسان كامل، الإنسان المتعادل، الإنسان الذي تربت ونمت فيه جميع القيم الإنسانية نمواً متسعاً ومتجانساً ومتناسباً الإنسان الذي إذا جاء الليل لا يبلغ شأوه أي عارف عابد، بتلك الروح العبادية الجاذبة نحو الله، والمرفوعة في عليائه، المنطلقة نحوه، والتي كانت تضطرم فيه اضطراماً. لعلك تعلم أنه عندما يشتد حماس المرء ويحمى الوطيس، فقد يقطع يده بسكين بغير أن يحس بذلك لشدة انغماره في المعركة وانشداهه بها. هكذا كان عليّ في العبادة، إذ كان على درجة من الإنهماك والانغمار، والعشق الإلهي على درجة من الاشتعال حتى لكأنه ليس في هذا العالم. وهو نفسه يصف بعض الجماعات بذلك فيقول: «هَجَمَ بِهِمْ

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢٠٣.

(٢) نهج البلاغة: الرسالة رقم ٥٣.

الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ، وَبَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ، وَاسْتَلَانُوا مَا اسْتَعْوَرَةَ الْمُتْرَفُونَ وَأَنَسُوا بِمَا اسْتَوْحَشَ مِنْهُ الْجَاهِلُونَ، وَصَحِبُوا الدُّنْيَا بِأَبْدَانِ أَرْوَاحِهَا مُعَلَّقَةً بِالْمَحَلِّ الْأَعْلَى»^(١).

إنه مع الناس وليس مع الناس. عندما يكون مع الناس تكون روحه مرتبطة بالمحل الأعلى. وعندما يكون في حال العبادة يستخرجون السهم من بدنه بغير أن يحس بما يفعلون، لأنه غارق في العبادة ومنجذب نحو الله. وإنه ليكي في محراب العبادة ويتململ وتململ السليم بما لم يشهد مثله أحد. هكذا هو حاله في الليل. وفي النهار، لكأن هذا الإنسان غير ذاك. فهو إذ يجالس أصحابه يكون متفتح الوجه، بشوشاً، باسمأ، بخلاف زهادنا وعبادنا، فهم إذا انخرطوا في سلك الزهد والعبادة ظنوا أن ذلك يستوجب التقطيب والعبوس، وكأنهم يمنون على الناس بذلك.

يأتي عليّ إلى أصحابه ويجلس معهم فرحاً ضاحكاً، حتى أنهم يقولون أن من جملة أوصافه: أنه كان يأتينا بملامح مبتهجة. لقد كان عليّ جميل الصحبة، رقيق المجلس، حتى أنه كان كثير المرح بشوشاً.

عندما كان عمرو بن العاص يذم علياً على المنابر، كان يقول أنه لا ينفع في الخلافة، لأنه ضاحك الوجه، والخلافة تستلزم العبوس حتى يخافه الناس. وهذا مذكور في نهج البلاغة على لسانه هو: «عَجَبًا لَابْنِ النَّابِغَةِ يَزْعُمُ لِأَهْلِ الشَّامِ أَنَّ فِيَّ دُعَابَةً وَأَنِّي امْرُؤٌ تَلْعَابَةٌ. أَعَافِسُ وَأُمَارِسُ لَقَدْ قَالَ بَاطِلًا وَنَطَقَ آثِمًا»^(٢).

ولقد قيل عنه:

هُوَ الْبُكَاءُ فِي الْمِخْرَابِ لَيْلًا هُوَ الضَّحَاكُ إِنْ جَدَّ الضُّرَابُ^(٣)

(١) نهج البلاغة: الحكمة رقم ١٤٧.

(٢) نهج البلاغة: الخطبة رقم ٨٤.

(٣) الغدير: ج ٤، ص ٢٥.

وهذا القرآن يريد مثل هذا: ﴿إِنَّ نَاشِئَةَ اللَّيْلِ هِيَ أَشَدُّ وَطْأًا وَأَقْوَمُ قِيلًا﴾ (٦) إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْعًا طَوِيلًا ﴿٧﴾ (١).

دع الليل للعبادة والنهار للحياة والاندماج في المجتمع. أو قل أنه في الليل شخصية وفي النهار شخصية. هذا هو عليّ في ليله وفي نهاره. إنه جامع الأضداد. ومنذ أكثر من ألف سنة وهو معروف بهذه الصفة، حتى أن السيد الرضي يقول في تقديمه نهج البلاغة: هذا ما كان يثير عجب أصحابي إذا جرنا الحديث إلى الجوانب المتنوعة في كلام عليّ. فحيثما يلج المرء في أقسام كلامه يجد عوالم جديدة وهو يتنقل من كلام إلى كلام. فمرة هو في عالم العباد، ومرة في عالم الزهاد، ومرة في عالم الفلاسفة، ومرة في عالم المتصوفة أو العرفان، ومرة في عالم الجند والجيش، ومرة في عالم الحكام العدول، ومرة في عالم القضاة، ومرة في عالم الفتيا، وهكذا يجد المرء نفسه يسير مع عليّ في عوالم مختلفة، وأن له وجوداً في كل عالم، وما من عالم من عوالم البشر غاب عنه عليّ.

وفي هذا يقول صفي الدين الحلبي في القرن الثامن الهجري:

جمعت في صفاتك الأضداد ولهذا عزت لك الأنداد

لقد جمعت فيك الأضداد، فأنت حاكم وأنت حكيم، وقلما ائتلف هذان. وأنت حلیم غاية الحلم، وأنت شجاع غاية الشجاعة. وأنت تسفك الدماء غاية السفك حيثما لا بد من سفك الدماء القذرة. وأنت ناسك وعابد غاية النسك والعبادة. وأنت فقير وجواد، فأنت لا تملك شيئاً ولكن ما إن يأتيك شيء حتى تهبه للمعوزين.

ويمضي صفي الدين الحلبي في وصفه عليّاً، حتى يقول:

خلق يخجل النسيم من اللطف وبعث يذوب منه الجماد

(١) سورة المزمل: الآيتان: ٦ و٧.

فما أطف من إنسان، روحه أرق من النسيم وهو بهذه القدرة والصلابة والقوة، فما أعجبك من إنسان! .

إذن فالإنسان الكامل هو ذلك الذي بلغ مرحلة البطولة في جميع القيم الإنسانية. إنه بطل في جميع الميادين الإنسانية، وما أعظم الدرس الذي يجب أن نتعلمه. إن علينا أن نتعلم هذا الدرس حتى لا نخطيء فتبني واحدة فقط من القيم ونهمل سائر القيم الأخرى. إننا بالطبع لا نستطيع أن نكون أبطالاً في جميع القيم، ولكن علينا، على قدر الإمكان، أن نلتزم جميع القيم في وقت واحد. وإذا لم نبلغ مرحلة الإنسان الكامل، فلا أقل من أن نبلغ مرحلة الإنسان المتعادل، وعندئذ نكون في صورة إنسان مسلم حقاً وفي جميع الميادين. هذا، إذن، هو الإنسان الكامل، وذلك هو نموذج من الإنسان الكامل.

ماهية الإنسان:

من المعروف أن هناك اختلافات في وجهات النظر بخصوص حقيقة الإنسان وماهيته، ولكن هناك نظريتان رئيسيتان متقابلتان. الأولى نظرية الروحانيين، والثانية نظرية الماديين.

ففي نظر الروحانيين، الإنسان حقيقة مركبة من الجسم والروح، وأن الروح خالدة فلا تموت بموت الإنسان ولا تفنى. وكما نعرف، فإن منطق الدين، وعلى الأخص النصوص الإسلامية، تؤدي إلى ذلك.

والنظرية المادية تقول: كلا، الإنسان ليس سوى هذا الجسم وأجهزته، وأنه يتلاشى ويزول من الوجود بالموت، وأن تلاشي البدن يعني تلاشي شخصية الإنسان.

وعلى الرغم من وجود هذا الاختلاف الكبير بين هاتين النظريتين من حيث ماهية الإنسان وحقيقته، فثمة مسألة أخرى، وإن تكن مرتبطة بما سبق. فإنها متفق عليها عند أصحاب النظريتين، وهي أن هناك عدداً من الأمور التي، وإن لم تكن من المادة والماديات، ويمكن اعتبارها من المعنويات فإنها من المعاني

التي تهب الإنسان قيمة وشخصية، وإن إنسانية الإنسان تعتمد على تلك الأمور. أي إذا جرد الإنسان من تلك الأمور، فلن يكون بينه وبين الحيوان أي فرق.

إن إنسانية الإنسان ليست ببنائه الجسمي، إذ لا يمكن القول أن كل من كان له رأس وأذنان وأظافر عريضة، ويمشي مستوي القامة، ويتكلم، فهو إنسان. ومهما يكن هذا المخلوق، فإنه كما قال سعدي الشيرازي:

تن آدمي شريف است به جان آدميت نه همين لباس زيبا است نشان آدميت
آلر آدمي به چشم است ودهان وگوش وبينى
چه ميان نقش ديوار وميان آدميت

الترجمة العربية:

(جسد الآدمي شريف بروح الإنسانية)

فاللباس الجميل هذا ليس علامة الإنسانية)

(ولو كان الآدمي بالعين والفم والاذن والانف)

فما الفرق بين رسم على الجدار والإنسان)

إن من الجاري على ألسنتنا كثيراً «كن آدمياً!» وهناك مثل بالفارسية يقول: «ما أسهل أن يصبح المرء ملائياً، وما أصعب أن يكون إنساناً!» وهل آدمية الإنسان بما يرتدي؟ الناس كلهم من آدم، فما الفرق؟ كلا، إن الإنسان بمجموعة من الصفات والأخلاق والمعاني الأخرى، فهي التي تجعل الإنسان إنساناً وتضفي عليه القيمة والشخصية. هنالك اليوم مصطلح هو الذي يعطي الفرد قيمته وشخصيته، ولولاه لما كان بين الإنسان والحيوان فرق. ذلك المصطلح هو «القيم الإنسانية».

إن الانحرافات التي تصيب الفرد أو المجتمع على نوعين: النوع الأول هو تلك الانحرافات التي تقف ضد القيم وتناوئها، مثل وقوف الظلم في وجه العدل، والحجر والاستعباد ضد الحرية، وعدم معرفة الله واللاأبالية ضد عبادة الله، والتبلد، والسفه والحمق ضد العقل والفهم والحكمة. ولكن قد لا يكون أكثر انحرافات البشرية بهذا الشكل من وقوف أعداء القيم ضد القيم، ففي هذه

الحالة تكون هزيمة أعداء القيم حتمية، إنما أغلب انحرافات البشر أشبه بمد البحر وجزره، فقد تنمو أحياناً إحدى القيم الإنسانية نمواً سرطانياً تبتلع سائر القيم الأخرى. إن الزهد والتقوى من القيم الإنسانية ومعاييرها، ولكن قد يحدث أن تكون مغالاة المجتمع فيهما إلى درجة أن تنمحي كل القيم الأخرى، ويظل الزهد هو السائد وهو كل شيء. فتكون الحالة كمن ينمو أنفه ويتضخم دون سائر أعضائه الأخرى.

يمكن تلخيص القيم الإنسانية عموماً تحت عنوان واحد، وذلك أيضاً يتشعب إلى فروع، وهو ما ورد في مصطلحات المتصوفة عندنا، بل حتى قبل أن يدخل في مصطلحات العلماء والعرفانيين، وقد جاء أيضاً في مصطلحات العلماء المحدثين وفي النصوص الإسلامية، وهو القول بأن معيار الإنسانية الأصل هو ما يعبر عنه بالتألم، الإحساس بالألم. إن الفرق بين الإنسان والحيوان هو أن الإنسان يتألم، أن فيه آلاماً. والذي لا إنسانية فيه يريد أن يكون حيواناً، أو مجرد إنسان ذو رأس وأذنين وفاقداً الروح الإنسانية.

علينا أولاً أن نتحدث عن الألم. إن أول ما يتبادر إلى الذهن هو أن الألم تجب إزالته، لا أن نجعله معياراً. ولكن الأمر ليس كذلك. علينا أولاً معرفة منشأ الألم: أهو من مرض؟ أهو من جرح؟ والألم في الوقت الذي يزعج فيه الإنسان، فإنه ينبه الإنسان ويوقظه. حتى هذه الآلام العضوية، فهي لا يمكن أن تحدث بغير سبب. إن الألم ينبه إلى وجود نقص واختلال في مكان ما من الجسم، مثل مقياس الحرارة في السيارة حيث أن ارتفاعها يدل على قلة الماء في جهاز التبريد مثلاً، وانخفاضها يدل على أن كل شيء طبيعي. ولولا شعور الإنسان بالألم في جسمه أو رأسه لما عرف أن هناك اختلالاً فيهما، ولما راح يبحث عن علاج. إذن فالألم نعمة وإحساس ومعرفة وتيقظ. فالمعرفة واليقظة أمران مطلوبان، لكي يدرك الإنسان ما ينقصه.

ومن تزداد آلامه يزداد تيقظاً ومعرفة بالآخرين. ومن يضعف إحساسه بالألم يضعف شعوره ويقل إدراكه. الإحساس بالألم يساوي الإدراك. إذا كان الإنسان دائم الراحة وبغير ألم أو لا يحس بالألم، فعليه أن يبقى جاهلاً وغيباً

بغير ألم. وإذا شاء أن يكون ذكياً يقظاً فلا بد أن يكون ذا إحساس بالألم. فأيهما يفضل الإنسان: أن يكون ذكياً يقظاً مع الشعور بالألم، أم بالعكس، غيباً أبله مع انعدام الإحساس بالألم؟ إن اختيار الأول يعني أن الإحساس بالألم مع الفطنة والإدراك أرجح من الاستكانة إلى الراحة والدعة مع الجهل وانعدام الإحساس والفطنة.

يقال في المثل: أن يكون المرء سقراطاً مع النحافة خير من أن يكون خنزيراً سميناً. أي أن يكون الإنسان مثل سقراط عالماً ومعرفة مع الفقر والحرمان خير من أن يكون مثل الخنزير الذي يهيئون له ما يشتهي من الطعام والشراب والراحة، بغير أن يدرك شيئاً أو يحس بألم الحرمان. من هنا ندرك سبب شكوى الأدباء من الإدراك، والشعراء من العقل، فكثيراً ما يتمنى الشعراء لو لم يكن لهم عقل وإدراك. طبيعي أن يكون للتشكي من العقل دوافع مختلفة، كالمتصوفة الذين تختلف وجهة نظرهم ولكن أكثر الشاكين يقولون أن التعقل والذكاء والإحساس تسلب الإنسان راحته.

هذا أحد الشعراء يقول:

عاقل مباش تاغم ديوانگان خورى

ديوانه باش تاغم تو عاقلان خورند

ترجمة الشعر الفارسي:

(لا تكن عاقلاً فتحمل هم المجانين

كن مجنوناً ليحمل همك العقلاء)

فالشاعر يفضل الراحة مع الجنون على تحمل الهم مع العقل. إلا أن هذا بعيد عن الصواب، فالإنسان الذي يصل إلى مقام الإنسانية ويدرك قيمة الإدراك والشعور، ويفهم معنى التألم، لا يمكن أن يتمنى الجنون والتجرد من العقل، بل يؤيد، الحديث النبوي الشريف: «صَدِيقُ كُلِّ امْرِءٍ عَقْلُهُ وَعَدُوُّهُ جَهْلُهُ»^(١).

(١) وسائل الشيعة: الرواية ٤، الباب ٨ من أبواب جهاد النفس: ج ١١، ص ١٦١، عن الإمام الثامن عليه السلام - غرر الحكم، حرف الصاد.

إن من يقول عدوي هو العقل والذكاء، يظهر أنه لا يحس أبداً بالتعاسة والشقاء الناشئين عن الجهل وإلا لما قال ما قال، إذ أن الأمر ليس كذلك. وعليه فإن الألم والإحساس بالألم من الحسنات، إلا إذا لم يكن هناك ما يوجب الألم والتألم، وأن لا يحس الإنسان بالألم لعدم وجود الألم نفسه، فهذا بالطبع، خير من وجود الألم. ولكن أن يكون هناك ما يوجب الألم، أن يكون الاختلال موجوداً، أن يكون هناك سبب للألم، ثم لا يحس الإنسان به، فذلك هو سوء الحظ، والتعاسة، والفقر. وهكذا في الأمراض الجسمية، فالمرض الذي لا يصاحبه الألم والإحساس بالألم يكون مميتاً، وذلك لأنه في البدء لا يكون مصحوباً بالألم، وإلا لأمكن أن يعالج منذ البدء عند الإحساس بالألم. إن خطر هذه الأمراض يكون من أنها تفد بغير أخبار، بغير ألم. وعليه فهذا لا يكون من القيم. القيم الإنسانية هي الألم والتألم. ولكن الألم شيء سيء. ما هو ألم الإنسان؟ إن ألم الصداع الذي يصيب الإنسان ليس ذلك الألم الذي يختص بالإنسانية، فالحيوان قد يصاب بالصداع، وقد يكون الألم في يد الإنسان، أو في رجله. هذه آلام مشتركة. إذن، فالذين يتحدثون عن ألم الإنسان، وإن الإنسان يتألم، لا يقصدون تلك الآلام، إنهم يقصدون إلى شيء آخر، إنه ذلك الألم الذي يعتبر قيمة القيم.

المتصوفة عندنا يرون أن ألم الإنسان، ذلك الألم الذي يقدسونه ويقولون أنه من خصائص الإنسان بل أن الإنسان لذلك يفضل الملائكة، لأن الملائكة لا يتألمون، والإنسان يتألم. إن الألم الذي يقول به هؤلاء هو ألم البحث عن الله. أي أن وجهة نظرهم هذه - وهي ليست في الحقيقة وجهة نظرهم لأنها في هذه الحدود وجهة نظر الإسلام - تعني أن الإنسان حقيقة آتية من النفخة الإلهية، من عالم آخر، لذلك فإنه لا يتجانس كل التجانس مع ما في هذه الدنيا من الأشياء الموجودة في الطبيعة إن الإنسان في هذا العالم يحس بالغربة والتغرب، وبأنه لا ينسجم مع جميع كائنات هذا العالم، فكل شيء فإن، كل شيء متغير، وما من شيء جدير بالتعلق به. إلا أن في الإنسان تطلع خالد يؤرقه. هذا هو الألم الذي يشد الإنسان نحو البحث عما يعبه، يبحث عن الله

ليبته شجونه ويناجيه ويقترب منه، يقترب من أصله. لاحظ هذه الأمثال التي يضربها المتصوفون بهذا الخصوص. فمرة يضربون مثلاً بالبيغاء التي يأتون بها من غابات الهند، مثلاً، ويحبسونها في ققص. فهذه البيغاء دائمة التعاسة ودائمة التمني أن يتحطم هذا الققص لتطير إلى حيث مكانها الأصلي. ومرة أخرى يضربون مثلاً بالطائر الذي بعد عن عشه، ومن أروع الأمثلة ذلك المثل الذي يضربه الشاعر مولوي في مطلع ديوانه (مثنوي)، فهو يشبه الإنسان بالناي الذي اقتطع من مزرعة القصب، ولذلك فهو دائم النواح على ألم الفراق، أنه ينوح لأنه قد فصل بينه وبين أصله.

ومرة يشبهونه بالفيل الذي يأتون به من الهند، ولذلك يجب دائماً أن يخزوه، وإلا فإنه سيظل يفكر في وطنه الهند، فيقولون أن الفيل هو وحده الذي يرى الهند في نومه، لأنه من الهند أصلاً. أما الحمار فلا يرى الهند في منامه لأنه لم يتغرب عن الهند، فهو ليس من هناك. أي أن الإنسان هو الذي يتطلع دائماً إلى العالم الآخر، وهذا هو الألم الصوفي، التألم من أجل العودة إلى الله والرجوع إليه، ويتألم من ذلك فيناجيه طالباً وصاله.

ما أجمل ما يقوله الإمام عليّ عليه السلام وهو يأخذ بيد كميل إذ هما يسيران في الصحراء، يقول كميل: «فلما أصحرت نفس الصعداء وقال: يَا كَمِيلُ إِنَّ هَذِهِ الْقُلُوبَ أَوْعِيَّةٌ، فَخَيْرُهَا أَوْعَاها...». ويطلب منه أن يعي ما يقول، فيقسم الناس أقساماً ثلاثة، حتى يصل إلى حيث يأسف لعدم وجود من يكتفم السر حتى يفصح له عما في داخله من ألم وتألم. ثم يقول: إِنَّ الْأَمْرَ لَيْسَ هَكَذَا، فَهَنَّاكَ دَائِماً أَمْثَالَ أَوْلَيْكَ «اللَّهُمَّ بَلِّ، لَا تَخْلُو الْأَرْضَ مِنْ قَائِمٍ لِلَّهِ بِحُجَّةٍ، إِمَّا ظَاهِراً مَشْهُوداً، وَإِمَّا خَائِفاً مَغْمُوراً، لِئَلَّا تَبْطُلَ حُجَجُ اللَّهِ وَبَيِّنَاتُهُ، وَكَمْ ذَا وَابِنٍ أَوْلَيْكَ، أَوْلَيْكَ وَاللَّهِ الْأَقْلَوْنَ عَدَدًا وَالْأَعْظَمُونَ عِنْدَ اللَّهِ قَدْرًا، يَحْفَظُ اللَّهُ بِهِمْ حُجَجَهُ وَبَيِّنَاتِهِ حَتَّى يُودَعُوها نُظْرَانِهِمْ وَيَزْرَعُوها فِي قُلُوبِ أَشْبَاهِهِمْ، هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ»^(١).

(١) نهج البلاغة: الكلام رقم ١٤٧.

وعلى ذلك فهم قد بلغوا مقام اليقين الكامل واتصلوا بروح اليقين الكامل والتصقوا بها، فلم يعد هناك ما يفصلهم عن روح اليقين. إن ما يكون صعباً على أهل الطرب وعباد المادة، لَيِّنَ طَيِّعَ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ، أن ما يخشاها أولئك من الخلوة بالله، يكون لهؤلاء مدعاة أنسهم. أنهم يسايرون الناس في هذه الدنيا، ولكن بأرواح منجذبة نحو الأعلى الأعلى، وفي الوقت الذي هم فيه في هذه الدنيا فإنهم ليسوا فيها، وفي الوقت الذي هم فيه في هذه الدنيا، هم في دنيا أخرى.

إن آلام عليّ، آلامه العرفانية، وآلامه العبادية، ومناجاته، أمور أشد ما تكون وضوحاً بحيث أن أمر العبادة يصل به إلى حيث يُغشى عليه، مندمجاً بكل جوارحه في معشوقه، فلا يحس بما يجري من حوله، وحتى إذا استخرجوا شوكة من جسمه. هذا هو ألم الإنسان، ألم البعد عن الله، واشتياق القرب منه، والتحرك نحوه، وما لم يصل الإنسان إلى حيث الله، فلن تفارقه هذه الحالة من الاضطراب والتشوق، بل تلازمه دائماً، وإذا ما شغل المرء نفسه بهذا وذاك، فإن حقيقة الأمر هو أنه مشغول بأمر آخر. والقرآن يعبر عن ذلك بقوله: ﴿أَلَا يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمِئِنُّ الْقُلُوبُ﴾.

هذا هو ألم الإنسان الذي لا يهدأ إلا بذكر الله، ولا يأنس إلا بالله، وهذا هو المقصود فيما ينوّه به رجال العرفان والتصوف، فهم لا يعنون بآلام الإنسان الآخر، أو أن عنايتهم بها أقل.

ثمة قصة رمزية يرويها الشاعر مولوي، فيقول: كان رجل دائم المناجاة والحديث مع الله، ولم يكن يفتر لحظة عن ذكر الله. فظهر له الشيطان مرة وراح يوسوس له حتى لم يعد هذا الرجل ينطق بحرف أبداً. لقد جاءه يسأله: أيها الرجل، ما أكثر ما قلت الله الله الله، وما أكثر ما كنت تقوم بالأسحار وتنادي يا الله يا الله يا الله، ولكنك مع كل هذا الألم والعذاب لم تسمع كلمة لبيك ولو مرة واحدة. لو أنك تضرعت هكذا عند أي بيت من البيوت، لكان ثمة من يرد عليك مرة واحدة على الأقل. فتنبه الرجل إلى أن هذا الكلام منطقي، لذلك أغلق فمه ولم يعد يذكر الله. ثم رأى في المنام أن هاتفاً يقول:

لماذا تركت مناجاتك مع الله . فقال : لقد ناجيت كثيراً وتحملت العذاب والألم ولكن لم يحدث لمرة واحدة أن أسمع جواباً . فقال الهاتف : أنا مأمور من قبل الله أن أرد لك الجواب أن هذا الألم الذي أثرناه في قلبك ، وهذه الحرقة التي تحس بها ، وهذا العشق والشوق اللذين يسهرانك ، هذا هو جواب الله على ندائك .

فهذا الألم خير من ملك الدنيا . وقد جاء في دعاء كَمَيْلٍ لِعَلِيِّ عليه السلام :
«اللهم اغفر لي الذنوب التي تحبس الدعاء» . ولهذا قيل أن الدعاء للإنسان هدف ووسيلة ، أي الدعاء ليس دائماً للاستجابة ، فالدعاء إذا لم يتحقق فهو قد استجيب له ، لأنه هو المطلوب لذاته .

هناك جمع آخر ممن يرون أن ألم الإنسان أثمن القيم ، قد انتبهوا إلى أمر آخر ، وهو ألم الإنسان نحو خلق الله . وليس ألم الإنسان نحو الله ، فيقولون أن معيار إنسانية الإنسان هو أن يتألم الإنسان للآخرين ، أي أن المزعجات التي لا تخصه ولا هي متوجهة لشخصه ، بل هي متوجهة نحو الآخرين تثير فيه الألم ، فهو يحمل هم الآخرين ويغتم لهم . فهو كما يقول سعدي :

من از بينوائى نيم رنگ زرد غم بينوايان رخم زرد كرد
ترجمة الشعر الفارسي

(إنني لست مصفرّ الوجه لتعاستي إنما من غم التعساء قد أصفرّ لوني)
وهذا صحيح حصوله في الإنسان ، أن يتألم الإنسان للآخرين ، وأن يحمل همومهم ، بل لا تنام عينه بسبب جوع الآخرين ، وجوعه أهون عنده من جوع جاره ، ويرى الشوكة في قدم غيره كالقذى في عينه هو . هذا هو ألم الإنسان ، الألم الذي يمنح الإنسان شخصيته وقيمه ، وهو أصل كل القيم الإنسانية ، فكل شيء يرجع إلى الشعور بالمسؤولية نحو الآخرين يعد من الإنسانية ، وما لم يكن كذلك فلا يعد من الإنسانية في شيء . فالآلام الإنسانية تكون لآلام الناس .

هذا ما نلاحظه بكل دقة في عليّ عليه السلام ، وعلى الأخص في آخر رمضان مرّ

عليه، فلقد كان رمضاناً مختلفاً بالنسبة إليه، ويحمل له صفاءً مغايراً، أما بالنسبة لأهل بيته، فقد كان مصحوباً منذ أول يوم من أيامه بالقلق والترقب والاضطراب، لأنهم رأوا سلوك عليّ في رمضان مختلفاً عما كان عليه فيما مضى. وأني لأذكر لكم واحدة من بطولاته النموذجية.

يقول عليه السلام: «أنه لما أنزل الله سبحانه قوله: ﴿وَاللَّهُ أَحْسَبُ النَّاسِ أَنْ يَبْرُكُوا أَنْ يَقُولُوا أَمْنًا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾^(١) علمت أن الفتنة لا تنزل بنا ورسول الله عليه السلام بين أظهرنا. فقلت: يا رسول الله، ما هذه الفتنة التي أخبرك الله تعالى بها؟ فقال: يا عليّ، إن أمتي سيفتنون من بعدي. فقلت: يا رسول الله، أو ليس قد قلت لي يوم أحد حيث استشهد من استشهد من المسلمين، وحيّزت عني الشهادة، فشق ذلك عليّ، فقلت لي: أبشر، فإن الشهادة من ورائك؟ فقال لي: إن ذلك لكذلك، فكيف صبرك إذن؟ فقلت يا رسول الله، ليس هذا من مواطن الصبر، ولكن من مواطن الثرى والشكر^(٢).

فكان لآخر رمضان عند عليّ معنى الصفاء والراحة، وعند أهل بيته معنى الاضطراب والتوقع، أثر ما كان النبي الكريم قد أشار به من علائم وإمارات كان عليّ نفسه يعرفها، وقد يصرح بشيء منها، فيزداد قلق أهل البيت واضطراب الأصحاب المقربين. كانت تصدر عنه أقوال غريبة. في شهر رمضان هذا كان في كل ليلة مدعواً في بيته، ولكنه كان قليل الأكل. كان الولدان يحسّان باللهفة على أبيهما، ويسألانه: يا أبة، إنك لقليل الطعام، فيقول: أريد أن ألقى ربي بمعدة جائعة. إنهما يدركان أن أباهما ينتظر شيئاً، شيئاً قريب الوقوع. وقد يتطلع إلى السماء أحياناً، ويهمهم قائلاً: صحّ ما أخبرني به حبيبي رسول الله، إنه لا يكذب، لقد أظف الموعد، لقد قرب.

كانت الليلة التاسعة عشرة من رمضان، وقد اعتاد الحسنان أن يظلا في خدمة أبيهما جانباً من الليل. في تلك الليلة رجع الحسن عليه السلام إلى بيته. وكان

(١) سورة العنكبوت: الآية ١ و٢.

(٢) نهج البلاغة: ص ٢٢٠.

لعليّ مصلى معين، وكان قد اعتاد أن يختلي فيه، بعد فراغه من أمور الناس، فيناجي ربه. وقبل أن يطلع الصبح كان الحسن عليه السلام قد عاد إلى بيت أبيه. كان الإمام علي عليه السلام يولي أبناءه من فاطمة الزهراء عليها السلام عناية خاصة احتراماً لأهمهم. وإذا رأى الحسن قال له: ملكتني عيني وأنا جالس فسمح لي رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت: يا رسول الله، فإذا لقيت من أمتك من الأودِّ واللِّدِّ! فقال: «أذعُ عليهِم». فقلت: أبَدَلَنِي اللَّهُ بِهِمْ خَيْرًا مِنْهُمْ، وَأَبْدَلَهُمْ شَرًّا لَهُمْ مِنِّي»^(١).

الواقع أنه لأمر عجيب، فاختلف الناس مع عليّ، وعدم قبولهم السير على المحجة التي بسطها أمامهم، والآلام التي سببها له، بما في ذلك نقض أصحاب عائشة بيعتهم له، ومعاوية بمكره وجرائمه فقد كان معاوية من دهاة العرب، وكان يعرف ما يؤلم علياً فيؤذيه فيه، وأخيراً قضية الخوارج، أولئك المتزمتين الذين كفروا علياً عن إيمان وعقيدة وفسقوه، ولشد ما آذوه. في الحقيقة عندما يرى المرء المصائب التي تحمّلها الإمام عليّ تتابه الحيرة، كيف تحمّلها وهي مما تنؤ بثقلها الجبال؟ لمن يشكو آلامه غير رسول الله الذي يأتيه في النوم، فينفث له ما بقلبه.

يخرج الحسن عليه السلام من عند أبيه، فيتلقاه بعض البط صائحات، فيقول الإمام: «دَعُوهُنَّ فَإِنَّهُنَّ صَوَائِحُ تَتَّبَعُهَا نَوَائِحُ»^(٢). وجاء الأولاد يمنعون أباهم من الذهاب إلى المسجد، ويرسل من يؤم الناس غيره. فيرضى بذلك أول الأمر ويطلب إرسال ابن أخته جعدة بن حبيرة ليصلي بالناس الجماعة، ولكنه ينثني عن ذلك قائلاً أنه سيذهب بنفسه. فقالوا: فليصحبك بعضنا، فرفض. [لقد كانت ليلة لا كالليالي، فقد قال عنها: «وَمَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدٍّ، وَطَالِبٍ وَجَدٍّ»^(٣)].

وهو يرى أن الضربة التي تلقاها من ابن ملجم كالعاشق الذي وصل معشوقه، أو كالذي يبلغ بئر ماء في ليلة ظلماء ليحط عندها رحاله.

(١) نهج البلاغة: ص ٩٩.

(٢) كشف الغمة: ج ١، ص ٤٣٧، ومنتهى الآمال: ص ١٧٢، حالات أمير المؤمنين عليه السلام.

(٣) نهج البلاغة: ص ٣٧٩.

نعم، رفض أن يذهب غيره للصلاة في المسجد. الله أعلم مدى هيجانه حينذاك، فيقول: «مَا زِلْتُ أَفْحَصُ عَنْ مَكْنُونِ هَذَا الْأَمْرِ وَأَبَى اللَّهُ إِلَّا إِخْفَاءَهُ». وخرج إلى المسجد. كان الصبح يقترب، وصعد المئذنة، وراح ينادي «الله أكبر، الله أكبر» وكأنه يودع خيط الفجر، ويسأله أن كان قد طلع يوماً وكانت عين علي نائمة، ولكنها ستكون بعد اليوم نائمة أبداً. وقال هو ينزل من المئذنة:

خَلُّوا سَبِيلَ الْمُؤْمِنِ الْمُجَاهِدِ
فِي اللَّهِ لَا يُعْبَدُ غَيْرُ الْوَاحِدِ
وَيُوقِظُ النَّاسَ إِلَى الْمَسَاجِدِ^(١)

إنه يصف نفسه بالمؤمن المجاهد، ومع ذلك فالاضطراب والتوجس موجودان. كان علي قد قال: دعوهن فإنهن صوائح تتبعهن نوائح. وعلى حين غرة سمع الجميع صرخة، ومنادياً ينادي: «تَهَدَّمَتْ وَاللَّهِ أَرْكَانُ الْهُدَى، وَأَنْظَمَسَتْ أَعْلَامُ الثَّقَى، وَأَنْفَصَمَتِ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى، قُتِلَ ابْنُ عَمِّ الْمَصْطَفَى، قُتِلَ الْوَضِيُّ الْمُجْتَبَى، قُتِلَ عَلِيُّ الْمُرْتَضَى، قَتَلَهُ أَشَقَى الْأَشْقِيَاءِ»^(٢).

إن علياً، كما نلاحظ، هو ذلك الإنسان الكامل الذي لم يغب الله عن نظره على امتداد نضالاته الملحمية، وفي سبيله لم يكن يرهب شيئاً. إنه هو الإنسان الكامل الكامل الذي به نعرف الإنسان الكامل المثال. والإنسان نفسه يكون لنفسه باباً من أبواب المعنويات، ذلك الباب الذي يدخل منه الإنسان إلى عالم المعنويات، أو، في الأقل، يدرك المعنويات. إن قصدنا من القول بأن الإنسان هو نفسه باب إلى المعنويات، وأنه من باب وجوده يستطيع أن يرى عالم المعنى ويكتشفه، هو القول بأن في الإنسان حالات لا يتفق عالمها مع عالم الماديات. وهذا قول لا تحسبوا أن من يقول به هم علماء النفس والروح القدامى فحسب، بل يقول به كثير من علماء الروح المحدثين أيضاً، فقد اعترف

(١) ديوان علي عليه السلام.

(٢) منتهى الآمال.

هؤلاء مؤخراً بأن في الإنسان حالات لا يمكن تفسيرها على وفق المنظورات المادية، وإنما لها حساباتها الخاصة بها. يقول النبي الكريم ﷺ: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

إن الله قد فتح للإنسان، في قبال الأشياء الأخرى كافة، حساباً منفصلاً ومستقلاً. لاحظ هذا التعبير القرآني الذي يقول: ﴿سَأْتِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ (٥٣) (١).

إنه يبين ذلك في حساب مستقل، ومن هذه الآية ظهرت عندنا مصطلحات مثل «آفاق» و«أنفس» ودخلت الأدب، فيقولون «آفاق النفس» و«قضايا نفسية». فهل بالإمكان معرفة ذلك الشيء، أو الأشياء، الموجودة في الإنسان، في النفس الإنسانية، مما لا يمكن تفسيرها تفسيراً مادياً؟ هذا ممكن بالطبع، إلا أن قصته طويلة ليس هذا مجالها التفصيلي. إنَّ واحداً من الأمور التي لا تفسر تفسيراً مادياً هو القيم الإنسانية، أو بالأحرى، هي إنسانية الإنسان، وهذه بحد ذاتها قضية عجيبة. أنك عندما تنظر إلى الكائنات تجد أن لكل منها صفة لا تنفصل عنها، فقد نقول: النمريّة للنمر، والكلبية للكلب، والحصانية للحصان، إذ ليس بالإمكان العثور على حصان لا حصانية فيه أو كلباً لا كلبية فيه، أو نمراً لا نمريّة فيه. ولكن الإنسان، هو وحده الذي يمكن أن يكون إنساناً لا إنسانية فيه، وذلك لأن الأمور التي نعتبر أنها هي إنسانية الإنسان، تلك التي تمنح الإنسان خصوصياته الإنسانية والتي تعتبر المقياس الذي يقاس به، لا الأشياء التي تدل على شخص الإنسان، ليست مجموعة من الأمور التي تصنع بنية الإنسان المادية، فهي ليست مادية ولا محسّنة، على الرغم من أنها تخص الإنسان البشر، وترتبط بهذه الدنيا. فهي بعبارة أخرى، من المعنويات، لا الماديات.

ثم أن تلك الأمور التي هي معيار إنسانية الإنسان، والتي تعطي الإنسان شخصيته وتعتبر مقياساً لفضيلته، لا تصنعها الطبيعة، ولا أي صانع آخر، بل الإنسان وحده هو الذي يصنعها. فالإنسان هو باب المعنويات والوجود، وهو

الذي يدرك عالم المعنى. يقول الإمام الرضا عليه السلام في بعض كلماته: «لا يعرف ما هنالك إلا بما ههنا».

إنّ الأمور التي يطلق عليها اسم القيم الإنسانية، والتي تدل على معنوية الإنسان، كثيرة. ولكن بالإمكان تلخيص كل تلك القيم في قيمة واحدة، وهي الألم والتألم. جميع المذاهب والمدارس المختلفة في العالم قد بحثت في موضوع القيم الإنسانية، وتوصلت إلى هذه الحقيقة، وهي أن الإنسان يتألم، ويتعذب، لا كآلام الحيوانات الأخرى. فما هذا الألم، ألم إنسانية الإنسان؟ إنه ألم تغرب الإنسان في هذا العالم، ألم عدم إنسجام الإنسان مع العالم، الإنسان الغريب عن هذا العالم، ذلك لأن الإنسان قد جاء من دنيا أخرى لأداء رسالة، فانفصل عن أصله وابتعد عنه، وأن هذا الابتعاد عن الأصل هو الذي يثير فيه الشوق والعشق والأنين والإحساس بالغربة والرغبة في العودة إلى الأصل، إلى الوطن أي الرجوع إلى الله، فهو قد أخرج من الجنة وجيء به إلى دنيا الأرض، ويريد أن يرجع مرة أخرى إلى تلك الجنة الموعودة. إلا أنّ مجيئه لم يكن خطأ وبلا سبب. لقد جاء لأداء رسالة. ولكن هذا الهجر يجعله في حالة دائمة من العذاب والألم. فألم الإنسان، من هذا المنظور، هو الألم لله، الألم للبعد عن الله، والرغبة في الرجوع إلى جوار الله وقربه. إن الإنسان، مهما ينل من مقام، ومهما يصل إليه من كمال، ومهما يبلغ من مكانه، فهو ما يزال يحس بأنه لم يصل بعد إلى معشوقه. يقولون: إن الإنسان يبحث دائماً عن شيء لا يملكه، وأنه ما دام يفتقد ذلك الشيء فإن يطلبه، وعندما يناله يصاب بالملل والعزوف عن ذلك الشيء، فلماذا؟ إنه من غير المنطقي أن يكون كائن ذا ميل طبيعي للتلذذ بشيء، ولكنه يعزف عنه، بعد أن يصل إليه ويناله، فيبعده عنه.

حكى أحدهم فقال: كنت أزور أحد المتاحف خارج البلاد، فرأيت من بين المعروضات تمثالاً لامرأة جميلة جداً وهي مضطجعة على سرير، وكان هناك تمثال آخر لشاب جميل على ذلك السرير، وقد أدار وجهه عن تمثال المرأة، وإحدى قدميه على السرير والأخرى على الأرض بهيئة من يريد الفرار من ذلك المكان. يقول الرواي: عندما رأيت هذا لم أدرك قصد النحات من

ذلك، فسألت ممن له خبرة بذلك في المتحف، فقال: هذا تجسيد لفكرة أفلاطون القائلة بأن الإنسان عندما يمتلك شيئاً يتلهف عليه أول الأمر ويرى فيه جاذبية لا تقاوم فيولع به ويعشقه، ولكن بعد فترة وبعد أن يصل إلى ما يريد، يموت الحب، فالوصال مقبرة الحب وبداية الملل والعزوف، بل وحتى النفور والفرار. وهذا أمر طبيعي، إلا أن من يتعمق أكثر يجد المسألة محلولة، وهي أن الإنسان يمتاز بكونه لا يمكن أن يكون عاشقاً للمحدود، وللزائل الفاني الذي يتحيز في حيز، لأنه يعشق الكمال المطلق ولا يعشق شيئاً سواه. أي أن الإنسان يعشق ذات الله، حتى الذي ينكر وجود الله، وحتى الذي يكفر به ويشتمه. إن الذين يكفرون بالله ويشتمونه ولا يعترفون بالدين، لا يعلمون أنهم في أعماق فطرتهم يعشقون الكمال المطلق، إنما هم قد أخطأوا الطريق إليه، أضاعوا المعشوق. وكما قال محي الدين بن العربي: «ما أحب أحدٌ غير خالقه» ليس في الدنيا كلها من أحب غير الله، إلا أن الله مخبوء تحت هذه الأسماء. يظن مجنون أنه يعشق ليلاه، لأنه غافل عما في أعماق فطرته ووجدانه. ولذلك فإن الرسل والأنبياء لم يأتوا ليعلموا الناس اسم الله وعبادته، لأنهما موجودان أصلاً في فطرة الإنسان ولكنهم جاءوا ليحولوا بين الناس والانحراف عن الطريق المستقيم ويدلوهم عليه، وليكشفوا لهم أنهم قد أخطأوا المعشوق، وأنهم إنما يعشقون الكمال المطلق، ويرشدوهم إلى الطريق الموصل إلى الكمال المطلق.

فأنت قد تحسب أن الثروة هي كمالك المطلق، ومرة تظن أن الحياة هي كمالك المطلق، ومرة تعتبر الجاه كمالاً مطلقاً. أنك تنشد الكمال المطلق، ولكنك تخطئه، فجاء الرسل ليخرجوك من الخطأ، ألم الإنسان وشوق الإنسان. ذلك الألم الإلهي الذي إذا أدرك فهمه، أي إذا انزاحت عن عينيه استار الخطأ، وعثر على معشوقه، لأصبح على غرار تلك العبادات الوالهة التي نراها، مثلاً، في الإمام علي عليه السلام. ألا يقول القرآن: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (٢٨) (١).

يقول القرآن إذا حسب الناس أنهم بهذه الفرضيات والنظريات، وبوصول الثروة، مثلاً، حداً معيناً أو إذا حصل كذا وحدث كذا، يصبح الناس في رفاه ويعيشون في طمأنينة وأمان، وتزول عنهم حالة الاضطراب والقلق والتشكي، يقول القرآن إذا حسب الناس ذلك، فإنهم على خطأ وعليهم ألا يمشوا في هذا الطريق. إن القرآن، بالطبع، لا يقول اتركوا هذه الأمور، فهي مطلوبة، ولكن الخطأ في اعتبارها هي الموصلة إلى الراحة والهدوء والكمال المطلوب.

﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ أصحاب المذاهب الأخرى يرون أن الإنسان يتألم لخلق الله، لا الله. حتى أن بعضهم يتساءل: ما معنى ألم الإنسان لله؟ ولكن إذا لم يتوجه الإنسان نحو الله، فإن ألمه للإنسان لا يصل إلى شيء. الإنسانية هي الألم لله، ومن الألم لله يكون الألم للإنسان. ما أجمل ما يقوله الصوفيون عن سير الإنسان نحو التكامل، فيذكرون أن مسيرة الإنسان تلك تتحقق في أربع مراحل:

- ١ - سير الإنسان من ذاته إلى الله.
- ٢ - سير الإنسان مع الله في الله، أي معرفة الله.
- ٣ - سير الإنسان مع الله إلى خلق الله.
- ٤ - سير الإنسان مع الله بين خلق الله لإنقاذ خلق الله.

ما من قول أروع من هذا. سير الإنسان إلى الله. فما دام الإنسان منفصلاً عن الله يكون جميع السير على خطأ. ولكنه إذا وصل إلى حيث يذكر الله، ويعرف الله، ويرى نفسه قريباً من الله، ويحس بالله معه، عندئذ يكون قد رجع ثانية إلى الله، ثم مع الله، ويصبح إنساناً ربانياً، ويكون إنسان لا يغفل عن الله. وإنسان هذا شأنه يتحرك بين خلق الله، ويعمل من أجل نجاتهم، ومن أجل تحريكهم وتقريبهم إلى الله. إذا قلنا أن سير الإنسان يكون من خلق الله إلى الله، فإنه سيبقى في مكانه، وإذا قلنا أن الإنسان بغير أن يتحرك نحو الله، يريد أن يتحرك نحو أبناء البشر، كالمذاهب المادية الإنسانية المعاصرة، لإنقاذ الإنسان، فإنه لن يبلغ غاية وهو كذب محض. لم يستطع أحد أن ينجي الناس

إلا الذين استطاعوا أن ينجوا أنفسهم أولاً. فما معنى نجاة الإنسان؟ ومم نجاته؟ نجاته من أسر الطبيعة، من أسر أخيه الإنسان، أي تحرر الإنسان من الإنسان إن صحَّ القول صحَّ التحرر. الإنسان ينبغي أن ينجو من ذاته، من نفسه الأمانة بالسوء، من محدوديته الخاصة. وما لم ينج الإنسان من حدوده الخاصة، فلن يقدر على التحرر من أسر الطبيعة، ولا من أسر الناس الآخرين.

هل الإنسان، من حيث المنظور الإسلامي والمقاييس الإسلامية، هو ذلك الذي يحمل همَّ الآخرين ويتألم لهم، أم أنه الذي يحمل ألم الله فقط، أم أنه لكونه يحمل ألم الله يحمل ألم الإنسان أيضاً؟ أنه يحمل ألم الإنسان أيضاً، وهذا هو الألم. لاحظ كيف يعبر القرآن ونهج البلاغة عن ذلك. يقول القرآن في الرسول الكريم ﷺ: ﴿فَلَعَلَّكَ بَدِخٌ نَّفْسَكَ عَلَىٰ آثَرِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا﴾ (١).

إن الرسول أشد ما يكون حرصاً على هداية الناس، ومن أجل سعادتهم ونجاتهم وتخليصهم من كل القيود ومن ابتلاءات الدنيا والآخرة، حتى أنه ليكاد يقتل نفسه بسبب ذلك الحرص على سعادة أمته، فتنزل الآية: كأنك تريد أن تهلك نفسك من أجل الناس! وتنزل آية أخرى: ﴿طه﴾ ﴿مَا أُنزِلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَىٰ﴾ (٢) إِلَّا تَذَكُّرًا لِّمَن يَخْشَىٰ﴾ (٢).

وفي آية أخرى يقول: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (٣). فانظر ما ألفت تعبير القرآن. والعنت: المشقة والعذاب. هذه كلها تسبب له الألم. فالمسلم هو الذي يحمل ألم الله وألم خلق الله.

معلوم أن الرجل منا لينفق الكثير ويتحمل الكثير لكي يعلم أولاده، بحيث

(١) سورة الكهف: الآية ٦.

(٢) سورة طه: الآية ١ و ٢ و ٣.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٢٨.

أن الناس يقولون: ما أحرصه على تعليم أولاده! والنبى ﷺ كان حريصاً على الناس حرص البخيل على مال الدنيا.

والإمام عليّ عليه السلام يعبر عن ذلك أيضاً. أخبر يوماً أن واليه على البصرة، عثمان بن حنيف، قد حضر وليمة لأحد أشرف البصرة. وعلى الرغم من أنها كانت وليمة بريئة لا خمر فيها ولا قمار ولا فسوق فإن الإمام يكتب إليه يقول:

«أما بعد، يا بن حنيف، فقد بلغني أن رجلاً من فتية أهل البصرة دعاك إلى مأدبة فأسرعت إليها تستطاب لك الألوان وتنقل إليك الجفان، وما ظننت أنك تجيب إلى طعام قوم عائلهم مجفو وغنيهم مدعو...» ثم يأخذ بوصف آلامه، ويقول: «... ولو شئت لاهتديت الطريق إلى مصفى هذا العسل ولباب هذا القمح ونسائج هذا القز. ولكن هيهات أن يغلبني هواي، ويقودني جشعي...».

ولا يعني هذا أن علياً يريد أن يقول أن ارتداء غالي الثياب واستطعام فاخر الطعام حرام فما إلى هذا يقصد، بل إنه يرمي إلى هدف آخر:

«ويقودني جشعي إلى تخير الأطعمة، ولعل بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في القرص ولا عهد له بالشبع، أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرى، أو أكون كما قال القائل:

وحسبك داء أن تبیت ببطنة وحولك أكباد تحنّ إلى القدّ
أي يكفيك ألماً أن تنام شبعاناً ومن حولك بطون جائعة. فهذا هو ألم خلق الله. وهذا هو معين الإنسانية، وهذه هي أم القيم: «أَقْنَعُ مِنْ نَفْسِي أَنْ يُقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَلَا أُشَارِكُهُمْ فِي مَكَارِهِ الدَّهْرِ»^(١).

فالكلام، كما ترى، كله يدور على الإحساس بالآلام الآخرين. أن الألم الذي يحمله المرء لأبناء جلدته لذيذ. وعلى هذا يضرب ابن سينا مثلاً في آخر كتاب «الإشارات»، فيقول: إن ذلك أشبه بالحكة التي تصيب جلد الإنسان،

(١) نهج البلاغة.

فهو عندما يحكها يتألم، ولكنه في الوقت نفسه يشعر بالراحة واللذة وهذا الألم ليس مرأاً. أو قد يكون حزين القلب فيبكي في مجلس سيد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام، وطبيعي أن الإنسان لا يبكي إذا لم يكن قلبه يحترق، ومع ذلك فإن الإنسان يرغب في أن يحضر هذه المجالس، وأن يحس بألم احتراق القلب، وأن يذرف الدموع، فقطرات الدمع النازلة هذه تشعر الإنسان بحالة من الصفاء والراحة. إنه لصعب حال ذلك البدن الذي روحه ليست روح ذلك البدن وحده، بل هي روح جميع الأبدان، فهي التي تحمل وحدها آلام الجميع. وعلى الرغم من وجود كل الإمكانيات، فإن هذا البدن هو الذي يجب أن يحتذي نعالاً مرقعاً، لأنه قد أصبح توأماً لروح مثل روح علي عليه السلام. ولقد قال أحد الشعراء ما معناه: ما أشد عذاب الروح إذا كبرت! فالروح إذا كبرت وأصبحت روح جميع الأبدان وأحست بآلام الجميع، تكون مسؤوليتها ثقيلة جداً. يسير في الشارع فيرى امرأة تحمل سقاء الماء. أيستطيع علي عليه السلام أن يمر بهذا المنظر مرور اللامبالي؟ إن امرأة تحمل السقاء بنفسها يعني أنها وحيدة وليس لها من يعينها، أو إذا كان لها، فإنه لا يتعهدا بالرعاية فيتقدم علي عليه السلام إلى المرأة ويطلب منها بكل أدب أن يحمل عنها السقاء إلى حيث دارها، ثم يسأل عما دعاها إلى الاستسقاء بنفسها، فتقول له أن زوجها قد استشهد بين يدي علي عليه السلام بن أبي طالب وأنها ليس لها من يعينها. فيلتهب كل كيان علي عليه السلام لسماع ذلك. يقول الرواة أن علياً لم ينم في تلك الليلة حتى الصباح، وعند الصباح يحمل هو ومن معه اللحم والخبز والتمر ويذهبون إلى دار تلك المرأة، ويده الكريمة يشوي اللحم ويطعم أطفالها اليتامى بنفسه ويجلسهم في حجره ويبد الحنان يمسح على رؤوسهم، ويطلب منهم أن يغفروا لعلي عليه السلام الذي غفل عنهم. ثم يوقد النار في التنور، وإذا يقترب من النار ويحس بحرارتها، يخاطب نفسه قائلاً: ذق حرارة نار الدنيا حتى تتذكر حرارة نار جهنم، فلا تغفل عن حال الناس واليتامى والفقراء.

نعم، ذلكم هو نموذج الإنسان الكامل الإسلامي.

وكما قلنا من قبل، فالإفراط في التمسك بقيمة من القيم يمحو سائر القيم

الأخرى. ففي السابق كان المجتمع الإسلامي أكثر تمسكاً بالعبادات بحيث كانت القيم الأخرى يكاد يغفل عنها. إنني أحس أن هناك موجة أخرى من الإفراط أخذة بالظهور وبالتكّون. فهناك بعض يريد أن يكون الاتجاه أكثر نحو العلاقات الاجتماعية الإسلامية على حساب العلاقات الإلهية للإسلام، وهذا يعني انحرافاً آخر إذا كنا سوف نزلُّ عن طريق الإسلام المستقيم، فلا فرق بعد ذلك بين أن نفرَّ من المجتمع في عبادتنا وأن نفرَّ من الله في مجتمعنا. يقول القرآن: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرْتَهُمُ رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِمَّنْ أَثَرَ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْئَهُ فَفَازَرَهُ فَاسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَى عَلَى سُوقِهِ يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾﴾^(١).

هنا يشرح القرآن كيف هم أصحاب رسول الله والذين تربوا على يديه، ويستعمل كلمة كفار لوصف أعداء الله وأعداء الحقيقة والذين يريدون إخفاء وجه الحق. وفي مواجهة هؤلاء يقول القرآن بصلافة وصرامة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقْتَلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ بُنِينَ مَرْتُوضٍ ﴿٤﴾﴾^(٢).

في هاتين الآيتين تتجسد خصوصية المجتمع الإسلامي، تلك الخصوصية التي نسيناها منذ قرون. وفي الآية السابقة، حيث يقول: ﴿...تَرْتَهُمُ رُكْعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِمَّنْ أَثَرَ السُّجُودِ﴾.

يشير إلى تلك القيمة الإلهية. فهؤلاء، في المجتمع، يبلغون الحد الأعلى، ومع ذلك فهم يريدون فضلاً من الله ومزيداً لأنهم لا يقنعون بما عندهم، بل يريدون التقدم يوماً بعد يوم، وطلبهم هو رضا الله، وهذه أعلى صورة من صور عبادتهم، فهم لا يريدون غير رضا الله.

﴿سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِمَّنْ أَثَرَ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنْجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْئَهُ﴾.

(١) سورة الفتح: الآية ٢٩.

(٢) سورة الصف: الآية ٤.

هنا يضرب مثلاً للمجتمع الإسلامي، فهو كالنبات الذي ينمو منذ البداية ويزدهر بحيث يتعجب منه الزارع. لاحظ صفاتهم: ﴿التَّيْبُونُ الْمَكِيدُونَ الْحَمِيدُونَ السَّيْحُونَ الرَّكْعُونَ السَّجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّكَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَنِيفُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (١).

هناك أيضاً صفات أخرى لهم: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَنِيتِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَفْزِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ (٢).

والصبر في القرآن يعني المقاومة في الحرب. إن هذه الصفات لا تنفصل بعض عن بعض في الإسلام. فمن استخف بواحدة منها يكون قد استخف بها جميعاً. ولقد جاء في وصف أصحاب الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف - وهذا ما رأيته في كثير من الأحاديث - قولهم: «إِنَّهُمْ رُهْبَانٌ بِاللَّيْلِ وَلَيُوثٌ بِالنَّهَارِ» (٣) فانت إذا زرتهم ليلاً حسبتهم جمعاً من الرهبان في العبادة، وإن بحثت عنهم في النهار وجدتهم أسوداً في ميدان الوغى. قارن هذا بحالة أصحاب رسول الله. فثمة حديث معروف في (أصول الكافي) وفي مواضع أخرى عن الشيعة والسنة، جاء فيه أن رسول الله ﷺ تفقد يوماً أصحاب (الصفة) (٤)، وإليك ما ورد في الكافي:

عن إسحاق بن عمار قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: - أن رسول الله ﷺ صلى بالناس الصبح فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه، مصفر لونه، قد نحف جسمه وغارت عيناه في رأسه. فقال له رسول الله ﷺ: - كيف أصبحت يا فلان قال: - أصبحت يا رسول الله موقناً. فعجب رسول الله ﷺ من قوله، وقال: - أن لكل يقين حقيقة، فما حقيقة يقينك؟ فقال: - أن يقيني يا رسول الله هو الذي أحزنني وأسهر ليلي واطماً هواجري فعزفت نفسي من الدنيا وما فيها حتى كأنني أنظر إلى عرش ربي، وقد

(١) سورة التوبة: الآية ١١٢.

(٢) سورة آل عمران: الآية ١٩.

(٣) سفينة البحار: مادة، صحب.

(٤) سفينة البحار: مادة صفف.

نصب للحساب وحشر الخلائق لذلك، وأنا فيهم وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتنعمون في الجنة ويتعارفون وعلى الأرائك يتكئون، وكأني أنظر إلى أهل النار وهم فيها معذبون مصطرخون، وكأني الآن اسمع زفير النار يدور في مسامعي. فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: - هذا عبد نور الله قلبه بالإيمان. ثم قال له: - إنزم ما أنت عليه. فقال الشاب: - ادعُ الله لي يا رسول الله أن أرزق الشهادة معك. فدعا له رسول الله ﷺ فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبي ﷺ فاستشهد بعد تسعة نفرٍ وكان هو العاشر^(١).

تلك كانت عبادته، وهذه كانت أمنيته، وذاك هو ليله وهذا هو نهاره. هذا هو المسلم المؤمن إنسان الإسلام. هذا هو الذي يحمل الأملين، ألم الله، وألم خلق الله، إنما ألمه الثاني من ألمه الأول يقول القرآن: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾^(٢).

فما هذا العون الذي يمدنا به الصوم والصلاة؟ ما هو عون الصوم لنا؟ وما هو عون عبادة الله لنا؟ أنت إذا شئت أن تكون مسلماً حقاً في المجتمع قوياً، إذا شئت أن تكون مجاهداً قوياً، عليك أن تكون من المصلين المخلصين. نلاحظ أن بعضهم يستهين بالصلاة ويقول: ما معنى الصلاة؟ ولم العبادة؟ هذه أمور أجدر بها العجائز من النسوة. على المرء أن يكون اجتماعياً متنوراً الفكر، كذاك التنور على عهد عمر. لعلك قد سمعت أن عمراً قد حذف من الأذان جملة «حيّ على خير العمل» فلماذا؟ لأنه اعتبر ذلك تنوراً فكرياً، وكان ذلك خطأ كبيراً. كان زمانه زمان الفتوحات الإسلامية وزمان الاندفاع إلى الجهاد والحماس في المجاهدة، وكان الجند يتوجهون إلى الحرب أفواجا، وقد تمكنوا على قلة عددهم، أن يخضعوا العدو القوي على كثرة عدده. لم يكن عدد المسلمين يزيد عن خمسين ألفاً أو ستين ألفاً، ولكنهم كانوا يحاربون إمبراطوريتين عظيمتين، تتألف جيوشهما من مئات الآلاف، ولكن جند الإسلام

(١) أصول الكافي: ج ٢، كتاب الإيمان والكفر، باب حقيقة الإيمان واليقين، الرواية الثانية.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٥٣.

كانوا يهزمونها. لقد جاءت إيران بمئات الآلاف من الجند لمحاربة الإسلام، وكان جند الإسلام أقل من مئة ألف ويحاربون على جبهتين وينتصرون في كليهما. لقد أثبت الجهاد قيمته وأثره، وأن الإسلام عندما يربي المجاهدين كيف يكون هؤلاء. هنا قال عمر إنَّ من المصلحة أن نحذف من الأذان «حيّ على خير العمل» وذلك لأن المؤذن عندما يؤذن بصوته المرتفع: الله أكبر، الله أكبر، ثم ينادي بالشهادتين، ثم يقول حيّ على الصلاة، حيّ على الصلاة، أي اتجه نحو الصلاة. إلى هنا لا يوجد مانع، ثم حيّ على الفلاح، حيّ على الفلاح، والفلاح في الصلاة، إلى هنا أيضاً لا مانع، ولكن حيّ على خير العمل، أي اتجه نحو أفضل الأعمال، والصلاة هي أفضل الأعمال، وهذا ما يفسد نفسية المجاهدين إذ يتحiron بين الذهاب إلى الصلاة والذهاب إلى الجهاد، ولما كانت الصلاة أفضل الأعمال، يقولون أننا بدلاً من أن نذهب إلى ساحة الحرب للجهاد، نبقى في المدينة إلى جوار قبر النبي ونقوم بأفضل الأعمال وهي الصلاة، وليذهب من يشاء إلى الحرب ليكونوا في عداد القتلى، أو الجرحى أو ليفقدوا عيناً أو يداً أو رجلاً أو تدلق أحشاؤهم، بينما نحن في دورنا بقرب أهلنا وأطفالنا، ونصلي صلواتنا ونكون نحن السابقين عليهم. قال عمر: كلا هذه تربية سيئة بل قولوا: «الصلاة خير من النوم» بدلاً من «حيّ على خير العمل» التي تضعف المجاهدين. إلا أنه لم يخطر له أن هؤلاء الخمسين ألفاً، أو الستين ألفاً، أو السبعين ألفاً أو الثمانين ألفاً من الجند الذين لم يبلغوا المئة ألف عدداً، بأية قدرة وقوة استطاعوا مجالدة مئات الآلاف من الأعداء في جبهات متباعدة وينتصرون؟ من أين جاءهم هذا النصر؟ أكان نصراً بقوة السلاح؟ هل كان سلاح العرب أفتك من سلاح الفرس أو الروم؟ كلا فالجيشان الفارسي والرومي كانا من أكبر مدينتين في ذلك الزمان، وفي أيديهم أجود السلاح، بينما كانت أسلحة العرب أشبه بقطع من الحديد بإزاء سيوف الفرس والروم. هل كان العنصر العربي أقوى من عنصري الفرس والروم؟ كلا، فقد لاحظنا في التاريخ ما أنزله (شابور) ذو الأكتاف بالعرب. ألم يأسر الآلاف منهم؟ ألم يسود أكتافهم؟ ألم يربطهم بسلاسل الحديد؟ ثم بعد ذلك ألم يهزم الفرس العرب إذن فما القوة التي حارب بها العرب المسلمون وانتصروا على

الفرس والروم؟ لقد كانت قوتهم قوة الإيمان، قوة الإيمان بحي على خير العمل، وقوة الإيمان بالصلاة، تلك القوة التي تأتي من المناجاة مع الخالق فمنه تستمد القوة وهو قائم ليله يناجي ربه، وتلك القوة هي التي ترفع من معنويته. أي أن معنوية العربي هي التي هزمت الفرس والروم. فمن أين جاءت هذه المعنوية؟ إنها من إيمانه، وما الصلاة إلا تجديد للإيمان. إنها من (الله أكبر) التي تعني كل شيء في الدنيا صغير، وأن الله أكبر من كل كبير أنه يرى العظمة والهيمنة الظاهرية، ولكن الله أكبر يرد على الجميع، فلا يعود يرى عظمة في أي شيء غير الله، وعندما يرى مئات الآلاف أمامه يقول: لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم. إن صلاة الجندي هي التي تمنحه القوة. ولكنه يقول أن «حي على خير العمل» تحمل الإنسان المجاهد على ترك الجهاد والقعود في داره ليصلي. إنه قد جانب الصواب، لأنه لم يخطر له أن من كان الجهاد فرضاً واجباً عليه، ولا بد له من الذهاب إلى ميدان الحرب، فإن بقاءه للصلاة في مسجد المدينة حرام. إن الجهاد شرط لقبول الصلاة. إن من تتوفر فيه شروط المجاهد يجب عليه أن يلتحق بالجهاد، تكون صلواته بغير جهاد باطلة. وهذا لن يكون خير العمل، بل شر العمل، ولا تلك الصلاة صلاة إسلامية. إن الصلاة التي تحمل الإنسان على الفرار من الجهاد والركون إلى المسجد ليست صلاة إسلامية. إن الصلاة الإسلامية هي خير العمل، لا أن يُزال خير العمل من الأذان بحجة أنه تربية سيئة يستعاض بالصلاة عن الجهاد.

أنت الذي تقول بهذا أخرج هذا الخطأ من رأسك. في منطق الإسلام، وفي نظام القيم الإسلامية، أعلى القيم هي العبادة، ولكن العبادة الإسلامية لها شروط عبادية تتطابق مع الموازين القرآنية. لقد بين لنا القرآن أن الصلاة لا تكون صلاة إلا عندما يتبين أثرها. فكيف يتبين أثرها؟.

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾.

إذن فمن مميزات الصلاة أنها تحول بين المرء واقتراف الأعمال السيئة. فإذا أنت صليت وارتكبت أعمالاً سيئة فاعلم أن صلاتك ليست صلاة وعليك

أن تصححها، وعندئذ سوف توصلك صلاتك إلى جميع القيم، وذلك بشرط أن تكون صلاتك صلاة صحيحة حقاً.

علينا أن نتعلم كل شيء والقيم الأخرى من عليّ عليه السلام فهو كما قلنا من قبل، جامع كل القيم الإسلامية. أن نهج البلاغة، وهو كلام عليّ، كلام حيثما تقلبه تجد كأنك تقرأ لأشخاص عديدين. فلعليّ في كل ظرف شخصيته، أي أنه شخصية تجمع كل القيم الإنسانية. فمرة ترى علياً يتفجر حماسة فتخاله وقد أمضى كل عمره في هذا المسير، فهو روح مملوءة بالحماس العسكري، ومرة تراه صوفياً لا همّ له سوى الانصراف إلى مناجاته مع معشوقه، فتقول أنه في حياته لم يتجه إلى أمر آخر. ولإظهار ذلك نستشهد بقطعتين قصيرتين من نهج البلاغة تمثلان هاتين الحالتين، للتعرف على منطق الإسلام.

أول تماس بين أمير المؤمنين ومعاوية في صفين، كان عندما جاء الجيشان، كل من جهة، إلى حيث تقاربا على شط الفرات، فيسرع معاوية بالإيعاز إلى قواته فيقطعون الماء عن أصحاب عليّ قبل أن يصل هؤلاء إليه، ويفرحون بسبقهم، ويحسبون أن عدم وصول أصحاب عليّ إلى الماء سيحملهم على الفرار.

اقترح عليّ التفاوض في البداية لحل المشكل، فالعقدة التي تحل باليد ينبغي ألا تحل بالأسنان. يجب أن لا تفعلوا، قدر الإمكان، شيئاً يؤدي إلى اقتتال طائفتين من المسلمين وإراقة دمائهم. فارسل إليهم أنكم منعمت الماء قبل أن نصل. جمع معاوية مجلسه العسكري وطرح عليهم الأمر يستشيرهم في إطلاق الماء لجيش عليّ أم لا. قال البعض فليطلق، وقال بعض فليحبس. وقال عمرو بن العاص فليطلق، إذ أنكم إذا حبستموه عنهم أخذوه منكم بالقوة، ولكن الآخرون رفضوا إطلاق الماء ولم يطلقوه، فاضطروا علياً إلى القتال. عندئذ ترون علياً وقد وقف أمام جيشه يلقي خطبة حماسية أشد أثراً من ألف طبل وألف بوق وألف لحن عسكري: «قَدْ اسْتَظَعْمُوكُمْ الْقِتَالَ، فَأَقْرُوا عَلِيَّ

مَذَلَّةً، وَتَأْخِيرِ مَحَلَّةٍ، أَوْ رَوَّأَ السُّيُوفُ مِنَ الدِّمَاءِ تَرَوَّأَ مِنَ الْمَاءِ، فَالْمَوْتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ، وَالْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ...»^(١).

لاحظ ما أشد إثارة هذه الكلمة، كان أثرها أقوى من ١٠٠ (مارش) عسكري، فاندفع جيش عليّ وأزاح جيش معاوية إلى مسافة عدة كيلومترات، وتسلم شريعة النهر وقطع الماء عن جيش معاوية، فأرسل معاوية إلى جيش عليّ يطلب إطلاق الماء، فرفضوا وقالوا أنهم هم الذين بدأوا ذلك. إلا أن أمير المؤمنين قال هذا ما لن نفعله نحن. إنه خلاف الفتوة. إنني أواجه العدو وجهاً لوجه في ساحة الحرب، ولكنني لن أرضى بنصر يأتي عن طريق هذا النوع من التضيق، فليس هذا من شأني ولا من شأن أي مسلم عزيز كريم. هذه هي المروءة والفتوة، والمروءة اسمى من الشجاعة.

هذا موقف من مواقف عليّ، في دور ولباس معين. وفي موقف آخر تراه، بعد أن ينتهي من قضاء حاجات الناس، يختلي بمفرده مع الله، فيبته مناجاته وعباداته وعشقه. وهذا أيضاً تجده في نهج البلاغة: «اللَّهُمَّ إِنَّكَ إِنْ سُرَّ الْآنِسِينَ لِأَوْلِيَائِكَ، وَأَحْضَرُهُمْ بِالْكَفَايَةِ لِلْمُتَوَكِّلِينَ عَلَيْكَ، تُشَاهِدُهُمْ فِي سَرَائِرِهِمْ وَتَطَّلِعُ عَلَيْهِمْ فِي ضَمَائِرِهِمْ، وَتَعْلَمُ مَبْلَغَ بَصَائِرِهِمْ، فَاسْرَارُهُمْ لَكَ مَكْشُوفَةٌ وَقُلُوبُهُمْ إِلَيْكَ مَلْهُوفَةٌ...»^(٢).

وإنه ليسعدني أن أقول أن شبابنا أخذ مؤخراً يولي اهتماماً أكبر بقراءة نهج البلاغة ودراسته بجميع جوانبه.

اقرأوا دعاء كميل، إنه دعاء عليّ. إنه من حيث المضمون أرفع ما يكون تصوفاً. أي أنكم إذا قرأتموه من أوله إلى آخره لا تجدون فيه ذكراً للدنيا ولا للآخرة، وأقصد بالآخرة الجنة والنار. كل ما ترونه هو ما فوق الدنيا وما فوق الآخرة: الله، والله فقط. علاقة عبد مخلص، خافض الرأس، وإله مدله بذات الله القدسية - أي العبادة الحقيقية. أنظر كيف يناجي علي في دعاء كميل ربه،

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٥١.

(٢) المصدر نفسه: الدعاء ٢٢٥.

أو زين العابدين في دعاء السحر من ليالي شهر رمضان، دعاء أبي حمزة الثمالي، كيف يناجي ربه. هذه خطوتنا الإسلامية الأولى. خطوتنا الأولى أن نقرب من الله، وباقترابنا من الله نستطيع أن ننجز مسؤولياتنا، بما فيها مسؤولياتنا الاجتماعية، على أفضل الوجوه، ولنسعى للتخلص من هذا الالتزام الأحادي الجانب الذي ابتلى به الإسلام، لكيلا نصاب به مرة أخرى، وألا نستهن بأهمية العبادة مطلقاً.

أمر الإمام الصادق عليه السلام وهو في أواخر لحظاته، أن يجمعوا له جميع أقربائه وأفراد أسرته وإذا اجتمعوا، فتح الإمام عينيه، وقال جملة واحدة، وانتقل إلى الرفيق الأعلى: لن ينال شفاعتنا مستحف بالصلاة!.

إن من أعجب الدورات في حياة الإمام علي عليه السلام لا تتجاوز ٤٥ ساعة. كانت الدورة الأولى في حياته تمتد من ولادته حتى بعثه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والدورة الأخرى تمتد من البعثة حتى الهجرة النبوية، والدورة الثالثة تمتد من الهجرة حتى وفاة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم، والدورة الرابعة، وهي ذات لون آخر، تبتدي من وفاة النبي حتى خلافته على امتداد خمس وعشرين سنة، وسنوات حكمه الأربعة والنصف تغطي دورة حياته الخامسة، والدورة الأخيرة في حياته أقل من يومين، وهي من أعجب دورات حياته، وهي الفترة ما بين إصابته بضربة ابن ملجم ووفاته. فها هنا يظهر كيف كان عليّ إنساناً كاملاً، في هذه السويقات التي يواجه بها الموت. إن من المقاييس التي يقاس بها الإنسان الكامل هو ردود فعله عند مواجهة الموت. إن أول رد فعل بدا من عليّ عند مواجهة الموت هو أنه عند نزول الضربة على مفرقه المبارك نطق بجملتين اثنتين، الأولى: امسكوا بهذا الرجل. والثانية: فزت ورب الكعبة!.

وإذ جيء بعليّ وسجّي على فراشه، أتى له بطبيب عربي اسمه أسيد بن عمرو، كان قد درس في جندي شاپور وسكن الكوفة، فيفحص جرح الإمام

ويدرك أن السم قد نفذ إلى دمه، فيظهر عجزه عن معالجته، ويقول له: إن كانت لك وصية فاوص بها.

أما القاتل المعلن، فإنه، عندما تذهب إليه أم كلثوم تسأله عما حمله على ارتكاب فعلته الشنيعة، وتتمنى أن يبرأ أبوها من جرحه ويبقى هو مسود الوجه، يرد عليها قائلاً: لن يبرأ أبوك فقد اشترت السيف بألف درهم (أو دينار) وسقيته السم بألف درهم (أو دينار) وأنه لسم لو وصل إلى مفارق أهل الكوفة كلهم لأهلكهم. فأبوك ميت لا محالة.

وعلى الرغم من عجائب ما في الإمام عليّ عليه السلام فإن معاجزه الإنسانية أبرز هنا وأجلى. أتى له بشيء من الطعام، ولكنه لا يستطيع أن يبلعه، فيؤتى بعض اللبن فيشربه، ثم يطلب ممن حوله أن يحسنوا معاملة أسيرهم، (قاتله). ومن جملة ما يوصيهم به قوله: «يا بني عَبْدَ الْمُطَلِّبِ، لَا أَلْفِينَكُمْ تَخَوْضُونَ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ خَوْضًا، تَقُولُونَ: «قُتِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ» أَلَا لَا تَقْتُلَنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي. أَنْظَرُوا إِذَا مُتُّ مِنْ ضَرْبَتِهِ هَذِهِ فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَةٍ، وَلَا تُمَثِّلُوا بِالرَّجُلِ...»^(١).

ثم يلتفت إلى ابنه الحسن ويقول له: لك الخيار بعدي إن شئت أطلقت، وإن شئت اقتصصت منه ولتكن ضربة واحدة، فإن مات بها فيها، وإن لم يموت فتركوه. ثم يسأل عنه إن كانوا قد أطعموه ورووا عطشه.

هكذا كانت معاملته لعدوه، وتلك هي فتوة عليّ وإنسانيته. إنه طريح الفراش، ويشتد فيه أثر السم ساعة فساعة، ويأتي أصحابه وهم واجفون، باكون، نائحون، ولكنه هو لم تفارق الابتسامة شفثيه ويقول: «وَاللَّهِ مَا فَاجَأَنِي مِنَ الْمَوْتِ وَارِدٌ كَرِهْتُهُ، وَلَا طَالِعٌ أَنْكَرْتُهُ، وَمَا كُنْتُ إِلَّا كَقَارِبٍ وَرَدَّ، وَطَالِبٍ وَجَدَ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ لِلْأَبْرَارِ»^(٢).

يشبه عليّ عليه السلام نفسه بالمثل المعروف عند العرب البدو، حيث أنهم كانوا

(١) نهج البلاغة: ص ٤٢١.

(٢) نهج البلاغة: ص ٣٧٨.

يمكنثون حيث الماء والكلاء، ويضعنون بحثاً عن مكان آخر إذا ما نفذ الماء والكلاء. وفي الأيام القائظة كانوا يبحثون ليلاً عن مكان كثير الماء والشجر. فعليّ يقول: إن مثلي مثل العاشق الذي ينال الوصال، مثل الذي يقع في حالك الظلام على نبع الماء، فما أشد فرحته وسروره حينذاك! فعبر عن ذلك بقوله: **فُرْتُ وَرَبِّ الْكُفْبَةِ.**

وفي اللحظات الأخيرة كان الجميع قد تحلقوا حوله، وكان السم قد أثر في بدنه الشريف، وينتابه الإغماء أحياناً، ولكنه كان كلما أفاق أخذ بإيراد النصيحة والموعظة. أن آخر مواعظه هي تلك الكلمة المؤثرة التي أوردتها في عشرين مادة^(١)، حيث يبدأ أولاً بمخاطبة ولديه الحسن والحسين **بِسْمِ اللَّهِ**، ثم أبناءه جميعاً، ثم يوجه الخطاب إلى جميع الناس الذين يسمعون صوته ويقرأون كلماته حتى يوم القيامة.

إن من يضع مدرسة عقائدية للبشر، لا بد أن تكون له نظرية معينة بخصوص كمال الإنسان أو الإنسان الكامل، ويطلق على الأخلاق اسم الفن، لا العلم، أي أنه يربط الأخلاق بما ينبغي أن يكون لا بما هو كائن. فالأخلاق تعني مجموعة الخصال التي تنبغي للإنسان ولخيرته، بحيث أنه اتصف بها بلغ مقام الإنسانية الرفيع، وهذا تعبير آخر عن الإنسان السامي، الإنسان الأفضل. الإنسان الكامل.

ويمكن إجمال نظريات أصحاب المذاهب المختلفة بخصوص الإنسان الكامل بما يلي:

١ - إحدى النظريات هي نظرية العقلين، أي نظرية أولئك الذين كانوا ينظرون إلى الإنسان من الزاوية العقلية، ويعتبرون العقل جوهر الإنسان. والعقل هو قوة الفكر والتفكير عند هذه الجماعة من الفلاسفة القدماء، ومنهم فلاسفتنا، أمثال ابن سينا. يقول هؤلاء: أن الإنسان الكامل هو الإنسان الحكيم، وأن كمال الإنسان في حكمته. فما معنى الحكمة عندهم؟ أهى ما

تطلق عليه اليوم اسم العلم كلا. إنهم يقصدون بالحكمة، النظرة الكلية الصحيحة التي يحملها المرء عن الوجود ككل، وهذا غير العلم الذي يعني بجانب محدد من الوجود. ولكي يتضح الفرق بين الفلسفة والعلم، أقول:

فأنت عندما تريد أن تطلع على مدينة طهران، يكون ذلك بأسلوبين: الأول هو الإطلاع الكلي العام بغير تدقيق. والآخر هو الإطلاع الجزئي مع الدقة والتمحيص. فمرة تريد معرفة المدينة كمعرفة مهندس البلدية الذي إذا طلب منه أن يرسم خريطة لطهران يكون قادراً على رسمها بشكل تخطيطي عام، من الشمال إلى الجنوب، ومن الشرق إلى الغرب، والجنوب الشرقي والجنوب الغربي إنه يستطيع أن يرسم الشوارع والميادين والحدائق العامة بشكل عام إجمالي ولكن بصورة مبهمه فأنت لا تستطيع، مثلاً، أن تعثر على دارك بدقة في تلك الخريطة. ولكن قد يكون هناك شخص لا يعرف عدد الشوارع والميادين في المدينة، ولكنك إذا سألته عن محلة معينة يستطيع أن يذكر لك جميع جزئيات تلك المحلة. أما المهندس الذي رسم الخريطة لكل طهران، إذا سألته عن جزء صغير منها ما وجدت بغيتك عنده. كذلك إذا سألت العليم بإحدى محال المدينة عن تفاصيل محلته لأجابك إلى طلبك، ولكنه لن ينفعك في معرفة المدينة ككل.

والفيلسوف هو ذلك الذي يدرس هيكل الوجود بمجموعه للعثور على رأسه ومبدأ ظهوره ومنتهاه ومراحل تطوره والقوانين الكلية التي تسوده. ولكنك إذا شئت أن تسأل هذا الفيلسوف سؤالاً عن النبات الفلاني، أو عن الحيوان الفلاني، أو عن الصخور الفلانية، أو عن الشمس والقمر، فلن تجد عنده ما يروى تعطشك إلى هذه المعرفة. فالحكمة في نظر الفيلسوف هي المعرفة العامة بالوجود كله، هي الإطلاع على مجموع هيكل العالم بمثلما ينعكس على مرآة عقل الحكيم، ولكن بصورة مبهمه غير متميزة التفاصيل.

قالوا إن كمال النفس الإنسانية يكون بانعكاس صورة هيكل العالم العام في عقل الإنسان - ولهذا فسر الفلاسفة ذلك بقولهم: «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني».

فالإنسان الكامل عند الفلاسفة هو ذاك الذي وصل عقله حد الكمال، بمعنى أن في ذهنه صورة لهيكل الوجود مرتسمة عن طريق الاستدلال والمنطق والبرهان، وأنه قد بلغ تلك المرحلة بالاستدلال والفكر والمنطق. ولكنهم، مع ذلك، لم يكونوا يقنعون بذلك، بل كانوا يقولون أن هناك نوعين من الحكمة:

١ - الحكمة النظرية: وهي معرفة العالم كما سبق ذكرها.

٢ - الحكمة العملية: وهي هيمنة الإنسان التامة على جميع غرائزه وقواه وطاقاته. إذا كنتم قد قرأتم كتب الأخلاق عندنا لوجدتم أنها تستند على هذه الناحية أكثر. أي أن أخلاقنا هي الأخلاق السقراطية، حيث الاتكاء يكون على العقل. فهل عقلك هو الذي يحكم شهوتك؟ أم شهوتك هي التي تحكم عقلك؟ هل عقلك يسيطر على غضبك، أم أن غضبك هو المسيطر على عقلك؟ هل عقلك يكبح خيالك، أم أن خيالك متسلط على عقلك؟ فعندما تقول أنك في الحكمة النظرية قد استطعت تصور العالم بالاستدلال والمنطق، كما سبق، وأنت في الحكمة العملية قد حكمت عقلك على نفسك بحيث تكون النفس والقوى النفسانية تابعة للعقل، عندئذ تكون أنت إنساناً كاملاً. هذه هي مدرسة العقل والحكمة.

والمدرسة الأخرى ذات المنظور الخاص إلى الإنسان الكامل هي مدرسة العشق. مدرسة العشق - وهي مدرسة العرفان والتصوف - ترى كمال الإنسان في العشق وفيما يوصل العشق إلى الإنسان. والمقصود بالعشق في هذه المدرسة هو الله. إن هذه المدرسة بخلاف مدرسة العقل التي هي مدرسة الفكر، لا مدرسة الحركة، إذ الحكيم لا كلام له على الحركة، بل كلامه على الفكر، وكل الحركات يراها حركة الذهن. أما مدرسة العشق فهي مدرسة الحركة، ولكنها حركة صعودية، حركة عمودية لا أفقية، وإن كانت تتحول فيما بعد إلى حركة أفقية، ولكن الإنسان وهو في أول طريق البحث عن الكمال يجب أن تكون حركته صاعدة عمودية، أي باتجاه الله. إنهم يعتقدون أن القول ليس قول الفكر، ولا قول العقل، ولا قول الاستدلال، بل القول قول الروح، وهم يعتقدون أن روح الإنسان تتحرك فعلاً حركة معنوية حتى تصل إلى الله.

هذه المدرسة تستقبح مدرسة العقل. إن قسماً من آدابنا الرفيعة يدور حول المناظرة بين العقل والحب، والذين خاضوا هذا الميدان كانوا، في الأعم الأغلب من رجال التصوف والعرفان، فجعلوا الحب ينتصر على العقل. هذه المدرسة ترى أنه لكي يصل المرء إلى كماله الإنساني لا يكفيه أن يعتمد على العقل وحده، لأنهم يقولون: إنَّ العقل ليس سوى جزء من الإنسان، فلا يمكن أن يكون العقل وحده هو كل الإنسان. إن العقل، كالعين وسيلة وأداة. أما ذات الإنسان وجوهره فهي الروح، والروح من عالم الحب، وهي جوهر ليس فيه سوى التحرك نحو الله. ولهذا فهم يرجحون الحب والسكر على العقل، وكما جاء في بعض أشعار حافظ، فإن للتوحيد عندهم معنى آخر أنه بمعنى وحدة الوجود، وهو توحيد إذا بلغه إنسان لاتخذ كل شيء شكلاً ربانياً، ولا يكون هناك غير الله والإنسان. في هذه المدرسة يصبح الإنسان الكامل في النهاية هو الله، بل إن الإنسان الكامل الحقيقي هو الله، وإن بلوغ الإنسان مرحلة الكمال الإنساني يعني أنه قد فني واتحد في الله.

هنالك مدرسة أخرى بخصوص الإنسان الكامل، وهي مدرسة لا تتكىء على العقل، ولا على العشق بل هي تستند على القدرة، فالإنسان الكامل في هذه المدرسة هو الإنسان المقتدر، فالكمال هو الاقتدار، هو القوة، مهما تكن مفاهيم القوة متنوعة.

كان في اليونان جماعة يطلق عليهم اسم السفسطائيين. وقد بين هؤلاء رأيهم بهذا الشأن بكل صراحة، فقالوا: الحق هو القوة، وحيثما تكون القوة يكون الحق، فالحق مع القوة، والضعف يعني عدم وجود حق، وعدم الأحقية. هؤلاء لا يرون للظلم والعدالة أي مفهوم، ولذلك فالقوة عندهم هي الحق وإن الحق ناشئ من القوة، ويرون أن على الإنسان أن يبذل كل جهده للحصول على القوة والقدرة فحسب، بغير أن يضع أي حد أو قيد على اكتساب القوة لنفسه.

هذه المدرسة أحيائها مؤخراً (نيتشه) الفيلسوف الألماني المعروف، وراح يتابعها بمنتهى الصراحة. يقول هو واتباعه أنه لمن الهراء تمجيد الصدق

والاستقامة والأمانة، وإنه لمن السخف القول بالإنسانية وبطبية الإنسان، وبأنك يجب أن تأخذ بيد الضعيف. أثمّة ذنب أكبر من الضعف؟ وبما أن الضعيف ضعيف فعليك أن تصكه بحجر.

يرى نيتشه - الذي كان ضد الدين - أن الدين قد اخترعه الضعفاء، بخلاف كارل ماركس الذي يعتقد أن الدين قد اخترعه الأقوياء ليأسروا به الضعفاء. ولكن نيتشه يقول بالعكس، أن الدين قد اخترعه الضعفاء لكي يحدوا من قوة الأقوياء، وأن الخيانة التي يرتكبها الدين بحق البشرية هي أنه يشيع بين الناس مفاهيم مثل التسامح، والجود والروح، والمروءة، والإنسانية، والطيبة، والعدالة، وأمثالها مما خدع به الأقوياء الذين اضطروا إلى التنازل عن بعض قوتهم باسم الإنسانية والعدالة والجود والتسامح.

يقول: أنهم يطلبون منا أن نقول مجاهدة النفس، وتربية النفس والتربية الروحية والمساواة. هذا كله خطأ. ما معنى المساواة؟ لا بد أن تكون هناك دائماً طبقة محكومة، وأن تكون هناك دائماً طبقة حاكمة، وأن على المحكومين أن يهلكوا أنفسهم لخدمة الحاكمين حتى ينمو هؤلاء ويظهر بينهم الرجل السامي الأعلى.

ويقول أيضاً: يقولون بالمساواة في حقوق الرجل والمرأة. هذا أيضاً خطأ. إن جنس الرجل أرفع من جنس المرأة وأقوى. لقد خلقت المرأة لخدمة الرجل ليس غير، وما من هدف آخر وراء خلقها.

ترى هذه المدرسة أن الإنسان الأسمى، الإنسان الأعلى، الإنسان الكامل، يعني الإنسان الأقوى والإنسان القادر. إن أمثال هذه الأفكار تشيع بين بعض المسلمين الجهلاء بغير أن يعوا معانيها. فقد نعتف أحياناً بأن الحياة تنازع على البقاء، وهذا ليس صحيحاً. أما التنازع على البقاء بمعنى الدفاع عن النفس فأمر مشروع وحق. ولكن بعض العلماء، مثل فريد وجدي^(١)، يقول أن الحرب بين البشر ضرورة، وما دام هناك بشر فلا بد أن تقع الحرب فيما

(١) صاحب دائرة المعارف المشهورة.

بينهم، وهذا ما يعتقد به أمثال هؤلاء اعتقاداً جازماً، باعتباره أحد القوانين السائدة في المجتمعات البشرية، بل ويقولون أن القرآن يؤيد ذلك، بحسب منطوق الآية: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَمَسْجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ﴾^(١).

أو الآية: ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾^(٢).

فها هو القرآن يعتبر الحرب أمراً مشروعاً صراحة. إلا أن هؤلاء فهموا الآية القرآنية فهماً غلطاً. فالقرآن يطرح موضوع الدفاع في قبال المسيحية، في قبال ذلك القسيس الذي يقول أن الحرب مردودة مطلقاً وأن المسيحية تتمسك بالسلام. يقول القرآن أن الحرب مردودة، إذا كانت عدوانية. أما الحرب الدفاعية التي تدافع عن الحق والحقيقة، فإنها تختلف. ولولا الحرب الدفاعية لما استطعت، أنت أيها القسيس المحترم، أن تذهب إلى الكنيسة للعبادة، وذاك المؤمن الذي يصلي في المسجد، لم يكن ليقدر عليها، إذ أن عبادته في المسجد مرهونة بشجاعة ذلك الجندي الذي يدافع عن الحق والحقيقة. كذلك القسيس المسيحي الذي يؤدي طقوسه الدينية في الكنيسة بكل اطمئنان، ينبغي عليه أن يشكر ذلك الجندي أيضاً.

وعليه، ليس ثمة ما يمنع من أن يصل البشر إلى مرحلة من الكمال والتربية بحيث لا يبقى أثر للعدوان ولا وجود لمعتد. إذ بانعدام المعتدي تنعدم أسباب الحرب المشروعة. لذلك، فإن ما يعرف في الإسلام باسم المجتمع المثالي، هو حكومة الإمام المهدي عجل الله فرجه.

وإنها لقصة عجيبة! ففي قراءاتي حول الموضوع لاحظت أنه طريق لاحب لمعرفة المجتمع المثالي في الإسلام، ففي ذلك الزمان يتألف حتى الوحوش المفترسة وتعيش في وئام، وتزول الحروب إلى الأبد. أي إنَّ الناس يصلون إلى حد من الكمال لا يكون فيه للمعتدي وجود، فلا تكون حرب.

(١) سورة الحج: الآية ٤٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٥١.

وعليه، فإن القول بأن الحياة تنازع للبقاء، وأن هذا التنازع على البقاء أمر حتمي، ليس قولاً صحيحاً. ثمة مقولة تنسب إلى الإمام الحسين عليه السلام مع أنها ليست صحيحة في المعنى، ولا هي منسوبة إليه في أي كتاب، ولم تظهر على الأفواه إلا منذ حوالي الأربعين أو الخمسين سنة. وهذه العبارة التي تنسب إلى الحسين هي: «أن الحياة عقيدة وجهاد!» هذه المقولة تنسجم مع المنحى الغربي في التفكير، إذ أنهم يقولون: إنَّ على الإنسان أن يحمل عقيدة وأن يحارب في سبيلها. إن ما يرد في القرآن إنما يخص الحق، والجهاد في القرآن وفي الحياة يكون في سبيل الحق، في سبيل الله، لا في سبيل العقيدة.

فالعقيدة تكون حقاً وتكون باطلاً. والعقيدة، هي الانعقاد، وهذه مدرسة أخرى ترى أن على الإنسان أن يحمل عقيدة، أو طموحاً، أو مثلاً، وأن يسعى في سبيل تحقيقه، بصرف النظر عما إذا كانت تلك العقيدة صواباً أو مجانية للصواب. أما القرآن فكلامه محسوب وموزون، لذلك يقول أن الجهاد يكون في سبيل الحق، لا في سبيل العقيدة، وإذا كان الجهاد في سبيل العقيدة، فالواجب أولاً تصحيح العقيدة نفسها.

بل كثيراً ما يلزمك أن تعلن الجهاد على عقيدتك نفسها، إذ تتبين خطأها، فتسعى لنيل عقيدة صحيحة حقاً. وبعد أن تكتشف الحق، تبدأ بالجهاد في سبيله.

على كل حال، إن القول: بأن الإنسان الكامل هو الإنسان القوي، إنما يستند إلى مقولة تنازع البقاء التي جاءت في فلسفة (داروين) التي تقول أن الحياة تنازع على البقاء، وأن الحيوانات دائمة التنازع على البقاء، والإنسان منها.

إننا لا نستطيع أن نعتبر الإنسان يجري مجرى الحيوانات بهذا الشأن، فنقول أن الحياة للإنسان تعني حرباً دائمة في سبيل البقاء، وذلك لأن معنى هذا الكلام هو وجود التعاون على البقاء، فهم يقولون أن التعاون قد أوجده التنازع على البقاء. فعندما يقولون: أن الحياة تنازع على البقاء، نقول إذن ما معنى

هذا الذي نراه بين البشر من الصداقة الحميمة، والوحدة، والتعاون، والمحبة، فيقولون: أنكم مخطئون، إذ تحت هذه الصميمية والمحبة يكمن تنازع البقاء. فنسأل: كيف؟ فيقولون: إن الحرب مبدأ من مبادئ حياة الإنسان، ولكنه عندما يجد نفسه أمام عدو أقوى، فإن هذا العدو يضطره إلى تلك المحبة والصميمية، ولكنها في الواقع ليست محبة ولا صميمية، ولا يمكن أن تكون. إنما هي تعاون للوقوف بوجه عدو أكبر، كقضية من قضايا التناقض. عندما يظهر عدو أكبر، يظهر التعاون والحب وما إلى ذلك للوقوف بوجهه. فإذا أزلت هذا العدو من أمامهم، رأيت جمعهم بدداً، وشملهم متفرقاً، وعادوا أعداء فيما بينهم، يخاصم بعضهم بعضاً حتى لا يبقى غير اثنين، وإذا رأى هذان أن لا عدو مشترك لهما يخاصمانه، راحا يتخاصمان فيما بينهما. فكل ما هنالك من محبة وصفاء وتعاون وإنسانية ووحدة واتحاد، وغير ذلك ينشأ من العدا، وعليه، فإن الأصل هو التنازع، والتعاون وليد التنازع وينشأ عنه.

وكما رأينا أن هناك من ينكر مدرسة العقل ويقف ضدها، وكما رأينا أن هناك من ينكر مدرسة العشق ويقف ضدها، نرى أن لمدرسة القوة نقطة مقابلة تحتقر القوة إلى حد الإفراط، بحيث يرون أن كمال الإنسان في ضعفه، وأن الإنسان الكامل هو الإنسان الذي لا قوة له، وذلك لأنه إذا امتلك القوة استعملها للعدوان.

سعدي يرتكب هذا الخطأ نفسه إذ يقول في بعض شعره:

من آن مورم كه درپايم بمالند نه زنبورم كه از نيشم بنالند
چگونه شكر اين نعمت گذارم كه زور مردم آزارى ندارم

ترجمة الشعر الفارسي:

(أنا تلك النملة التي تداس بالأقدام لا الزنبور الذي يثنون من لسعه)
(كيف أؤدي الشكر على هذه النعمة بكوني لأملك القدرة على إيذاء الناس)

كلا، ليس الأمر في أن الإنسان إما أن يكون نملة أو زنبوراً، حتى يقول: إذا كان لا بد أن يكون الإنسان نملة أو زنبوراً، فإني اختار أن أكون نملة. ما

الذي يدعوك أن تكون نملة تدوسها الأقدام، أو زنبوراً يلسع الناس؟ بل ينبغي أن يقال:

نه آن مورم كه درپایم بمالند نه زنبورم كه ازنيشم بنالند
چگونه شكر اين نعمت گذارم كه دارم زور و آزاری ندارم
ترجمة الشعر الفارسي:

(ما أنا نملة تداس بالأقدام وما أنا زنبور يئنون من لسعه)
(كيف أؤدي الشكر على هذه النعمة بكوني أملك القدرة ولا أؤدي الناس)
إن ما يستحق الشكر هو أن تكون للإنسان القدرة والقوة ولا يؤدي
الناس، إذ لم تكن لك قرون فلا فخر في أنك لا تنطح، إنما الفخر في أن
تكون لك قرون ولا تنطح أبداً.

أو يقول:

بديدم عابدى در كوهسارى قناعت کرده از دنيا بغارى
جرا كفتم به شهراندر نيائى كه بارى پند از دل برگشائى
ترجمة الشعر الفارسي:

(رأيت عابداً في الجبال قد قنع من دنياه بغار)
(فقلت: لم لا تنزل المدينة فلعلك تزيل عن قلبك قيذاً)

إنه يمجّد عابداً قد اعتكف في كهف في الجبل حيث يتعبّد الله، ويقول:
قلت له لماذا لا تنزل إلى المدينة لتخدم الناس.

ولسعدى في شعره عكس هذا أيضاً، إذ يقول:

صاحب دلى به مدرسه آمد زخانقاه بشكست عهد صحبت أهل طريق را
گفتم میان عالم وعابد چه فرق بود تا اختيار كردى از آن این فریق را
گفت ان گلیم خویش برون میبرد ز موج این سعی میکند که پگرد غریق را

ترجمة الشعر الفارسي:

جاء عابد من صومعته إلى المدرسة ناكثاً عهد الصحبة مع رفاق الطريق (فقلت: ما الفرق بين العالم والعابد حتى اخترت هذا على أصحابك؟) (فقال: ذاك يخرج بساطة من اليم وهذا يسعى لإنقاذ الفريق)

إن ما يقول به من فرق بين العالم والعابد صحيح، ولكنه يبدو في البيتين السابقين وكأنه يتقبل عذر العابد الذي دعاه للنزول إلى المدينة، إذ يقول:

بگفت آنجا پریرویان نغزند جوگل بسیار شد پیلان بلغزند
ترجمة الشعر الفارسي:

(قال: هناك ذوات الجمال كثر وحيث يكثر الطين تزل القبلة)

أي أن المدينة تكثر فيها الحسنات، فلا يستطيع أن يكبح نفسه عند النظر إليهن، فجاء وحبس نفسه في هذا الغار. ما شاء الله! هل الكمال الإنساني هو أن يحبس نفسه عن المجتمع؟ ليس هذا من الكمال في شيء. إن القرآن يقص عليكم أحسن القصص، أي قصة يوسف، ﴿إِنَّهُ مَن يَتَّقِ وَيَصْبِرْ﴾^(١). إنه يريدك أن تكون يوسف، الذي توفرت له كل ظروف التنعم والاستمتاع، وتحت تصرفه كل الإمكانيات والقدرات، والأبواب مغلقة عن المتطفلين، ومع ذلك يحافظ على عفته، فيفتح الأبواب. إنه شاب أعزب، جميل مفرط الجمال، وبدلاً من أن يبحث هو عن المرأة، تأتي المرأة لتبحث عنه، لا يمر اليوم بغير أن تصله آلاف الرسائل وآلاف الرسل، وتقع في غرامه نساء الطبقة الرفيعة في مصر. هكذا يصور القرآن الدرس. كل الظروف مهيأة، ويتهدده خطر الموت: فإما أن تخضع وأما أن تنال عقاب الموت ويراق دمك. فما الذي يفعله يوسف؟ إنه يرفع يده إلى الله ويقول: ﴿رَبِّ السَّجْنِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ﴾^(٢).

(١) سورة يوسف: الآية ٩٠.

(٢) سورة يوسف: الآية ٣٣.

إنه قوي وقادر على إشباع شهوته، ولكنه لا يفعل. إذن، فكمال الإنسان ليس بضعفه، ولكننا كثيراً ما نلاحظ في شعرنا وأدبنا أفكاراً تفيد بأن كمال الإنسان بضعفه. من ذلك قول الشاعر الهمداني بابا طاهر العريان:

زدست ديدنه ودل هردوفرياد هر آنچه ديدنه بيند دل كند ياد
بسازم خنجري نيشش زفولاد زبم بر ديدنه تادل گردد آزاد

ترجمة الشعر الفارسي:

(آه من العين والقلب كليهما فما تراه العين يهواه القلب)
(فلأصنع خنجراً نصله من فولاذ أطعن به العين ليتحرر القلب)

حسن، فأنت قد تسمع أيضاً أشياء فيريدها القلب، فتصنع خنجراً آخر لتقطع أذنك... ما أعجب الإنسان الكامل الذي يصطنعه الشاعر، ذلك الإنسان الذي أعمى نفسه وقطع يده ولسانه وأذنه ولم يبق فيه من الجوارح شيء!.

هناك الكثير في زوايا آدابنا من هذه الأخلاقية التي تربي الضعف والذل، إلا إن هذا ناشئ من الخطأ الذي يقع فيه الأدباء والشعراء، فهم بشر، على كل حال، وقد يقعون بين الإفراط والتفريط. ولكن عندما يقارن المرء هذه المذاهب والمدارس بالمدرسة الإسلامية يجد أن المدرسة الإسلامية لا يمكن إلا أن تكون من عند الله. فإذا كان المرء (سقراط) واعتزل في مكان ما، فإنه يكون على خطأ، وإذا كان (أفلاطون) وانزوى عن الناس، يكون أيضاً على خطأ، وإذا كان (ابن سينا) واعتكف في زاوية يكون على خطأ، و(محي الدين بن عربي) إذا تجنب المجتمع يكون على خطأ، وكذلك الأمر مع سائر علماء العالم. إذ كيف يمكن أن يكون النبي بشراً ذا فكر بشري ونظرة بشرية، ثم يتقدم بهذه المدرسة الرفيعة الجامعة والمتقدمة، بحيث يبدو كل هؤلاء العلماء إزاءه صبياناً، ويكون هو المعلم الذي يقول كلمته في الآخر بكل جلال.

تلك كانت إحدى المدارس، وتقابلها المدرسة التي تقف ضد القوة.

هنالك أيضاً مدرسة أخرى تحمل نظرة عن الإنسان الكامل، يمكن أن نطلق عليها اسم مدرسة المحبة أو مدرسة معرفة النفس. فقد وجدت في شرق آسيا منذ آلاف السنين أفكار رفيعة. وما زلنا نحفظ بالكتب الهندية القديمة جداً والتي ترجمت إلى الفارسية، بالإضافة إلى «الاباني شاد» وهي رفيعة جداً.

هذه الكتب كان قد قرأها أستاذنا العلامة الطباطبائي قبل بضع سنوات وحازت على إعجابه إذ كان يقول أن فيها أموراً رفيعة جداً، وإن لم تستلفت النظر إليها. في هذه المدرسة تكون معرفة النفس محور جميع الكمالات الإنسانية. إعرف نفسك. طبعاً إعرف نفسك. لقد قال سقراط بذلك أيضاً، وجميع الانبياء، بما فيهم نبي الإسلام، قالوا: إعرف نفسك.

«مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(١).

ولكن هذه المدرسة لا تستند إلا إلى هذه النقطة وحدها.

(لغاندي) كتاب مترجم يضم مجموعة من مقالاته ورسائله، تحت عنوان «هذا مذهبي» وهو كتاب جيد في نظري. في بعض من هذا الكتاب يقول غاندي: أنني بعد مطالعاتي لكتب «اباني شاد» توصلت إلى معرفة ثلاثة مبادئ، غدت منهاج عملي في الحياة.

المبدأ الأول الذي يذكره غاندي هو: أن هناك حقيقة واحدة وهي معرفة النفس (لقد جاء في الترجمة الفارسية معرفة الذات، وهذا خطأ حصل من اقتراب معنى الذات من معنى النفس) وعلى هذا المبدأ يبني غاندي هجومه الرائع على دنيا الغرب، ويقول: إن الغربي قد عرف دنياه ولكنه لم يعرف نفسه، وبما أنه لم يعرف نفسه، فقد أنزل التعاسة بنفسه وبالدنيا.

والمبدأ الثاني هو: من عرف نفسه فقد عرف الله، وعرف الآخرين.

أما المبدأ الثالث فيقول: لا توجد سوى قوة واحدة، وهي قوة السيطرة على النفس، ومن سيطر على نفسه كانت سيطرته على الأشياء الأخرى صحيحة

(١) غرر الحكم: حرف الميم.

ومكينة. ولا توجد سوى طيبة واحدة، وهي أن يحب الإنسان لغيره ما يحبه لنفسه، وأن يكره لغيره ما يكره لنفسه.

أساس الفلسفة الهندية هو معرفة النفس، وترك رغباتها ومراقبتها، واكتشاف حقيقة النفس، ومن هذا الاكتشاف تنشأ المحبة. إذن، فالإنسان الكامل عند أصحاب هذه المدرسة هو الذي يعرف نفسه وبعد معرفة نفسه يسيطر عليها، ومن ثم يكون محباً للآخرين.

وفي عصرنا الحاضر، أي خلال القرنين أو الثلاثة قرون الأخيرة، ظهرت مدارس أخرى بهذا الشأن ومعظمها يتجه اتجاهاً اجتماعياً.

إحدى هذه المدارس تعتبر الإنسان الكامل هو ذلك الإنسان اللاطبقي، وذلك لأن الإنسان الطبقي، وخاصة الذي ينتمي إلى الطبقات العليا، لا يخلو من عيب، بل لا يمكن العثور في المجتمعات الطبقيّة على إنسان سليم لا عيب فيه، وعليه فإن الإنسان الكامل هو الإنسان الذي لا ينتمي إلى أية طبقة، الإنسان الذي يحيا في حالة متساوية مع الناس الآخرين.

وهناك مدرسة أخرى تعتمد الحرية والوعي، ويخصون بالذكر الوعي الاجتماعي، كالوجود بين الذين يستندون، أكثر ما يستندون، على الحرية والوعي والمسؤولية الاجتماعية. الإنسان الكامل هو الإنسان الحر، الإنسان الواعي، الإنسان الملتزم، الإنسان المسؤول. وإن من لوازم الحرية حالة من حب الخصام، وهذا بحد ذاته مذهب آخر.

وخلال ذلك يمكن القول بوجود مدرسة أخرى هي مدرسة اللذة والاستمتاع، وهي لا تبتعد كثيراً عن مدرسة القوة. تقول هذه المدرسة: إنه لهراء وتفلسف أن نقول: إن الإنسان الكامل يجب أن يكون حكيماً، أو أنه يصل إلى الله. إن الإنسان الكامل هو الإنسان المتمتع. إذا كنت تريد أن تكون إنساناً كاملاً فعليك أن تتمتع بهبات الطبيعة، وكلما كان تتمتع أكبر، كنت إلى الإنسان الكامل أقرب.

وحتى أولئك الذين يرون كمال الإنسان بالعلم، لا بالحكمة، ويرون أن

العلم هو معرفة الطبيعة ومعرفة الطبيعة تستهدف السيطرة عليها لخدمة الإنسان ولفائدته، فإنهم يرجعون آخر الأمر إلى القول بأن قيمة العلم في كونه وسيلة وليس ذاته، فالعلم إنما يكون مطلوباً ليوصل الإنسان إلى السيطرة على الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان الذي يستطيع في تلك الحالة أن يستمتع بخيرات الطبيعة على أفضل وجه. فإذا شئت أن توصل الإنسان إلى كماله، عليك أن تسعى لإيصاله إلى حيث يتمتع بخيرات الطبيعة، إذ ليس ثمة كمال إنساني إلا في التمتع بالطبيعة، أما القول بقيمة ذاتية للعلم وتقديسه واعتباره ذاتياً، فكله هراء، فما العلم إلا وسيلة وأداة لا غير، وهو للإنسان كالقرون للبقر أو المخالب والأسنان للسياح، أي أنه أداة للإنسان وبيد الإنسان.

هذه مجموعة من النظريات حول الإنسان الكامل. ولسوف نبين وجهة نظر الإسلام في كل واحدة منها، ليتبين مقدار القيمة التي يقول بها الإسلام للعقل، وللقوة، والمسؤولية الاجتماعية، وللمجتمع اللاتبقي، فلكل من هذه حكاية مسهبة. ولا شك في أن أحد مظاهر الكمال الإنساني هو طريقة تقبله الموت، وذلك لأن الموت، والتفكير في الموت، وتخيل الموت، والخوف من الموت، نقاط ضعف كبيرة في الإنسان، فكثير من تعاسات الإنسان يسببها الخوف من الموت، كالخنوع، والضعف والدناءة وآلاف أخرى من الاتجاهات الذميمة كلها تنشأ خوفاً من الموت.

إذا لم يخش الإنسان الموت فحياته بأسرها تتغير. إن الرجال العظام، العظام حقاً، هم أناس واجهوا الموت بكل جرأة وشجاعة، بل بأرفع من ذلك، فبالابتسامة تعلق وجوهاً متفتحة راحوا يستقبلون الموت، ولكن لا الموت الذي يكون انتحاراً، بل الموت الذي يكون من أجل هدف، لأنهم يحسون أن عليهم تقع مسؤولية إيصال رسالة في هذه الحياة، بينما الانتحار يعني التخلي عن المسؤولية، ولكن العظيم يرى الموت في سبيل الاضطلاع بالمسؤولية شرفاً وسعادة.

بديهي أن هذا النوع من مواجهة الموت يختص به أولياء الله، أولئك الذين ليس الموت لهم بأكثر من الانتقال من دار إلى دار، أو كما قال الإمام

الحسين عليه السلام: «وما الموت إلا قنطرة تعبرها» وكما قال أيضاً: «لا أرى الموت إلا سعادة والحياة مع الظالمين إلا برماً».

يقول أحد طلائع جيش عمر بن سعد، والذي كان يوصل أخبار تحركات الحسين إليه: «والله لقد شغلني نور وجهه عن الفكرة في قتله»، وقد كان الحسين ذاهباً إلى الموت المحقق.

هذا هو نموذج الإنسان الكامل. إنَّ لأمثال هؤلاء جاذبية خارقة للعادة، ودافعة خارقة للعادة أيضاً، لأن لهم أصدقاء مفتونون بهم، وأعداء خبيثاء ألداء يعرفون الحق حقاً ويخالفونه. من هؤلاء العظام كبار الأولياء المسلمون، فقد كانوا أمثلة للإنسان الكامل وقدوة يتأسى بهم الناس في مجتمعهم.

إذن، كما قلنا، الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكن أن ينفصل عن ذاته. إن الصخرة لا تكون صخرة بغير أن تكون صخرة، ولا القطة تكون قطة بغير حالة القطية فيها، ولا الكلب بغير الكلبية ولا النمر بغير النمرية. فكل نمر في العالم يتصف بصفات غريزية هي التي تمنحه التسمية بالنمر. إنما الإنسان هو وحده الذي ينبغي عليه أن يعمل لبلوغ إنسانيته، كما إن إنسانية الإنسان لا علاقة لها بالجوانب الحياتية البيولوجية. أي أن ما أطلق عليه اسم الإنسانية منذ القديم، وما يسمى أحياناً بالآدمية، ليس هذا الكائن الحياتي أو الكيان الطبي، إذ إن صفاته البيولوجية لا تكفي لكي نطلق عليه اسم إنسان، لأنَّ إنسانية الإنسان شيء آخر، ولا كل طفل يولد إنساناً. فكما أنه لا يولد عالماً بل يكون عالماً بالقوة، كذلك هو لا يولد إنساناً، بل هو إنسان بالقوة، لا بالفعل. ولكن عندما تطرح المسألة بهذا الشكل، وأن على كل امرئ أن يصبح إنساناً، فيبرز التساؤل عن ماهية الإنسانية إن الإنسانية ليست مما يمكن أن يشرحه لنا عالم حياتي، ولا طبيب أبدان، إنما هي أمر لا يستطيع إنكاره حتى أشد المدارس إغراقاً في المادية. إنها أمر معروف ولكن لا يمكن قياسه بأي معيار مادي ولهذا قلنا أن الإنسان يكون نفسه باباً للمعنوية لنفسه.

نبدأ بحثنا بمدرسة العقليين. كان الفلاسفة القدامى يرون أن جوهر

الإنسان هو عقله، وأن الأنا الحقيقية للإنسان هو عقله. ومثلما أن جسم الإنسان ليس جزءاً من شخصيته، كذلك قواه الروحية واستعداداته النفسية أيضاً ليست جزءاً من شخصيته، إذ أن شخصية الإنسان الحقيقية هي تلك القوة التي تفكر، فالإنسان هو ذلك الذي يفكر، لا ذلك الذي يرى. إن الذي يرى إنما هو أداة بيد الذي يفكر، لا بيد الذي يتخيل، لأن هذا أداة بيد الذي يفكر، لا الذي، مثلاً، يريد ويحب ويشتهي ويغضب. جوهر الإنسان هو الفكر، والإنسان الكامل هو الذي يكون قد وصل في التفكير إلى حد الكمال، ومعنى وصوله في التفكير إلى حد الكمال هو أنه يتلقى عالم الوجود كما هو. هناك في هذه المدرسة أمر آخر يلفت النظر، وهو أن العقل قوة قادرة على اكتشاف العالم ودركه كما هو، وأن تعكس في نفسها حقيقة العالم كما هو، كالمرآة تستطيع أن تعكس صورة العالم بشكله الصحيح.

يقول الفلاسفة المسلمون الذين يؤيدون هذا الرأي أن الإيمان الإسلامي، الإيمان الذي ورد في القرآن، هو هذا، هو معرفة العلم ككل وكما هو. إن معرفة مبدأ العالم، ومعرفة جريان العالم ومعرفة نظام العالم، ومعرفة منتهى العالم، الذي يطلق عليه القرآن اسم الإيمان بالله، والإيمان بملائكة الله الذين هم وسائط الوجود ودرجاته، والإيمان بمخلوقية العالم، والإيمان بأن الله لم يهمل العالم بل يهديه (ومن ذلك هداية الأنبياء للبشر) والإيمان بأن كل شيء من الله وإليه يرجع واسمه المعاد، يقولون أن هذا هو ذاك وليس غيره. يفسر هؤلاء الفلاسفة الإيمان بأنه المعرفة وأنه الحكمة، ولكنها معرفة فلسفية حكيمة، لا المعرفة العلمية التي تعني المعرفة الجزئية، بل المعرفة الفلسفية الكلية، وهي معرفة مبدأ العالم ومنتهاه، ومراتب الوجود ومسيراته الكلية، أن نكتشفها ونعرفها.

هذه المدرسة، مدرسة العقليين، كانت تعارضها مدارس أخرى. والمدرسة الأولى التي عارضتها من حيث المسيرة الإسلامية هي مدرسة الإشراقيين المتصوفة، مدرسة العشق، وسوف نشرح ذلك فيما بعد.

والمدرسة الأخرى هي مدرسة أهل الحديث والإخباريين، وهذه المدرسة

تعارض العقلين، قائلة أن العقل لا يستحق هذا القدر الكبير من التقدير الذي تولونه له.

وأشد من هذه المدرسة على العقل تأتي المدرسة الحسية في العصر الحديث التي ظهرت ضد العقل ولاقت رواجاً خلال القرون المتأخرة، وهي تقول: ليس للعقل تلك الأهمية التي تقولون بها فالعقل تابع للحس، والحواس والمحسّات هي الأصل في الإنسان. إن كل ما يفعله العقل هو أنه يجري بعض العمليات على ما توصله الحواس. تصور معملاً يدخلون فيه بعض المواد الخام، فتقوم أجهزة المعمل بتحليل تلك المواد. فإذا كان المعمل خاصاً بالغزل والنسيج، يقوم المعمل بتنقية القطن وتنظيفه ثم يحوكه بشكل معين. والعقل معمل لا يستطيع أن يقوم بعمل ما، سوى أنه يجري بعض العمليات على المواد الخام التي ترده عن طريق الحواس. ولكن هذا الكلام لم يقلل من أهمية المدرسة العقلية التي ما زالت قائمة على قدميها. إلا أننا لا نريد هنا أن نعقد مقارنة بين المدرسة العقلية والمدارس غير العقلية، بالتفصيل، إنما نريد أن نبين وجهة نظر الإسلام. في المدرسة العقلية عدة مواضيع، علينا أن ندرسها موضوعاً موضوعاً لنرى إن كانت تنطبق مع وجهة نظر الإسلام.

الموضوع الأول في المدرسة العقلية مسألة المعرفة العقلية وأصالتها. فما معنى هذا؟ هذا معناه أن عقل الإنسان قادر على اكتشاف حقائق هذا العالم، وأن المعرفة العقلية معرفة أصيلة وموضوع اعتماد ويمكن الاستناد إليها ومعتبرة. كثير من المدارس لا يمنحون العقل هذا الاعتبار والتقدير. فلننظر هل في النصوص الإسلامية ما يعطي العقل هذا الاعتبار والمنزلة؟ إننا نصادف في النصوص الإسلامية ما يؤيد العقل ويمنحه حمايته بما لا نجد مثيلاً له في أي دين من الأديان في العالم. إن الإسلام يؤكد سندية العقل وحجيته إلى مدى لا نظير له. قارن الإسلام بالمسيحية. فالمسيحية لا تسمح للعقل في التدخل في مسائل الإيمان، وتقول: في الأمور التي يجب أن يؤمن بها الإنسان لا يحق للفكر أن يفكر فيها. إن للعقل أن يفكر، ولكن ليس في هذه الأمور، فما ينبغي أن نؤمن به ينبغي ألا نفكر فيه، وألا نجيز للعقل الدخول في السؤال

والجواب. إن وظيفة القسيس ورجال الدين هي أن يقفوا بوجه هجوم العقل والاستدلال العقلي لكيلا يصل إلى حوزة الإيمان. إن المسيحية مبنية على هذا الأساس.

أما في الإسلام فالحالة على عكس ذلك تماماً. ففي أصول الإسلام، وفي أصول الدين، لا يحق لغير العقل أن يتدخل. فمثلاً عندما يسألونك عن أحد أصول الدين، ما هو؟ تقول: التوحيد، أي وجود إله واحد. حسن، ما دليلك على الإيمان بذلك؟ فإن كان دليلك غير الدليل العقلي، فهو غير مقبول. فإذا قلت: أنا أعرف هذا وأقبل بأن الله واحد، ولكن لا دليل عندي، وليس هذا من شأنك، بل عليك أن تأخذ الغايات وتترك المبادئ، وهذا ما تقوله جدتي وأنا موقن بقولها، وها أنا في النهاية مؤمن بشيء، وإن يكن استناداً على قول جدتي، أو رأيت ذلك في المنام، أو لأن أبي قال ذلك إذا قلت هذا فإن الإسلام يرفضه، ويقول: كلا، إن الاعتقاد الذي يُبنى على الرؤيا، أو على التقليد أو على مجازاة المحيط، لا يقبل. إننا لا نتقبل شيئاً إلا إذا كنت قد توصلت إليه بالتحقيق والتمحيص اللذين أيدهما العقل بالدليل والبرهان. إن أصول الإيمان المسيحي منطقة ممنوع على العقل دخولها، وواجب القسيس هو أن يحافظ على تلك المنطقة من تطفل العقل وهجوم قوى الفكر، أما في الإسلام فمنطقة الإيمان مفتوحة على مصراعها أمام العقل، وليس لأي متطفل آخر غير العقل الدخول إليها، وهذا ما ورد في نصوص إسلامية مطولة وعجبية.

فالقرآن لا يفتأ يذكر العقل، كما أن في أخبارنا وأحاديثنا من الكلام على أصالة العقل وأهميته بحيث أنك إذا ما فتحت أي كتاب في الحديث لوجدت الباب الأول فيه كتاب العقل. فأنت إذا رجعت إلى (أصول الكافي) فأول كتاب فيه كتاب العقل. وفي كتاب العقل هذا تجد أحاديث الشيعة من البداية حتى النهاية تدافع عن العقل. من ذلك قول عجيب عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «عن عبد الله بن سنان قال: ذكرت لأبي عبد الله عليه السلام رجلاً مبتلى بالوضوء والصلاة، وقلت: هو رجل عاقل. فقال أبو عبد الله عليه السلام: وأيُّ عقلٍ له وهو

يُطِيعُ الشَّيْطَانَ؟ فقلت له: وكيف يطيع الشيطان؟ فقال: سَلُهُ هَذَا الَّذِي يَأْتِيهِ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ هُوَ، فَإِنَّهُ يَقُولُ لَكَ: مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»^(١).

فهناك أنبياء دعوا الناس إلى أن الله حجتين، كل منهما يكمل الآخر. فالبعقل وحده لا يستطيع الإنسان أن يعثر على طريق سعادته ويسير فيه. وإذا كان الأنبياء وحدهم ولم يكن هناك عقل عند الإنسان، لا يستطيع الإنسان أيضاً أن يرى طريق سعادته. فالعقل والنبى كلاهما ينجزان عملاً واحداً. وهل أكثر من هذا دفاع عن العقل؟.

إن هناك تعابير كثيرة في إكبار العقل وتثمينه. من ذلك القول بأن نوم العاقل أرفع من عبادة الجاهل. وإفطار العاقل أرفع من صيام الجاهل. وسكون العاقل أرفع من حركة الجاهل. إن الله لم يبعث نبياً إلا بعد أن أوصل عقل ذلك النبى إلى الكمال، بحيث يكون عقله أكمل من عقل أي فرد في أمته. إننا نسمي رسول الله ﷺ بعقل الجميع. إن هذا لا يأتلف أبداً مع المسيحية إذ أن العقل والدين في المسيحية شيان لكل منهما حساب منفصل. ولكننا نسمي نبينا بعقل الجميع ونعرفه بتلك الصفة.

وعليه، فإن مسألة أصالة العقل في المعرفة، أي حجية العقل، تعني أن العقل قادر على الوصول إلى المعرفة الصحيحة. وهذا الموضوع - وهو جانب من منظور الفلاسفة - يؤيده الإسلام كل التأييد. فالمنظور الفلسفي يقول: إن جوهر الإنسان هو العقل، وكل ما عداه طفيلي ووسيلة وأداة للعقل. فإذا وهبنا العين والأذن والحافظة وقوة الخيال والتوهم، وكل قوة وطاقة في هذه الدنيا إنما هي قوة واستعداد في الوسائل التي تستخدمها ذاتنا، وذاتنا هي العقل. فهل نستطيع أن نعثر على تأييد الإسلام لهذه المقولة؟ كلا، إن القول: بأن جوهر الإنسان هو العقل لا غير، نجد له تأييداً في الإسلام، لأن الإسلام يؤيد تلك النظريات التي يكون العقل فيها جزء من وجود الإنسان لا كله.

نلاحظ في الكتب الفلسفية، وحتى عند «ملا صدرا» الذي يحكي إلى حد

(١) أصول الكافي: ج ١، كتاب العقل والجهل، والرواية ١٠.

ما عن اتجاه صوفي، إن هذا الموضوع موجود، وأن الإيمان الإسلامي يفسر على أنه معرفة، أي أن الإيمان في الإسلام هو المعرفة فقط. الإيمان بالله يعني معرفة الله، والإيمان بالنبِيِّ يعني معرفة النبيِّ، والإيمان بالملائكة يعني معرفة الملائكة، والإيمان باليوم الآخر يعني معرفة المعاد، وكلما وردت كلمة الإيمان فمعناها المعرفة، ولا شيء غير هذا. إن هذا لا ينطبق أصلاً مع ما يقوله الإسلام، ففي الإسلام الإيمان حقيقة أكثر من المعرفة. هناك من يعرف الماء، والمعرفة بالشيء هي العلم به. هذا إنسان عالم بالماء يعرف الماء، وهذا غيره عالم بالنجوم، فهو يعرف النجوم. وغيره عالم بالمجتمع، يعرف المجتمع، وآخر عالم نفساني يعرف النفس، وآخر عالم بالحيوان، يعرف الحيوان. فما معنى يعرف؟ معناه أن الشيء واضح جليّ عنده وهو يدركه. فهل الإيمان القرآني يعني المعرفة فقط؟ وهل الإيمان بالله يعني إدراك الله فقط؟ وهل الإيمان بالنبِيِّ معناه دركه فقط؟ كلا. صحيح أن معرفة القرآن ركن من أركان الإيمان، فالإيمان بغير معرفة ليس إيماناً، ولكن المعرفة وحدها ليست إيماناً. الإيمان ميل، والإيمان تسليم. في الإيمان ينطوي عنصر الميل، وعنصر التسليم، وعنصر الخضوع، وعنصر العلاقة والمحبة. أما في المعرفة فلا تجد عنصر الميل. فإن العالم بالنجوم لا يقتضي أن يميل إلى النجوم إنما هو يعرف النجوم فقط. كذلك الأمر مع العالم بالتعدين الذي يعرف المعادن ولكنه قد لا يميل إليها، والعالم بالماء لا يستتبع أن يحب الماء. بل قد يعرف المرء شيئاً وهو ينفر منه. إننا نلاحظ أحياناً في السياسة أن العدو يعرف عدوه خيراً مما يعرف نفسه. ففي إسرائيل مثلاً قد يوجد من المختصين بالعرب وبالإسلام، ومختصين بالشؤون المصرية، وبالشؤون السورية، وبالشؤون الجزائرية أكثر مما يوجد في إيران من هؤلاء المختصين. بل قد لا يكون في إيران كلها فرد واحد يمكن أن يقال أنه مختص بالشؤون المصرية، مثلاً، ولكن أولئك عندهم المئات، وفي مصر أيضاً يوجد الكثيرون من المختصين بالشؤون الإسرائيلية، ولكن هل معرفة الإسرائيليين بالمصريين تعني أنهم يميلون إليهم؟ الحقيقة هي العكس، إنهم يكرهونهم.

يقول علماء المسلمين: إن الدليل على أن الإيمان الإسلامي ليس المعرفة فحسب، كما يرى الفلاسفة، هو أن القرآن يأتي بأفضل النماذج من أرفع العارفين، ويقول: إن أرفع العارفين هم الذين يعرفون الله بأعلى معرفة، ويعرفون الأنبياء بأعلى حد، وحجج الله بأعلى حد، والمعاد بأعلى حد وفي الوقت نفسه هم كافرون وغير مؤمنين. فمن هذا؟.

إنه الشيطان. هل يعرف الشيطان الله، أم أنه مادي وملحد؟ إن الشيطان يعرف الله خيراً مني ومنك، ولقد عبد الله آلاف السنين. هل يعرف الشيطان الملائكة أم لا يعرفهم، أولئك الملائكة الذين يأمرنا القرآن بأن نؤمن بهم؟ نعم، ظل آلاف السنين بين الملائكة وفي صف واحد معهم. إنه أعرف بجبرائيل مني ومنك. ولكن ماذا بشأن الأنبياء؟ هل يعرفهم أيضاً ويعرف أنهم أنبياء، أم لا؟ نعم، يعرفهم جميعاً، وبأفضل مما نعرفهم نحن.

وماذا بشأن المعاد؟ أن كلامه مع الله كثيراً ما يدور حول يوم القيامة، فهو يعرف المعاد تمام المعرفة. إذن لماذا يصف القرآن الشيطان بالكفر ويقول: ﴿...وَكَانَ مِنَ الْكٰفِرِينَ﴾^(١)؟ لو كان الإيمان، كما يقول الفلاسفة، هو المعرفة وحدها، لكان الشيطان مؤمناً، ولكن الشيطان ليس بمؤمن لأنه عارف جاحد، أي أنه يعرف ولكنه في الوقت نفسه يعاند الحقيقة التي يعرفها ويخالفها. إنه لا يستسلم لتلك الحقيقة، ولا يميل إليها، وليس له تعلق بها، ولا يتحرك باتجاهها. فالإيمان إذن ليس بمجرد المعرفة. يقول كثير من علمائنا عن سورة.

﴿وَالَّذِينَ وَالزَّانِبُونَ ﴿١﴾ وَطُورِ سِينِينَ ﴿٢﴾ وَهَٰذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ ﴿٣﴾ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ ﴿٦﴾﴾.

فبخصوص ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ يقولون: هذه هي الحكمة النظرية، وعن ﴿وَعَمِلُوا الصَّٰلِحٰتِ﴾. يقولون: هذه هي الحكمة العملية. غير أن في ﴿إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ شيئاً أكثر من مجرد حكمة نظرية، إنما الحكمة النظرية جزء من ذلك

وأساسه. إنه ليس مجرد معرفة وحكمة وعلم وتلق، بل فيه أكثر من ذلك، فيه التسليم والنزوع والولاء.

وعليه، نكون قد ذكرنا ثلاثة أمور في مدرسة العقلين:

١- العقل حجة، وما يتلقاه العقل يوثق به، وللعقل، القدرة على التوصل إلى المعرفة الحقة.

٢- العقل وحده ليس جوهر الإنسان، والإسلام لا يؤيد هذا القول.

٣- إن القول بأن الإيمان الإسلامي هو ما يتلقاه العقل، وهو المعرفة، ولا شيء غير المعرفة، ليس صحيحاً. لأن الإسلام يرفض ذلك.

هنالك مسألة أخرى وهي: هل للإيمان أصالة، سواء أقلنا أن الإيمان هو المعرفة، أم اعتبرنا المعرفة جزء من الإيمان (وهذا الأخير هو الذي قلنا أنه الصحيح)، أم أن الإيمان مقدمة للعمل، وليست له أصالة بذاته؟ ههنا أيضاً تقف مدرستان كبيرتان تواجه إحداهما الأخرى. فما معنى القول بأن للإيمان أصالة؟

هل للإيمان أصالة لأنه هو القاعدة الاعتقادية لعمل الإنسان؟ أي من حيث أن على الإنسان في هذه الدنيا أن يجد ويجتهد وينشط ويجاهد، وأن عليه أن يكون في حركة دائبة، إلا أن هذه الحركة يجب أن تكون على وفق خطة ذات هدف وبرنامج وتكتيك، بما في ذلك الأساس العقائدي، وذلك لأن الإنسان، شاء أم أبى، كائن فطري النشاط، فإذا أراد أن يكون له برنامج عمل، وأن يصل إلى أهدافه في الحياة، لا يتاح له ذلك إلا إذا أعطى أساساً فكرياً وعقائدياً بحيث يمكن أن تبنى عليه هذه المباني الفكرية، كالذي يريد أن يبني عمارة أو داراً أو قاعة، إذ كل هدفه أن تتحقق له هذه الجدران الأربعة، وهذا السقف، وهذه الأبواب، أما البناء السفلي من الحفر ووضع الأسس والارتفاع بها وغير ذلك فليس من ضمن الهدف والمقصود، إنما هو لازم لكي يقف البناء ولكيلا ينهار. ففي المذاهب الاجتماعية اليوم، كالشيوعية، مجموعة من المبادئ الفكرية والعقائدية، مبنية على الأسس المادية، وفيها أيضاً مجموعة من المبادئ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية تكون من

حيث البناء قائمة على تلك المبادئ والعقائد المادية، ولكن هذه المبادئ والعقائد ليست هي الهدف. والحقيقة إن المادية ليست هي هدف الشيوعي، ولا هي ذات أصالة في نظره. والذين وقعوا في المادية انهمكوا في منازعات حمقى مع الكنيسة فيما يتعلق بالأفكار السياسية والاجتماعية، وخاصة في طلب الحرية بحيث أدى ذلك إلى أن تظهر في أوروبا الفكرة القائلة بأن الإنسان إما أن يكون حراً، ذا حق في المجتمع ويؤمن بحقه، ويترك الله جانباً، وإما أن يكون معتقداً بالله، متنازلاً عن حريته وعن حقوقه ثم لكي يجدوا مخرجاً من ذلك، هدموا الدين من أساسه. فالمادية بحد ذاتها ليست لها أية أصالة عند الشيوعي، ولكنه يظن (وهو على خطأ) أنه بغير هذه المادية لا يستطيع تفسير هذه المبادئ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. إذن، لكي يمكن تفسيرها، يتمسك بتلك الأصول الفكرية والعقائدية ويتابعها.

ولقد ظهر مؤخراً كثير من الشيوعيين في العالم راحوا يحللون. قالوا: إن المادية لا ضرورة لها لنا مطلقاً. إننا نريد الشيوعية حتى بغير مادية. بل هناك الآن عدد من الشيوعيين الذين أخذوا يخفون شيئاً فشيئاً من مقاومتهم الدين، لأنهم لا يرون أصالة في مبادئهم الفكرية، فتلك المبادئ الفكرية لا تزيد عن كونها مرتكزاً عقائدياً وأساساً فكرياً مكانه الفكر، بالنظر وإنه لا يمكن وجود عقائد ليست لها وجهة نظر في العالم. فهم يجعلون وجهة نظرهم العالمية هذه تحت هذه العمارة لكي يتمكنوا من إقامة سائر العقائد الأخرى فوق ذلك المنظور إلى العالم، بغير أن يعتبروا ذلك هدفاً بذاته.

ماذا عن الإسلام؟ هل إن الإسلام يطرح قضية الإيمان بالله وبالملائكة وبالأنبياء وبالأولياء وبالمعاد، على اعتبار أنها من الأسس العقائدية والفكرية التي لا أصالة لها، وإنما هي مجرد قواعد للبناء الفوقي؟ أم إن الأمر بخلاف ذلك، وإن هذه الأسس العقائدية والفكرية ذوات أصالة أصيلة، وأنها من مبادئ الإسلام المكتبية، وليست مجرد قواعد ليعلوا فوقها هيكل البناء.

في الإسلام، في الوقت الذي يكون فيه الإيمان الإسلامي هو القاعدة الأساس التي تبنى عليها العقائد الإسلامية، فإن له أصالته الذاتية. وفي هذه الحالة

يكون الحق مع الفلاسفة الذين يقولون أن للإيمان أصالته، فضلاً عما له من قيمة. إن قيمته تكون في كونه مقدمة للعمل، لكل ما هنالك عمل وسعي ونشاط، فإذا جردنا العمل من الإيمان لا يبقى شيء، بل أننا بتجريدنا العمل من الإيمان نكون قد هدمنا أحد الأسس. بمثلما أننا إذا جردنا الإيمان عن العمل نكون هدمنا أحد الأسس أيضاً. القرآن دائماً يقول: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ فلا يكون إيمان بغير عمل صالح فركن من أركانه السعادة وركنه الآخر العمل.

إن خيمة السعادة لا تقف على عمود واحد. إن للإيمان، في المنظور الإسلامي، قيمته الذاتية وأصالته، والحقيقة أن كمال الإنسان في هذه الدنيا وفي الآخرة منوط بأن يكون الإنسان مؤمناً.

للروح في الإسلام استقلالها وكمالها، فهي باقية بعد الموت، فإذا لم تصل الروح إلى كمالها تكون ناقصة وفاسدة ولا تصل إلى سعادتها. يقول القرآن بهذا الشأن: ﴿وَمَنْ كَانَتْ فِي هَذِهِ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٧٢) (١).

طبيعي أن المقصود ليس العمى الظاهري في العينين، وإلا لكان أبو بصير، أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، على حال سيئة في الآخرة. إنما المقصود هو العمى الباطني، فمن عميت عين بصيرته عن رؤية الحقائق، وعمما ينبغي أن يؤمن به (عن رؤية ربه ورؤية آيات ربه)، فهو يحشر أعمى في الآخرة أيضاً. فإذا كان هناك رجل عديم الإيمان، وقام بكل الأعمال الصالحة في العالم، وبكل المساعي الحميدة التي يمكن أن يقوم بها إنسان، أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بحسب ما يصطوح عليه القرآن، وإذا عاش عيشة أزهد الناس في العالم، وإذا أوقف نفسه لخدمة خلق الله، ولكنه في الوقت نفسه لا يعرف الله، ولا يعرف المعاد ولا عالم الوجود، فإنه يكون أعمى، ولا ريب في أنه في الآخرة أعمى أيضاً. لا يمكن القول بأن الإيمان مقدمة لهذه الأعمال، فإذا صلحت الأعمال، فلا عبرة بالإيمان إن كان صحيحاً أم لا، إذ لا بد أن يكون الإنسان مؤمناً:

(١) سورة الإسراء: الآية ٧٢.

﴿قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا﴾ (١٢٥) قَالَ كَذَلِكَ أَنْتَكَ ءَايَتُنَا فَتَسِينَهَا وَكَذَلِكَ
 الْيَوْمَ نُنْسِي ﴿١٢٦﴾ ﴿١﴾ ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُورُونَ﴾ (١٥) ﴿٢﴾ .

فهذا يقال له: إنا حشرناك أعمى لأنك أعميت في الدنيا عين بصيرتك،
 فقد رأيت الإمارات التي تشير إلينا، ورأيت علامتنا، ولكنك لم تعرفنا فيها
 ولم تدركها لكي تأتي إلى عالم الحقيقة وأنت ذو نظرة حقيقة، فأنت لم تدرك
 ذلك في الدنيا وعميت عينك عنها، وها أنت ذا تحشر هنا أعمى. فاترك
 هؤلاء، فهؤلاء في حجاب من الله يومذاك. وهذا هو معنى الإيمان، فيا أيها
 الإنسان، إنك في هذه الدنيا لكي ترى الآخرة بعينك، وأنت في هذه الدنيا لكي
 تسمع الآخرة بأذنك.

لقد سبق لي أن أعربت عن سروري لرؤيتي شبابنا يقرأون نهج البلاغة.
 ولكن عليهم أن يلتفتوا إلى جميع جوانب نهج البلاغة. لاحظوا ما يقوله نهج
 البلاغة بهذا الخصوص. إنه يؤكد أصالة الإيمان ولا يرى قيمته في كونه مجرد
 قاعدة لبناء أرفع، بل إن له قيمته كأساس وقاعدة، وله في الوقت نفسه أصالته
 لقد جاء في نهج البلاغة عن أهل الله:

«... يَتَنَسَّمُونَ بِدُعَائِهِ رُوحَ التَّجَاوُزِ...» أي أن ذوي الإيمان، عندما
 يدعون الله ويستغفرونه، يحسون في باطنهم بنسيم العفو والمغفرة. ويقول
 أيضاً:

«إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَعَلَ الذُّكْرَ جَلَاءً لِلْقُلُوبِ، تَسْمَعُ بِهِ بَعْدَ الْوَقْفَةِ،
 وَتَبْصُرُ بِهِ بَعْدَ الْعَشْوَةِ، وَتَنْقَادُ بِهِ بَعْدَ الْمُعَانَدَةِ، وَمَا بَرِحَ اللَّهُ - عَزَّتْ آلاؤُهُ - فِي
 الْبُرْهَةِ بَعْدَ الْبُرْهَةِ، وَفِي أَرْزَامِ الْفَتَرَاتِ عِبَادًا نَاجَاهُمْ فِي فِكْرِهِمْ، وَكَلَّمَهُمْ فِي
 ذَاتِ عُقُولِهِمْ...» (٣).

في الإسلام، معرفة الله، ومعرفة ملائكة الله الذين هم وسائط عالم

(١) سورة طه: الآيات ١٢٥ - ١٢٦.

(٢) سورة المطففين: الآية ١٥.

(٣) نهج البلاغة: الخطبة ٢٢٢، ص ٣٤٢.

الوجود، ومعرفة الأنبياء وأولياء الله الذين هم نوع آخر من وسائط فيض الله نحونا، ومعرفة سبب مجيئنا إلى هذه الدنيا وإلى أين نحن ذاهبون، ومعرفة أننا في النهاية، شئنا أم أبينا، إلى الله مرجعنا، وأن لكل شيء، عودة، أي المعاد فلكل هذه المعارف أصالتها، وللإيمان بهذه الحقائق أصالته، وهي في الوقت نفسه الأسس الفكرية والعقائدية للإسلام. إن إيماناً أصيلاً بمئة بالمئة يمكن في الوقت ذاته أن يكون قاعدة وأساساً فكرياً وعقائدياً جيداً لأية مدرسة فكرية.

إذن، فلا تُضحُّوا بالعمل في سبيل الإيمان، ولا بالإيمان في سبيل العمل، فلا ينبغي أن يذهب أحدهما فداء للآخر. وعليه، فإن إنسان الفلاسفة ليس إنساناً كاملاً، إنه إنسان ناقص، أي أن فيه بعضاً من الكمال. إن ما قالوا به من الأصالة للكمال العقلي صحيح، ولكن تغاضيهم عن سائر جوانب الكمالات الإنسانية، وبحثهم عن كمالات الإنسان الأخرى في كماله العقلي فحسب، أدى إلى أن يكون إنسان الفلاسفة إنساناً ناقص الكمال. إن إنسان الفلاسفة الكامل ليس سوى تمثال من المعرفة، إنه يعرف فحسب. إنه، حسبما يفترضونه، إنسان يعرف كل شيء، ولكنه خال من الشوق، خال من الحركة، خال من الحرارة!.

العلم والعقل مختصران في التصوف:

أما الإسلام، فهو إذ يقبل بالقلب، لا يحتقر العقل. وهو إذ يقبل بالقلب، بالعشق، ويقبل بالسيرة والسلوك، وفي الوقت نفسه ليس مستعداً لتحقير العقل والمنطق والاستدلال، فهو يحترم العقل والفكر والاستدلال والمنطق غاية الاحترام. وهذا هو الذي تسبب في أن تظهر في العهود الإسلامية المتأخرة جماعة كان لهم نصيب من كلا العقل والقلب، ومنهم الشيخ (شهاب الدين السهروردي)، شيخ الإشراق، الذي لا يكاد يختلف طريقه عن هذا. وكذلك أو أكثر منه (الملا صدرا)، صدرا المتألّهين الشيرازي، الذي كان من الذين يحترمون طريق العقل وطريق القلب كليهما باتباع القرآن، بخلاف ابن سينا الذي لا يحترم طريق القلب كثيراً (إلا أن ابن سينا قد رجع عن رأيه ذلك في أخريات أيامه)، وبخلاف بعض المتصوفة الذين يحتقرون طريق العقل.

وبناء على ذلك، فإن الإسلام لا يرتضي تحقير العلم والعقل والعشق، ويستنكره. إن الإنسان الكامل في القرآن هو الإنسان الذي بلغ كماله العقلي فأصبح جزءاً منه. والمسألة الأخرى التي يراها المتصوفون في الإنسان الكامل، والتي لا يوافق عليها الإسلام، هي مسألة توجه الصوفية الشديد نحو الباطن، وضعف التفاتهم إلى الظاهر، وهو أمر أقرب إلى التوجه نحو الفرد منه إلى التوجه نحو الجماعة والمجتمع، بل لا يكاد يكون لهذا التوجه الأخير وجود. إن الإنسان الصوفي الكامل هو الذي لا ينظر إلا إلى ذاته وباطنه فحسب.

أما إنسان الإسلام الكامل، فهو في الوقت الذي يؤيد فيه ما يقال عن القلب والعشق والسلوك والعلم الحفاظي والعلم المعنوي وتهذيب النفس، فإنه لا يتعد ببصره عن النظر إلى الخارج فقط بل أيضاً إلى المجتمع، ولا يقتصر على النظر إلى باطنه فحسب، فهو إذا اختلى بنفسه في الليل ونسي الدنيا وما فيها، فإنه في النهار في صدر المجتمع.

لقد جاء في وصف أصحاب الإمام الحجة عجل الله فرجه الشريف، باعتبارهم نماذج للمسلم الكامل، أنهم «رُهْبَانٌ فِي اللَّيْلِ لِيُوثَّ فِي النَّهَارِ»^(١).

والقرآن نفسه يجمع كل هذه الصفات فيقول:

﴿التَّيِّبُونَ الْمَعِيدُونَ الْخَيْرُونَ الْمَسْخُوحُونَ الرَّكْعُونَ السَّجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَالنَّهْيُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

فإلى حد ﴿السَّجِدُونَ﴾ تكون الصفات باطنية، ومن ثم تأتي الصفات الاجتماعية مباشرة بقوله: ﴿الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾.

وكذلك الآيات: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا سِيمَاهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ ذَلِكَ مَثَلُهُمْ فِي

(١) سفينة البحار، مادة: صحب.

(٢) سورة التوبة: الآية ١١٢.

التَّورِينَ وَمَثَلُهُمْ فِي الْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْعَهُ فَآزَرَهُ فَأَسْتَغْلَظَ فَاسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوْقِهِ، يُعْجِبُ الزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٢٩﴾ (١).

فهنا يبدأ بالاتجاه الاجتماعي، بذكره الرسول ومن معه في مقابل الذين يخفون الحقيقة ويعاندونها، وكيف أنهم يواجهون هؤلاء بصلابة وقوة، ولكنهم، مع أهل الإيمان من أصحابهم، كل المحبة وكل العطف والرحمة. هذه هي صفاتهم في المجتمع، ومدى علاقتهم بالمجتمع. وهؤلاء هم أنفسهم تراهم في ركوعهم وفي سجودهم يكثرون من طلبهم من الله ويستزيدونه، لأنهم ليسوا قانعين بما عندهم، إنما الذي يريدونه ويلحون في طلبه هو مرضاة الله، إنهم لا يطلبون شيئاً من متاع الدنيا بل رضا الله عندهم أجل وأرفع من كل شيء، حتى أنك ترى في وجوههم علائم التعبد.

هنا تتضح نقطة ضعف أخرى في الإنسان الكامل الصوفي. لا شك أن الكثيرين من أوائل الصوفية الذين كانوا تحت تأثير التعاليم الإسلامية الشديدة، قد انتبهوا إلى هذه النقطة وأشاروا إليها في أقوالهم، ولكنها أخذت تظهر قليلاً وكثيراً، وهي التوجه نحو الداخل فقط، نحو الباطن فقط إلى الحد الذي لم يعد فيه أثر للتوجه نحو الخارج، نحو المجتمع. إن الإسلام لا يؤيد هذا.

وهناك ناحية أخرى تخص «قتل النفس». ليس لهذا التعبير وجود في المصطلحات الإسلامية ولكن هناك تعبير: موتوا قبل أن تموتوا، وهو كناية عن تهذيب النفس وإصلاحها، على الرغم من أن تعبير قتل النفس يرد كثيراً في شعر الشعراء، بهذا المعنى وبمعنى تحطيم النفس وإذلالها وتجنب الأنانية والزهو والتفاخر. هذه الأمور ترد في تصوفنا بشكل يبدو معه أنه يغفل كلياً عن نقطة مهمة جداً في الإسلام، وهي كرامة النفس. إن من الأبواب التي عن طريقها يستطيع أن يدرك من خلال وجوده عالم المعنويات، وأن يعرف أن هناك، غير الأمور المادية، أموراً أخرى موجودة ولكنها غير محسّة، موجودة ولكنها غير ملموسة، موجودة ولكنها لا يمكن العثور عليها في المختبرات، هي

(١) سورة الفتح: الآية ٢٨.

هذه الأمور التي يعترف بها جميع البشر في العالم، هي الإنسانية التي تقع وراء علم الحياة. إن أشد الناس مادية في العالم يعترفون بوجود أمور يطلقون عليها اسم القيم الإنسانية، أي إنها أمور إنسانية غير مادية. وعليه، فإننا نريد أن نتعرف على القيم الإنسانية الأصيلة من المنظور الإسلامي أي أننا نريد أن نعرف ما هي القيم التي يقول الإسلام إنها قيم إنسانية أصيلة.

إننا ما لم نطرح المذاهب المختلفة للتمحيص والنقد لا نستطيع التعرف بعمق ودقة على ما يقدمه الإسلام ويتقرحه. والنقد هنا يقصد به أن نزن أقوال الفلاسفة والمتصوفة في هذا الشأن على محك الموازين الإسلامية والمعايير الأخرى.

ولقد سبق أن ذكرنا بعض ما يؤخذ على الإنسان الكامل عند المتصوفة، وقلنا أن هؤلاء يستهينون بالعقل إلى حد الإفراط، حتى أنهم أحياناً يعتبرون مقام العشق أرفع من مقام العقل، ويصلون في تحقيرهم العقل والفكر والمنطق والاستدلال إلى إلغاء كل اعتبار لها، بل إنهم يصفونها أحياناً بالحجاب الأصغر، ولا يخفون استغرابهم إذا رأوا حكيماً من الحكماء ذا مكانة.

وهناك قصة معروفة ومذكورة في التاريخ. لقد عاش ابن سينا في أواخر القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، وتوفي سنة ٤٢٨ هـ. لقد كان هذا الفيلسوف العظيم المشاء العقلي الجاف معاصراً لأحد كبار المتصوفة المشهورين، وهو أبو سعيد أبو الخير. فبعد أن فرّ ابن سينا من مسقط رأسه في ما وراء النهر، في بلخ وبخارى، تهرباً من السلطان محمود الذي كان يريد في بلاطه، التقى في نيشابور أبا سعيد هذا. تقول الكتب أن هذين قد اختليا مدة ثلاثة أيام، لم يخرجاً فيها إلا لصلاة الجماعة. وبعد أن افترقا، سئل ابن سينا عن رأيه في أبي سعيد، فقال: أنه يرى ما نعرفه نحن. وإذا سئل أبو سعيد عن ابن سينا، قال: إن ما نراه نحن يصل إليه هذا الأعمى بعصاه، وحيثما نذهب يتعقبنا هذا الأعمى بعصاه. فانظر مدى التحقير الذي يكنه هؤلاء للعقل.

إننا نريد أن نقول أنه إذا جعلنا رأي القرآن في العقل في جهة، ووضعنا

رأي المتصوفة فيه في جهة أخرى، لرأينا أن الرأيين لا يتفقان ولا ينسجمان، فاحترام القرآن للعقل أكثر بكثير مما يقول به المتصوفة، لأنه يستند إليه وإلى الفكر، وحتى إلى الاستدلال العقلي الخالص.

إن أمير المؤمنين عليّ عليه السلام يوضع على رأس سلسلة المتصوفين التي يقول بها جميع رجال التصوف بشيعتهم وسنيهم، وحتى أشد رجال التسنن تعصباً يقولون أن سلسلتهم تنتهي بعليّ. ولكنهم يقولون أن من بين سلاسل المتصوفة التي تبلغ ستين أو سبعين سلسلة عندهم، سلسلة واحدة تنتمي إلى أبي بكر، أما السلاسل الأخرى فإنها جميعاً تنسب نفسها إلى عليّ عليه السلام الذي يصفونه بأنه «قطب العارفين» إن ما أجهد هؤلاء المتصوفة أنفسهم في تدبيجة من الكتب والرسائل في التصوف، أوجزه الإمام علي عليه السلام - كما يقول ابن أبي الحديد - في أربعة سطور في نهج البلاغة، بينما هو في مكان آخر ينقلب إلى فيلسوف يقوم بالاستدلالات العقلية والفلسفية مما لا يبلغ شأوه أعظم الفلاسفة. فعليّ عليه السلام لم يستهن بالعقل مطلقاً. هنا يختلف إنسان المتصوفين الكامل عن إنسان الإسلام الكامل. فإنسان الإسلام الكامل إنسان قد نمت فيه القوى العقلية. بينما إنسان التصوف الكامل إنسان يحتقر العقل. ونقطة الاختلاف الأخرى هي أن منطق التصوف يقول: اطلب من نفسك. كل ما تريد أن تعطيه اطلبه من نفسك، أي اطلبه من قلبك، اطلبه من الباطن.

إن الطريقة التي تقترحها هذه المدرسة لإيصال الإنسان إلى مرحلة الإنسان الكامل هو تهذيب النفس وإصلاحها، والاتجاه نحو الله. كلما كان اتجاه الإنسان إلى الله أكثر، وانصرافه عن التوجه نحو غير الله أكثر، وكلما كان التفاته إلى أعماقه أكبر، وارتباطه بالخارج أضعف، كان أسرع في الوصول إلى مقام الإنسان الكامل. وطبيعي أن هؤلاء لا يعترفون بأية قيمة للبحث والاستدلال والمنطق.

فما هي نهاية الطريق؟ إن نهاية طريق الفيلسوف هي أن يصبح الإنسان عالماً من الفكر «صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني». إن صورة العالم الكلية تنعكس على مرآة عقله، أي أنه يرى العالم في داخله. هذه هي

نهاية طريق الفيلسوف. فما هي نهاية طريق الصوفي نهاية طريقة الوصول إلى الرؤية. الوصول إلى ماذا؟ الوصول إلى الذات العليا، إلى الله. إنهم يعتقدون أنه إذا استطاع الإنسان أن يصفى باطنه، وأن يتحرك في مركبة العشق، وأن يطوي مراحل الطريق تحت إشراف إنسان أكمل، يصل إلى نهاية الطريق حيث ترفع الحجب كلياً بينه وبين الله ويصل - بحسب تعبيرهم - إلى الله. هناك في القرآن تعبير عن ﴿لِقَاءَ اللَّهِ﴾. فالصوفي لا يقول سوف أصل إلى حيث أصبح عالماً من الفكر، أو مرآة ينعكس في العالم. بل يقول: أنا ماض لأصل إلى مركز العالم: ﴿يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ (١).

فأنت إذا وصلت إلى هناك فسيكون لك كل شيء، ولكنك لا تريد شيئاً. هنا اللغز، فأنت تصل إلى مقام تعطي فيه كل شيء، ولكنك لا تلتفت إلى شيء سواه. ما أبدع ما يقوله أبو سعيد أبو الخير:

هركس كه تورا شناخت جان راجه كند فرزند و عيال و خانمان راجه كند
ديوانه كنى هر دو جهانش بخش ديوانه تو هردو جهان راجه كند
ترجمة الشعر الفارسي:

(إن من يعرفك لا حاجة له بروحه وما حاجته بالبنين والعائلة والأهل)
(تجنه وتمنحه كلا العالمين وما حاجة من جن بك بالعالمين)
فهو قبل أن يعرفك كان يريد كل شيء، ولكنك لم تعطه يومذاك، وعندما ما عرفك ومنحته كل شيء، لوى جيده عن كل شيء. إن من يعرفك لا يلتفت إلى كل ما تعطيه، فأنت فوق الدنيا والآخرة.

إذا شئنا هنا أن نبين وجهة نظر الإسلام، وهل هذه تنسجم مع الموازين الإسلامية أم لا، لا يتسع لنا المجال. ولكننا تعرفنا على الإنسان الكامل عند المتصوفة، وعرفنا أنه إنسان يصل إلى الله وعندئذ يصبح مظهراً كاملاً لجميع أسماء الله وصفاته، أو حسب اصطلاحهم، يصبح مرآة تظهر فيها ذات الله وتتجلى.

(١) سورة الإنشاق: الآية ٦.

وقد قلنا أن ما يعتبر هو الإنسان الكامل عند الفلاسفة، يعتبره الإسلام إنساناً نصف كامل، لا إنساناً كاملاً. هنا لا بد أن نبحث عما إذا كانت مسألة تهذيب النفس وتزكيته مطروحة في الإسلام أم لا. نعم، لا شك أن هذه المسألة مطروحة في الإسلام، لأن القرآن يقول: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴿١٠﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴿١١﴾﴾^(١).

وهذا بعد أن يقسم القرآن أحد عشر قسماً متوالياً. هل تزكية النفس طريق في الإسلام إلى معرفة الله، أم أن هذه المعرفة لا تكون إلا بالدليل والبرهان والاستدلال وطريق الفلاسفة والعلماء. كلا الطريقتين يؤيدهما الإسلام إلى هذا الحد. هناك حديث نبوي شريف يرويه الشيعة وأهل السنة وهو من الأمور المسلم بها، قال صلى الله عليه وآله وسلم:

«مَنْ أَخْلَصَ لِلَّهِ أَرْبَعِينَ صَبَاحاً جَرَتْ يَنَابِيعُ الْحِكْمِ مِنْ قَلْبِهِ عَلَى لِسَانِهِ»^(٢).

أي إن من أمضى أربعين يوماً لا تحكمه نازعة سوى رضا الله تعالى، فلا ينطق إلا في سبيله، ولا يسكت إلا في سبيله، ولا ينظر إلا في سبيله، ولا يغمض عينيه إلا في سبيله، ولا يأكل إلا في سبيله، ولا ينام إلا في سبيله، ولا يستيقظ إلا في سبيله، أي أنه ينظم حياته ويصلح روحه بحيث أنه لا يعمل شيئاً إلا في سبيل الله، ويبعد عن نفسه الهوى أربعين يوماً، ويصبح إبراهيم خليل الله الذي يحكي عنه القرآن: ﴿قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١١٢﴾﴾^(٣).

فإذا وفق امرؤ في أن يبتعد عن أهواء نفسه أربعين يوماً، ابتعاداً تاماً، وأن لا يقوم خلالها بأي عمل إلا لله، وأن لا يتحرك إلا لله، وأن لا يحيا إلا لله، فإن عيون المعرفة تتدفق في باطنه بعد هذه المدة وتجري على لسانه الحكيم. ومن هذا يتضح أن الإسلام يقبل بالعلم الذي يطلقونه عليه اسم العلم

(١) سورة الشمس: الآية ٩ و ١٠.

(٢) سفينة البحار: مادة «خلص».

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٦٢.

الآفاقي، أي العلم الذي ينبثق من الداخل، في الوقت نفسه الذي يقبل به بالعلم العقلي الذي يدعو إليه، إذ يطلب القرآن من موسى أن يذهب للتعلم: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾ (١).

إنه علم لم يتعلمه من بشر، وإنما هو علم اندفع من باطنه بأمرنا. ومن هنا يأتي تعبير «العلم اللدني» والذي عبر عنه الشاعر حافظ بلغته الجميلة، إذ يقول:

شنيدم رهروي درسرزميني همي گفت اين معما باقيريني
 كه اي صوفي شراب آنگه شود صاف كه در شيشه بماند اربعيني
 ترجمة الشعر الفارسي:

(سمعت عابرا في بعض الأرض لا يفتأ يذكر هذا اللغز لقرينه)
 أيها الصوفي، إنما يروق الشراب إذا بقي في القنينة أربعينا)

ويقول الرسول الكريم أيضاً: «لَوْلَا أَنَّ الشَّيَاطِينَ يُحَوْمُونَ حَوْلَ قُلُوبِ بَنِي آدَمَ لَنَظَرُوا إِلَى مَلَكَوَاتِ السَّمَاوَاتِ» (٢). أي أن الشياطين يدورون حول بني آدم ويشيرون الغبار والظلام، وإلا لاستطاعوا بعيون قلوبهم أن يروا ملكوت الله. كذلك يقول الرسول ﷺ: «لَوْلَا تَمْرِيعٌ فِي قُلُوبِكُمْ أَوْ تَزْيِيدُكُمْ فِي الْحَدِيثِ لَسَمَعْتُمْ مَا أَسْمَعُ» (٣).

وقوله أيضاً: «لَوْلَا تَكْثِيرُ فِي كَلَامِكُمْ وَتَمْرِيجُ فِي قُلُوبِكُمْ لَرَأَيْتُمْ مَا أَرَى وَلَسَمَعْتُمْ مَا أَسْمَعُ» (٤).

فلا يلزم المرء أن يكون نبياً ليرى ما يراه الأنبياء ويسمع ما يسمعون. بل إن غير الأنبياء يسمعون أيضاً، مثلما سمعت مريم. وعليّ عليه السلام وهو ابن عشر سنوات، كان في خدمة الرسول ﷺ يتعبد معه في المعبد، وفي غار حراء كان

(١) سورة الكهف: الآية ٦٥.

(٢) معراج السعادة: ص ١١.

(٣) مسند أحمد: ج ٥ ص ٢٦٦.

(٤) معراج السعادة.

معه . وعندما نزل الوحي لأول مرة على الرسول ﷺ وتغير العالم في نظره، كان عليّ يسمع تلك الأصوات التي كان النبي ﷺ يسمعها من عالم الغيب والملكوت، إنه يقول: «وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ. فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا هَذِهِ الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ. إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ، وَتَرَى مَا أَرَى، إِلَّا إِنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيِّ، وَلَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»^(١).

وعليه، فإن تصفية النفس والإخلاص والابتعاد عن أهواء النفس لا يقتصر أثرها على إضفاء الصفاء على القلب، بل إن لها أثراً أعلى وأرفع من ذلك، وهو أنها تفجر العلم والحكمة في داخل الإنسان.

هناك حديث آخر جاء فيه أن أصحاب الرسول ﷺ قالوا: «يا رسول الله، تخاف علينا النفاق» انظر كيف أن هؤلاء المؤمنين أحسوا في أنفسهم بدغدغة أثارت ريبهم في أن يكونوا من المنافقين بغير أن يعلموا. فقال: ولم تخافون ذلك؟ قالوا: إذا كنا عندك فذكرتنا ورغبتنا، وجلنا ونسينا الدنيا وزهدنا حتى كأننا نعاين الآخرة والجنة والنار ونحن عندك. فإذا خرجنا من عندك ودخلنا هذه البيوت وشممنا الأولاد ورأينا العيال والأهل يكاد أن نحول عن الحال التي كنا عليها عندك وحتى كأننا لم نكن على شيء. أفتخاف علينا أن يكون ذلك نفاقاً؟ فقال لهم رسول الله ﷺ: كلا إن هذه خطوات الشيطان. فيرغبكم في الدنيا. والله لو تدومون على الحالة التي وصفتم أنفسكم بها لصافحتكم الملائكة ومشيتم على الماء. ولولا أنكم تذنبون فتستغفرون الله لخلق الله خلقاً حتى يذنبوا ثم يستغفروا الله فيغفر لهم. أن المؤمن مفتن تواب. أما سمعت قول الله عز وجل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾، وقال: ﴿أَسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ﴾^(٢).

وهذا في رأيي هو الذي عبر عنه الشاعر (سعدي) في قطعته المشهورة.

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٩٠.

(٢) الكافي: كتاب الإيمان والكفر - باب «في تنقل أحوال القلب» الرواية الأولى.

علينا أن ندرك أن أدبنا العرفاني الفارسي المشهور في أرجاء العالم إنما هو مدين للإسلام بما عنده. فليقل المستعمرون ما يقولون، ولكن كل هذا اللطف، وهذه الروعة عند مولوي وحافظ وسعدي و(ناصر خسرو) منبعه الإسلام. وهذا ما لا يخفيه حافظ إذ يقول أن كل ما عنده من دولة القرآن. وسعدي نفسه يقول ذلك بصورة أخرى على لسان يعقوب:

يكي پرسید از آن گم گشته فرزند كه أي روشن روان پیر خردمند
زمصرش بوی بیراهن شنیدی جرا در جاه کنعانش ندیدی
ترجمة الشعر الفارسي:

(سأل سائل من ذلك الفاقد ولدا: يا أيها الشيخ الحكيم المتنور بصيرة)
(لقد شممت رائحة قميصه من مصر فكيف لم تره في بئر بني كنعان)

إنها قصة يوسف وأبيه يعقوب. فعندما عرّف يوسف إخوته بنفسه، أرسل معهم بقميصه إليه ولكنه قبل أن يقولوا شيئاً قال: ﴿...إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ لَوْلَا أَن تَفْنَدُونَ﴾^(١).

يقول سعدي: لماذا لم تشم ريحه وهو في بئر بني كنعان حيث كنت، مع أنك تشم الآن ريحه وهو في مصر؟ فكان جوابه:

به گفتا حال مابرق جهان است دمی پیدا و دیگر دم نهان است
ترجمة الشعر الفارسي:

(فقال: حالنا حال البرق في العالم فمرة يخطف خطفا ومرة يختفي)
ثم يعلق سعدي قائلاً:

اگر دوریش درجائی بماندی سرودست ازدو عالم برکشاندی
ترجمة الشعر الفارسي:

(لو أن العارف ظل على تلك الحال لاستطاع أن يرتفع عن كلا العالمين)

(١) سورة يوسف: الآية ٩٤.

يقول النبي ﷺ: لو أنكم بقيتم على تلك الحال التي تحسونها وأنتم معي «لصافحتكم الملائكة ولمشيتم على الماء».

ولتأييد كل ذلك نرجع إلى نهج البلاغة، فنهج البلاغة أقرب إلى قلوب الشباب وألذ لهم.

علي عليه السلام لقد سبق أن قلنا أن (نهج البلاغة) مثل علي عليه السلام نفسه. إن القول كقائله. فبالكلام تتجلى روح الإنسان، فالروح المنحطة كلامها منحط، والروح السامية كلامها سام، والروح ذات البعد الواحد كلامها ذو بعد واحد، والروح ذات الأبعاد العديدة كلامها متعدد الأبعاد. وعلي عليه السلام هذه الشخصية الجامعة للأضداد، كلامه جامع للأضداد أيضاً. ففي كلامه عرفان بأعلى مراتبه، وفلسفة بأعلى مراتبها، وطلب للحرية بأعلى مراتبه، وحماسة بأعلى مراتبها، وأخلاق بأعلى مراتبها، وكل ما تجده يكون مثل علي. وهو في كلمة جامعة يصف السالك إلى ربه فيقول: «قَدْ أَحْيَا عَقْلَهُ، وَأَمَاتَ نَفْسَهُ، حَتَّى دَقَّ جَلِيلُهُ، وَلَطَفَ غَلِيظُهُ، وَبَرَّقَ لَهُ لَامَعٌ كَثِيرُ الْبَرَقِ، فَأَبَانَ لَهُ الطَّرِيقَ، وَسَلَكَ بِهِ السَّبِيلَ وَتَدَافَعَتْهُ الْاَبْوَابُ إِلَى بَابِ السَّلَامَةِ، وَدَارَ الْاِقَامَةَ، وَثَبَّتْ رِجْلَاهُ بِطَمَآنِينَةٍ بَدَنِهِ فِي قَرَارِ الْأَمْنِ وَالرَّاحَةِ بِمَا اسْتَعْمَلَ قَلْبُهُ وَأَرْضَى رَبَّهُ»^(١).

وعليه فإن الإنسان الكامل من حيث كونه إنساناً سالكاً إلى ربه، ينبغي أن يكون إنساناً قد هذب نفسه وزكاها.

يقول الإسلام: نعم، إن الإنسان الإسلامي الكامل هو الإنسان السالك يجتاز الأبواب باباً باباً ويمر بالمنازل منزلاً منزلاً، حتى يقف أمام باب السلامة. فهل الاقتراب من الله ممكن؟ نعم، بغير شك، حتى يصل إلى حيث لا يكون بينه وبين ربه حجاب، فيراه بعين قلبه بغير حجاب، فلا يكون مثلنا وبحسب القول المعروف: من الأثر يعرف المؤثر. فلننظر إلى السماء لنكشف الله. ولننظر إلى الأرض لنكشف الله. ولننظر إلى ورق الشجر لنكشف الله. إن الله عند هذا الإنسان لأجلى من ورق الشجر ومن الأرض ومن السماء. ألم

(١) نهج البلاغة: الكلام ٢٢٠.

يقول الإمام الحسين عليه السلام: «أبكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بَعَدَتْ حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً».

سأل شخص عليّاً: هل رأيت الله؟ فقال: إني لا أعبد من لا أراه. ولم يقصد الرؤية بالعين ولا أن الله في مكان معين: «لا تدركه العيون بمشاهدة العيان، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان».

إلى هذا الحد من وصف الإنسان الكامل عند الصوفية يمكن أن يؤيده الإسلام. غير أن في مدرسة التصوف أموراً لا يقرها الإسلام. ولهذا فإن إنسان المتصوفة الكامل، إنسان نصف كامل في الإسلام.

إن البحث في الإنسان الكامل عند رجال العرفان والتصوف يحظى - كما قلنا - بأهمية أكبر إذ أن الإنسان الكامل الذي قال به الفلاسفة، (كابن سينا وأرسطو) - أقل شيوعاً بين الناس، فقد ظل في نصوص الكتب الفلسفية ولم يخرج منها إلى نطاق الواقع. أما المتصوفة فقد نشروا بين الناس وجهة نظرهم في الإنسان الكامل سواء في كتبهم النثرية، أم في دواوينهم الشعرية، بأسلوب تمثيلي أو شعري، مما يكون له تأثير كبير في النفوس. وفي هذه الكتب والدواوين - كما في كتب الفلسفية - أمور مقبولة في نظر الإسلام، إلا أن فيها أيضاً أموراً قابلة للنقد، إذ أن إنسان الإسلام الكامل لا يتطابق مع إنسان التصوف الكامل مئة بالمئة.

سبق أن قلنا: إن الفلاسفة يرون أن ذات الإنسان وجوهه هو عقله، وكل ما عداه يكون خارج الذات الإنسانية وحكمه حكم الأدوات والوسائل. فكيان الإنسان هو قوة فكره وقوة منطقته في التفكير.

أما المتصوفون فلا يرون الإنسان في عقله وفكره، بل يعتبرون العقل والفكر من الوسائل، وما «أنا» الإنسان إلا ذلك الذي يطلقون عليه اسم القلب. وطبيعي أنهم لا يقصدون بالقلب هذا العضو الذي يعمل في الجسد، إنما هم يقصدون بالقلب مركز الإحساسات ومطالب العقل، أي

مركز الفكر والتفكر والحساب. إن المتصوف يعترف للمشاعر، وللعشق الذي هو من أقوى المشاعر في الإنسان، بأهمية كبرى. وبديهي إن عشق المتصوف هو غير الحب الصحفي الذي نقرأ عنه، فهذا حب جنسي، أما العشق الصوفي فهو الحب الذي يرتفع بالإنسان إلى الله، فمعشوق الصوفي الحقيقي هو الله. ثم إن هذا الحب الذي يقول به الصوفي لا يقتصر على الإنسان، بل هو يسري في جميع الكائنات. ففي كتب التصوف وفي الكتب الفلسفية التي تميل إلى التصوف، مثل (أسفار) الملا صدرا، نجد مواضيع تتحدث «في سريان العشق في جميع الموجودات». فهم يعتقدون أن العشق يجري في جميع ذرات الوجود - في الهواء، وفي الحجر، وفي أجزاء الذرة. الواقع أن الحقيقة الكبرى هي العشق، وما تراه غير العشق فهو مجازي يغطي وجه العشق الحقيقي.

يقول مولوي:

عشق بحرى است آسمان بروى كفى چون زليخادر هواى يوسفى
ترجمة الشعر الفارسي:

(العشق بحر والسماء زبد يعلوه مثل زليخا في حب يوسف)
ويقول حافظ:

رهرو منزل عشقيم زسرحد عدم تابه اقليم وجود اين همه راه آمده ايم
ترجمة الشعر الفارسي:

(إننا السائرون نحو منزل العشق، فمن تخوم العدم
حتى إقليم الوجود طوينا كل هذا الطريق)

وإنه لقول رائع، وهو تضمنين لبعض ما جاء في الصحيفة السجادية، فبعد الحمد والثناء، يقول: «إِبْتَدَعَ بِقُدْرَتِهِ الْخُلُقَ ابْتِدَاعاً، وَاخْتَرَعَهُمْ عَلَى مَشِيئَتِهِ اخْتِرَاعاً، ثُمَّ سَلَكَ بِهِمْ طَرِيقَ إِرَادَتِهِ وَبَعَثَهُمْ سَبِيلَ مَحَبَّتِهِ»^(١).

(١) الصحيفة السجادية: الدعاء الأول.

إن ما يقوله هؤلاء هو أن للعالم حقيقة واحدة هي العشق، فهم لا يقولون أن حقيقة الإنسان هي العقل كما يقول الفيلسوف. بل حقيقة الإنسان عندهم القلب، والقلب هو موطن العشق الإلهي، فاختلاف بينهما هو أن «الأنا» عند المتصوف هو ما يستطيع أن يعشق، لا ما يستطيع أن يفكر.

يقول الفيلسوف: إن الإنسان إذا أراد أن يبلغ الكمال فوسيلته المنطق. عليه أن يمتطي المنطق والاستدلال، والقياس، وأن يضع المقدمة الكبرى والصغرى وأن يفكر، لكي يصل إلى كماله. ولكن الصوفي يقول، كلا:

درس عارف سواد و حرف نيست جزدل اسپيد همچون برف نيست
ترجمة الشعر الفارسي

(ليس في رأس العارف علم ولا كلام فلا شيء غير قلب أبيض كالثلج)
ليس هناك علم ولا معرفة ولا كلام ولا صغرى وكبرى ومقدمة ونتيجة، ولا استدلال وما إلى ذلك. وبدلاً من ذلك كله يقول: صف نفسك وهذبتها، وابتعد عن الرذائل، وعن الالتفات إلى غير الله قدر الإمكان، وسيطر على خواطرك، فكلما خطرت لك خاطرة ليست عن الله فهي من إبليس، وما دام إبليس في قلبك، فلن تدخله الملائكة التي هي نور الله.

يقول حافظ:

برسر آنم اگر زدست بر آید دست بکاری زغم که غصه سرآید
خلوت دل نیست جای صحبت اغیار دیو چو بیرون رود فرشته در آید
صحبت احکام ظلمت شب یلداست نور زخورشید جوی گوکه در آید
بر در ارباب مروت دنیا جند نشینی که خواجه کی بدر آید
ترك گدائی مکن که کنج بیابی از نظر رهروی که در نظر آید
ترجمة الشعر الفارسي:

(إنني عازم على أمر إن استطعت ذلك أن أقوم بعمل ينهي الهم والغم)
(إن خلوة القلب ليست لكلام الأغيار فعندما يخرج إبليس يدخل الملاك)
(مقولة الأحكام تكون في ظلام ليل الشتاء فاطلب النور من الشمس وقل لها أن تطلع)

كم على باب سيد الدنيا القاسي تجلس منتظراً متى يخرج الخواجه)
لا تترك الدروشة إذ ستجد كنزاً في نظر العابر الذي يبدو للنظر)

التصوف مدرسة باطنية، حيث القلب فيها أكبر من العالم، فلو وضعت العالم في طرف، والقلب - والمقصود به الروح الإلهية الكامنة في كل إنسان ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(١). في طرف آخر لكان القلب أكبر من العالم كله. إنهم يطلقون على العالم اسم الإنسان الصغير، وعلى القلب اسم الإنسان الكبير. وبما أنهم يرون أن العالم والقلب عالمين مختلفين، فالعالم هو العالم الصغير، والقلب هو العالم الكبير، على عكس ما نقوله نحن، فالعالم عندنا عالم صغير، والإنسان هو عالم كبير. عالم الإنسان عالم صغير، والعالم الكبير هو الشيء الموجود في داخلك.

أساس العرفان مبنى على التطلع إلى الباطن وإلى القلب، والاتجاه إلى الداخل والانصراف عن الخارج، ونفي القيم الخارجية على اعتبار أن الذي نبحت عنه، وهو الله، لا يمكن العثور عليه في العالم الخارجي، بل في الباطن. إن التصوف متقدم كثيراً في موضوع التطلع إلى الباطن والتوجه نحوه هناك قصة رمزية يحكيها مولوي، يقول:

كان رجل يدعو الله دائماً أن يوفقه للعثور على كنز، ويقول: يا إلهي، ما أكثر الذين جاؤوا إلى هذه الدنيا وما أكثر الذين دفنوا في الأرض كنوزهم وذهبوا إلى حال سبيلهم، وبقيت كنوزهم مدفونة. فيا إلهي اجعلني أعرثر على واحدة منها. ظل الرجل مدة على هذا المنوال، يدعو ويبكي ليله حتى الصباح. في إحدى الليالي رأى في منامه رجلاً جاء إليه وسأله: ما الذي تريده من الله؟ فقال: أريد كنزاً. فقال: أنا مأمور أن أدلك على كنز. فقال: حسن. فوصف له مكاناً ما وقال له: اذهب إلى التل الفلاني ومعك قوس وسهم، ومن هناك تطلق سهمك، وحيثما يقع على الأرض يكن الكنز، فاستيقظ الرجل فرحاً بالرؤيا الواضحة التي رآها، وقال في نفسه: سأذهب، فلعل الأمر صحيح، فإن

(١) سورة الحجر: الآية ٢٩.

صحت الإمارات فقد بلغت ما أريد. وذهب، فرأى العلامات كما وصفها له الرجل في المنام، وما كان عليه سوى أن يرمي السهم، ليعثر على الكنز حيث يقع. ولكنه تذكر أن الاتجاه الذي يجب أن يطلق إليه السهم لم يذكر له في المنام، فقال: لا بأس، سوف أرمي السهم باتجاه القبلة، وإن شاء الله يكون هو الاتجاه المطلوب. وتناول السهم ووضع في القوس وأطلقه بكل قوته باتجاه القبلة وعين مكان وقوعه وتناول المعول وراح يحفر ويحفر، ولكنه لم يصل إلى الكنز. فقال: سأرمي سهماً باتجاه آخر. ورمى. وحفر. ولم يجد شيئاً. ورمى في كل الاتجاهات، وحفر، بغير أن يصل إلى الكنز. ولما هدّه التعب، رجع إلى المسجد، وقال: يا إلهي، ما هذا التوجيه الذي وجهتني إليه. وظل مدة أخرى ينوح ويبكي، حتى جاءه الشخص نفسه في المنام مرة أخرى، فراح يوبخه على إرشاده الغلط. فسأله الرجل: هل وجدت نقطة إطلاق السهم؟ فقال: نعم. فقال ثم ماذا فعلت؟ فقال وضعت السهم في القوس ورميته بكل قوتي باتجاه القبلة. فقال: أنا لم أقل إرمه باتجاه القبلة، ولم أقل إرمه بكل قوتك. قلت حيثما يقع السهم بنفسه، ولم أقل جر القوس. وفي اليوم التالي حمل قوسه وسهمه ومعوله ومجرفته ويمم شطر المكان، وقال: فلننظر أين يقع السهم. وإذا أطلقه وقع عند قدميه، فحفر حيث وقع، فعثر على الكنز. وعندما يصل مولوي إلى هذا الحد يقول:

آن چه حق است أقرب از حبل الوريد توفکندی تیر فکرت رابعید
 أي کمان وتیرها برتاخته کنج نزدیک وتو دور انداخته
 ترجمة الشعر الفارسي:

(أن الحق أقرب من حبل الوريد ولكنك رميت سهم فكرك بعيداً)
 فإياها القوس والسهم المنطلقة الكنز قريب ولكنك رميت بعيداً)

يقول أحد الفضلاء أنه سأل أحد الذين كانوا يرقون المنبر وكان يروي هذه الحكاية عن مولوي عن المغزى الكامن فيها، فكان جوابه جملة واحدة لم يزد عليها: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. فالقلب مدينة عجيبة. إن العالم وعاء والقلب نهر. العالم بيت والقلب مدينة. هذه الأمثلة يضربها الصوفيون كثيراً في

كتاباتهم، أي أنهم يستهينون كثيراً بالعالم الخارجي وبالطبيعة. إن المتصوفة لا يرون للطبيعة أهمية تذكر، مع أن في كلام أمير المؤمنين عليه السلام ما يدل على أنه يعتبر العالم عالماً أكبر، والإنسان عالماً أصغر:

دوائك فيك وما تخبر ودوائك منك وما تشمر
وأنت الكتاب المبين الذي بأحرفه يظهر المضمّر
أتزعم أنك جرم صفيّر وفيك انطوى العالم الأكبر
إننا إذا طبقنا هذا المنطق على منطق القرآن، نجد أنهما في كثير من الجوانب متطابقان، إلا في هذا. فالقرآن لا يستهين بالطبيعة إلى هذا الحد، بل إن آيات القرآن والأنفس متجاوران في القرآن.

﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمُ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (١).

إننا بالطبع، نرى أن أرفع المعرفة وأشرفها للإنسان تنبع من داخله، ولكن هذا لا يعني أن الطبيعة لا شيء، وأنها ليست من آيات الله. هل القلب هو وحده مرآة الله؟ كلا، إن القلب مرآة الله، والطبيعة مرآة الله أيضاً.

هنا نقطة دقيقة جداً، أبحثها أكثر في مدرسة التصوف والعرفان. لقد سبق أن قلنا أن هذه المدرسة أكثر ما ترتبط بأرواحنا، بينما المواضيع التي يتناولها الفلاسفة كانت لأنفسهم، والكتب التي ألفها الفلاسفة لم تكن لعامة الناس. ولكن الأفكار الصوفية، لما فيها من مشاعر وفورة وحرارة وجمال دلفت إلى جميع البيوت. فهذا مولوي وهذا سعدي وهذا حافظ، إنك لتجدهم في كل دار. ولهذا فإن محاسن هذه المدرسة خدمت كثيراً، على الرغم مما فيها من الزلل والإغراق للذين لهما أثرهما أيضاً. لذلك فقد عالجتنا هذه المدرسة بإسهاب أكثر من تناولنا للمدرسة الفلسفية.

ما علاقة الإنسان بالطبيعة؟

هذه هي مسألة قائمة بذاتها. ترى هل علاقة الإنسان علاقة غريب بغريب

(١) سورة فصلت: الآية ٥٣.

مئة بالمئة؟ أو حتى يمكن القول: هل هي علاقة السجين بالسجن، والطيور بالقفص، ويوسف ببئر بني كنعان؟.

قد يقول امرؤ أن مجرد مجيء الإنسان إلى الدنيا يعني حبسه في قفص، يعني احتجاز الفرد الحر يعني الوقوع في بئر يوسف. فإذا اعتبرنا الطبيعة بمثابة سجن وبئر وقفص، فإن علاقتنا بها تكون علاقة تضاد. فكيف تكون علاقة الضد بضده؟ تكون سعي الطير للخلاص من القفص، ولا يكون له مسعى غير النجاة من هذه الطبيعة. أو تكون جهد السجين للفرار من سجنه بهدم جدرانها. وليس ليوسف في البئر إلا انتظار عابر سبيل ينقذه بدلوه من ذاك البئر. فهل يرى القرآن أن علاقة الإنسان بالطبيعة هي مثل علاقة السجين بالسجن، والطيور بالقفص، ويوسف بالبئر؟ هذا ما يستند إليه المتصوفة كثيراً. يقول الشاعر سنائي: «حطم القفص واخرج كطاووس يرفرف إلى العلى!».

أو كقول الآخر: «يا يوسف مصر فلتخرج من البئر!».

ولكن في الإسلام علاقة الإنسان بالطبيعة علاقة الفلاح بمزرعته، علاقة التاجر بتجارته، علاقة العابد بمعبدته. فالمزرعة ليست هي هدف الفلاح، بل هي وسيلة، محل ومنزل لحياته. إن المدينة هي مركز حياة الفلاح، ولكنه من هذه المزرعة يستخرج أسباب معيشته وسعادته. فعليه أن يذهب إلى المزرعة، وأن يحرق الأرض، وأن يبذر البذر، وأن يقتلع الحشائش الضارة، وأن يحصد ويدرس... ولهذا قيل: الدنيا مزرعة الآخرة. نعم، فإذا أخطأ أحد واعتبر المزرعة داراً وسكناً له، فإنه يكون على خطأ. والسوق للتاجر مكان عمل، أي المكان الذي يستثمر فيه رأسماله ويسعى لتربيته والاستزادة من الربح على ما عنده. هكذا هي الدنيا بالنسبة للإنسان. «الدنيا مزرعة الآخرة» كما قال رسول الله ﷺ: «الدُّنْيَا مَثَجْرٌ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ»^(١) قال علي عليه السلام:

جاء رجل إلى الإمام علي عليه السلام وراح يذم الدنيا. كان قد سمع أن الإمام يذم الدنيا، ولكنه لم يدرك ما الذي يذمه علي عليه السلام من الدنيا. فظن أنه يذم

الدنيا ككل، فيذم الطبيعة، مثلاً، بغير أن يدري أن علياً كان يذم حب الدنيا وعبادتها. أنه يذم ذلك لكونه يقف ضد عبادة الله وحب الحقيقة الأمر الذي يساوي إنكار جميع القيم الإنسانية. فغضب الإمام، وقال: «أيتها الدائم للدنيا، الْمُفْتَرُّ بِغُرُورِهَا، الْمَخْدُوعُ بِأَبْطِيلِهَا. أَتَفْتَرُّ بِالدُّنْيَا ثُمَّ تَذُمَّهَا. أَنْتَ الْمُتَجَرِّمُ عَلَيْهَا أَمْ هِيَ الْمُتَجَرِّمَةُ عَلَيْكَ»^(١).

لقد سبق أن ضربت لذلك مثلاً. فقد تأتي عجوز متجملة بالجمال الاصطناعي، فتغري شاباً ببياض أسنانها الاصطناعية، وبشعرها الذهبي المستعار، فيحسبها الشاب فتاة فتية، ولكنه يتنبه بعد ذلك إلى أنه كان مخدوعاً. ولكن قد تأتي عجوز بغير أصباغ وتقول: أنا عجوز ولا أسنان في فمي وألبس شعراً مستعاراً، وأنا كما تراني، فهل تريدني زوجة؟ فإذا ظننتها تبالغ ولم تصدقها، فإنها لا تكون قد خدعتك، بل تكون أنت الذي خدعت نفسك بنفسك.

فعليّ يقول أن الدنيا لم تخف شيئاً، فأى جانب من الدنيا قد خدعتك؟ أهي خدعتك يوم دفنت أباك بيدك؟ إن الدنيا تقول: هكذا أنا. ليس عندي شيء ثابت. فعليك أن تتقبلني كما أنا. لماذا تريد أن تتخيلني بخلاف ما أنا وبحسب ما يعجبك؟ إن الدنيا لا تخدع أحداً. ثم يقول ﷺ: تعالَى نتحاسب. أنت الذي جنيت على الدنيا، أم الدنيا هي التي جنّت عليك؟ أنت الذي تخون هذا العالم، أم أن العالم هو الذي يخونك؟ متى خدعتك الدنيا؟ متى خانتك؟ إنك أنت الذي جريت خلف أهوائك. ثم يقول: «الدنيا متجر أولياء الله» ومسجد أوليائه. لولا السوق ما كان لتاجر أن يتاجر ويربح.

إن الفكرة القائلة بأن الدنيا للإنسان سجن، وبئر، وقفص، وأن من واجبه أن يحطم هذا القفص وأن يخرج منه ومن البئر، إنما هي فكرة مبنية على مبدأ آخر يعود إلى باب معرفة النفس ومعرفة الروح وهي مما لا يقبله الإسلام، ولكنها كانت معروفة قبل الإسلام في اليونان وفي الهند، موجز الفكرة هو أن

(١) نهج البلاغة.

روح الإنسان كانت قد خلقت بالتمام والكمال في عالم آخر، ولكنها تحبس في قفص كالطيور ويؤتى بها إلى هنا. فإذا كان الأمر كذلك حقاً، فلا بد من تحطيم القفص. ولكن القرآن يقول في سورة «المؤمنون» قولاً عجيباً، حتى أن صدرا المتألهين يقول أنه اكتشف من هذه الآية نظرية جسمانية حدوث الروح وروحانية بقائها. هذه الآية تقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ﴿١٤﴾﴾ (١).

فهذه المادة الطبيعية قد حولناها إلى شيء آخر، إلى روح. أي أن الروح وليدة هذه المادة هذه الطبيعة. أن الروح بذاتها مجردة، ولكنها وليدة المادة، ولم تكن في عالم آخر تبلغ كمالها فيه ثم تحبس في قفص. إنها هنا في أحضان أمها الطبيعة. فعندما يحيا الإنسان في الطبيعة فإنه يحيا في أحضان أمه. وعليه فإن تكامله يكون في أحضانها أيضاً، لا في مكان آخر ومن قبل، ثم حبس هنا في قعر بئر وعليه أن يخرج منها. هذه الفكرة ليست إنسانية. فالإسلام يقول: ليس لك أن تبقى في أحضان أمك دائماً وأبداً، لأنك إذا لم تعرج من الطبيعة ولم تنهض عن أحضان أمك وترتفع عن الطبيعة فسوف تظل في الطبيعة وتصبح جزءاً منها: ﴿ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ﴿٦﴾﴾ (٢).

فالذي يبقى في أسفل السافلين، في الطبيعة، تكون الآخرة له جهنم:

﴿الْقَارِعَةُ ﴿١﴾ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٢﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْقَارِعَةُ ﴿٣﴾ يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ ﴿٤﴾ وَتَكُونُ الْجِبَالُ كَالْعِهْنِ الْمَنْفُوشِ ﴿٥﴾ فَأَمَّا مَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ ﴿٦﴾ فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ خَفَّتْ مَوَازِينُهُ ﴿٨﴾ فَأُمَّهُ هَاوِيَةٌ ﴿٩﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَ ﴿١٠﴾ نَارٌ حَامِيَةٌ ﴿١١﴾﴾ (٣).

إنَّ أمه هي جهنم، فهو مولود خلقه الله في حضن هذه الأم لكي ينهض

(١) سورة المؤمنون: الآيات ١٢ - ١٥.

(٢) سورة التين: الآيتان ٥ و ٦.

(٣) سورة القارعة.

ويصعد من هذا الحضن إلى الأعلى، إلى حيث يدرس ويطوى مدارج التقدم. فإذا لم يتحرك ظل في هذا الحضن أبد الدهر.

إذن، فالإنسان، في المنظور الإسلامي للإنسان وفي المنظور الإسلامي للعالم، ليس ذلك الطير الذي صنع وصقل من قبل وكان يطير في فضاء عالم القدس ثم جيء به إلى هذا العالم وأدخل القفص، وعهد إليه بوظيفة تحطيم القفص. إن الإسلام لا يقر بهذا. فإذا كنت قد سمعت بأن عالم الأرواح متقدم على عالم الأجسام، وأن الروح أرفع مقاماً من الجسد، فذلك لأن الروح شعاع تكون في هذا العالم ولكنه انعكاس من عالم آخر على هذا العالم، لا أنه بلغ كماله وتمامه في مكان آخر ثم أُتي به إلى هذا العالم وأدخل في القفص. هذه فكرة هندية. إن فكرة التناسخ فكرة هندية وأفلاطونية.

لقد كان أفلاطون اليوناني يعتقد أن روح الإنسان قد صيغت في عالم قبل هذا العالم، في عالم المثل، ثم اقتضت المصلحة أن تسجن هنا في هذا الجسد، وهي لا بد أن تنطلق من هنا. ولكن الإسلام لا ينظر إلى الطبيعة من هذا المنظور.

إننا، بالطبع، لا نريد أن نقول أن جميع المتصوفة قد ارتكبوا هذا الخطأ، إذ الواقع أن كبار المتصوفة قد أشاروا في أقوالهم إلى ذلك، ولم يتجنبوا المجتمع، ولا تركوا الطبيعة، ولم يغب عنهم أن القرآن يذكر أن آيات الآفاق والأنفس جنباً إلى جنب، كما أنهم أدركوا أن الطبيعة، مرآة الله، مرآة تعكس جمال الله.

أوليس (الشبستري) هو القائل في منظومته الرائعة التي تعتبر بحق من الروائع في عالم الإنسانية:

بنام آنكه جان رافكرت آموخت چراغ جان بنور دل برافروخت
زفضلش هردو عالم گشت روشن زفيضش خاك آدم گشت گلشن
حتى يقول:

بنزد آنكه جانش در تجلی است همه عالم كتاب حق تعالی است

ترجمة الشعر الفارسي:

(باسم الذي علم الروح الأفكار واشعل مصباح الروح بنور القلب)
(فغدا بفضل كلاً العالمين نيرين ومن فيضه أصبح تراب الإنسان حديقة)
إن الذي روحه دائمة التجلي يرى كل العالم كتاب الله تعالى)

إذا وضعنا القرآن في جانب، والتصوف في جانب آخر، وامعنا النظر في اهتمام القرآن بالطبيعة ومدى توجهه إليها، ثم قدرنا اهتمام التصوف بالطبيعة، نجد أن عناية القرآن بالطبيعة أشد من عناية المتصوفة بها، بغير أن ينكر القرآن شيئاً من العناية بالنفس والتوجه إلى الباطن بشكل من الأشكال.

إذن، فالإنسان الكامل في القرآن، إلى جانب كونه يعني بالعقل، ويعني بالقلب، يعني بالطبيعة أيضاً.

والمسألة الأخرى هي مسألة النفس. فالتصوف يحترم القلب، ولكنه يعتبر النفس التي ورد ذكرها في القرآن شيئاً وضعياً. والتصوف يدعو، فيما يدعو، إلى ترك النفس، إلى الابتعاد عن النفس، إلى إنكار الذات، وهذا، بحد ذاته، أمر مقبول، ومنطق الإسلام يؤيده، ولكننا في الوقت نفسه نصادف في الإسلام ذاتين أو نفسيين. فهو في الوقت الذي يدحض فيه إحدى الذاتين ويستنكرها، يحيي الذات الأخرى. وهذا أمر في غاية الدقة. إنه أشبه بوقوف صديق وعدو لنا عند أحد التخوم، ونريد أن نطلق الرصاص على العدو، فلا بد من الحذر والتحرز الشديد في تحديد الحد الفاصل بينهما إذ إن أقل خطأ قد يورد الصديق موارد الهلكة. فهاتان الذاتان متداخلتان في الإنسان تداخلاً يقتضيه أن يكون الإنسان رامياً ماهراً حتى يصيب تلك الذات العدو التي هي الدناءة والضعفة، وحتى يحافظ على سلامة تلك الذات الأخرى التي هي كل القيم الإنسانية.

إن معجزة الإسلام هي أنه استطاع أن يميز بين هاتين الذاتين تمييزاً دقيقاً يمتنع معه الخلط بينهما. إن في التصوف شيئاً من هذا التمييز، ولكنه في بعض الأوقات يصيب الصديق بدل إصابة العدو، أي أن الذات الإنسانية تكون هي الضحية. فالشيء الذي يسمونه هم القلب والإنسان يكون هو الضحية، بدلاً من

أن تكون النفس هي الضحية. وهذا أمر على جانب كبير من الدقة. ولما كان التصوف جميلاً، بحيث ذاعت مقولات المتصوفة نظماً ونثراً في الأدب، فقد كان لهم تأثير كبير في مجتمعنا. أي أننا أصبحنا نرى الإنسان السامي الرفيع هو ذلك الذي وصفه لنا الصوفيون. ولذلك يلزمنا أن نبحث أكثر في هذا الإنسان السامي الذي أدخله التصوف في أذهاننا.

من المسائل المهمة في الإنسان الكامل الذي تقول به المدرسة الصوفية هي مسألة علاقة الإنسان بذاته. وهذه مسألة إسلامية في الوقت نفسه أيضاً. أي أننا نقرأ عن الجهاد ضد حب الذات والأنانية واتباع هوى النفس في المقولات الصوفية، ونقرأ عنها أيضاً في التعاليم الإسلامية، بل إن ما ورد عن ذلك في التصوف ليس أصيلاً، لأنه مأخوذ أصلاً من الإسلام، والعبارات المستعملة فيه عبارات إسلامية.

نود أن ندلي بشيء من التوضيح حول ما يطلق عليه اسم «تزكية النفس» أو «الجهاد مع النفس» على اعتبار أن النفس عدو داخلي من أعداء الإنسان. وقد اقتبس هذا المعنى من الحديث النبوي الشريف: «أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك».

يقول سعدي في «گلستان»:

سئل صوفي عن معنى الحديث الشريف: أعدى عدوك نفسك التي بين جنبيك. فقال: أن أي عدو من أعدائك إذا أنت أحسنت إليه وأعطيته ما يريد ينقلب من العداة إلى الصداقة. ولكن النفس الإنسانية ليست هكذا، إذ كلما ازدادت أنت في إعطائها ما تريد ازدادت هي عداة لك. ولهذا ينظر إلى النفس بعين العداوة. وهذه النفس هي ما نعبر عنها بالأنانية وحب الذات. فما هذه الأنانية التي توصف بالسوء؟.

إن أحد أنواع الأنانية هو التمحور الذاتي، أي أن يجعل الإنسان ذاته محوراً للأمر، ويعمل لذاته، ويتحرك لمصلحته، فهو محور كل شيء منذ أن ينهض من نومه صباحاً حتى يعود إلى النوم ليلاً. كل سعيه يدور حول ذاته

وحياته، لكي يشبع بطنه، ويكسو جسمه، ويستظل بسكن يقطن فيه. فهل هذا النوع من الأنانية إلى هذه الحدود يعتبر سيئة أخلاقية؟ هل من اللااخلاقية أن يسعى الإنسان وراء مصالحه الخاصة؟ كلا، إنه إلى هذا الحد لا علاقة له بالأخلاق، ولكنه في الوقت نفسه لا يتنافى مع الأخلاق أيضاً، ولا هو مرض من الأمراض كذلك.

إن القرآن يرى للإنسان مقاماً أرفع من مقام الحيوان، ويرى له مقاماً مساوياً لمقام الحيوان، ويرى له مقاماً أدنى من مقام الحيوان. أي أنه في الحيوانية مساوٍ للحيوان، ولكنه قد يرتفع قيمة فيربو على مقام الحيوان، بل وعلى مقام الملائكة. وهو قد تنزل قيمته إلى أدنى من الصفر فيكون أدنى من الحيوان درجة ومقاماً. وعليه، فإن أعمال الإنسان تنقسم إلى ثلاثة أقسام أيضاً، هي:

- ١ - أعمال أخلاقية، حين يكون أرفع من الحيوان.
- ٢ - أعمال منافية للأخلاق، حين يكون أدنى من الحيوان.
- ٣ - أعمال لا أخلاقية، أي لا علاقة لها بالأخلاق أصلاً.

فإذا رأيت في العالم إنساناً أشبه بالطيور أو بالأغنام من حيث صفاته، أي أنه لا يفكر إلا في نفسه فقط، فهذا الإنسان متساوي تماماً مع الحيوان. إن عمله ليس خلقاً في هذه الحدود، ولا هو يتنافى مع الأخلاق.

وهناك إنسان فيما هو يفكر في معيشته وكيف يشبع بطنه، يصاب بأمراض نفسانية، أي أن مقامه الإنساني يأتي لخدمة حيوانيته، حتى يصل به الأمر إلى الانتحار. إن ذلك الطير الذي يجمع الحب إنما يريد أن يشبع جوعه. وهذا أمر مشروع لا غبار عليه، وكذلك الحصان الذي يرعى الأعشاب ليسد جوعه. وإذا كان الإنسان في حالة مماثلة فإنه أمر طبيعي في تلك الحدود، أي إنه يعمل ضمن حيوانيته. ولكن الإنسان قد يقع فريسة الحرص والطمع، عندئذ لا يكون الكلام على نشاطه لسد حاجات حياته، بل يكون على نشاطه للجمع والاكتناز، وهو كلما جمع أكثر ازداد حرصه على الجمع أكثر، ولا يكون لنشاطه ذلك في

الجمع حدود، وهو ما يسمى بالحرص والطمع. وعندما يراد منه أن يعطي، وأن يهب وأن يمنح، يصاب بمرض آخر هو البخل والإمساك، وهو المرض الذي يصفه رسول الله ﷺ بأنه «الشح المطاع» وهو تعبير مأخوذ من القرآن حيث يقول: ﴿وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾^(١).

فهو إذن صريع مرض نفسي متسلط عليه، ولا يملك على فكره وعقله وإرادته هيمنة ولا سلطة، إنما الحاكم عليه هو حب المال، دون رقيب من محاسبة منطوق أو عقل، وإلا لأدرك أنه في موضع البذل والصرف، وعرف أن منفعته ومصالحته وخيره وسعادته ورفاهه في البذل. ولكن بخله يحول دون ذلك.

هذه حالة تنافي الأخلاق. فالحرص والطمع حالة أدنى من مستوى الحيوان، ولهذا نقول أنها حالة ضد الأخلاق وهي مرض.

إن الأمراض النفسية أو الروحية التي تصيب الإنسان لا تقتصر على الطمع والبخل، إذ إن هناك أحياناً أمراضاً روحية أعقد بكثير من الأمراض الجسمية وأصعب. أنها أمراض لا تأتلف مع أي منطق سوى منطق ذلك المريض نفسه، وهي التي يطلق عليها في المصطلح الحديث اسم العُقد النفسية كالحسد، فالحسد حالة غير منطقية، وهي حالة ينسى فيها الإنسان نفسه، ولا يعود يفكر في سعادته، بل يكون دائم التفكير في كيف يؤدي الآخرين. إنه لا يتمنى إسعاد نفسه، أو إذا فكر في إسعاد نفسه، فإنه يفكر عشرة أضعاف ذلك في كيفية إنزال الشقاء بالآخرين. فأى منطق يمكن أن ينسجم مع هذا؟ إنك لن تجد مثل هذه الحالة عند أي حيوان آخر، بحيث يتمنى حيوان شقاء حيوان آخر وتعاسته فالحيوان همه بطنه فقط. إنه الإنسان الذي يصاب بهذه الحالات المرضية. ففي الإنسان تظهر حالة التكبر، وفي الإنسان تظهر العُقد النفسية المختلفة في باطنه بغير أن يكون له بها علم. هذه مشاكل تخلقها نفس الإنسان للإنسان. وقد يخدع الإنسان نفسه بنفسه. ترى كيف يمكن أن يخدع المرء

(١) وسورة الحشر: الآية ٩.

نفسه؟ أنه من التعبيرات القرآنية: ﴿قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيدٌ عَنِ اللَّهِ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعاً إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾ (٨٣).^(١) إن كلمة «تسويل» تعبير عن حالة نفسية دقيقة جداً ترد في القرآن. وهي تعني أن الإنسان قد تخدعه نفسه من داخله. إن النفس الإنسانية إذا أرادت شيئاً تأخذ بتزيينه وتجميله وإيجاد المسوغات الكاذبة له بحيث أن الإنسان يتصور ذلك شيئاً حقيقياً، إنما هو من عمل باطن الإنسان لينخدع به. إنه لتعبير عجيب حقاً!

واليوم، بعد أن تقدم علم النفس كثيراً وتطور، استطاع علماء النفس أن يصلوا بعمقٍ وبكل دقة إلى أن الإنسان قد يصاب أحياناً بالجنون بغير أن يكون هناك أي سبب عصبي أو جسمي، بل بسبب نفسي. من ذلك مثلاً إذا اشتدت بالإنسان النوائب والمصائب، تقوم النفس بإيقاف عمل العقل للتخلص من شر تلك الغصص.

هذا مبدأ من مبادئ علم النفس. وعلى كل حال، فإن مسألة كيد النفس ومكرها وتكاثرها لا مع الآخرين، بل مع النفس ذاتها، تعتبر من المسائل المهمة، وهذا ما تنبه له التصوف خير تنبه وعلى الأخص ذلك الجانب الذي يقف فيه الإنسان ضد الأخلاق، ويكون مريضاً ويضعه في مرتبة أدنى من مرتبة الحيوان. إن المتصوفة يتطرقون إلى دقائق هذه الأمور تطرقاً يدعو إلى العجب. كيف استطاع أناس قبل ستمائة سنة وسبعمائة سنة وألف سنة أن يصلوا إلى أدق المسائل النفسية التي نقرأ عنها اليوم في علم النفس في القرن العشرين؟ يبدو أن منشأ كل ذلك من القرآن ومنه يستلهم. لقد كانوا أناساً أذكياً استطاعوا من الإشارات الواردة في القرآن أن يتابعوا الموضوع ويتوصلوا إلى دقائقه وخفاياه.

فمثلاً في قضية «التسويل» نقبس حكاية من مولوي دليلاً على ذلك.

من المعلوم اليوم في علم النفس المعاصر أن هناك أموراً تترسب في العقل الباطن في الإنسان لا يعلم عنها الإنسان نفسه شيئاً، لكونها باقية في القعر ولم تطف على السطح بعد. وعندما تتحقق ظروف خاصة ويقع ما

يحركها، نجد أنها تطفو فجأة إلى السطح من الأعماق بحيث أن صاحبها نفسه يأخذه العجب منها ولا يكاد يصدق أن في أعماق نفسه كانت تنام أمور كهذه. وقد يؤمن الإنسان أحياناً بنفسه، إذ إنه ينظر إلى داخلته ونفسه فلا يجد فيها ما يكدر صفوها ونقاءها. ليس فيها غل على أحد، وليس فيها حسد من أحد، ولا هو متكبر، ولا يزهيه العجب. وفجأة يحدث ما يحمل هذا الإنسان إلى النظر إلى نفسه ليجدها قد امتلأت تكبراً وعجباً وحسداً وحقدًا، تفور من أعماقه لا آخر لها ولا أول.

فيقولون: إن نفس الإنسان أشبه بالأفعى، فهذه تدخل في سبات في فصل الشتاء بحيث أنك إن لمستها لا تتحرك، بل ويلعب بها الأطفال، فيظن الإنسان أنها قد راضت واستكانت. إلا أنها ما إن تصطلي بدفء الشمس وحرارتها حتى تنقلب رأساً على عقب. وللملأ الرومي حكاية مفصلة بهذا الخصوص.

وفي مواضع أخرى يصفون نوازع النفس بدقة تحير المحللين النفسانيين. من ذلك قولهم:

میلها همچون سگان خفته اند	اندريشان خيروشر بنهفته اند
چونکه قدرت نيست خفته آن رده	همجو هيضم پارها وتن زده
تا که مرداری آيد در میان	نفخ صور حرص کوبد برسگان
جون در آن کوچه خري مردار شد	صدسگ خفته بدان بيدار شد
حرص های رفته اندر کتم غيب	تاختن آورد وسربرزد زجيب
گوبموی هرسگی دندان شده	وزبرای حيله دم جنبان شده ^(١)
صد چنین سک اندر اين تن خفته اند	چون شگاری نيستشان بنهفته اند

ترجمة الشعر الفارسي:

(إن الميول كالكلاب النائمة	فيها الخير والشر مختفيان)
(نائمات لا فتقارهنّ إلى القدرة	كقطع من الأخشاب وكالمتعب)
(حتى تظهر بينهم جثة من الخبث	فيثير نفخ الصور الشهوة في الكلاب)

(إذا مات حمار في ذلك الزقاق استيقظ مئة كلب نائم بذلك)
 (والأهواء الدفينة في كتمان الغيب تراكضت وأخرجت رؤوسها من الجيب)
 (وكان شعر كل كلب صار أسناناً وراحت الذبول تهتز حيلة وخداعاً)

إلى هنا يكون الموضوع صحيحاً ودقيقاً، وهناك شواهد من القرآن والحديث كثيرة تؤيده. فهذه النفس يجب أن نجالدها وأن نجاهدها. والقرآن يقول علينا أن نبارز أنفسنا الأمارة بالسوء: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى ﴿٢٧﴾ وَءَاثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٢٨﴾ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٢٩﴾ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ ﴿٤٠﴾ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى ﴿٤١﴾﴾^(١).
 ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ أَخَذَ إِلَهَهُ هَوْنَهُ﴾^(٢). ﴿وَمَا أُبْرِيئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾^(٣).

إن يوسف، وهو على ذلك القدر من الثقة بنفسه، عندما يقول: ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ إنما يقصد إلى القول بأن هذه النفس الإنسانية من التعقيد بحيث أنه يمكن أن ينخدع بها، وأن يكون هناك ما لا يفهمه الإنسان، ولذلك فإنه لا يبرىء نفسه، تلك هي خصلة المؤمن، إنه لا يعتمد على نفسه في عدم ارتكاب إثم.

إن كلمة الجهاد مع النفس من التعبيرات الإسلامية، فمرة عاد بعض الصحابة من إحدى الغزوات إلى حضرة رسول الله ﷺ، فيتطلع إليهم النبي الكريم ويقول: «مَرْحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ وَبَقِيَ عَلَيْهِمُ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ»^(٤).

فقالوا: وما الجهاد الأكبر يا رسول الله؟.

فقال: «جهاد النفس».

هذا كله صحيح. ولكننا نلاحظ أحياناً في أقوال كبار رجال المتصوفة،

(١) سورة النازعات: الآية ٣٧ - ٤١.

(٢) سورة الجاثية: الآية ٢٣.

(٣) سورة يوسف: الآية ٥٣.

(٤) وسائل الشيعة: ج ١١، الباب الأول، ص ١٢٢.

في ما يتعلق بجهاد النفس ومكافحة الأنانية، أموراً لا يؤيدها الإسلام. من ذلك مثلاً القيام بالرياضات الشاقة، فهنا يقف الإسلام ليقول: إنَّ لجسمك عليك حقاً. لقد أراد نفر من أصحاب النبي أن يفرضوا على أنفسهم تلك الرياضات الشاقة، فحارب النبي ذلك منهم بشدة. إلا أننا ما زلنا نشاهد أناساً يروضون أنفسهم وأجسامهم على رياضات شاقة لا يرتضيها الإسلام. إن هذه الرياضة على نوعين:

١ - الرياضة الجسمية: وهي أن تجعل جسمك يعاني من بعض الصعاب، كالأكل القليل، أو النوم القليل.

٢ - محاربة الروح والنفس: أي العمل على خلاف ما تهوى النفس. ولهذا حدوده المقبولة، ولكننا نلاحظ هنا أموراً لا تنسجم مع تعاليم الإسلام، فإنسان الإسلام الكامل لا يكون هكذا. من ذلك مثلاً ذلك الأسلوب المتبع عند المتصوفة - لا عندهم جميعاً، ولكنه كان له تأثيره على الجميع - وهو أسلوب اللوم والتقريع. وهو أسلوب يكون نقيض الرياء. فالمرائي يكون فاسداً في باطنه ولكنه يتظاهر بالصلاح. أما المعلوم فهو الإنسان الصالح فعلاً ولكنه يتظاهر بالفساد لئلا يؤمن به الناس، إنه لا يشرب الخمر ولكنه يتظاهر بأنه يشربها. وهو لا يقرب الزنا ولكنه يفعل ما يوحي بأنه يقربه.

يقول: إنني أفعل ذلك لكي اقتل النفس وأهواءها. وأنه حقاً لصراع قاسٍ مع النفس. فالنفس تريد أن تكون لها كرامة بين الناس، وأن تمشي مرفوعة الرأس، وأن تكون موضع ثقتهم. فهل ينسجم هذا مع الإسلام؟ كلا، فالإسلام يقول: عرض المؤمن ليس طوع اختياره، إذ لا يحق له أن يرتكب ما يخدش عرضه واحترامه وشرفه ومقامه بين الناس. يقول الإسلام: إذا لم تكن صالحاً فلا تنافق ولا تتظاهر بالصلاح. وليس لك في الوقت نفسه أن تتظاهر بالفساد كذباً، فكلاهما كذب، كذب عملي. إن من الأمور التي تسببت في أن تظهر في الأدب الصوفي معانٍ معنوية رفيعة ومقدسة في لبوس ألفاظ دالة على الفسق والفجور، على لسان العاشق أو المعشوق، أو على لسان الخمر والناي، هو هذه المحاولة في التظاهر بما لم يكونوا من أهله. وهذا كثير الورد عند

حافظ، على الرغم من أن حافظاً يعلن أحياناً أنه ليس مرئياً ولا من أهل الملامة:

دلا دلالت خیرت کنم براه نجات مکن به فسق مباهات وزهدهم مفروش
ترجمة الشعر الفارسي:

(أبها القلب ألا أدلك على الخير للنجاة فلا تتباه بالفسق ولا تعرض الزهد للبيع)

على كل حال، فإن أسلوب اللوم هذا من أساليب مجاهدة النفس عند أهل التصوف، وهو مما لا يرتضيه الإسلام. إلا إن الذي لا شك فيه هو إن هذا لم يكن منتشرًا بين جميع أهل التصوف، بل إن السائد بينهم كان التمسك بأداب الشريعة تمسكاً شديداً جداً، مثل الخواجة عبد الله الأنصاري إلا أن أسلوب الملامة كان متفشياً بين أكثريتهم، وعلى الأخص بين متصوفة خراسان.

في مدرسة التصوف هذه نجد أحياناً أنهم يرتضون الدناءة والضعفة لكي يروضوا هذه النفس ويذلوا ويمنعوها عن إصدار الأوامر. فالمتصوف لا يدافع عن كرامته، مثلاً، مع قدرته على ذلك. وهذا الذي نطلق عليه اسم عزة المؤمن لا معنى له عند بعض أهل التصوف. إن على «السالك» في التصوف أن يخدم شيخه واستاذة. وكثيراً ما يأمره الشيخ أن يقوم بأعمال منحطة ودنيئة. يطلب منه، مثلاً، أن يشتغل مدة في جمع روث الحيوانات، أو أن يعمل كناساً، وما إلى ذلك، قائلين أن هذه الأعمال تحطم نفس الإنسان. وقد يقومون في ظروف أخرى بأعمال أشد ما تكون انحطاطاً وضيعةً يرفضها الإسلام رفضاً باتاً.

ينقل ابن أبي الحديد عن إبراهيم الأدهم، أحد مشايخ الصوفية، أنه قال أنه لم يفرح في حياته بقدر ما فرح في ظروف ثلاثة. يقول:

١- كنت مرة مريضاً مسجى في أحد المساجد، ولما رأني خادم المسجد، بعد أن أخرج الجميع أنني لا أستطيع النهوض، سحبني من قدمي، كما تسحب الجثة الهامدة، ورمى بي خارج المسجد. وهذا ما أفرحني لأنني لاحظت هنا أن النفس المتعالية قد أهينت وأذلت.

٢- كنت مرة على ظهر سفينة مع أناس كثيرين، وكان من بينهم أحد

المهرجين يضحك الناس بحركاته وهو يتوسط حلقة من المتفرجين . وفجأة قال المهرج: رأيت مرة أحد الكفار في المدينة الفلانية، فذهبت إليه وأمسكت به من لحيته وسحبته . ثم راح المهرج يتطلع إلى وجوه المتحلقين حوله ليختار منهم من يمثل عليه، فلم يجد أحط مني، فاقترب مني وقبض على لحيتي وجرني إلى وسط الحلقة، فضحك الناس ففرحت كثيراً لأن النفس هنا قد أهينت وحقرت، تحقيراً شديداً .

٣- ومرة أخرى كان ذلك في الشتاء . كنت في مكان ما، فخرجت ارتدي (فروتي) فلاحظت أنها تموج بالقمل بحيث لم أعرف إن كان شعر الفرواة أكثر عدداً أم القمل، فكان هذا مدعاة لسروري .

نعم، كانوا يرون في هذه الأمور مجاهدة للنفس . ولكنها مجاهدة يرفضها الإسلام . فلماذا؟ .

لأن الإسلام لا يرتضي أن يهان المسلم، كما فعل ذلك المهرج لأجل أن يضحك الناس، وذلك لأنه ارتكب باطلاً وأمرًا مخالفًا . لقد فعل ذلك متعمداً . والباطل الآخر هو أن هذا استسلم له . كلا . إن الإسلام يقول إن نفس المؤمن عزيزة ومحترمة . أن التعاليم الإسلامية توجب على (إبراهيم الأدهم) هذا في حكاية المهرج أن يقاومهم، وأن ينههم عن المنكر، وأن يدافع عن نفسه .

يقول صوفي آخر: دعاني أحدهم إلى الإفطار في بيته في شهر رمضان المبارك . فذهبت إلى بيته ولكنه أوصد الباب ولم يدخلني . وفي اليوم التالي دعاني مرة أخرى للإفطار، فذهبت فلم يدعني أدخل ثم قال لي: ما أصلفك! كلما طردتك اتيتني مرة أخرى، كالكلب .

إن الإسلام لا يسمح لأحد أن يحتقر نفسه إلى هذا الحد .

صحيح أننا في الإسلام نصل إلى حيث تجب مجاهدة النفس وإماتها . ثم يصل إلى حيث يتحدث الإسلام عن عزة النفس وقوتها وكرامتها، فيقول أن نفس المؤمن عزيزة ومحترمة . بل إن أخلاق الإنسان كلها مبنية على أساس اهتمام الإنسان بكرامة نفسه وعزتها وشرفها، ويطلب من الإنسان أن لا يلطخ

كرامته وشرفه. إنه من جهة يطلب الجهاد مع النفس، ويطلب من جهة أخرى نقاء شرف الإنسان وعزته. فيكيف يكون هذا؟ أهنالك نفسان علينا أن نحارب أحدهما وأن نحترم الأخرى؟.

الجواب هو أنه ليس هناك نفسان بمعنى وجود شخصين اثنين. بل هناك نفس واحدة، وهذه النفس هي التي لها درجات عليا وسفلى، مراتب رفيعة ومنحطة. فهذه النفس تكون شريفة في درجاتها العليا، وتكون دنية في درجاتها السفلى. فإن هي أرادت أن تمتد قدمها إلى أبعد من بساطها فينبغي كبها. هذه الناحية لم تلق العابة الكافية من لدن أهل التصوف كما يلزم، ولهذا فحيثما يأتي كلامهم على الجهاد مع النفس، تدخل النفس الشريفة في هذا الجهاد أيضاً، ولا يقتصر على جهاد النفس الأمانة بالسوء. لذلك يجب أن نعرف من هي «أنا» الإنسان الحقيقية وما هي.

إن للفلاسفة في هذا نظرية خاصة. إنهم يقولون: إن «أنا» كل إنسان هي نفسه، روحه. أما علم النفس الحديث فقد استطاع أن يصل، في الأقل، إلى أن «أنا» الإنسان (ذلك المقدار الذي تحس به أنه جزء من «أنا» المخاطب) أو أن قسماً كبيراً من «أنا» ك هي، «أنا» ك المجهولة التي أنت نفسك لا تعلم بوجودها، أي أنها لا وجود لها في شعورك الظاهر.

ههنا يأتي رجال التصوف بالعجب. فهم في هذا متقدمون بضع خطوات على علماء النفس المعاصرين، ويخالفون الفلاسفة الذين قالوا بأن «أنا» الإنسان هي نفسه أو روحه، بل هي أدق بكثير مما يدعوه الفلاسفة بروح الإنسان.

إنهم يقولون: إن كل امرئ إنما يستطيع أن يكتشف «أنا» الحقيقية إذا كان قد اكتشف الله، وأن شهود «أنا» الإنسان لا يختلف عن شهود الله، كما جاء في القرآن: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ﴾ (١).

هؤلاء يدركون بعمق أن «أنا» الإنسان أعمق بكثير من هذا الذي يقول به

الفلاسفة، فهذا (محي الدين بن عربي)، أبو التصوف الإسلامي واستاذ جميع متصوفة القرن السابع وما بعده ممن كان لهم تصوف نظري (وقد اتسع التصوف من الناحية الفكرية اتساعاً كبيراً، سواء الذي كتب فيه بالفارسية أم العربية) يستهين بآراء فلاسفة من أمثال ابن سينا. ويقول القرآن: ﴿قُلْ إِنَّ الْخَاسِرِينَ الَّذِينَ خَسِرُوا أَنفُسَهُمْ﴾^(١).

إن روح العبادة وحقيقتها هي استعادة الإنسان نفسه الحققة.

وعليه، فأهل التصوف قد اكتشفوا هذا الموضوع إلى هذا الحد. إلا أننا في الوقت نفسه، فيما يتعلق بعزة النفس وكرامتها ووصايا الإسلام بأنها ينبغي أن تصان من كل ما يهدر كرامتها ويثلم شرفها وأن هذه التعاليم في الواقع هي التي تصل بالإنسان إلى المقامات الرفيعة السامية، لا نجد من ذلك عند أهل التصوف إلا القليل القليل، إذ هم اهتموا هذا الجانب من التعاليم الإسلامية.

بالإضافة إلى كل ما قيل، نجد في الإسلام «نهى النفس عن الهوى» و﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾ و﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾^(٦) و﴿قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(١٠) و«موتوا قبل أن تموتوا»، ثم هنالك أيضاً من جهة أخرى الاعتماد على عزة النفس ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

وكما قال رسول الله ﷺ: «اطْلُبُوا الْحَوَائِجَ بَعِزَّةِ الْأَنْفُسِ فَإِنَّ الْأُمُورَ تَجْرِي بِالْمَقَادِيرِ»^(٣).

فليس لك أن تقول: إنني لكي اكسر شوكة نفسي استجدي الناس. فإن كانت لك حاجة عند أحد فالإسلام يريدك أن تطلبها منه بعزة نفس. ويقول الإمام علي عليه السلام في ساحة الحرب:

«الْمَوْتُ فِي حَيَاتِكُمْ مَقْهُورِينَ، وَالْحَيَاةُ فِي مَوْتِكُمْ قَاهِرِينَ»^(٤).

(١) سورة الزمر: الآية ١٥.

(٢) سورة المنافقون: الآية ٨.

(٣) نهج البلاغة: من كلامه ٣٢٥.

(٤) نهج البلاغة: الخطبة ٥١.

ويقول سيد الشهداء الحسين عليه السلام: «مَوْتُ فِي عِزٍّ خَيْرٌ مِنْ حَيَاةٍ فِي ذُلٍّ»^(١).

فهو لا يقول أن الجهاد مع النفس يقتضي أن نستسلم لحكم يزيد وابن زياد، فيكون جهادنا مع النفس بذلك أكثر. أبداً، فهذا ما لا يسمح به الإسلام: «أَلَا وَإِنَّ الدَّعِيَّ ابْنَ الدَّعِيِّ قَدْ رَكَّزَ بَيْنَ اثْنَتَيْنِ: بَيْنَ السَّلَةِ وَالذَّلَةِ، هَيْهَاتَ مِنَّا الذَّلَةُ، يَا أَبَى اللَّهِ ذَلِكَ لَنَا وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ. وَحُجُورٌ طَابَتْ وَظَهْرَتْ...»^(٢). «لَا وَاللَّهِ لَا أُعْطِيكُمْ بِيَدِي إِعْطَاءَ الذَّلِيلِ، وَلَا أَفْرُ فَرَارَ الْعَبِيدِ»^(٣).

يكثر كلام من هذا القبيل في القرآن وفي الحديث وفي أقوال الأئمة عليهم السلام: الموت خير من ركوب العار والعار أولى من دخول النار «فمن كان باذلاً فينا مهجته، موطناً على لقاء الله نفسه، فليرحل معنا، فإني راحل مصباحاً إن شاء الله».

وعليه، ففي الوقت الذي نجاهد فيه النفس ونكبح جماحها، علينا أن نحافظ على شرفها وكرامتها. وهذا نقد آخر موجه إلى سلوك المتصوفة من وجهة النظر الإسلامية، لأنهم، كما يتضح من أدبياتهم يذهبون في جهاد النفس مذهباً تداس فيه عزة النفس وكرامتها. فعندما نزن ذلك بميزان الإسلام ندرك ضرورة تصحيح ذلك المسار.

والمدرسة الأخرى هي مدرسة القوة، حيث الكمال مقصور على القوة، والنقص مقصور على الضعف، بل حتى إن الصلاح والفساد يقاسان بهذا المقياس، فالصلاح هو القوة، والصلاح هو القوي، والفساد هو الضعف، والفساد هو الضعيف، لقد اعتاد الفلاسفة أن يشرحوا المواضيع على أساس الكمال والنقص، ويرون أن هذا هو أساس الخلق الإنساني الرفيع.

ثمة فيلسوف ألماني معروف اسمه (نيتشه) أصيب بالجنون في أواخر

(١) حياة الإمام الحسين: ج ١، ص ١٨٣.

(٢) مقتل الحسين للمقرم: ص ٢٨٧.

(٣) أعلام الوري للطبرسي: ص ٢٤٢.

أيامه، إلا أن أمارات الجنون في رأبي، كانت ظاهرة عليه منذ أوائله. وهو أديب قدير. أعلن أن القوة هي أصل الأخلاق.

هنا ينبغي أن نورد مقدمة، وهي أنه منذ حوالي أربعة قرون حدث تطور في العلم وفي المنطق وطلیعة هذا التحول فيلسوفان أحدهما إنكليزي والآخر فرنسي، الإنكليزي هو (بيكن) والفرنسي هو (ديكارت) وكلاهما فيلسوفان معروفان. جاء هذان، وعلى الأخص (بيكن)، بنظرية في العلم قلبت جميع النظريات السابقة، وقد أدت تلك النظرية إلى تقدم العلوم وهيمنة الإنسان على الطبيعة هيمنة عظيمة كما أنها في الوقت نفسه، أدت إلى فساد الإنسان. أي أن هذه النظرية سخرت الطبيعة للإنسان، وأفسدت الإنسان بيد الإنسان.

فما هي تلك النظرية؟ قبل (بيكن)، كان مفكرو البشر والفلاسفة والأديان يضعون العلم في خدمة الحقيقة، لا في خدمة القوة والقدرة. فكانوا يحثون الإنسان على التعلم ويرغبونه في العلم، وعلى الأخص الأديان، على اعتبار أن العلم يوصل الإنسان إلى الحقيقة. ولهذا السبب كان العلم مقدساً، كان حقيقة مقدسة، ترتفع فوق منافع الإنسان المادية. كانوا يضعون العلم في قبال المال، كما يتضح ذلك في الآداب الفارسية العربية، حيث يرجحون العلم على المال. من ذلك أقوال الإمام علي عليه السلام في نهج البلاغة، حيث يقارن بين العلم والمال ويفضل العلم على المال.

«... الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ. الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَأَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ. وَالْمَالُ تُنْقَضُهُ النَّفَقَةُ، وَالْعِلْمُ يَزْكُو عَلَى الْإِنْفَاقِ، وَصَنِيْعُ الْمَالِ يَزُولُ بِزَوَالِهِ... الْعِلْمُ حَاكِمٌ وَالْمَالُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ... هَلَكَ خُزَّانُ الْأَمْوَالِ وَهُمْ أَحْيَاءُ، وَالْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ...»^(١).

كما قال أيضاً: «مَنْ عَلَّمَنِي حَرْفًا فَقَدْ صَبَّرَنِي عَبْدًا».

أما القرآن فإنه يقدس العلم ويرفع من شأنه، كما في قصة خلق آدم

(١) نهج البلاغة: كلام ١٤٧، ص ٤٩٥.

وتعليمه الأسماء وسجود الملائكة له: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾ قَالَ يَتَذَكَّرُ أُنْبِيئُهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي آغْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٢﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ ﴿١﴾.

أما (بيكن) فقد قال إن العلم شغلة للناس، وإن ما يقال: عن أن علينا السعي وراء العلم لأنه وسيلة لكشف الحقيقة وإنه بذاته حقيقة مقدسة، ليس صحيحاً، بل على الإنسان أن يجعل العلم في خدمة الحياة، وإن العلم الأجود هو العلم الأنفع لحياة الإنسان، وإن العلم الأفضل هو العلم الأقدر على السيطرة على الطبيعة وعلى منح الإنسان القوة والقدرة. وهكذا فقد العلم صفته السماوية وانحدر إلى الأرض واتخذ صفته المادية، فغير مسيرته واتجه نحو كشف أسرار الطبيعة ليعرف كيف يشدد من قبضته على الطبيعة. فما الذي يحصل إذا سيطر الإنسان على الطبيعة؟ يحصل أنه يعيش عيشة راضية مرفهة.

لا شك أن هذا كان من ناحية خدمة عظيمة للبشر، فقد وضع العلم على مسيرة اكتشاف الطبيعة، وترويضها والانتفاع بها. فمن هذا المنظور كان هذا التغيير حسناً، إلا أن العلم من ناحية أخرى فقد قدسيته ومقامه الرفيع. إنك الآن إذا نظرت إلى طلاب العلوم الدينية الذين يدرسون هذه العلوم وفق المقاييس القديمة في الحوزات العلمية، لوجدت أنهم ينظرون إلى العلم بذلك التقديس والاحترام السابقين ذاتيهما اللذين يردان في كتب مثل (آداب المتعلمين) و(منية المرید)، وهي كتب تستند إلى الروايات والأحاديث وأمثالهما. ولقد جاء في هذه الروايات أننا إذا شئنا حضور إحدى حوزات الدرس علينا أن نتطهر وأن نتوضأ ثم نحضر حلقة الدرس. والمعلم يحمل للطالب في قلبه كل إجلال واحترام وقدسية، كما أن الطالب يحمل في أعماقه لذلك المعلم كل إجلال وخضوع.

إن الطالب ليخجل من نفسه إذا قيل أنه يطلب العلم للحصول على

المال. كذلك المعلم إذا اتهم بأنه يقوم بالتدريس لقاء أجر، فهذا يعتبر خطأ من مقام العلم، أما التعليم والتعليم المعاصرين اللذين يسيران على منهاج (بيكن)، فلا تعثر فيهما على أثر من تلك القدسية والإجلال إن الطالب المعاصر يرى أنه بدراسته يهيئ المقدمات لضمان حياته ومعيشته، وهو لا يقبل على دراسة الطب أو الهندسة إلا ليضمن لنفسه حياة مرفهة. كذلك الصبي الذي يذهب إلى السوق ويشغل (صانعاً) عند تاجر، فهو أيضاً يبحث عن المال. وهكذا المعلم الذي يتقاضى بضعة آلاف من النقود ليأتي إلى المدرسة ويلقي على التلاميذ ما يعرف ويذهب إلى حال سبيله. لذلك لا يستبعد أن نجد بعض التلاميذ يشتم بعض اساتذته من وراء ظهورهم بغير أن يداخله أي خجل من نفسه.

جاء (بيكن) ليقول: العلم في سبيل القوة. العلم في خدمة القوة والمعرفة، لا لشيء آخر. في بداية الأمر لم يظهر أثر هذه النظرية السيء للعيان، ولكن بالتدريج، وبالنظر لأن الإنسان لم يطلب من العلم سوى القوة والقدرة، وصل إلى حيث وضع كل شيء في خدمة القوة. واليوم تدور عجلة الدنيا على أساس وضع العلم في خدمة القوي. لم يحدث في تاريخ العالم أن كان العلم في خدمة القوي. لم يحدث في تاريخ العالم أن كان العلم واقعاً في أسر القوى الكبرى كما هو الآن، ولا كان علماء الطراز الأول في العالم هكذا في القيود والزنزانات. إنهم علماء عظام مثل (انشتاين)، ولكن ترى من يخدم بعلمه؟ إنه يخدم، مثلاً، (روزفلت). إنه من خدام (رزوفلت)، وليس بمقدوره أن لا يكون. ولا يختلف هذا في معسكر الإمبريالية عما هو عليه في معسكر الاشتراكية فالعلم اليوم في كل مكان يخدم القوي، والعالم اليوم يديره الأقوياء، لا العلم. إن قولنا: إن العالم اليوم عالم العلم ينبغي أن يُصَحَّح بعض الشيء. إن عالمنا عالم القوة لا عالم العلم، ونعني بذلك أن العلم موجود فعلاً، ولكنه ليس علماً حراً. إنه علم أسير ومقيد لأنه يخدم القوة. فكل اختراع واكتشاف يؤخذ أول الأمر إلى حيث تصنع الأسلحة الفتاكة المدمرة التي تقتل الإنسان، والفائض منه يوضع في خدمة الأمور الأخرى. كل اختراع واكتشاف لا ينفع في قتل الإنسان، ولا ينفع القوة والتسلط، يرسل إلى الميادين

الأخرى، بل إنهم يخفون الاختراعات والاكتشافات ويعتبرونها سرّاً من الأسرار حتى يحين وقت إعلانها.

إن الطريق الذي اختاره (بيكن) ينتهي، شاء أم أبى، إلى ما قاله (نيتشه) وما قاله (ميكافيللي) وعلى الأخص ما قاله (نيتشه). ثم ظهر في العالم أمر آخر أصبح دعامة أخرى من دعائم هذه النظريات وذلك هو نظرية (داروين) في أصل الأنواع.

كان (داروين) من المسيحيين المتدينين المؤمنين بالله، ولقد جاء في سيرته أنه عند احتضاره طلب الإنجيل وألصقه ب صدره. كما أنه في كثير من أقواله يعترف بوجود الله ولا ينكره، ويحترم المسيح إلا أن نظريته أسىء استغلالها كثيراً بما لم يكن هو نفسه يرمي إليه.

من هؤلاء مثلاً: الماديون الذين جعلوا من نظريته في أصل الأنواع وسيلة لإنكار وجود الله. ولهذا قصة طويلة. ومن النواحي الأخرى التي أسيتت فيها الاستفادة من نظرية (داروين) هي الناحية الأخلاقية، في ميدان صنع الإنسان الصالح، الإنسان النموذجي، الإنسان الأسمى، الإنسان الكامل، وذلك لأن نظرية (داروين) كانت تعتمد في إحدى أسسها على مبدأ تنازع البقاء والبقاء للأصلح وهو المبدأ القائل بأن جميع الأحياء في هذه الدنيا في حالة حرب دائمة بعض مع بعض، فمن كان أقوى بقي في غربال الطبيعة، الصراع غربال الطبيعة، ففي هذه الحرب تغربل الطبيعة الأحياء، وتنتخب الأصلح للبقاء، أي الذي استطاع في ميدان الحرب أن يحافظ على حياته.

لقد أوردوا بعض الاعتراضات على هذه النظرية. من ذلك بقاء بعض الأحياء لا لكونها الأقوى والأصلح للبقاء كما يقول (داروين). إلا أن (نيتشه) استنتج من ذلك أن الأساس في حياة الأحياء كلها بما فيها الإنسان، هو الصراع وتنازع البقاء. وجعل هذا قاعدة رئيسة في حياة الإنسان، فالإنسان الأقوى هو الذي يبقى، والحق أيضاً يكون بجانب هذا الذي يبقى. ثم يقول أن الإنسان يسير نحو الإنسان الأسمى أو الأعلى حتى يبلغ الإنسان الكامل.

نسأله: من الإنسان الكامل؟ فيقول: هو الإنسان الأقوى، الإنسان الذي ليست فيه أخلاق الضعفاء. فنسأله ما هي أخلاق الضعفاء، فيقول: هي تلك الصفات التي تدخل ضمنها المحبة والإحسان وخدمة الآخرين وأمثالها. يقول: هذه ليست أخلاقاً، إنها هي التي حطمت البشرية، وهي التي تقف دون تكامل الإنسان، وهي التي تمنع ظهور الإنسان الأسمى، الإنسان الأقوى، الإنسان الكامل. إن الإنسان الكامل هو الذي لا نجد فيه هذه الصفات التي هي نقاط ضعف التي نحسبها من صفات التكامل وعليه فسقراط والمسيح كلاهما من الأعداء. فقد جاء في أخلاقيات سقراط توصياته بالعفة والطهارة والعدالة والعطف وأمثالها. يقول (نيتشه) أن سقراط قد أخطأ، وأشد منه خطأ هو المسيح الذي لم يتعب من الإيذاء بالتسامح والمحبة والعطف. هذه نقاط ضعف الإنسان، وكلما ابتعد الإنسان عن هذه ازداد قريباً من الكمال، لأن الكمال هو القوة، والنقص هو الضعف. ونقاط الضعف هذه تنشأ عن النقص. وهكذا نجد كيف أن ذلك يؤدي إلى الانحراف، ولكي نلقي مزيداً من الضوء على هذا الموضوع نستشهد ببعض أقوالهم:

يقول (فروغي) في «سير الحكمة في أوروبا»: جميع علماء الدنيا يعتبرون حب الذات من الأمور المذمومة، يستحسنون حب الناس والشفقة. ولكن (نيتشه) بخلاف أولئك يرى حب الذات حقاً والشفقة ضعفاً وعبثاً، وأكد مقولة (شوبنهاور) بأن الأصل في العالم هو إرادة الحياة، ولكنه يخالف في قوله بأن هذا أمر سيء، ويقول أن الوجود هو طلب الوجود، وهو ما يجب أن يكون، وهو أمر حسن، وإن إرادة الحياة، هي الواقع، هي إرادة القوة، (نيتشه) يقتبس من (داروين) تنازع البقاء ويقول بصحته، بخلاف الذين أكدوا خطأه. يقول: أن على الناس أن يتصارعوا ويتنازعوا للحصول على القوة لكي ينتصروا. إن الذين يريدون الخير للعالم، يرون ضرورة العناية بالأكثرية، ويعتقدون أن مدار الدنيا قائم على صلاح حال العامة. أما (نيتشه) فقد اعتبر الأكثرية من المنحطين الأذلاء، والأقلية النخبة هي وحدها التي لها كل الحقوق. إنَّ بنية (نيتشه) الفكرية تستند إلى أن على المرء أن يكون أقوى ما يمكن في حياته، وأشد،

وأرفه، وأن تكون نفسه أكثر تفتحاً وأقوى، وأن يتمتعها بما تحب وتشتهي، وإن البحث في هل الحياة حسنة أو سيئة وما هي حقيقتها بحث لا طائل تحته.

يقول بعضهم كان من الخير ألا نولد. لا أدري، فلعل هذا هو الصحيح. ولكن الذي أعرفه هو أنني قد دلفت إلى هذه الدنيا، سواء أكانت حسنة أم سيئة، فلا بد أن أتمتع بالدنيا، والأكثر تمتعاً هو الأفضل. وكل ما يوصلني إلى هذه الغاية، حتى وإن اتصف بالقسوة والعنف والمكر والخداع والصراع والحرب، فهو حسن، وكل ما يمنعني من الوصول إلى تلك الغاية، حتى وإن اتصف بالصدق والمحبة والفضيلة والتقوى، فهو سيء. وعلى هذا الأساس رأيي (نيتشه) في الكمالات والفضائل يناقض مع ما يراه الآخرون. وكل ما كتبه كرس نصفه لهدم البناء الأخلاقي الذي بناه السابقون، ونصفه الآخر لتقديم مقترحاته عما يراه هو المطلوب والمستحسن.

يعتقد (نيتشه) أن من البلاهة القول بأن جميع الأقوام والملل والناس متساوون في الحقوق، لأنه قول يتعارض مع تقدم عالم الإنسان. يجب تقسيم الناس إلى طبقتين: طبقة الأقياء التي بيدها السلطة وكل شيء، وطبقة العبيد الأذلاء. أما الأصالة والشرف فمن حق الطبقة العليا القوية، فهي غاية الوجود. أما الطبقة الدنيا فهي وسيلة لتحقيق أهداف الطبقة العليا. إن التقدم والتطور في العالم يقوم بهما العظام الأذكاء، وهؤلاء قلة، وعلى الأكثرية أن تكون آلة بيد القلة. إن الهيئة الاجتماعية والمدنية قد أنشئت لتحقيق أهداف تلك الطبقة وتقدمها، ولا صحة للقول بأن الطبقة العليا تقوم بالمحافظة على الطبقة الدنيا. إن طبقة الأذكاء والأقياء يجب أن تتربى تربية عالية لكي يولد منها أناس أسمي يتقدمون نحو مدارج العلى: «وما الدولة والمجتمع إلا لكي يصل الأقياء إلى السلطة» و«حكم الضعفاء حكم البهائم التي عليها أن تحمل أثقال الأقياء»^(١). وبخلاف ما يقوله سعدي بأن الأغنام ليست للراعي، بل الراعي للأغنام، يقول هذا: كلا الأغنام للراعي، وإن الأقياء يجب أن يعدوا أعداداً

(١) سير الحكمة في أوروبا: ج٣، ص١٩٨.

لكي يأتي منهم جيل من الأفراد الأسمى والأقوى ليستمروا في مراقبي الصعود. ولقد بحث بعض علماء الغرب موضوع تحسين النسل ونقاوة العنصر، ومنهم (الكسيس كارل) الذي يتناول هذا الموضوع في كتابه (الإنسان، هذا الكائن المجهول) فيرى أن حق التناسل يجب أن يمنع عن الضعفاء.

إن المبادئ الأخلاقية التي اتبعها الناس حتى الآن كانت في صالح العامة والأكثرية، أي الطبقة الدنيا، لا الطبقة المستعالية الشريفة. ولذلك يجب محو تلك المبادئ الأخلاقية والاستعاضة عنها بما يكون في صالح طبقة الأشراف. إن الخير والصدق والجمال ليست من الأمور الحقيقية. إن الحقيقة هي أن كل فرد يريد التوصل إلى القوة.

إن الأديان قد خانت البشرية بدعوتها إلى العدالة والدفاع عن الضعفاء. كانت الأزمان الخالية من الأديان خيراً، يوم كان قانون الغاب هو السائد في العالم، فكل قوي كان يأكل الضعيف، وكان نسل الضعفاء آخذاً بالزوال.

كانت الدنيا في أول الأمر تجري على وفق هوى الأقوياء، وكان الضعفاء عبيداً لهم. ولكن الأقوياء قلة، والضعفاء كثرة، فجعلوا تلك الكثرة وسيلتهم للتقدم، واستعانوا في ذلك بالحيلة والتدبير والخداع، فادخلوا في الأذهان مبادئ الرأفة والشفقة والتواضع وحب الخير والمحبة والعدالة والكرامة بهيئة الخير والصدق والجمال، وحملوهم على قبولها لكي يقدروا قوة الأقوياء ويتخلصوا من عبوديتهم لهم، واستخدموا الأديان لهذا الغرض وجعلوا اسم الله حصناً لهم. وهذا بالضبط هو النقطة المقابلة لنظرية (كارل ماركس)، الذي يقول: إن الدين من مخترعات الأقوياء ضد الضعفاء. و(نيتشه) يقول: إن الدين اخترعه الضعفاء ضد الأقوياء. كلاهما ضد الدين، ولكن هذا يعزو الدين إلى الضعفاء لأنه يزعم أنه إلى جانب الأقوياء، والآخر يعزوه إلى الأقوياء لأنه يدافع عن الضعفاء، وأن الأقوياء اخترعوا الدين ليحولوا دون ثورة الضعفاء عليهم. ثم يهاجم سقراط وبوذا والمسيح.

يقول: إن الأخلاق المسيحية أخلاق العبيد، وقد قضت على أخلاق

السادة. إن الحديث عن الأخوة والمساواة والسلام ورعاية حقوق المرأة والكادحين، وأمثال ذلك من الأقوال، تستقى من المسيحية وهي كلها خداع وتزوير، وتؤدي إلى الفقر والضعف والانحطاط. فيجب القضاء على هذه المبادئ وإقامة المبادئ الخاصة بحياة السادة. فما هي مبادئ حياة السادة؟ يجب التخلي عن فكرة الله والحياة الآخرة، ويجب إبعاد الرأفة ورقة القلب. فالرأفة من العجز، والتواضع والخضوع من الخنوع، والحلم والصبر والعفو والتغاضي من ركود الهمة والتراخي. يجب اختيار الرجولة. على إن البشر أن يصلوا إلى مرحلة الإنسان الأسمى «السوبرمان»، الإنسان الذي يكون أرفع من الصلاح والفساد، والذي يملك عزمًا وإرادة لا يقف أمامهما شيء.

الحقيقة أن كثيراً من هذه المدارس ظهرت في أوروبا، ولكن لحسن الحظ لم ينتشر هذا الوباء عندنا. وهكذا تطورت نفسية الغربيين. إن ما يعلنونه عن حقوق البشر ليس إلا لخداع الآخرين. إن التربية الغربية وأخلاق الغرب لا يعني سوى الأخذ بأخلاق (مكيا فيللي) و(نيتشه). إن الاستعمار وما يفعله مبني على هذا الأساس. إن النفسية الغربية الأمريكية منها والأوروبية نفسية استعمارية وأخلاق استعمارية.

إنهم عندما يواجهوننا يتحدثون عن حقوق البشر، ونحن السيئي الحظ نبلع ريقنا أحياناً ونرطن مثل رطانتهم ونكرر ما يقولون، وإنه والله لخطأ، وخطأ عظيم. انظروا إلى ما فعلته أمريكا في فيتنام. ألم يكن تنفيذاً لفلسفة (نيتشه)؟ إنه هر ولا شيء غيره. إننا نقول (راسل) قال كذا، و(سارتر) قال كذا وهؤلاء الغربيون أيضاً ليس في رأسهم غير ذلك، كل الأوروبيين يبنون أفكارهم على ذلك الأساس، وإذا ظهر من هم مختلفون فإنهم أفراد قلائل لا يعتد بهم.

يقول (نيتشه): لماذا نقتل النفس ونذلها؟ النفس يجب أن تربي. ما معنى عبادة الآخرين؟ يجب أن نعبد أنفسنا. يجب نبذ الضعيف حتى يزول من الوجود، وحتى يخف الألم والعذاب من العالم. والرجل السامي هو القوي الذي يحيا بقوة ويحقق أهواءه ورغباته ويتمتع بحياته ويرى نفسه سيداً ورباً،

فإذا ظهر ما يقف في طريق سيادته قضى عليه ولا يخشى الأخطار ولا الحروب.

ثم يلتفت إلى المرأة ويقول: إن القول بتساوي المرأة والرجل ورعاية حقوقهن من الأقوال الباطلة. الأصل هو الرجل، الرجل هو الذي يحارب، وعلى المرأة أن تكون من أسباب لهو المحارب، وتلد له الأولاد.

وهكذا نجد أن هذا أيضاً من المقاييس التي يبنى عليها تكوين الإنسان الكامل في هذا العالم الإنسان النموذجي.

وهناك من جهة أخرى نقطة مقابلة لهذه تدعو للضعف بدل القوة، وترى الخير والصلاح في الضعف أمثال هؤلاء موجودون، وهو من الانتقادات التي توجه إلى المسيحية التي تدعو في أخلاقياتها إلى الضعف والتذلل كثيراً، ويستشهدون على ذلك بقول المسيحية أنه إذا لطمك أحد على خدك الأيمن فادر له خدك الأيسر.

فما قول الإسلام في هذا؟ أيدعو الإسلام إلى القوة أم إلى الضعف؟ أم أنه لم يدع لأي منهما بهذا المعنى، وإنما دعا للقوة بمعنى آخر، لا بالمعنى الذي أراده (نيتشه)، بل بذلك المعنى الذي تنبع منه كل تلك الصفات الإنسانية الرفيعة، تلك القدرة التي تنشأ عنها المحبة والرحمة والشفقة والإحسان. لا شك إن الإسلام يدعو إلى القوة، كما ورد في القرآن وفي الأحاديث. إن الذين لهم دراساتهم الإسلامية توصلوا إلى أنه ما من دين من الأديان يحث أتباعه أكثر من الإسلام على الحصول على القوة.

يقول (ويل دورانت) في كتابه «تاريخ التمدن» في المجلد الحادي عشر المخصص لتاريخ الحضارة الإسلامية: لم يبلغ أي دين ما بلغه الإسلام في حض الناس على القوة والقدرة. وهذا موضوع واسع، في القرآن يخاطب يحيى قائلاً:

﴿يٰحَيُّ خُذِ الْكِتٰبَ بِقُوَّةٍ﴾^(١). وفي مكان آخر يتحمس القرآن في وصف

(١) سورة مريم: الآية ١٢.

المؤمنين بالقوة التي لا تهن ولا تلين: ﴿وَكَايِنَ مِّن نَّبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ﴾^(١).

﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَهُمْ يُنِينَ مَرَضُوصٌ﴾^(٢).
 ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رَحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾^(٣).

وكثير غير ذلك.

العزة تعني أن يكون للإنسان مقام منيع وأن يكون له من القوة ما لا يستطيع معه أحد إذلاله وإخضاعه، وقد امتدح الإسلام القوة في مقابلة الأعداء: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(٤).

﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٥).

نعم، قاتلوا، ولكن لا تعتدوا. إذا استسلم العدو ووضع سلاحه فيجب عليكم ألا تستخدموا أسلحتكم، وإلا فإنه يكون اعتداء. لا تقتلوا الشيوخ والعجائز والأطفال والنساء ولا تتعرضوا لهم بسوء، ولا للذين يتجنبون ساحة الحرب، إنما الذي يحاربكم حاربوه بقوة. هذه هي التعاليم الواردة في القرآن.

في آيات أخرى. كما أن في الأحاديث الكثير مما يدين الجبن والخوف والضعف، ويمتدح القوة والقدرة بغير أن يكون في ذلك شيء من فلسفة (نيتشه).

يقول رسول الله ﷺ: «لَا يَنْبَغِي لِلْمُؤْمِنِ أَنْ يَكُونَ بَخِيلًا وَلَا جَبَانًا»^(٦).

وفي دعاء له يقول ﷺ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجَبْنِ»^(٧).

(١) سورة آل عمران: الآية ١٤٦.

(٢) سورة الصف: الآية ٤.

(٣) سورة الفتح: الآية ٢٩.

(٤) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٥) سورة البقرة: الآية ١٩٠.

(٦) جامع السعادات: ج ٢، ص ١١١.

(٧) المصدر نفسه.

ويقول الإمام عليّ عليه السلام في المؤمن: «المؤمنُ نفسُهُ أَصْلَبُ مِنْ الصَّلْدِ»^(١).

الإمام الصادق عليه السلام يقول: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا». أما تسمع الله تبارك وتعالى يقول: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾. فالمؤمن يكون عزيزاً ولا يكون ذليلاً. «إن المؤمن أعز من الجبل، الجبل يستفل منه بالمعول والمؤمن لا يستفل من دينه شيء»^(٢).

وجاء عن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: إِنَّ اللَّهَ أَعْطَى الْمُؤْمِنَ ثَلَاثَ خِصَالٍ: الْعِزَّةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالْخَلَاصَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَالْهَيْبَةَ فِي صُدُورِ الظَّالِمِينَ^(٣). أي أن في المؤمن حالة يتهيأ بها الظالم ويشعر بالخوف منه في قلبه.

وهناك روايات أخرى تروى عن الرسول صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام تشيد بالغيرة باعتبارها ضرباً من القوة، وترى انعدامها ضرباً من الضعف.

وثمة كلمة قالها إقبال الباكستاني، ولعله قالها معارضاً (موسوليني) الذي قال: من عنده حديد عنده خبز. إذا أردت أن يكون عندك خبز فليكن عندك حديد. أي السلاح والقوة.

وفي قبال ذلك قال إقبال: من كان حديداً كان عنده خبز. أي أن (موسوليني) يستند على السلاح وعلى القوة المادية للحصول على الخبز. بينما إقبال يستند إلى القوة الروحية فيقول: إن من كان حديداً نفسه كان عنده خبز. وهذا يشير إلى كلمة الإمام عليّ عليه السلام القائل: «إن نفس المؤمن أصلب من الصلْد». كل هذا يرمي إلى أمر واحد، كما رأينا.

على كل حال، إن الإسلام يدعو إلى القوة والقدرة، وفي (نهج البلاغة)

(١) نهج البلاغة: الحكمة ٣٣٣.

(٢) سفينة البحار، مادة: فوض.

(٣) المواعظ العددية: ص ١٠٣.

نرى كيف أن علياً عليه السلام يدعو إلى القوة أيضاً، ويرى أن الضعف ليس من شيم المجتمع الإسلامي، وهو القائل: «وَاللَّهِ مَا غُزِيَ قَوْمٌ قَطُّ فِي عُقْرِ دَارِهِمْ إِلَّا ذَلُّوا»^(١). أو يقول في موضع آخر: «وَلَا يَمْنَعُ الضَّيْمَ الدَّلِيلَ وَلَا يُدْرِكُ الْحَقُّ إِلَّا بِالْحَدِّ»^(٢).

ولقد قيل أن الحق يؤخذ ولا يعطى. وهذا بحد ذاته مدار بحث، أصحح أن الحق يجب أن يؤخذ وأنه ليس مما يعطى؟ أي أن الحق شيء لا يميل الناس إلى إعطائه لصاحبه طوعاً، وإنما على صاحبه أن ينتزعه انتزاعاً. بعض المذاهب تقول أن الحق يعطى، وإن على من اغتصبه أن يرده، فإن لم يفعل فذلك إليه، ولكن الحق يعطى، ولا يؤخذ.

المسيحية مبنية على هذا الأساس: نطالبهم أن يعطوا حقوق الناس. نوصي ونسترحم أن يعطوك حَقَّك، فتلحذر أن تنهض أنت لأخذ حَقَّك، فما ذلك من شأن الإنسانية والأخلاق، إن الحق يعطى. ومع ذلك فهناك من يقول بأن الحق يؤخذ، إذ كيف يقوم إنسان اغتصب حقاً بإرجاعه من ذات نفسه؟.

أما الإسلام فيرى أن الحق يؤخذ ويعطى. أي يجب النضال على جبهتين لاستيفاء الحق، وهذا هو الأساس الذي بني عليه الإسلام. فالذي يغتصب الحق، يقوم الإسلام، بواسطة التربية والتعليم، بتهيئته وإعداده لإعادة الحق المغتصب، ولكن الإسلام لا يكتفي بهذا وحده، بل يقول للذي اغتصب منه حقه: أن الحق يؤخذ، فعليك أن تنهض لاسترجاع حَقَّك.

في العهد الذي عهد به الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشر، وردت عبارة ينقلها الإمام عن الرسول الكريم ﷺ، وهي عبارة يقول أنه سمعها من النبي مراراً.

«... فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول في غير موطن. لن تقدس أمة لا يأخذ الضعيف فيها حقه من القوي غير متع»^(٣)، أي أنه لا يعترف بذلك

(١) نهج البلاغة: الخطبة ٢٧.

(٢) المصدر نفسه: الخطبة ٢٩.

(٣) نهج البلاغة: الرسالة ٥٣.

الضعيف الذي لا يستطيع أن يطالب بحقه، وأن المجتمع الذي يكون فيه الناس على قدر من ضعف النفس بحيث لا يستطيعون المطالبة بحقوقهم، فإنه لا يكون مجتمعاً إسلامياً. انظروا كيف كان خيارنا في الماضي، وكيف كان رسول الله ﷺ نفسه.

لقد كان من مميزات الرسول الكريم قوته الروحية والجسمية. والتاريخ شاهد على مدى قوته الروحية. فكتاب (محمد، النبي الذي تجب معرفته من جديد) يتناول جانبين تناولاً جيداً، على الرغم مما فيه من نقاط ضعف كثيرة، وذلك لأن الأجنبي لا يمكن أن يحيط كل الإحاطة بجميع المنابع والمصادر كما ينبغي، ومع ذلك فقط تناول المؤلف جانبين من حياة الرسول ﷺ تناولاً جيداً، وهما:

١- كانت الظروف المحيطة بالرسول ﷺ ظروفًا ميؤوساً منها من الناحية السياسية والاجتماعية أي أن جميع الظروف كانت ضده، ولم يكن بينه وبين النجاح أكثر من شعرة. ومع ذلك فإن النبي الكريم لم يتخل عن إرادته، لقد كانت إرادته في كل الأحوال مثل الجبال الرواسي لم تتزلزل قيد ذرة. إن قوته الروحية خلال تلك السنوات الثلاث والعشرين كانت أمراً عجباً، يحار فيها المرء إن تعمق في دراستها، ولقد صدق حسان بن ثابت يوم قال:

له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصفري أجل من الدهر

٢- أما من حيث القوة البدنية الظاهرة، فقد كان رسول الله ﷺ قوي البنية، شجاعاً، أشبه بالأبطال قامة، لا هو بالسمين ولا بال نحيف، كثير اللحم متماسكه، كما هي عضلات الرياضيين، ملفوفة مرصوصة، كان على درجة من الشجاعة بحيث أن علياً عليه السلام يقول: «كُنَّا إِذَا أَحْمَرَّ الْبَأْسُ إِتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ مِنَّا أَقْرَبُ إِلَى الْعَدُوِّ مِنْهُ»^(١).

في السنة الأولى التي تشرفت فيها بالحج إلى بيت الله الحرام، رأيت حلمًا عجيباً في مكة، لقد رأيت النبي ﷺ في المنام فتذكرت عبارة علي عليه السلام

(١) نهج البلاغة: ص ٥٢٠.

إذ قال: «كنا إذا احمرَّ البأس اتقينا برسول الله» لقد كان قوياً شجاعاً، يقدر القوة، فالإسلام يقول بالقوة للمسلم باعتبارها قيمة من القيم الإنسانية العديدة الأخرى، وكل تلك القيم مجتمعه مع بعض تُكوّن الإنسان الكامل الإسلامي.

أما السيد (نيتشه) فلم يرَ من القيم سوى هذه القيمة. بالطبع لو أنك انتخبت من الشجرة أحد أغصانها وتعهدهت وحده، لنما هذا وماتت الأغصان الأخرى. إن اختلاف مدرسة (نيتشه) عن مدرسة الإسلام هو أن في المدرسة الأولى لا توجد سوى قيمة واحدة، وهي القوة، وكل القيم الأخرى قد ضُحِّيَ بها في سبيلها. ولكن القوة في الإسلام واحدة من مجموعة من القيم الرفيعة الإنسانية. فإذا استقرت هذه القيمة إلى جانب القيم الأخرى عند الإنسان، اتخذت شكلاً آخر، فعندئذٍ يقاس الحق والباطل. والعدل والظلم، بمقياس القوة والضعف. أي أن الحق ليس مما يفصل عن القوة، وأن الباطل ليس مما يفصل عن الضعف، وكذلك العدل والظلم، العدل قوة والظلم ضعف. وعليه إذا تشاجر اثنان وكان أحدهما أقوى، فإن هذا الأقوى - في مذهب (نيتشه) - يكون هو الأكمل وهو الصالح، وهو صاحب الحق، وهو العادل، ويكون المغلوب المهزوم هو الناقص، لأن الانهزام والضعف هما النقص والسوء والظلم والباطل.

هنالك في هذه المدرسة خطأ: الأول هو أن جميع القيم الإنسانية متروكة فيها ومهجورة عدا قيمة واحدة، وهي القوة، إن القوة، بالطبع، قيمة إنسانية، وهي عند الفلاسفة كمال، لأنها تساوي الكمال، لا أن الكمال يساويها، لذلك فإن الفلاسفة بعد أن اثبتوا إن الله واجب الوجود وإنه وجود محض، وإن الوجود المحض يساوي الكمال، يثبتون لله كل ما كان مساوياً للكمال بالبرهان، ومن ذلك القوة. ويقولون: إن القوة كمال بحد ذاتها وبما هي هي، مثل ما أن العلم، والإرادة، والاختيار، والحياة، كمالات أيضاً. لذلك لا مجال للشك في أن القوة في الإنسان كمال من كمالاته.

أما المدارس التي تتبنى الضعف، فإنها على خطأ كبير. ولكن القضية هي أن القوة وحدها ليست كمالاً، بمثل ما أن القوة في الذات الإلهية ليست

وحدها من صفات الإله الكمالية، ففي ذات الله صفات كمالية كثيرة، فله الكثير من الأسماء الحسنى، وأن واحدة من تلك الأسماء الحسنى هي «يا قادر» إلا أنها ليست منحصرة في القدرة.

الخطأ الثاني في هذه المدارس، وهو خطأ إذا لم يكن أكبر من الأول فهو ليس بأصغر منه، وهو الخطأ في القوة نفسها. فهي على الرغم من إنكارها القيم الإنسانية الأخرى عدا القوة، فإنها لم تفهم نفسها بالرغم من إدعائها بأنها تعترف بوجودها، وذلك لأنها ترى القوى في شيء واحد، أي أنها تعرف القوة في صورة واحدة من صورها، وهي القوة الحيوانية، القوة الكامنة في عضلات الحيوان. إن جميع قدرات الحيوان قدرات عضلية، هي القوة الموجودة في عضلاته، وكل رغبات الحيوان رغبات جسمية، إنَّ ما يميز البشر هو أن فيه قوة غير قوة العضلات، فإذا فرضنا أن قوة الإنسان هي القوة العضلية، فلا يعني هذا صحة ما ذهب إليه السيد (نيتشه) بأنه ما دام الإنسان تابعاً للقوة، فعليه أن يسعى للحصول عليها، فإذا نالها فعليه أن ينزل بالضرب على الضعفاء، وأن يُنمّي أهواءه النفسية ولا يخالفها ويتيح لها كل ما تحب وتشتهي مع المتع المادية في الدنيا، كلا، إنَّ نتيجة هذه القوة نفسها ليست هذه.

هنا أوْدُ أن أشير إلى الموضوع بمعيار إسلامي افتتحه برواية مروية عن الرسول ﷺ. جاء في كتب الحديث أن رسول الله ﷺ مرَّ يوماً بجمع من الفتية المسلمين في المدينة كانوا قد أتوا بصخرة يتنافسون على أيهم أقوى على رفعها، كما يفعل الرباعون في أيامنا هذه. فقال لهم: أتحبون أن أكون الحكم بينكم؟ ففرحوا بذلك. فقال ﷺ: أقواكم من استطاع كبح جماح نفسه عن المعاصي. فهنا كان الكلام على قوة الإرادة بإزاء الميول النفسية. فالقوة ليست فيما تستطيع العضلة من رفعه، فتلك قوة في الحيوانات موجودة.

ولكننا لا نريد بهذا أن نقول أن القوة العضلية ليست كمالاً من الكمالات، إنما نريد أن نقول أن الأرفع من القوة الموجودة في العضلات هي القوة الكامنة في الإرادة، وقوة الإرادة هي أن يكون الإنسان قادراً على الوقوف بوجه أهواء نفسه ومقاومتها. ولذلك فكثيراً ما يرد في آدابنا، وخاصة في

الأدب الصوفي، أن الإرادة القوية منبع للقوة. وقد قال النبي ﷺ: «أشجع الناس من غلب هواه».

وفي هذا يقول سعدي:

گرت ازدست بر آید دهنی شیرین کن مردی آن نیست که مشتی بزنی بردهنی
ترجمة الشعر الفارسي:

(إذا كنت قادراً حقاً فلتطيب فماً إذ ليست الرجولة أن تضرب فماً بقبضتك)

إنه يقيس الرجولة فيمن يثور غضبه ويتحول إلى أتون من نار، فيقول: إن من كانت له إرادة قوية تقف بوجه ذلك الأتون وتطفئه فهو الرجل، وهذه هي القوة، وكذلك الأمر إذا هاجمت شهوة الإنسان وأهواءه، عندئذ إذا وقف أمام هذا الهيجان فهو القوي، وهي القوة، أن كل هذه المحاسن الأخلاقية التي يقول بها الأخلاقيون، والتي يردها السيد (نيتشه) على اعتبار أنها ضعف، إنما هي القوة، صحيح أن هناك أحياناً حالات ليست من القوة في شيء، بل هي الضعف بعينه، ولكنها قد تختلط مع حالات القوة خطأ. ولذلك لا يفتأ الفلاسفة يرددون بأن العاطفة يجب أن تكون مع العقل والإيمان، أي لا يكفي مجرد استثارة عواطف الإنسان، بل لا بد من قياسها بمقياس العقل لمعرفة ما إذا كانت تلك العواطف منطقية وفي محلها أم لا.

وهذا سعدي يقول:

ترحم برپلنگ تيز دندان ستمکاری بود بر گوسفندان
ترجمة الشعر الفارسي:

(الترحم على النمر ذو الأنياب الحادة يكون عملاً ظالماً بحق الأغنام)

فأنت إذا شاهدت من يترحم على ذئب، مع أن ذاك الذئب قد افترس مئات من الغنم، لأن ذلك من طبائعه، فإن عاطفة الترحم هذه تساوي القسوة البالغة بحق الأغنام، بديهي إنَّ هذا للمثال، القصد هو إنَّ إبداء الرحمة والعطف على إنسان ظالم عاتٍ إنما هي القسوة على مَنْ هُمْ تحت يد ذلك

الظالم من المظلومين والمحرومين. إن الضعفاء هم الذين يترحمون على الظالمين.

في القرآن آية نزلت بشأن الزاني والزانية، إذا كانا متزوجين فعقابهما في الإسلام الموت رجماً، فيقول: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).

هنا العقاب الإلهي بموجب القانون الإلهي الذي وضع على وفق المصلحة العليا، مصلحة البشر العامة. فهنا لا مجال للعواطف والانفعالات التي قد تتهيج لمنظر إنزال القصاص. لذلك ينهى الله القائمين بالأمر عن ذلك ويطلب منهم ألا تأخذهم بهما رافة، لأن هذه الرافة هي القسوة عينها بحق المجتمع. وهذا موضوع ما يزال موضع أخذ ورد. فبعض يعارض وجود عقاب الإعدام قائلاً أنه غير إنساني، وأن الجاني، مهما تكن جريمته، فلا ينبغي أن يعدم. ويسوغون رأيهم هذا بقولهم أنه يجب إصلاح الجاني، ومنعه من ارتكاب الجرائم. ولكن قد لا يكون في المجتمع قدر كاف من التربية، كما هي الحال في معظم المجتمعات، حيث تنعدم عوامل الإصلاح وتقوم مقامها عوامل الفساد والإفساد، أو حتى لو كانت عوامل الإصلاح موجودة، فهناك دائماً في المجتمعات عناصر شاذة تظل ترتكب الجرائم على الرغم من كل إصلاح، فما الرأي في أمثال هؤلاء؟ فما أن تلغى عقوبة الإعدام حتى يكون هؤلاء الجناة الذين لم يفد فيهم إصلاح أشبه بالأحرار فيما يفعلون، سواء أكانت التربية الصحيحة مفقودة في ذلك المجتمع، أم كانت موجودة ولكن دون الكفاية.

فهل يجوز لنا أن نترك المجرم يرتكب الجرائم بحجة أننا سوف نحاول إصلاحه بعد ذلك؟ أليس في هذا تشجيع للجناة على الإجرام؟ إن المجرم يرى أن المجتمع لم يعن به طيلة حياته، وفي طفولته لم يربّه أبوه تربية صالحة، وعندما كبر لم يفكر أحد في نصحه وتوجيهه، إلا بعد ارتكاب جريمة تدخله السجن، فيسعون هناك إلى إصلاحه.

(١) سورة النور: الآية ٢.

أو يقول آخر: لماذا يجب أن نقطع يد السارق؟ إنه عمل بعيد عن الإنسانية. هذا هو ما يقوله قصار النظر، طبعاً. لكم أن تتصفحوا الجرائد لتدركوا مقدار الجنايات التي تسببه هذه السرقات فضلاً عن الأموال التي تسرق، بل ما أكثر حوادث القتل التي تجرّها حوادث السرقة هذه. فلو نفذت عقوبة السرقة في محلها، وأدرك كل سارق أنه إذا سرق وافتضح أمره فإنه سوف يفقد أصابعه الأربعة وسوف يظل يتحسر عليها طوال حياته كلما شاهدها مقطوعة، أقسم بالله لو حدث هذا ونفذ القصاص في سارقين اثنين، أو حتى في سارق واحد، لَمَا بقي من يفكر بالسرقة إطلاقاً.

إن الحجاج الذين حجوا إلى مكة قبل خمسين أو ستين سنة قد سمعوا كيف كانت السرقة متفشية هناك بشكل عجيب، بحيث لم تكن قوافل الحجاج تجرأ على التحرك إذا كان عددها أقل من ألفي حاج على الرغم مما كان معهم من السلاح والعسكر. ومع ذلك فلم تكن تمر سنة بغير أن يسمع عن الغارات التي تتعرض لها قوافل الحج وعن عدد القتلى، وعن الأموال المنهوبة. ولكن ما بدأت الحكومة السعودية بقطع أصابع السارق حتى قضى على السرقة قضاء تاماً، بحيث أن أمتعة الحاج قد تفقد منه وتظل أياماً في مكانها دون أن يجراً أحد على مد يده إليها. كل هذا لأن عقاباً قد نفذ في موضعه ووقته. وهذا القرآن يقول: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ أجل، هذه رأفة غير منطقية، إذ أنها قسوة ظالمة بحق الآخرين.

إذن، فإن مذهب القوة الذي لا يفتأ يكرر الكلام على الإنسان الأقوى، فضلاً عن كونه يتغاضى عن القيم الأخرى، فإنه لا يدرك مفهوم القوة حق الإدراك. إن القوة هي أن تسرع في إعانة الآخرين. الروح القوية هي التي تدفع بالإمام أن يقول لَوْلَدَيْهِ: «كُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا وَلِلْمَظْلُومِ عَوْنًا»^(١). هذه هي القوة. أما الحقد والحسد والعدوان مما يقترحها السيد (نيتشه) إنما هي في الواقع ناشئة عن الضعف. إن من يحب دائماً أن ينتقم من الناس، ومن لا

يحب الخير لأحد، وذلك السادي الذي يُحبُّ إنزال الأذى بالآخرين، هؤلاء ليسوا على شيء من القوة، كما يقول (نيتشه)، بل هم من أضعف الضعفاء، فكلما كان الإنسان أقوى، كان أقل حسداً وحفيظة.

يقول الإمام الحسين عليه السلام: «القدرة تذهب الحفيظة». وهي مقولة ذات معنى عجيب مبني على معرفة دقيقة بعلم النفس. فالإنسان عندما يحس بالقدرة في نفسه لا يمكن أن يحس بالحفيظة على أحد، وتلك هي النقطة المقابلة للإنسان الضعيف. وإن الضعيف هو الذي يحقد على الآخرين.

وثمة تعبير آخر لأمير المؤمنين عليه السلام في باب الاغتيال. سئل عليه السلام عن من يكون من المغتابين، فقال عليه السلام: «الغيبَةُ جَهْدُ الْعَاجِزِ»^(١).

وذاك هو الضعيف، فالإنسان القوي المقتدر ليأنف من اغتيال الناس، لأنه يرى ذلك من عمل الوضع المنحط، وهذا علي عليه السلام يعزو الغيبة إلى الضعف، لأن الإنسان القوي المقتدر لا يفعل ذلك. كما أنه يعزو الزنا أيضاً إلى الضعف، فيقول: «مَا زَنَى غَيُورٌ قَطُّ»^(٢)، وإنما يفعل ذلك الذي لا غيره فيه، وهذا يكون إنساناً يستشعر الضعف في نفسه، لأنه لا يرى في نفسه القوة إذا ما عرض عرضه للهوان. إلا أن السيد نيتشه لا يعرف شيئاً عن هذه القدرات، وكل ما يعرف هو قوة العضل، قوة السلاح القدرة عنده هي أن تمتلك الحديد وأن تضرب به كل من لا يملكه. إن الإنسان الأعلى الذي يقول به (نيتشه) يعني حيواناً ضخماً، إنساناً له من قوة العضل حظ كبير، ولكن لاحظ له البته من القدرة الروحية والقوة المعنوية.

فالقدرة في الإسلام من القيم الإنسانية ومن كمالاتها، وهي ملمح من ملامح الإنسان الكامل في الإسلام. ولا شك في أن الإسلام لا يحب الإنسان الضعيف: «إن الله يبغض الواهن الضعيف».

إلا أن الإسلام لا يعتبر القوة هي قيمة الإنسان الوحيدة، لأنه يؤكد القيم

(١) المصدر نفسه: الحكمة ٤٦١.

(٢) نهج البلاغة: ص ٥٢٩.

الأخرى أيضاً. ثم إنَّ مفهوم القدرة والقوة من المنظور الإسلامي يختلف عن مفهومه عند (نيتشه) والسفسطائيين. إن الإسلام يعلم أن في الإنسان قدرات عديدة، وهو يغذيها ويحركها بما يؤول إلى نتائج تختلف عما يقول به (نيتشه). نتائج فيها كل الخير للمجتمع. أنه يقول: إذا رق قلب الإنسان فإنه ضعيف. كلا. إن رقة القلب هي فيض الرحمة والجود وحب الخير للآخرين. لماذا لا ينظرون إلى الموضوع من جوانبه الأخرى؟ هذا الموضوع ينبغي أن يطرح هكذا: هل فيض الإنسان المقتدر هو الذي يصل إلى الآخرين، أم فيض الإنسان الضعيف؟ هل إيصال الخير دليل على القوة أم على الضعف؟ إنه دليل على القدرة والقوة.

المدرسة الأخرى المنتشرة أكثر في الهند، والتي يروح لها المسيحيون إلى حد ما، هي مدرسة المحبة. بديهي أن المسيحيين يسمون دينهم دين المحبة، ولكنهم قد أوصلوا ذلك إلى حيث يجب تبديل الاسم بدين الضعف. أي مدرسة معرفة الضعف. أما مذهب الهند فيمكن أن يطلق عليه اسم مذهب المحبة، ففي هذا المذهب يرون كمال الإنسان يساوي خدمة الناس ومعاملتهم بالمحبة. وهذا يقف في النقطة المقابلة تماماً لمذهب (نيتشه)، فكل الذي أنكره (نيتشه) قال به هؤلاء نقطة بنقطة. يقولون: إن الإنسان الكامل هو الإنسان الذي يصل خيره إلى خلق الله، والإنسانية تعني إيصال الخير إلى الناس. أما في المذاهب الغربية عندما يقولون: الإنسانية وحب الإنسان، أتراهم يقصدون خدمة الناس ومحبة الناس؟ عندما يرد في صحفنا ومجلاتنا أن الأمر الفلاني إنساني أو أنه غير إنساني، إنما المقصود هو أنه في نظر الناس ينفع الجميع، وغير الإنساني هو الذي لا خير فيه للناس. وعليه، فما الإنسانية إلا خدمة الناس، حتى أن شيئاً من ذلك قد جاء على السنة شعرائنا، مع بعض المبالغة. يقول الشاعر سعدي:

عبادت بجز خدمت خلق نيست به تسبيح وسجاده ودلق نيست
ترجمة الشعر الفارسي:

(ألا إنما العبادة هي خدمة خلق الله لا بالمسبحة والسجادة والخرقه)

بديهي أن مقصود سعدي شيء آخر. إن مقصوده هو انتقاد المتصوفة الذين لا عمل لهم سوى التسبيح والسجادة والخرقه التي يعرفون بها، بغير أن يخطر لهم القيام بأي عمل خيّر للناس. فعلى الرغم من أن سعدي كان من الدراويش، فإنه يخاطب منهم أولئك الذين لا يفهمون شيئاً من عبادة خدمة الناس، فينتقدهم بهذا البيت المبالغ فيه.

وهناك آخرون يعبرون عن ذلك بتعبيرات مختلفة، ومخطئة، إذ يقول بعضهم (مى بخور منبر بسوزان مردم آزاری مكن) أي أشرب الخمر، وأحرق المنبر، ولا تؤذ الناس. ففي نظر هؤلاء لا يوجد في الدنيا إلا سيئة واحدة، وهي إيذاء الناس، ولا توجد إلا حسنة واحدة، وهي الإحسان إلى الناس.

إنّ مقولة مذهب المحبة هي أنّ الكمال كمال واحد فقط، والقيم قيمة واحدة ليس غير، وهي فعل الخير للناس، وأن هناك منقصة واحدة فقط، وهي إيذاء الناس.

علينا، إذن، أن نقوم هذا المبدأ أيضاً، فمن حيث فعل الخير للناس وخدمتهم، فإنه من القيم الإنسانية الإلهية، وما من شك في أن محبة الناس، وحب الخير لهم، والتألم لشقائهم، يعتبر كمالاً من الكمالات وقيمة من القيم الإسلامية، ولكن الإسلام لا يرتضي الاقتصار على ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(١).

والإيثار مبدأ في تعاليم القرآن، وهو يعني أن الإنسان يقدم غيره على نفسه في ما هو مُلكه ويحتاج إليه، والإيثار من أجل المظاهر الإنسانية التي يذكرها القرآن بالثناء، فعندما أثار الأنصار المهاجرين على أنفسهم، قال: ﴿...وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾^(٢).

أو في الآيات التي نزلت بخصوص عليّ والزهراء والحسنين وأهل

(١) سورة النحل: الآية ٩٠.

(٢) سورة الحشر: الآية ٩.

البيت ﷺ، فيقول: ﴿وَيَطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا﴾ (٨) إِنَّمَا نَطْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا ﴿٩﴾ (١).

فعلى أثر مرض يصيب الحسينين ﷺ ينذر عليّ وفاطمة والحسان ﷺ الصيام، فيصومون، يقوم عليّ ﷺ بإعداد الشعير، وتقوم الزهراء ﷺ بخبزه وتحضيره للإفطار وعندها يطرق يتيم بابهم يطلب طعاماً، فيعطونه ما أعدوه لإفطارهم. وفي اليوم التالي والذي يليه كذلك. فتنزل الآية المذكورة في حقهم. هكذا يكون الإيثار، وله قيمة إنسانية رفيعة جداً، وهذا مما لا شك فيه، إذ أن الإسلام يثني عليه، وعلى العموم، فإن الرحمة والمحبة والترحم والعطف من الأمور التي كثيراً ما يحث عليها الإسلام.

دخل أحد الأشراف الجاهليين على رسول الله ﷺ وكان في حجره أحد أبنائه يقبله ويشمه ويظهر حبه له. فالتفت إليه الرجل وقال: إن لي عشرة من الأولاد لم أقبل أحداً منهم أبداً. وهذا هو مذهب (نيتشه)، لأن التقبيل يعني المحبة والرحمة وهذا ضعف وخفة للإنسان القوي.

يقول هذا الحديث: فغضب رسول الله غضباً إحمراً له وجهه والتمعت عيناه، وقال: «مَنْ لَا يَرْحَمُ لَا يُرْحَمُ». ثم قال له إن الله قد نزع الرحمة من قلبك. وهناك أخبار وروايات كثيرة بهذا الخصوص وخير مثال على ذلك حياة أمير المؤمنين ﷺ فقد كان مثال الرحمة والمحبة. لقد كان عليّ ﷺ إنساناً تجده أمام الضعيف بحراً من المحبة والرحمة.

لقد سبق أن أشرنا إلى أن نفسية الغربيين تستند إلى القسوة، فهم قساة القلوب. وهذا ما يعترف به الغربيون أنفسهم، ويعتبرون هذه العواطف من المحبة والإحسان والتسامح، عواطف شرقية وحتى الحب المتبادل عادة بين الأبوين وأبنائهما وبين الأبناء وأبويهما، وبين الأخوة والأخوات كلها نادرة الوجود عندهم. وهذا ما أدركه الشرقيون واعترفوا بأن العواطف الإنسانية لا

وجود لها إلا في الشرق، وأن الحياة في الغرب جافة. وإذا كانت العدالة الاجتماعية موجودة في بلادهم فإن العواطف الإنسانية قليلة الوجود.

يحكي أحد الأصدقاء أنه كان مريضاً فسافر للعلاج إلى النمسا حيث أجريت له عملية، وكان يقضي هناك فترة النقاهة. يقول: في أحد الأيام كنت جالساً مع ابني في أحد المطاعم، وكان ابني يقوم على خدمتي. وكان على مائدة أخرى يجلس رجل وامرأة بدا عليهما أنهما زوجين، إلا أنهما كانا يراقباننا واتفق أن مرّ ابني بهما، فلاحظت أنهما يسألانه عن بعض الأمور. ولما عاد سألته عما كانا يريدانه فقال: سألاني عنن هذا الرجل الذي تخدمه كل هذه الخدمة، فقلت: أنه أبي. فقالا: فليكن وهل يلزمك ذلك بأن تفعل ما تفعل؟ قال ابني: فاجبتهما باللغة التي يفهمانها، وقلت لهما أنك تصرف علي في دراستي وترسل لي المال. فزاد عجبهما لقيامك بالإنفاق على دراستي. ثم رأيتهما يقومان من مكانهما ويلتحقان بنا على مائدتنا لتبادل الحديث. وقالوا أن لهما ولداً يدرس في الخارج إلا أن ولدي قال لي بعد ذلك أنه تحقق من أقوالهما فعرف أنهما كانا يكذبان، إذ لم يكن لهما ولد بل لم يكونا زوجين، إنما كانا قد تعارفاً قبل ثلاثين سنة، وبقيا معاً لكي يتعرف كل منهما على أخلاق الآخر، فإذا اتفقا عندئذ يتزوجان رسمياً، ولكنهما لم يجدا الفرصة لذلك حتى ذلك الوقت. هكذا هم أولئك الناس!

المرحوم (محققي) الذي أرسله المرحوم آية الله بروجردي إلى ألمانيا، يقص حكاية عجيبة. يقول: كان من بين الأشخاص الذين أسلموا في زماننا بروفيسور من العلماء المحترمين. كان يزورنا كثيراً ونزوره. ثم ظهر أنه مصاب بالسرطان فادخل إلى المستشفى، وكنا نزوره هناك مع بعض المسلمين. وفي أحد الأيام أخذ يشكو، وقال: عندما اكتشف الأطباء أنني مصاب بمرض السرطان، كان ابني وزوجتي حاضرين فلما سمعا ذلك قالوا لي: بما أن هذا المرض خطير وأنت ميت حتماً، فنستودعك الله. وودعاني الوداع الأخير وخرجا، دون أن يقولوا أن هذا المسكين وهو في هذه الحالة أحوج ما يكون إلى المحبة والعطف.

يقول الرواي: بقينا نواصل زيارته في المستشفى، حتى جئنا يوماً فقيل لنا أنه قد توفي، فذهبنا لتشييع جنازته ودفنه، فرأينا ابنه حاضراً، ثم قيل لنا أنه لم يحضر إلا لكي يسلم جثة أبيه إلى إحدى المستشفيات لأنه كان قد باعها لإدارة المستشفى قبل أن يموت!.

فما من شك في أنهم يفتقرون إلى العواطف، ولكن ينبغي ألا يغرب عن بالنا أن الكثير مما نقوم به من أعمال ونطلق عليه اسم العاطفة، ليس من العواطف في شيء، بل هو نوع من الأنانية. فالعواطف هي أن إنساناً يستغل حقه المشروع لمصلحة الآخرين، فهذا الإنسان ينبغي أن يكون أولاً قد مرَّ بمرحلة سابقة وهي عدم الاعتداء على حقوق الآخرين، واحترامها، واستيفاء حقه الخاص، وبعد ذلك له أن يتخذ من حقه وسيلة يخدم بها الآخرين. وهذا هو الذي يطلق عليه اسم العاطفة الاجتماعية. ولكننا نشاهد إنساناً لا يقنع بما له من حقوق، ويسعى في الحياة إلى الحصول على المال بأية وسيلة كانت، وقد نراه يوماً ينفق الكثير في سبيل صديقه الفلاني، فنحسب ذلك سخاء منه وكرماً وصدقة وعاطفة اجتماعية، كلا، هذا ليس عاطفة اجتماعية، إنها الأنانية وحب الظهور. إنه بكرمه ذاك يريد إعلاء شأنه هو ورفع اسمه هو بين الناس. وليس في هذا شيء من حب الإنسان، لأنه داس من قبل على حقوق الكثيرين، وجاء الآن ينفق على إنسان آخر. إنه ليس من الإنسانية في شيء.

أو قد تجد شخصاً آخر يتصف بالكرم، أو ينسب إلى نفسه الكرم، ويسمي نفسه مضيافاً، ويقول أنه رجل، وباب الرجل مفتوح للضيوف. هذا بحد ذاته حسن. ولكنه غفل عن أمر آخر، وهو أن هذه المرأة التي تعيش في بيته، زوجته، امرأة حرة، ولا حق له في إصدار الأوامر إليها، ولها مطلق الحرية في أن تشتغل في بيت زوجها أو لا تشتغل. ولكنه لا يلتفت إلى كل ذلك، ويحمل زوجته كل تعب ومشقة ثم يقول أنه كريم مضياف. وهل من كرم الضيافة أن أظلم إنساناً آخر لأقدم الطعام لضيف؟.

ها هو الإمام عليّ عليه السلام يعين زوجته الزهراء عليها السلام في البيت في العمل الذي هي اختارته لنفسها بملء اختيارها. إنه يساعدها لكيلا يقع على زوجته

العزيزة ضغط من العمل كبير. فمن يريد أن يكون عمله مبنياً على أساس من العاطفة الإنسانية، يلزمه قبل ذلك أن يكون قد تجاوز مرحلة العدالة، أي أن يكون عادلاً ولا يعتدي على حق من حقوق الآخرين، وبعدئذ يكون له أن يتنازل عن حق من حقوقه ويؤثر الآخرين على نفسه. إنني أعرف رجلاً من علمائنا العظام كانوا حريصين على تجنب اتفه اعتداء على حق أحد. إنهم حتى في بيوتهم لم يكونوا يطلبون من زوجاتهم أو أبنائهم أو بناتهم أن ينجزوا لهم بعض الأعمال التي تخصهم، بصيغة الأمر.

ينقل المرحوم الشيخ عبد الكريم الحائري رضوان الله عليه، عن المرحوم الحاج ميرزا محمد تقي الشيرازي رضوان الله عليه، وكان من كبار مراجع الشيعة، أنه لم يكن يطلب شيئاً بصيغة الأمر أبداً. فمرض يوماً. وفي موعد الغداء جاءته بعض النسوة بطعامه وتركته عند الباب وذهبت إلى حال سبيلها إلا أنه لمرضه وضعفه لم يتمكن من النهوض والإيتان بالطعام، فبقي هناك بضع ساعات. وعندما جاءه بعضهم رأى الطعام قد برد ولم يتناول منه الشيخ شيئاً، مع أنه كان يمكن أن ينادي على أحدهم ليقدم إليه الطعام. ولكنه احتاط في الأمر إن كان يجوز له شرعاً أن يأمر أحداً بذلك.

فالإيثار لا يكون إيثاراً إلا إذا لم يكن ينطوي على حب الظهور والأنانية.

هناك حكاية عن بعض أصحاب رسول الله ﷺ في حرب (مؤتة) تدلك على معنى الإيثار على حقيقته.

جرح عدد من المسلمين في حرب مؤتة، وظلوا مطروحين في مواضعهم والدماء تنزف منهم، وكان العطش قد اشتد بهم. فجاء رجل بوعاء من الماء وراح يسقي المجروحين واحداً بعد واحد. وصل إلى أحدهم فرآه في آخر رمق من شدة العطش، فناوله الماء ليشرب، فأوماً الجريح إلى جريح آخر طالباً من الساقى أن يبدأ بذلك لأنه أشد عطشاً منه، فأسرع الساقى إليه، فأوماً هذا إلى جريح ثالث بأنه أحق منه بالماء، فأسرع إلى الثالث فوجده ميتاً، فرجع إلى الثاني ليسقيه فوجده قد مات، فأسرع عائداً إلى الأول فإذا به قد مات أيضاً.

فما الإيثار إن لم يكن هذا! وكيف يكون نكران الذات إن لم يكن هكذا!
إنه تقديم حاجة الآخرين على حاجة الذات.

لا شك أن خدمة الآخرين ومحبتهم إحدى القيم الإنسانية، ولكنها واحدة
منها، لا كلها..

والسلام على من اتبع الهدى

الإِنْسَانُ وَالْإِيمَانُ

الإنسان والحيوان

ترجمة: محمد علي آذرشب

الإنسان هو نوع من الحيوان، لذا فإنه يشترك كثيراً مع الحيوانات الأخرى، ولكنه يختلف عن أبناء جنسه في عدد من الفروق التي تميزه عن الحيوانات الأخرى، ووهبت له المزية والتسامي، وجعلته لا نظير له.

فاختلاف الإنسان الأساسي مع الحيوانات الأخرى والذي هو ملاك «إنسانيته» وأصبح مصدراً لما يسمى باسم المدنية والثقافة الإنسانية يكمن في ناحيتين: النظرات والنزعات.

تتمتع الحيوانات بصورة عامة بهذه المزية من إنها تدرك أنفسها والعالم الخارجي، وتعي ذلك، وعلى ضوء هذا الوعي والمعرفة تسعى من أجل الوصول إلى رغباتها ومتطلباتها.

والإنسان أيضاً - كسائر الحيوانات الأخرى - له سلسلة من الرغبات والمتطلبات، وهو في سعي على ضوء وعيه ومعرفته للوصول إلى تلك الرغبات والمتطلبات. وفرقه عن سائر الحيوانات هو في مجال وعيه ومعرفته واتساعهما وانتشارهما، وهو أيضاً في سمو مستوى الرغبات والمتطلبات. هذا ما وهب للإنسان المزية والسمو، وفضّله على سائر الحيوانات.

مجال وعي الحيوان ومستوى رغبته:

إن وعي الحيوان بالعالم يأتي عن طريق الحواس الظاهرة فقط. ولذا فهو:

أولاً: سطحي وظاهري، ولا ينفذ إلى الباطن وعلاقات الأشياء الباطنية.
 ثانياً: فردي وجزئي: فلا يتمتع بالكلية والعموم.
 ثالثاً: محدود بمنطقة معينة. فهو محدود بمحيط حياة الحيوان، ولا يجد سبيلاً إلى خارج محيط حياته.

رابعاً: حالي، أي إنه متعلق بزمان الحال، ومنقطع عن الماضي والمستقبل. فالحيوان لا يعرف تاريخ نفسه ولا تاريخ العالم، ولا يفكر حول المستقبل، ولا يتعلق سعيه بالمستقبل.

فالحيوان من ناحية الوعي لا يخرج أبداً عن إطار الظواهر، الفردية والجزئية، والمحيط، وزمان الحال. وهو سجين هذه السجون الأربعة إلى الأبد، وإذا خرج أحياناً فليس عن وعي أو شعور أو اختيار. بل تحت تأثير الطبيعة الإجباري، وبصورة غريزية غير واعية ولا شاعرة.

إن مستوى رغبات الحيوان ومتطلباته تشبه مجال معرفته ووعيه بالعالم ضمن حدود خاصة، فهو:

أولاً: مادي، فهو لا يتعدى حدود الأكل والشرب والنوم واللعب، واتخاذ البيت، والتمتع بالجنس المخالف. فالحيوان لا يفهم الرغبات المعنوية، والقيم الأخلاقية وغيرها.

ثانياً: شخصي وفردي، متعلق بنفسه، وإلى حدّ أكثر بزوجه وفراخه.

ثالثاً: محدود بمنطقة معينة، متعلق بمحيط حياته.

رابعاً: حالي، متعلق بزمان الحال.

أي إنها الأبعاد نفسها التي كانت لوعي الحيوان وإدراكه. وله بعد ذلك متطلبات وتمسكات وجوده. فالحيوان - من هذه الناحية أيضاً - سجين في حدود خاصة.

فالحيوان إذا عقب غاية وتحرك نحوها بحيث تكون خارج هذه الحدود، فمثلاً يتعلق بنوع لا بفرد، أو أنه يتعلق بالمستقبل لا بالحال. كما يشاهد ذلك

في بعض الحيوانات الاجتماعية كمنحل العسل، فهو بحكم الغريزة ومن دون وعي وبأمر مباشر من القوّة التي أبدعته وتدبّر العالم.

مجال وعي الإنسان ومستوى رغبته:

إنّ منطقة نفوذ الإنسان سواء من ناحية الوعي والنظرة والمعرفة، أو من ناحية الرغبات والمتطلبات هي أوسع وأسمى كثيراً.

فإنّ وعي الإنسان ومعرفته تجتاز ظواهر الأشياء ومظاهرها، وتنفذ إلى باطن الذات وماهيتها، وعلاقاتها وتبعياتها والضرورات السائدة عليها. فوعي الإنسان لا يبقى سجيناً في حدود منطقة أو مكان، ولا توقفه سلسلة الزمان في قيد أو أسر، فهو يطوي المكان والزمان، ولذا فإنّه يتعرف إلى ما وراء محيطه الذي يعيش فيه إلى حدّ أنّه يتطلع إلى معرفة الكواكب الأخرى. ويطلع على ماضيه ومستقبله، ويكتشف تاريخ ماضيه وماضي العالم، أي تاريخ الأرض والسّموات، والجبال، والبحار، والنباتات، والحيوانات الأخرى. ويفكر في المستقبل إلى الآفاق البعيدة. وأكثر من ذلك إنّ الإنسان يجول بفكرته حول اللانهايات الخالدة، ويتعرف إلى بعضها. فالإنسان يتخطى المعرفة الفردية والجزئية، ويكتشف القوانين الكلية والحقائق العامة التي تستوعب العالم. وبهذا يقر سيطرته على الطبيعة.

فالإنسان يتمكن من أن يكون له مستوى عال من ناحية الرغبات والمتطلبات، فهو موجود يتطلب القيم، ويريد الهدف وكمال المطلوب، ويبحث عن أهداف غير مادية وليست من أنواع الريح. أهداف لا تختص به ولا تختص بزوجه وأولاده على حدّ أكثر، عامة وشاملة ومستوعبة لجميع أفراد البشر، ولا تتعلق بمحيط أو منطقة خاصة، أو بحقبة معينة من الزمان.

فالإنسان بعيد الهدف إلى حدّ بحيث تكون قيمة عقيدته وهدفه فوق كل القيم الأخرى، وتكون راحة الناس وخدمتهم أهم من راحته هو. فالشوكة التي تدخل في قدم الآخر كأنّها في قدمه، بل كأنّها في عينه، يواسي الآخرين بالأمهم، فهو متعلق بعقيدته وهدفه المقدّس إلى حدّ أنّه يضحي بمصالحه بل بحياته ووجوده من أجلها بكلّ بساطة.

فالناحية الإنسانيّة في المدنية البشرية التي تعتبر روح المدنية هي وليدة مثل هذه الأحاسيس والمتطلبات البشرية.

ملاك امتياز الإنسان:

إنّ نظرة الإنسان الواسعة حول العالم هي حصيلة جهود جماعة من البشر قد تكدّست على بعضها وتكاملت.. خلال قرون وأعصار. إنّ هذه النظرة التي أصبحت تخضع لقواعد وضوابط ومنطق خاص، وجدت لنفسها اسم «العلم»، العلم بالمعنى الأعم، يعني مجموع التفكيرات البشرية حول العالم والتي تشمل الفلسفة أيضاً، حصيلة جهود جماعة من البشر ولها نظام منطقي خاص.

إنّ نزعات البشر المعنويّة السامية هي وليدة إيمانه واعتقاده وتعلقه ببعض الحقائق في هذا العالم، وتلك الحقائق هي فوق الفردية أيضاً، وعامة وشاملة، وما وراء المادية، أي إنّها ليست من نوع الفائدة والربح. وإنّ مثل هذا الإيمان والتعلق - بدوره - وليد بعض النظرات والمعرفة العالمية التي إمّا أن تكون قد عرضت على البشر من قبل الأنبياء الإلهيين، وإمّا أن يكون بعض الفلاسفة أراد أن يعرض نوعاً من التفكير الذي كان مثاراً للإيمان والهدف.

وعلى كلّ حال، فإنّ نزعات الإنسان السامية المعنويّة واللاحيوانية عندما تجد قاعدة وأساساً عقائدياً وفكرياً تتخذ لنفسها اسم «الإيمان».

إذا، نستنتج أنّ الفرق الأصلي الأساسي بين الإنسان وسائر الحيوانات الذي هو ملاك «إنسانيته» والإنسانيّة المتعلقة بها هو العلم والإيمان.

وقد قيل كثيراً حول ميزة الإنسان عن الحيوانات الأخرى، فالبعض ينكر الفرق الأساسي بين هذا النوع وسائر الأنواع، ويعتبر اختلاف وعي الإنسان ومعرفته مع الحيوان من قبيل الاختلاف الكمي والاختلاف الكيفي على حد أكثر، لا الاختلاف في الماهية. إنّ كل العجائب والعظمت والأهميات التي جلبت انتباه كبار فلاسفة الشرق والغرب إلى موضوع المعرفة في الإنسان لم تجلب إلى حد ما انتباه هذه الجماعة.

وتعتبر هذه الفئة الإنسان من ناحية الرغبات والمتطلبات حيواناً تاماً من دون أقل اختلاف من هذه الناحية^(١) ويرى البعض الآخر اختلافه في الروح، أي إنهم يعتقدون أن الروح والحياة هي منحصرة بالإنسان فقط، وليست للحيوانات الأخرى إحساس أو رغبة أو ألم أو لذة، وأنها آلات بلا روح، والموجود الذي يمتلك الروح هو الإنسان فقط إذا فتعريفه الحقيقي هو أنه موجود ذو روح. والعلماء الآخرون الذين لا يعتبرون الإنسان الموجود ذا الروح الوحيد في العالم، ويعترفون بالامتيازات الأساسية بينه وبين سائر الحيوانات، فكل فئة منهم قد انتبهوا إلى إحدى خصائص الإنسان وامتيازاته ولذا فإن الإنسان قد وجد تعاريف وتعابير مختلفة مثلاً: الحيوان الناطق، الطالب المطلق، لا يتناهي، طالب الهدف، طالب القيم، حيوان ما وراء الطبيعة، لا يقبل الانتهاء، غير معين، ملتزم ومسؤول، ناظر المستقبل، حر ومختار، طالب العدالة، ذو وجهين، العاشق، المكلف، صاحب الوجدان، ذو ضميرين، مبدع وخلاق، الوحيد، المضطرب، عابد العقيدة، صانع الآلة، طالب الغيب، مبدع الخيال، المعنوي، مدخل المعنوية. . . .

ومن البديهي فإن كلاً من هذه المميزات هي صحيحة في مكانها، ولكن إذا أردنا أن نأتي بتعبير يجمع كل الفروق الأساسية ربّما يكون من الأفضل أن نذكر العلم والإيمان، ونقول: إن الإنسان حيوان قد امتاز على سائر الحيوانات الأخرى بامتيازين «العلم والإيمان».

هل الإنسانيّة هي البناء؟

علمنا أن الإنسان نوع من الحيوان، ولذا فإن له وجوه اشتراك كثيرة مع سائر الحيوانات، وفي الوقت نفسه فإن سلسلة من الامتيازات قد ميزته عن سائر الحيوانات.

وقد سببت وجوه اشتراكه مع الحيوان ووجوه امتيازه عن أن تكون للإنسان حياتان: حياة حيوانية، وحياة إنسانية، وتعبير آخر: حياة مادية وحياة ثقافية.

(١) إن «هوبز» الفيلسوف البريطاني المعروف له مثل هذه النظرة بالنسبة إلى الإنسان.

وهنا تعرض مسألة وهي أنه ما هي العلاقة بين حيوانية الإنسان وإنسانيته، بين حياته الحيوانية وحياته الإنسانية، بين حياته المادية وحياته الثقافية الروحية؟

هل إنَّ إحدى هاتين أصل والثانية فرع؟ إحداهما أساس والثانية انعكاسها؟ إحداهما قاعدة والأخرى بناء؟ هل إنَّ الحياة المادية هي القاعدة والحياة الثقافية هي البناء؟ هل إنَّ حيوانية الإنسان قاعدة وإنسانيته بناء؟

وإن كان كل ما يعرض اليوم له وجهة اجتماعية لا وجهة نفسية، وتعرض من وجهة نظر علم الاجتماع لا من وجهة نظر علم النفس، ولذا فإنَّ صورة البحث تكون بهذه الصورة:

هل إنَّ المؤسسة الاقتصادية التي تتعلق بالانتاج والصلاة الانتاجية من بين المؤسسات الاجتماعية هي الأصل والقاعدة وأنَّ سائر المؤسسات الاجتماعية لا سيَّما المؤسسات التي تجلَّت فيها إنسانيَّة الإنسان كلها فرع وبناء وانعكاس من المؤسسة الاقتصادية؟ هل كان العلم والفلسفة والأدب والدين والقانون والأخلاق والفن في كل دور مظاهر للواقعات الاقتصادية، ولم يكن لها أصالة لذاتها.

نعم، إنَّ ما يعرض يعرض بهذه الصورة، ولكن البحث العلمي الاجتماعي هذا تظهر له نتيجة نفسانية، وينجر إلى بحث فلسفي حول الإنسان وواقعه وأصالته، والذي يدعى اليوم باسم «أصالة الإنسان» أو «هيومنيسم». وهو أنَّ إنسانيَّة الإنسان لا أصالة لها بأي وجه، وحيوانيته فقط هي التي لها أصالة، فالإنسان لا يتمتع بأصالة باسم «الإنسانيَّة» في مقابل حيوانيته، أي تؤيد نظرة تلك الفئة التي تنكر الاختلاف الأساسي بين الإنسان والحيوان.

ووفقاً لهذه النظرية لم تنكر أصالة النزعات الإنسانيَّة من النزعة الحقيقية، والنزعة الخيرية، ونزعة الجمال، والنزعة الإلهيَّة فحسب، بل تنكر أيضاً وصالة النزعة الواقعية من نظر الإنسان حول العالم والواقع، لأنَّ أي نظرة لا يمكن أن تكون نظرة مجردة فقط، وحيادية، فإنَّ كل نظرة تعكس نزعة مادية خاصة، ولا يمكن أن تكون غير هذا.

والغريب أن بعض المدارس التي تعكس مثل هذا الرأي هي في الوقت نفسه تهتف بالإنسانية، وأصالة الإنسان!

والحقيقة هي أن سير الإنسان التكاملي يبدأ من الحيوان ويكمل باتجاه الإنسانية. وهذه القاعدة تصدق على الفرد وعلى المجتمع أيضاً. فالإنسان في بادئ وجوده جسم مادي، ويتبدل في حركته التكاملية بالروح أو الجوهر الروحاني، وتتولد «روح الإنسان» في حجر جسمه وتتكامل كما هو ميزة التكامل، فإن الموجود المتكامل - بأي نسبة يتكامل يكون مستقلاً وقائماً بذاته، وسائداً ومؤثراً في محيطه، وإن إنسانية الإنسان سواء أكانت في الفرد أم المجتمع وبأي نسبة تتكامل فهي تخطو نحو الاستقلال والسيادة على سائر الجوانب. وإن الفرد الإنساني المتكامل هو الذي يسيطر سيطرة نسبية على محيطه الخارجي والداخلي. والفرد المتكامل يعني المنفصل عن سيادة المحيط الخارجي والداخلي والمتصل بالعقيدة والإيمان.

ويتم تكامل المجتمع بتلك الصورة نفسها التي تمّ فيها تكامل الروح في حجر الجسم وتكامل إنسانية «الفرد» في حجر حيوانيته.

وإن نطفة المجتمع البشري تنعقد غالباً مع المؤسسات الاقتصادية. وإن جوانب المجتمع الثقافية والمعنوية هي بمنزلة روح المجتمع. فكما أن هناك تأثيراً متقابلاً أي بين الجسم والروح فإن مثل هذه العلاقة قائمة بين روح المجتمع وهيكله أي بين مؤسساته المعنوية ومؤسساته المادية. فكما أن سير الفرد التكاملي نحو الحرية والاستقلال والسيادة غالباً ما يكون الروح فكذلك سير المجتمع أيضاً. أي إن مجتمع الإنسان مهما تكامل بصورة أكثر تظهر له حياة الاستقلال الثقافية والسيادة بصورة أكثر على حياته المادية. فالإنسان القادم حيوان ثقافي، لا حيوان اقتصادي. الإنسان القادم إنسان العقيدة والإيمان والمذهب، لا إنسان البطن والحجر.

ووفقاً لهذه النظرية فإن جانب الإنسان الإنساني قد تكامل برفقة - بل متقدماً على - تكامل آلاته الانتاجية بسبب أصالته، وعلى أثر التكامل فقد حدّ من تبعيته

وتأثره بالمحيط الطبيعي والاجتماعي وأضاف إلى انفصاله الذي يساوي اتصاله بالعقيدة والهدف والمذهب والفكرة، أيضاً تأثيره في المحيط الطبيعي والاجتماعي، وسوف يصل بصورة أكثر في المستقبل إلى الحرية المعنوية الكاملة أي الاستقلال والاتصال بالعقيدة والإيمان والفكرية. كان الإنسان في الماضي أسير الطبيعة ورقها وأسير حيوانيته ورقها بصورة أكثر مع أنه قل ما كان يتمتع بمواهب الطبيعة ومواهبه، ولكن إنسان المستقبل في الوقت نفسه الذي يتمتع فيه بصورة أكثر بمواهبه وبالطبيعة فإنه سيكون أكثر حرية من أسر الطبيعة وأسر قواه الحيوانية، وسيضيف إلى سيادته على نفسه وعلى الطبيعة.

بناءً على هذه النظرية، فالواقع الإنساني، مهما بدا مع تكامله الحيواني والمادي وفي حجره، فإنه لم يكن في أي وقت من الأوقات ظلاً أو انعكاساً أو تابعاً لتكامله المادي، إنه واقع مستقل متكامل. فكما أنه يتأثر من الجوانب المادية فإنه يؤثر فيها. والذي يقرر مصير الإنسان النهائي هو سير ثقافته التكاملية الأصيل، أو واقعه الإنساني الأصيل، لا سير آلات الانتاج التكاملية. هذا واقع إنسانية الإنسان الأصيل الذي يستمر في حركته ويكمل آلات الانتاج مع سائر شؤون الحياة الأخرى، لا أن آلات الانتاج تتكامل تلقائياً، وأن إنسانية الإنسان تتطور وتتغير كآلاته التي توجه نظام الانتاج، ولذا فإن له اسم التكامل لأنه يوجه نظاماً انتاجياً متكاملًا بصورة أكثر.

إن «ويل ديورانت» كاتب «قصة الحضارة» المعروف مع أنه لا ديني يقول: «إن الفرق بين العالم القديم والعالم الآلي الحديث بالآلات فقط لا بالأغراض... ماذا تقولون: إذا كان جميع تقدمنا من أجل إصلاح الأساليب والآلات لا تحسين الغايات والأغراض؟»^(١).

ويقول أيضاً: «إن الثروة متعبة، والعقل والحكمة نور ضعيف بارد، ولكن الحب هو الذي يدفع القلوب بهيمنة خارجة عن حدود البيان»^(٢).

(١) «لذات فلسفة»: ص ٢٩٢.

(٢) «لذات فلسفة»: ص ١٣٥.

والغالب قد أدرك لليوم أن «السيانتيسم» النظام العلمي المحض والتربية العلمية الخالصة عاجزان عن بناء الإنسان الكامل، فالتربية العلمية الخالصة تبني نصف إنسان لا إنساناً كاملاً، وحصيلة هذه التربية هي المادة الخام للإنسان، «الإنسان المصنوع» فهي تصنع إنساناً قوياً وقادراً لا إنساناً فاضلاً. تصنع إنساناً ذا جانب واحد، لا إنساناً متعدد الجوانب. وقد أدرك الجميع اليوم أن عصر العلم المحض قد انتهى، وهناك فراغ الهدف يهدد المجتمعات، كما يريد البعض أن يملأ هذا الفراغ بالفلسفة المحضة، وتعلق البعض بأذيال الأدب والفن والعلوم الإنسانيّة، وفي بلدنا أيضاً تعرض إلى حدّ ما الثقافة الإنسانيّة لا سيّما الأدب العرفاني من قبل أدب «مولوي» و«سعدي» و«حافظ» لسد هذا الفراغ المعنوي الهديفي. غافلين عن أنّ هذا الأدب قد أخذ روحه وجاذبيته من الدّين.

إنّ روح هذا الأدب الإنساني هي تلك الروح الدينية الإسلاميّة، وإلّا فلماذا أصبح بعض أقسام الأدب الحديث بارداً لا روح ولا جاذبية فيه إلى هذا الحدّ مع تظاهره بالإنسانيّة. إنّ المحتوى الإنساني لأدبنا ناتج من نوع من التفكير حول الإنسان والعالم وهو التفكير الإسلامي نفسه، ولو أخذنا الروح الإسلاميّة عن هذا الأدب الرائع لا يبقى منه سوى حثالة وهيكل ميت.

وإنّ «ويل ديورانت» هو من الأشخاص الذين يشعرون بهذا الفراغ، ويقترح سده بالأدب والفلسفة والفن، فيقول:

«إنّ الضرر والخسارة التي وردت على مدارسنا وجامعاتنا كان أكثرها من نظرية «اسبنسير» التربوية^(١)، الذي عرف التربية بتلاؤم الإنسان مع محيطه. إنّ هذا التعريف تعريف ميت وميكانيكي، وقائم على فلسفة «الأفضلية الميكانيكية»، ويمجه كل ذهن وروح مبدعة، ونتيجة ذلك أصبحت مدارسنا مليئة بالعلوم النظرية والميكانيكية، وفارغة من موضوعات الأدب والتاريخ والفلسفة والفن التي لا فائدة فيها على حدّ تعبيرهم... إنّ التربية العلمية

(١) الفيلسوف البريطاني المعروف في القرن التاسع عشر.

المحضة لا حصيلة لها سوى الآلات، تجعل الشخص غريباً عن الجمال وتفصله عن الحكمة، وكان من الأفضل للعالم ألا يكتب «اسبسير» كتاباً^(١).

من العجب أن «ويل ديورانت» مع أنه يعترف أن الفراغ الموجود هو فراغ هدفي، فراغ باتجاه المقاصد والغايات والأهداف، فراغ قد انتهى إلى نظام فارغ، مع أنه يعترف بأن هذا الفراغ فراغ نوع من التفكير ونوع من الإيمان بالمقاصد والأهداف الإنسانية، ومع كل ذلك يظن أنه يتوافق مع أي نوع من المعنويات وإن كانت لا تتعدى قوّة التخيل، يظن أن الانشغال بالتاريخ والفن والجمال والشعر والموسيقى يتمكن من سد مثل هذا الفراغ الناتج من عمق فطرة طالب الهدف وكمال مطلوب الإنسان.

خلافة العلم والإيمان:

علمنا بأن العلم والإيمان «إنهما لم يكن بينهما تضاد فحسب»، بل هما متممان ومكملان لبعضهما. وهنا يعرض سؤال آخر: هل يمكن أن يملأ كل منهما مكان الآخر؟

بعد أن عرفنا ما هو دور العلم، وما هو دور الإيمان، لا حاجة ماسة في عرض هذا السؤال والإجابة عنه. ومن البديهي أنه لا يتمكن العلم من أن يكون خليفة الإيمان بحيث يهب الحب والأمل بالإضافة إلى النور والقوّة، ويرتقي بمستوى رغباتنا، وبالإضافة إلى أنه يمدنا للوصول إلى المقاصد والأهداف وطى الطريق إلى تلك المقاصد والأهداف، فإنه يسلب منّا المقاصد والأهداف والرغبات التي تدور بحكم الطبيعة والغريزة حول محور الفردية والأنانية، ويعطينا بدلاً من ذلك مقاصد وأهدافاً تدور حول محور الحب والعلاقات المعنويّة والروحانية، وبالإضافة إلى أنه آلة بيدنا فإنه يغير جوهرنا وماهيتنا. ولا الإيمان يتمكن من أن يكون خليفة العلم، ويعلمنا بالطبيعة، ويكشف لنا قوانينها، ويعرفنا بأنفسنا.

(١) (لذات الفلسفة): ص ٢٠٦.

وقد أثبتت التجارب التاريخية أن فصل العلم والإيمان قد أدى إلى أضرار لا يمكن تعويضها يجب معرفة الإيمان على ضوء العلم، والإيمان يبتعد من الخرافات في نور العلم، وبفصل العلم عن الإيمان يتحول الإيمان إلى الجمود والتعصب الأعمى، والدوران بشدة حول نفسه، وعدم الوصول إلى مكان. والمكان الفارغ من العلم والمعرفة ينقلب فيه المؤمنون الجهلة إلى آلة بيد كبار المنافقين، والذي رأينا ونرى نماذج منهم في خوارج صدر الإسلام والأدوار التي تلت بصور مختلفة.

والعلم بلا إيمان سيف بيد زنجي سكران، وسراج في منتصف الليل بيد لص لسرقة أفضل البضائع، ولهذا فإن الإنسان العالم بلا إيمان اليوم لا يختلف عن الجاهل بلا إيمان في أمس أقل اختلاف من حيث طبيعة الأساليب والأفعال وماهيتها. أي اختلاف يوجد بين أمثال تشرشل، وجانسون، ونيكسون، واستالين اليوم، وبين الفراعنة وأمثال جنكيز وآتالا بالأمس؟

من الممكن أن يقال ألم يكن العلم نوراً وقوة؟ إنَّ نورانية العلم وقوته لا تختص بعالم الخارج، إنَّه ينير لنا ويرينا عالمنا الداخلي أيضاً، وبالنتيجة فإنَّه يجعلنا قادرين على تغيير عالمنا الداخلي أيضاً. إذن، فالعلم يتمكن من بناء العالم وبناء الإنسان أيضاً. إذن، فهو يقوم بعمله (بناء العالم) ويقوم بعمل الإنسان (بناء الإنسان) أيضاً.

والجواب هو أن كل هذه الأمور صحيحة. ولكن النقطة الأساسية هي أنَّ قوة العالم وقدرته هي من نوع قوة الآلة وقدرتها، أي إنَّها لها صلة بإرادة الإنسان وأمره. فالإنسان عندما يريد إنجاز عمل في أي ناحية يمكنه أن ينجزه بواسطة آلات العلم بصورة أفضل. ولهذا نقول: إنَّ العلم أفضل مساعد للإنسان للوصول إلى المقاصد وطى الطرق التي اختارها الإنسان للسلوك.

ولكن الكلام في مكان آخر، الكلام في أنَّ الإنسان عيَّن المقصد قبل تشغيله الآلة. وإنَّ الآلات تستخدم دائماً في طريق المقاصد. من أين ظهرت المقاصد؟ فالإنسان بما أنه حيوان بالطبع وإنسان بالاكْتساب أي يجب أن

تهذب قابليات الإنسان الإنسانيّة بالتدرّيج في ضوء الإيمان، فهو بطبيعته يتحرك باتجاه مقاصده الطبيعيّة الحيوانية الفردية المادية الأنانية، ويستخدم الآلات في هذا الطريق، ولهذا فهو محتاج إلى قوّة لا تكون آلة الإنسان وقصده، بل تسوق الإنسان إلى جهتها كآلة، يحتاج إلى قوّة تفجر الإنسان من داخله وتدفع قابلياته الداخلية إلى النشاط، يحتاج إلى قوّة تتمكن من إيجاد ثورة في ضميره وتعطيه اتجاهاً جديداً وهذا عمل لا يتمكن عليه العلم وكشف القوانين السائدة على الطبيعة والإنسان، ومثل هذا التأثير هو وليد تقديس بعض القيم وارتفاع ثمنها في روح الإنسان، وهو بنفسه وليد عدد من النزعات السامية في الإنسان، وتلك النزعات هي بدورها ناتجة من انطباع خاص وطراز تفكير خاص حول العالم والإنسان بحيث لا يمكن الحصول عليها في المختبرات ولا من محتوى القياسات والاستدلالات، وتلك الانطباعات هي تلك التي سوف توضح في المستقبل بأنّها خارجة عن متناول العلم.

وقد أثبت تاريخ الماضي والحاضر ما ينتج عنه فصل العلم عن الإيمان، فمحاولات الأفراد الإنسانيّة في المكان الذي كان فيه الإيمان ولم يكن العلم قد بذل في أمور لم تنتج كثيراً أو لم تنتج إنتاجاً طيباً أحياناً، وقد أصبحت أحياناً مثاراً للعصبيات والجمود، والتنازع المضر أحياناً أخرى. وتاريخ البشر الماضي مليء بمثل هذه الأمور.

فالمكان الذي كان العلم فيه وبقي مكان الإيمان فارغاً يشبه بعض مجتمعات العصر الحاضر حيث بذلت جميع الطاقات العلمية في سبيل الأنانيات وطلب الزيادات، والأفضليات، والاستثمارات والاستعبادات والحيل والمكر.

ومن الممكن اعتبار القرنين أو الثلاثة الماضية عصر عبادة العلم والهروب من الإيمان. واعتقد الكثير من العلماء أنّ جميع مشكلات الإنسان سوف تنحل بطرف أصعب العلم، ولكن التجربة أثبتت عكس ذلك، فلا يوجد اليوم عالم بحيث ينكر حاجة الإنسان إلى نوع من الإيمان حتى ولو كان إيماناً غير ديني والذي هو أمر فوق العلم على كلّ حال. ويعترف «برتراند رسل» مع نزعاته الماديّة بأنّ:

«العلم الذي يكون الغرض منه الدخول، لا تكون نتيجته مفيدة، ولمثل هذه النتيجة يجب اتخاذ عمل ينطوي فيه «الإيمان» بشخص، بهدف أو بغاية»^(١).

فالماديون اليوم مضطرون إلى الادعاء بأننا ماديون من الناحية الفلسفية، وهدفون من الناحية الأخلاقية. أي إننا ماديون من الناحية النظرية، وهدفون معنويون من الناحية العملية^(٢). وكيف يمكن أن يكون الإنسان مادياً من الناحية النظرية ومعنوياً من الناحية العملية؟ فهذا سؤال على الماديين أنفسهم أن يجيبوا عنه.

إنَّ «جورج سارتن» العالم العالمي الشهير، وكاتب كتاب «تاريخ العلم» المعروف، يعبر في كتابه (الأجنحة الستة) عن قصور العلم وعجزه في جعل علاقات البشر إنسانية، وحاجة الإنسان الفورية إلى قوّة الإيمان كما يلي: «قام العلم في بعض المجالات بتسامٍ عظيمٍ وعجيب، ولكن في المجالات الأخرى كالسياسة الوطنية والدولية التي تتصل بعلاقات أفراد الإنسان ببعضهم لا زلنا نضحك من أنفسنا»^(٣).

ويعترف جورج «سارتن» بأنَّ الإيمان الذي هو موضع حاجة الإنسان هو الإيمان الديني أو المذهبي، ويقول حول حاجة الإنسان إلى مثلث الفن والدين والعلم كما يلي:

«إنَّ الفن يظهر الجمال، وتكون هذه الجهة سبباً في سرور الحياة. والدين يجلب الحب فهو موسيقى الحياة. والعلم يتعامل مع الحق والصدق والعقل، ويكون سبباً في ذكاء النوع البشري. ونحن محتاجون إلى هذه الثلاثة، إلى الفن، وإلى الدين، وإلى العلم أيضاً، والعلم بصورة مطلقة واجب للحياة، ولكنّه لا يكفي لوحده»^(٤).

(١) بير تراندرسل: «زناشوثي وأخلاق».

(٢) جورج بوليستر: «أصول مقدماتي فلسفة».

(٣) جورج سارتن: «الأجنحة الستة».

(٤) «الأجنحة الستة»: ص ٣٠٥.

الإيمان الديني

قد اتضح من البحوث السابقة أنَّ الإنسان لا يتمكن من الحياة السليمة أو ينجز عملاً مفيداً مثمرًا للإنسانية والمدنية الإنسانية بلا أن تكون له فكرة وهدف وإيمان، فالإنسان الفاقد للفكرة والإيمان إمَّا أن يكون بصورة موجود غارق في الأنانية بحيث لا يخرج أبداً من حيز مصالحه الشخصية وإمَّا أن يكون بصورة موجود متردد حائر لا يعرف واجبه في الحياة والقضايا الأخلاقية والاجتماعية. فالإنسان يجابه دائماً القضايا الأخلاقية والاجتماعية ويضطر إلى إبداء ردِّ فعل خاص في مقابل هذه القضايا. فالإنسان إذا كان متصللاً بمدرسة أو عقيدة أو إيمان فإنَّ واجبه واضح، وأمَّا إذا لم تكن مدرسة أو نظام يوضح له واجبه يقضي حياته مردداً دائماً، ويجتذب إلى هذه الجهة تارة وإلى تلك الجهة تارة أخرى. فيكون موجوداً غير متناسق. نعم، لا شك في قاعدة الالتحاق بمدرسة أو فكرة.

والذي يجب أن يكون موضع اهتمام هو أنَّ الإيمان الديني الوحيد الذي يتمكن من أن يجعل الإنسان بصورة «مؤمن» واقعي، فيضع الأنانية وحب الذات تحت شعاع الإيمان والعقيدة والمذهب، ويوجد نوعاً من «التعبد» و«التسليم» عند الشخص أيضاً بحيث لا يسمح الإنسان للشك سبيلاً إلى نفسه في أقل موضوع تعرضه المدرسة. ويجعله أيضاً بصورة شيء عزيز ومحبوب وقيم، إلى حد أن تكون الحياة له من دونه تافهة ولا شيء ولا معنى لها. ويدافع عنه بنوع من الغيرة والتعصب.

والنزعات الإيمانية الدينية تؤدي إلى أن يقوم الإنسان بجهود رغم نزعاته

الطبيعية الفردية، ويضحى بوجوده وحيثيته في سبيل إيمانه أحياناً. وهذا يتيسر في حال تجد فيه فكرة الإنسان حالة قدسية، وسيادة مطلقة على وجود الإنسان. والقوة الدينية فقط هي التي تتمكن من أن تهب القدسية للأفكار، وتجعل حكمها نافذاً على الإنسان بقدره تامة.

ويقوم الأشخاص أحياناً بالتضحية وترك الروح والأموال وجميع حيثياتهم لا عن طريق الفكرة والعقيدة الدينية بل تحت ضغط العقد والأحقاد وطلب الانتقام، وبالتالي ردّ الفعل الشديد أمام الشعور بالضغط والظلم، كما نرى نظائر ذلك هنا وهناك في العالم.

ولكن اختلاف الفكرة الدينية وغير الدينية هي عندما تتوسط العقيدة الدينية. وتهب الفكرة القدسية، تكون التضحيات برضا تام وبصورة طبيعية، وفرق بين أن يتم العمل عن رضا وإيمان الذي هو نوع من الاختبار. وبين العمل الذي يتم تحت تأثير العقد والضغط الباطنية المؤلمة وهو نوع من الانفجار.

ثانياً: إذا كانت نظرة الإنسان للعالم نظرة مادية صرفة للعالم وعلى أساس تحديد الواقع في المحسوسات، فعندئذ يشعر الإنسان في علاقته مع العالم بأن كل نوع من حب الفكرة وتعقيب الهدف الاجتماعي والإنساني بعكس الواقعيات المحسوسة.

ونتيجة النظرة الحسية للعالم هي حب الذات لا حب الفكرة، إن حب الفكرة إذا لم يكن على أساس النظرة للعالم والتي نتيجتها المنطقية هي الفكرة، فلا يتعدى حب الخيال. أي على الإنسان أن يصنع عالماً من خياله منفصلاً عن الواقعيات الموجودة في داخله، ويأنس بذلك، ولكن حب الفكرة إذا كان ناتجاً من الدين أو المذهب، يعتمد على نوع من النظرة للعالم والتي تكون نتيجتها المنطقية نظرة للعالم تابعة للأفكار والأهداف الاجتماعية. فالإيمان الديني صلة حميمة بين الإنسان والعالم، وبعبارة أخرى هو نوع من التناسق بين الإنسان وأهداف العالم الكلية. وأما الإيمان والأهداف غير الدينية فهي نوع من

الانقطاع عن العالم، وبناء عالم خيالي لنفسه، والذي لا يؤيد بأي وجه من عالم الخارج.

فالإيمان الديني لا يعين للإنسان سلسلة من التكاليفات رغم رغباته الطبيعية، بل إنه يغير صورة العالم في نظر الإنسان، ويعرض عناصر بالإضافة إلى العناصر المحسوسة في هيكل العالم، ويحول العالم الجاف البارد الميكانيكي المادي إلى عالم حي واع ذي شعور. والإيمان الديني يغير في انطباع الإنسان عن العالم والخلقة.

يقول «وليم جيمس» الفيلسوف والعالم النفساني الأمريكي في أوائل القرن العشرين: «إنَّ العالم الذي يعرض علينا فكرة دينية لم يكن ذلك العالم المادي الذي تغيرت صورته فحسب، بل توجد أشياء في هيكل ذلك العالم أكثر ممَّا يمكن أن تكون لشخص مادي»^(١).

وبغض النظر عن هذه كلها فإنَّ الاتجاه نحو الحقائق والواقعيات مقدَّس ويستحق العبادة في جيلة كل فرد من أفراد البشر، فالإنسان مركز لعدد من الرغبات والقابليات غير المادية، ولم تكن نزعات معنويَّة تلقينية واكتسابية صرفة. إنَّها حقيقة يؤيدها العلم.

يقول وليم جيمس: «مهما كانت دوافع رغباتنا ومحركها قد نبعت من هذا العالم، فإنَّ أغلب رغباتنا وأمنياتنا نبعت من عالم ما وراء الطبيعة، لأنَّ أغلبها لا يتفق والمقاييسات المادية»^(٢).

ولمَّا كانت هذه الرغبات موجودة يجب أن تربي، وإذا لم تلاق التربية الصحيحة، ولم تستخدم بصورة صحيحة، تكون في مسير منحرف، وتؤدي إلى أضرار لا تتصور، كما أنَّ عبادة الأصنام، عبادة الإنسان، عبادة الطبيعة وآلاف العبادات الأخرى كلها معلولة لهذا المسير، يقول «أريك فروم»:

(١) وليم جيمس: دين وروان.

(٢) وليم جيمس: دين وروان؛ (الدِّين والنفس).

«لا يوجد شخص لا يحتاج إلى دين، وعن الإطار الذي يحدّد اتجاه وموضوع ميوله، إنّه من الممكن ألا يكون مطلعاً على العقائد غير الدينية من مجموعة معتقداته باسم الدّين الممتاز، ومن الممكن أن يفكّر بالعكس بألا دين له، ويعتبر معنى تعلقه بالغايات غير الدينية ظاهراً كالسيطرة والمال أو التمتع علامة للتعلق بالأمر الموافقة للمصلحة فقط. وليس الموضوع من أجل أنّ الإنسان له دين أو لا دين له، بل أي «دين له»^(١).

ومقصود هذا العالم النفساني هو أنّ الإنسان لا يستطيع العيش دونما تقديس وعبادة، وبالفرض أنّه لا يعرف الله الأحد ولا يعبده، فسوف يصنع شيئاً آخر باعتباره الحقيقة الفضلى، ويجعله موضوع إيمانه وعبادته.

إذن، لما كان من الضرورة أن يكون للبشر فكرة وهدف وإيمان، ومن جهة أنّ الإيمان الديني هو الإيمان الوحيد الذي يتمكن من أن يجعل الإنسان تحت سيطرته الواقعية، ومن جهة أخرى فالإنسان بحكم جبلته يبحث عن شيء يقُدّسه ويعبده، فالطريق الوحيد هو أن نقوي الإيمان الديني.

فالقرآن الكريم هو أوّل كتاب يجعل الإيمان الديني بصراحة تامة:

أولاً: يجعله نوعاً من التناسق مع جهاز الخلقة ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢).

ثانياً: عرفه جزءاً من جبلّة الإنسان: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٣).

آثار الإيمان وفوائده:

ومهما اتضح فإن آثار الإيمان الديني ممّا قلناه إلى حد، ولأجل أن

(١) أريك فروم: (علم النفس والدين).

(٢) سورة آل عمران: الآية ٨٣.

(٣) سورة الروم: الآية ٣٠.

نتعرف بصورة أفضل إلى الآثار الحسنة لهذا «عنصر الحياة القيم» وهذا «المُلك المعنوي» نعرض هذا البحث ونعنونه بصورة مستقلة.

يقول «تولستوي» الكاتب الروسي المفكر:

«الإيمان هو ذلك الشيء الذي يعيش الناس معه».

ويقول الحكيم ناصر خسرو العلوي مخاطباً ابنه:

«وَلَيْتُ وَجْهِي عَنِ الدُّنْيَا إِلَى الدِّينِ، إِذِ الحَيَاةُ مِنْ دُونَ الدِّينِ كَالسَّجْنِ، وَلِي فِي القَلْبِ مَلِكٌ مِنْ عَطَاءِ الدِّينِ، يَبْقَى خَالِداً - وَلَدِي - وَلَمْ يَهِنْ»^(١).

إنَّ الإيمانَ الديني له آثارٌ حسنةٌ كثيرةٌ سواءً أكان من ناحية إيجاد البهجة والإنشراح، أم من تحسين العلاقات الاجتماعية، أم من ناحية الحدّ أم إزالة المزعجات الضرورية الملازمة لبناء هذا العالم، والآن نوضح آثار الإيمان الديني في هذه الأقسام الثلاثة:

أ - البهجة والإنشراح:

إنَّ أوَّلَ آثارِ الإيمانِ الديني من ناحية البهجة والإنشراح هو «التفاؤل» التفاؤل بالعالم والخلقة والوجود. إنَّ الإيمانَ الديني لما كان يهب شكلاً خاصاً لفهم الإنسان عن العالم بحيث يعرف الخلقة ذات هدف، والهدف خيراً وتكاملاً وسعادة، فبالطبع يجعل نظرة الإنسان متفائلة بالنسبة إلى نظام الوجود الكلي والقوانين السائدة عليه. إنَّ حالة الفرد مع الإيمان في بلد الوجود تشبه حالة شخص يعيش في بلد يعتبر قوانين ذلك البلد وأنظمتها وتشكيلاته صحيحة وعادلة. ويؤمن أيضاً بصدق نية مدراء البلد الأصليين، ولا بدّ أن يرى مجال السمو والرقى مهيناً لنفسه ولجميع الأفراد الآخرين، ويعتقد - بأنَّ الشيء

(١) في الأصل: «اتجهت من الدنيا نحو الدين لأنَّ العالم بلا دين هو بئر لي وسجن يا بني، إنَّ لي ملكاً في القلب سوف لا يتدمر أبداً».

الوحيد الذي يمكن أن يؤدي إلى تأخيره هو كسله وعدم تجربته هو وأمثاله من المكلفين المسؤولين.

وفي رأي مثل هذا الشخص أن المسؤول عن التأخير هو نفسه، لا أنظمة البلد وتشكيلاته، وكل نقص موجود جاء من عدم قيامه هو وأمثاله بواجباتهم ومسؤولياتهم. وبالطبع فإن هذه الفكرة تحرك فيه الغيرة، وتدفعه إلى الحركة بالتفاؤل والأمل.

ولكن الشخص الذي لا إيمان له في بلد الوجود يشبه شخصاً يعيش في بلد يعتبر قوانين البلد وتشكيلاته ومؤسساته فاسدة وظالمة، ولا بد له من قبولها، فباطن مثل هذا الشخص مليء بالعقد والحقد، ولا يفكر بإصلاح نفسه أبداً، بل يفكر أنه لما كانت الأرض والسَّماء على غير تمهيد فسائر أنحاء الوجود ظلم وجور وخطأ، وأي أثر لصواب ذرة مثلي؟! ومثل هذا الشخص لا يلتذ بالعالم أبداً. والعالم بالنسبة إليه كالسجن الرهيب، ولهذا يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا﴾^(١).

نعم: إنه الإيمان الذي يوسع الحياة علينا في باطن أرواحنا، ويمنع من ضغط العوامل النفسية.

والأثر الثاني من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والإنشراح هو «تنور القلب»، عندما يرى الإنسان العالم نيراً بنور الحق بحكم الإيمان الديني، فنظرة النور هذه تنير أجواء روجه، وتظهر بحكم السراج الذي تنور في باطنه، بعكس الشخص الذي لا إيمان له فإنه يرى العالم تافهاً، مظلماً، فارغاً من الفهم والنظرة والنور.

والأثر الثالث من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والإنشراح هو «الأمل» بالنتيجة الطيبة للجهد الطيب.

والعالم من ناحية المنطق المادي يبقى على الحياد ومن دون اهتمام

(١) سورة طه: الآية ١٢٤.

بالنسبة إلى الناس الذين يسرون في طريق الحق أو الباطل، طريق العدل أو طريق الظلم، طريق الصواب أو طريق الخطأ ونتيجة عملهم لها صلة بشي واحد هو «مقدار الجهد» فقط.

ولكن العالم في منطق الفرد صاحب الإيمان لم يكن على حياد ومن دون اهتمام بالنسبة إلى وجود الطرفين، ولم يكن رد فعل العالم واحداً أمام هذين النوعين من السعي، بل إنَّ جهاز الخلقة يقوم بحماية الناس الساعين في سبيل الحق والحقيقة والصواب والعدالة وحب الخير. ﴿إِنْ تَصُرُّوا إِلَهَ يَنْصُرْكُمْ﴾^(١).
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢).

الأثر الرابع من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والإنشراح هو راحة البال، فالإنسان يبحث عن سعادته بالفطرة، ويغرق في السرور من تصور الوصول إلى السعادة، ويرتعش من فكرة مستقبل مشؤوم مقرون بالحرمان، ويضطرب ويخاف بشدة، وسبب سعادة الإنسان شيان:

١ - السعي.

٢ - الثقة بظروف المحيط.

إنَّ نجاح الطالب يتوقف على شيئين: سعيه وجهده، ثم محيط المدرسة المساعد والملائم مع تشجيع أولياء المدرسة وترغيبهم. فالطالب المجتهد المجد إن لم يعتمد على المحيط الذي يدرس فيه، والمعلم الذي يضع له الدرجة في نهاية السنة، يبق قلقاً من جرّاء المعاملة غير العادلة فإنَّ القلق والخوف يستولي على جميع وجوده طيلة السنة.

إنَّ واجب الإنسان مع نفسه واضح، فلم يحصل قلق من هذه الناحية، لأنَّ القلق يظهر من الشك والتردد، فالإنسان لا يشك ولا يتردد بما يتصل

(١) سورة محمد: الآية ٧.

(٢) سورة التوبة، هود، يوسف: الآيات ٢٠ - ١١٥ - ٩٠.

بنفسه، فالذي يدفع الإنسان إلى القلق والاضطراب، ولا يرى واجبه واضحاً تجاهه هو العالم.

هل إنَّ العمل الجيد يجدي نفعاً؟ هل إنَّ الصدق والأمانة شيء تافه؟ هل إنَّ الحرمان هو نهاية جميع الجهود وإنجاز الواجبات؟ وهنا يظهر الرعب والقلق في أروع صورته.

فالإيمان الديني يهب للإنسان باعتباره طرفاً في المعاملة والاعتقاد والثقة بالنسبة إلى العالم الذي هو الطرف الآخر في المعاملة. ويزيل الرعب والقلق بالنسبة إلى سلوك العالم في مقابل الإنسان، ويعطيه - بدلاً من ذلك - راحة البال، ولهذا نقول: إنَّ إحدى آثار الإيمان الديني هو راحة البال.

والأثر الآخر من آثار الإيمان الديني من ناحية البهجة والإنشراح هو التمتع الأكثر بعدد من اللذات التي تسمى باللذة المعنوية. فالإنسان له لذتان: النوع الأول من اللذات هو ما يتعلق بأحد حواس الإنسان والذي يحصل على أثر نوع من الاتصال بين عضو من الأعضاء مع المواد الخارجية كلذة العين عن طريق النظر، والأذن عن طريق السمع، والفم عن طريق الذوق، والأصابع عن طريق اللمس.

والنوع الآخر من اللذات ما يرتبط بروح الإنسان وضميره حتى الأعماق، ولا علاقة له بأي عضو معين، ولا يحصل على أثر اتصال بالمادة الخارجية، كلذة الإنسان بالإحسان والخدمة، أو المحبوبة والاحترام، أو بنجاحه أو نجاح ولده، وهي لا تتعلق بعضو معين، ولا تتأثر بعمل مادي خارجي بصورة مباشرة.

واللذات المعنوية هي أقوى وأدوم من اللذات المادية. ولذة التعبد وعبادة الله بالنسبة إلى العرفاء وعشاق الحق هي من هذا القبيل من اللذات، فالعباد العرفاء الذين توائم عبادتهم حضور القلب والخضوع والاستغراق في العبادة يتمتعون بأعظم اللذات من العبادة، وقد ذكر بلغة الدين به «طعم الإيمان»

و«حلاوة الإيمان»، إنَّ للإيمان حلاوة فوق كل حلاوة وتتضاعف اللذة المعنويَّة عندما تنتج الأعمال من قبيل طلب العلم، الإحسان، الخدمة، النجاح، والانتصار، من الشعور الديني، وتنجز من أجل الله، وتحسب في نطاق «العبادة».

ب - دور الإيمان في تحسين العلاقات الإجتماعية:

خلق الإنسان إجتماعياً مثل بعض الحيوانات الأخرى، ولا يتمكن الفرد لوحده من سد حاجاته، ويجب أن تكون الحياة على هيئة «شركة» بحيث يسهم الجميع في الواجبات والفوائد، ويقوم نوع من «توزيع العمل» بين الأفراد مع الفارق بين الإنسان وسائر الحيوانات الاجتماعية مثل (نحل العسل) التي توزع العمل بينها بحكم الغريزة والطبيعة. وقد سلبوا أي نوع من التمرد والتخلف، بعكس الإنسان الذي هو موجود حر ومختار، ويقوم بعمله بحرية، وينجزه باعتباره «واجباً» و«تكليفاً». وبعبارة أخرى فإنَّ تلك الحيوانات كما أنَّ حاجاتها الاجتماعية فإنَّ غرائزها الاجتماعية تحكمها بصورة جبرية أيضاً، والإنسان حاجاته الاجتماعية من دون أن تتحكم فيه الغرائز، فإنَّ غرائز الإنسان الاجتماعية موجودة في باطن الإنسان على صورة عدد من «الطلبات»^(١) والتي يجب أن تهذب في ظل التربية والتعليم.

والحياة الاجتماعية السليمة هي أن يحترم الأفراد قوانين بعضهم البعض وحدودهم وحقوقهم، ويعتبرون العدالة أمراً مقدساً، ويتعاطفوا فيما بينهم، يحب أحدهم لغيره ما يحبه لنفسه، ويكره له ما يكره لها، ويعتمد ويثق بعضهم ببعض، وتكون كفياتهم الروحية كفيلاً بثقتهم المتبادلة ويعد كل شخص نفسه ملتزماً ومسؤولاً عن مجتمعه، ويظهر منهم التقوى والعفاف في أكثر الأماكن سرية، كما يظهر منهم في الملاء العام، ويحب كل منهم الآخر من دون أي طمع فيه، وينهضوا بوجه الظلم والجور، ولا يدعوا للظالم والمستبد مجالاً

(١) أو «الزعات».

للظلم والإفساد. وأن يحترموا القيم الأخلاقية، ويتحدوا معاً كأعضاء الجسد الواحد ويتفقوا.

والشيء الذي يجعل أكثر من كل شيء آخر الحق محترماً، والعدالة مقدّسة، والقلوب متعاطفة، والثقة متبادلة بين الأفراد، وينفذ بالتقوى والعفاف إلى أعماق وجود الإنسان، ويهب للقيم الأخلاقية الاعتبار، ويوجد جرأة الوقوف بوجه الظلم، ويوصل بين جميع الأفراد كأعضاء الجسد الواحد، ويوحدهم هو الإيمان الديني.

وإنَّ إشعاعات الناس الإنسانيّة التي تشع كالكوكب في سماء التاريخ الإنساني المليء بالحوادث هي تلك التي تنبع من المشاعر الدينية.

ج - الحد من المزعجات:

إنَّ حياة البشر كما يوجد فيها الطيبات، والحلاوات والأمنيات، والتمتعات توجد فيها الآلام، المصائب، الاندحارات، الأضرار، المرارات، وخيبة الأمل بصور لا إرادية، ويمكن الوقاية من كثير منها أو إزالتها، وإن كان بعد جهد كبير. ومن البديهي أن الإنسان مكلف بمجابهة الطبيعة، يبدل المرارات بالحلاوات، ولكن بعض حوادث العالم لا يمكن الوقاية منها ولا إزالتها، فمثلاً الشيخوخة، فالإنسان - شاء أو أبى - يخطو نحو الشيخوخة، ويتجه سراج عمره نحو الانطفاء، والعجز وضعف الشيخوخة وسائر عوارضها تقطب وجه الحياة. أضف إلى ذلك فكرة الموت والفناء، وغض النظر عن الوجود، والرحيل وتسليم العالم إلى الآخرين تؤلم الإنسان بصورة أخرى.

إنَّ الإيمان الديني يخلق في الإنسان قوّة الجهاد، ويجعل المرارات حلوة، فصاحب الإيمان يعلم أن لكل شيء في العالم حساباً، وإذا كان ردّ فعله على المرارات بالنحو المطلوب، وبالفرض أن يكون هذا غير قابل للتعويض، فهو يعوض بنحو من الأنحاء من قبل الله تعالى، فالشيخ يحكم ألا يكون هذا نهاية العمل وأضف إلى ذلك أنه فرد مؤمن يملأ فراغه بالعبادة والاستيناس

بذكر الله، فهو يكون محبوباً بحيث تكون لذة الحياة في دور الشيخوخة بالنسبة إلى عباد الله أكثر من دور الشباب، وتتغير صورة الموت في نظر الفرد المؤمن مع أنها تظهر لنظر الفرد غير المؤمن، والموت بنظر مثل هذا الفرد لم يعد بعد عدماً وفناءً، وإنما هو انتقال من دار فانية عابرة إلى دار باقية خالدة، ومن عالم أصغر إلى عالم أكبر، الموت انتقال من عالم العمل والزرع إلى عالم الثمر والمحصول، ولهذا فإنّ مثل هذا الفرد يزيل قلقه جرّاء الموت، ببذل السعي في أعمال الخير التي تسمى بلغة الدّين بـ«العمل الصالح».

ومن المسلم القطعي لدى علماء النفس أنّ أكثر الأمراض النفسية الناتجة من مزعجات الحياة ومراراتها، تشاهد بين الأشخاص غير المتدينين، فالأشخاص المتدينون هم أكثر صيانة من هذه الأمراض بالنسبة إلى قوّة إيمانهم، ولهذا فإنّ إحدى عوارض حياة عصرنا التي ظهرت على أثر ضعف الإيمان الديني هي ازدياد المرضى والأمراض النفسية والعصبية.

المدرسة. الفكرة

ما هي المدرسة أو الفكرة، وكيف تعرف؟ وما هي الضرورة التي تدعو الإنسان باعتباره فرداً، أو عضواً في المجتمع أن يكون تابعاً لمدرسة، ويلتحق بفكرة، ويكون له إيمان؟ وهل أن وجود الفكرة للفرد أو المجتمع الإنساني ضروري؟ وهنا تجب المقدمة:

إنَّ نشاطات الإنسان نوعان: إلتذاذية وتدييرية:

فالنشاطات الإلتذاذية هي تلك النشاطات البسيطة التي يقوم بها الإنسان تحت التأثير المباشر للغريزة أو الطبيعة أو العادة - التي هي طبيعة ثانية - للوصول إلى لذة أو الهروب من ألم. فمثلاً يعطش، فيمدّ يده نحو إناء الماء^(١) أو يرى خطراً ويهرب. يرغب بتدخين سيجارة، فيشعل النار فيها.

إنَّ مثل هذه الأعمال، أعمال توافق الرغبة ولها صلة مباشرة باللذة والألم، فالعمل الملذ يجذب الإنسان إليه بنوع من الجاذبية، والعمل المؤلم يبعد الإنسان عنه بنوع من الدفع.

والنشاطات التدييرية هي أعمال لا جاذبية ولا دفع بها في ذاتها، ولا تجر الإنسان نحوها غريزته أو طبيعته، ولا تبعده عنها. وإنما الإنسان بحكم العقل والإرادة ومن أجل المصلحة الكامنة فيها أو المصلحة التي يراها في

(١) عندما يحسُّ بالعطش.

تركها، يقوم بإنجازها أو تركها، أي إن المصلحة هي العلة الغائية والقوة المحركة والمثيرة للإنسان وليست اللذة. فاللذة تعينها الطبيعة، والعقل يعين المصلحة، فاللذة تثير الرغبة والمصلحة تثير الإرادة. والإنسان يلتذ بالأعمال الإلتذاذية حين إنجاز العمل، ولكنّه لا يلتذ من إنجاز الأعمال المصلحية. ولكنّه يفرح من تصور أنه يخطو نحو المصلحة النهائية - التي هي الخير والكمال أو اللذة في المستقبل - ويتقرب منها. وفرق بين عمل يبعث على اللذة والسرور، وبين العمل الذي لا يبعث على اللذة بل هو متعب أحياناً ولكن الإنسان يتحمل أعباه بالرضا والسرور. فالأعمال المصلحية بسبب بعد النتيجة لم تبعث على اللذة والبهجة، ولكنّها مرضية. واللذة والألم من مشتركات الإنسان، كما إنّ التمني من مختصات البشر. فالرضا والكره والتمني يقع في نطاق المعقولات وفي حوزة تفكير البشر لا في حوزة حواسه وإدراكاته الحسية.

قلنا: إنّ الإنسان ينجز أعماله التدييرية بقوة العقل والإرادة بعكس الأعمال الإلتذاذية التي تتم بحكم الحس والرغبة. ومعنى أنها تتم بقوة الإرادة هو أنّ في الإنسان قوة تابعة لقوة العقل والتي تقوم بدور المنفذ لأحكام العقل، وتقوم تارة بتنفيذ الأحكام التي صادق العقل عليها والخطط الفكرية خلافاً لكلّ الرغبات والجاذبيات الطبيعية.

هناك طالب تدعوه طبيعة شبابه إلى النوم والأكل والراحة واللعب والشهوات، ولكن عقله المدبّر الذي يفكر من جهة بعاقبة هذه الأعمال الوبيلة، ومن جهة أخرى يفكر بعاقبة الاجتهاد والسهر وغض النظر عن الشهوة واللذة هي العاقبة التي تؤدّي إلى السلامة، وبحكم المصلحة يأمره أن يختار الشق الثاني. وفي هذا الوقت يفضل الإنسان حكم العقل الذي هو مصلحة على حكم الطبيعة الذي هو لذة، وكذلك المريض يكره الدواء، ويتعذب من استعمال الدواء المر والممجوج الطعم، ولكنّه يشرب الدواء الممجوج طعمه بحكم العقل الذي يفكر في المصلحة، وبقوة الإرادة السائدة على الرغبات.

فالعقل والإرادة مهما يكونا أكثر قوة يتمكنا من فرض حكمهما على الطبيعة - بالرغم من ميولها بصورة أفضل -.

فالإنسان في نشاطاته التدييرية ينفذ دائماً خطة أو نظرية في مرحلة العمل، ومهما كان الإنسان أكثر تكاملاً من ناحية العقل والإرادة تكون نشاطاته التدييرية أكثر من الإلتذاذية، وتشاهد أحياناً لدى الحيوان نشاطات تشير إلى الأهداف والنتائج البعيدة من قبل بناء الاعشاش أو الهجرات والتزاوج وإنتاج النسل، ولكن لم يكن أي منها عن وعي أو عن معرفة الغرض، ومن جرّاء التفكير للبحث عن طريق الوصول، واختيار الوساطة، بل تتم بنوع من الإلهام الجبري والغريزي من ما وراء ذلك. والإنسان من ناحية نشاطاته التدييرية تتسع دائرة نشاطه حتى تضم نشاطاته الإلتذاذية أيضاً. أي إنّ التخطيطات المصلحية من الممكن أن تنظم بدقّة إلى حيث تنضم اللذات إلى كادر المصالح، وتكون كل لذة مصلحة أيضاً بالوقت الذي هي لذة. وكل نشاط طبيعي يكون إطاعة لحكم لعقل أيضاً بالوقت الذي هو استجابة لدعوة الطبيعة. وإذا كانت النشاطات التدييرية تغطي على النشاطات الإلتذاذية، وإذا كانت النشاطات الإلتذاذية قسماً من خطة الحياة التدييرية الكلية وبرنامجها العام فتتطابق الطبيعة مع العقل والرغبة مع الإرادة.

والنشاط التدييري بحكم كونه يدور على محور عدد من الغايات والأهداف البعيدة، يحتاج - شاء أم أبى - إلى التخطيط والبرنامج والأسلوب واختيار الوسيلة للوصول إلى المقصد ولا زال النشاط له وجهة فردية، أي شخص واحد، يدبّر بنفسه لنفسه، فإنّ المخطط والمبرمج وصاحب النظرية ومحدد الطريق والأسلوب والوسيلة هو العقل الفردي الذي له صلة بمقدار معلوماته واطلاعاته وما تعلمه، وقوّة حكمه.

ولنفرض أنّ النشاط التدييري قد وصل إلى أوج كماله فلا يكفي لصيرورة نشاطات الإنسان إنسانيّة، فنشاط الإنسان التدييري هو شرط الإنسانيّة اللازم، لأنّ عقل الإنسان وعلمه ووعيه وتدييره يشكل نصف إنسانيّته، ولكنّه شرط غير كاف. والنشاط الإنساني يكون إنسانياً تارة فهو بالإضافة إلى التعقل والإرادة يتجه نحو النزعات الإنسانيّة السامية، ولا يكون في تضاد معها على الأقل، وإلّا فإنّ أكثر النشاطات البشرية الإجرامية تتم بمساعدة التديير والذكاء والتفكير في

النتيجة والتخطيط والنظريات، والخطط الاستعمارية الشيطانية أفضل شاهد على هذا الادعاء، ففي الاصطلاحات الدينية والإسلامية تسمى قوّة التدبير عندما تنفصل عن النزعات الإنسانيّة والإيمانية وتكون في خدمة الأهداف المادية والحيوانية «مكراً» و«شيطنة» ولنغض النظر عن هذه الناحية وهي أنّ النشاط التدبيري لم يكن إنسانياً لزوماً، بل إذا كان يدور حول محور الأهداف الحيوانية يكون أكثر خطراً من النشاطات الإلتذاذية الحيوانية، فمثلاً إنّ حيواناً يفترس حيواناً أو إنساناً من أجل ملء كرشه، ولكن الإنسان المدبر الحاسب يدمر مدناً ويحرق مئات الآلاف من الناس الأبرياء من أجل غرض في هذا الحد.

نعم، نغض النظر عن هذه الناحية. هل أنّ أهداف العقل كافية من ناحية مجموع المصالح الفردية؟

وبعبارة أخرى: ماهي حدود عمل العقل الفردي من ناحية عرض المصالح الفردية؟ ولا بحث في أنّ قوّة العقل والتفكير ضرورية ومفيدة من أجل تدابير الحياة الجزائية المحدودة. فالإنسان يواجه في الحياة أموراً من قبيل اختيار الصديق، اختيار الفرع الدراسي، اختيار الزوجة، اختيار الحرفة، السفر، المعاشرة، النزهة، النشاطات الخيرة، الوقوف بوجه الانحرافات والاعوجاجات و... فهو محتاج دونما ريب إلى التفكير والتأمل والتدبير، وكلّما فكّر أكثر وأفضل حصل على نجاح أكثر، ويحتاج أحياناً إلى الاستعداد من تفكير الآخرين وتجاربهم (أصل التشاور). ففي جميع هذه الموارد الجزئية يقوم الإنسان بالتخطيط ثم تنفيذ ذلك.

فكيف ذلك في الدائرة الكلية الواسعة؟ هل يتمكن الإنسان أن يقوم بخطة كلية لجميع قضايا حياته الشخصية، فتضمها جميعاً، وتنطبق على جميع مصالح حياته؟ أو إنّ قدرة التخطيط الفكري فردية وفي نطاق القضايا الجزئية، ومحدودة، والإحاطة بجميع مصالح الحياة التي تضم السعادة الشاملة هي خارجة عن تكليف قوّة العقل؟

إنّنا نعلم أنّ بعض الفلاسفة كانوا يعتقدون بمثل هذا «الاكتفاء الذاتي»،

وقد زعموا أننا اكتشفنا طريق السعادة والشقاء، وسنجعل أنفسنا سعداء بالاعتماد على العقل والإرادة.

ولكننا نعلم من جهة أخرى أنه لا يوجد في العالم فيلسوفان متحذنان في الرأي في معرفة هذا الطريق، فالسعادة ذاتها الغاية الأساسية، والنهاية، وتظهر في البدء مفهوماً واضحاً وبديهيّاً فهي من أكثر المفاهيم إبهاماً من أنه ما هي السعادة؟ وبأيّ الأشياء تتحقق؟ وما هو الشقاء؟ وما هي عوامله؟ لا زال معروضاً بصورة مجهول وظل غير معروف باقياً، لماذا؟ لأنه لا زال البشر نفسه ولا زالت إمكانياته وقابلياته غير معروفة حتى الآن. هل من الممكن أن يبقى البشر مجهولاً، وتعرف ما هي سعادته وبأيّ شيء تتهياً!

والأكثر من ذلك، إنّ الإنسان موجود اجتماعي، وقد أوجدت له الحياة الاجتماعية آلاف المشكلات والأمور وعليه أن يحلها جميعاً، ويحدد موقفه تجاهها، ولما كان موجوداً اجتماعياً فإنّ سعادته وأهدافه، وملاك خيره وشره، طريقه وأسلوبه، اختياره للوسيلة كل ذلك ممزوج بسعادة الآخرين وأهدافهم، وملاك خيرهم وشرهم، وطرقهم وأساليبهم، واختيارهم للوسيلة، ولا يتمكن من أن يختار طريقه بصورة مستقلة عن الآخرين. وعليه أن يبحث سعادته في الطريق العام الذي يوصل المجتمع إلى السعادة والكمال.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار موضوع حياة الروح الأبدية الخالدة، وعدم وجود تجربة لدى العقل بالنسبة إلى نشأة ما بعد النشأة الدُّنيا يكون الموضوع مشكلاً جداً.

وهنا تظهر الحاجة إلى المدرسة أو الفكرة رأس ضرورتها، أي الحاجة إلى نظرية كلية، وخطة جامعة ومتناسقة ومنسجمة بحث يكون الهدف الأصلي هو كمال الإنسان وتأمين سعادة الجميع. وتتحدد فيها جميع الخطوط العريضة والأساليب، الوجوبات والمحرمات الطيبات والسيئات، الغايات والوسائل، الحاجات والآلام والعلاجات، والمسؤوليات والتكلفات. وتكون ينبوع إلهام التكلفات والمسؤوليات لجميع الأفراد.

فالإنسان من بدء التكوين، وعلى الأقل من الدور الذي أدى فيه نمو الحياة الاجتماعية واتساعها إلى عدد من الاختلافات^(١) كان محتاجاً إلى الفكرة، وباصطلاح القرآن الشريعة. وكلّما مضى الزمان وتكامل الإنسان اشتدت هذه الحاجة. وكانت النزعات القبلية والعنصرية والقومية والشعبية والعائلية تسود المجتمعات الإنسانيّة مثل (الروح الجمعية)، وكانت هذه الروح بدورها توجد عدداً من الأهداف الجمعية (ولو كانت غير إنسانيّة). وكانت تهب الاتجاه والوحدة للمجتمع، وأنّ النمو والتكامل العلمي والعقلي قد أضعف تلك الصلات، فالعلم بحكم ميزته الذاتية يميل إلى الفردية، يضعف العواطف والصلات العاطفية. فإنّ ما يهب لإنسان اليوم - أو بالأحرى لإنسان الغد - الوحدة والاتجاه ويعطيه الهدف المشترك، ويكون له ملاك الخير والشر والواجب والحرام هي فلسفة الحياة المختارة الواعية الهادفة المجهزة بالمنطق، وبعبارة أخرى هي الفكرة الجامعة الكاملة.

وإنّ بشر اليوم يحتاج أكثر من بشر أمس إلى مثل فلسفة الحياة هذه. الفلسفة القادرة على أن تعطيه التعلق بحقائقه ومصالحه، ولا مجال اليوم للشك في أنّ المدرسة والفكرة هي من ضروريات الحياة الاجتماعية.

من الذي يتمكن من تخطيط مثل هذه المدرسة وبرمجتها، وبلا شك فإنّ العقل غير قادر، فهل العقل الجمعي قادر؟ هل أنّ الإنسان يتمكن من تخطيط مثل هذا بالاستعانة بجميع تجاربه ومعلوماته الماضية والحاضرة؟ فإذا كنّا نعتبر الإنسان أكبر مجهول لنفسه فالأولى أن يكون المجتمع الإنساني والسعادة الاجتماعية أكثر مجهولية، إذن، ما الذي يجب عمله؟ وهنا إذا كانت لنا نظرة صادقة حول الوجود والخلقة، ونعتبر نظام الوجود نظاماً متعادلاً، وننكر فراغ الوجود وتفاهته يجب أن نعترف بأنّ جهاز الخلقة العظيم لم يهمل هذه الحاجة العظيمة، أعظم الحاجات هذه، وقد حدد الخطوط العريضة لهذا الطريق العام

(١) يستتج من مجموع آيات القرآن الكريم أنّ هذه الاختلافات وأنّ هذه الحاجات قد ظهرت من زمان نوح النبي، فأكثر الأنبياء لم يكونوا أصحاب شرائع. فليراجع تفسير الميزان ذيل الآية ٢٣١ من سورة البقرة ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ﴾...

من أفق فوق أفق عقل الإنسان، أي من أفق الوحي (أصل النبوة). إنَّ عمل العقل والعلم هو الحركة داخل هذه الخطوط العريضة، وما أحسن قول ابن سينا في كتاب النجاة، عندما يبين حاجة الناس إلى الشريعة الإلهية المبينة بواسطة إنسان (نبي)، فيقول:

«فالحاجة إلى هذا الإنسان، في أن يبقى نوع الإنسان، ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الحاجبين وتقدير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل إنَّ أكثر مالها أنَّها تنفع في البقاء».

أي إنَّ جهاز الخلق العظيم الذي لا يهمل الحاجات الصغيرة وغير الضرورية كيف يمكن أن يهمل أكثر الحاجات ضرورة؟!؟

ولكننا إذا كنَّا محرومين من النظرة الصادقة بالنسبة إلى الوجود والخلق، علينا التسليم بأنَّ الإنسان محكوم بالحيرة والضلال، وكل خطة وفكرة تظهر من جانب الإنسان الحائر في ظلمة هذه الطبيعة ليس إلاَّ اللهو والضلال.

كما يظهر في الحديث السابق ضرورة وجود مدرسة أو فكرة فإنَّه يتضح أيضاً ضرورة التحاق الفرد بمدرسة أو فكرة.

ولكن التحاق الفرد بالفكرة يتخذ لنفسه صورة واقعية عندما يتخذ لنفسه شكل «الإيمان» والإيمان حقيقة لا تأتي عن طريق القوَّة من أجل المصلحة. من الممكن أن يخضع بالقوَّة إلى أمر ما ويسلم، ولكن الفكرة ليست إخضاعية، الفكرة تقبلية وجاذبية، الفكرة تطلب الإيمان.

فالفكرة العملية، يجب أن تستند من جهة إلى نوع من النظرة العالمية لتتمكن من إقناع العقل وتغذية الفكر، ومن جهة أخرى يجب أن تكون قادرة على استنتاج أهداف من نظرتها العالمية من الناحية المنطقية بحيث تكون جاذبية، وفي هذا الوقت يتصافح الحب والإقناع اللذان هما العنصران الأساسيان للإيمان يداً بيد ويقوما ببناء العالم.

ونعرض هنا عدّة أمور، نضطر إلى عرضها بصورة مجملة وموجزة، ونترك تفصيلها لفرصة مناسبة.

أ - الأفكار نوعان، إنسانية وجماعية - فالأفكار الإنسانية تعني الأفكار التي يكون مخاطبها نوع الإنسان لا القوم أو العنصر أو طبقة خاصة، وهي داعية لنجاة نوع الإنسان، لا نجاة وتحرير جماعة أو طبقة معينة، والخطة التي نعرضها تشمل جميع الناس لا فرقة معينة، والمساندون والمدافعون الذين تجلبهم هم من بين جميع الطبقات والجماعات والشعوب لا من بين جماعة أو طبقة معينة.

والفكرة الجماعية بالعكس، فإنّ مخاطبها هم الجماعة أو طبقة خاصة وهي تدعو لنجاة وتحرير تلك الجماعة أو سيادتها وأفضليتها، ومخاطبها أيضاً تلك الجماعة فقط، والخطة التي نعرضها خاصة بتلك الجماعة، وتجذب المساندين والمدافعين والجندي من بين تلك الجماعة فقط.

إنّ كلا من هذين النوعين من الفكرة مبني على نوع من النظرة حول الإنسان، وإنّ فكرة عامة وإنسانية كالفكرة الإسلامية لها نوع من المعرفة عن الإنسان التي يعبر عنها بالفطرة، ومن وجهة نظر الإسلام فإنّ للإنسان في مجرى الخلقة، وقبل تأثير العوامل التاريخية والعوامل الاجتماعية بعد وجودي خاص، وقد أعطيت له قابليات راقية تميزه عن الحيوان وتهب له الهوية. ووفقاً لهذه النظرية فإنّ الإنسان يتمتع في أصل الخلقة بنوع من الشعور والضمير النوعي الموجود عند جميع الناس، وقد أعطاه ذلك الضمير الفطري تعيناً نوعياً وصلاحيّة الدعوة وأن يكون مخاطباً، وأعطاه الحركة، وتبدأ هذه الأفكار دعوتها بالاستناد إلى ضمير نوع الإنسان الفطري المعين، وتبدع الحركة.

ولبعض الأفكار نظرة أخرى عن الإنسان، فالإنسان النوعي من وجهة نظر هذه الأفكار لا يمتلك صلاحية الدعوة وأن يكون موضع خطاب أو حركة. لأنّ شعور الإنسان وضميره ونزعاته تتحدد تحت تأثير العوامل التاريخية في الحياة الوطنية والقومية، أو تحت تأثير العوامل الاجتماعية في موضع الإنسان الطبقي، فالإنسان المطلق - بغض النظر عن العوامل التاريخية أو الاجتماعية

الخاصة - ليس له شعور وضمير ولا صلاحية له للدعوة والخطاب، بل هو موجود انتزاعي لا عيني. فالماركسية والفلسفات الوطنية والقومية تقوم على مثل هذه النظرة عن الإنسان، وموضع رغبة هذه الفلسفات هي المصالح الطبقية أو العواطف القومية والعنصرية، وعلى الأكثر الثقافة القومية.

ومن دون شك فإنَّ الفكرة الإسلامية من النوع الأوَّل، وموضع رغبتها هي فطرة الإنسان. ولهذا فإنَّ مخاطب الإسلام هو «الناس» بصورة عامة^(١). لا طبقة أو جماعة خاصة. وقد تمكن الإسلام بصورة عملية أن يجذب المدافع والسند من بين جميع الجماعات حتى من بين الطبقة التي قام بمحاربتها، أي طبقة الملاء والمترفين حسب اصطلاح القرآن، فأخذ الجنود من طبقة ضد تلك الطبقة نفسها، ومن جماعة ضد مصالح تلك الجماعة، بل إثارة فرد على عمله الشخصي التافه، هو عمل قام الإسلام به بكثرة في التاريخ ويقوم به. والإسلام باعتباره ديناً ينفذ إلى أعماق طبقات وجود الإنسان، ومن جهة أخرى يعتمد على فطرة الإنسان الإنسانية قادر على أن يثير الفرد على أعماله التافهة ويهيجه، ويوجد ثورة في النفس على النفس، والتي اسمها «التوبة» فالأفكار الجماعية والطبقية تتعلق قوتها الثورية بإثارة الفرد على فرد آخر أو طبقة على طبقة أخرى فقط. ولا تتمكن أبداً من إقامة ثورة الفرد على نفسه، كما أنها لا تتمكن أن تجعل للفرد رقيباً من نفسه يراقبه ويسيطر عليه. والإسلام باعتباره ديناً، وباعتباره الدين الخاتم فقد جاء أكثر من أي دين سماوي آخر لإقامة العدالة الاجتماعية^(٢)، وغرضه - قهراً - نجاة المحرومين والمستضعفين، والحرب

(١) يطرأ خطأ تارة على مفهوم هذه الكلمة (عامه الناس) وتؤخذ مرادفة «الجماهير» التي هي النقطة المقابلة للطبقات الممتازة، ولما كان مخاطب الإسلام هم «الناس» فقد يدعي أن دين الإسلام هو دين جماهير الناس، وخلال ذلك تعتبر هذه فضيلة للإسلام، ولكن علينا أن نعلم أن ما هو واقع وفضيلة للإسلام هو أن الإسلام قد قام بحماية جماهير الناس، لا أنه جعل مخاطبيه جماهير الناس فقط وفكرته فكرة جماعية وطبقية. وما هو فضيلة بصورة أكثر هو أن الإسلام بالإضافة إلى الطبقات التي تدفع الفائدة آثار الضمان لمصلحة الطبقات المحرومة من بين الطبقات المستفيدة نفسها ذات رؤوس الأموال والسلطة بالاستناد إلى الفطرة الإنسانية أحياناً.

(٢) سورة الحديد: الآية ٢٥ ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾
سورة الأعراف: الآية ٧٩ ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ﴾ ...

والقتال ضد الظالمين. ولكن مخاطب الإسلام لم يكن المحرومين والمستضعفين فقط.

كما أنه لم يجتلب حماية من هذه الطبقة فقط، فالإسلام قد أخذ الجندي - بشهادة التاريخ - حتى من الطبقات التي قام بمحاربتها بالاستناد إلى قوة الدين من جهة، والاعتماد على فطرة الإنسان والإنسانية من جهة أخرى. فالإسلام هو نظرية انتصار الإنسانية على الحيوانية، والعلم على الجهل، والعدالة على الظلم، والمساواة على التمييز، والفضيلة على الرذيلة، والتقوى على الهرج، والتوحيد على الشرك. وإنَّ انتصار المستضعفين على الجبابرة والمستكبرين هو أحد مظاهر هذه الانتصارات.

ب - تعقيباً للبحث السابق يجب أن يعرض هذا السؤال: هل إنَّ للثقافة الإنسانية الأصلية ماهية وحدوية؟ أو لم يكن هناك ثقافة وحدوية، وإنما للثقافة ماهية قومية أو شعبية أو طبقية. وما له وجود أو سوف يوجد في المستقبل هي الثقافات لا الثقافة.

وهذا الموضوع يتعلّق بسؤال مفاده هل إنَّ نوع الإنسان يتمتع بفطرة وحدوية وأصلية وأنَّ تلك الفطرة الأصلية الوحشية تعطي الإنسان الوحدة، أو لا وجود لمثل هذه الفطرة الوحشية، وأنَّ الثقافات هي صنائع العوامل التاريخية القومية والجغرافية أو أنها صنعة النزعات المصلحية الطبقية. فالإسلام باعتبار أنه يقول بالفطرة الوحشية في العالم، يؤيد الفكرة الوحشية والثقافة الوحشية.

ج - من البديهي أنَّ الفكرة الإنسانية لا الجماعية، والفكرة الوحشية لا المبتنية على تقسيم الإنسان وتجزئته. والفكرة الفطرية لا المصلحية هي الفكرة الوحيدة التي يمكنها أن تعتمد على القيم الإنسانية وأن تكون لها ماهية إنسانية.

د - هل إنَّ كل فكرة تابعة لمكان وزمان؟ وهل إنَّ الإنسان محكوم بأن تكون له فكرة خاصة في كل وضع زمني متغير وفي الظروف المحيطة المكانية المختلفة؟ هل إنَّ أصل الاختلاف (بحسب المنطقة والمكان) وأصل النسخ

والتبديل (بحسب الزمان) يتحكم بالفكرة؟ أو إنَّ فكرة الإنسان كما أنَّها من الناحية الجماعية واحدة لا آحاداً فهي من الناحية المكانية والزمانية واحدة أيضاً لا آحاد. وبعبارة أخرى فهي كما أنَّها من الناحية الجماعية عامة لا خاصة فمن الناحية الزمانية والمكانية مطلقة لا نسبية.

والفكرة التي تكون مطلقة أو نسبية بلحاظ الزمان والمكان فهي بدورها من ناحية تابعة إلى موضع رغبتها فطرة الإنسان النوعية وهدفها سعادة نوع الإنسان أو إنَّ موضع رغبتها المصالح الجماعية والعواطف القومية والطبقية.

ومن ناحية أخرى تابعة إلى أننا نعرف ماهية التطورات الاجتماعية كيف هي؟ هل إنَّها عندما يتطور المجتمع ويترك دوراً وراءه ويبدأ بدور جديد يقوم المجتمع بتغيير الماهية، وبالتالي تسوده قوانين مغايرة للقوانين السائدة سابقاً، كما أنَّ الماء - مثلاً - بعد صعود درجة الحرارة يتبدل إلى بخار، وتتحكم به بعد ذلك قوانين الغاز لا قوانين السوائل. أو إنَّ التطورات والتكاملات الاجتماعية لم تكن من هذا القبيل، فقوانين المجتمع التكاملية الأصلية والمدار الذي تتطور فيه ثابتة. فالمجتمع يغير المرحلة والمكان لا أنَّه يغير المدار وقانون التكامل كما أنَّ الحيوانات تتطور وتتكامل من الناحية الحياتية، ولكن قوانين التكامل ثابتة دائماً.

ومن ناحية فإنَّ هذا الموضوع وهو أنَّ الفكرة من الناحية الزمانية والمكانية مطلقة أو نسبية تابعة إلى أنَّ نظرة تلك الفكرة للعالم أي نظرة للعالم هي؟ علمية أو فلسفية ودينية، والفكرة العلمية لا يمكن أن تكون ثابتة باعتبارها مبتنية على نظرة للعالم غير ثابتة، بعكس النظرة الفلسفية للعالم المبتنية على القواعد الأساسية والبديهيات الأساسية، أو النظرة الدينية للعالم المبتنية على الوحي والنبوة.

وهنا كما أنَّه لا مجال لبحث موضوع الفطرة التي هي «أم الموضوعات» في المعارف الإسلاميَّة، فلا مجال أيضاً لعرض دراسة تطورات المجتمع،

ولكن في القسم الرابع من هذا الكتاب عندما نبحث عن المجتمع والتاريخ سوف نبحت تطورات المجتمع وعلاقته بالفطرة.

هـ - هل إنَّ أصل الثبات يتحكم في الفكرة نفسها أو أصل التغيير؟ كان الحديث آنفاً في أنَّ فكرة الإنسان هل تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة؟ وكان الموضوع المعروض هناك هو موضوع نسخ الفكرة وتبديلها، ولكن الآن يعرض موضوع آخر، وهو موضوع تطور فكرة ما وتغييرها. وهو هل إنَّ الفكرة سواء من ناحية المحتوى عامة أو خاصة؟ مطلقة أو نسبية؟ وهي من ناحية إنَّها ظاهرة، والظواهر متغيرة ومتطورة ومتكاملة هل هي في تطور وتحول دائم؟ وهل إنَّ واقعية الفكرة حين الولادة تختلف عن واقعيتها في إدارة النمو والأبهة أي إنَّها يجب أن تكون دائماً موضع حك وإصلاح وتجميل وتزيين وإعادة نظر من قبل القادة والمعتنقين للفكرة كما نشاهد ذلك في الأفكار المادية المعاصرة، وإلا فسوف تنهأ وتكون عتيقة وتفقد صلاحيتها؟ أو إنَّه من الممكن تنظيم فكرة تشكل، وتعتمد على الخطوط العريضة لحركة الإنسان والمجتمع بحيث لا تحتاج إلى أي إعادة نظر وحك وإصلاح من قبل القادة. ودور القادة والمفكرين ينحصر فقط في «الاجتهاد» في الفحوى والمحتوى، والتكامل الفكري يكون في ناحية الاجتهادات لا في نص الفكرة؟

والإجابة عن هذا السؤال تتضح من الإجابة عن الأسئلة السابقة^(١).

الإسلام، المدرسة الجامعة الشاملة:

إنَّ الإسلام الذي قام على مثل هذه النظرة إلى العالم هو مدرسة جامعة تتمسك بالواقع. وقد اهتم الإسلام إلى بجميع جوانب حاجات الإنسان الدنيوية

(١) كُنَّا قد بحثنا في مقالة «ختم النبوة» في الجزء الأوَّل من كتابنا «محمد خاتم پیامبران» من منشورات «حسينية الإرشاد» والذي طبع بعد ذلك بصورة رسالة مستقلة، حول كلية الفكرة الإسلامية وإطلاقها، ودور الاجتهاد في تطبيقها في الظروف المكانية المختلفة والأوضاع الزمانية المتغيرة، وأنَّ الذي يتطور ويتكامل هو الاجتهاد الإسلامي لا الفكرة الإسلامية. ومن أراد فليراجع هناك.

أو الأخروية، الجسمية أو الروحية العقلية والفكرية أو العاطفية، الفردية أو الاجتماعية.

ويشكل مجموع التعاليم الإسلامية من ناحية واحدة ثلاثة أقسام:

أ - أصول العقائد، أي الأشياء الواجب على كل شخص السعي حول حصول العقيدة بالنسبة إليها. والعمل الذي يقع على عاتق الإنسان في هذا المجال هو من نوع العمل التحقيقي العلمي.

ب - الأخلاقيات، أي الخصال التي يجب على الفرد المسلم أن يتحلى بها، ويبعد نفسه من أضرارها، والعمل الذي يقع على عاتق الإنسان في هذا المجال هو من نوع مراقبة النفس وبنائها.

ج - الأحكام، أي الأوامر التي تتعلق بنشاطات الإنسان الخارجية والعينية وهي تشمل النشاط المعاشي والمعادي والدنيوي والأخروي والفردية والاجتماعية.

وأصول العقائد الإسلامية خمسة باعتقاد مذهب الشيعة: التوحيد، العدل، النبوة، الإمامة، المعاد.

والإسلام لا يرى التقليد والتعبد كافياً في أصول العقائد التي يجب على كل شخص أن يحصل على العقيدة الصحيحة فيها، بل يوجب على كل فرد أن يبحث عن صحة تلك العقائد بنفسه وبصورة مستقلة وبحرية. ومن وجهة نظر الإسلام لا تنحصر العبادة بالعبادة البدنية كالصلاة والصوم أو بالعبادة المالية كالخمس والزكاة هناك نوع آخر من العبادة أيضاً وهي العبادة الفكرية، فالتفكير أو العبادة الفكرية إذا كانت في سبيل توعية الإنسان ويقظته فهي أفضل وأسمى من عبادة سنوات عديدة.

زلل الفكر في رأي القرآن:

إنَّ القرآن الكريم الذي يدعو إلى التفكير والاستنتاج الفكري ويعتبر التفكير عبادة، ولا يرى أصول العقائد صحيحة إلا بالتفكير المنطقي، يهتم

بموضوع أساسي وهو أن زلات البشر الفكرية من أين تأتي؟ وأين تقع جذور الأخطاء والضلالات؟ فإذا أراد الإنسان أن يفكر صحيحاً بحيث لا يصادف خطأ وانحرافاً ماذا عليه أن يعمل؟

قد ذكر في القرآن الكريم عدداً من الأمور باعتبارها موجبات الأخطاء والضلالات وعللها نذكرها كما يلي:

١ - الاعتماد على الظن بدل العلم واليقين:

يقول القرآن: ﴿وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١١٦﴾﴾^(١).

وقد أصبح من المسلم اليوم من الناحية الفلسفية أن أحد العوامل الرئيسة لحدوث الأخطاء والاشتباهات هو هذا. وقد قرر ديكارت من بعد القرآن بألف عام وجعل هذا أوّل أصوله المنطقية وقال:

لا أرى كل شيء حقيقة حتى يكون لي بديهياً، واحذر من العجلة وسبق الذهن والميول، ولا أقبل إلا المتميز الواضح إلى حد بحيث لا يبقى فيه شك^(٢).

٣ - الرغبات والميول النفسية:

إذا أراد الإنسان أن يحكم بصورة صحيحة عليه أن يكون محايداً في الموضوع الذي يفكر حوله، أي إنه يحاول أن يكون باحثاً عن الحقيقة ويخضع للأدلة والوثائق. كالقاضي تماماً الذي ينظر في دعوى معينة أن يكون محايداً بالنسبة إلى طرفي الدعوى. فإذا كان القاضي وتزول الأدلة التي لمصلحة الطرف الآخر ضد ذلك الطرف بصورة تلقائية، فهذا ما يسبب خطأ القاضي.

فإذا لم يحتفظ الإنسان بحياد نفسه تجاه نفي موضوع أو إثباته، وتكون

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٦.

(٢) سير حكمت در اوربا، الجزء الأول.

رغبته النفسية تنحاز إلى جهة يدور عقرب فكره تلقائياً ومن دون أن يشعر نحو ميوله النفسية ورغباتها. ولهذا يعتبر القرآن هوى النفس كالظن أحد عوامل الزلل، يقول في سورة النجم: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾^(١).

٣ - العجلة:

إنَّ كل حكم وإبداء رأي يحتاج إلى بعض الوثائق اللازمة، ولما لم تجتمع الوثائق الكافية للقضية، فكل إبداء رأي بصورة عجلة يؤدي إلى الزلة، ويكرر القرآن الكريم إشارته إلى قلة مادة البشر العلمية وعدم كفايتها لبعض الأحكام الكبيرة، ويعتبر إبداء القطع بعداً عن الاحتياط فمثلاً يقول: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلاً﴾^(٢).

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ خَصَّ عِبَادَهُ بِآيَتَيْنِ مِنْ كِتَابِهِ: الْأَيُّ يَقُولُوا حَتَّى يَعْلَمُوا وَلَا يَرُدُّوهُمَا مَا لَمْ يَعْلَمُوا»^(٣). (العجلة في التصديق).

والأخرى: لا ينكروا ويردوا شيئاً ما لم يحيطوا به علماً إلى مرحلة اليقين (العجلة في الإنكار).

وقال الله في آية أخرى: ﴿أَلَمْ يَأْخُذْ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^(٤). وقال في آية أخرى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ﴾^(٥).

٤ - التمسك بالسنة والنظر إلى الماضي:

إنَّ الإنسان بحكم طبيعته الأولى عندما يرى فكرة أو عقيدة خاصة كانت موضع قبول الأجيال الماضية يتقبلها تلقائياً دون أن يعطي مجال التفكير لنفسه، فالقرآن ينبه على ألا تقبلوا متقبلات الماضين وموارد تصديقهم قبل قياسها بمقياس العقل. وليكن لكم استقلال فكري أمام مصدقات الماضين، ففي سورة

(١) سورة النجم: الآية ٢٣.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٨٥.

(٣) تفسير الميزان: ٣١٩/٨.

(٤) سورة الأعراف: الآية ١٦٩.

(٥) سورة يونس: الآية ٣٩.

البقرة في الآية ١٧٠ يقول: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا لَكُمْ ءَابَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ ﴿١٧٠﴾﴾ .

هـ - النزعة الشخصية^(١):

إنَّ إحدى موجبات زلل الفكر الأخرى هي التمسك بالشخصيات (النزعة الشخصية) فالشخصيات التاريخية العظيمة أو المعاصرة يتركون أثراً على الآخرين وإرادتهم من ناحية عظمة نفوسهم، وفي الحقيقة أنهم يحتلون فكر الآخرين وإرادتهم، فالآخرون يفكرون بما يفكر هؤلاء، ويقررون بما يقرر هؤلاء، ويفقد الآخرون أمامهم استقلالهم الفكري والإرادي.

فالقرآن الكريم يدعونا للاستقلال الفكري، ويعتبر التقليد الأعمى للعظماء والشخصيات موجباً للشقاء الأبدي. ولذا فهو ينقل عن لسان الذين ضلوا عن هذا الطريق بأنهم يقولون يوم القيامة: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكِبْرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾^(٢).

مصادر التفكير في الإسلام:

إنَّ القرآن الذي يدعو إلى التفكير والتأمل فقد أشار إلى مصادر التفكير بالإضافة إلى إشارته إلى طرف زلل الفكر. أي إنه أشار إلى الموضوعات التي ينبغي للإنسان أن يعمل فكره فيها ويستفيد منها باعتبارها مصادر للعلم والاطلاع.

وقد خالف الإسلام بصورة عامة صرف الطاقة الفكرية في الموضوعات التي لا ثمرة فيها سوى إتعاب الفكر، أي التي لم يفتح للإنسان طريق التحقيق فيها، وكذلك الموضوعات القابلة للتحقيق بالغرض ولكنها لا تفيد الإنسان.

فالنبي الكريم اعتبر العلم الذي لا يفيد كسبه ولا يضر تركه علماً تافهاً، ولكن العلوم التي فتحت فيها أبواب التحقيق وهي بالإضافة إلى ذلك مفيدة

(١) الأفضل أن يكون العنوان: «عبادة الشخصيات».

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٦٧.

أصبحت موضع تأييد وتشجيع. إنَّ القرآن الكريم يشير إلى ثلاثة موضوعات مفيدة^(١):

١ - الطبيعة:

ذكرت آيات كثيرة في جميع القرآن وجوب التفكير الدقيق والاستنتاج حول الطبيعة أي الأرض والسَّماء والنُّجوم، والشمس والقمر، والسحاب والمطر، والرياح وسير السفن في البحار، والنباتات، والحيوانات، وبالتالي كل أمر محسوس يشاهده الإنسان حوالیه، ونذكر آية منها على سبيل المثال: ﴿قُلْ أَنْظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٢).

٢ - التاريخ:

تدعو آيات كثيرة في القرآن إلى دراسة الأقوام، وتقدم ذلك كمصدر لكسب العلم، وإنَّ تاريخ البشر وتطوراته من وجهة نظر القرآن يجري وفقاً لعدد من السُّنن والنواميس، فالعزة والذلة، والنجاحات والاندحارات، والسعادة والشقاء في التاريخ لها حساب دقيق ومنظم، ومن الممكن أن يسيطر الإنسان على التاريخ الحاضر بمعرفة تلك الحسابات والقوانين، والاستفادة منها لمصلحة نفسه ومصلحة الناس المعاصرين، وهذه آية على سبيل المثال: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾^(٣).

٣ - ضمير الإنسان:

ويذكر القرآن الضمير الإنساني باعتباره مصدراً لمعرفة خاصة. ومن وجهة نظر القرآن، فإنَّ جميع الخليقة هي آيات إلهية وعلائم وآثار من أجل كشف الحقيقة، فالقرآن يعبر عن العالم المحيط بالإنسان بـ«الآفاق» وعن عالم داخل

(١) يعرض موضوعات المعرفة ومصادرها بالتفصيل في رسالة (المعرفة في القرآن) والتي وسوف تصدر عمّا قريب إن شاء الله.

(٢) سورة يونس: الآية ١٠١.

(٣) سورة آل عمران: الآية ١٣٧.

الإنسان بـ«الأنفس». ويشير من هذا الطريق إلى أهمية الضمير الإنساني خاصة، وقد ظهر من هنا اصطلاح الآفاق والأنفس في الأدب الإسلامي^(١).

إنَّ «كنت» الفيلسوف الألماني قال جملة لها شهرة عالمية، وقد كتبت هذه الجملة نفسها على صخرة قبره، يقول: «شيئان يثيران إعجاب الإنسان بشدة: أحدهما: السَّماء المليئة بالنُّجوم فوق رؤوسنا. والآخر: الضمير والوجدان المستقر في باطننا»

(١) ﴿سَتْرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ سورة فصلت: الآية ٥٣.

الإنسان في القرآن

الإنسان في النظرة الإسلامية للعالم

للإنسان قصة عجيبة في النظرة الإسلامية للعالم، لم يكن إنسان الإسلام حيواناً مستقيم القامة له أظافر عريضة ويمشي على قدمين ويتكلم فقط، إنَّ هذا الموجود - في نظر القرآن - أعمق وأكثر غموضاً من أن يمكن تعريفه بهذه الكلمات .

فقد مدح القرآن الإنسان وأثنى عليه كثيراً، وذمّه ووبّخه أيضاً فأسمى المدائح وأسوأ المذام هي ما قالها القرآن بحق الإنسان، فضّله على السّماء والأرض والملائكة، ووضعه عن مستوى الأنعام. فالإنسان - في نظر القرآن - موجود له القدرة على تسخير عالمه واستخدام الملائكة لنفسه ويمكن أن ينزل إلى أسفل سافلين .

وهذا هو الإنسان الذي عليه أن يقرر مصيره النهائي . ونبدأ حديثنا عن مدح الإنسان في القرآن تحت عنوان: قيم الإنسان .

قيم الإنسان:

١ - الإنسان خليفة الله في الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) .

(١) سورة البقرة: الآية ٣٠.

﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلْقَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَبْلُوكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ﴾ (١).

٢ - إنَّ ظرفية الإنسان العلمية هي أكبر ظرفية يمكن أن تكون لمخلوق:
﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٢).

٣ - له فطرة تعرف الله، يعي ربه في أعماق وجدانه، وإنَّ كل الشكوك والجحود أمراض وانحرافات من جبلة الإنسان الأولى ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا﴾ (٣)، ﴿فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ (٤).

٤ - إنَّ في جبلة الإنسان عنصر ملكوتي إلهي بالإضافة إلى العناصر المادية الموجودة في كل الجماد والنبات والحيوان. فالإنسان مركب من الطبيعة ومما وراء الطبيعة، من المادة والمعنى، من الجسم والروح: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ (٧) ﴿ثُمَّ جَعَلْ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ﴾ (٨) ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (٩) (٥).

٥ - إنَّ خلقة الإنسان مدروسة، ولم تكن صدفة، والإنسان موجود مصطفى ومنتخب: ﴿ثُمَّ أَحْبَبْنَاهُ رَبُّهُ فَآبَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ (٦).

٦ - وله شخصية حرة مستقلة، وهو أمين الله، وله رسالة وعليه مسؤولية، وطلب منه أن يعمر الأرض بعمله وإبداعه، وأن يختار أحد الطريقتين: السعادة أو الشقاء.

(١) سورة الأنعام: الآية ١٦٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ٣١ - ٣٣.

(٣) سورة الأعراف: الآية ١٧٢.

(٤) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٥) سورة السجدة: الآيات ٧، ٨، ٩.

(٦) سورة طه: الآية ١٢٢.

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾^(١) ، ﴿ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيمًا بَصِيرًا ﴾^(٢) إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴿٣﴾^(٢) .

٧ - يتمتع الإنسان بكرامة ذاتية وشرف ذاتي، فقد فضله الله على كثير من خلقه ثم يتفهم واقعه ويشعر به عندما يتفهم هذه الكرامة ويشعر بها، ويعتبر نفسه أسمى من الدناءات والرذائل والشهوات والقيود: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴾^(٣) .

٨ - يتمتع بضمير أخلاقي يدرك القبيح والجميل بحكم الإلهام الفطري: ﴿ وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ ﴾^(٤) .

٩ - لا يهدأ إلا بذكر الله، ولا نهاية لطلباته، ويشبع من كل شيء يحصل عليه، إلا أن يتصل بذات الله الأبدية اللامحدودة: ﴿ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴾^(٥) ، ﴿ يَتَأْتِيهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ﴾^(٦) .

١٠ - خلقت نعم الأرض من أجل الإنسان: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾^(٧) ، ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ﴾^(٨) ، فله الحق إذاً بأن يتصرف بكل هذه النعم بصورة مشروعة.

١١ - خلقه^(٩) الله ليعبده ويطيعه، فواجبه إذاً إطاعة أمر الله ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾^(١٠) .

(١) سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

(٢) سورة الدهر: الآيتان ٢، ٣.

(٣) سورة الإسراء: الآية ٧٠.

(٤) سورة الشمس: الآيتان ٧، ٨.

(٥) سورة الرعد: الآية ٢٨.

(٦) سورة الانشقاق: الآية ٦.

(٧) سورة البقرة: الآية ٢٩.

(٨) سورة الجاثية: الآية ١٣.

(٩) في الأصل: (خلق).

(١٠) سورة الذاريات: الآية ٥٦.

١٢ - إنه لا يجد نفسه إلا بعبادة الله وإلا بذكر الله، وإذا نسي ربه نسي نفسه ولا يعرف من هو ولماذا؟ وماذا يجب أن يعمل وإلى أين يذهب؟ ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(١).

١٣ - وعندما يرحل عن هذا العالم، وينزاح^(٢) عنه ستار البدن الذي هو حجاب الروح تتضح له كثير من الحقائق التي تكون اليوم عليه مخفية^(٣): ﴿فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾^(٤).

١٤ - لم يعمل للقضايا المادية فحسب، ولم تكن حاجات الحياة المادية دافعه الوحيد، فهو يتحرك ويتحمس للغايات السامية أحياناً، وربما لا يطلب من حركته وسعيه شيئاً سوى رضا الله: ﴿يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ أَرْجَىٰ إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْتَضَةً ﴿٢٨﴾﴾^(٥).

﴿وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٦).

وبناءً على ما قيل، فالإنسان في نظر القرآن موجود مصطفى من قبل الله، وخليفته في الأرض، نصفه ملكوتي ونصفه مادي، له فطرة معرفة الله، حر، مستقل، أمين الله، ومسؤول عن نفسه والعالم، مسيطر على الطبيعة والأرض والسما، ملهم بالخير والشر، يبدأ وجوده من الضعف والعجز ويسير نحو القوة والكمال ويسمو ولا يهدأ إلا في حضيرة القدس الإلهي وبذكره، وظرفيته العلمية والعملية غير محدودة، يتمتع بشرف وكرامة ذاتية، لا صبغة مادية لدوافعه أحياناً، له حق التصرف المشروع بالنعم التي وهبها الله له ولكن عليه واجباً أمام الله.

(١) سورة الحشر: الآية ١٨.

(٢) في الأصل: (يندلج).

(٣) في الأصل: (خفية).

(٤) سورة ق: الآية ٢٢.

(٥) سورة الفجر: الآية ٢٨.

(٦) سورة التوبة: الآية ٧٢.

منافاة القيم^(١):

وفي الوقت نفسه فإنَّ هذا الموجود أصبح موضع أكبر ملامة وتقريع في القرآن: ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(٢)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَكَفُورًا﴾^(٣)، ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٌ ﴿٦﴾ أَنْ رَأَاهُ اسْتَفْتَى ﴿٧﴾﴾^(٤)، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا﴾^(٥)، ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبَيْهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ ﴿٦﴾﴾^(٦)، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾^(٧)، ﴿وَكَانَ الْإِنْسَانُ أَكْثَرَ شَيْءٍ جَدَلًا﴾^(٨)، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾﴾^(٩) إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾﴾^(٩).

قبيح أم جميل:

كيف هو؟ هل إنَّ الإنسان في نظر القرآن موجود جميل أم قبيح، وذلك جميل جداً وقبيح جداً هل إنَّ للإنسان جبلتين: نصف من جبلته نور، ونصف ظلام؟ كيف هو والقرآن يمدحه غاية المدح ويذمه غاية الذم؟!

والحقيقة إنَّ هذا المدح والذم لم يكن لأنَّ الإنسان موجود ذو جبلتين، نصف من جبلته موضع مدح والنصف الآخر موضع ذم، إنَّ نظر القرآن في أنَّ الإنسان يحتوي على جميع الكمالات بالقوَّة، وعليه أن يأتي بها إلى الفعلية وهذا هو الذي يجب أن يكون باني نفسه ومعمارها والشرط الرئيس لوصول الإنسان إلى الكمالات التي يمتلكها بالقوَّة هو (الإيمان). وينبع من هذا الإيمان التقوى والعمل الصالح والسعي في سبيل الله، وبواسطة الإيمان يخرج العلم من كونه آلة ضارة في يد النفس الأمارة إلى كونه آلة مفيدة.

(١) في الأصل: (ضد القيم).

(٢) سورة الأحزاب: الآية ٧٢.

(٣) سورة الحج: الآية ٦٦.

(٤) سورة العلق: الآية ٧.

(٥) سورة الإسراء: الآية ١١.

(٦) سورة يونس: الآية ١٢.

(٧) سورة الإسراء: الآية ١٠٠.

(٨) سورة الكهف: الآية ٥٤.

(٩) سورة المعارج: الآيات ١٩ - ٢١.

إذن، فالإنسان الحقيقي - الذي هو خليفة الله، مسجود الملائكة، وكل شيء من أجله وبالتالي صاحب الكمالات الإنسانية - إنسان زائداً الإيمان، لا إنسان بلا إيمان.

فالإنسان بلا إيمان ناقص، ومثل هذا الإنسان حريص، سفاك وبخيل ومقتر، كافر، وأضل من الحيوان.

وقد جاءت في القرآن آيات توضح أن الإنسان الممدوح أي إنسان هو؟ والإنسان المذموم أي إنسان هو؟ ويستنتج من هذه الآيات أن الإنسان الفاقد الإيمان المنفصل عن الله لم يكن إنساناً واقعياً، فالإنسان الذي يتصل بالحقيقة التي يهدأ عن طريق إيمانه بها وذكرها يمتلك جميع الكمالات، وإذا انفصل عن تلك الحقيقة الإلهية^(١)، يشبه شجرة قد انفصلت عن جذورها ونذكر آيتين مثلاً لذلك:

١ - ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ﴿٢﴾ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾^(٢).

٢ - ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ ءَاذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَآلَٰفِئَةٍ بَلَّ لَهُمُ أَصْلٌ ﴿٣﴾﴾.

موجود ذو أبعاد:

ويتضح ممَّا قيل إنَّ الإنسان مع كل وجوهه المشتركة مع سائر الكائنات الحية قد حصل له فاصل كبير معها، فهو موجود «مادي معنوي» ومع أنَّ له وجوهاً مشتركة كثيرة مع سائر الكائنات الحية، فإنَّ له عدداً من الفروق الرئيسة المعمقة معها بحيث يهب له كل منها بعداً منفصلاً تعتبر سداة منفصلة في نسج وجوده، وتتلخص هذه الفروق في ثلاث نواح:

(١) في الأصل: (تلك الحقيقة أي الله).

(٢) سورة العصر.

(٣) سورة الأنعام: الآية ١٧٩.

١ - ناحية الإدراك واكتشاف ذاته والعالم.

٢ - ناحية الجاذبات^(١) التي تحيط بالإنسان.

٣ - ناحية كيفية تأثيره بالجاذبات واختيارها.

أما من ناحية الإدراك وكشف العالم، إنَّ حواس الحيوان هي الطريق والوسيلة لوعي الحيوان بالعالم، والإنسان يشترك مع الحيوانات الأخرى بهذه الناحية وربما يكون بعض الحيوانات أقوى منه في هذه الجهة أحياناً، فالوعي والمعرفة التي تهبها الحواس لكل من الإنسان أو الحيوان ظاهرية وساذجة، ولم تنفذ إلى عمق ماهية الأشياء وذاتها وعلاقاتها المنطقية.

ولكن قوّة أخرى توجد لدى الإنسان لاكتشاف ذاته والعالم لا توجد في الكائنات الحية الأخرى وتلك هي قوّة التعقل الغامضة.

فالإنسان يكتشف بقوّة التعقل قوانين العالم الكلية، ويستخدم الطبيعة بصورة عملية ويجعلها تحت تصرفه على أساس معرفته الكلية للعالم واكتشاف قوانين الطبيعة الكلية.

وقد أشير في البحوث المارة أيضاً إلى هذا النوع من المعرفة التي هي من مميزات الإنسان، وقد قلنا، إنَّ ميكانيكية المعرفة العقلية هي من أعوص ميكانيكيات وجود الإنسان. وإنَّ هذه الميكانيكية العويصة نفسها لو يحافظ عليها بصورة دقيقة لتفتح مدخلاً عجبياً لمعرفة الإنسان نفسه، والإنسان يكتشف بهذا النوع من المعرفة كثيراً من الحقائق التي لا صلة لها بالحواس مباشرة. فمعرفة الإنسان لما وراء المحسوسات لا سيّما معرفة (الله) الفلسفية تتم بواسطة هذه القابلية الغامضة الخاصة بالإنسان.

أما من ناحية الجاذبات، فإنَّ الإنسان كالكائنات الحية الأخرى يقع تحت تأثير الجاذبات المادية والطبيعية، يرغب في الطعام، في المنام، في الأمور الجنسية، في الراحة وأمثال ذلك وتجذبه هذه الأمور نحو المادة والطبيعة، أما

(١) أو (المتطلبات).

الجاذبيات التي تجتذب الإنسان نحوها فلا تقتصر على هذه الأمور، جاذبات أخرى تجذب الإنسان نحو مراكز غير مادية، أي إنها أمور لا حجم لها ولا ثقل، ولا يمكن قياسها بالأمور المادية وقواعد الجاذبات المعنوية المعروفة ليومنا هذا وأصبحت موضع قبول هي الأمور التالية:

١ - العلم:

لا يريد الإنسان العلم من أجل سيطرته على الطبيعة ولمصلحة حياته المادية فحسب، ففي الإنسان غريزة البحث عن الحقيقة والتحقيق، فالعلم نفسه مطلوب الإنسان ويبعث على اللذة.

فالعلم - بغض النظر عن أنه أداة للعيش وإنجاز المسؤولية بصورة أفضل - في حد ذاته مطلوب الإنسان، ولو علم الإنسان أن هناك سراً غامضاً في ما وراء المجرات، ولا يؤثر علم ذلك أو جهله في حياته، يفضل أن يعلم ذلك، فهو يهرب من الجهل بطبيعته ويسارع إلى العلم، بناءً على هذا فالعلم أحد أبعاد وجود الإنسان المعنوية.

٢ - الخير الخلقى:

يقوم الإنسان ببعض الأعمال لا لغرض الفائدة منها أو دفع الضرر بل لمجرد تأثره بسلسلة من العواطف التي تسمى بالعواطف الخلقية. وينجزها لاعتقاده بأن الإنسانية تحكم بذلك. ولنفرض أن شخصاً كان في ظروف صعبة في صحراء موحشة، لا طعام له ولا واسطة، ويهدده الموت في كل لحظة. وفي هذه الأثناء ظهر شخص آخر وساعده وأنقذه من الموت الحتمي، ثم انفصل الرجلان ولم يشاهد أحدهما الآخر بعد ذلك. وبعد سنوات يرى الشخص المبتلى منجيهه القديم بحالة يرثى لها، فيتذكر أن هذا هو الشخص الذي أنجاه، ألا يأمره وجدانه هنا بأمر؟ ألا يقول له ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾^(١) ألا يقول له: إن شكر المحسن واجب ولازم؟ فالجواب نعم.

(١) سورة الرحمان: الآية ٦٠.

فإذا ساعده هذا الشخص ماذا يقول وجدان الناس الآخرين؟ وإذا لم يعتن به ولم يبد أقل ردّ فعل ماذا يقول وجدان الآخرين؟

من الواضح يستحسن وجدان الآخرين في الصورة الأولى ويدعو له لإحسانه، ويلوم في الصورة الثانية ويدعو عليه. عندما يحكم وجدان ذلك الشخص أنّ الإحسان جزاء الإحسان، ويحكم وجدان الناس الآخرين بوجوب استحسان مكافأة الإحسان بالإحسان، ووجوب توجيه الملام لمن لا يعتني بالإحسان، وهذا ما ينتج من الوجدان الخلقي ويسمون مثل هذه الأعمال بالخير الخلقي.

وإنّ معيار كثير من أعمال الإنسان هو «الخير الخلقي» وبعبارة أخرى: إنّ الإنسان ينجز كثيراً من الأعمال بسبب «القيمة الأخلاقية» لا للأمر المادية، وهذا أيضاً من مختصات الإنسان، وله صلة بالجانب المعنوي من الإنسان وأحد أبعاده المعنويّة، ولم يكن لسائر الحيوانات مثل هذا المعيار أبداً، ولا مفهوم للخير الأخلاقي عند الحيوان ولا معنى للقيمة الخلقية عنده.

٣ - الجمال:

إنّ حب الجمال أحد أبعاد الإنسان المعنويّة الأخرى. والجمال يشكل جزءاً مهماً من حياة الإنسان. وهو يدخل الجمال في جميع شؤون حياته، يلبس الثوب للحر والبرد ويهتم بذلك المقدار بجمال اللون والخياطة يبني داراً للسكنى، فيعتني بجمال الدار أكثر من أيّ شيء، حتى الخوان الذي يفرشه لوضع الطعام عليه والصحن الذي يضع فيه الطعام، وحتى تنظيم الطعام في الصحن والخوان، كل ذلك يتم وفق أصول الجمال، يحب أن يكون هيكله جميلاً، اسمه جميلاً، ثوبه جميلاً، خطه جميلاً، شارع ومدينته جميلة، والمناظر التي تلوح لعينه جميلة، وخلاصة القول يحب أن تحيط بكل حياته هالة من الجمال.

وبالنسبة إلى الحيوان فليس هناك موضوع جمال يعرض، والذي يهم

الحيوان محتوى الإصطبل ولا يهمله بعد أن يكون الإصطبل جميلاً أو قبيحاً، والجلال الجميل، المنظر الجميل، والمسكن الجميل وغير ذلك لا يهمله أبداً.

٤ - التقديس والعبادة:

إنَّ أحد أثبت تجليات الروح الإنسانيَّة وأقدمها، وأحد أكثر أبعاد وجوده أصالة هو الشعور بالإنابة والعبادة، وتدُلُّ دراسة آثار حياة الإنسان على أنَّ الإنسان متى ما كان وأينما كان، كان هناك الإنابة والعبادة، إلاَّ أنَّ نوع العمل يختلف كما يختلف الشخص المعبود، فمن ناحية النوع خذ من الرقصات والحركات الجماعية الرتيبة المصحوبة بعدد من الأذكار والأوراد إلى أسمى الخضوع والخشوع وأرقى الأذكار والثناء، ومن ناحية المعبود، خذ من الحجر والخشب إلى ذات القيوم الأزلي الأبدى المنزه من المكان والزمان.

لم يأت الأنبياء بالعبادة ولا ابتكروها، بل إنَّهم علموا الإنسان نوع العبادة أي نوع الآداب والأعمال التي يجب أن تتم العبادة بموجبها، ويمنعون عبادة غير الله الأحد (الشرك).

فمن ناحية المسلمات الدينية وكذلك من وجهة نظر بعض علماء علم الدِّين^(١) كان الإنسان في البدء موحداً ويعبد رباً واحداً، ويعبد ربه الواقعي، وإنَّ عبادة الصنم أو النجم أو الإنسان هي من الانحرافات التي حدثت بعد ذلك. أي إنَّ الإنسان لم يكن هكذا، بحيث بدأ بعبادة الصنم أو الإنسان أو مخلوق آخر ثم وصل بالتدريج مع تكامل المدنية إلى عبادة الله فالشعور بالعبادة الذي يعبر عنه أحياناً بالشعور الديني موجود في جميع أفراد البشر، وقد نقلنا قبل هذا عن «أريك فروم»:

«يمكن أن يعبد الإنسان الحيوانات أو الأشجار أو الأصنام الذهبية أو حجراً إلهياً لا يرى أو رجلاً ربانياً أو إماماً شيطانياً ويتمكن من عبادة أسلافه أو شعبه أو طبقتهم أو حزبه أو ثروته أو شهوته... ومن الممكن أن يكون على علم

(١) مثل «ماكس مولز».

من تمييز مجموعة معتقداته باعتبارها ديناً عن معتقداته غير الدينية ومن الممكن أن يفكر عكس ذلك بأنه لا دين له أبداً فالموضوع لم يكن حول أن له ديناً أو لا دين له، وإنما الموضوع هو حول أنه بأي نوع من الدِّين يعتقد؟»^(١).

ويقول (ويليم جيمس) بناءً على ما نقله إقبال:

«إنَّ دافع الإنابة نتيجة ضرورة لهذا الأمر وهو أنه في حالة وجود ذاتية اجتماعية في أقوى جزء من الذاتيات الاختيارية والعملية لكل شخص مع ذلك يمكن أن يجد صاحب ذاته التام في عالم الفكر (التفكير الباطني) فقط... وإنَّ أكثر الناس يراجعونه في قلوبهم بصورة دائمية أو بالصدف. وإنَّ أحقر شخص على الأرض يجد نفسه - بهذا الاهتمام السامي - واقعها ذا قيمة»^(٢) ويقول «ويليم جيمس» حول وجود هذا الشعور لدى جميع الأشخاص كما يلي:

«من المحتمل أن يوجد اختلاف بين الناس في درجة تأثرهم بناظر باطني في وجودهم ويشكل هذا الاهتمام عند بعض أكثر من البعض الآخر أهم جزء من الشعور الذاتي، فالذين يكونون هكذا أكثر من غيرهم، يحتمل أن يكونوا متدينين بصورة أكثر، ولكنني واثق من أنه حتى الأشخاص الذين يدعون بأنهم يفتقدونه تماماً فإنهم يخادعون أنفسهم، وإنَّ لهم ديناً إلى حدِّ ما»^(٣).

إن إبداع الأبطال الأسطوريين من الرجال أو العلماء أو الشخصيات الدينية معلول لشعور التقديس عند الإنسان بحيث يريد أن يكون له موجود للثناء والتقديس فيثني عليه محباً وفي حدود ما وراء الطبيعة.

وإنَّ ثناء الإنسان المبالغ فيه للأبطال الحزبيين أو الشعبيين هو نزعة من عبادة الحزب، المرام، المسك، العلم، الماء والتربة، والشعور برغبة التضحية في سبيل هذه الأمور كلها معلولة لهذا الشعور، وإنَّ الشعور بالإنابة شعور غريزي بالكمال الذي لا نقص فيه والجمال الذي لا قبح فيه وأنَّ عبادة

(١) عالم غريب عن ذاته.

(٢) «إحياء الفكر الديني»: ص ١٠٥.

(٣) المصدر السابق.

المخلوقات - بأي شكل كانت - هي نوع من انحرافات هذا الشعور عن مسيرته الأصلية.

فالإنسان يريد من وجود المحدود يريد أن يطير في حال العبادة ويتصل بحقيقة لا نقص ولا حد ولا فناء فيها. وعلى حد تعبير أنشتاين عالم عصرنا الكبير:

«إنَّ الشخص في هذه الحال يدرك صغر الآمال والأهداف البشرية ويشعر بالعظمة التي تتظاهر في ما وراء هذه الأمور والظواهر في الطبيعة والأفكار»^(١).
يقول إقبال:

«إنَّ الإنابة عمل حيوي عادي، تكتشف جزيرة شخصيتنا الصغيرة عن طريقها وصنعها في الكل الأكبر من الحياة»^(٢).

فالعبادة تدلُّ على وجود «إمكان» و«رغبة» في الإنسان، إمكان الخروج من حدود الأمور المادية، والرغبة في الاتصال بالأفق الأعلى والأوسع. وإنَّ مثل هذه الرغبة والحب هو من مختصات الإنسان، ولهذا فإنَّ الإنابة والعبادة أحد الأبعاد المعنويَّة لروح الإنسان.

ولكن فرق الإنسان في كيفية تأثره بالجاذبة واختياره أحدها موضوع يعرض في المبحث المقبل.

قدرات الإنسان المختلفة:

لا تحتاج القوَّة والطاقة إلى المدح، فالعامل الذي ينتج منه أثرٌ ما يسمَّى قوَّة أو طاقة وإنَّ كل موجود من موجودات العالم هو مصدر للأثر والخصوصية، أو لعدد من الآثار والخصائص، ولذا فإنَّ كل موجود أعم من الجماد والنبات والحيوان والإنسان له قوَّة وطاقة. وإذا كانت القوَّة متلائمة للشعور والإدراك والرغبة تسمى باسم «القدرة».

(١) «الدنيا التي أراها»: ص ٥٦.

(٢) إحياء الفكر الديني في الإسلام.

إنَّ أحد الاختلافات الأخرى بين الحيوان والإنسان وبين النبات والجماد هو أنَّ الحيوان والإنسان بعكس الجماد والنبات يصرف بعض قواه حسب رغبته وشوقه أو خوفه أو وراء طلباته، فالمغناطيس الذي تكمن فيه جاذبية الحديد - مثلاً - يجذب الحديد إليه تلقائياً ويحكم نوع من الجبر الطبيعي، فلا هو يعي عمله ولا يقتضي رغبته وشوقه أو خوفه جذب الحديد إليه، وكذلك النار المحرقة والنبات الذي ينبت من الأرض، والشجرة التي تخضر وتثمر.

ولكن الحيوان عندما يمشي يعي مشيته، ويريد أن يمشي، وإذا لم يرد المشي لم يمش بصورة جبرية.

ولهذا يُقال: «الحيوان متحرك ذو رغبة» وبعبارة أخرى فإنَّ بعض قوى الحيوان تتبع رغبته وتحت أمر رغبته، أي إنَّ الحيوان إذا أراد أن تعمل تلك القوى عملت، وإذا لم يرد لم تعمل.

وتوجد في الإنسان أيضاً بعض القوى بهذه الصورة، أي إنَّها تابعة لرغبة الإنسان مع هذا الفارق من أنَّ رغبة الحيوان هي رغبة الحيوان وغريزته الطبيعية، ولا قوَّة للحيوان أمام رغبته. وبمجرد أن تتحرك رغبته نحو جهة ينجذب إليها تلقائياً. ولا وجود للمقاومة والامتناع لدى الحيوان - أمام رغبته الباطنية -، وكذلك لا يمتلك القدرة على المحاسبة والتفكير في تفصيل جانب من الرغبات أو الأمور التي لا رغبة فيها الآن بل إنَّ التفكير في العواقب يقتضي ذلك.

أما الإنسان فلم يكن هكذا، فهو قادر ويمتلك^(١) القدرة في أن يثبت أمام ميوله الباطنية وألا ينفذ أوامرهما. ويمتلك الإنسان هذه القدرة بحكم قوَّة أخرى والتي يعبر عنها بـ(الإرادة). والإرادة - بدورها - تقع تحت حكم العقل، أي إنَّ العقل هو الذي يميز، والإرادة تنفذ.

ويتضح ممَّا سبق أنَّ الإنسان يمتلك قدرات من جهتين لا يمتلكها سائر الكائنات الحية:

(١) في الأصل يملك.

الأولى: وجود عدد من الميول والجاذبات المعنوية في الإنسان والتي لا وجود لها في سائر الكائنات الحية، وهذه الجاذبات تمكن الإنسان من توسعة دائرة نشاطاته من حدود الماديات إلى أفق المحتويات السامية. ولكن (سائر الكائنات الحية لم تتمكن من الخروج من سجن الماديات).

الثانية^(١): لما كان الإنسان مجهزاً بقوة (العقل) و(الإرادة) فهو قادر على الوقوف بوجه الميول ومقاومتها، وتحرير نفسه من تأثير نفوذها الجبري والحكم في جميع الميول. فالإنسان يتمكن من أن يجعل جميع الميول والرغبات تحت سيطرة العقل ويخصص ما تحتاجها، ولا يعطي لكل رغبة أكثر مما خصص لها، وبهذا يكسب الحرية (المعنوية) التي هي أغلى أنواع الحرية.

إنّ هذه القدرة العظيمة من مميزات الإنسان، ولا توجد في أي حيوان، ولهذا جعلته مستحقاً (التكليف). وهذا ما يعطي للإنسان حق «الاختيار» وهذا ما يجعل الإنسان موجوداً «حراً» و«مختاراً» و«صاحب اختيار» حقاً.

إنّ الميول والجاذبات هي نوع من الصلات والجاذبيات بين الإنسان ومركز خارجي تجذب الإنسان إليها وهو يترك نفسه بالمقدار الذي يستسلم فيه للميول ويتحول إلى حالة ضعف وخنوع ونصف شلل فيكون مصيره بيد قوة خارجية تجره إلى هذه الجهة وتلك، ولكن قوة العقل والإرادة قوة باطنية ومظهر شخصية الإنسان الواقعية.

إنّ الإنسان عندما يعتمد على العقل والإرادة يجمع قواه وينظمها ويقطع النفوذ الخارجي ويحرر نفسه ويصبح بصورة «جزيرة مستقلة» ويتمكن عن طريق الإرادة والعقل فقط أن يكون «مالك نفسه» وأن تتركز شخصيته.

إنّ ملكية النفس والسيطرة عليها والتخلص من نفوذ جاذبة الميول هو الغاية الأساسية للتربية الإسلامية، وإنّ غاية مثل هذه التربية وهدفها هو «الحرية المعنوية».

(١) في الأصل: الأخرى.

معرفة الذات:

يهتم الإسلام بصورة خاصة بأن يعرف الإنسان «ذاته»، ويعين مكانه وموضعه في عالم الخلقة وكل ما ورد من التأكيد في القرآن حول الإنسان هو من أجل أن يعرف الإنسان ذاته كما هو ويتفهم منزلته وموضعه في عالم الوجود والغاية من هذا الفهم وهذه المعرفة هي أن يوصل نفسه إلى المنزلة السامية التي تليق به.

والقرآن كتاب يبني الإنسان، ولم يكن فلسفة نظرية تقوم علاقته على البحث والنظر والرأي فقط وعندما يعرض النظرة يقدمها للعمل والقيام بها.

ويسعى القرآن لكشف الإنسان «ذاته» ولم تكن هذه «الذات» «ذات» دفتر النفوس: ما هو اسمك؟ ما اسم أبوك، وفي أي سنة ولدت؟ وتابع لأي بلد؟ ومن أي تربة؟ ومع من متزوج؟ وكم عدد أولادك؟

تلك «الذات» هي الشيء نفسه المسمى بـ«الروح الإلهية» وبمعرفة تلك «الذات» التي تشعر بالشرف والكرامة والسمو وتعتبر نفسها أسمى من أن تخضع للذائل، يدرك الإنسان قدسيته ويجد للمقدّسات الأخلاقية والاجتماعية معنى وقيمة.

يتحدث القرآن عن اصطفاء الإنسان، لماذا؟ يريد أن يقول: إنك لم تكن موجوداً «صدفة» بحيث أوجدتك الحوادث العمياء الصمّاء كاجتماع الذرات بالصدفة مثلاً، إنك موجود مصطفي ومنتخباً ولذا فإنّ عليك رسالة ومسؤولية والإنسان - دونما ريب - أقوى الموجودات في العالم الترابي وأقدرها، ولو فرضنا أنّ الأرض والموجودات الأرضية في حكم «القرية» فالإنسان ربّ هذه القرية، ولكن علينا أن نرى هل أنّ الإنسان ربّ منتخب أو أنّه ربّ فرض نفسه بالقوّة والعنف.

وتعتبر الفلسفات المادية سلطات الإنسان الحاكمة صادرة عن قوّة الإنسان وقدرته وتدعي أنّ الإنسان أصبح ذا قوّة وقدرة لأسباب عفوية. ومن الواضح

أنَّ «الرسالة» و«المسؤولية» لا معنى لها للإنسان مع وجود هذه الفرضية، أي رسالة؟ وأي مسؤولية؟ ومن قبل أي شخص؟ وبوجه أي شخص؟

وأما من وجهة نظر القرآن فإنَّ الإنسان «رب» الأرض المصطفى وبحكم اللياقة والاستحقاق لا لمجرد القوَّة وأمر التنازع، وقد اصطفى من قبل أعلى مقام ذي صلاحية في الوجود أي الله والانتخاب بتعبير القرآن هو «الاصطفاء» ولهذا الدليل فإنَّ له «رسالة» و«مسؤولية» كأبي مصطفى آخر، رسالة من قبل الله، ومسؤوليته أمامه.

إنَّ الاعتقاد بأنَّ الإنسان موجود مصطفى وهناك غاية في اصطفائه، يولد في الأشخاص نوعاً من الآثار النفسية والتربوية، والاعتقاد بأنه ناتج من سلسلة من الصدف العشواء تولد فيه نوعاً آخر من الآثار النفسية والتربوية.

ومعرفة الذات تعني أن يدرك الإنسان منزلته الواقعية في عالم الوجود ويعلم أنه لم يكن مجرد تراب وإنما توجد فيه أشعة من الروح الإلهية، ويعلم أنه يمكن أن يتقدم على الملائكة ويعلم أنه حر ومختار ومسؤول عن نفسه وعن الأشخاص الآخرين وعن إعمار العالم وتحسينه: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^(١). ويعلم أنه أمين الله، ويعلم أنه لم تحصل له الأفضلية بالصدفة ليستبد ويسيطر على كل شيء لمصلحة نفسه ولا يعترف بأي مسؤولية وتكليف لنفسه.

تربية القابليات:

إنَّ التعاليم الإسلامية تشير إلى أنَّ هذه المدرسة الإلهية المقدَّسة تهتم اهتماماً بليغاً بكلِّ أبعاد الإنسان الجسمية والروحية، المادية والمعنوية، الفكرية والعاطفية، الفردية والاجتماعية، ولم تكن تهمل أي جانب منها فحسب، بل إنَّها كانت تعتني بصورة خاصة بتربيتها جميعاً على أساس خاص. ونشير هنا بصورة مجملة إليها جميعاً.

(١) سورة هود: الآية ٦١.

تربية الجسم:

قد شجّب الإسلام بشدّة «تربية البدن» بمعنى «تربية النفس» وحب الشهوة ولكنه اعتبر تربية الجسم بمعنى المحافظة على سلامته وصحته من الواجبات واعتبر كل عمل من الأعمال الضارة بالجسم حراماً. ويسقط الإسلام التكليف بأمر واجب «كالصوم» إذا ظهر أنه مضر بالجسم أحياناً بل يعتبر مثل هذا الصوم حراماً، وكل إدمان^(١) يضرّ بالجسم حرام في نظر الإسلام، وقد وضع كثير من الآداب والرسوم في الإسلام رعاية للصحة وسلامة الجسم.

ومن الممكن ألا يميز البعض بين «تربية الجسم» التي هي أمر صحي وبين «تربية البدن» بمعنى تربية النفس والهوى والتي هي أمر خُلقي، ويتصوروا أنّ الإسلام يخالف تربية الجسم، فعدم الاهتمام بالمحافظة على السلامة، والأعمال المضرة بصحة الجسم وسلامته تعتبر عملاً أخلاقياً في نظر الإسلام. وهذا خطأ فاحش خطير. فأين تقوية الجسم وسلامته وصحته من تربية البدن وإراحته؟

إنّ تربية النفس والهوى وحب الشهوة الذي يشجبه الإسلام فهو كما أنّه مخالف لتربية الروح ويؤدّي إلى مرضها، فهو يخالف صحة الجسم وتربيته الصحيحة أيضاً، ويؤدّي إلى المرض الجسمي لأنّ حب النفس والشهوة يؤدّي إلى الإفراط، والإفراط مصدر الاختلالات الأساسية في الأجهزة البدنية.

تربية الروح:

إنّ تربية العقل والفكر والحصول على الاستقلال الفكري ومكافحة الأمور المخالفة لاستقلال العقل مثل تقليد الأجداد، والأكابر والشخصيات، وسلوك الأكثرية وأمثال هذه الأمور أصبحت موضع اهتمام الإسلام جداً.

فتربية الإرادة وتملك النفس والحرية المعنوية من حكومة الرغبات المطلقة هي أساس كثير من العبادات الإسلامية وسائر التعاليم الإسلامية. فتربية الشعور

(١) يريد المؤلف الشهيد الإدمان على تعاطي المسكرات أو المخدرات. المترجم.

بالبحث عن الحقيقة وطلب العلم، تربية العواطف الخلقية، تربية الشعور بالجمال، تربية الشعور بالعبادة، كل هذه الأمور أصبحت موضع اهتمام الإسلام الشديد.

دور الإنسان المؤثر في بناء مستقبله:

تنقسم موجودات العالم إلى كائنات حية وغير حية، فالموجودات غير الحية لا دور لها في بناء أنفسها أبداً، فالماء والتراب والحجر والنار لا روح لها ولا دور لها في تكوين أنفسها أو تكميلها بل تتكون بمجرد وقوعها تحت عوامل التأثير الخارجية، وتكتسب أحياناً نوعاً من الكمال تحت تأثير العوامل نفسها، ولم نشاهد في هذه الموجودات أي سعي ونشاط من أجل بناء أنفسها أو تجلياتها.

ولكن الكائنات الحية كالنبات والحيوان والإنسان يشاهد فيها سلسلة من الجهود من أجل حفظ أنفسها وصيانتها من الآفات، ومن أجل جذب المواد الأخرى، ومن أجل الانتاج والنسل.

ويوجد في النباتات عدد من القوى الطبيعية لها الأثر في بناء مستقبلها، وتوجد فيها قوة أو قوى تجذب المواد من الأرض أو الهواء، وقوة أو قوى تنميتها من الداخل عن طريق المواد المجذوبة وقوة أو قوى تمكن فيها توليد المثل.

ويوجد في الحيوان جميع هذه القوى مضافة إلى عدد من القوى الشعورية كحس الباصرة والسماعة واللامسة وغير ذلك وأمثال الميول التي ذكرت آنفاً. والحيوان يحافظ على نفسه بهذه القوى من الأذى والآفات من جهة، ويهيء موجبات نموه الفردي وبقاء نوعه من جهة أخرى.

ويوجد في الإنسان جميع القوى الطبيعية والقوى الشعورية الموجودة في النبات والحيوان مضافة إلى عدد من الميول الإضافية التي شرحناها آنفاً مضافة إلى قوة العقل والإرادة الخارقة التي تسلم تقرير مصيره بيده إلى حد كبير، فيختار مستقبله بنفسه ويصنعه.

ويتضح ممّا قيل إنّ بعض الموجودات لا دور لها في بناء أنفسها أبداً (الجمادات).

والبعض الآخر له دور في بناء مستقبله إلا أنّ هذا الدور لا يصدر عن وعي وحرية، بل إنّ طبيعة قواه الداخلية تستخدمه بصورة لا شعورية ولا عن وعي لصيانه وبقائه وحفظه في المستقبل (النباتات).

والبعض الآخر له دور أكبر، والدور هذا عن وعي وإن كان غير حر. أي إنّه يتمتع بنوع من الشعور بنفسه وبمحيطه ويسعى تحت تأثير جاذبة عدد من الميول الشعورية في سبيل صيانة نفسه في المستقبل (الحيوانات).

ولكن للإنسان دوراً أكثر نشاطاً وتأثيراً أوسع من ذلك في بناء مستقبله وإنّ دور الإنسان يصدر عن وعي وحرية، أي إنّ الإنسان يعي نفسه ومحيطه، وهو يتمكن - بالنظر إلى المستقبل - بحكم قوّة العقل والإرادة من أن يختار مستقبله كيف ما يريد.

وإنّ منطقة نفوذ دور الإنسان أوسع بكثير بالنسبة إلى الحيوان. وينبع اتساع منطقة بناء الإنسان بالنسبة إلى مستقبله من مميزات ثلاثة في الإنسان:

١ - اتساع نطاق النظرة والوعي. إنّ الإنسان يجتاز نطاق نظرتة ووعيه من ظواهر الطبيعة ومستواها بقوّة العلم ويوسعها إلى أعماق باطن الطبيعة ويعرف قوانينها وتنسب يد الإنسان بمعرفة قوانين الطبيعة لبناء الطبيعة بالشكل الذي يتلاءم مع حياة الإنسان.

٢ - اتساع الرغبات التي ذكرت في قسم الإنسان والحيوان^(١) وأشير إليها أيضاً في بحوث هذا القسم تحت عنوان «موجود ذو أبعاد».

٣ - قابلية (بناء النفس) الخاصة بالإنسان، و لا مثيل له في هذه الجهة في أي موجود آخر.

وبيان أنّ بعض الحيوانات الأخرى لها قابلية بناء النفس إلى حد قليل،

(١) في أوّل حلقة من هذه السلسلة باسم «الإنسان والإيمان».

ويمكن إيجاد تغييرات فيها بواسطة «عوامل تربوية خاصة» كما يشاهد في عوالم النباتات والحيوانات. ولكن أولاً: لم يبتن أي منها على يد نفسها أبداً والإنسان هو الذي يبنها، وثانياً: إنَّ قابليتها للتغيير قليلة جداً بالنسبة إلى الإنسان.

إنَّ الإنسان موجود بالقوَّة من ناحية الخصال والأطباع، أي إنَّه يفتقد الطبع والخصلة في بدء الولادة، بعكس الحيوانات التي يولد كل منها مع عدد من الخصال الخاصة. ولما كان الإنسان يفقد كل طبع وخصلة وله قابلية تقبل الخصلة والطبع من جهة، يبني لنفسه عدداً من «الطباع الثانوية». بالإضافة إلى الطباع الفطرية بواسطة الخصال والطباع التي حصل عليها.

والإنسان هو الموجود الوحيد الذي سلم قانون الخلقة قلم رسم وجهه بيده ليرسمه كيفما شاء. أي إنَّ صفات الإنسان النفسية التي يعبر عنها بالخصال والطباع والملكات الأخلاقية تُبنى بعد الولادة إلى حدِّ كبير جداً بعكس أعضائه الجسمية التي يتم بناؤها في مرحلة الرحم، وبالعكس الخصال الروحية والصفات النفسية لدى الحيوانات التي تتم أيضاً في مرحلة ما قبل الولادة.

ولهذا فإنَّ كل موجود - حتى الحيوان - هو وما صنعوه، ولكن الإنسان هو ما يريد أن يكون، ولهذا السبب فإنَّ كل نوع من أنواع الحيوانات تتشابه أعضائه جميع أفراده النفسية وخصالها النفسية كما تتشابه أعضاؤها الجسمية. إنَّ جميع أفراد القطط لها خصلة واحدة وجميع أفراد الكلاب لها نوع آخر، وجميع أفراد النمل لها خصلة أخرى، وإذا كان هناك فرق فقليل جداً. ولكن الفرق الخصالي والأخلاقي بين أفراد الإنسان كبير إلى ما لا نهاية. ولهذا فإنَّ الإنسان هو الموجود الوحيد الذي عليه أن يختار «نفسه» كيف يكون.

جاء في الأخبار الإسلامية إنَّ الناس يحشرون يوم القيامة وفق الخصال الروحية المكتسبة لا الأعضاء الجسمية الظاهرة. أي إنَّ الناس يحشرون من الناحية الأخلاقية المكتسبة المشابهة لأي نوع من الحيوانات على شكل ذلك الحيوان وصورته وأعضائه. والذين يحشرون على صورة الإنسان هم الأشخاص

الذين تتناسب أخلاقهم وطباعهم الاكتسابية وأبعاد روحهم الثانوية مع الشأن والكمالات الإنسانيّة، وبعبارة أخرى: تكون أخلاقهم أخلاقاً إنسانيّة.

فالإنسان يسيطر على الطبيعة بحكم قدرته العلمية، ويكيف الطبيعة وفق حاجاته كما يشاء ويبني نفسه كما يشاء بحكم قوّة بناء نفسه لديه وبهذا يستلم مصيره المقبل بيده.

إنّ جميع المؤسسات التربوية، والمدارس الأخلاقية، والتعاليم الدينية جاءت لتوجيه الإنسان لبني نفسه على أي صورة وشكل، والطريق المستقيم هو الطريق الذي يوصل الإنسان إلى مستقبل سعيد، والطرق المنحرفة العوجاء هي التي تجر الإنسان إلى مستقبل تافه شقي. يقول الله في القرآن الكريم: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١).

علمنا من البحوث الماضية أنّ لكلّ من العلم والإيمان دوراً مختلفاً في بناء مستقبل الإنسان إنّ دور العلم في أن يعرض أمام الإنسان طريق البناء، فالعلم يجعل الإنسان قادراً على بناء المستقبل كيفما «يريد». وأما دور الإيمان فهو يجر الإنسان إلى كيفية بناء نفسه والمستقبل ليكون أفضل لنفسه ولمجتمعه. فالإيمان يمنع من أن يبني الإنسان المستقبل على أساس مادي وفردية.

والإيمان يهب لرغبة الإنسان الجهة. ويخرجها عن حصار الماديات ويجعل المعنويات جزءاً من الرغبات ويكون العلم تحت تصرف رغبة الإنسان كآلة ويبني الطبيعة كما يريد الإنسان وكما يأمر ولكن كيف يبني الطبيعة؟ هل يصنع من الطبيعة مصنوعات في مصلحة المجتمع الإنساني، أو قوى مدمرة للمزيد من التوسع لأشخاص معينين؟ وهذا لا صلة له بعد بهذه الآلة التي تدعى علماً وصلتها بالناس المتمكنين من هذا العلم إنهم أي أناس.

أما الإيمان، فيعمل كالسلطة الحاكمة على الإنسان ويستلم بيده رغبة

(١) سورة الدهر: الآية ٤.

الإنسان ويسوقها في طريق الحق والأخلاق. فالإيمان يبني الإنسان والإنسان يبني العالم بقوة العلم، وعنه ما يتواءم العلم والإيمان ينتظم الإنسان والعالم معاً.

ميدان حرية الإنسان وإرادته:

من الواضح أنّ للإنسان حدوداً كثيرة وأنّ حرّيته حرية نسبية - في عين حرّيته - من أجل بناء أعضائه النفسية وتبديل المحيط الطبيعي بالصورة التي يتطلبها، وبناء مستقبله كما يريد. أي إنّ الحرية تقع داخل إطار محدود وفي داخل هذا الإطار المحدود يتمكن من أن يختار لنفسه مستقبلاً سعيداً أو مستقبلاً شقيماً أيضاً.

ومحدوديات الإنسان من نواحٍ عديدة:

١ - الوراثة:

يأتي الإنسان إلى الدنيا بالطبيعة الإنسانيّة، ولأنّ أمّه وأباه إنسانان، فهو أيضاً يأتي إلى الدنيا بالقهر والجبر فرداً إنساناً ومن جهة أخرى فإنّ أبويه يودعان فيه عدداً من صفاتهم الموروثة بحيث تكون معه قهراً وجبراً كلون البشرة، ولون العين، المميزات الجسميّة التي تصل من عدّة أجيال بشكل وراثي أحياناً. فالإنسان لم يختر أيّاً منها لنفسه أبداً بل الوراثة أعطته إيّاها جبراً.

٢ - الظروف الطبيعيّة والجغرافية:

إنّ ظروف الإنسان الطبيعيّة والجغرافية والإقليمية التي ينمو فيها تضيف على أعضائه ونفسيته بصورة جبرية عدداً من الآثار، ويوجب كل من المناطق الحارة والباردة والمعتدلة نوعاً من الأخلاق والنفسيات وكذلك المنطقة الجبلية أو المنطقة الصحراوية وغيرها.

٣ - الظروف الاجتماعيّة:

إنّ ظروف الإنسان الاجتماعيّة عامل معهم في تكوين مميزات الإنسان

الروحية والأخلاقية، لغة الإنسان، آدابه العرفية والاجتماعية، الدين والنظام، هذه الأمور غالباً ما تفرضها الظروف الاجتماعية على الإنسان.

٤ - التاريخ والعوامل الزمنية:

لم يكن الإنسان من ناحية الظروف الاجتماعية متأثراً بزمان الحال فقط، وإنما للزمان الماضي والحوادث والوقائع التي حدثت في الماضي أثر كبير في بنائه أيضاً. وبصورة عامة فإن الصلة قائمة بين ماضي كل موجود ومستقبله بصورة قطعية ومسلمة، ولم يكن الماضي والمستقبل كمنقطتين منفصلتين عن بعضهما، بل هما قطعتان من حادث واحد مستمر، فالماضي نطفة المستقبل ونواته.

تمرد الإنسان على الحدود:

إنَّ الإنسان بالوقت نفسه الذي لم يتمكن فيه من قطع صلته بالوراثة، وبالظروف الطبيعية، وبالظروف الاجتماعية، وبالتاريخ والزمان بصورة عامة، فقد يتمكن من التمرد إلى حدٍّ كبير على هذه الحدود وتحرير نفسه من قيد سيطرة هذه العوامل. والإنسان بحكم قوَّة العقل والعلم من جهة، وقوَّة الإيمان والإرادة من جهة أخرى يوجد تغييرات في هذه العوامل ويكيفها حسب رغباته فيكون هو مقرر مصير نفسه.

الإنسان والقضاء والقدر الإلهي:

يتصورون عادة أنَّ العامل الرئيس لتحديد الإنسان هو القضاء والقدر الإلهي، ولكننا لم نذكر القضاء والقدر الإلهي باعتبارهما عاملين لتحديد حرية الإنسان، لماذا؟ ألم يوجد القضاء والقدر الإلهي؟ أو أنَّ القضاء والقدر لم يكونا عاملين للتحديد؟ فالقضاء والقدر الإلهي أمران قطعان ومسلم بهما ولكنهما لم يكونا عاملي تحديد للإنسان. فالقضاء الإلهي عبارة عن الحكم الإلهي القطعي حول الحوادث. والقدر الإلهي عبارة عن قياس الحوادث والظواهر.

ومن المسلم به من ناحية العلوم الإلهية فإنَّ القضاء الإلهي لا يتعلق بأي حادثة بلا واسطة وبصورة مباشرة، بل إنَّ كل حادثة توجبها عللها وأسبابها فقط و فقط، والقضاء الإلهي يحكم بأن يكون نظام العالم نظام الأسباب والمسببات. فمهما أوتي الإنسان من حرية من ناحية العقل والإرادة، ومهما تأتت له المحدوديات من ناحية العوامل الوراثية والتاريخية والظروف، فهو بحكم القضاء الإلهي والنظام السببي والمسببي القطعي للعالم.

بناءً على هذا فإنَّ القضاء الإلهي نفسه لا يعتبر عاملاً لتحديد الإنسان فالمحدودية التي أصبحت من نصيب الإنسان بحكم القضاء الإلهي هي تلك المحدودية الناتجة من الظروف الموروثة والظروف المحيطة والظروف التاريخية، ثم حدودية أخرى. كما أنَّ الحرية التي أصبحت من نصيب الإنسان هي أيضاً بحكم القضاء الإلهي، ولكن بهذه الصورة التي يوجب فيها القضاء الإلهي بأن يكون الإنسان موجوداً ذا عقل وإرادة، ويتمكن في دائرة ظروفه الطبيعية من تحرير نفسه من قيد التسليم إلى تلك الظروف إلى حدٍّ كبير ويستلم مصيره ومستقبله.

الإنسان والتكليف:

إنَّ من جملة قابليات الإنسان - كما أشير له قبل هذا - قابلية قبول التكليف. يتمكن الإنسان من العيش داخل إطار القوانين التي وضعت له. ولم يتمكن أي حيوان آخر غير الإنسان أن يتبع قوانين غير القوانين الطبيعية الحبرية، فمثلاً لا يمكن وضع قانون للأحجار والأخشاب والأشجار والزهور، أو للفرس والبقر والغنم، وإبلاغها وتكليفها بذلك بأن تسير في إطار القوانين والمقررات التي وضعت لمصلحتها وأنَّ هذه الموجودات حتى لو فرضنا أن ينجز عملاً من أجل مصلحتها يجب أن يكون بصورة إجبارية وإلزامية.

ولكن الإنسان هو الموجود الوحيد الممتاز الذي يمتلك هذه «الإمكانية» و«القدرة» العجيبة بحيث يسير في إطار سلسلة من القوانين التعاقدية. هذه القوانين التعاقدية لما كانت موضوعة من قبل شخص ذي صلاحية ويكلف

الإنسان بها، ولا يخلوا تكليف القانون من نوع من أنواع الصعوبة والمشقة يدعى باسم «التكليف».

فالمشرع من أجل أن يجعل الإنسان مكلفاً بتكليف خاص عليه أن يرعى عدداً من الشروط. وبعبارة أخرى يتمكن الإنسان مع وجود عدد من الشروط أن يعهد بإنجاز بعض التكاليف. وشروط التكليف التي يجب أن تتوافر في جميع التكاليف هي كالآتي:

١ - البلوغ:

عندما يصل الإنسان إلى مرحلة من العمر تحدث فيه تغييرات فجائية ويحصل تغيير في هيكله وأحاسيسه وتفكيره يشبه نوعاً من الطفرة يسمى البلوغ، ولكل شخص في الحقيقة بلوغ طبيعي.

ولا يمكن تحديد زمن معين لمرحلة البلوغ لجميع الأفراد بصورة دقيقة. فمن الممكن أن يصل بعض الأفراد إلى مرحلة البلوغ قبل الآخرين. إن مميزات الأشخاص الفردية، وكذلك المميزات المكانية والمحيطية لها تأثير في سرعة البلوغ وتأخيرها.

وما هو متيقن هو أن جنس المرأة يصل إلى مرحلة البلوغ الطبيعي قبل جنس الرجل. ومن الناحية القانونية يجب تحديد عمر معين يعتبر السن المتوسط للجميع أو السن الذي هو الحدّ الأقل لسن البلوغ (بالإضافة إلى شرط آخر كالرشد - في الفقه الإسلامي) ليكون ضابطاً لجميع الأفراد.

بناءً على هذا فمن الممكن أن يصل البعض إلى البلوغ الطبيعي ولكنهم لم يصلوا بعد إلى سن البلوغ القانوني. وبلوغ الرجل في الإسلام وفقاً لرأي أكثرية علماء الشيعة من حيث السن قد تحدد في إتمام السنة الخامسة عشرة - بالسنة القمرية - والدخول في السادسة عشرة. وبلوغ المرأة القانوني تحدد في إتمام السنة التاسعة والدخول العاشرة، والبلوغ القانوني هو أحد شروط التكليف أي إن الفرد الذي لم يصل إلى المرحلة القانونية غير مكلف إلا أن يثبت بالدليل أنه قد وصل إلى مرحلة البلوغ الطبيعي قبل البلوغ القانوني.

٢ - العقل:

والآخر من شروط التكليف كون الشخص عاقلاً، فالمجنون الفاقد للعقل ليس بمكلف، وتسقط عنه التكاليف. كما إنَّ غير البالغ لا يتوجَّه إليه أي تكليف في ما قبل البلوغ، ولا عليه أن يقضي من زمن البلوغ ما لم ينجزه في زمن ما قبل البلوغ، فمثلاً لا يكلف الشخص البالغ بأن يقضي الصلوات التي لم يؤدّها في زمن ما قبل البلوغ، لأنّه لم يكن التكليف موجّهاً إليه حينئذٍ. والشخص المجنون أيضاً غير مكلف في حالة الجنون، وبناءً على هذا إذا عقل مجنون بعد مدة لا يكلف بقضاء ما لم يؤده في أيّام الجنون، فمثلاً لا يجب عليه أن يقضي صلواته وصيامه الفائت في ذلك الزمان.

نعم إنَّ بعض التكاليف تتعلق بأموال الصغير أو المجنون، والمجنون أو الصغير غير مكلفين بإنجاز ذلك، ولكن بعد بلوغ الصغير أو تعقل المجنون يجب عليهما إنجازه كالزكاة أو الخمس المتعلق بمال الصغير أو المجنون. حيث إذا لم يكن واليهما الشرعي قد أدّاه فعليهما أدّؤه بعد الوصول إلى مرحلة التكليف.

٣ - الاطلاع والوعي:

من الواضح أنّ الإنسان يتمكن من إنجاز التكليف عندما يعلم بوجود ذلك التكليف وبعبارة أخرى عندما يبلغ به.

ولو فرضنا أنّ المشرع وضع قانوناً ولكنّه لم يطلع المكلف عليه لا يجب على المكلف، بل لا يتمكن من إجرائه في مرحلة التنفيذ ولو قام بعمل مخالف لا يتمكن المشرع من معاقبته. يقول علماء علم الأصول: إنّ معاقبة من لا يعلم بالتكليف ولم يقصر في كسب الاطلاع قبيح. وسموا هذا الأصل به (قبح العقاب بلا بيان).

وقد بين القرآن الكريم هذه الحقيقة مراراً بأننا لا نعذب قوماً لتخلفهم إلاّ بعد إتمام الحجّة أي لا نقوم به «العقاب بلا بيان».

وبالطبع فإنَّ شرط العلم والاطلاع من أجل التكليف بالنحو المذكور لا يستلزم أن يبقي الإنسان نفسه في حالة الجهل بصورة عملية ويتصوره عذراً لنفسه فالإنسان مكلف بتحصيل العلم والاطلاع ثم ممارسة نشاطه وفقاً لاطلاعه. وجاء في الحديث: إنَّ بعض المذنبين يجلبون يوم القيامة إلى محكمة العدل الإلهية ويؤاخذون على بعض تقصيراتهم في إنجاز مسؤولياتهم، ويقال للمذنب لماذا لم تقم بواجبك؟ فيقول: ما كنت أدري. فيقال له: لماذا لم تطلع ولماذا لم تتابع تحصيل العلم؟

إذا فالغرض من قولنا: إنَّ العلم والاطلاع شرط في التكليف هو إذا كان التكليف لم يبلغ به المكلف ولم يقصر المكلف من هذه الناحية أي إنه بذل السعي اللازم لتحصيل العلم ولكنَّه لم يفلح بذلك فإنَّ مثل هذا المكلف معذور أمام الله.

٤ - القدرة والتمكن:

يكلف الإنسان بعمل يتمكن من إنجازه ولكن العمل الذي لم يتمكن الإنسان من إنجازه لا يكون موضع تكليف أبداً، ولا ريب أن قدرة الإنسان محدودة، ولم تكن غير محدودة. ولما كانت القدرة محدودة يجب أن تكون التكاليفات في حدود القدرات. فمثلاً للإنسان القدرة على تحصيل العلم والمعرفة ولكنَّه في حدود معينة من حيث الزمان ومقدار المعلومات. فالشخص مهما كان عبقرياً عليه أن يتدرج في مدارج العلم والمعرفة في طول الزمان تدريجياً. ولو أجبروا شخصاً على أن يقوم بشبه تحصيل يستغرق عدَّة سنوات الآن يكون بالاصطلاح التكليف «بما لا يطاق» أي التكليف بما فوق الطاقة والقدرة. وإذا أجبر إنسان على استيعاب جميع علوم العالم فذلك أيضاً تكليف بما لا يطاق وغير صحيح، ولا يصدر مثل هذا الحكم من حكيم عادل أبداً. ويقول الله في القرآن الكريم: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١).

فلو كان شخص في حال الغرق ونتمكن من إنقاذه يجب علينا إنقاذه،

(١) سورة البقرة: الآية ٢٨٦.

ولكن لو كانت طائرة ما في حالة السقوط، ولا نتمكن بأيّ وجه من إنقاذها يسقط عنّا التكليف أي لا يؤاخذنا الله على عدم مساعدتنا لإنقاذ الطائرة.

وهنا نقطة وهي كما إننا قلنا حول الاطلاع والوعي إنّ التكليف المشروط بالاطلاع لا يستلزم ألا نكون مكلفين بتحصيل الاطلاع، فالتكليف المشروط بالقدرة أيضاً لا يستلزم ألا نكون مكلفين بتحصيل القدرة. ففي بعض الموارد يكون تقوية القدرة حراماً وتحصيلها واجباً، فلنفرض أنفسنا الآن أمام عدو صلف قوي مقتدر قاصد للاعتداء على حقوقنا أو الهجوم على حوزة الإسلام، ولا نملك في الوقت الحاضر قوّة مجابهته، وكل نوع من المجابهة تعني ضياع القوى دون الحصول على أي نتيجة من عملنا في الوقت الحاضر أو المستقبل، فمن الواضح في هذه الصورة إنّنا لسنا مكلفين بالمجابهة، ولكننا كنّا ولا زلنا مكلفين بالحصول على القدرة لكيلا نضع يداً على يد في مثل هذه الظروف. يقول القرآن الكريم:

﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾^(١) فكما إنّ الفرد أو المجتمع غير المطلع المقصر في الحصول على الاطلاع يكون موضع مؤاخذة الله ولا يحسب عدم الاطلاع له عذراً، كذلك الشخص أو المجتمع العاجز المقصر في الحصول على القدرة يكون موضع مؤاخذة الله لأنّه لم يكتسب القدرة والطاقة، فلا يحسب عجزه عذراً له.

٥ - الحرية والاختيار:

الحرية والاختيار شرط آخر من شروط التكليف، أي إنّ الإنسان عندما يكون مكلفاً بإنجاز واجب يجب ألا يكون هناك إجبار أو اضطرار، فإذا كان إجبار (إكراه) أو اضطرار في الأمر، يسقط التكليف.

والإجبار (الإكراه) كأن تكون هناك قوّة مُجبرة تهدد شخصاً بأن يبطل صومه حتماً بحيث إن لم يفطر سوف يتعرض للخطر، فمن الواضح في مثل هذا

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

المورد يسقط تكليف الصوم، أو إذا كان شخص مستطيعاً ويهدده جبّار بأنّه إذا ذهب إلى الحج فسوف يتعرض هو أو أحد أقربائه إلى الخطر قال النبي الكريم: «رفع ما استكرهوا عليه» أي إنّهُ يسقط التكليف عن الأمة عند الإكراه والإجبار والاضطرار هو ألا يقع الإنسان موضع تهديد من قبل شخص، بل الاختيار ولكن هذا الاختيار معلول لشروط صعبة حاصلة، كمن ظل في صحراء عاجزاً وجائعاً لا يملك لسد رمقه طعاماً سوى الميتة ففي مثل هذا المورد يسقط عنه تكليف حرمة أكل الميتة، فالفرق بين الإجبار والإكراه وبين الاضطرار هو أن يقع الإنسان في مورد الإجبار موضع تهديد قوّة جائرة بحيث يجب عليك أن تقوم بالعمل الفلاني المحرم، وإذا لم تنجزه فسوف أعاقبك بشدّة، والإنسان من أجل أن يدفع الضرر عن نفسه فهو مجبور على العمل بخلاف الواجب.

ولكن التهديد غير موجود في مورد الاضطرار، بل تكون الظروف بشكل بحيث تحمله وضعاً غير مرغوب فيه، ولأجل أن يرفع ذلك الموضوع أي يرفع ما هو موجود فهو مضطر للعمل خلاف واجبه الأصلي، ففرق الإجبار عن الاضطرار يقع في جهتين:

١ - يأتي دور التهديد في مورد الإجبار والإكراه بعكس الاضطرار.

٢ - يبحث الإنسان عن طريق لدفع الوضع غير المرغوب فيه في مورد الإكراه والإجبار، وفي مورد الاضطرار يبحث عن طريق لرفع مثل ذلك الوضع.

ولكن لا يمكن اعتبار الإكراه والإجبار وكذلك الاضطرار من شروط التكليف العامة، أي ليس لها عمومية وشمول، ثم إنّها أولاً لها صلة بمقدار الضرر الذي يجب دفعه أو رفعه، ثانياً، لها صلة بأهمية التكليف الذي يريد الإنسان (إنجازه بسبب الإكراه أو الاضطرار).

ومن الواضح أنّه لا يمكن الإقدام على الإضرار بالمجتمع أو الدّين نفسه أو على إزهاق أرواح الآخرين بحجّة الإكراه أو الاضطرار، فبعض التكاليف توجب تحمل أي نوع من الأذى والضرر في سبيل إنجازها.

شروط الصحة:

إنَّ ما قلناه حتى الآن يتعلق بشروط التكليف التي يكلف الإنسان بإنجاز عمل ما مع توافرها، فشرط التكليف هو عبارة عن الشرط الذي لو لم يتوافر لم يكن للإنسان تكليف وواجب.

ولكن، هناك عدد من الشروط الأخرى التي تسمى بـ«شروط الصحة».

إنَّ الموضوعات الشرعية - كما نعلم - أعم من العبادات والمعاملات يجب أن تقرن بعدد من الشروط والسميزات لتتم بصورة صحيحة، فشرط الصحة عبارة عن الشرط الذي إن لم يكن لم يؤد الإنسان تكليفه بصورة صحيحة.

وما أذاه كأن لم يكن ويفترض باطلاً. فشروط الصحة كشروط التكليف كثيرة أيضاً، وكما أنَّ شروط التكليف تنقسم إلى عامة وخاصة، فشروط الصحة على قسمين أيضاً، شروط خاصة وشروط عامة. فالشروط الخاصة لكل عمل تخص ذلك العمل، وتعرف معرفة ذلك العمل. والشروط العامة عديدة نشير إليها الآن.

إنَّ بين شروط التكليف العامة وشروط الصحة العامة يوجد - باصطلاح المنطقيين (عموم وخصوص من وجه)^(١). أي إنَّ البعض هي شرط صحة كما أنَّها شرط تكليف أيضاً. وبعضها شرط تكليف لا شرط صحة، وبعضها شرط صحة لا شرط تكليف.

وبالطبع فإنَّ شرط الصحة ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام: فبعضها شرط لصحة العبادات وصحة المعاملات، والبعض شرط لصحة العبادات فقط، والبعض شرط لصحة المعاملات فقط.

(١) فمثلاً بين السكة والمال عموم وخصوص من وجه. بعض السكوكات مال وبعضها ليست بمال، وبعض المال ليس بسكة. وبعض المال سكة.

فالشيء الذي هو شرط للتكليف وشرط للصحة هو العقل، فالإنسان غير العاقل كما أنه لا تكليف له، لا تصح أعماله من العبادات أو المعاملات.

فمثلاً إذا كان المجنون يريد أن يحج نيابة عن الغير لا يجزىء، أو أراد أن يصلي نيابة عن الغير أو يصوم لا يجزىء، وكذلك إذا كان المجنون في صلاة الجماعة رابطاً بين الإمام والمأموم أو رابطاً بين المأمومين لا يجزىء.

والقدرة كالعقل شرط للتكليف وللصحة، كما أن عدم الإكراه كذلك، أي إنَّ الشخص المجبور كما أنه يسقط عنه التكليف في ظروف خاصة، فإذا أجرى معاملة عن طريق الإكراه والإجبار أو صار الزواج عن طريق الإكراه والإجبار فإنه غير صحيح بل باطل.

والشيء الذي هو شرط للتكليف وليس بشرط للصحة البلوغ، فالطفل غير البالغ لم يكن مكلفاً ولكنه إذا وصل حدَّ التمييز بحيث يتمكن كالبالغ من إنجاز العمل بصورة صحيحة فإنَّ عمله صحيح. بناءً على هذا يتمكن الطفل من أن يكون رابطاً بين الإمام والمأموم، ورابطاً بين المأمومين في صلاة الجماعة كما أنه يتمكن من النيابة عن الآخرين في العبادة. ما هو مسلم هو أنَّ البلوغ لم يكن شرطاً لصحة العبادات، أما في المعاملات فكيف؟. يعتقد بعض العلماء أنَّ البلوغ شرط في صحة المعاملات والطفل المميز الذي يميز الجيد من الرديء لا يتمكن من عقد معاملة لنفسه أو نيابة عن غيره بصورة مستقلة، فمثلاً يبيع ويشترى، يؤجر أو يجري صيغة النكاح، والبعض الآخر يعتقد بأنَّ الطفل المميز لا يتمكن أن يجري معاملة لنفسه بصورة مستقلة ولكن يتمكن بالنيابة والوكالة عن الآخرين.

إنَّ الاطلاع والوعي وكذلك عدم الاضطرار من الأمور التي تشترط للتكليف ولكنها تشترط للصحة وعلى هذا إذا تم عمل من عبادة أو معاملة وهو كامل من ناحية الشروط الأخرى ولكن القائم به لم يعلم به ومن الصدق كان عمله جامعاً للشروط، فعمله صحيح. مثلاً إذا كان لشخص دار وهي موضع رغبته كثيراً ولا يرغب في بيعها ولكنه جوبه بحادثة لحاجته إلى المال واضطر

لبيع داره فمعاملته صحيحة وإذا كان رجل أو امرأة لا رغبة لكل منهما بالزواج بأيّ وجه ولكن حصل مرض والطبيب رأى أنّ الزواج واجب لعلاج المرض، اضطر أحدهما للزواج فالزواج صحيح.

ويتضح من هنا اختلاف المعاملة الإيجابية مع المعاملة الاضطرارية من ناحية الصحة. فالمعاملة الإيجابية غير صحيحة ولكن الاضطرارية صحيحة.

ومن الواجب هنا توضيح سبب عدم صحة المعاملة الإكراهية. من الممكن أن يقال: «المكره» و«المضطر» متساويان من حيث عدم رضاها كما إذا أصبح شخص موضع تهديد لبيع داره أو لعمله أو أراد لـ«دفع» شر ذلك التهديد ببيع داره أو إنجاز عمله، فهو غير راضٍ من أعماق قلبه، والشخص الذي تضطره ظروفه المعيشية لبيع داره أو إنجاز عمله من أجل «رفع» شر لمعالجة المرض مثلاً أيضاً غير راضٍ من أعماق قلبه. وإذا كان لشخص ولد مريض وبيعه داره اضطراراً لمعالجة ولده لا يرضى من أعماق قلبه بهذا البيع، بل يتأثر ويأسف جداً لبيع الدار التي يرغب فيها، و«المكره» عندما يريد ضرراً بالعمل الإكراهي الإيجابي، والمضطر عندما يريد بالعمل الاضطراري «رفع» ضرر لا يؤثر في أصل الموضوع، كما أنّ في المعاملات الإكراهية يتدخل إنسان بصورة مباشرة (باسم المُجبر الجائر) وفي المعاملات الاضطرارية لا يتدخل إنسان بصورة مباشرة ولا يؤثر ذلك في أصل الموضوع بالإضافة إلى أنّ الاضطرارات تتم غالباً على أثر تدخل الإنسان بصورة غير مباشرة (على شكل استثمار واستعمار).

والجواب هو أنّ الفرق بين حال «المكره» و«المضطر» الذي يعتبر الشارع الإسلامي معاملات الأوّل باطلة والثاني صحيحة في مكان آخر. فالمكره تحصل له الحاجة فوراً على أساس الإكراه والمضطر أيضاً ولكن حاجة المكره لدفع شر الظالم ودفع شرّ الظالم يتم بالإقدام المكره على المعاملة وهنا ينهض القانون لحماية المكره على رغم إجبار المجبر، ويعلن أنّ المعاملة غير قانونية كأن لم تكن ولكن حاجة المضطر الفورية بصورة مباشرة للمال الذي يريد الحصول عليه عن طريق المعاملة الاضطرارية. وهنا إذا كان يريد القانون أن

يهب لحماية المضطر، عليه أن يعلن عن صحة المعاملة ومشروعيتها، لأنه إذا أعلن عدم مشروعية مثل هذه المعاملة تكون النتيجة بضرر المضطر، فمثلاً إذا أعلن في المثال المذكور أعلاه عدم مشروعية معاملة الدار وتكون المعاملة كأن لم تكن، فالنتيجة لا يكون المشتري مالك الدار ولا البائع يحصل على المال، وتصفر يد المضطر لمعالجة ولده، ولهذا يقول الفقهاء: إنَّ عدم مشروعية المعاملة الإكراهية «منة» أي إنَّها في مصلحة المكره، ولكن عدم مشروعية المعاملة الاضطرارية لم تكن «منة» لمصلحة المضطر.

وفي الوقت نفسه يفتح المجال لبحث آخر، وهو هل أنَّ الأشخاص الآخرين يتمكنون من استغلال اضطرار المضطر وبؤسه، ويشترون بضاعته لا بقيمة عادلة بل بمقدار أقل جداً ويعتبرون ذلك أمراً عادلاً ومشروعاً؟ بالطبع لا، هل أنَّ هذا العمل اللامشروع له حرمة تكلفية صرفة، إنَّ المعاملة كما أنَّها في مصلحة المضطر صحيحة، بمصلحة المنتفع صحيحة أيضاً؟ أو أنَّها لا مانع من أن تكون صحيحة من جهة وباطلة من جهة أخرى، أو أنَّها صحيحة من الطرفين ويكون المنتفع ملزماً بدفع القيمة الواقعية، وعلى كلِّ حال يبقى موضع البحث.

والذي هو شرط الصحة وليس للتكليف «الرشد» ففي التشريع الإسلامي يلزم لمن يريد أن يتعهد بعمل اجتماعي فمثلاً يريد الزواج أو يريد أن يقوم بمعاملة مستقلاً، أي يريد أن يتصرف بماله وثروته الخاصة أن يمتلك «الرشد» إضافة إلى سائر الشروط العامة أي البلوغ والعقل والقدرة والاختيار، والرشد يعني اللياقة وقابلية إدارة العمل الذي يريد أن يتعهد.

ولذا لا يكفي في قانون الإسلام كون الشخص عاقلاً وبالغاً ومختاراً ليتمكن من التصميم على الزواج أو التصرف في ماله وثروته. فالولد أو البنت التي تريد الزواج يكون زواجها أو زواجه صحيحاً عندما يمتلك الرشد العقلي الكافي أي يجب أن يعرف مفهوم الزواج ما هو ولماذا؟ وأي مسؤوليات فيه؟ وأي تأثير له في مصير الفرد لكيلا يتورط بصورة عمياء في مثل هذا الأمر المهم.

وكذلك الولد أو البنت الذي يمتلك كل منهما ثروة خاصة عن طريق الإرث أو أي طريق آخر فلا يكفي بمجرد وصولهما إلى حد البلوغ أن يوضع المال تحت تصرفهما، بل يلزم أن يوضع موضع التجربة والامتحان فإذا كان لهما رشد عقلي بالإضافة إلى البلوغ، أي اللياقة والقابلية لمحافظة الثروة والاستفادة منها تُعطى لهما وفي غير هذه الصورة يستمر الولي الشرعي والقانوني بولايته عليهما. يقول القرآن الكريم: ﴿وَابْتَلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ﴾^(١).

معلومات الإنسان

إنَّ الإنسان مطلع على نفسه وعلى العالم ويريد أن يزيد معلوماته عن نفسه وعن العالم. وتكمن سعادته وتكامله وتقدمه في هذين الاطلاعين.

وأي هذين الاطلاعين يحوز المرتبة الأولى من حيث الأهمية وأي منهما في الدرجة الثانية؟ والحكم في هذا الموضوع لم يكن بتلك البساطة، والبعض يهتمون بالاطلاع على النفس بصورة أكثر والبعض بالاطلاع على العالم. ومن المحتمل أن يكون أحد وجوه الاختلاف هو أسلوب التفكير الشرقي وأسلوب التفكير الغربي في نوع الإجابة عن هذا السؤال. كما أن أحد وجوه اختلاف العلم والإيمان هو أن العلم أداة للاطلاع على العالم، والإيمان رأس مال الاطلاع على النفس.

وبالطبع، يسعى العلم ليوصل الإنسان إلى الاطلاع على نفسه كما أطلعه على العالم، وعلوم النفس لها مثل هذا الواجب ولكن المعلومات عن النفس التي يقدمها العلم ميتة ولا روح فيها لا تبعث الحماس في القلوب، ولا نوقظ طاقات الإنسان من سباتها، بعكس المعلومات عن النفس التي تحصل عن طريق الدين والتي تؤسس بالإيمان، والمعلومات النفسية الإيمانية تلهب جميع وجوه الإنسان، إنَّ المعلومات النفسية التي تذكر الإنسان بواقعيته تزيل عنه الغفلة، تلقي النار في روحه وتؤلمه وتعرفه بالألم وليس هذا عمل العلوم والفلسفات، وإنَّ هذه العلوم والفلسفات تبعث على الغفلة أحياناً وتنسي الإنسان نفسه، لذا ما أكثر العلماء والفلاسفة الذين لا هم لهم ولا يعون أنفسهم مكبون على الأكل وما أكثر الأميين الذين يعون أنفسهم.

فالدعوة إلى معرفة النفس وأنَّ «من عرف نفسه عرف ربّه» و«لا تنس ربك لئلا تنسى نفسك» من أوائل التعاليم الدينية، والقرآن الكريم يقول: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(١). وقال الرسول الكريم ﷺ: «من عرف نفسه عرف ربه». وقال علي عليه السلام: «معرفة النفس أنفع المعارف»، وقال أيضاً: «عجبت لمن ينشد ضالته كيف لا ينشد نفسه».

إنَّ الذين يعون العالم كان انتقادهم الأساسي للثقافة الغربية ومدنيتها، أنَّ هذه الثقافة هي ثقافة معرفة العالم ونسيان النفس. فالإنسان في هذه الثقافة يتعرف إلى العالم، وكلّما تعرف أكثر إلى العالم ينسى نفسه بصورة أكثر، والسر الأساس في انهيار الإنسانية في الغرب كامن هنا، فالإنسان عندما يخسر نفسه بتعبير القرآن «خسران النفس» ماذا ينفعه الحصول على العالم.

وأعتقد أنَّ من انتقد الثقافة الغربية أفضل من الجميع هو «المهاتما غاندي» زعيم الهند الفقيه يقول غاندي: «يتمكن الغربي من الأعمال العظيمة التي تراها الشعوب الأخرى في قدرة الله، ولكنه عاجز عن شيء وهو التأمل في باطنه، وهذا وحده يكفي لتفاهة لمعان المدنية الغربية الكاذبة».

«فالتمدن الغربي إذا كان قد ورط الغربيين بشرب الخمر والأعمال الجنسية كان ذلك بسبب أنَّ الغربي في صدد نسيان نفسه وإهدارها بدلاً من البحث عنها. وإنَّ أغلب أعمال الغربي العظيمة البطولية وحتى أعماله الجيدة تافهة ومنسية (نسيان النفس). إنَّ قوته العملية في الاكتشاف والاختراع وإعداد آلات الحرب ناتجة من هروب الغربي عن (نفسه) لا من قدرته وسيطرته الخارقة على نفسه».

«وعندما يفقد الإنسان روحه ماذا ينفعه فتح العالم»^(٢).

يقول غاندي: «إنَّ في الدنيا حقيقة واحدة وهي معرفة الذات «النفس» وكل من لم يعرف نفسه لم يعرف أي شيء، وإنَّ في الدنيا قوّة واحدة وحرية

(١) سورة الحشر: الآية ١٩.

(٢) مقدمة كتاب. ذلك هو مذهبي.

واحدة وعدالة واحدة، وهي قوّة السيطرة على النفس وكل من سيطر على نفسه سيطر على الدُّنيا. وإنَّ في الدُّنيا حسن واحد هو حب الآخرين كحب النفس وبعبارة أخرى: لتتصور الآخرين كأنفسنا، والأُمور الأخرى تصور وعدم»^(١).

وعلى كلِّ حال فلو أعطينا لمعرفة النفس اهتماماً أكثر أو لمعرفة العالم، أو قيمناهما بصورة متساوية فما هو متيقن هو أن اتساع المعرفة والمعلومات يعني اتساع حياة الإنسان وبسطها. إنَّ الروح تساوي الخير والاطلاع، والخير يساوي الروح، والأوعى تكون روحه أكثر.

لم تكن الروح سوى «الخبر» في الامتحان
روحنا أكثر من روح الحيوان
إذاً، فروح الملك أكثر من روحنا
وروح أصحاب القلوب أكثر
بسبب أن آدم كان مسجودهم
وإلا فالأمر بسجود الأفضل
متى يليق بلطف الله وعدله
فلما كثرت الروح اجتازت الانتهاء
الطير والسماك والملك والإنسان
ما هي الروح عند أخبارها بالخير والشر
فلما كان اقتضاء الروح يا قلب هو المعرفة
فتأثير الروح الوعي والمعرفة
ولما كان جميع عالم الروح معرفة
ومن كان «خبره» كثيراً فروحه كثيرة
لماذا؟ لأنها تملك خبراً كثيراً
لأنه منزّه من الحس المشترك
من الملك، فانظر الجبروت
وروحه أكثر من كونهم
إلى المفضول لا يليق أبداً
أن يسجد الورد أمام الشرك
فأصبح مطيعها روح جميع الأشياء
لأنه أكثر وهؤلاء في القلة
تفرح بالإحسان وتبكي من الضرر
فكل من كان أعرف روحه أقوى
وكل من يمتلك ذلك أكثر فهو إلهي
فمن لا روح له لا علم له^(٢)

إذن فإنَّ الإنسان بقدر ما هو مطلع على نفسه وعلى العالم له روح أكثر (حيوي أكثر) والحيوية باصطلاح الفلاسفة حقيقة مشككة، أي إنَّ لها درجات ومراتب، وعندما تسمو معرفة الإنسان بالتدريج، تسمو درجة حياته وروحيته.

(١) مقدمة كتاب.

(٢) هذه ترجمة أبيات من المثنوي للشاعر الإيراني الحكيم «مولوي». الترجمان.

ومن الواضح أنّ معرفة النفس التي هي موضوع البحث لم تكن معرفة النفس الروتينية في دفتر النفوس من أنّه ما إسمي؟ وما اسم أبي وأمّي؟ أين ولدت؟ وأين أسكن؟ ولم تكن معرفة النفس البيولوجية التي تتلخص في معرفة حيوان أسمى بدرجة واحدة من الدب والقرد. ولأجل أن يتضح الغرض نشير إلى أنواع معرفة النفس هنا بصورة موجزة، وعندما نغض النظر عن معرفة النفس المجازية غير الواقعية مثل معرفة النفس الروتينية فهناك أنواع من معرفة النفس الواقعية.

١ - معرفة النفس الفطرية:

إنّ الإنسان يعرف نفسه بالذات، أي إنّ جوهر ذات الإنسان المعرفة، ولم يكن بهذه الصورة بحيث أوّل ما يتكون (أنا) الإنسان وفي المرحلة التالية يطلع الإنسان على هذا الـ(أنا)، إنّ ظهور (أنا) الإنسان هو عين ظهور الوعي بالذات، فإنّ المدرك والمُدرك والإدراك في تلك المرحلة واحد،^(١) (أنا) واقعية هي عين معرفة^(٢) الذات.

فالإنسان في المراحل التالية، أي الاطلاع على الأشياء الأخرى إلى حدّ ما، يطلع على نفسه أيضاً بتلك الصورة التي يطلع بها على الأشياء الأخرى، أي إنّّه يرسم صورة عن نفسه في ذهنه وبناءً على الاصطلاح يطلع على «العلم الحصولي» بنفسه، ولكن قبل أن يعي نفسه بهذه الصورة، بل قبل الاطلاع على أي شيء آخر فإنّه يعي نفسه بالصورة المذكورة أي على نحو (العلم الحضورى).

إنّ علماء النفس الذين يبحثون - عادة - في معرفة النفس، يرون المرحلة الثانية، أي معرفة النفس على نحو (العلم الحصولي) في الذهن، ولكن الفلاسفة أكثر ما يهتمّون بمرحلة العلم الحضورى غير الذهني وهذا النوع من الوعي هو إحدى أدلة تجرد النفس المتقنة في الفلسفة.

(١) في الأصل: (فإنّ الوعي، والوعي، ووعي في تلك المرحلة واحد).

(٢) في الأصل: الوعي.

وفي هذا النوع من معرفة النفس لا وجود للشك في أنه هل أنا موجود أو لست بموجود؟ وإذا كنت موجوداً فمن أنا؟ وأمثال ذلك، لأنَّ الشك يوجد في الموضوع الذي يكون فيه العلم والمعرفة من نوع (العلم الحصولي) أي إنَّ وجود الشيء العيني موضوع المعرفة مع وجود المعرفة العيني يكون شيئين.

ولكن عندما يكون الوعي عين الوعي، والذي أصبح يعي، وهو من نوع الوعي الحضورى لا يفترض فيه الشك أي إنَّ الشك محال.

وهنا يكمن خطأ ديكارت في أنه لم ينتبه إلى أنَّ (أنا موجود) لا يقبل الشك، لنحاول إزالة الشك عن طريق (أنا أفكر)^(١).

فمعرفة النفس الفطرية وإن كانت واقعية، ولكنها لم تكن حصولية ومكتسبة على نحو وجود (أنا) الإنساني.

ولذا فإنَّ معرفة النفس تلك التي يدعى إليها لم تكن إلى هذا الحد.

وعندما يقول القرآن بعد استعراضه لمراحل خلق الجنين في الرحم باعتبارها المرحلة الأخيرة: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾^(٢) يشير إلى أنَّ المادة التي لا تعي نفسها تتبدل بجوهر روعي يعي نفسه.

٢ - معرفة النفس الفلسفية:

يحاول الفيلسوف أن يعرف ما هي حقيقة (أنا) الذي يعي نفسه؟ هل أنه جوهر أو عرض؟ مجرد أو مادي؟ أي صلة له بالجسم؟ هل كان موجوداً قبل الجسم أو مع الجسم؟ هل أنه باق بعد الجسم أم لا؟ وأمثال هذه الأمور.

والذي يعرض في هذه المرتبة من معرفة النفس ماهية النفس وما هي

(١) إنَّ ديكارت الفيلسوف الفرنسي في القرن السابع عشر بدأ فلسفته بأن شك في كل شيء حتى في البديهيات ثم قال: يمكنني الشك في كل شيء سوى أنني أفكر وأشك، إذًا، (أني أفكر) دليل على (أني موجود) ثم استنتج وجود الله ووجود الأشياء الأخرى من وجود نفسه.

(٢) سورة المؤمنون: الآية ١٤.

حقيقتها ومن أي جنس هي؟ وإذا ادعى الفيلسوف معرفة النفس فإن ذلك يعني أنني أعرف ما هي ماهيتي وجنسي وجوهري «أنا».

٣ - معرفة النفس العالمية:

أي معرفة النفس في صلتها بالعالم من أنه من أين أتيت؟ أين أنا الآن؟ إلى أين أذهب؟ يكتشف الإنسان في معرفة النفس هذه أنه جزء من كل إسمه العالم ويعرف أنه لم يكن جزيرة مستقلة، تابعاً، لم يجيء بنفسه، ولم يعيش لنفسه، ولم يذهب بنفسه، يريد أن يجدد موضعه في هذا الكل، وإن كلام علي عليه السلام - البليغ يقصد هذا النوع من معرفة، يقول: «رحم الله امرأً علم من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟».

إن هذا النوع من معرفة النفس يوجد أحد أطف وأسرى نوازع الإنسان، ذلك التألم الذي لا وجود له في الحيوان أو أي موجود آخر في الطبيعة، وهو التألم للحقيقة وهذه معرفة النفس التي تجعل الإنسان متعطشاً للحقيقة وباحثاً عن اليقين، يسعى من أجل الاطمئنان وراحة البال وترمي في روحه لهب الشك وتجره من جهة إلى جهة ذلك اللهب الذي التهبت به روح الغزالي وأمثاله. ويسلب منهم الطعام والنوم، ويجرهم من مسند (النظامية)؟ وأمثالها إلى الأرض ويسيبهم في البراري والقفار، ويجعلهم حائرين في الغربة لسنين عديدة^(١). ذلك اللهب الذي يجر أمثال (البصري) من دورهم ومساكنهم من حي إلى حي ومن بلد إلى بلد بحثاً عن الحقيقة هذا النوع من معرفة النفس الذي يوجد مراودة فكرة المصير في الإنسان.

٤ - معرفة النفس التطبيقية:

إن معرفة النفس التطبيقية هي صورة من صور معرفة النفس الاجتماعية المختلفة، ومعرفة النفس التطبيقية تعني معرفة النفس في صلتها بالطبقة الاجتماعية التي يعيش معها.

(١) قصص الأبرار: للمؤلف.

فكل فرد في المجتمعات الطبقيّة يكون في طبقة خاصة - شاء أم أبى - ولون خاص من ناحية الحياة والتمتع والحرمان، ومعرفة الموضع الطبقي والمسؤولية الطبقيّة.

بل إنّ الإنسان - على أساس بعض النظريات - الذي فوق الطبقيّة أن يكون لا (نفس) له فنفس كل شخص (وجدانه)، أحاسيسه، أفكاره، آلامه ونزعاته، وكل هذه الأمور تأخذ شكلها في (الطبقة) ولهذا فالإنسان - في رأي هذه الجماعة - نوع فاقد لنفسه، وموجود انتزاعي لا عيني، والموجود العيني يحصل له التعيين في الطبقة، لا وجود للإنسان، لا وجود للنبلاء والجماهير وتكون للإنسان واقعية في المجتمع اللاتبقي فقط إذا أصبحت للمجتمع هذا واقعية، إذاً فمعرفة النفس الاجتماعية تقتصر على معرفة النفس الطبقيّة في المجتمع الطبقي.

إنّ معرفة النفس الطبقيّة تساوي - وفقاً لهذا القول - (معرفة الربح) لأنّها قائمة على هذه الفلسفة وهي أنّ الحاكم الأصلي على الفرد وأساس شخصية الفرد هو المصالح المادية، كما أنّ الركيزة الأساسية والأساس في بناء المجتمع هو الأساس الاقتصادي والذي يعطي لأفراد طبقة ما الوجدان المشترك و«الذوق المشترك» و«الحكم المشترك» هو الحياة المادية المشتركة والمصلحة المشتركة. والحياة الطبقيّة تعطي النظرة الطبقيّة، والنظرة الطبقيّة تكون سبباً في أن يرى الإنسان العالم والمجتمع من نافذة خاصة وبمنظار خاص، ويفسر ذلك تفسيراً طبقيّاً. وتعتقد الماركسية بمثل معرفة النفس هذه، ويمكن تسمية هذا النوع من معرفة النفس بمعرفة النفس الماركسية.

٥ - معرفة النفس القومية:

أي معرفة النفس في صلتها مع الناس الذين تربطه بهم رابطة قومية وعنصرية فالإنسان تكون له وحدة مع جماعة من الناس على أثر الحياة المشتركة بينهم بقانون مشترك وآداب ورسوم مشتركة، تاريخ مشترك، انتصارات واندحارات تاريخية مشتركة، لغة مشتركة، وأدب مشترك، وبالتالي ثقافة

مشتركة، بل كما أنّ القوم والشعب له (نفس) بسبب ثقافته كما أنّ الفرد له (نفس)، فالوحدة الثقافية توجد شبيهاً ووحدة بين أفراد الإنسان أكثر من وحدة العنصر، إنّ القومية التي لها سند ثقافي تبنى من (أنا) الكثيرين (نحن). ويضحى أحياناً من أجل (نحن) هذا ويشعر بالاعتزاز من انتصار (نحن) ويشعر بالذل من اندحاره.

إنّ معرفة النفس القومية، تعني معرفة الثقافة القومية، (الشخصية القومية)، (نحن) الخاص القومي، ولا وجود للثقافة في العالم أساساً، ولكن (الثقافات) موجودة ولكل ثقافة ماهية ومميزات وخصال خاصة بها، ولذا فالثقافة لوحدها مفهوم فارغ. إنّ القومية التي شاعت كثيراً لا سيّما في القرن التاسع عشر الميلادي، ولا زال يدعى لها إلى حدّ ما تقوم على هذه الفلسفة.

إنّ لمعرفة النفس في هذا النوع جانباً قومياً وتدور عن طريق المؤشر القومي خلافاً لمعرفة النفس الطبقيّة التي كانت لتقييماتها أحاسيسها - أحكامها تحيزاتها - جانب طبقي. إنّ معرفة النفس القومية وإن لم تكن من مقولة معرفة الربح. ولكنها لا تخرج عن مقولة الأنانية من هذه الأسرة، ولها جميع عوارض الأنانية من التعصب والتحيز وغض النظر عن غيرها، العجب وحب النفس، لذا فهي كمعرفة النفس الطبقيّة تفقد الجانب الأخلاقي بصورة تلقائية.

٦ - معرفة النفس الإنسانيّة:

أي معرفة النفس في صلتها مع جميع الناس، ومعرفة النفس الإنسانيّة تتركز على هذه القاعدة والفلسفة وهي أنّ الناس يعتبرون بمجموعهم وحدة واقعية ويتمتعون بـ(وجدان إنساني مشترك) واحد، إنّ الشعور بحب الإنسان والنزعة الإنسانيّة موجود لدى جميع أفراد الإنسان كما قال (سعدي)^(١).

إنّ بني آدم أعضاء جسم واحد وهم في الخلقة من جوهر واحد

(١) سعدي من الشعراء الإيرانيين البارزين في الأدب الإيراني. مضمون أبياته كما ترى قد ضمن فيها حديث الرسول الكريم ﷺ المشهور (مثل المؤمنين في توادهم وتراحيمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعت له سائر الأعضاء بالسهر والحمى). الترجمان.

فإذا ألم الزمان عضواً لا تستقر سائر الأعضاء
فإذا كنت لا تهتم بهموم الآخرين لا ينبغي أن تسمى آدمياً
إنَّ أشخاصاً مثل «أغوست كنت» الذين كانوا يبحثون عن «دين الإنسانيَّة»
ولا زالوا يربون في أدمغتهم هذه الفكرة و«الهيومانيسم» التي تعتبر فلسفة العصر
الشائعة إلى حدّ ما، ويدعيها المتنورون غالباً هي هذه.

تري فلسفة «الهيومانيسم» (النزعة الإنسانيَّة) الإنسان فوق الطبقات،
والقوميات والثقافات والأديان، والألوان، والعناصر والدماء، وبصورة وحدة
واحدة وتنكر كل تمييز واختلاف.

فالبينات الصادرة في العالم باسم «حقوق الإنسان» تستند على هذه
الفلسفة، وتدعو إلى هذا النوع من معرفة النفس في العالم.

فإذا ظهر هذا النوع من معرفة النفس في شخص ما، يكون ألمه ألم
الإنسان وأمنيّاته أمنيّات الإنسان، وتحيزه وسعيه إلى جهة تحيز الإنسان،
ويصطبغ حبه وعداؤه بصبغة إنسانيَّة فيكون صديق أصدقاء الإنسان، أي العلم،
والثقافة، والصحة، والرفاه، والحرية، والعدالة، والحب، وعدو أعداء الإنسان
أي الجهل، والفقر، والظلم، والمرض، وخنق الحريات، والتمييز.

وإذا حصل هذا النوع من معرفة النفس يكون له جانب أخلاقي بعكس
معرفة النفس القومية أو الطبقيَّة.

ولكن معرفة النفس هذه - مع العلم بأنَّ لها صورة منطقية أكثر من
الجميع، وأحدث ضجيجاً كبيراً - فواقعيتها أقل من الجميع، لماذا؟

وسر الموضوع كامن في كيفية الإنسان وواقعيته ويختلف الإنسان في كيفية
وجوده وواقعته عن جميع الموجودات من الجماد والنبات والحيوان، من حيث
أنَّ كل موجود عندما يضع قدمه في العالم ويختلق هو ذلك المخلوق نفسه، أي
إنَّ ماهيته وواقعته وكيفياته هي التي صنعت بيد عوامل الخلقة ولكن
الإنسان بعد الخلقة يبدأ مرحلة جديدة ماذا يكون وكيف يكون، وليس الإنسان

ذلك الشيء المخلوق، بل هو ما يريد أن يكون، هو ذلك الشيء، الذي تصنعه العوامل التربوية ومنها إرادته واختياره.

وبعبارة أخرى: فإن كل شيء يقال له من حيث الماهية: ما هو؟ ومن حيث الكيفية: كيف؟! قد خلق «بالفعل» أما الإنسان من هذه الناحية فخلق «بالقوة». أي إن بذرة الإنسانيّة موجودة فيه بالقوة بحيث لو لم تجابهها آفة تثبت تدريجياً من أرض وجود الإنسان، وهذه هي فطريات الإنسان التي تبني بعد ذلك «وجدانه» الفطري.

إنّ للإنسان - بعكس الجماد والنبات والحيوان - شخصاً وشخصية، وشخص الإنسان يعني مجموع أجهزته الجسمية، التي تولد بالفعل في الدُّنيا، فالإنسان في بدء ولادته يكون (بالفعل) من ناحية أجهزته الجسمية كسائر الحيوانات ولكنه موجود بالقوة من ناحية الأجهزة الروحية، ومن ناحية ما يصنع بعد ذلك شخصيته الإنسانيّة. وقيمة الإنسانيّة موجودة بالقوة في مجال وجوده وهي مستعدة للإنبات والنمو^(١).

إنّ الإنسان متأخر من المرحلة الجسمية بمرحلة واحدة من الناحية النفسية

(١) سيصدر التحقيق في موضوع «الفطرة» بمفهومها الإسلامي في رسالة مستقلة إن شاء الله. ونريد هنا أن يتضح الموضوع إلى حد ما من أنّ نظرية الفطرة بمفهومها الإسلامي هي بعكس مفهومها الديكارتي والكنطي وغيرهما لم تعن أنّ الإنسان يملك بعض الإدراكات والنزعات والرغبات بالفعل منذ الولادة وعلى حد تعبير الفلاسفة إنّه يولد مع العقل والإرادة بالفعل، كما أننا لا نقبل نظرية منكري الفطرة بالنسبة إلى الإنسان أي نظرية الماركسيين واتباع أصالة الوجود من أنّ الإنسان لا قط ومنفعل محض منذ الولادة ولا يفرق بحاله أي دور يعطاه كالصفحة البيضاء الذي يتساوى حالها مع كل رسم يرسم عليها. بل إنّ الإنسان منذ الولادة له قابلية الرغبة بقدر الإمكان، ومتحرك باتجاه عدد من الالتقاطات والنزعات وتسوقه نحوها قوة باطنية - بمساعدة الظروف الخارجية - وإذا وصل بما يملكه بالقوة إلى فعلية تليق به وتسمى إنسانيّة فقد وصل، وإذا فرضت عليه فعلية غير تلك الفعلية على أثر الجبر وضغط العوامل الخارجية، سيكون موجوداً ممسوخاً. ولذا فإنّ مسخ الإنسان الذي يتحدث عنه حتى الماركسيون واتباع أصالة الوجود لا يكون له مبررٌ إلاّ عن طريق هذه المدرسة. ومن وجهة نظر المدرسة فإنّ نسبة الإنسان في بدء الإنسان في بدء الظهور مع القيم والكمالات الإنسانيّة هي نسبة فسيل الإجااص مع شجرة الإجااص بحيث تقوم الصلة الباطنية بمساعدة العوامل الخارجية بتحويل الصورة الأولى إلى الصورة الثانية لا مثل الخشب والكرسي الذي تخرجه العوامل الخارجية فقط إلى هذه الصورة.

والمعنويّة فإنّ أجهزته الجسميّة تخلق وتنظم في الرحم بواسطة عوامل الخلقة، ولكن أجهزته النفسيّة والمعنويّة وأركان شخصيته يجب أن تؤسس وتنمى في مرحلة ما بعد الرحم. القول إنّ كل إنسان هو باني شخصيته ومهندسها ومعمارها فقد أعطي قلم تصوير خلقة شخصيّة الإنسان بيده بعكس شخصه.

ولا يمكن تصور الانفصال بين كل موجود وماهيته غير الإنسان، فمثلاً بين الحجر والحجرية بين الشجرة والشجرية، بين الكلب والكلبية، بين القط والقطية، فالإنسان هو الموجود الوحيد الذي يمكن الفصل بينه وبين ماهيته، أي بين الإنسان والإنسانيّة، وما أكثر الناس الذين لم يصلوا إلى الإنسانيّة ولا زالوا في المرحلة الحيوانية، كبعض الأشخاص البدويين المتوحشين، وما أكثر الناس الذين مسخوا وتحولوا إلى عدو الإنسان كأكثر المتظاهرين بالمدينة.

وكيف يمكن أن يقع الفصل بين الشيء وماهيته؟ ومن الواضح أنّ الماهية لازمة الوجود فإذا كان وجود بالفعل تكون ماهيته بالفعل تبعاً له. والوجود بالقوّة هو الذي يفقد ماهيته اللائقة به.

إنّ ما يسميه الوجوديون بأصالة الوجود ويدعون أنّ الإنسان وجود بلا ماهية وهو الذي يهب لنفسه الماهية. باختيار طريقه، وهذا هو تبريرهم الفلسفي الصحيح. ويستند الفلاسفة الإسلاميون لا سيّما صدر المتألّهين كثيراً على هذا الموضوع، ولذا فإنّه يقول: ليس الإنسان نوعاً، وإنّما هو أنواع، بل إنّ كل فرد هو فرع في كل يوم غير نوع اليوم الآخر.

ومن هنا يتضح أنّ إنسان علم الحياة، الإنسان البيولوجي لم يكن ملاكاً للإنسانيّة فإنسان علم الحياة هو مجال الإنسان الواقعي فقط، وبناءً على تفسير الفلاسفة هو حامل قابلية الإنسانيّة لا الإنسانيّة نفسها. ويتضح أيضاً أنّ التفوه بالإنسانيّة من دون أصالة الروح لا معنى له ولا مفهوم.

والآن وبعد ما عرفنا هذه المقدمة نتمكن من درك «معرفة النفس الإنسانيّة» بصورة واضحة إذن، «معرفة النفس الإنسانيّة» تركز على هذه القاعدة وهي أنّ

الناس بمجموعهم يعتبرون «وحدة» واقعية. ويتمتعون بوجودان إنساني مشترك واحد، فوق الوجدان الطبقي الديني والقومي والعنصري.

والآن نقول: إنَّ هذا الموضوع يحتاج إلى توضيح إنَّ أيَّ الناس لهم «ذات» واحدة بمجموعهم روح واحدة؟ وبين أيَّ أناس تنمو معرفة نفس الإنسان وتوجد فيهم التكاتف؟ والتعاطف؟ هل يتم ذلك فقط بين الناس الواصلين إلى الإنسانيَّة الذين تحققت فيهم القيم الإنسانيَّة وفي الحقيقة تحققت فيهم الماهية الإنسانيَّة الواقعية ووصلت إلى الفعلية؟ أو الناس الباقين في حد كونهم بالقوَّة، أو الناس الممسوخين والمتغيرة ماهيتهم وتحولوا إلى أسوأ الحيوانات؟ أيَّ الناس؟ هل هؤلاء جميعاً معاً؟

من الواضح أنَّه عندما يجري الحديث عن التآلم المتقابل يكون الكلام في أنَّهم جميعاً أعضاء جسم واحد يتألمون لبعضهم، ولا يمكن أن يكون الجميع هكذا، فالإنسان البدوي الوحشي الذي لم يزل في حدِّ الطفولة، ولم تزل فطرته الإنسانيَّة في حالة سبات ولم تتحرك، متى يكون له مثل هذه العاطفة والتآلم؟ ومتى تسوده مثل هذه الروح المشتركة؟ وتكليف الإنسان الممسوخ واضح تماماً.

إذاً فالناس الواصلون للإنسانيَّة، الناس الذين حصلوا على الماهية الإنسانيَّة، الناس الذين يتحلون بالفطرات الإنسانيَّة هم في الواقع أعضاء جسم واحد، وتسودهم روح واحدة.

وعندما يؤلم الدهر عضواً لا تستقر سائر الأعضاء^(١)

فإنَّ مثل هؤلاء الناس الذين نبتت فيهم جميع القيم الفطرية هم أولئك الناس «المؤمنون» لأنَّ الإيمان واقع في رأس الفطريات والقيم الإنسانيَّة الأصيلة.

إذاً، فإنَّ ما يجعل الناس في الواقع على صورة «نحن» هو ينفخ فيهم

(١) ترجمة بيت شعر للشاعر الإيراني «سعدى».

روحاً واحدة وإنَّ ما ينبثق عنه مثل هذه المعجزة الأخلاقية والإنسانية هو «وحدة الإيمان» لا وحدة الجوهر ولا وحدة الأصل ووحدة الولادة، التي وردت في شعر سعدي (المذكور).

وإنَّ ما قاله «سعدي» أمنية لا واقعية بل لم يكن أمنية أيضاً، وأي وجهة تجعل موسى وفرعون من جسم واحد، وتجعل أبا ذرّ يتألم لمعاوية، ولا يستقر لومومبا من أجل تشومبي؟

وإنَّ ما هو واقعية وأمنية في الوقت نفسه هو وحدة الناس بالفعل، أي الناس الواصلين إلى الإنسانية المتقين، ولذا فإنَّ الرسول الكريم في حديثه الذي أخذه سعدي وحرفه بالتعميم قال: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى من عضو تداعى له سائر أعضائه بالسهر والحمى»، بدلاً من أن يقول: بنو آدم أعضاء جسد واحد.

ولا ريب في أنَّ الإنسان الإنساني يحب جميع الناس بل جميع الأشياء حتى الناس الممسوخين المتغيرة ماهيتهم، ولذا فإنَّ الله يدعو النبي رحمة للعالمين، ومثل هؤلاء الناس يعطفون على أعدائهم أيضاً. وكان علي عليه السلام يقول بالنسبة إلى ابن ملجم المرادي:

أريد حياته ويريد قتلي عذيرك من خليلك من مراد
ولكن الحديث يجري حول «الحب المتبادل»، و«التألم المتبادل»،
والحب المتبادل لا يتحقق إلا في مجتمع المؤمنين فحسب.

ومن الواضح أنه لم يكن لازم الحب العام بالنسبة إلى جميع الناس هو «الصلح العالم» وعدم المسؤولية وترك الضال والظالم يعمل كما يريد، بل العكس فالنزعة الإنسانية الواقعية توجب أصعب المسؤوليات في هذه المجالات.

وفي عصرنا وجهان بارزان إنسانيان هما «برتراند راسل» الفيلسوف والرياضي البريطاني المعروف، و«جان بول سارتر» الفيلسوف الوجودي الفرنسي. ومن الصدف أن يكون «راسل» قد أقام فلسفة أخلاقه على أساس

متضاد مع سلوكه الإنساني، وتقوم فلسفة أخلاق «راسل» على أساس النظرة البعيدة في المصالح الشخصية، أي إنه يعتبر الربح الأكثر والأفضل في ظل الأصول الأخلاقية أساساً للأخلاق، ولا يعترف للأخلاق بفلسفة أخرى، بناءً على هذا فنزعة السيد «راسل» الإنسانية تنبع من حب الربح.

ونزعة «جان بول سارتر» الإنسانية هي - على حد تعبير أحد الكُتَّاب المعاصرين -: إنَّ مظهر اضطراب العالم الغربي ناتج من تجويف ما تحت قدمه. يقول هذا الكاتب تحت عنوان «وجهان من وجوه النزعة التافهة في الغرب اليوم».

ذلك البرجوازي المتحمس الذي فتح «الباستيل» ونشر لواء القومية لم يملك اليوم شيئاً يفكر به سوى عدم التفكير! إنَّ الجيل الأوروبي الشاب قد وقف على نقطة جوفاء. إنَّ الغرب اليوم يستلم صادراته: الاضطراب الاجتماعي، الخيبة، الحيرة - الشعور بالاحتقار والتفاهة - . إنه كان قد فرض كل هذه الأمور على الشعوب والمدنَّيات الأخرى . . . هكذا يفكر التافه: إنَّ ما لم يكن لي، فذره أولاً يكون لأيِّ أحد . . . وبهذا يميل نحو انهدام ذاته؛ ولكننا نرى ردَّ الفعل الآخر في ظهور نوع من فلسفة «حب الإنسان الرومانطيسي» التي أشغلت متنوري الغرب في المستويات المختلفة. وعلى أحد طرفيها «راسل» بنظرة عملية بسيطة. وعلى طرفها الآخر «سارتر» بنظرة فلسفية معقدة صعبة، ومضطربة ويحاول في هذا الوسط متنورو السياسة والاقتصاد مثل «تیبورمند» أن يجدوا طرقاً عملية لمشكلاتهم ومشكلات الآخرين.

«ولكن سارتر . . . بمسلكه العرفاني المتحرر من كل ما يقبل صبغة الصلة ونظرية مسؤوليته والتزامه المعقدة، وجه آخر من الروح الغربية، الذي يريد - بالشعور بالذنب - أن يعوض ما فات ويعتقد سارتر - كالرواقيين - بأخوة البشر ومساواتهم وبالحكومة العالمية، والحرية والاختيار والتقوى والاستقامة. ويمثل سارتر تلك الرغبة المتنورة في الغرب اليوم التي تريد أن تنقذ نفسها من اضطراب تجويف ما تحت قدمها بارتمائاتها في حجر «البشرية العامة» ويطلب

لنفسه وللغرب جميعاً العفو والمغفرة من إله البشرية العامة الذي حل محل الإله القديم».

فالنتيجة البارزة لنزعة سارتر الإنسانية هي تلك التي نراها في أنه في كل مدة يذرف دموع التماسيح من أجل مظلومية إسرائيل، ويثن من ظلم العرب لا سيما المشردين الفلسطينيين.

إنَّ العالم قد رأى ويرى بصورة مستمرة المظاهر العملية لجميع الغربيين من أصحاب النزعة الإنسانية الذين وقعوا بيانات حقوق الإنسان الطويلة العريضة، ولا تحتاج إلى شرح وتعليق.

إنَّ معرفة النفس الاجتماعية، من طبقية، وقومية وإنسانية قد أخذت لنفسها في عصرنا اسم معرفة النفس المتنورة. والمتنور هو الذي قد وصل إلى إحدى هذه المعارف وأحس بالهمّ الطبقي أو القومي أو الإنساني، ويحاول إنقاذ طبقته أو قومه أو جميع الناس، ويريد أن ينقل إليهم وعيه الذاتي، ويشيرهم للحركة والسعي من أجل التحرر من القيود الاجتماعية.

٧ - معرفة النفس العرفانية:

إنَّ معرفة النفس العرفانية معرفة بالذات في صلتها بذات الله وهذه الصلة من وجهة نظر أهل العرفان هي من نوع صلة موجودين يقوم كل منهما في عرض موجودية الآخر ولم تكن كصلة الإنسان بأفراد المجتمع بل من نوع صلة الفرع بالأصل والمجاز بالحقيقة وحسب اصطلاحهم من نوع صلة المقيد بالمطلق.

فألم العارف - بعكس ألم المتنور - لم يكن انعكاساً للآلام الخارجية في معرفة نفس الإنسان بل هو ألم باطني، أي إنه ألم يظهر من حاجة فطرية ولما كان ألم المتنور ألماً اجتماعياً، فإنه يطلع أولاً، واطلاعه يجعله متألماً، ولكن ألم العارف لمّا كان ألماً باطنياً فإنَّ الألم نفسه له وعي واطلاع، مثل ألم المريض الذي هو إعلان من الطبيعة على وجود حاجة.

إنَّ الحسرة والعميل الذي يرافق المرض
عند المرض كله يقظة
كل من كان أكثر يقظة كانت آلامه أكثر
وكل من كان أكثر وعياً كان وجهه أكثر اصفراراً
إذن فاعرف هذه القاعدة أيها الباحث عن القاعدة
من كان متألماً فقد شم الرائحة^(١)

ولم يكن ألم العارف وألم الفيلسوف واحداً، فالعارف والفيلسوف
كلاهما يتألمان للحقيقة ولكن ألم الفيلسوف هو ألم معرفة الحقيقة والعلم بها،
وألم العارف وألم الوصول والاتحاد والذوب في الحقيقة.

إنَّ ألم الفيلسوف يميزه عن سائر أبناء الطبيعة من جميع الجمادات
والنباتات والحيوانات ولم يكن ألم العلم والمعرفة في أي موجود في الطبيعة،
ولكن ألم العارف هو ألم الحب والجاذبة هو الشيء الذي لا أنه لم يكن في
الحيوان فحسب، بل إنه لم يوجد حتى في الملك الذي جوهر ذاته العلم
ومعرفة النفس.

ألم الفيلسوف الإعلان عن حاجة فطرة «المعرفة» والإنسان بالفطرة يريد
أن يعلم، وألم العارف الإعلان عن حاجة فطرة الحب الذي يريد أن يخلق ولم
يسترح إلا أن يلمس الحقيقة بكل وجوده، والعارف يعتبر معرفة النفس التامة
كامنة في «معرفة الله»، وإنَّ ما يعرفه الفيلسوف بصورة «أنا» الإنسان الواقعي،
فمن وجهة نظر العارف لم يكن «أنا» الواقعي، إنه روح، نفس، تعين و«أنا»
الواقعي هو الله، وبكسر هذا التعين يجد الإنسان نفسه الواقعية. يقول
محي الدين ابن العربي في (فصوص الحکم) في فص الشعبي؛ إنَّ الحكماء
والمتكلمين قد أكثروا القول حول معرفة النفس، ولكن معرفة النفس لم تحصل
عن هذا الطريق، وكل شخص ظن أنَّ ما وجده الحكماء حول معرفة النفس هو
الحقيقة، فهو قد ظن المتورم سميناً.

(١) هذه ترجمة أبيات فارسية ثلاثة.

إنَّ أحد الأسئلة التي وجهت إلى «الشيخ محمود الشبستري» حول الموضوعات العرفانية التي وجدت بسببها منظومة «كلشن راز» الفريدة من نوعها كأجوبة عنها هو السؤال عن «الذات» و«أنا» من أنه ما هو؟

ثم سألت منِّي أن «أنا» ما هو؟ أخبرني عن نفسي من «أنا»؟
لما أصبح الوجود المطلق في الأسر يعمرون عنه بلفظ «أنا»
لما تعينت الحقيقة من التعمين أنت قلتها في عبارة «أنا»
أنا وأنت عارضاً ذات الوجود ومشبك لمشكاة الوجود
فاعتبر الأرواح والأشباح نوراً واحداً يظهر تارة من المرآة وتارة من المصباح

ثم ينتقد أقوال الفلاسفة حول الروح و«أنا» ومعرفة النفس كما يلي:

كأنما لفظ «أنا» في كل عبارة إشارة نحو الروح
ولما جعلت العقل إماماً لنفسك لم تعرف نفسك جزءاً من نفسك
فأذهب أيها السيّد واعرف نفسك جيداً فإنَّ السمنة ليست كالتورم^(١)
أنا وأنت جاء أفضل من الروح والبدن فإنَّ الاثنين جاء من أجزاء «أنا»
كن طريقاً أفضل من الكون والمكان فأترك العالم وكن عالماً في نفسك
يقول المولوي:

يا من خسرت «نفسك» في الحرب لم تميز الآخرين من نفسك
وأنت على أي صورة تأتي تقف لأنَّ هذا أنا ولم تكن واللّه أنت
تبقى وحيداً من الناس مدة؟ تفرق إلى الحلقوم في الهم والفكر
متى يكون هذا أنت؟ لأنك ذلك الأوحده الجميل الطيب الذي يسكر بنفسه
أنت طائر نفسك، صيد نفسك شباك نفسك صدر نفسك، بساط نفسك، سطح نفسك
إذا كنت ابن آدم فأجلس مثله وانظرن جميع الذرّات في: «نفسك»

إذا لم تكن الروح «أنا» الواقعي من وجهة نظر العارف، ولم تكن معرفة الروح ومعرفة النفس، فالروح مظهر من مظاهر النفس و«أنا»، ف«أنا» الواقعي

(١) يشير إلى عبارة شيخ أهل العرفان الأكبر محي الدّين ابن عربي المذكورة آنفاً.

هو الله وعندما يفنى الإنسان في نفسه وحطم التعينات وعض النظر عنها لم يبق للروح أثر، وعندما تعود هذه الفطرة المنفصلة عن البحر إلى البحر وفنيت فيه يصل الإنسان إلى معرفة النفس الواقعية، فعندئذ يرى الإنسان نفسه في جميع الأشياء ويرى جميع الأشياء في نفسه. وعندئذ فقط يطلع الإنسان على نفسه الواقعية.

٨ - معرفة النفس النبوية:

تختلف معرفة النفس النبوية عنها جميعاً، فإنَّ النبي له معرفة إلهية وبشرية بالنفس، فإنَّه متألم لله ولمخلوقات الله. إلاَّ أنَّه لا بصورة ثنوية وثنائية النوع وثنائية القطبية، وثنائية القبلة، لا بصورة أن يكون نصف قلب النبي عند الله ونصفه الآخر عند الناس، وإحدى عينيه إلى الله والعين الأخرى إلى الناس، وإنَّ حبه وعطفه أهدافه وأمنيته، موزعة بين الله ومخلوقات الله، لا، أبداً.

يقول القرآن الكريم: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِّن قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾^(١). فالأنبياء هم أبطال التوحيد، ولم يوجد في عملهم أقل شرك: لا شرك في المبدأ ولا شرك في الهدف والأمنية ولا شرك في التألم. فالأنبياء يحبون العالم ذرة ذرة بسبب أنَّ الجميع منه ومظاهر أسمائه وصفاته.

إنني فرح في العالم بمن العالم فرح به وأعشق جميع العالم لأنَّ جميع العالم منه

إنَّ حب أولياء الله للعالم لمحبة من حبهم لله، لا حب في مقابل حب الله، فتألمهم للناس نابع من تألمهم لله، لا من جذر ومنبع آخر، وإنَّ أهدافهم وغاياتهم وأمانيتهم هي درجات الصعود وتصعيد الناس إلى غاية الغايات، أي الله.

ويبدأ عمل الأنبياء من الألم الإلهي الذي يسوقهم نحو التقرب إلى الله والوصول إليه إنَّ هذا الألم بسوط تكاملهم ومحركهم في هذا السفر والطريق

(١) سورة الأحزاب: الآية ٤.

الذي يعبر عنه بـ«السفر من الخلق إلى الحق». ولم يجعلهم هذا الألم هادئين لحظة واحدة حتى يوصلهم إلى «قرار أمن» على حد تعبير علي عليه السلام:

إنَّ نهاية السير والسفر هو بدء سفر آخر يعبر عنه بـ«السفر في الحق إلى الحق» وفي هذا السفر يمتلئ ظرفهم ويفيض، وينالون نوعاً آخر من التكامل.

والنبي أيضاً لم يتوقف في هذه المرحلة، وبعد أن يفيض من الحقيقة، ويطوي دائرة الوجود وعرف الطريق وآداب المنازل، يبعث، ويبدأ سفره الثالث أي سفره من الحق إلى الخلق ويعطي الرجوع، ولكن هذا الرجوع لم يكن بمعنى التفهقر إلى النقطة الأولى والانفصال عمّا حصل عليه، وإنما يرجع مع كل ما حصل عليه ووصل إليه. وبناءً على الاصطلاح هو سفر من الحق إلى الخلق مع الحق لا بعيداً عنه، وهذه مرحلة تكامل النبي الثالثة.

إنَّ البعثة والدافع اللذين يظهران في نهاية السفر الثاني، يكونا بمثابة ولادة معرفة نفس الناس من معرفة نفس الحق وولادة التألم للناس من التألم لله.

ويبدأ بالرجوع إلى الخلق سفره الرابع ودور تكامله الرابع، أي السير في الخلق مع الحق السير في الخلق لدفعهم نحو الكمال الإلهي اللامتناهي عن طريق الشريعة أي عن طريق الحق والعدل والقيم الإنسانية وإيصال القابليات البشرية اللامتناهية الكامنة إلى الفعلية.

ويتضح من هنا أنّ ما هو هدف للمتنور هو للنبي منزل من المنازل التي يمر بالناس منها كما أنّ ما يدعيه العارف يقع في بدء طريق النبي.

يقول «إقبال» في الفرق بين معرفة النفس النبوية ومعرفة النفس العرفانية:

«إنَّ النبي محمّد صلى الله عليه وآله ذهب إلى السّماء في المعراج ورجع. ولأحد من شيوخ أهل الطريقة باسم عبد القدوس جنجهي «كلام بهذا المضمون: أقسم بالله لو كنت أنا الواصل إلى تلك النقطة لم أرجع إلى الأرض أبداً».

ويضيف إقبال: «ربّما لا يمكن أن توجد كلمات في جميع الأدب الصوفي تميز معرفة النفس بين نوعي معرفة النفس النبوية والصوفية في

جملة واحدة كهذه. إنَّ الرجل الباطني (العارف) لا يريد أن يرجع إلى حياة هذا العالم من الهدوء والاطمئنان اللذين يجدهما بالتجربة الاتحادية (الوصول إلى الحق ومعرفة النفس العرفانية). وعندما يرجع بحكم الضرورة لم يكن في رجوعه نفع كثير لجميع البشرية. ولكن رجوع النبي له جانب إبداعي ومثمر، يرجع ويرد في مجرى الزمان لغرض أن يسيطر على مجرى التاريخ ويبدع عن هذا الطريق عالماً جديداً من كمال المتطلبات^(١).

لا حاجة لنا الآن إلى التعبيرات والتفسيرات العرفانية بأنها صحيحة أو غير صحيحة؟ وما هو مسلم لدينا أن كل نبي يحمل الألم الإلهي، والألم الذي يؤدي روحه هو ألم البحث عن الله فيعرج إليه، ويصعد، ويرتوي من ذلك النبع فعندئذٍ يحصل عنده ألم الناس. فإنَّ تألم الناس يختلف عن تألم شخص متنور للناس لأنَّ ألم المتنور عاطفة بشرية ساذجة، انفعال وتأثر، وربَّما يعتبر ضعفاً بنظر بعض الأشخاص من مثال «نيتشه» ولكن ألم النبي ألم آخر لا يشبه أياً من تلك الآلام كما أن معرفة نفس الناس عندهم تختلف أيضاً. فالنار التي تلتهب في روح النبي نار أخرى.

وصحيح أنَّ النبي يحصل له نفوذ الشخصية قبل كل شخص، لا أنَّ روحه تتحد مع الأرواح وتضم الجميع إليها، فإنَّه يتحد مع العالم ويضم العالم إليه وصحيح أن يتعذب به من هم الناس ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ﴾^(٢) ﴿فَلَمَّا كَبَخَعْتُمْ أَنْفُسَكُمْ وَعَزَبْتُمْ عَنْ بَأْسِهِمْ فَوَتْقُوا﴾^(٣) وصحيح أنه يتلوع من جوع الناس وعريهم ومظلوميتهم وحرمانهم ومرضهم وفقرهم ويتألم لذلك إلى حد بحيث لا يتمكن من أن ينام في مضجعه شعباناً وهناك جائع في أقصى البلاد «هيهات أن يغلبني هواي ويقودني جسعي إلى تخير الأطعمة ولعلَّ بالحجاز أو اليمامة من لا طمع له في

(١) «إحياء الفكر الديني في الإسلام»: ص ١٤٣ - ١٤٤.

(٢) سورة التوبة: الآية ١٢٨.

(٣) سورة الكهف: الآية ٦.

القرص، ولا عهد له بالشعب أو أبيت مبطاناً وحولي بطون غرثى وأكباد حرى»^(١).

ولكن يجب ألا تحمل هذه على رقة القلب والترحم والعطف الساذج في مستوى مواساة الناس السذج. إنَّ النبي من حيث أنَّه بشر له في بدء عمله وسلوكه جميع المزايا البشرية؟؟ اللون والشكل عند جميع البشر، ولكن بعدما يلتهب جميع وجوده بالشعلة الإلهية، تأخذ كل هذه الأمور لوناً وصبغة أخرى، صبغة إلهية.

والاختلاف بين من يربيهما النبي والمجتمع الذي يصنعه وبين من يربيهما المتنورون والمجتمعات التي يصنعونها كما بين السماء والأرض.

والاختلاف الرئيس في أنَّ النبي يجهد لإيقاظ الطاقات البشرية الفطرية، ليلهب الشعور الغامض والحب الكامن: في وجود الناس. ويدعو النبي نفسه «مذكراً» يبدع في الإنسان حساسية في مقابل جميع الوجود وينقل معرفته النفسية بالنسبة إلى كل الوجود إلى أمته ولكن المتنور يوقظ - على الأكثر - الشعور الاجتماعي عند الأفراد، ويطلعهم على مصالحهم القومية أو الطبقية.

(١) نهج البلاغة، من كتاب الإمام علي عليه السلام إلى واليه عثمان بن حنيف.

الإنسان والقضاء والقدر

مقدمة المترجم

ترجمة: محمد علي التسخيري

بسم الله الرحمن الرحيم

يسرنا جداً أن نقدم للمكتبة العربية الإسلامية، وللقرءاء العرب التواقين للمعرفة الإسلامية الصحيحة، هذا الكتاب القيم.. الذي يعالج رغم صغر حجمه مشكلة ضخمة في تاريخ الفكر الإسلامي من زاوية تأثيرها في المسار التاريخي لهذه الأمة... التي ابتليت منذ عهد الملكية بأعداء ألداء جرّوها عن قيادتها الصحيحة التي ربطها بها النبي ﷺ بكل تأكيد... وكان هذا البعد عن قيادة أهل البيت قد ترك الكثير من المشكلات الفكرية والاجتماعية تحت رحمة الفهم غير الصحيح أحياناً، والأغراض السياسية أحياناً أخرى مما كان له أثره الكبير على التاريخ الإسلامي.

ولولا أن الأئمة عليهم السلام تداركوا أمر هذه الأمة بأمر من الله تعالى فبثوا فيها الواقع الإسلامي النظيف من كل شائبة، بعد معاناة شديدة وعبر جسور من الدماء والجهود، لولا ذلك لما أشرقت شمس الحقيقة، وسارت المعرفة الإسلامية، في العقيدة والشريعة مسيرتها الصاعدة رغم كل العقبات والانحرافات.

وكانت مشكلة (القضاء والقدر) من تلك المشكلات التي حولها إنحراف

الفهم إلى (مشكلة) . . وخلق بين الإيمان بها وبين حرية الإنسان التي يؤكدها الوجدان الصحيح، تنافياً امتص الجهد العقلي الهائل الذي صارعه فلم يستطع الانتصار عليه لأنه حُرْم نور الرسالة الأصيلة وسار وحده في طريق شائك، ولم يتمسك بالثقلين وهديهما الوضياء .

أما أولئك الذين ساروا على سنن الحق فلم تكن لديهم مشكلة أبداً، وما كانوا بحاجة إلى تأويل آية تأويلاً متكلفاً لا يرضاه منطق، أو تشويه حديث مقدس شريف .

وهذا ما يبدو للقارئ الكريم خلال سيره الممتع مع هذا الكتاب القيم الذي ألفه أستاذ بارع خبير .

وينبغي هنا أن أنبّه على النقاط التالية:

- ١ - ترجمة الشعر المذكور في الكتاب بنحو شعري . وواضح أنّ ذلك يبعد عن الترجمة الحرفية للشعر .
- ٢ - حاولت اختيار الألفاظ التي تتوافر فيها (العلمية والوضوح، والسلاسة) بالمقدار الممكن .
- ٣ - لم أذكر هنا ترجمة أستاذنا المؤلف اعتماداً على ترجمتي المختصرة لحياته في ترجمة كتابه (الدوافع نحو المادية) .
- ٤ - أرجو أن يولي المحققون عنايتهم البالغة لما ذكره الشيخ المؤلف في المقدمة فیسهموا في هذا الجهد المقدس .
ومن الله تعالى استمدّ العزّ والتوفيق .

محمد علي التسخيري

في ١٩ صفر ١٣٩٨ هجرية

مقدمة المؤلف

عظمة المسلمين وانحطاطهم:

إنّ مسألة المصير والقضاء والقدر التي وقعت موقع البحث والتحقيق في هذه الرسالة هي واحدة من المسائل الفلسفية، فإذا أريد لها أن تحتلّ موقعها الواقعي وجب البحث عنها في الفلسفة وضمن المسائل الفلسفية، ولكنها هنا خرجت عن مدارها الأصلي وانضمت إلى مجموعة من المسائل الأخرى.

إذ إنّ لكل من المسائل العلمية والفلسفية إطاراً خاصاً يعرف من خلال موضوعاتها التي هي مدار البحث فيها أو من خلال الهدف والنتيجة المتوخاة من معرفتها.

وسرّ انضمام المسائل الفلسفية إلى صفّ وإطارٍ خاص، وانضمام المسائل الرياضية إلى صفٍّ آخر، وكذلك انضمام المسائل الطبيعية إلى صفّ ثالث هو ذلك الارتباط الخاص المتوافر بين موضوعات كلّ مجموعة من هذه المجاميع، أو هو على الأقلّ كامن في وحدة الهدف النظري أو العلمي المشترك بين أفراد المجموعة الواحدة. حيث تؤمّن كلّ مجموعة هدفاً خاصاً للباحث.

ومسألة القضاء والقدر سواء من حيث الموضوع أو من حيث الهدف التعليمي تنضمّ إلى عداد المسائل الفلسفية.

ولكنها في هذه الرسالة تنضم إلى عداد مسائل لا تربطها بها صلة موضوعية أو هدفيّة.

فهذه المسألة في هذه الرسالة هي جزء من سلسلة بحوث تحت عنوان «بحوث عن علل انحطاط المسلمين» وهي تشمل موضوعات وحوادث ومسائل مختلفة. والموضوعات التي تقبل البحث تحت هذا العنوان، بعضها تاريخي، وبعضها نفسي أو أخلاقي أو اجتماعي أو ديني محض، وأحياناً يكون الموضوع فلسفياً، وعليه فهناك موضوعات متعددة مختلفة تنضم إلى مجاميع متباينة إلا أنّها هنا تنتظم تحت عنوان واحد.

والذي يربط هذه المباحث المختلفة هو التحقيق في آثارها الإيجابية والسلبية في مجال علو المجتمع الإسلامي وانحطاطه.

وعلى هذا فإنّ الهدف من طرح هذه المسألة في هذه الرسالة هو:

أولاً: التحقيق في هذه الجهة وهي: هل الاعتقاد بالقضاء والقدر كما تثبته القواعد البرهانية الفلسفية هو من نوع العقائد والأفكار التي تدفع المعتقدين بها نحو الخمول والكسل والخور، وأنّ المجتمع الذي يعتقد بها سوف ينتهي به الحال - شاء أم أبى - إلى الاضمحلال والفناء؟ وهل هذه العقيدة إذا عرضت عرضاً صحيحاً فسوف لن يكون لها هذا التأثير السيء؟.

وثانياً: محاولة معرفة كيفية عرض الإسلام هذه المسألة وتعليمها لأتباعه، وماهية التأثير الذي تركه هذا التعليم الإسلامي في روحية أبنائه، أو يمكن أن يتركه في روحياتهم.

ولمّا كان هذا هو الهدف فقد تركنا التعرّض للفروع التي لا ترتبط بهذا الهدف.

ولست أعلم بالدقة متى واجهت مسألة انحطاط المسلمين؟ ومنذ متى عُنيت شخصياً بالبحث والتحقيق فيها ورحت أفكر في مجالها؟ ولكنني أستطيع أن أقول جازماً إنّ هذه المسألة كانت ماثلة أمامي منذ أكثر من عشرين عاماً تدعوني إلى التفكير الملح بها ومطالعة ما يكتبه الآخرون في مجالها.

ومنذ ذلك الحين ولحدّ الآن لم أكن أجد أمامي قولاً أو كتاباً في هذا الموضوع إلاّ قرأته بكلّ شوق أو سمعته بكلّ تلهف، تواقاً لمعرفة رأي

المتحدث أو الكاتب بالدقة. وما زلت كذلك حتى وجدت نفسي قبل سنين أحاضر حول أحد الأحاديث النبوية^(١) وبلغ بي الحديث إلى هذه المسألة. ورغم أن ما قرأته أو سمعته أحياناً كان مفيداً إلى حد ما لكنه لم يكن ليقتنعني. ولما كنت قد وجدت في نفسي ونفوس مستمعي رغبة ملحة لمعرفة هذا الموضوع الهام فقد صممت على التعمق - قدر الإمكان - والتدقيق في هذه المسألة وتحليلها، ذلك أن معرفة سبيل إصلاح الأوضاع الحاضرة في العالم الإسلامي مرتبطة أشد الارتباط بمعرفة علل الانحطاط وموجباته التي توافرت في الماضي أو التي هي قائمة فعلاً.

وكان من اللازم لهذا الأمر:

أولاً: ملاحظة آراء الآخرين قدر الإمكان، سواء أكانوا من المسلمين أم غيرهم.

وثانياً: عرض الموضوعات التي تقبل في هذا المجال وإن لم تكن قد عرضت من هذه الزاوية دون أيّ تستر ومجاملة.

وهنا انفتحت أمامي الأبعاد الواسعة لهذا البحث، وعرفت أنه إذا صدق العزم على القيام بتحقيق واف علمي حول هذا الموضوع وجب أن يشمل البحث موضوعات كثيرة، وأن التحقيق فيها كلها خارج عن إمكانية شخص واحد، أو على الأقل يحتاج إلى سنين من البحث والتمحيص. ومع ذلك صممت - كمقدمة لذلك على ذكر البحوث المرتبطة بالموضوع، مصنفةً بنحو مختصر، وعلى التحقيق في بعض الموضوعات كنموذج لبحث وفتح الطريق أمام الآخرين...

وبهذا أكون قد قدمت نوعاً من التعاون الفكري والعملية في مجال بحث اجتماعي إسلامي مهم لتنظيم هناك مجموعة من البحوث المفيدة.

(١) الحديث النبوي: (الإسلام يعلو ولا يُعلى عليه) وهو حديث مسند من قبل الفريقين أي الشيعة والسنة.

ولا ريب في أن المسلمين قد طووا عهداً مفعماً بالعظمة والفخر والإعجاب. لا من حيث إنهم من خلال زمن قصير أصبحوا سادة العالم وحكامه فراحوا - كما يقول المرحوم أديب الملك الفراهاني - يأخذون (من الملوك الجزية، ومن البحر أمواجه)، لأن العالم قد صادف في تاريخه الممتد حكماً وفاتحين كثيرين فرضوا أنفسهم بالقوة على الآخرين خلال فترة من الزمان.. ولم يمض زمان حتى فنوا وانمحووا كما تمنحي فقاغات الماء ويذهب الزبد جفاءً. وإنما كان الإعجاب من حيث تلك النهضة الكبرى والتطور الرائع الذي أوجدوه على وجه الأرض، والحضارة العظمى التي بنوها والتي دامت قروناً تحتل مشعل النور للبشرية وهي تعدُّ الآن إحدى الإشعاعات الحضارية الإنسانية التي يفتخر بها تاريخ الحضارات. فقد تفوّق المسلمون على كلِّ الأمم من العالم في العلوم والصناعات والفلسفة والفن والأخلاق والنظم الاجتماعية المتينة السامية حيث كان الآخرون يستمدّون من عطائهم زاداً للمسير. وقد استمدَّ التمدّن الأوروبي الجديد المحير للعيون والعقول والمسيطر على أرجاء العالم، استمدَّ موادّه الأولى من الحضارة الإسلامية أكثر من أيِّ شيءٍ آخر وذلك باعتراف المحققين المنصفين في الغرب.

يقول غوستاف لوبون: «يرى البعض (من الأوروبيين) أنّ من العار، الاعتراف بأنّ أمة كافرة ملحدة (أي المسلمين) قد كانت السبب في خلاص أوروبا المسيحية من حالة التوحّش والجهالة. ولذا فهم يخفون ذلك، ولكن هذا التصوّر هو من الخواء والسخف بحيث يمكن ردّه بكلّ سهولة... إنّ النفوذ الأخلاقي لهؤلاء العرب الذين ولدهم الإسلام قد أدخل الأمم الوحشية الأوروبية - التي حطمت الدولة الرومية - في سبيل الإنسانية. وكذلك فإنّ النفوذ العقلاني لهم فتح بوابات العلوم والفنون والفلسفة التي كانوا يعيدون عنها. وكانوا أساتذتنا نحن الأوروبيين طيلة ستمائة سنة»^(١).

ويكتب ويل دورانت في كتابه «قصة الحضارة»:

(١) حضارة الإسلام والعرب.

«إن قيام الحضارة الإسلامية وازمحلها لمن الظواهر الكبرى في التاريخ. لقد ظلّ الإسلام خمسة قرون من عام ٧٠٠ إلى ١٢٠٠م (٨١هـ-٥٩٧هـ) يتزعم العالم كله في القوّة والنظام، وبسطة الملك، وجميل الطباع والأخلاق، وفي ارتفاع مستوى الحياة، وفي التشريع الإنساني الرحيم، والتسامح الديني، والآداب، والبحث العلمي، والعلوم، والطب والفلسفة»^(١).

ويقول أيضاً: «أما العالم الإسلامي فقد كان له في العالم المسيحي أثر بالغ ومتنوع. لقد تلقت أوروبا من بلاد الإسلام الطعام، والشراب، والعقاقير، والأدوية، والأسلحة وشارات الدروع ونقوشها، والأجهزة الفنيّة، والتحف والمصنوعات، والسلع التجارية، وكثيراً من الصناعات والتشريعات والأساليب البحرية».

«والعلماء العرب هم الذين حافظوا على ما كان عند اليونان من علوم الرياضة والطبيعة والكيمياء، والفلك والطب وارتقوا بها. ونقلوا هذا التراث اليوناني - بعد أن أضافوا إليه من عندهم ثروة عظيمة جديدة - إلى أوروبا... وظل الأطباء العرب يحملون لواء الطب في العالم خمسمائة عام كاملة وفلاسفة العرب هم الذين احتفظوا لأوروبا بمؤلفات أرسطو، وشوقوها لهذه المؤلفات. وكان ابن سينا وابن رشد نجمين لاحا من الشرق للفلاسفة المدرسين الذين كانوا ينقلون عنهما ويعتمدون على كتبهما، ويثقون بهما ثقة لا تزيد عليها إلا ثقتهم بالنصوص اليونانية... وسنشرح فيما بعد - كما يقول - بالتفصيل السبل التي جاء منها هذا التأثير الإسلامي إلى بلاد الغرب، غير أننا نقول هنا بإيجاز إنه جاء عن طريق التجارة، والحروب الصليبية، وعن آلاف الكتب التي ترجمت من اللغة العربية إلى اللاتينية وعن الزيارات التي قام بها العلماء أمثال جربرت... إلى الأندلس الإسلامية»^(٢).

ويقول أيضاً: «إنّ عصور التاريخ الذهبية دون غيرها هي التي أنجب فيها

(١) قصة الحضارة: ج ١٣، ص ٣٨٢.

(٢) قصة الحضارة: ج ١٣، ص ٣٨٢ - ٣٨٦.

المجتمع، في مثل هذا الزمن القصير، ذلك العدد الكبير من الرجال الذين ذاع صيتهم في الحكم، والتعليم، والآداب واللغة، والجغرافية، والتاريخ، والرياضة، والفلك، والكيمياء، والفلسفة، والطب كالذين أنجبهم الإسلام في القرون الأربعة الفاصلة بين هارون الرشيد وابن رشد. وقد استمد بعض هذا النشاط المتألىء مادته من تراث اليونان. ولكن الكثير منه، وبخاصة في الحكم والشعر والفن، كان نشاطاً مبتكراً لا تقدر قيمته»^(١).

إنّ من المسلّم به أنّ هناك ظاهرة مشرقة ونوراً وضاءاً باسم (الحضارة الإسلامية) قد عاش قروناً في العالم ثم انمحت هذه الظاهرة وانطفأ المصباح المنير. وأن المسلمين اليوم قياساً إلى كثير من أمم العالم، وإلى ماضيهم المجيد يعيشون حالة من التأخر والانحطاط المذل.

وهنا يبرز سؤال وهو: كيف عاد المسلمون بعد كلّ ذلك التقدّم والرقى في العلوم والمعارف والصناعات والنظم يمشون القهقري؟ وما أو من هو المسؤول عن هذا التقهقر؟ هل الأفراد أو الجماعات، أو الحوادث الخاصة هي التي سببت إنحراف المسلمين عن الطريق الموصل لهم نحو الرقى والتكامل أو إنّ هناك عامل معيّن ظهر فجأة ومن دون توقّع فحرفهم عن سيرهم، بل إنّ ذلك هو مقتضى الحتمية التاريخية والطبيعة العامة للتأريخ التي تفرض على الأمة التي طوت سبيل علاها ورقيتها في مرحلة معيّنة، أن تتجه نحو الفناء والزوال والانحطاط بعد ذلك؟.

وإذا كان للإنحراف المقيت عاملٌ خاص فما هو؟ وهل من الصحيح أن نحمل الإسلام مسؤولية انحطاط المسلمين. كما فعل ذلك الكثير من الغربيين (لا كلهم) حيث ابتلوا أحياناً بالتعصب المسيحي أو كُلفوا بمهمة استعمارية؟ أم أنّ الإسلام مبرأ من ذلك وأن المسؤول هم المسلمون؟ أم أنّ من تلقى عليه التبعة ليس هذا ولا ذاك وإنما الذي سبب هذا الانحطاط هي الأمم الأخرى

(١) قصة الحضارة: ج١٣، ص٣٨٧.

غير المسلمة والتي كان لها نوع من التعامل والتلاقي مع المسلمين خلال أربعة عشر قرناً؟ .

إنّ الجواب عن هذه الأسئلة ليس أمراً سهلاً بل هو بحاجة إلى بحوث معمّقة طويلة إلى حدّ ما، يقوم بها باحثون محققون .

ولا بدّ في مدخل هذه البحوث من عرض نماذج لعظمة المسلمين وأخرى لانحطاطهم، وهي تشتمل بالطبع على الأمور التالية:

- ١ - أسس العظمة والرفعة في الحضارة الإسلاميّة .
- ٢ - موجبات الحضارة الإسلاميّة وروافدها .
- ٣ - دور الإسلام في دفع المسلمين نحو العلاء .
- ٤ - اقتباس التمدّن الجديد في أوروبا واستمداده من الحضارة الإسلاميّة .
- ٥ - الوضع الفعلي للعالم الإسلامي من زاوية مظاهر الانحطاط والتأخر .
- ٦ - مع أنّ الحضارة الإسلاميّة قد فنيت، فإنّ الإسلام ما زال طاقة حيّة فاعلة ممتدّة، تصارع أقوى القوى الاجتماعيّة والثوريّة الجديدة .
- ٧ - الأمم الإسلاميّة حال النهضة .

وبعد هذا المدخل الذي يشكّل بنفسه مواد كتاب مستقل، يلزمنا بحث عميق وفلسفي حول «طبيعة الزمان» وهنا يرتبط بفلسفة التاريخ، ويركّز على معرفة حقيقة ما يقوله البعض من أنّ العالم الذي يسبب رقي شعب ما هو بنفسه يسبب انحطاطه . بمعنى أن أيّ عامل إنّما يستطيع التأثير في دفع المجتمع نحو التقدّم والرقي في ضمن شرائط وظروف معيّنة ترتبط بمرحلة خاصّة من التاريخ البشري المتطوّر ومع تغير تلك الشرائط والظروف، وطلوع فجر تاريخي جديد، يفقد ذلك العامل قدرته المحركة، بل يعود بنفسه عاملاً على الركود والتراجع والانحطاط .

ولو صحت هذه الفلسفة، وصحّ أنّ كلّ حضارة تلقى مصرعها على يد العامل الذي أولدها، لما احتجنا البحث عن عنصر أجنبي يكون ظهوره سبباً

في الكارثة، ذلك أن نفس العوامل القديمة هي التي تعرقل المسيرة، وترجع الأمة دائماً. وأنّ العوامل الجديدة هي التي توجد السير الحثيث نحو التقدم، وتخلق حضارة جديدة تخالف - على أي حال - تلك الحضارة القديمة.

ووفق هذه القاعدة - لو صحّت - فإنّ الحضارة الإسلامية مندرجة تحتها، ولا معنى للبحث عن علل انحطاط المسلمين كبحث مستقل منفك عن العلل التي شكّلت الحضارة الإسلامية من قبل. ولا معنى أيضاً - وفقاً لهذا القانون - لأن نلقي تبعة الانحطاط على شخص أو جماعة أو أمة... إذ يكون فناء الحضارة الإسلامية - كفناء حضارة أخرى بل أيّ ظاهرة حية أخرى - نتيجة حلول الأجل الطبيعي أو غير الطبيعي الذي هو لا بدّ حاصل لقد ولدت الحضارة الإسلاميّة، ونمت، وصارت شابة ثم هرمت وبالتالي ماتت. وليس هناك من رجاء في عودتها من جديد إلاّ كرجاء عودة الأموات إلى الحياة، وهو أمر لا يمكن توجيهه من حيث القوانين الطبيعية وإنّما يتمّ بما يشبه المعجزة وخرق العادة الذي هو على أيّ حال خارج عن طاقة بني الإنسان.

إذن فبعد مقدمة تبحث في مجال عرض آفاق العظمة والانحطاط لدى المسلمين، تصل النوبة لهذا البحث الفلسفي التاريخي، ولا يمكن غضّ النظر عنه، لأن هناك آراء وكلمات كثيرة تحتاج إلى سبر وتحليل، لأنّها ما زالت مادّة أوليّة خاماً. وما أكثر أولئك المصدّقين بأمثال هذه الآراء!

ويكمل هذا البحث الفلسفي من زاوية ارتباطه بهذه المباحث بالبحث الشامل عن ملاءمة الإسلام لمقتضيات العصور المختلفة، أو عدم ملاءمته، ولا بدّ أن يكون هذا البحث - قهراً - ذا جانبين جانب فلسفي، وجانب إسلامي، وينطوي الجانبان معاً تحت عنوان: «الإسلام ومقتضيات الزمان».

وبعد الفراغ من هذا البحث، ورفض القانون آنف الذكر في مجال فلسفة التاريخ، وإنكار لزوم وحدة عوامل الرقي وعوامل الانحطاط، يصل الدور للبحث عن علل الركود والجمود والانحطاط والتراجع في الأمة المسلمة ما هي؟ وماذا قال الآخرون؟.

وبملاحظة ما قاله الآخرون سواء المسلمون وغيرهم من جانب، والتوجه للموضوعات والمسائل والحوادث التي هي طرف بالطبع لهذا الاحتمال من جانب آخر، ينقسم هذا البحث إلى فصول ثلاثة هي:

- الإسلام.

- المسلمون.

- العوامل الأجنبية.

وكل فصل منها يشتمل على موضوعات عديدة. فمثلاً في فصل: «الإسلام» قد يتصور البعض أن لقسم من الأفكار والمعتقدات الإسلامية دوراً في انحطاط المسلمين. وقد يتصور البعض أن النظام الأخلاقي الإسلامي ضعيف ومهياً لحالة التدهور، ويمكن أن يوجد من يتصور أن قوانين الإسلام الاجتماعية هي العلة لحالة الاضمحلال في الأمة.

وقد وقع - بالفعل - بعض الأفكار والمعتقدات الإسلامية وبعض المباني الأخلاقية، وبعض القوانين والمقررات الاجتماعية الإسلامية، مورداً لهذا الاتهام.

كما أن هناك أقساماً مهمة يجب أن تبحث كلها في فصل: «المسلمون» وفصل: «العوامل الأجنبية».

ومن بين الأفكار والمعتقدات الإسلامية وقعت المسائل التالية موقع التهمة وهي:

١ - الاعتقاد بالقضاء والقدر.

٢ - الاعتقاد بالآخرة وتحقير الحياة الدنيا.

٣ - الشفاعة.

٤ - التقية.

٥ - انتظار الفرج.

ويشترك الشيعة والسنة في المسائل الثلاث الأولى، في حين يختص الشيعة - تقريباً - بالمسألتين الأخيرتين.

فقد يقال أحياناً: إنّ سر انحطاط المسلمين هو الاعتقاد العميق بالمصير والقضاء والقدر. وقد يقال: إن الاهتمام الكبير الذي يبديه الإسلام بأمر الآخرة والعالم الأبدى، وتحقير الحياة الدنيا، قد صرف فكر المسلمين عن التوجه الجدي لمسائل الحياة. كما قد يقال إنّ الاعتقاد بالشفاعة الموجود في كلّ العصور الإسلامية (إلا عند أفراد معدودين وأخيراً عند مجموعة خاصة) جعل المسلمين لا يهتمون بالنسبة إلى الذنوب التي كان سرّ تحريمها وتأثيرها السيء في السعادة، وعاد المسلمون لا يتورعون عن أيّ رذيلة وجريمة موكلين أمورهم للشفاعة.

وما تتهم به الشيعة بالخصوص في أفكارها هو التقية وانتظار الفرج، فيقال في باب التقية إنّها: أولاً تدرب الإنسان على النفاق والتلون. وثانياً تربّي الإنسان الشيعي جباناً ضعيفاً خائر القوى في قبال الحوادث. كما يقال في باب انتظار الفرج: إنّ هذه العقيدة سلبت الشيعة كلّ النيّات الإصلاحية. فنجد الشيعة - في حين تعمل الأمم على النهوض - منتظرين خاملين ينتظرون «يداً تخرج من عالم الغيب وتصلح الأوضاع».

وقد اتهمت عناصر: الزهد، والقناعة، والصبر، والرضا، والتسليم - وهي جزء من الأخلاق الإسلامية - بأنّ لها دورها في انحطاط المسلمين.

أمّا بالنسبة إلى المقرّرات والقوانين الإسلامية فما يبدو لزوم النظر فيه قبل كلّ شيء هو موضوع الحكم الإسلامي ومسير الدولة وما يتبعه من أمور. حيث يظنّ البعض أنّ الإسلام لم يبيّن في هذا المجال تعاليم وقوانين خاصّة للمسلمين.

كما أنّ القوانين الجزائية قد عادت - لسنين متتالية - غير معمول بها من قبل الكثير من الأقطار الإسلامية التي اقتبست قوانينها من أقطار أخرى وإن كانت تحسّ قليلاً أو كثيراً بالنتائج المؤلمة التي ترتبت على هذا العمل. وعلى

أيّ حال: فإنّ القوانين الجزائية الإسلامية تشكل موضوع حلقة من حلقات هذه البحوث.

أمّا القوانين المدنيّة الإسلامية فتوجد فيها جوانب هي اليوم محل معارضة تيارات كبرى في العصر الحاضر وذلك من مثل حقوق المرأة، والقوانين الاقتصادية في مجال (الملكية، والإرث، وغير ذلك).

والضوابط التي قرّرها الإسلام في روابط المسلم مع غير المسلم كتلك المقرّرة في باب نكاح المسلم مع غير المسلم، أو ذبيحة غير المسلم أو نجاسة الكافر - وبتعبير آخر - الحقوق والوظائف العالميّة في نظر الإسلام: كلّ هذه من الموضوعات التي آلمت مجموعة من الكتاب فعّدوها من علل تأخرهم عن مسيرة الحضارة الإنسانيّة.

كانت هذه المسائل التي يجب بحثها في فصل: «الإسلام» من تلك البحوث التي يلزم فيها التحقيق الكافي.

ولحسن الحظ فإنّ للإسلام القدرة الفائقة على مثل هذه التحقيقات. ومع توضيح الأمر في هذه الموضوعات يمكننا أن نقوي الطاقة الإيمانية في ذهن الطبقة الشابة المثقفة ومحو الشبهات من الأذهان.

وبعد هذا البحث تصل النوبة إلى فصل: «المسلمون» وفي هذا الفصل تتوجه أنظارنا من الإسلام إلى المسلمين، بمعنى أنّ الإسلام ليس هو السبب في انحطاط المسلمين وإنما المسلمون هم الذين انحطوا نتيجة لانحرافهم عن التعاليم الإسلامية. فهم المسؤولون عن هذا الانحطاط إذن.

وهنا تبدو لنا أقسام عديدة. ذلك أنّه يجب:

أولاً: تشخيص مركز الانحراف وجوانبه. فما هي الأمور الإسلامية المهجورة، وما هي الأمور غير الإسلامية المعمول بها بين المسلمين؟.

وثانياً: يجب أن نبحث عن المسؤول عن النهاية السيئة للمسلمين، هل هم كلّ المسلمين أم فئة خاصّة منهم؟.

لقد ظهر الإسلام بين العرب ثم انضمت إليه أمم أخرى كالإيرانيين والهنود والأقباط والبربر وغيرهم. ولكل قوم خصائص قومية وعنصرية وتاريخية خاصة. فهل كانت خصائص هذه الأمم ومميزاتها الخاصة التي كانت تلازم طبيعتها، سبباً في تغيير المسيرة الإسلامية الأصلية، بحيث أنه لو كان الإسلام قد انتشر بين أمم أخرى - كالأمم الأوروبية مثلاً - لكان له مصير ومسیر آخر؟ أو أنه ليس لكل المسلمين في هذه الجهة تأثير خاص بل إن كل ما ابتلي به الإسلام والمسلمون هو من نتائج طبقتين لهما نفوذهما بين المسلمين وهما (الحكام وعلماء الدين)؟.

أما في فصل: «العوامل الخارجية» فهناك حوادث كثيرة يلزم أن تكون مورداً للتوجه والتركيز. فقد كان للإسلام منذ بزوغه أعداء ألداء في الخارج والداخل. ولم يكن اليهود والنصارى والمجوس والمانويون الذين كانوا - غالباً - بين المسلمين، عاطلين من الفعالية والعمل. إذ ربما طعنوا الإسلام من الخلف، وكان للكثير منهم دوره الكبير في تحريف الحقائق الإسلامية وقلبها باختلاق الأحاديث ووضعها، أو في إيجاد الفرق وأنماط التفرقة، أو على الأقل في توسيع شقة الخلاف بين المسلمين.

كما توجد في تاريخ الإسلام حركات ونهضات سياسية أو دينية كثيرة أوجدتها أيدٍ غير إسلامية لأجل إضعاف الإسلام أو محوه.

وقد كان العالم الإسلامي قد تعرض في بعض الأحيان لهجوم عنيف من قبل أعدائه حيث شكلت حملة المغول والحروب الصليبية نموذجين بارزين له. وكان لكل منهما دوره في انحطاط المسلمين.

وأخطر من كل ذلك، الاستعمار الغربي في القرون الأخيرة حيث امتص الدماء الإسلامية، واستطاع أن يلقي بكل كفه على المسلمين فيدعهم في حال يرثى لها.

وبملاحظة ما سبق تكون الموضوعات التي يلزم بحثها في هذه المجموعة على الترتيب كما يلي:

- ١- عظمة المسلمين وانحطاطهم.
- ويعتبر هذا البحث مقدمة للبحوث التالية.
- ٢- الإسلام ومقتضيات الزمان.
- ويشمل مبحثين: المبحث الأول يرتبط بفلسفة التاريخ. والمبحث الثاني يرتبط بأسلوب التوافق الإسلامي مع العوامل المتغيرة في الزمان.
- ٣- القضاء والقدر.
- وهذه الرسالة تدرس هذا الموضوع.
- ٤- الاعتقاد بالمعاد وأثره في الرقي أو الانحطاط الاجتماعي.
- ٥- الشفاعة.
- ٦- التقية.
- ٧- انتظار الفرج.
- ٨- النظام الأخلاقي الإسلامي.
- ٩- الحكومة في الإسلام.
- ١٠- الاقتصاد الإسلامي.
- ١١- القوانين الجزائية الإسلامية.
- ١٢- حقوق المرأة في الإسلام.
- ١٣- الحقوق العالمية في الإسلام.
- ١٤- نقاط الانحراف.
- ١٥- التحريف في الحديث والوضع فيه.
- ١٦- الاختلاف بين الشيعة والسنة وأثره في انحطاط المسلمين.
- ١٧- الأشعرية، والاعتزال.

- ١٨- الجمود والاجتهاد.
- ١٩- الفلسفة والتصوف.
- ٢٠- الحكام المسلمون.
- ٢١- القيادة الدينية.
- ٢٢- النشاطات التخريبية للأقليات في العالم الإسلامي.
- ٢٣- الشعوبية في العالم الإسلامي.
- ٢٤- الحروب الصليبية.
- ٢٥- سقوط الأندلس.
- ٢٦- حملة المغول.
- ٢٧- الاستعمار.

هذه هي الموضوعات التي يجب - في رأيي - أن تبحث تحت ذلك العنوان. ولا أدعي أنني استقصيت الأمر تماماً أو رتبته أحسن ترتيب. إذ من الممكن أن تكون هناك موضوعات أخرى قد خفيت عليّ ويجب أن تنضم إلى هذه المجموعة. ولست أراني قادراً على بحث كلّ هذه الموضوعات، على فرض قدرتي فإنني لا امتلك الفرصة الكافية لذلك. نعم لديّ في مجال بعضها كالأول والثاني بعض النقاط والكتابات وأود أن أوفق لتنظيمها وتقديمها للقراء.

ولو أنّ محققينا وفضلاءنا وكتّابنا تفضلوا فبذلوا عنايتهم لكلّ من هذه الموضوعات التي يملكون فيها المعلومات الكافية، فقاموا ببحوث علمية فيها وضموها إلى هذه السلسلة، وأطلعوني على ما اختاروه من موضوعات فإنهم يمتنون عليّ غاية المنة، ولهم مني خالص الشكر.

قبل عشرين سنة تقريباً - أيام دراستي في الجامعة العلمية بقم إيران - كان

أول ما لفت نظري هو أنّ الغربيين يجعلون الاعتقاد بالقضاء والقدر إحدى العلة بل العلة الأساس في انحطاط المسلمين.

فقد كنت أطالع الجزء الثاني من كتاب «حياة محمد» للدكتور محمد حسين هيكل والذي ترجمه إلى الفارسية أبو القاسم باينده وفي آخر الكتاب خاتمة فيها مبحثان:

المبحث الأول: الحضارة الإسلامية كما يشرحها القرآن.

المبحث الثاني: المستشرقون والحضارة الإسلامية.

وفي المبحث الثاني ينقل كلاماً عن كاتب أمريكي معروف اسمه (واشنطن أرفنج) ألف كتاباً في حياة نبي الإسلام وشرح في خاتمته مبادئ الإسلام وذكر - بعد أن تعرض لذكر الإيمان بالله والملائكة والكتب السماوية والأنبياء ويوم القيامة - أن آخر القواعد وسادستها في صف مبادئ الإسلام هي عقيدة الجبر، وقد كان محمد يستفيد منها في شؤونه العسكرية لأنه بموجب هذه القاعدة تكون كلّ حادثة تحدث في العالم قد قدّرت في علم الله قبل وجود العالم وفي اللوح المحفوظ، وقد عُيّن فيها مصير كلّ شخص وأجله بشكل لا يقبل التغيير، ولا يمكن تقديمه أو تأخيره أبداً.

ولما كان المسلمون يؤمنون تماماً بهذه الأمور ويسلمون بها فقد كانوا أثناء الحرب - ومن دون وجل وخوف - يلقون بأنفسهم في صفوف العدو. فإنّ الموت في الحرب - في نظرهم - يعني الشهادة ويوصلهم إلى الجنة. ولذا فقد اطمأنوا إلى أنهم إن قتلوا أو غلبوا العدو فهم منتصرون على أيّ حال.

وقد عدّ بعض المسلمين مذهب الجبر القائل بأن الإنسان غير مختار في اجتنابه المعاصي وخلصه من الجزاء، فلا إرادة له في هذا المجال، عدوه منافياً للعدل والرحمة الإلهيين، كما وجدت فرق تسعى لتعديل هذا المذهب المحيّر وتوضيحه، وما زالت تجاهد في هذا السبيل، إلا أن عدد اتباعها قليل ولا تعد من أتباع سنة الرسول.

... وهل هناك عقيدة أفضل من هذه العقيدة تستطيع أن تحرك الجنود

الجهلة المغرورين نحو ميدان الحرب وتطمئنهم بأنهم إن بقوا أحياء غنموا، وإن قتلوا دخلوا الجنة. وقد جعلت هذه العقيدة الجيش الإسلامي قوياً لا يبالي بالصعاب إلى الحد الذي لم يستطع أن يقابله جيش آخر... ولكن هذه العقيدة كانت تحمل - في الوقت نفسه - سمها الزعاف الذي قتل النفوذ الإسلامي، وقد ظهرت خاصيتها الهدامة منذ أن رفع خلفاء النبي أيديهم عن الحرب والتوسع العالمي، وأغمدوا سيوفهم فقد أضعف السلام والراحة أعصاب المسلمين. كما أن الاستمتاع بالأمور المادية - وهو الاستمتاع الذي أباحه القرآن وشكل نقطة تمايز بين الإسلام والمسيحية (دين الطهارة والتضحية) - كان له أثره في هذا المجال.

وقد كان المسلمون يعدون الآلام والمصاعب التي تصب عليهم نتيجة للقدر، ويرون لزوم تحملها لأنهم يرون أن لا أثر للسعي والمعرفة الإنسانية، ولم يكن أتباع محمد يعملون بقاعدة «أعن نفسك يعنك الله» بل يعتقدون بخلافها. ولهذا محا الصليب الهلال، وإذا كان نفوذ الهلال باقياً إلى الآن في أوروبا فلأن الدول الكبرى المسيحية تريد ذلك، وبتعبير آخر فإن التنافس بين الدول المسيحية هو سبب بقاء نفوذ الهلال، وربما كان بقاء نفوذه لأجل إعطاء دليل آخر على قاعدة «ما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة».

ويرد صاحب الكتاب على هذا الأمريكي بجواب يتناسب وذوقه وفكره وبشكل لا يخلو من نقاط صائبة وإن كان عارياً من النظم الفلسفي وقابلاً للنقض والإشكال.

وسيتضح في هذه الرسالة - التي هي بين أيدي القراء الكرام - خواء وسخف كلام واشنطن أرفنج هذا وغيره من الغربيين. ويعلم:

أولاً: إن هناك فرقاً وبوناً شاسعاً بين القضاء والقدر الإسلامي، والعقيدة الجبرية. وسنعرض بعض النماذج التي توضح أن أولئك الجنود المسلمين الأوائل الذين وصفهم واشنطن أرفنج - متجنياً - بالجهل والغرور كانوا يدركون في ظل تعليمات معلمهم العظيم هذا الفرق الذي عجز عن معرفته أرفنج نفسه.

وثانياً: إن القرآن الكريم أيد حرية الإنسان واختياره بموجب آيات كثيرة. وأن أولئك الذين ناصرُوا الاختيار ونظروا للجبر كمخالف للعدالة والرحمة الإلهية (أي العدلية: الشيعة والمعتزلة) لم يثوروا ضد تعاليم القرآن - كما يدعي المستشرقون - ولم يكونوا يهدفون لتعديل كلام القرآن بل اقتبسوا آراءهم منه.

وثالثاً: فإن هذا الكاتب القدير! رغم أنه - كما يقول هيكلم - مسيحي ويرى أن عدم توجه المسيحية لمسائل الحياة جعلها دين (الطهارة والتضحية) وأن تأكيد الإسلام على ذلك هو من عيوب الإسلام، هذا الكاتب يذكر - بسخرية - العلم الأزلي الإلهي!! ترى هل من الممكن لشخص عارف بالله أن ينكر العلم القديم الأزلي بكل الأشياء؟ وهل من النقص في القرآن أن يرى الله عالماً من الأزل بكل الأمور والحوادث.

ورابعاً: تأكيد هذا على أن المسلمين لم يعيروا أهمية لقاعدة «أعن نفسك يعنك الله» وهذا يكشف عن أن الكاتب لم يكلف نفسه عناء مراجعة واحدة للقرآن الكريم وإلا لما ادعى ذلك. إذ إن القرآن الكريم يقول بكل صراحة: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلُّهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا ﴿١٩﴾ كَلَّا نُمَدِّ هَتُولَاءِ وَهَتُولَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ﴿٢٠﴾﴾^(١).

إن اتباع محمد ﷺ وفقوا إلى تعليم أسمى من تلك القاعدة إذ يقول القرآن: ﴿إِنْ نَصَرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [محمد: ٧]. فبدلاً من (أعن نفسك) الذي قد يلوح منه الهدف الشخصي المنعفي والحرص يقول الإسلام (انصر الله) بما لهذه العبارة من جانب إنساني عام وخدمة للأمة.

أما سر غلبة الصليب على الهلال الذي رآه السيد واشنطن أرفنج قطعياً ودائماً فهو ما سنعرض له من خلال هذه المباحث وفي المحل المناسب.

ولا ينحصر بأرفنج هذا، إذ إننا عندما نلاحظ الكتابات الأخرى للكتاب

الغربيين - حتى أولئك الذي يعلنون موضوعيتهم في هذا المجال - نجد ما يشبه هذه الآراء. فهم جميعاً يرون الإسلام مسلماً جبرياً وإن كان البعض منهم لا يرى هذه العقيدة دخيلة في انحطاط المسلمين كما رآها البعض الآخر بل رآها أهم عامل في هذا الانحطاط.

يقول ديورانت بعد استعراض مضمون آيات في القرآن في مجال العلم والمشية الإلهية «وهذا الإيمان بالقضاء والقدر جعل الجبرية من المظاهر الواضحة في التفكير الإسلامي... وبفضل هذه العقيدة لاقى المؤمنون أشد صعب الحياة بجنان ثابت، ولكنها أيضاً كانت من الأسباب التي عاقت تقدم العرب وعطلت تفكيرهم في القرون المتأخرة»^(١).

أما غوستاف لوبون فيعتقد بأن الاعتقاد بالتقدير والجبر لا تأثير له في انحطاط المسلمين. بل يجب البحث عن هذه العلة في مجالات أخرى.

وقد قررت أول الأمر ذكر كل الموضوعات المتعلقة بعظمة المسلمين وانحطاطهم في مقدمة هذه الرسالة، ثم انصرفت عن هذا وصممت على أن أدعها في رسالة مستقلة تعتبر في مقدمة هذه المجموعة من المباحث لأنني رأيت أنه لو كتبت كل الموضوعات اللازمة فسوف تخرج عن كونها مقدمة بل وتزيد على أصل الكتاب، أما لو اختصرت فإنها سوف تكون ناقصة لهذا ولهذا رجحت الاكتفاء في هذه المقدمة بهذا المقدار الذي هو نموذج للبحث.

أما تفصيل الموضوع فسيصدر - كما أسلفنا - في رسالة مستقلة على أساس أنه أول البحوث والمقدمة لها.

على أننا هنا لم نذكر كل ما يتعلق بالقضاء والقدر من مسائل لأن الهدف الأصلي والعمدة هو دراسة تأثير هذه العقيدة وعدم تأثيرها في انحطاط المسلمين ولهذا فقد تركنا التعرض لبعض الفروع لعدم ارتباطها بهذا الهدف من جهة ولعدم وجود ضرورة لذكرها من جهة أخرى.

(١) قصة الحضارة: ج١٣، ص٥٥.

ولهذه المسألة تاريخ بعيد الغور عند المسلمين. فقد طرحت للبحث في صدر الإسلام بين المسلمين، وبحث حولها المفسرون والمتكلمون والفلاسفة والعرفاء وحتى الشعراء والأدباء حتى أن دراسة مسار هذه المسألة بين هذه الطبقات تستلزم كتاباً مستقلاً.

علاوة على هذا فإنّ هناك آيات وروايات كثيرة تعبر عن عمق المعارف الإسلامية في هذا المجال، وهذه الآيات والروايات هي التي هدت الفلاسفة وزودت الفلسفة الإسلامية بطاقة ومادة لا توازيها الفلسفة اليونانية.

وإنّ لدراسة هذه الآيات والروايات بحثاً ممتعاً مفصلاً ومع التجاوز عن هذا فإنّ هناك في العلوم الإسلامية مسائل وموضوعات ترتبط بهذا البحث، وليس توضيحها أمراً سهلاً مع ملاحظة الأصول البرهانية من جهة والآثار النقلية من جهة أخرى، ومنها موضوع (ليلة القدر) الذي أشارت إليه بصراحة سورة في القرآن الكريم. وهو مورد اتفاق الشيعة والسنة.

ومنها مسألة (البداء) الذي هو من المسلّمات عند الشيعة وله جذر قرآني.

وإذا أريد للجبر والاختيار وكيفية الحرية والإرادة الإنسانية أن تبحث من الجوانب النفسية والأخلاقية والفلسفية والاجتماعية فستؤلف وحدها كتاباً مستقلاً. والآن فهل تصدّقون أنّه لو طرحت كلّ هذه المسائل لتحوّلت هذه الرسالة إلى كتاب كبير ولم يكن من المناسب لها أن تكون جزءاً من «بحوث عن علل انحطاط المسلمين».

ورغم هذا فإنّ وقعت هذه الرسالة موقع القبول من لدن المحقّقين، ووجدنا ضرورة لإكمال هذا البحث عملنا على تحقيق ذلك في الطبقات الآتية إن شاء الله تعالى.

طهران، في ٢٠ ذي الحجة،

سنة ١٣٨٥ هجرية

مرتضى المطهري

الإحساس المرعب

لا شيء يؤذي روح الإنسان ويعصرها ألماً أكثر من إحساسه بأنه يعيش في ظل قدرة قاهرة قوية مسلطة تسلطاً مطلقاً على كل شيء في وجوده تتحكم فيه بما تشاء.

ذلك أنّ الحرية - كما يقال - أغلى النعم، والإحساس بالعبودية أمرٌ الآلام، إذ يرى الإنسان نفسه مسحوق الشخصية ممزق الإرادة تجاه تلك القوة المستعبدة. فما هو إلا كخروف يجره الراعي الذي بيده نومه وطعامه وموته وحياته. وهذا الشعور يولد في أعماقه جماً يتلظى وألماً عارماً... إلا أنه ألم المستسلم لقبضة الأسد الغضوب المتوحش حيث لا يجد أمامه سبيلاً للخلاص من تلك القبضة الجبارة التي تمسك بزمام أموره.

إلى هنا ونحن نفترض القوة المسيطرة تتمثل في إنسان جبار أو حيوان مفترس. أما لو افترضناها قوة غيبية هائلة تحكم الإنسان وتتحكم في مصيره من وراء الغيب المبهم، فإنّ الأمر سيتفاقم قطعاً. إذ تموت هنالك كلّ أحلام الخلاص.

هكذا إذن ولد هذا السؤال المحير في ذهن كلّ إنسان امتلك الحد الأدنى من الإدراك الإنساني. ترى هل إن هذه الحوادث الكونية تسير وفق مخطط صارم رسم لها من قبل دون أن يتطرق إليه أي تخلف أو استثناء؟.

وهل هناك قوة خفية مطلقة تدعى (القضاء والقدر) تتحكم في كلّ الحوادث ومنها الإنسان وخصائصه وأعماله. أم إن الأمر على العكس من ذلك

تماماً، فلا يوجد أي معنى من معاني السيطرة للماضي على الحاضر والمستقبل، فلإنسان حرّيته في صياغة أنحاء سلوكه وتقرير مصيره، أم إنّ هناك احتمالاً ثالثاً في البين يجمع بين الاعتقاد بالقضاء كقوة مطلقة مسلطة على جميع الكائنات وبلا استثناء، والاعتقاد بحرية الإنسان فيما يعمل؟ ولو كان الأمر كذلك فكيف يمكن توضيحه وتوجيهه؟.

ومسألة (القضاء والقدر) أو (تقرير المصير) من أشدّ المسائل الفلسفية غموضاً. وقد طرحت للبحث بين المفكرين الإسلاميين - لعلل خاصة سنذكرها - منذ القرن الهجري الأول. وكان للعقائد المختلفة التي أبدت في هذا المجال دورها في النزاعات والتحزّب وحصول الفرق والجماعات في العالم الإسلامي، مما كان لذلك - أي لحصول العقائد المختلفة والفرق المتعدّدة المبنية على أساسها - آثاره العجيبة خلال القرون الأربعة عشر.

الجانب العملي العام للمشكلة:

ومع أنّ هذه المسألة ترتبط بعالم ما وراء الطبيعة، والفلسفة الإلهية، إلّا أنّها تندرج ضمن أهم المسائل العملية الاجتماعية لأمرين هما:

أ - التأثير البدهي لنوع التفكير الشخصي للباحث في هذه المشكلة على حياته العملية، ونوعية تعامله مع الأحداث.

بديهياً أن الذي يعتقد أنّه وجود مكبّل، لا يملك من أمره شيئاً، يختلف روحياً وسلوكاً عن الآخر الذي يعتقد أنّه المتحكم في مستقبله ومصيره.

فللمشكلة آثارها العملية والاجتماعية في حين لا نرى لكثير من المسائل الفلسفية مثل هذا التأثير في مثل مسائل: (حدوث العالم وقدمه) و(تناهي أبعاد العالم وعدم تناهيتها) و(نظام العلة والمعلول وامتناع صدور الكثير من الواحد) و(مسألة عينية الذات والصفات في المبدأ الأول سبحانه وتعالى) وغيرها من المسائل التي ليس لها أثر عملي في سلوك الأفراد وشخصيتهم الاجتماعية.

ب - اتساع نطاق الاهتمام بالمسألة في الأذهان بمعنى أنها وإن كانت من

المسائل المعقدة والمتطلبة حلولاً دقيقة لكنها تعد من المسائل العامة التي تطرح نفسها حتى في أذهان من لا حظَّ لهم من التفكير في المسائل الكلية، إذ كلَّ إنسان يتوق طبعاً لأن يشعر بدوره في صياغة مستقبله.

وهل أنه محكوم بقدر محتوم لا يمكنه أن يختلف عنه في مسيره في الحياة فلا اختيار له مطلقاً مثله مثل قشة في عاصفة، أم إنَّ الأمر ليس كذلك وأنه يستطيع أن يعين مسيره في الحياة؟.

ولهذين الجانبين يمكن ضم هذه المسألة إلى المسائل العملية والاجتماعية...

ولكن الذين بحثوا المسألة قديماً لم يهتموا بهذا الجانب إلا قليلاً وصبّوا اهتمامهم على الجانب الفلسفي والكلامي منها فقط في حين خالفهم الباحثون اليوم فصبّوا اهتمامهم الكبير على الجانب العملي الاجتماعي منها.

وها نحن نلمح بعض منتقدي الإسلام يعتبرون مسألة القضاء والقدر ورأي الإسلام فيها - كما فهموه - من أكبر عوامل انحطاط المسلمين.

وهنا يمكن أن يطرح سؤال على هذا الأساس فيقول:

إن كان الاعتقاد بالقضاء والقدر سبباً للركود والانحطاط الفردي والاجتماعي فلماذا لم يكن واقع المسلمين الأوائل كذلك؟ ألم تكن هذه المسألة مطروحة في التعاليم الإسلامية الأولى وفي أصل العقيدة - كما يدّعي بعض الأوروبيين - أم إنَّ شكل اعتقادهم بالقضاء لم يكن يتنافى مع حرية الإنسان ومسؤوليته تجاه ما يعمله؟ بمعنى أنهم في الوقت نفسه الذي اعتقدوا فيه بالقدر وعموميته اعتقدوا أيضاً بأن المصير يمكن تغييره وتبديله وأن الإنسان قادر على ذلك ولو كان لديهم مثل هذا النمط من التفكير فكيف يمكن توضيحه؟.

وإذا قطعنا النظر عن نوع الاجتهاد الذي أعمل في فهم المشكلة قديماً وجب أن نلتفت:

أولاً: إلى منطق القرآن الكريم في هذه المسألة.
 ثانياً: إلى ما وصلنا من الرسول الأعظم ﷺ وأهل البيت عليه السلام.
 ثم: نحاول التعرف إلى نوعية الرأي المنطقي الذي ينبغي اختياره.

الآيات القرآنية:

تصرح بعض الآيات الكريمة بالقضاء والقدر ونفوذه المطلق، وأن أي حادثة كونية لا بد أن تكون مسبوقاً بمشيئة إلهية، وأنها قد رسمت من قبل في كتاب مبین وهي من قبيل:

﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَاهُا إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾^(١).

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَا تَسْقُطُ مِنَ وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٌ فِي ظِلْمَتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾^{(٢)(٣)}.

﴿...يَقُولُونَ هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ قُلْ إِنْ الْأَمْرُ كُلُّهُ لِلَّهِ يُخْفُونَ فِي أَنْفُسِهِمْ مَا لَا يُبْدُونَ لَكَ يَقُولُونَ لَوْ كَانَ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ مَا قُتِلْنَا هَاهُنَا قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِنْ مَضَّاجِعِهِمْ﴾^(٤).

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٥).

﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾^(٦).

﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾^(٧).

(١) الحديد: ٢٢.

(٢) الأنعام: ٥٩.

(٣) يلاحظ كثيراً تطبيق عبارة (في كتاب مبین) تطبيقاً مغلوطاً على القرآن الكريم في حين أن من المقطوع المسلّم به أن المقصود ليس هو القرآن، وقد لا يوجد مفسر معتبر القول يقول بذلك.

(٤) آل عمران: ١٥٤.

(٥) الحجر: ٢١.

(٦) الحجر: ٢١.

(٧) الطلاق: ٣.

﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ ﴾^(١) .

﴿ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ﴾^(٢) .

﴿ قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾^(٣) .

أما الآيات الدالة على كون الإنسان مختاراً في عمله ومؤثراً في مستقبله ومصيره، وله أن يغيره، فهي من قبيل:

﴿ إِنَّا اللَّهُ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾^(٤) .

﴿ وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ ﴾^(٥) .

﴿ وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ ﴾^(٦) .

﴿ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَمٍ لِلْعَبِيدِ ﴾^(٧) .

﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ﴾^(٨) .

﴿ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴾^(٩) .

﴿ ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ ﴾^(١٠) .

(١) القمر: ٤٩.

(٢) إبراهيم: ٤.

(٣) آل عمران: ٢٦.

(٤) الرعد: ١١.

(٥) النحل: ١١٤.

(٦) العنكبوت: ٤٠.

(٧) فصلت: ٤٦.

(٨) الدهر: ٣.

(٩) الكهف: ٢٩.

(١٠) الروم: ٤١.

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾^(١).

﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصَلُّهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾^(١٨) وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُورًا^(١٩) كَلَّا نُمَدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا^(٢٠)﴾^(٢).

وهناك آيات أخرى يمكن أن تنضم إلى الطائفة الأولى أو الثانية.

وقد اعتبرت هاتان الطائفتان متعارضتين في نظر غالب علماء التفسير والكلام فنحن لا نملك إلا أن نؤول أحدهما بحيث تنسجم مع مفاد الأخرى فنقبل النتيجة.

ومنذ منتصف القرن الأول حيث وجد المسلكان الفكريان في هذه المسألة نهضت جماعة تؤيد حرية الإنسان واختياره فأولت آيات الطائفة الأولى وعرفت بـ(القدرية) في حين أيدت جماعة أخرى جانب التقدير الغيبي الصارم المتحكم فأولت آيات الطائفة الثانية وعرفت بـ(الجبرية).

ولكن هاتين الجماعتين اندكتا في فرقتين كلاميتين كبيرتين هما (الأشاعرة والمعتزلة) وقد تبنت كل فرقة - ضمن ما تبنت من آراء كثيرة - أحد المسلكين، فأيد الأشاعرة الجبرية، في حين احتضن المعتزلة (القدرية).

كلمة «القدرية»:

ويجب أن نلفت الأنظار هنا إلى أننا استعملنا مصطلح (القدرية) لأولئك المناصرين لحرية الإنسان اتباعاً لما هو المعروف في اصطلاح علماء الكلام، ولما هو المراد عند إطلاق هذه الكلمة في الروايات - غالباً - وإلا فإن كلمة (القدرية) قد تطلق ويراد بها - على ألسنة المتكلمين وفي بعض الروايات - الجبريين.

(١) الشورى: ٢٠.

(٢) الأسراء: ١٨ - ٢٠.

والواقع أن كلاً من أولئك المؤيدين للجبر، القائلين بالتقدير العام، وأولئك المؤيدين للحرية، النافين لدور القدر في الأفعال الإنسانية، كانوا يتجنبون هذه الكلمة، ويسمون الطرف الآخر بها، وسرُّ ذلك أنه روي عن الرسول الأكرم ﷺ ما مضمونه «القدرية مجوس هذه الأمة» ولذا فالجبريون يقولون: إنَّ (القدرية) هم منكروا التقدير الإلهي في حين يردُّ مخالفوهم قائلين: إن (القدرية) هم أولئك الذين يردون كلَّ شيء حتى أعمال الإنسان للقضاء والقدر.

وربما كان السبب في شيوع إطلاق كلمة (القدرية) على منكري التقدير هو:

أولاً: رواج وشيوع المذهب الأشعري بحيث صيرَّ المعتزلة أقلية تجاه الأكثرية الأشعرية.

ثانياً: تشبيه القدرية بالمجوس. والمعروف عن المجوس أنهم يحددون التقدير الإلهي بما يسمونه (الخير) أمّا الشر فخارج عن التقدير الإلهي، وأن فاعله هو مبدأ شيطاني أسموه (أهريمن).

التعارض المدعى:

قلنا إنَّ أكثر المفسرين والمتكلمين يرى الآيات متعارضة في هذا الموضوع فيلجأون إلى تأويل بعضها لتنسجم مع البعض الآخر.

وهنا يجب أن نتنبه إلى أنَّ التعارض على نوعين:

الأول: أن ينفي كلاماً كلاماً آخر صراحةً وبالمطابقة مثل «توفي الرسول ﷺ في شهر صفر» «لم يتوفَّ الرسول ﷺ في شهر صفر» فإنَّ الثانية نفت الأولى صراحة.

الثاني: أن لا تنفي الجملة الثانية الأولى صراحة ولكن لازم التصديق بالجملة الثانية بطلان الأولى كما في المثال التالي:

«توفي الرسول ﷺ في شهر صفر» «توفي الرسول ﷺ في شهر ربيع

الأول».

فهل التعارض المدعى بين الطائفتين من الروايات في القدر من النوع الأول أم من النوع الثاني؟.

لا ريب في أن التنافي المدعى ليس من النوع الأول (التنافي الصريح) فلم نقل مثلاً: «لا شيء مقدر» «كل شيء مقدر».

«كل شيء سبق في علم الله» «لا شيء سبق في علم الله».

«الإنسان مختار في عمله» «الإنسان غير مختار في عمله» «كل شيء مرتبط بالمشيئة الإلهية» «ليس كل شيء مرتبطاً بالمشيئة الإلهية».

لكن المتكلمين حسبوا أن لازم كون كل شيء مقدرًا بتقدير إلهي أن الإنسان مجبور في سلوكه فيستحيل الجمع بين الحرية والتقدير المسبق، فما قدر يجب أن يتحقق بلا اختيار وإلا فإن علم الله يتحول إلى جهل. والعكس بالعكس فإن لازم كون الإنسان مؤثراً في سعادته وشقائه ألا يكون هناك تقدير سابق.

وهكذا وجد ركائز من التأويلات في كتب المتكلمين والمفسرين وللإطلاع يمكن مراجعة تفسيري الرازي والكشاف.

وبموجب ما سبق فلو وجدت نظرية ثالثة ترفع هذا التعارض المدعى بين العلم الإلهي المسبق والمشية المطلقة، وحرية الإنسان واختياره، فإننا لا نحتاج إلى أي تأويل أو تفسير. وسيأتي أن الواقع يؤكد على هذا الخط الثالث، ويكشف عن أن هذا التعارض نشأ عن الفهم الخاطيء لا غير.

ولنا الحق في أن نقول: إنه لا معنى لوجود التعارض في الكتاب المبين حتى نضطر إلى حمل بعض الآيات على خلاف ظاهرها وتأويلها، بل لنا أن نقول: إننا لا نجد في القرآن الكريم آية واحدة تحتاج إلى التأويل، وحتى أشد الآيات تشابهاً فإنها لا تحتاج إلى التأويل... وهذا موضوع يحتاج إلى تفصيل في القول لا مجال له هنا، مما يثبت لنا أن هذا الجانب هو أروع وجه إعجازي في القرآن الكريم.

الآثار السيئة لفكرة الجبر:

لا شك في أن (الجبرية) على النحو الذي قال به الأشاعرة - بحيث لا يملك الإنسان معها أي اختيار - لها آثارها السيئة الكثيرة: إذ تشل روح الإنسان وإرادته عن أيّ تأثير. وهي الفكرة التي شدت من أزر الأقوياء الظالمين في الوقت نفسه الذي قيّدت أيدي الضعفاء والمظلومين.

فذلك الإنسان الذي تولّى منصباً مهماً أو جمع ثروة كبرى بطرق غير مشروعة يتحدث عن المواهب الإلهية التي اختصه الله بها وغمره بنعمته بعد أن حرم الضعفاء منها وغمرهم في بحرٍ من الآلام والعذاب.

وذلك الذي حرم من مثل هذه المواهب لا يسمح لنفسه أن يعترض، وإلاّ كان ذلك اعتراضاً على (النصيب والقسمة) و(التقدير الإلهي) وهو أمر يتطلب الصبر والرضا والشكر، لا الاعتراض.

فالظالم ترفع عنه مسؤوليته جرّاء أعماله بحجة القضاء والقدر، وباعتبار أنه - أي الظالم - يدُ الله، ويد الله لا تقبل أيّ طعن فيما تعمل.

وبهذا الدليل نفسه يتحمل المظلوم كلّ ألوان الظلم لأنه يرى أن كلّ ما يرد عليه إنّما هو - وبصورة مباشرة - من الله. فهو آيس من نتيجة أيّ مقاومة، وهل يمكن مقاومة القضاء والقدر؟ أم هل يمكن التملص من قبضة الغيب القوية؟ هذا مع أن ذلك يتنافى والمستوى الأخلاقي للمسلم، إذ هو خلاف صفة الرضا والتسليم.

ثم إن الذي يعتقد بالجبر لا يرى أيّ ترابط سببي بين الأشياء وبالأخص بين الإنسان وأعماله وشخصيته الروحية والخلقية من جهة ومستقبله السعيد أو الشقي من جهة أخرى، ولذا فهو لا يفكر بتقوية شخصيته، وإصلاح سلوكه الخلقية، وتقييم أعماله البتّة بل نراه يعزو كلّ شيء إلى القدر، وينتظر المصير المرسوم بمرارة استسلامية.

المنافع السياسية:

إن التاريخ يثبت لنا أن بني أمية حولوا قضية (القضاء والقدر) إلى

مستمسك متين، بعد أن أيده بكل قوة وقارعوا ونكلوا بمؤيدي الحرية الإنسانية على أساس أنها عقيدة تخالف عقائد الإسلام حتى عرف بين الناس أن: «الجبر والتشبيه أمويان، والعدل والتوحيد علويان» فإنّ أقدم من طرح للبحث مسألة اختيار الإنسان في العهد الأموي ودافع عن عقيدة الحرية رجل عراقي اسمه «معبد الجهني» وآخر شامي عرف بـ«غيلان الدمشقي»... وقد عرف هذان بالاستقامة والصدق والإيمان، أما معبد فقد خرج مع ابن الأشعث وقتل بيد الحجاج، وأما غيلان فإنه بعد أن وصلت أقواله إلى مسامع هشام بن عبد الملك أمر بقطع يديه ورجليه ثم صلب.

في كتاب «تاريخ علم الكلام» ذكر شبلي نعمان^(١) إنه وإن كانت الظروف والعوامل كلها مساعدة على اختلاف العقائد، فإنّ بدءها كان سياسياً وعلى أساس من مقتضيات المصلحة الداخلية للدولة. إذ لما كانت الدولة الأموية دولة الحديد والنار فإنّ من الطبيعي أن تسري روح الثورة في النفوس. ولكن ما أن ينطلق لسان بالشكوى حتى تعزو الحكومة الأمر إلى القدر وتسكته بأن ما يحدث مقدر مرضي من الله، فلا يمكن أن ينسب بينت شفة في قبال ذلك «آمناً بالقدر خيره وشره» وقد سأل معبد الجهني - وكان تابعياً صدوقاً - استاذَه الحسن البصري عن مدى صحة ما يعنيه الأمويون من مسألة القضاء والقدر فأجابه: «هؤلاء أعداء الله يفترون».

أما العباسيون فإنّهم على الرغم من مخالفتهم لسياسة الأمويين ودفاع بعض خلفائهم كالمأمون والمعتصم عن المعتزلة الذين يعتقدون - فيما يعتقدون - بالحرية الإنسانية، إلاّ أنهم منذ عهد المتوكل فصاعداً قلبوا ظهر المجن وراحوا يحمون مسألة (الجبر) ومنذ ذلك الحين صار المذهب الأشعري هو المذهب السائد العام في العالم الإسلامي.

وكان لرواج المذهب الأشعري وسيطرته على العالم الإسلامي آثار كثيرة، فحتى الفرق الأخرى مثل الشيعة التي كانت بشكل أساسي ترفض فكرة

(١) الجزء الأول: ص ١٤.

الأشاعرة لم تسلم من تلك الآثار، ولهذا وعلى الرغم من مخالفة الشيعة للأشاعرة ومع أنهم لا يتفقون مع المعتزلة بشكل كامل فإننا نجد أن فكرة الجبر قد نفذت في الآداب الشيعية العربية والفارسية، فتحدثت هذه الآداب عن تحكّم القدر في الإنسان أكثر مما تحدثت به عن الحرّية الإنسانيّة. هذا مع أن تصريحات قادة الشيعة أئمة أهل البيت تؤكد على أن القضاء والقدر العام لا ينافي الحرّية الإنسانيّة.

والسرّ الذي جعل كلمة (القضاء والقدر) وأمثالها مرعبة هو صيرورتها مرادفة للجبر وعدم الحرّية، والتسلط غير المنطقي لقوة خفية على الإنسان وأعماله، وذلك نتيجة لشيوع المذهب الأشعري في العالم الإسلامي وسيطرته على الأدب الإسلامي العام.

النقد الأوروبي المسيحي للإسلام:

وكان الإنحراف في تصور المسألة قد منح المسيحيين الأوروبيين حجة في جعل الاعتقاد بالقضاء والقدر علّة العلل في انحطاط المسلمين، وفي التعريض بالإسلام كدين يؤمن بالجبرية ويسلب الإنسان أيّ نوع من أنواع الحرّية.

وقد كان المرحوم السيد جمال الدين الأسد آبادي قد تنبّه لهذا النقد عندما كان في أوروبا فراح يرد عليه في مقالاته.

ففي إحدى مقالاته ذكر مقدمة بيّن فيها أنه لو سرت روح منحرفة وطبع سيّء في مجتمع ما فإنّ العقيدة الصحيحة المعطاة لهذا المجتمع سوف تضطجع بالروحانية السائدة نفسها فتزيدهم شقاءً وضلالةً، وتتبدل إلى طاقة تجرهم إلى الأعمال السيئة. ثم قال ما مضمونه إنّ العقيدة بالقضاء والقدر، هي إحدى تلك العقائد الحقّة التي وقعت مورداً لاشتباه الجاهلين وجهلهم. وقد تصور الأفرنج الغافلون خطأ أن الاعتقاد بالقدر متى ما سرى في أيّ أمة فإنها ستفقد الهمة والقوة والشجاعة والفضائل الأخرى، وأن الصفات السيئة للمسلمين كلها نتيجة الاعتقاد بالقضاء والقدر.

إن المسلمين اليوم مساكين فقراء، وهم أضعف من الأمم الأفرنجية

عسكرياً وسياسياً، ويروج فيهم ويعمهم فساد الأخلاق والكذب والمكر والحقد والعداوة والتفرقة والجهل بأحوال العالم، وانعدام الخبرة بالخير والشر، والقناعة بعيش الكفاف، وهم لا يملكون أي دوافع للترقي ومقاومة العدو ولذا فإنّ الجيوش الأجنبية السفاكة تهاجمهم من كلّ الجهات... والمساكين يشكرون الله على كلّ ما يحدث ويستعدون لكلّ ذلة، ويلجأون إلى زاوية من زوايا البيت ويسلمون كنوز ثروتهم واستقلالهم للعدو الأجنبي. ومن بعد يستطرد المرحوم الأسد آبادي فيرى أن الغربيين الذين نسبوا كلّ هذه المفاصد المذكورة للمسلمين يعتقدون أن كلّ المساويء والشورر وليدة الاعتقاد بالقضاء والقدر، ويؤكدون أن المسلمين إذا ما بقوا على هذه العقيدة فإنّ حسابهم سيصفي وسيسيرون نحو الزوال، وأخيراً يؤكد أن الأفرنج لم يفرقوا بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بمذهب الجبر القائل بأن الإنسان مجبر مطلقاً في كلّ أعماله وأفعاله^(١).

العقدة الفكرية:

ومما ينبغي ألاّ يخطر في الأذهان أنّ مسألة (القضاء والقدر) و(الجبر والاختيار) لا تطرح إلّا على أساس اجتماعي لا غير، إذ إنّها قبل كلّ شيء مشكلة علمية ومجهول فلسفي يخطر لكلّ مفكّر على أي حال ويتطلّب منه الحل.

الفلسفة المادية والقدر:

كما أنه لا ينبغي أن يتصور أنّ هذه المسألة تشكّل معضلة أمام الإلهيين فقط في حين لا يتعب الماديون أنفسهم فيها بل إن الماديين أيضاً تطرح أمامهم هذه المشكلة مع قليل فرق. ذلك أنه طبق نظام العلة والمعلول المسلّم تكون كلّ ظاهرة وحادثة، وليدة علة أو علل أخرى، ومن جهة أخرى فإنّ وجود المعلول مع فرض وجود علته ضروري قطعي، كما أن عدم وجود العلة يؤدي إلى امتناع المعلول. ولما كان الماديون يقبلون مبدأ العلية العامة والضرورة

(١) مقتبس من مذكرات السيد صدر وانقي عن السيد جمال الدين نقلاً عن مقالة له في القضاء والقدر (مكتبة سبهسالار - طهران - الرقم ٤٥٣٥).

بالشكل الأنف ويجعلونه من أركان فلسفتهم فإنّ السؤال ينطرح أمامهم حول
تبعية أفعال البشر وأعمالهم لهذا القانون وتعذر استثنائها منه. فأعمال البشر
مشمولة بقوانين مسلمة قطعية وجبرية ومع هذا فهل يمكن تصور الحرية
والاختيار؟.

ولهذا تجد أن مسألة الجبر والاختيار تطرح أمام كلّ المدارس الفلسفية
القديمة والجديدة إلهية كانت أم مادية.

وقد قلنا إن هناك فرقاً بين هذه المشكلة عند الإلهيين وبينها عند
الماديين، ولكن هذا الفرق لا يؤثر في جوهر المسألة، إنّ للاعتقاد بالقضاء
والقدر الإلهي امتيازات وخصائص يفقدها الاعتقاد المادي بالقضاء والقدر
والجبر الطبيعي.

التنزيه والتوحيد:

وقد وجدت هذه المشكلة بين الفلاسفة الإلهيين والمتكلمين عندما لاحظوا
قانون العلة والمعلول وانتهاء الحوادث والممكنات إلى الذات الواجبة الوجود،
وأنه من المستحيل أن تلبس أي حادثة ثوب الوجود دون استنادها لإرادة الله،
وبعبارة أخرى: إنهم توجهوا إلى التوحيد في الأفعال وأنه لا يمكن أن يكون
هناك شريك في ملك الوجود لله تعالى. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فقد
تنبهوا إلى أمر يدركه حتى العوام من الناس وهو أن المساوية والفحشاء
والذنوب لا يمكن نسبتها لله، لذا تحيروا بين التنزيه والتوحيد. فتصور البعض
في ظل (التنزيه) أن إرادة الله ومشيئته لا تتعلق بأفعال العباد وأعمالهم المتصفة
أحياناً بالسوء والفحشاء، في حين تصور البعض الآخر في ظل (التوحيد) وأنه
«لا مؤثر في الوجود إلا الله» أن كلّ شيء يستند إلى إرادة الله.

وقد نقل أن غيلان الدمشقي المؤيد لعقيدة الاختيار وقف على رأس
«ربيعة الرأي» العالم القدري المعروف وقال: «أنت الذي يزعم أن الله يحب أن
يُعصى!».

فأجابه ربيعة الرأي فوراً: أنت الذي يزعم أن الله يُعصى قهراً!.

وكان أبو إسحاق الإسفراييني المؤيد لعقيدة القضاء والقدر جالساً يوماً في مجلس الصاحب بن عباد إذ دخل القاضي عبد الجبار المعتزلي وهو بخلاف أبي إسحاق منكر لعمومية القضاء والقدر، وما أن وقعت عينا القاضي على أبي إسحاق حتى قال: «سبحان من تنزه عن الفحشاء» كناية عن نسبة الخصم كل شيء لله ولازمه اتصافه بالأعمال الفاحشة فأجابه أبو إسحاق في التو: «سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء» كناية عن أن الخصم قال بوجود شريك في الوجود لله وتصور أنه من الممكن أن يقع في الوجود شيء لا يريده الله.

وقد مرّ أن هذه المسألة كانت مشكلة ومجهولاً علمياً قبل أن تثيرها دوافع سياسية واجتماعية وتتدخل فيها.

فلم يكن مقبولاً لدى البعض أن يكون كل شيء حتى السيئات منتسباً إلى الله فكانوا ينزهون الله عن تلك السيئات في حين كان الأقربون إلى التوحيد الذين يرون العالم قائماً بالذات الإلهية، وأن كل موجود يستمد المدد منه تعالى، كان هؤلاء يرفضون أن يكون هناك موجود مستقل في فعله، وأن يريد الله شيئاً ثم يريد ذلك الموجود شيئاً بخلافه ثم يتحقق ما أَرَادَهُ ذلك المخلوق خلافاً لما أَرَادَهُ الله... ومن هنا نشأ الاختلاف.

ولكن الملاحظ أن كل واحد من الفريقين كان يعمل على تأييد مدّعاه بأسلوب الإيراد على عقيدة الطرف الآخر دون ملاحظة الإشكالات الواردة على عقيدته. وهذا ما يتوضح بمراجعة الكتب الكلامية. وقد رأينا الحوارين الذين جريا بين غيلان وربيعة الرأي، وكذلك بين القاضي عبد الجبار وأبي إسحاق كنموذجين لهذا الشكل من الاستدلال.

والحقيقة: أن عقيدتي (القضاء والقدر) و(الاختيار) كليهما - وبالشكل الذي تطرحان به - مما يرد عليه الإشكالات ولا يمكن الدفاع عنه.

ولو أن كلاً من هذين أدرك أن رأيه يشتمل على جزء من الحقيقة لارتفع النزاع وعرف أنه لا يلزم من الاعتقاد بالقضاء والقدر والتوحيد الأفعالي الجبر

وسلب الحرية من الإنسان تماماً، كما أنه لا يلزم من الاختيار والحرية الإنسانية نفي القضاء والقدر.

القضاء والقدر:

القضاء هو الحكم والقطع والفصل. وسمي القاضي بذلك لأنه يفصل بين المتحاكمين. وقد استعمل القرآن الكريم هذه اللفظة ناسباً إياها إلى الله تارة وإلى الإنسان أخرى، في مجال الفصل اللفظي كأن يوجب كلام ما فصلاً بين أمرين وفي مجال الفصل التكويني العملي.

والقدر هو المقدار والتعين. وهذه الكلمة استعملت - أيضاً - في القرآن الكريم كثيراً بهذا المعنى.

والحوادث الكونية من زاوية كونها تحت علم الله ومشيئته الحتمية تدرج تحت القضاء الإلهي، ومن زاوية كونها محددة بمقدار معين من حيث الموقع الزماني والمكاني تدرج في التقدير الإلهي.

وللحكماء والمتكلمين في هذا المجال اصطلاحات وبيانات خاصة. ولأنها متعلقة بمسألة علم الباري تعالى ومراتب هذا العلم وهي بدورها مرتبطة بمسائل كثيرة منها التحقيق في العوالم الكلية للوجود، فسوف لن نبحثها في هذا الكتاب.

يقول الحاج السبزواري في منظومته المعروفة:

إذ يكشف الأشياء مرآة له فذا مراتب يكون علمه
عناية وقلم لوح وقضا وقدر سجل كون يرتضى

أما ما يمكن البحث عنه هنا فهو أن الحوادث الكونية عموماً لا بد وأن تنطوي تحت أحد ثلاثة فروض:

أ - إنها لا ترتبط بالماضي المتقدم عليها تقدماً زمانياً أو غير زمانياً فلا يرتبط وجودها بسوابقه ولا ترتبط خصوصياتها بذلك أيضاً.

ومع هذا الفرض لا معنى للقضاء والقدر بعد إنكار الترابط بين وجودها أو خصوصياتها الزمانية والمكانية وبين الماضي والتعيين المسبق. وعلى هذه النظرة يجب إنكار مبدأ العلية وقبول الصدفة كمفسر لوجود الأشياء.

في حين أن مبدأ (العلية العامة) والترابط الضروري القطعي بين الحوادث، وأن كلّ حادثة تستمد حتميتها وقطعيتها وقدرها وخصوصياتها الوجودية من أمر أو أمورٍ أخرى مقدمة عليها، أمرٌ مسلّم لا يقبل الرد. إن مبدأ العلية، والضرورة العلية والمعلولية ومبدأ السخية بين العلة والمعلول كلّ ذلك من العلوم البشرية المتعارفة بلا ريب^(١).

ب - أن يقال بأن كلّ حادثة لها علة متقدمة عليها مع إنكار نظام الأسباب والمسببات القائم بين الحوادث والقول بأنها كلها معلولة مباشرة لعلّة واحدة هي الله (تعالى) فليس في العالم إلاّ علة وفاعل واحد وهو الذات الإلهية، ومنها تصدر كلّ الموجودات مباشرة، وإن إرادته تتعلق بكلّ حادثة بشكل مستقل عن إرادته الأخرى، كأن نفرض الأمر هكذا: القضاء يعني العلم والإرادة الإلهية بوجود أي موجود، وهو مستقل عن أيّ علم وقضاء آخر.

وهنا يجب أن نسلم أن ليس هناك فاعل إلاّ الله فقد تعلق علم الله في الأزل بأن تقع الحادثة الفلانية في الوقت الفلاني، ولا بدّ من أن تقع تلك الحادثة، مع عدم تدخل أي شيء في وجودها، وأفعال الإنسان وأعماله من هذا القبيل، فإن الذي يوجد هذه الأفعال والأعمال مباشرة وبلا واسطة هو القضاء والقدر الإلهي أي العلم والإرادة الإلهيين. أما الإنسان نفسه وطاقته وقوته فليس لها دخل في الأمر مطلقاً، وإن كان لطاقته وقوته دورٌ ظاهري وتمثيل خيالي لا أكثر.

وهذا هو بعينه مفهوم الجبر والمصير المحتم، وهذا هو الاعتقاد الذي لو حلّ في مجتمع أو فرد فإنّه يحطم الحياة ويجرّ إلى الفناء.

(١) يراجع الجزء الثالث من كتاب (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي).

وهذه الفكرة - بالإضافة لمفاسدها العملية والاجتماعية - مردودة منطقياً، فلا تردد من زاوية البراهين العقلية والفلسفية - كما هو مذكور في محله - في بطلان هذه الفكرة.. وإن الترابط العلي والمعلولي بين الحوادث مما لا يقبل الإنكار، وليست العلوم الطبيعية والمشاهدات الحسية والتجريبية وحدها هي الدليل على نظام الأسباب والمسببات، بل إن العلم الإلهي أقام أتقن البراهين على هذا الأمر. علاوة على أن القرآن الكريم قد أيّد نظام الأسباب والمسببات كذلك.

ج - القول بأن مبدأ العلية العامة ونظام الأسباب والمسببات حاكم على العالم وجميع الحوادث والوقائع فيه، فكلّ حادث فيه يكتسب ضرورة وجوده وشكله وخصوصياته الزمانية والمكانية وسائر الخصوصيات الوجودية من علله المتقدمة عليه، وأن هناك رابطة قوية لا تنفصم بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين كلّ موجود وعلله المتقدمة عليه.

وعلى هذا الأساس فإنّ مصير كلّ موجود بيد موجود آخر هو علته التي أوجبت وجوده وأعطته الحتمية والضرورة، ومنحته خصوصياته الوجودية، وإنّ تلك العلة بدورها معلولة لعلّة أخرى، وهكذا.

وعليه: فإنّ لازم قبول مبدأ العلية العامة قبول أن كلّ حادثة تستمد حتمية وجودها وخصوصياتها وشكلها ومقدارها وكيفيةها من علتها... ولا يختلف الأمر هنا بين ما لو كنا إلهيين مسلّكاً، نؤمن بأن أصل كلّ الإجابات (القضاءات) وأصل كلّ التعينات (أنواع المقدر) هي علة العلل وبين ما لو كنا لا نعتقد بذلك ولا نعرف مثل هذه العلة الأولى.

ولهذا فمن الزاوية العملية والاجتماعية لا فرق في هذه المسألة بين الإلهي والمادي، ذلك لأن الاعتقاد بالقضاء والقدر يستمد مبرراته من الاعتقاد بمبدأ العلية العام ونظام الأسباب والمسببات سواء أكان ممّن يعتقدون بهذين المبدأين من الإلهيين أم من الماديّين.

نعم، الفرق بينهما أن القضاء والقدر - في نظر المادي - أمر عيني

خارجي صرف، في حين أن القضاء في نظر الإلهي عيني وعلمي، بمعنى أن المادي يرى أن مصير أيّ موجود بعين لدى علله الماضية دون أن تعلم هذه العلة بما لديها من دور وخاصة، في حين يرى الإلهي أنّ سلسلة العلة الطولية (أي العلة التي هي فوق الزمان) تعلم بعملها وخواصها. ومن هنا فإنّ هذه العلة تسمى في المدرسة الإلهية بأسماء (الكتاب) (اللوح) (القلم) وأمثال ذلك، مع أنه ليس هناك شيء في المدرسة المادية يستحق هذه الأسماء.

الجبر:

من مجموع ما تقدم توافرنا على أن الاعتقاد بالقدر لا يعني الجبرية، بل إنما يستلزم ذلك لو لم نُعطِ الإنسان أي دور في صنع السلوك، مسلمين إياه للقدر فقط. والحال أنه من أشد الممتنعات أن نقول إن الله تعالى يعلم كلّ شيء بلا واسطة بل إنه تعالى يوجب وجود كلّ الأشياء عن طريق علة لها وأسبابها الخاصة.

إن القضاء والقدر لا يعنيان إلا ابتداء نظام السببية العامّة على أساس العلم والإرادة الإلهيين، ومن لوازم قبول مبدأ العلية وضرورة حصول المعلول عند حصول علته والسنخية بينهما أن نقول إن مصير أيّ موجود مرتبط بالعلل السابقة والمرتبطة به سواء وجد مبدأ إلهي أم لم يوجد، أي سواء أكان نظام السببية نظاماً مستقلاً وقائماً بذاته، أم كان قائماً بغيره ومستنداً للمشئة الإلهية. ذلك أن كون النظام السببي مستقلاً وقائماً بذاته أو غير مستقل لا تأثير له في مسألة المصير والحرية الإنسانية.

ومن هذا المعنى نقول إن غاية الجهل تكمن في القول بأن العقيدة الجبرية ناشئة من الاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهيين، ولذا فيجب أن تُنقَد هذه العقيدة لُترتّب تلك النتيجة عليها.

فإننا لو قصدنا من هذا الاعتقاد إنكار التلاحم بين الأسباب والمسببات ومنها الطاقات الإنسانية والإرادة والاختيار فمثل هذا القضاء والقدر خرافة

يستحيل وجودها بالأدلة القاطعة التي تقيمها الفلسفة الإلهية بحيث لا مجال لأي شك أو تردد.

وإن قصدنا منها الارتباط الحتمي للعلل بالمعلولات، فهي حقيقة مسلمة ولا تختص بالإلهيين، بل يقول بها كلّ مذهب مؤمن بمبدأ العلية العامة وإن كان التفاوت يكمن في أن الإلهيين يصعدون بسلسلة العلل إلى حيث لا أبعاد زمانية ولا مكانية حيث تنتهي إلى علة العلل الواجبة الوجود أي الحقيقة القائمة بذاتها والتي تنتهي إليها كلّ أنواع القضاء (الضرورة) والقدر (التعيني) ولكن ليس لهذا التفاوت أي أثر في إثبات الجبر أو نفيه.

الحرية والاختيار:

وهنا ينطرح هذا السؤال:

إذا جعلنا القضاء والقدر الإلهي مرتبطاً - مباشرة وبلا واسطة علل وأسباب - بالحوادث فأى معنى للحرية؟ وكيف نوفق بين الإيمان بنظام العلية العامة والإيمان بحرية الإنسان؟ وهل نحن ملزمون لو أردنا التسليم بالحرية أن نفصل تماماً بين الأفعال الإنسانية وأي علة خارجية وهذا يعني قبول الفرض الأول فقط؟.

وعند الجواب نقول:

إن هذا التساؤل هو الذي دفع الكثيرين من قدامى المفكرين ومحدثيهم للجوء إلى القول بـ(الإرادة الحرة) حسب تعبيرهم والتي لا تتصل بأي علة. ومعنى ذلك أنهم قبلوا مبدأ الصدفة ولو في إطار الإرادة الإنسانية. ولكننا أثبتنا في هوامش الجزء الثالث من كتاب (أصول الفلسفة) إن مبدأ العلية أمر لا يمكن إنكاره أو تخصيصه، ولو قطعنا الروابط بين العمل الإنساني، والعلل المتقدمة عليه لوجب علينا أن نقبل أنه لا اختيار له.

إن الإنسان خلق مختاراً حراً، بمعنى أنه أعطي فكراً وإرادة. فليس الإنسان في أعماله كالحجر تدحرجه فيتدحرج ويسقط متأثراً بجاذبية الأرض

دون أن تكون له أي إرادة، أو كالنبات ليس له إلا طريق واحد فبمجرد توافر شروط معينة ينمو بالشكل المعتاد، أو كالحيوان الذي يؤدي أعماله بتأثير غريزي. كلاً. إن الإنسان يجد نفسه دائماً على مفترق طرق ليختار منها أيها شاء بملء حرите، ووفق مشيئته ونوعية تفكيره، وليس مجبوراً على سلوك أحدها لا غير، وإنما الذي يعين أحد الطرق هو أسلوب فكره واختياره.

وهنا تبرز مقومات الشخصية والصفات الأخلاقية والروحية، والمبسقات التربوية والوراثية، والمقاييس العقلية والنظرات البعيدة للإنسان، فيعلم إلى أي حد يرتبط المستقبل السعيد أو الشقي بتلك العوامل وبالتالي بالطريق الذي يختاره بنفسه.

إن الفرق بين الإنسان والنار المحرقة، والماء المغرق، والنبات النامي بل وحتى الحيوان الماشي هو عنصر الاختيار... إذ كل هذه لا تنتخب طريقها في حين ينتخب الإنسان طريقه بحرية. فما أن يواجه سبلاً متعددة فإن ضرورة سلوك أحدها لا تستمد إلا من إرادته الشخصية.

الحتمي وغير الحتمي:

جاء في الروايات الدينية والإشارات القرآنية حديث عن القضاء والقدر الحتمي والقضاء والقدر غير الحتمي وهي تعبر عن نوعين من القضاء والقدر: نوع قابل للتغيير، وآخر محتم ضروري لا يقبل أي تغيير.

وهنا يبرز لنا سؤال حول معنى القضاء والقدر غير الحتمي. فإذا نظرنا إلى حادثة خاصة بعين الاعتبار قلنا إن العلم الأزلي إما أن يكون قد تعلق بها أو لم يتعلق، فإن لم يتعلق بها فليس هناك قضاء ولا قدر، وإن تعلق بها كان من الضروري لها أن تقع، وإلا لزم عدم مطابقة علم الله للواقع، وللزم تخلف المراد عن الإرادة الإلهية، وهو مستلزم لنقصان ذات الحق - سبحانه وتعالى.

وبعبارة أدق وأشمل يقال: إن القضاء والقدر في الواقع عبارة عن انبعاث كلّ العلل والأسباب من إرادة الله ومشيئته وعمله، وهو علة العلل وعليه

فالقضاء - اصطلاحاً - هو العلم بالنظام الأحسن والذي هو منشىء وموجد ذلك النظام.

والكل في نظامه الكياني ينشأ من نظامه الرباني هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ قانون العلية العامة - كما نعلم - يوجب الحتمية والضرورة حيث أن لازم قانون العلية أن يكون وقوع الحادثة عند تحقق شرائطها المخصوصة الزمانية والمكانية قطعياً وحتمياً ولا يقبل التخلف. تماماً كما أن عدم وقوعها عند عدم تحقق تلك الشرائط أيضاً حتمي ولا يقبل التخلف.

وتدين العلوم في كونها قطعية لهذا المبدأ. وإن قدرة التنبؤ العلمي هي بمقدار علمه بالعلل والأسباب. ولما كان القضاء والقدر هو إيجاب الحوادث وتقديرها عن طريق العلل والمعلولات، وفي نظام الأسباب والمسببات فالقضاء والقدر هما عين الحتمية والضرورة.

وعلى هذا فكيف يمكن تقسيم القضاء والقدر إلى حتمي وغير حتمي، أو إلى قابل للتغير وغير قابل له؟.

وهنا يبدو لنا السير في طريق مسدود فإما ألا نقول إلا بنوع واحد من القضاء والقدر كالأشاعرة ولا يقبل هذا النوع التغير والتبديل، ولا يختلف مصير الإنسان عمّا رسم له، ونكون بالتالي قد سلّينا الإنسان أيّ قدرة على تغيير مصيره وأيّ حرّية وإرادة، وإما أن نكون - كالمعتزلة - منكرين للقضاء والقدر وتأثيرهما في الحوادث الكونية وعلى الأقل في الأفعال والأعمال الإنسانية. ويجب أن نلاحظ الآن أنه هل يوجد سبيل للخلاص من هذا التردد أم لا؟.

وهنا علينا أن نلفت النظر إلى نقطة مهمة هي أنه كما أن نظرية الأشاعرة القائمة على أساس عدم قابلية القضاء للتبديل تستلزم نفي القدرة والاختيار من الإنسان وعدم سلطته على مستقبله، فإنّ نظرية المعتزلة أيضاً ليست علاجاً ناجحاً لذلك، إذ بالإضافة للإشكالات القوية التي يوردها العلم الإلهي عليها

من زاوية تنافيتها مع التوحيد، نجدها لا تنفع في إرجاع القدرة والاختيار للإنسان، فحتى لو لم نقبل القضاء والقدر بالمفهوم الإلهي، فإننا سوف نقف حائرين أمام المفهوم المادي لهما أي التحكم القطعي الذي لا يتخلف لمبدأ العلية العامة، وحكومة النواميس الناشئة - كما يعبر الجبريون - .

وهل يمكننا إنكار تأثير قانون العلية في مجرى الحوادث أو على الأقل في أفعال الإنسان؟! .

وقد فعل المعتزلة وأتباعهم ذلك فأنكروا مبدأ الضرورة العلية والمعلولية - في الفاعل المختار على الأقل - . وقد تبني بعض المفكرين الأوروبيين المحدثين أفكار المعتزلة نفسها في هذه المسألة وتحدثوا عن «الإرادة الحرة» أي الإرادة المتحررة من قانون العلية . . حتى أنهم ادعوا أن قانون العلية إنما يصدق في العالم المادي المتشكّل من الذرات أما في دنيا الروح وفي العالم الداخلي للذرات نفسها فإنه غير صادق .

ونحن لا نستطيع هنا أن نجر البحث إلى قانون العلية وإنما نحيل القارئ الكريم على هوامش الجزء الثالث من كتاب «أصول الفلسفة، والمذهب الواقعي» ونكتفي هنا بالقول: إنَّ سبب تردد هؤلاء العلماء المحدثين في عموم قانون العلية هو أنهم ظنوا أن قانون العلية هو قانون تجريبي، لذا فعندما عجزت التجارب العلمية البشرية عن كشف روابط العلية ووجود معلول معين على أثر علة معينة، تصور هؤلاء أن هذا المورد خارج عن مبدأ العلية .

والحقيقة هي: أن فرض نشوء كلّ القواعد والقوانين العلمية عند الإنسان وتمام تصوراته الذهنية من الإحساس والتجربة من أكبر الاشتباهات التي ابتليت بها المبادئ الفلسفية الغربية وسرت منها إلى المقلدين الشرقيين .

وعلى أي حال فإنَّ إنكاره العلية العامة أمرٌ غير ممكن ومع قبوله يبقى الإشكال في معنى القضاء غير المحتم سواء قلنا بالتصور الإلهي للقضاء والقدر الإلهي أو لم نقل .

وخلاصة الإشكال أن كلّ حادثة - ومن الحوادث أفعال الإنسان - تصبح

حتمية (مقضية) إذا توافرت عللها وأسبابها، وأنها تكتسب حدودها ومشخصاتها من ناحية هذه العلل والأسباب (القدر). فالعلية مساوية للحتمية واستحالة التخلف، فلا يمكن التغيير والتبديل.

ومن هنا فإنّ كلّ من اعترفوا بمبدأ العلية العامة - ومنهم الماديون - مبتلون بالإشكال والسؤال لأنهم قبلوا الضرورة العلية والمعلولية (الديترماتيزم) من جهة، ومن جهة أخرى نجدهم يجعلون المصير الإنساني قابلاً للتغيير، ويعطون الإنسان دور المسلط على مصيره.

وعليه فإنّ نظرية المعتزلة المبنية على نفي القضاء والقدر بالمفهوم الإلهي أي نفي شمول الإرادة الإلهية وإحاطتها بكلّ الحوادث الكونية ونفي أن يكون العلم الإلهي مبدأً للنظام العام، هذه النظرية لا تنفع علاجاً للمشكلة المستعصية.

توهم المستحيل:

إذا كان المقصود من التغيير والتبديل في القضاء والقدر غير الحتميين من الجانب الإلهي هو أن العلم والإرادة الإلهية توجب شيئاً ثم يقوم عاملٌ آخر مستقل لم ينشأ من القضاء والقدر بإيجاده بالشكل المخالف للمشيئة والإرادة والعلم الإلهي، أو يقوم ذلك العامل المستقل الخارجي بتبديل العلم والمشيئة الإلهية فإنّ هذا محال.

وكذلك من زاوية العلية العامة إذا كان المقصود أن العلية العامة توجب شيئاً ثم توجد عامل في قبال هذه العلية يمنعها من التأثير فهذا محال أيضاً.

ذلك أن كلّ العوامل في الوجود تنشأ من علم الله وإرادته، وأنّ كلّ عامل يبدو في العالم ما هو إلّا مظهر لعلم الله وإرادته، وآلة لتنفيذ قضائه وقدره.

وكذلك فإنّ كلّ عامل نأخذه بعين الاعتبار هو محكوم بقانون العلية ومظهر من مظاهره، ولا معنى لتصور قيام عامل ليس مظهراً لتجلي الإرادة

الإلهية وآلة لتنفيذ قضائها وقدرها، أو تصور عامل خارج عن قانون العلية ومقابل في التأثير له .

فالتغيير والتبديل في المصير بمعنى قيام عامل في قبال القضاء والقدر أو في قانون العلية، أمر محال .

الحقيقة الممكنة:

أما تغيير المصير بمعنى أن يكون سبب التغيير هو بنفسه مظاهر القضاء والقدر وحلقة من حلقات العلية، أي تغيير المصير بموجب المصير وتبديل القضاء والقدر بحكم القضاء والقدر، فرغم أنه أمر يبدو غريباً ومشكلاً إلا إنه حقيقة واقعة .

والأعجب منه ما لو ركزنا النظر على القضاء والقدر من الوجهة الإلهية . لأن تغيير القضاء والقدر من هذه الوجهة يلبس لبوس التغيير في العالم العلوي والألواح والكتب والملكوتية والعلم الإلهي! وهل يمكن التغيير في العلم الإلهي؟! ويصل العجب أقصاه عندما نتصور الحوادث الدانية وخصوصاً الإرادة والأفعال الإنسانية مسببة لتغييرات، ومحو وإثبات في العالم العلوي وبعض الألواح التقديرية والكتب الملكوتية .

أليس النظام السفلي والعيني ناشئاً من النظام العلوي والعلمي ومنبعثاً منه؟ أليس العالم السفلي دانياً والعالم العلوي عالياً؟ أليس عالم الناسوت محكوماً لعالم الملكوت؟ وهل من الممكن أحياناً في قبال ذلك أن يترك النظام السفلي - أو على الأقل قسمٌ منه أي العالم الإنساني - آثاره في النظام العلوي والعلمي ويسبب تغييرات معينة فيه، ولو كانت هذه التغييرات نفسها بموجب القضاء والقدر؟ .

وهنا تتابع الأسئلة العجيبة وتبرز على ساحة الفكر... فهل أن علم الله يقبل التغيير؟! أو يقبل حكم الله النقض؟! وهل يمكن للداني أن يؤثر في العالي؟! .

والجواب عن كلّ هذه الأسئلة هو بالإيجاب: نعم، إن علم الله قابل للتغيير بمعنى أن الله علماً يقبل التغيير، وأن حكم الله قابلٌ للنقض بمعنى أن الله أحكاماً قابلة للنقض، وأن الداني يمكنه أن يؤثر في العالي، وأن النظام السفلي وخصوصاً الإرادة والعمل الإنساني بل الإرادة الإنسانية لا غير، يمكنها أن تهز العالم العلوي وتسبب تغييرات فيه، ويمثل هذا أسمى سلطة للإنسان على مصيره.

أنا أعترف بأن ذلك أمر يبعث على العجب، ولكنه حقيقة، وهذه المسألة الرائعة السامية مسألة (البداء) التي تحدث عنها القرآن الكريم لأول مرة في تاريخ المعرفة الإنسانية فقال: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾^(١).

فليس لها نظير في كلّ التصورات والمبادئ العلمية الإنسانية ولا نجد من بين الفرق الإسلامية سوى علماء من الشيعة الاثني عشرية وعلى أساس الاهتداء بهدي كلمات أهل البيت عليهم السلام، من استطاع الوصول إلى هذه الحقيقة، فحازوا بذلك هذا الشرف والفخر.

ونحن هنا لا نستطيع الدخول في هذا البحث الفلسفي السامي بشكل مفصل وتوضيح الموضوع كما هو، وإنما نكتفي بالإشارة إليه مؤكداً أن للبداء أساساً قرآنياً، وأنه من أدق الحقائق الفلسفية، كما أنه لم يتوصل إلى عمق الموضوع من بين فلاسفة الشيعة سوى بعض من المتدبرين في القرآن وآثار القادة (النبي صلى الله عليه وآله وأهل البيت عليهم السلام) وخصوصاً ما جاء في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام.

ومن الطبيعي أنه يجب ألا نقنع بالتصور العامي الذي يفترضه بعض الحمقى من عند أنفسهم ويسمونه (البداء) ومن ثم يقومون بالاعتراض على ما تصوروه وانتقاده.

وعلى أي حال فإنه لا يمكننا في هذه الرسالة المختصرة الدخول في هذا

البحث السامي كما أسلفنا، بل نكتفي ببحث مسألة القضاء والقدر، وقابلية تغيير المصير من زاوية الواقع العيني ومبدأ العلوية العامة، والنظر في إمكان أن يكون القضاء والقدر على نوعين: نوع محتم وآخر يقبل التغيير.

وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن توضيحه؟.

إن الموجودات على قسمين:

أ - ما فيه إمكان نوع خاص من الوجود فقط كالمجردات العلوية.

ب - ما يمكن فيه أكثر من نوع من الوجود وهي الماديات، أي الموجودات التي توجد من مادة معينة وتشكل أرضية لموجودات أخرى. وهذا مثل جميع ما نحس ونلمس.

فالمادة الطبيعية تقبل الصور المختلفة، وفيها استعداد للتكامل، فتؤثر فيها بعض العوامل طاقة وقوة، بينما تؤثر فيها العوامل الأخرى نقصاناً وكمالاً، فهي مستعدة لمواجهة مختلف العوامل، كما ويكون تأثيرها بأحد العوامل غير تأثيرها بالآخر. فالبذرة لو صادفت المحيط الملائم، ولم تصبها آفة من آفات النبات، لنمت وبلغت كمالها، ولكنها عند فقدانها أحد العوامل الملائمة، أو أصابتها بآفة لن تستطيع النمو، وهكذا فللمادة الطبيعية آلاف الشروط وهي تتشكل بأشكال مختلفة وفقاً لاختلاف هذه الشروط.

وهكذا نعرف أن الأمر في المجردات العلوية مختلف تماماً عنه في الماديات. ففي الأولى يكون القضاء والقدر حتميين بمعنى أن مصيرها بيد علتها الوحيدة التي لا يمكن أن تتبدل. أما في الماديات التي تقبل التغييرات والألوان، وتنطوي تحت قانون الحركة فالقضاء والقدر غير حتميين بمعنى أن نوع القضاء لا يعين مصيرها، بل مصير أي معلول تابع لنوعية العلة ولأنها تتعامل مع علل مختلفة، كان لها مصائر مختلفة فيمكن لأي علة أن تحل محل الأخرى. وهكذا فلا يمكن أن نصف القدر في الماديات بالتحتمية بهذا المعنى بل كلما كانت الاحتمالات أكثر كانت أنواع المصير أكثر عدداً.

فلعلة خاصة بمرض شخص فيوجد الألم، وبعلة الدواء تنتفي تلك العلة

فيتغير المصير، ولو أعطى طبيبان نسختين إحداهما مضرة والأخرى نافعة، ففي انتظار المريض حالتان مختلفتان وبيده اختيار إحداهما، وهذا الاختيار مرتبط أيضاً بسلسلة من العلل بشكل لا يسلب الإنسان اختياره. بمعنى أنه رغم حصول انتخاب إحدى النسختين يكون بالتالي إمكان عدم انتخابها. وما يقال من الإمكان الاستعدادي لانتخاب النسخة الأخرى موجود محفوظ.

وعليه - فهناك أنواع متعددة من القضاء والقدر، وكل منها يمكن أن يحل محل الآخر، وحلول أحدها محل الآخر هو بحكم القضاء والقدر أيضاً. وعلى هذا فلو أن مريضاً شرب دواءً ونجا فذلك بموجب القضاء القدر، وإن لم يشرب الدواء وبقي متألماً أو شرب دواءً مضراً فمات بذلك أيضاً من القضاء والقدر، ولو أنه ابتعد عن بيئة المرض وبقي مصوناً منه فذلك أيضاً بحكم القضاء والقدر. وبالتالي فكل ما يفعله ويبتلى به هو نوع من القضاء والقدر ولا يمكنه أن يكون خارجاً عن حوزة القضاء والقدر.

وقد ذكر هذا المعنى بوضوح في شعر للحكيم المولوي الشاعر الإيراني المعروف حيث يقول:

إِنَّ ما يعنيه «قد جف القلم»	يبعث الهمة في كل الأمم
قلم القدرة قدماً أنجزا	إن للفعل نتاجاً وجزا
فإذا هدمت وافاك الخواء	وإذا أضلخت وافاك العلاء
وإذا الكف تجنت قُطعت	وإذا الخمرة حلت أسكرت
وسياتي عقب الظلم الدمار	وعقيب العدل مجدّ وازدهار
هل ترى العقل الخبير المستقيم	يعزل الله عن الحكم القديم
قائلاً أن قد مضى حكم القضاء	فدع الشكوى ودع هذا البكاء
لا، فما يعنيه «قد جف القضاء»	ليس يوم العدل والظلم سواء

وسرُّ الأمر:

إن القضاء ليس عاملاً مؤثراً إلى جانب العوامل الأخرى، بل هو المبدأ والمشاكل لكل العوامل الكونية، وكلها مظاهر له ومندرجة تحت مبدأ العلية

العامة، وإذا استحال أن يكون إلى جنب العوامل المؤثرة استحال أن يمنع من تأثير أيّ منها، وكيف يتصور ذلك مع أنه هو منبع العامل نفسه الذي يريد هو أن يمنع من تأثيره.

فالجبر محال بالمعنى الذي ينتهي إلى إجبار الإنسان بالقضاء والقدر، فإن إعطاء القضاء والقدر هذا التأثير - مع أنه مبدأ العوامل في الوجود وليس عاملاً في عرض سائر العوامل - أمر ممتنع. نعم يمكن أن تعطى مظاهر القضاء والقدر هذا التأثير كأن يقوم إنسان بإجبار إنسان آخر على عمل ما ولكن هذا ليس هو الجبر المصطلح، وإنما نبحت عن الجبر بمعنى التأثير المباشر للقضاء والقدر على إرادة الإنسان بشكل عامل سلبي يمنع من تأثيرها أو عامل إيجابي يكرهها ويلزمها.

وبعبارة أخرى: فإن سر الأمر في إمكان تبديل المصير يكمن في أن القضاء والقدر يوجب وجود كلّ موجود عن طريق علله الخاصة به وامتناع وجوده من غيرها. هذا من جهة ومن جهة أخرى فإنّ العلل والأسباب الطبيعية مختلفة، وإنّ مواد العالم مستعدة في آن واحد للتأثر بعلة مختلفة.

أما لو تصورنا القضاء والقدر كما تصوره الأشاعرة، بمعنى أن نتصور مبدأ العلّية العامة والحركة السببية والمسببية كظاهرة لا حقيقة له، أو كما تصوره (أنصاف الأشاعرة) فأعطوا القضاء والقدر في موارد خاصة استثنائية إمكان التدخل المباشر في مجرى الأمور، فإنّ المسألة تتخذ لها شكلاً آخر، إلا أن مثل هذا القضاء والقدر ليس موجوداً ولا يمكنه أن يوجد كذلك.

ميزة الإنسان:

إن الأعمال والأفعال الإنسانيّة من تلك الحوادث التي ليس لها قضاء وقدر حتمي، لأنها ترتبط بآلاف العلل والأسباب، ومنها أنواع الإرادات والاختيارات التي تحصل للإنسان. وإن كلّ الإمكانيات المتوافرة في مجال الجمادات والنباتات والأفعال الغريزية للحيوان موجودة في أفعال الإنسان، إذ توجد في نمو شجرة ما، أو حصول عمل غريزي لحيوان ما آلاف من الشرائط الطبيعية

الممكن لها أن تحصل، وهذه الشرائط كلها موجودة في أفعال الإنسان وأعماله بالإضافة إلى كون الإنسان قد منح عقلاً وشعوراً وإرادة أخلاقية وقوة اختيار.

فإن الإنسان قادرٌ على ترك عمل ما على الرغم من أنه يوافق غريزته الطبيعية والحيوانية وعدم وجود أي رادع أو مانع خارجي إلا أنه يتركه بعد تفكير وموازنه للمصلحة في الأمر. كما أنه قادر على القيام بعمل يعلم أنه مخالف لطبيعته تماماً وعدم وجود أيّ عامل يجبره عليه وذلك لأنه فكر ورأى المصلحة في ذلك.

إن الإنسان كالحيوان يقع تحت تأثير المؤثرات النفسية والرغبات الداخلية ولكنه ليس مكتوف اليدين أمامها مسخراً لها، وإنما له حرّيته في قبالتها بمعنى أنه لو توافرت كلّ العوامل الضرورية لقيام حيوان بعمل ما فسوف يتحرك إلزاماً تجاهه في حين لو توافرت تلك العوامل الضرورية للإنسان لحكم تجاهها بالعقل والإرادة وكان له أن يفعل أو يترك.

فإن حصول هذا العمل مشروط بموافقة العقل كسلطة تشريعية عليا والإرادة كقوة تنفيذية... ومن هنا يعلم أن الإنسان مؤثر في مصيره كعامل مختار، بمعنى أنه بعد أن تتوافر كلّ الشرائط الطبيعية المؤثرة يبقى له اختياره وحرّيته في الفعل أو الترك.

وليس معنى حرّية الإنسان أن يكون متحرراً من قانون العلية إذ لا يرتبط هذا بالاختيار - بالإضافة إلى استحالة الخلاص من قانون العلية في حد ذاته - بل إن مثل هذه الحرّية هي عين الجبر، فما الفرق بين أن يكون الإنسان مجبوراً من قبل عامل خاص يجبره على ما يخالف طبعه وميله أو أن يكون العمل نفسه متحرراً من قانون العلية ومن أي ارتباط بعلة ومن جملة ذلك ارتباطه بالإنسان نفسه، فيقع وحده ومن دون أي تأثير. إننا إذا قلنا بحرية الإنسان قصدنا أن العمل ناشئ منه، وبإرادة ورضاً كاملين منه، وبتشخيص من قواه الإدراكية، وأن ليس هناك أي عامل يجبره على القيام بما لا يرضى به ولا يرغب فيه لا القضاء والقدر ولا أي عامل آخر.

والخلاصة: هي أن تمام العلل والأسباب مظاهر للقضاء والقدر الإلهي فكلما تكثرت العلل والأسباب المختلفة والوقائع المتباينة الممكن وقوعها بالنسبة إلى حادثة ما، تكثرت أنواع القضاء والقدر المختلفة بالنسبة إليها أيضاً، فما وقع من الأحوال هو بالقضاء والقدر الإلهي وما لم يقع هو بالقضاء والقدر الإلهي أيضاً.

نظرة إلى عصر صدر الإسلام:

سئل عليه السلام عن الأحراز المتداولة لأجل الشفاء (وأضاف الغزالي إن السؤال كان عن الحرز والدواء) وهل تستطيع أن توقف مسير القدر؟ فأجاب عليه السلام: «إنها من قدر الله».

ومما ينقل عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام إنه كان مرّة تحت حائط فقام وانتقل إلى حائطٍ آخر ف قيل له:

يا أمير المؤمنين! أتفر من قضاء الله؟ فقال عليه السلام: «أفر من قضاء الله إلى قدر الله عزّ وجلّ». فهو إذن يفرّ من نوع من القضاء إلى نوع آخر منه. فسقوط الجدار الآيل إلى السقوط قضاء إلهي باعتبار أنه من الطبيعي أن ينهدم على رأس الإنسان عند تحقق شروطه. ولكنّه إن جرّ نفسه عنه فسوف يبقى مصوناً من الأذى وهذا قضاء إلهي أيضاً. على أنه يمكن أن تصيبه وهو في حالته الثانية حالة ناتجة من عوامل أخرى وهي بدورها من القضاء والقدر.

يقول الشاعر الحكيم المولوي:

وترك الوهم يعلمنا بأن المفرّ من القضاء إلى القضاء
وما ضد القضاء يصح سعي لأنّ السعي من سنن القضاء

والدارس لحياة المسلمين الأوائل يلاحظ بوضوح أنهم فهموا القضاء والقدر بشكل لا يتنافى مع تحكّم الإنسان بمصيره، وأن التغييرات نفسها الحاصلة فيه إنما هي في إطار القضاء والقدر. فلم يكونوا جبريين مطلقاً بل كانوا يطلبون العلى بجهدهم وجهودهم، يدعون الله أن يرزقهم أفضل (قضاء)

باعتبار أن الاحتمالات كثيرة في أيّ مورد متصور، فهم يطلبون أفضلها، والملاحظ أنهم يطلبون أفضل (قضاء) ولا يطلبون أفضل (مقتضٍ ومقدر). وهذا المضمون نجده في كثير من الأدعية الإسلامية، ويمكن أن يكون الأعجب من هذا أن نجد هذه المضامين حتى عند بعض المسلمين العاديين في صدر الإسلام.

فقد جاء في الجزء الثاني من (الكامل) لابن الأثير صفحة ٣١٣ نقلاً عن تاريخ الطبري ذكرٌ لرسالة سعد بن أبي وقاص التي بعث بها إلى عمر يقول فيها: «وأمر الله بعد ماضٍ، وقضاؤه مسلّمٌ إلى ما قدر لنا وعلينا فنسأل الله خير القضاء وخير القدر في عافية».

وجاء في شرح ابن أبي الحديد لنهج البلاغة الخطبة ١٣٢، أن عمر بن الخطاب في أحد أسفاره إلى الشام وقبل أن يدخلها اطلع على انتشار الطاعون فشاور من كانوا معه فمنعوه جميعاً غير أبي عبيدة بن الجراح الذي كان قائداً للمسلمين في الشام فقد قال لعمر: يا أمير المؤمنين! أتفر من قدر الله؟ فأجابه عمر: نعم أفر من قدر الله بقدر الله إلى قدر الله.

وهناك ادّعى شخص أنه سمع من رسول الله ﷺ أنه أمر من كانوا خارج البلد المصاب بالطاعون بعدم الدخول فيه، ومن كانوا في داخل البلد بعدم الخروج منه وكان ذلك قاطعاً لتردد عمر فانصرف عن دخول البلد.

فالذي يظهر من خلال أخبار الفريقين والسنة أن النبي ﷺ طرح مسألة القضاء والقدر لأصحابه، وكذلك تحدث عنها أمير المؤمنين عليه السلام مراراً... ومما يبعث على الإعجاب أن هذا التعليم الرائع قد أعطي للمسلمين بكل مهارة ودقة تبعدانه عن الجبر تماماً، وأنه لم يدفعهم مطلقاً نحو الجبر، وبالنتيجة لم يجعلهم يتصورون أنفسهم فاقدية الإرادة والاختيار. وهذا المعنى يثبت عملهم في صدر الإسلام وأقوالهم المنقولة هنا وهناك.

وعندما جاء المتكلمون بعد ذلك وأرادوا تحليل هذا الموضوع والاستدلال عليه لم يستطيعوا أن يفرقوا بين القضاء والقدر (الجبر)... وإنا

لنشاهد حتى اليوم حيث انقضت قرون أربعة عشر تقريباً من ذلك العصر أن قليلاً من الأفراد في الشرق والغرب هم الذين استطاعوا التفريق بين الاعتقادين .

والمنبع الأصيل للرأي الحقّ هو القرآن الكريم حيث يعبر عن أنواع القدر كما في الآية المباركة: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰ أَجَلًا وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِنْدَهُ﴾^(١)، والقرآن الكريم في الوقت الذي يتحدث فيه عن اللوح المحفوظ والكتاب الأزلي والتقدير المسبق ويقول: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(٢) ويقول: ﴿مَا أَصَابَ مِنْ مُّصِيبَةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي أَنْفُسِكُمْ إِلَّا فِي كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَبْرَأَهَا﴾^(٣). نجده يقول: ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^(٤).

وقد سئل رسول الله ﷺ أنحن في أمر قد فرغ منه أم في أمرٍ مستأنف؟ فقال ﷺ في أمرٍ فرغ منه وفي أمرٍ مستأنف^(٥).

الطبيعة التي لا تقبل التغيير:

قلنا إنه جاء الحديث عن نوعي القضاء والقدر على لسان القادة سواء في الدعاء أو غيره، وقد أوضحنا أن المجردات العلوية لها قضاء وقدر حتمي خلافاً للموجودات الطبيعية، ويجب أن نضيف هنا أنه توجد في الطبيعة أيضاً أمور حتمية أي قضاء وقدر محتم لا يقبل التغيير فإنّ كل موجود في الطبيعة مسبوق بالعدم، ولا بدّ أن يكون معلولاً لموجود آخر وهذا قضاء حتمي، ثم أنه لا بدّ لكل موجود طبيعي أن يتخذ سبيله للفناء والزوال ما لم يتبدّل إلى موجود غير مادي وهذا أيضاً قضاء وقدر حتمي. وإن الموجودات الطبيعية تصل إلى مرحلة لا يمكنها فيها أن تغير مسارها فإما أن تنعدم أو تطوي المسار نفسه، ومعنى ذلك أنها تحت تقدير حتمي. فمثلاً الحيوان المنوي للرجل عندما يتصل

(١) الأنعام: ٢.

(٢) الأنعام: ٥٩.

(٣) الحديد: ٢٢.

(٤) الرحمن: ٢٩.

(٥) شرح أصول الكافي/ للملا صدرا الشيرازي/ ذيل الحديث ٣٩٤.

ببويضة المرأة ويكون الخلية الملقحة (الزايكوت) يعين طينة وخميرة معينة لمستقبل الطفل مما يوجد في الطفل بعد ذلك صفات موروثة خاصة تؤثر لا ريب في مصيره ومستقبله. ومن الواضح أن الحيوان المنوي للرجل لو كان قد خصب ببويضة امرأة أخرى لتشكلت طينة وخميرة أخرى. وبعد تشكيل الطينة لا يمكن تبديلها إلى طينة أخرى ومعنى ذلك أن القضاء والقدر في هذه المرحلة محتم، وكذلك فإن كثيراً من الكيفيات التالية للرحم قطعية وحتمية. ومن هنا نجد الرحم قد جعل في بعض الروايات لوحاً من ألواح القدر.

النظم الثابتة:

كما أن القوانين والنظم الحاكمة في هذا العالم أيضاً لا تقبل التغيير والتبديل، فإن الموجودات الطبيعية متغيرة متبدلة ولكن النظم الطبيعية ثابتة لا تتغير.

والموجودات الطبيعية متغيرة متكاملة وتتخذ لها مسارات مختلفة فتارة تصل إلى حد الكمال، وأخرى تتوقف، وتارة تسرع وأخرى تبطئ حيث تغير مصيرها العوامل المختلفة، ولكن النظم الطبيعية ليست متغيرة ولا متكاملة بل هذه ثابتة على منوال واحد. يقول القرآن الكريم متحدثاً عن النظم الثابتة ومعبراً عنها بتعبير «سنة الله»: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(١).

فمثلاً إن كون العاقبة للمتقين، وإن الأرض لعباد الله الصالحين في النهاية سنة إلهية لا تتغير: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^(٢)، ﴿إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾^(٣).

ومن السنن الحتمية أنه ما لم يغير الناس أنفسهم وأوضاعهم وأحوالهم فإن الله لن يغير أوضاعهم العامة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٤).

(١) الأحزاب: ٦٣.

(٢) الأنبياء: ١٠٥.

(٣) الأعراف: ١٢.

(٤) الرعد: ١١.

وكذلك منها أيضاً، كون المسلطين على أناس مناسبين لوضع روحيتهم وأخلاقهم واستعداداتهم ﴿وَكَذَلِكَ نُؤَيِّ بِعَظِّ الظَّالِمِينَ بَعْضًا﴾^(١)، ومنها أيضاً أن المترفين لو وجدوا في شعبٍ ومارسوا البطر والفسق والفجور والإباحية فإنهم سيجرون المجتمع إلى الاضمحلال:

﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْنَا الْقَوْلُ فَمَدْمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾^(٢).

وكذلك فإن قانون فوز المؤمنين المجهزين اللائقين للجهاد في ميدان تنازع البقاء بخلافة الأرض قانون قطعي لا يتغير:

﴿وَعَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ﴾^(٣).

ومنها أيضاً قانون أن عاقبة الظلم الفناء ﴿وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا﴾^(٤) وقد جاء عن النبي ﷺ قوله: «الملك يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم».

آراء أخرى:

وطبقاً لما أوضحناه فإن انقسام القضاء والقدر إلى الحتمي وغير الحتمي ناشيء عن الوضع الخاص للموجودات، فإن الموجود الذي يحمل إمكانات عديدة وعللاً مختلفة يمكنها أن تؤثر فيه فتجره كلَّ علةٍ إلى مسار خاص، هذا الموجود له مقدرات عديدة فمقدار ارتباطه بالعلل المتباينة له مقدرات مختلفة. ومن هنا فإن قضاء مثل هذا الموجود وقدره ليس حتمياً. أمّا الموجود الذي لا يحمل إلا إمكاناً واحداً ولا يمكنه إلا أن يسلك طريقاً واحداً وليس له ارتباط إلا بعلّةٍ واحدة فليس له إلا مصير حتمي واحد لا يقبل التغيير. وبعبارة أخرى

(١) الأنعام: ١٢٩.

(٢) الإسراء: ١٦.

(٣) النور: ٥٥.

(٤) الكهف: ٥٩.

فإنَّ الحتمية وعدمها ناشئتان عن الناحية القابلة لا الناحية الفاعلة أي القابلية الواحدة والقابليات المتعددة.

ومن هنا فإنَّ المجردات العلوية - التي تفقد الإمكان الاستعدادي وكذلك الموجودات الطبيعية في بعض الحالات التي لا تمتلك إلا استعداداً لمستقبل واحد - مصيرها حتمي، أما تلك المجموعة من الظواهر الطبيعية التي لها أكثر من استعداد فإنَّ مصيرها غير محتم.

كان هذا خلاصة لتوضيح القضاء والقدر الحتمي وغير الحتمي كما أن هذه المسألة فسرت بتفسيرات مختلفة أخرى:

تارة بمقياس الإنسان حيث قال البعض إنَّ الوقائع التي لا يكون تغييرها وتبديلها بيد الإنسان يكون تقديرها حتمياً. أما تلك التي تكون تحت اختيار الإنسان فإنَّ تقديرها غير حتمي. فمثلاً لا يستطيع الإنسان (في الوقت الحاضر على الأقل) أن يغير من الأوضاع الجوية من حيث الحر والبرد والثلج والمطر والرياح، أو في الأوضاع الأرضية من حيث الزلازل والعواصف والسيول، فإنها تحدث سواء أراد الإنسان أم لم يرد، وهي أمور حتمية والمقدرات الإلهية في مثل هذه الأمور حتمية، ولكن تغيير الأوضاع الاجتماعية وإصلاح الأمور بموازين العدالة والرفاه الاجتماعي العام والسعادة الشاملة، مقدور للإنسان وتحت إرادته، ويمكنه أن يغيرها فهي غير حتمية، والمقدرات الإلهية فيها غير حتمية.

وهذا التفسير ليس بصحيح لأنه لا داعي لجعل قدرة البشر وإمكاناتهم ملاكاً للحتمية وعدمها في المقدرات، ثم إنَّ منطق الأخبار والآثار الدينية لا يتطابق وهذا التفسير.

وتارة أخرى بمقياس تحقق الظروف اللازمة وعدمه بمعنى أن بعض الموجودات لها إمكانات متعددة وارتباط بعلة مختلفة، وبمقدار ارتباطها بالعلل المتباينة تكون لها مقدرات. والحقيقة أن مصيرها بيد علة لها. فكلَّ علة بيدها مصيرٌ معين للموجود، ومن الواضح أنه يتهيأ لبعض العلة من بين المجموع أن

تقع، وبعضها لا يتهيأ لها ذلك. وواضح أن وقوع ذلك البعض إنما هو لوقوع علته وشرائطه، بينما تكون علّة عدم وقوع البعض الآخر هو أن علته وشرائطه لم تقع، وهكذا العلل والشرائط في المرحلة الثالثة والرابعة وغيرها.

والمقدرات الحتمية تعني المقدرات التي هي في قبضة العلل والشرائط التي توجد. أما المقدرات غير الحتمية فهي المقدرات التي هي في قبضة العلل التي لم يتهيأ لها مجال الوقوع.

فلنفرض أن شخصاً معيناً له استعداد جسمي لأن يبقى مئة وخمسين عاماً له راعى الشرائط الصحية، أما لو لم يراعها فإنه يقل عمره إلى النصف، فإنّ المقدر له هو العيش مئة وخمسين عاماً إن راعى الشرائط الصحية، وخمسة وسبعين عاماً إن لم يراعها، فإذا لم يراع هذا الشخص تلك التعاليم ومات في سن الخامسة والسبعين قلنا إنه كان له عمران مقدران وكل منهما مشروط إلا أن شرط أحدهما تحقق دون الثاني، فذلك التقدير الذي وقع شرطه وليس لبوس الواقع هو قضاء وقدر حتمي، أما ذلك الذي لم يقع فهو قضاء وقدر غير محتم.

وعند التمثيل يقال أن ذينك التقديرين مثل قانونين في مجال شخص واحد وفي إطار شرطين مختلفين. فمثلاً يحكم القانون أن المتهم لو اعترف بجريمته جوزي بالجزاء المعين، وإن لم يعترف ولم تكن ضده أدلة إثبات يطلق سراحه. فإذا اعترف المتهم فإنه سيجازى، ويكون قانون (الجزاء بالاعتراف) قد تحقق وأصبح حتمياً وإذا لم يعترف ولم يكن هناك مستمسك آخر وجب إطلاق سراحه فإنّ قانون (الجزاء بالاعتراف) لم يكتسب قطعية وحتمية.

وطبقاً لهذا التفسير يكون المقصود من القطعية والحتمية هنا حصول الشرط والانطباق العملي لمفاد القانون وإلا فالقانون - من حيث أنه مبدأ كلي - قطعي الجهتين.

ولا ريب فإنّ سلسلة من القوانين والنواميس القطعية تحكم عالم التكوين. وكل القوانين - من جهة كونها قوانين كلية - حتمية لا استثناء فيها. فمثلاً أن

قانون بلوغ الإنسان الواجد للاستعداد الجسمي إلى عمر مئة وخمسين عاماً إذا راعى الشروط الصحية قانون قطعي في العالم، وأنه لو لم يراع تلك الشروط فإنّ عمره سيقبل إلى النصف قانون حتمي آخر. وكل القوانين والسنن القطعية مظاهر ومَجَارٍ للقضاء والقدر الإلهي. وعليه فالقضاء والقدر الحتمي يعني القانون والسنة والناموس الذي تحققت شرائط وجوده وجرى في الكون عملاً. أما القضاء والقدر غير المحتم فهو القانون والسنة الكونية التي لم يقع شرطها ولم تجد مصداقاً واقعياً.

وهذا التفسير وإن كان في حد ذاته أمراً مقبولاً ولا يبعد نظر بعض التغييرات الروائية إليه ولكن لا يمكن أن تحمل عليه التعبيرات الواردة في الروايات بلفظ القضاء اللازم وغير اللازم والحتمي وغير الحتمي.

فإنّ المسلّم أن المقصود من القضاء والقدر اللازم أو غير اللازم هو القضاء والقدر القابل للتغير وغير القابل له. كما أنه من المسلّم به إنه من الموارد التي تتحقق فيها شرائط جريان قانون كلي معين يكون إمكان التغير على حال فإنّ القضية في ذاتها لها إمكان كونها بشكل آخر. وعليه فمع فرض تحقق الشرائط لا يفقد القضاء والقدر جانبه غير المحتم من الزاوية الآنفه.

والتفسير الآخر هو أن القضاء والقدر الحتمي هو ما أكد من جانب الله تعالى على وقوعه ومن المحتم أن يقع، أمّا القضاء والقدر غير الحتمي فهو الذي كانت إرادة الله تجاهه حيادية أو أنها ليست حيادية ولكن ليس فيها إيجاب وذلك ما في الأحكام التكليفية فإنه قد يؤكد الأمر على شيء ويوجبه فيصبح الحكم (الوجوب) وأخرى يكون بوقف الأمر والمقنن تجاه عمل ما حيادياً من حيث الإتيان به وعدمه فيكون الحكم (الإباحة) وتارةً ثالثة نجد إرادته مرجحة لجانب الوقوع أو عدمه بالإيجاب فيكون الحكم (الاستحباب أو الكراهة).

والأمور التكوينية على هذا المنوال فقد يكون فيها إيجاب وإلزام فذلك القضاء والقدر الحتمي، وأخرى يتخذ تجاهها موقف الحياد أو ترجيح الوقوع أو عدمه دون إيجاب فيكون القضاء والقدر غير الحتمي.

إلا أن هذا التفسير هو التفسير الأشد بعداً عن العملية والواقعية إذ هو للقضاء والقدر. لأنه من المحال أن تكون إرادة الله بالنسبة إلى حادثة خاصة حيادية لا مبالية، أو أن تكون غير حيادية ولكنها غير موجبة تماماً. كما أن من المحال أن تستثنى حادثة من قانون العلية أو تبقى تحته مع عدم وجود إيجاب في البين.

وإن قياس الأمور التكوينية على الأمور العرفية الاعتبارية أمر غير تام.

العوامل المعنوية:

في الأمثلة الماضية التي ترتبط بالعلل والعوامل المؤثرة في تغيير مصير الإنسان لم تتجاوز العوامل المادية وتأثيراتها، بمعنى أننا ركزنا النظر على عالم الحوادث من زاوية الأبعاد المادية والروابط الحسية والجسمية فكانت العوامل التي ذكرناها في مجال العلل والمعلولات عوامل مادية فقط. ومن الواضح أنه يجب الاقتصار على هذه العوامل في التصور المادي للعالم، أما من خلال النظرة الإلهية التي لا تحصر الواقع الخارجي في إطار المادة والجسم والكيفيات والانفعالات الجسمية، فإن عالم الحوادث سوف يتخذ تشكيلات أعقد وروابط أشمل وأكثر، وسوف تكثر جداً العوامل المؤثرة في وجود الحوادث.

فمن الوجهة المادية تكون العوامل المؤثرة في الأجل والرزق والسلامة والسعادة منحصرة في المجال المادي، فالعوامل المادية هي التي تقرب الأجل أو تبعده، وتوسع الرزق أو تضيقه، وتمنح الجسم السلامة أو تسلبها منه، وتؤمن السعادة أو تقضي عليها.

أما من زاوية النظرة الإلهية فإن هناك عوامل روحية ومعنوية تقف إلى جانب العوامل المادية مؤثرة في الأجل والرزق والسلامة والسعادة وأمثالها.

والعالم - في رأي الإلهيين - موجود واحد حي شاعر، وإن أعمال الإنسان وأفعاله لها حساب ورد فعل معيّن، وليس الخير والشر في مقياس

العالم على حدّ سواء. فإنّ الأعمال الخيرة والشريرة للإنسان تواجه ردود فعل قد تعود آثارها عليه نفسه خلال حياته.

فإنّ إيذاء الحي سواء أكان إنساناً أم حيواناً وخصوصاً إيذاء من لهم حق على الإنسان كالأب والأم والمعلم لها آثار سيئة في هذه الحياة. . فإنّ الجزاء متوافر في الطبيعة. . وهذه الآثار والنتائج هي بنفسها قسمٌ من مظاهر القضاء والقدر. وواضح أن مثل هذه القضايا والارتباطات التي تجعل العالم جهازاً واحداً حياً له إرادة وشعور لا يمكن توجيهها وتفسيرها إلاّ على أساس النظرة الإلهية للعالم، حيث تجعل جزءاً من الروابط العلوية والمعلوية. أما مع أسلوب التفكير المادي فإنّه لا يقبل التوجيه مطلقاً.

فالعالم - من وجهة نظر الإلهيين - يسمع ويبصر: يسمع نداء الأحياء ويرد عليها. ولذا كان الدعاء أحد علل هذا العالم المؤثرة في مصير الإنسان، يمنع وقوع الحوادث أو يوجد بعض الحوادث. وبعبارة أخرى فإنّ الدعاء هو أحد مظاهر القضاء والقدر التي يمكنها أن تؤثر في مصير حادثة أو تمنع قضاء وقدرًا «الدعاء يرد القضاء ولو أبرم إبراماً»^(١). ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾^(٢).

كما أن أنواع الصدقات والإحسان هي من العوامل والمظاهر للقضاء والقدر، والتي تؤثر في المصير عبر المسارات المعنوية.

وبشكلٍ عام فإنّ الذنب والطاعة، والتوبة والعصيان، والعدل والظلم، والإحسان والإساءة، والدعاء واللغة وأمثالها، من الأمور المؤثرة في مصير الإنسان من حيث العمر والسلامة والرزق. يقول الإمام الصادق عليه السلام:

«من يموت بالذنوب أكثر ممن يموت بالآجال، ومن يعيش بالإحسان أكثر ممن يعيش بالأعمار»^(٣).

(١) سفينة البحار/ مادة دعا.

(٢) البقرة: ١٨٦.

(٣) بحار الأنوار/ الطبعة الجديدة/ ج٥، ص ١٤٠.

ومقصود الحديث أن الذنوب تغير الأجل، وأن أنماط الإحسان تزيد العمر. بمعنى أنه رغم كون الأجل والعمر قد عينا بالقضاء والقدر فإن هذه الأمور يمكنها أن تغير القضاء والقدر. وكما قلنا فإن هذا التغيير نفسه هو بحكم القضاء والقدر.

ونحن هنا لا نستطيع دراسة كيفية تأثير الأمور المعنوية في المجالات المادية، وتوضيح الأساليب العلوية والمعلولية لهذا الموضوع. فإن هنا آراء فلسفية دقيقة تنسجم تماماً مع التغييرات الدينية كما أننا لسنا في مقام بيان شرائط تأثير العلل المعنوية، بمعنى أن الدعاء مثلاً أو الصدقات أو الظلم أو غمط حقوق الآخرين، تحت أي ظرف يمكنها أن تولد ردود فعل معينة. . ويمكن أن يكون توضيح هذا الأمر مع ملاحظة القضايا والمشاهدات التجريبية لأفراد الإنسان سبباً لتأليف كتاب ضخمة.

وإنما نقصد فقط أن نذكر بنقطة مهمة هي أنه لا ينبغي توهم انحصار سلسلة العلل والمعلولات في العالم بالأمور المادية وذلك عبر الأمثلة التي ذكرناها سابقاً من عالم المادة.

عندما يحل القضاء:

يلوح في الأخبار عن الرسول الأكرم ﷺ والأئمة الأطهار ﷺ أمرٌ هو: إنَّ القضاء والقدر عندما يحلان تسقط الأسباب والعلل وخصوصاً العقل وقوة التدبير لدى الإنسان، عن التأثير. كما أن هذا الموضوع معروف في الأدب العربي والفارسي.

وقد ذكر كتاب (الجامع الصغير) بعض الأحاديث في هذا المعنى عن الرسول ﷺ ومنها:

«إن الله إذا أراد إمضاء أمر نزع عقول الرجال حتى يمضي أمره، فإذا أمضاه ردَّ إليهم عقولهم ووقعت الندامة».

كما أنه جاء في كتاب (تحف العقول) ص ٤٤٢، عن الإمام الرضا ﷺ

قوله: «إذا أراد الله أمراً سلب العباد عقولهم فأنفذ أمره وتمت إرادته فإذا نفذ أمره ردّ إلى كلّ ذي عقل عقله فيقول: كيف ذا؟ ومن أين ذا؟».

وللشاعر الفارسي «الحكيم المولوي» شعرٌ لطيف في هذا المجال يقول فيه ما ترجمته:

إن حلّ أمرُ القضا فالفهمُ تيّاه وليس يعلم سرّ الأمر إلاّ
تعمى العيون فلا عين بمبصرة ويخلط العقل أدناه بأعلاه
ولذا قال علي في الخبر أن إذا جاء القضا (يعمى) البصر
فإذا ما قضي الأمر انفجر نادماً: ماذا... وهل يغني الضجر؟
سوف لا يبدو سوى قشر رقيق سوف لا يبدو عدوّ من صديق
والطبيب الحقّ معتوّة صفيق والدواء الحقّ لا يدري الطريق

والإشكال الذي يبدو هنا هو أن هذه النصوص تؤكد على كون القضاء والقدر ناقضاً ومبطلاً لقانون العلية العامّة، وتجعله عاملاً في قبال سائر العوامل في العالم - إلا أنه أقوى منها - وهذا الأمر ينافي ما مرّ ذكره وما أيده الروايات من أن القضاء والقدر لا يوجب شيئاً إلاّ من خلال مجرى العلل والأسباب. فقد جاء في الخبر: «أبى الله أن يجري الأمور إلاّ بأسبابها» أو «أبى الله أن يجري الأشياء إلاّ بأسباب فجعل لكلّ شيء سبباً ولكلّ سبب شرحاً، وجعل لكلّ شرح علماً، وجعل لكلّ علم باباً ناطقاً»^(١).

والإشكال الآخر في مثل هذه الروايات إن ما جاء فيها يتنافي مع عمومية القضاء والقدر، مع أنه ليس هناك شيء خارج عن القضاء والقدر - وذلك ما أكده القرآن بصراحة، فإذا كان كلّ شيء بيد القضاء والقدر الإلهي ولم تكن هناك لحظة ليس فيها قضاء وقدر فما معنى «إذا حلّ القضاء»؟ فبالإضافة إلى كون ما جاء في تلك الروايات وفي الأدب منافياً لمبدأ العلية العامّة نجده منافياً لمبدأ عموم القضاء والقدر أيضاً... حيث تعني أن القضاء والقدر الإلهي

(١) مجمع البحرين، مادة سبب.

يتدخل في بعض الأحيان فقط وإذا تدخل توقف كل شيء، تطير العقول، وتعمى الأبصار، وتسقط الأدوية عن التأثير!

فماذا نقول هنا؟ فهل أن هذه الأخبار لا تنسجم مع الروح الإسلامية وموضوعه من قبل الجبريين أم إنَّ لها تفسيراً صحيحاً؟

أعتقد أن هذه الروايات تنظر إلى موضوع صحيح لا ينافي عمومية مبدأ العلية ولا عمومية القضاء والقدر.

فهي تلاحظ النظام الكلي للعالم ومجموع العلل والأسباب الأعم من المادية والمعنوية، إذ تنظر إلى الموارد التي تتغلب فيها العلل والأسباب المعنوية على العلل المادية.

لقد قلنا في ما سبق إنَّ العلل لا تنحصر في المجال المادي، إذ إن النظام الأكمل مكون من مجموع العلل والأسباب الظاهرة والخفية. وكما أن العلل المادية المحسوسة يؤثر بعضها في بعض ويشل بعضها البعض الآخر عن التأثير فإنه في بعض الموارد تكف العلل المادية عن العمل بتأثير العوامل المعنوية، وإن من لا يرى أمامه إلا العلل المادية المحسوسة يتصور أن السبب منحصر بها، غافلاً عن أن هناك آلاف العلل والأسباب الأخرى التي من الممكن أن تؤثر في حكم القضاء والقدر والتي ما أن تدخل حتى تكفَّ العلل المادية عن التأثير. وقد جاء هذا المعنى في القرآن ببيان أبلغ وأركز مما جاء في الأحاديث حيث قال تعالى معبراً عن لحظات معركة بدر: ﴿وَإِذْ يُرِيكُمُوهُمْ إِذِ الْتَقَيْتُمْ فِيَ أَعْيُنِكُمْ قَلِيلاً وَيُقَلِّلُكُمْ فِيَ أَعْيُنِهِمْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾^(١).

وهذا يعني ذكراً لمورد من موارد تقدم العلل المعنوية على العلل المادية فعندما تستحق أمة ما النصر والتأييد الإلهيين إثر سيرها في طريق الحق والعدل، وتستحق أمة أخرى الخذلان والفناء فإنَّ النظام المتقن الكامل للعالم يقف إلى

صف الأمة الأولى مع قلة عددها وعُددها المادية، ويحكم على الأمة الأخرى مع ما لديها من وسائل وأسباب مادية بالفناء والزوال.

ويقول القرآن الكريم أيضاً: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ إِنَّ اللَّهَ بَلِّغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا^(١).

فقد صرحت الآية في قولها: ﴿قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [الطلاق: ٣] بالنظام الكوني، وأنه لا يحدث شيء في هذا العالم بلا سبب ولا هدف، وأن كل شيء موضوع في مرتبته ومجاله الخاص، ومعنى ذلك تأكيد نظام الأسباب والمسببات، والتأكيد في الوقت نفسه أن الله بالغ أمره، بمعنى أنه متى ما تدخلت العوامل والروابط المعنوية والتأييدات الغيبية، حدث أمر آخر، وشلت الأسباب الظاهرية عن النشاط والفاعلية.

اختلاف المدرستين:

سبق أن قلنا إن الماديين والمخالفين للدين (وكذلك بعض المسيحيين المخالفين للإسلام) قد انتقدوا الإسلام متخذين وجود فكرة القضاء والقدر فيه ذريعة للهجوم. وإن لازم الاعتقاد بالقضاء والقدر أن يجد الإنسان نفسه مكبلاً مجبوراً فينسى دوره في إيجاد الحياة الأفضل للمجتمع وتكوينها وبنائها، ويقضي عمره منتظراً القضاء المحتم.

وقلنا أيضاً إن هذا الغلط ناشئ عن الخلط بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر، وعدم التفريق بينهما. فإن الجبرية تعني فقدان الإرادة والاختيار، وأن الإنسان ليس هو الفاعل الحقيقي لأفعاله، وأن الصفات والروحيات التي يملكها لا تأثير لها في مصيره. فهو لا يردد كالبيغاوات ما يقال له من خلف الستار فحسب، بل إن الفاعل الحقيقي لترديده ليس هو في الواقع أيضاً. في حين أنه طبقاً للاعتقاد بالقضاء والقدر لا توجب الإرادة الإلهية والعلم الإلهي شيئاً إلا عن طريق مجرى علله وأسبابه، ومن المحال أن

تتعلق الإرادة الإلهية بشيء من غير مجرى علله وأسبابه لأن ذلك مناف لوحدة الله وبساطته وعلو ذاته المقدسة. وعليه فإن العلم والإرادة الإلهية تتعلقان بأفعال الإنسان وأعماله، وسعادته وشقائه أيضاً، من خصوص العلل والأسباب المربوطة بذلك، وإن القضاء والقدر الإلهي هو الذي جعل الإنسان مطلق اليدين، مختاراً، حراً مؤثراً في مصيره. ولأن الأمر كذلك فليس هناك فرق بين المدرسة الإلهية والمدرسة المادية. فإن كان الحدوث الحتمي الضروري لأيّ حادثة - ومن الحوادث أفعال الإنسان - عن طريق عللها وأسبابها مستلزماً للجبر وغل يدي الإنسان فإنّ هذا الإشكال يرد على المدرستين معاً. وإن لم يكن مستلزماً للجبر (كما هو الواقع) فإنه لا فرق بينهما من هذه الجهة أيضاً. إذن فإشكال الماديين وكل أولئك المؤمنين بمبدأ العلية على الاعتقاد الإسلامي بالقضاء والقدر، في غير محله، إنه ناشئ عن الجهل بالحقيقة وعدم المعرفة الكافية.

أمّا الآن فنضيف إلى ما سبق أنه يوجد بين المدرستين فرق مهم مؤثر جداً من حيث الآثار التربوية والاجتماعية. وبموجب هذا الفرق يكون الاعتقاد بالقضاء والقدر من وجهة النظر الإلهية عاملاً مؤثراً خارقاً في إيجاد الأمل والنشاط والفاعلية وضمان النتيجة من السعي والعمل خلافاً للنظرة المادية الفاقدة لهذه الخصيصة، وهذا التفاوت الأساس ينشأ مما قلناه في الفصل السابق من وجود العوامل المعنوية.

فإنّ العوامل المؤثرة في عمل الكون والتي تشكل كلها عللاً وأسباباً له ومظاهر للقضاء والقدر ليست منحصرة بالأمور المادية، بل إن هناك مجموعة من الأمور المعنوية التي هي من جملة العوامل المؤثرة في العالم، والتي تؤثر حتماً في تغيير المصير.

فمثلاً يقال إن للدفاع عن الحق والعدالة حساباً آخر يتجاوز الحسابات المادية المحسوسة، وإن العالم مبني على أساس الحق والعدل، وإنه يقف إلى صف من يدافعون عن الحق والعدل ولا يضيع أجرهم.

﴿إِنْ نَصْرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾^(١).

﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾^(٢).

﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾^(٣).

وإن أحد الأمور التي يحسب لها حسابها هو (التوكل) والاعتماد على الله بمعنى أن الإنسان في سيره في طريق الحق يجب ألا يدع أي مجال للخور والتزلزل والكسل لينفذ إلى عزمته سواء من الجانب السلبي أو من الجانب الإيجابي، وأن يطمئن إلى أنه إن استمر في سيره مستهدفاً الهدف الحق المرضي من قبل الله لا المنافع الشخصية، ووجه كل نشاطه للقيام بواجباته لا لخدمة ذاته، وأوكل كل أموره إلى الله، فإن الله سيحميه وينصره ويوصله إلى هدفه.

كل هذه وأمثالها لها حساب خاص لا يمكن تصوّره إلا من وجهة النظر الإلهية حيث تعتبر من العوامل المؤثرة ومظاهر القضاء والقدر.

وعليه: فإن الاعتقاد الراسخ الصحيح بالقضاء والقدر الإلهي يدفع الإنسان المؤمن لأن يرسخ أقدامه على الطريق، ويبدل قصارى نشاطه، ويطمئن للنتيجة المرجوة. ذلك أنه من وجهة النظر المادية ليس هناك للسنن التشريعية أي القوانين الجيدة التي يجب على الإنسان العمل بها، تقويم خاص من بين السنن الكونية. فالحق والباطل، والصحيح وغير الصحيح، والعدالة والظلم لها حساب من نمط واحد، وأن العالم حيادي الموقف بالنسبة إلى فعل هذا أو ذاك، في حين أنه ليس حيادياً بالنسبة إلى هذه الأمور - ومن الواجهة الإلهية - إنه يقف إلى صف أنصار الحق والعدل.

وإن المعتقد بالتقدير الإلهي معتقد أيضاً بالحكمة والرحمة والعدالة الإلهية، ويعتقد أنه لو عمل الإنسان على تحصيل الرضا الإلهي أي سعى لاتباع

(١) محمد: ٧.

(٢) الحج: ٣٨.

(٣) الحج: ٤٠.

السنة التشريعية الإلهية فإنه سيظل محفوظاً من الإنحراف في ظل تلك الأمور. ومثل هذا الاعتقاد بالتقدير والتدبير الإلهي ينتج التوكل والاعتماد على الله، وينفي الخوف من الموت، والفناء والفقر والعوز، ويسدُّ أكبر نقطة ضعف في الإنسان وهي الخوف من الفناء أو الوجود المبتلى بالشقاء.

إن العقيدة بوجود مثل هذه الحسابات في العالم هي التي ربّت المسلمين في صدر الإسلام على الفاعلية والنشاط، وغرست فيهم الشجاعة والتضحية التي لا نظير لها في العالم. يقول القرآن الكريم في وصفهم: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ ﴿١٧٦﴾ فَانْقَلَبُوا بِنِعْمَةِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ دِيَارِهِمْ فَأَتَىٰ خِيَابَ الْمَدِينَةِ فَوَجَدُ النَّاسَ يَخْرُجُونَ ﴿١٧٧﴾﴾ (١).

وبهذا الذي ذكرناه تتضح المزايا السامية للاعتقاد بالقضاء والقدر الإلهي طبق تعليمات القرآن الكريم والتي بها يمتاز على اعتقاد الماديين بالقضاء والقدر الذي هو طبق نظام العلية والمعلولية المادية.

فإنّ المادي مهما كان مؤمناً بمذهبه وأسلوبه لا يتجاوز في اعتقاده الإيمان بأنه سوف يحصل على النتيجة بالمقدار الذي يسعى به في مجال تحقيق أهدافه المذهبية. أمّا المسلم المؤمن بالقضاء والقدر الإلهي فإنه يعتقد أن العالم قد أبدع على شكل بحيث لو أن المسلم سار في سبيل العقيدة والإيمان، وضحّى وجاهد بكلّ ما يستطيع، فإنّ نظام العالم العلي والمعلولي سوف يقف إلى جانبه ويحميه بقوة تعادل آلاف أضعاف قوته.

وإذا نظرنا بالمنظار المادي وجدنا أن المادي يرى أن على نصير الحق والعدالة أن يبذل النشاط والفاعلية ويمتلك الأمل نفسه الذي يمتلكه نصير الظلم والباطل لأنّه يعتقد أن الجريان العام للعالم لا يختلف تجاه الاثنين، في حين أن هناك اختلافاً كبيراً في موقفَي العالم تجاه الشخصين من وجهة النظر الإلهية.

منطق القرآن الخاص:

تحدثنا سابقاً عن مبدأ الحديث والحوار في مسألة الجبر والقدر من قبل المتكلمين الإسلاميين وأنها كانت أقدم مسألة كلامية حيث بدأ الحديث حولها رسمياً عند منتصف القرن الهجري الأول. إلا أنهم لم يستطيعوا أن يدركوا عمق أبعادها فأنحرفوا في مجالها عن الصواب إذ انقسموا إلى فريقين: أنصار الجبر وأنصار القدر. فأنصار الجبر كانوا يرون كل شيء بتقدير إلهي فقد جعلوا الإنسان مجبراً، أما أنصار القدر فإنهم لما رأوا الإنسان مختاراً حُرّاً فقد ظنوا أن ليس هناك ما هو مقدر. وذلك يعني أن علماء الكلام كانوا متفقين على أن التقدير يساوي الجبر، وأن الحرية الإنسانية تعني نفي القدر.

ولم يستطع الاعتقاد بالقدر والحرية معاً - رغم أنه كان مقبولاً لدى المسلمين بكل صفاء وسذاجة في الصدر الأول - أن يقع القبول من الناس بعد أن اتخذ له إطاراً كلامياً ولوناً فلسفياً. وهكذا لم تستطع القرون الأربعة عشر أن تنظر للأمر إلا بوصفه مشكلة عويصة لا يمكن التسليم بها.

والقرآن الكريم وكذلك الروايات الكثيرة التي لا تقبل الإنكار الواردة في هذا المجال عن النبي ﷺ أو الأئمة من أهل البيت عليهم السلام كلها تعلن بكل صراحة أن كل شيء بقضاء وقدر إلهي، وأن الإنسان عامل مؤثر في مصيره ومسؤول عن أعماله وأفعاله. وقد ذكرنا فيما مضى نماذج من الآيات الدالة على الأمرين معاً ولا داعي للتكرار.

وهنا ينبري كل من المتنازعين لتأويل وتوجيه بعض آيات القرآن المجيد. فأنصار الجبر يؤولون الآيات المشعرة بحرية الإنسان ومسؤوليته، في حين يؤول أنصار الحرية والاختيار الإنساني الآيات المشعرة بالتقدير الإلهي العام.

وبديهي أنه بعد أن حلت المشكلة واتضح لنا أن لا ملازمة بين عمومية التقدير وكون الإنسان مجبراً، وكذلك بين الاختيار الإنساني ونفي التقدير فإن التناقض يحل بشكل طبيعي ولا يبقى أيُّ تعارض أو حاجة إلى التأويل والتوجيه. فمثلاً ما جاء في القرآن الكريم من نسبة الهداية والإضلال والعزة

والقدرة، والرزق والسلامة، وحتى الحسنات والسيئات إلى المشيئة الإلهية والتقدير الإلهي حيث يقول القرآن الكريم:

﴿فِيضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾^(١).

﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ يَبِيدُكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢).

﴿إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ﴾^(٣).

﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾^(٤).

أو على لسان إبراهيم عليه السلام:

﴿وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ ﴿٧٩﴾ وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ ﴿٨٠﴾ وَالَّذِي يُبَسِّئُنِي ثُمَّ يُجْبِينِ ﴿٨١﴾﴾^(٥).

أو حول الحسنات والسيئات: ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾^(٦).

كل هذه الآيات والنسب لا تستلزم نفي تدخل العلل والأسباب الطبيعية:

وعليه: فبين هذه الآيات والآيات التي تؤيد دور الإنسان في الهداية والضلال، أو العزة والقدرة، أو الرزق والسلامة، أو الحسنات والسيئات لا يوجد أي تناف أو تكاذب مطلقاً.

وتلك من مثل الآية الكريمة القائلة:

﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَى الْهُدَىٰ﴾^(٧).

(١) إبراهيم: ٤.

(٢) آل عمران: ٢٦.

(٣) الذاريات: ٥٨.

(٤) الذاريات: ٢٢.

(٥) الشعراء: ٧٩ - ٨١.

(٦) النساء: ٧٨.

(٧) فصلت: ١٧.

أو تلك التي تقول بعد ذكر عاقبة الفراعنة وأتباعهم المشؤومة الذليلة، وسقوطهم من أوج العزة إلى حضيض الذلة:

﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُفْعِرُوا مَا يَنْفُسِهِمْ﴾^(١).

أو تلك الآية الشريفة التي تتحدث عن عقيدة الجبريين المشركين فتقول:

﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَطَعَمَهُ﴾^(٢).

أو الآية التي تقول:

﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾^(٣).

وواقع الأمر - كما أشرنا إليه من قبل - هو أن القضاء والقدر والمشية الإلهية والعلم الإلهي والعناية الربانية علّة في طول العلل الطبيعية لا في عرضها، فإنّ كلّ النظام اللانهائي للعلل والأسباب مبني على الإرادة والمشية والقضاء والقدر الإلهي ومنبعث منها، وأن تأثير هذه العلل والأسباب وعليتها هو بنفسه - بنظر معين - عين تأثير القضاء والقدر وعليته.

ومن هنا فإنّه من الباطل حقاً أن يقال: ما الشيء الذي هو من فعل الله وما الشيء الذي هو ليس من فعله؟ ومن الخطأ أن يقال للشيء إنه ليس من فعل المخلوق بعد أن نسب إلى الله، أو يقال: إن هذا الشيء من فعل المخلوقات - بعد أن نسب إليها - وليس من فعل الله. إن تقسيم العمل بين الخالق والمخلوق أمر باطل^(٤).

وإن كلّ شيء هو فعل الله في الوقت نفسه الذي هو فعل الفاعل والسبب القريب له.

(١) الأنفال: ٥٣.

(٢) يس: ٤٧.

(٣) الروم: ٤١.

(٤) من المستحسن مراجعة مقال «القرآن ومسألة من الحياة» للمؤلف في النشرة الفصلية «مكتب تشيع» الصادرة في قم - إيران.

جاء في تحف العقول ص ٣٤٥، طبعة بيروت، ضمن حديث طويل عن الإمام الهادي عليه السلام وكأنه رسالة كتبها الإمام عليه السلام في موضوع الجبر والتفويض والعدل إلى جماعة من الشيعة^(١) أن رجلاً اسمه عباية سأل الإمام أمير المؤمنين صلوات الله عليه عن الاستطاعة التي بها يقوم ويقعد ويفعل؟ وهل إن الإنسان يملك الاستطاعة والقدرة على أعماله؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف يتدخل الله في عمل يعمله الإنسان بقدرته واستطاعته؟ فسأله الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: إنك سألت عن الاستطاعة فهل تملكها من دون الله أو مع الله؟.

«قل يا عباية: قال: وما أقول؟ قال عليه السلام: إن قلت: إنك تملكها مع الله قتلتك. وإن قلت: تملكها دون الله قتلتك.

قال عباية: فما أقول يا أمير المؤمنين؟

قال عليه السلام: تقول إنك تملكها بالله الذي يملكها من دونك، فإن يملكها إياك كان ذلك من عطائه، وإن يسلبكها كان ذلك من بلائه، هو المالك لما ملّكك والقادر على ما عليه أقدرك».

وإنما قال عليه السلام: «إن قلت إنك تملكها مع الله قتلتك» فلأن هذا القول يجعل مالك الاستطاعة شريكاً لله وكفوفاً له وهذا كفر، وكذلك قول من يقول إنه يملك الاستطاعة من دون الله لأنه يرى نفسه مستقلاً عن الله. وهذا كفر أيضاً، لأن الاستقلال في أيّ شأن من الشؤون مستلزم للاستقلال في الذات، ومنافٍ للإمكان الذاتي، ومستلزم للوجوب الذاتي.

وخلاصة ما يتضمنه الحديث هي أن كلّ أثر ينسب فيه إلى مؤثره ينسب في الوقت نفسه إلى الله ويستند إليه، فإذا نسبناه إلى الفاعل والمؤثر العادي الطبيعي فقد نسبناه إلى فاعله غير القائم بالذات، وإن نسبناه إلى الله فقد نسبناه إلى الفاعل القائم بالذات.

(١) وقد نقل الطبرسي في الاحتجاج هذا الحديث وذكر أن الإمام كتب هذه الرسالة في جواب أهل الأهواز.

فالله تعالى يمنح الموجودات خاصية التأثير وإمكانه، ولكن العطاء والتمليك الإلهي يختلف عن العطاء والتمليك والهبة الإنسانية. فهذا التملك والإعطاء الإنساني يستلزم خروج ذلك الشيء من ملك المالك والواهب، وما لم يخرج عن ملكه فإنه لن يدخل في ملك الآخر. أما التملك والإعطاء الإلهي فإنه لا يتنافى أبداً مع بقاء الملكية الإلهية، بل هو شأن من شؤون الملكية الإلهية ومظهر من مظاهرها.

إن الله يمنح الأشياء كلها التأثير والأثر ويملكها، ولكنه في الوقت نفسه هو المالك بالاستقلال لكل التأثيرات والآثار.

وقد وردت أخبار كثيرة بهذا المضمون أو ما يقرب منه بحيث لا نستطيع هنا التعرض لها وشرحها كلها في هذه الرسالة.

المستوى الرفيع:

إن الذي يدعو المحقق الخبير بمسائل التوحيد لأن يقف موقف الإعجاب الشديد هو المنطق الخاص بالقرآن وبعده الروايات المأثورة عن الرسول الأكرم ﷺ والإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة الأطهار. في مجال التوحيد والمعرفة الإلهية.

إنه منطق لا يمكن أن يقارن بمنطق ذلك العصر بل لا يمكن أن يقارن بمنطق العصور التالية لذلك العصر حيث راج فيها علم الكلام والفلسفة والمنطق. كلا فإنه أسمى من كل ذلك بكثير جداً... وما جاء في مسألة المصير والقضاء والقدر والجبر والاختيار نموذج من هذا المنطق.

وهذا بنفسه يثبت أن القرآن الكريم ينبع من منبع ومنشأ آخر فوق هذه المناشئ المادية. وأن الذي أجري القرآن الكريم على لسانه كان يشاهد الحقائق التوحيدية برؤية أخرى، وأن معرفة أهل بيت النبي صلوات الله وسلامه عليه وعليهم بمنطق القرآن وعلومه تختلف تماماً عن معرفة الآخرين.

ففي الأصعدة التي يتحير فيها المستوى البشري العادي للفكر نظراً لعمق

تلك الأصعدة نفسها، نجد أولئك العظماء يكشفون عن الحقائق بأمتن بيان وأحكامه. ولا عجب إذا شوهد الكبار حتى المتكلمين الشيعة عاجزين عن الهضم الصحيح لهذه المسائل كي لا يصابوا بشيء من الانحراف.

وعندما يراجع الإنسان كلمات كبار العلماء مثل الشيخ المفيد والسيد المرتضى، والعلامة الحلي والمجلسي وأمثالهم ويعرف كلماتهم في هذه المجالات في الكتب الكلامية أو في شرح الأحاديث، يتنبه لوقوع هؤلاء العظماء تحت تأثير آراء المعتزلة والأشاعرة إلى حد ما. فكان نمط تفكيرهم هم يقرب من النمط الفكري للمعتزلة أو الأشاعرة، واضطروا إلى حد كبير إلى تأويل الآيات والأخبار في مثل هذه المسائل.

ومن الواضح أن هذا لا يعتبر نقصاً في هؤلاء الكبار، وأي شخص غيرهم يعيش في ظروفهم لم يكن يمكنه أن يتخلص مما لم يتخلصوا منه. إن هذا المنطق لم يتجلّ في شرق الأرض وغربها إلا في القرآن الكريم وأبنائه والمترين على يديه وهم أولياء الدين. أما الآخرون فقد ساروا يطوون الطريق تدريجاً وخطوة خطوة. وبعد الملاحظة الصحيحة لمثل هذه المسائل والتعمق والتفكير الكثير فيها والاستهداء بالقرآن المجيد وكلمات الرسول الأكرم ﷺ وأئمة الدين وخصوصاً الإمام علي عليه السلام استطاعوا الوصول إلى الواقع.

وها نحن نشاهد أن بعض المفكرين الذين عاشوا في عصرنا الحاضر رغم أنهم من حيث نمط تفكيرهم وتحليلهم الاجتماعي قد أظهروا مقدرة خاصة، لكنهم عندما يصلون إلى مثل هذه المسائل يبتلون بالدوار نفسه الذي أصيب به المتكلمون من قبل. وكنموذج لذلك يمكننا أن نذكر أحمد أمين صاحب كتب (فجر الإسلام) و(ضحى الإسلام) و(ظهر الإسلام) و(يوم الإسلام). فقد أبدى أحمد أمين في مطالعاته وتحليلاته الاجتماعية براعة إلى حد كبير ولكنه بدا عاجزاً في مثل هذه المسائل إلى الحد الذي بدا فيه المتكلمون عاجزين، فإنه في آخر كتاب فجر الإسلام يكتب فصلاً بعنوان (الجبر والقدر) ولكن ما يظهر لنا بعد مطالعته هو أن الاعتقاد بالقدر - في نظره - مساوٍ للاعتقاد بالجبر. إنه لا يصدق أن أخبار القدر صحيحة تماماً كما لم يستطع أن يصدق أن (نهج

البلاغة) هو من كلمات الإمام علي عليه السلام. ولربما كان - من هذه الجهة - معذوراً لأن معلوماته لا تسمح له بأن يقبل ذلك. فإنه يجب أن لا ننكر أن العالم الذي لا يملك رأسماً علمياً سوى العلوم الاجتماعية سواء أكان أوروبياً أم مصرياً أم إيرانياً لا يمكنه مطلقاً أن يبدي رأيه في أيّ مجال من مجالات تاريخ المعارف الإسلامية.

وهؤلاء المؤرخون والمستشرقون الأوروبيون نجدهم - متى شاءوا إعطاء آرائهم في هذه المسألة - يصورون الإسلام إما كمذهب جبري أو يدعون أن الاعتقاد بالقضاء والقدر ليس مما يدعو إليه القرآن ولم يكن في صدر الإسلام، وإنما ابتدعه المتكلمون بعد ذلك فمثلاً جاء في تاريخ (ألبرماليه الجزء الثالث، الفصل السادس، صفحة ٩٩) - ضمن إبداء رأيه في أصول الدين الإسلامي - أن «الأصل للدين الإسلامي هو: الله واحد، محمد رسول الله...» وقد أوجد العلماء والمتكلمون الإسلاميون بعد ذلك الاعتقاد بأن الله عيّن مصير كلّ أحد مسبقاً، وأن مشيئته لا تتغير ولا تتبدل. وهذا هو المسلك الجبري!!!.

ويقول (غوستاف لوبون) بأسلوب المدافع عن القرآن: إن ما جاء في القرآن - في هذا المجال - لا يتجاوز ما جاء في سائر الكتب المقدسة. ثم يذكر بعض الآيات القرآنية وبعد مجموعة من البحوث يقول: «أما الاعتقاد بالقدر الذي جعلوا الإسلام ملزماً به في هذا المجال فإنّ هذا الإلزام أيضاً مثل سائر الإلزامات التي ليس لها أساس ومبرّر».

وقد عرضنا على القراء قبل هذا آيات في موضوع القضاء والقدر وليست تلك الآيات تعطي أكثر مما تعطيه الآيات الواردة بهذا الصدد في كتابنا المقدس. إن جميع الحكماء والمتكلمين (المسيحيين) وخصوصاً لوثر يقولون إنّ جميع الحوادث والوقائع في العالم كما هي فيه، مقدّرة ولا تقبل أيّ تبديل أو تغيير. ولوثر نفسه وهو مصلح الدين المسيحي يكتب «إن الشواهد المتوافرة بين أيدينا من الكتاب المقدس - في هذا الكتاب - منافية ومخالفة تماماً لمسألة

الاختيار، وهذه الشواهد والقرائن موجودة في كثير من موارد الكتاب. بل إن كل الكتب مملوءة بما هو من قبيل هذه الإمارات»^(١).

ثم يشير إلى الاعتقاد بالتقدير بين قدماء الروم واليونان وينتهي بعد ذلك إلى القول بـ(أنه عُلم أن الإسلام إذن لم يهتم بمسألة القدر أكثر من سائر الأديان وحتى أنه لم يهتم بها الاهتمام الذي أسبغه عليها العلماء المعاصرون تبعاً لأقوال لابلاس وليب نيتس).

وهكذا نجد غوستاف لوبون يقبل أن الاعتقاد بالقدر يستلزم الجبر والنفي ولكنه يقول إن هذا الاعتقاد موجود في كل الأديان وكثير من المدارس الفلسفية ولا يختص بالقرآن.

أما ويل ديورانت في (تاريخ التمدن) فإنه بعد أن ينقل مضمون آيات من القرآن الكريم في مجال شمول العلم والمشية الإلهية وعمومها، ويشير للحديث المعروف في صحيح البخاري يقول: «وهذا الإيمان بالقضاء والقدر جعل الجبرية من المظاهر الواضحة في التفكير الإسلامي»^(٢).

ويحسن هنا أيضاً أن نستمع لكلام للسيد دومينيك سوردل فقد ذكر في كتاب باسم (الإسلام) صدر ضمن مجموعة «ماذا أعلم؟» وترجم للفرسية أنه «... منذ صدر الإسلام الأول تصور المسلمون أنهم وجدوا في القرآن تناقضات حتى أن الرسول - طبقاً للحديث المتوافر بين أيدينا قال في مجال الإجابة: «آمنوا بما آلمكم» وعندما لم يشأ المسلمون - بعد ذلك - أن يؤمنوا إيماناً سطحياً - فقد سعى بعضهم لأن يفسر بعض العبارات والكلمات في القرآن. ومن هنا فقد وجد علم التفسير. وكان أول سؤال طرح في أنظار المسلمين هو: إن كان الإنسان لا يستطيع أن يقوم بأي شيءٍ مقابل أمر الله ومع ذلك فإن الله يجازيه على أعماله الحسنة والسيئة... فهل القدرة الإلهية مناقضة للمسؤولية الإنسانية؟.

(١) حضارة الإسلام والعرب: ص ١٤١ و ١٤٩.

(٢) قصة الحضارة: ج ١٣، ص ٥٥.

إن القرآن الكريم لا يجيب عن هذا السؤال. والواقع أن قدرة الله الكاملة - كما تبدو في القرآن كله - لا تبقى أيّ مجال للحرية الإنسانية. وبهذا السبيل لا يبقى أي إحساس بالمسؤولية الإنسانية مقابل التسليم لأمر الله».

وكتاب سوردل هذا مليء بهذه التحقيقات العالية!!.

وقد علم مما سبق أن مسألة القضاء والقدر قد ذكرت في القرآن الكريم مراراً، وأنها ليست من مخترعات المتكلمين. بالإضافة إلى أن الاعتقاد بالقضاء والقدر الشامل - كما بينه القرآن - يختلف تماماً عن المسلك الجبري.

ونحن إذ نجد المستشرقين الأوروبيين يثنون على المعتزلة لأنهم أنكروا القضاء والقدر فلأنهم - أي المستشرقين - يرون أن الاعتقاد بالقضاء هو نفس الاعتقاد بالجبر!!.

ولا شك في أننا لو قارنا المعتزلة بالأشاعرة لرأينا أن المعتزلة كانوا يتمتعون بحرية فكرية واستقلال ذهني مناسبين. ولا بد أن نعتبر خطوة المتوكل العباسي ضد المعتزلة وتثبيته للمبدأ الأشعري فاجعة عظيمة للعالم الإسلامي^(١)، ولكننا نقول إن إنحراف المعتزلة واشتباهم في هذه المسألة لا يقل عن خطأ الأشاعرة واشتباهم. وإن كان المستشرقون قد أثنوا عليهم حيث لم يكن لهؤلاء المستشرقون عمق في المعرفة الإسلامية ولا سعة اطلاع، فقد تصوروا أن الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر.

يقول أدوارد براون في «التاريخ الأدبي لإيران» صفحة ٤١١، «كانت فرقة القدرية أو المعتزلة أكثر أهمية وهي تناصر فكرة حرية الإرادة أو طريقة التفويض والاختيار» ويقول الدكتور اشتاينر: «أفضل وصف للمعتزلة هو أن نقول إن ظهور مثل هذه الأفكار هو أشبه بالمعارضة المستمرة من قبل العقل الإنساني السليم ضد الأحكام الطاغية والتعليمات الجبرية».

وقد اعتبر المعتزلة أنفسهم أهل العدل والتوحيد، وقالوا: إنَّ القسمة

(١) يراجع مقال «مبدأ الاجتهاد في الإسلام» بقلم المؤلف.

الأزلية بعقيدة أهل السنة (الأشاعرة) هي أن الله عَيَّن مسبقاً مصير كل إنسان ومسيره، وأنه يجازي على ذنوب فرضها هو على البشرية وليس للإنسان في مقابل التقدير الإلهي قدوة وثبات وصمود.

وهكذا كان هذا النمط من الفكر المعتزلي - أي استلزام القضاء للجبر - مورداً لتأييد المستشرقين.

الجدور التاريخية:

ومن البحوث المهمة التي تنبغي ملاحظتها، البحث عن منشأ ظهور هذه الأفكار والعقائد وأنواع الجدل والدوافع التي دفعت المسلمين منذ النصف الأول للقرن الأول أو النصف الثاني منه على الأكثر ليخوضوا البحث في الجبر والقدر.

لا ريب في أن سبب شروع المسلمين في الخوض في هذه المباحث هي آيات القرآن الكريم وكلمات الرسول الأكرم ﷺ، إن مسألة المصير ومسألة الحرية والاختيار الإنسانيين من المسائل التي هي بالطبع مثار لتساؤل كل أحد. ولأن هذه المسألة قد طرحت مراراً في الكتاب الإلهي عند المسلمين، وجاءت آيات تؤيد بكل صراحة فكرة القدر وآيات تؤيد بالصراحة نفسها حرية الإنسان واختياره فإن هذا مما يدعو للتفكير والبحث والحوار.

أما المستشرقون وأتباعهم وأذئابهم فيدعون أن لهذه الأفكار جذراً فكرياً آخر. فقد قلنا: إن بعض المؤرخين الأوروبيين يعتقدون أن مسألة القضاء والجبر والاختيار من المسائل التي عنونت في وقت متأخر من قبل المتكلمين المسلمين في حين لم يكن هناك أي أثر لهذه المسائل في القرآن والسنة!!.

إلا أن البعض الآخر المَح إلى أن فكر الأشاعرة المبني على الجبر وعدم الحرية البشرية هو ما أراده الإسلام نفسه وبثه في تعاليمه. إلا أن المعتزلة لم يرضخوا لهذه الفكرة الإسلامية مثلها مثل باقي التعاليم الإسلامية الأخرى التي لا تنسجم مع العقل والمنطق، وقد كان موضوع الحرية والاختيار البشري قد عنون لأول مرة بين المسلمين من قبل هؤلاء المعتزلة!!.

على أن المعتزلة أنفسهم لم يتدعوا هذا الفكر وإنما تنبّهوا إلى هذا الفكر المبدع السامي على أثر ارتباطهم بالأمم الأخرى ومعاشرتهم وخصوصاً للمسيحيين .

جاء في «التاريخ الأدبي لإيران» تأليف أدوارد براون الجزء الأول صفحة ٤١٣ قوله: «يعتقد فن كرومر أن معبد الجهني قد رُوِّج فكرة حرية الإرادة في أواخر القرن السابع (الميلادي) في دمشق وذلك بتقليد وتبعية لشخص إيراني اسمه (سنويه)» .

وفي صفحة ٤١٢ يقول: «ويرى فن كرومر إن مكان تكوّن وتكامل معتقدات هؤلاء القوم هو دمشق وتحت نفوذ متألّهي بيزانس، وخصوصاً يحيى الدمشقي ومريده ثيودور أبو قره» .

ومن هنا يعلم أنّ «فن كرومر» يرى أنّ ذلك الإيراني الذي يعتقد أنه لقن فكرة الحرية والاختيار لمعبد الجهني، كان هو بدوره يستفيد ممّا كان يفيضه المتألّهون المسيحيون الروميون!! .

ولو كان الأمر كذلك للزمنا من أجل البحث في مسائل التوحيد والمعاد بل الصلاة والصوم أن نبحت عن مثل هذه الجذور التاريخية هناك. ولا بدّ أننا سنجد أن علّة توجه المسلمين للبحث في التوحيد والمعاد والصلاة والصوم هي البحوث السابقة في هذه الموضوعات لدى المحافل المسيحية!! .

والحقيقة هي:

إن المستشرقين ليست لهم صلاحية التحقيق في العقائد والأفكار الإسلامية، كما أنهم لا يتمتعون - غالباً - بحسن النية المطلوبة. فنجدهم حينما يحاولون تحليل الأفكار والعقائد الإسلامية، وينخرطون مثلاً في بحث المسائل المرتبطة بعلم الكلام الإسلامي أو العرفان والتصوف أو الفلسفة يخرجون بخلط غريب، ونسج خرافي لمهملات تدعو إلى العجب وأحياناً إلى السخرية. وكنموذج لذلك لنطالع معاً ما يلي:

في الجزء الأول من «التاريخ الأدبي لإيران» لأدوارد براون صفحة ٤٢٢

ينقل المؤلف عن كتاب تاريخ الإسلام لـ«دوزي» المستشرق الهولندي المعروف الرأي التالي حول المعتزلة:

«إنهم - أي المعتزلة - لما كانوا قد سلكوا مسلك التأمل والتفكير في أحكام الشرع فقد ناصروا الأسلوب العقلي الاستدلالي، ولهذا فقد كان أحد الموضوعات الأساسية لديهم هو القول بحدوث القرآن وإنه مخلوق وإن كان هذا يخالف كلام النبي ﷺ^(١) وكانوا يقولون إن لازم قدم القرآن وأنه غير مخلوق هو القول بوجودين أزليين أبديين، وبمجرد جعل القرآن أي كلام الله في زمرة المخلوقات، فإنه لا يمكننا جعله متعلقاً بذات الله لأن ذات الله لا تتغير^(٢).

وبهذا الأسلوب تزلزل بالتدرج أساس نزول الوحي وأعلن الكثير من المعتزلة أن كتابة نظير القرآن أو الأحسن منه ممكنة.

وعليه فقد اعترضوا على القول بأن القرآن كتاب سماوي نازل من مبدأ الوحي^(٣).

وكان اعتقادهم بالله أنظف وأسمى من عقيدة المتشركين والمتمسكين بالمقبولات العامة والموازن الشرعية وأهل السنة (الأشاعرة)، ذلك لأن

(١) يحاول هذا المستشرق الكبير أن يلوّح إلى أن الأشاعرة قد أخذوا اعتقادهم بقدم القرآن من كلام النبي ﷺ وأن المعتزلة على الرغم من إيمانهم بأن النبي قال هذا المعنى رفضوه لأنه لا ينسجم مع العقل والمنطق. وفي صفحة ٤١٨ من الكتاب نفسه يقول: «... وكان عكس هذه العقيدة (عقيدة إمكان رؤية الله) وكذلك كون القرآن قديماً، وإنكار مخلوقيته، من عقائد السنة والجماعة (الأشاعرة) الذين كانوا يتبعون نص القرآن في كل الأمور ويمتنعون عن التأويل الذي كان دأب أعدائهم» في حين لا نجد ولو إشارة صغيرة في القرآن إلى قدمه أو عدم خلقه، وليس هناك في جملة الأحاديث المنسوبة إلى الرسول ﷺ حديث تحتمل صحته لدى المعتزلة - في الجملة -.

(٢) يذكر مترجم هذا الكتاب إلى الفارسية في الهامش قولاً للسيد فروزانفر هو «أن الاعتقاد بخلق القرآن لا ربط له بهذه الأمور والاستنباطات الجوفاء لهذا الكاتب».

(٣) إن المعتزلة - كما يشهد التاريخ - كانوا المدافعين الأقوياء المؤمنين عن القرآن وأنهم جادلوا الزنادقة وعقائد الفلاسفة، ولو كانوا - كما يرى دوزي - لا يعتبرون القرآن من مبدأ الوحي فلماذا إذن يلتزمون بالدفاع المستميت عنه.

المعتزلة لم يكونوا ليقبلوا أبداً الفكرة القائلة بأن خالق العالم يمكنه أن يظهر بصورة جسمانية، ولم يكونوا مستعدين لسماع هذا الكلام: وقد جاء في الخبر «كما رأيت البدر التمام في معركة بدر فإنك ستري أيضاً ربك يوماً ما»^(١) ولأن المشرعين قد قبلوا هذا الكلام بحرفيته فقد شكلت هذه المسألة دائماً عقبة كؤوداً في وجه المعتزلة ولذا فقد حاولوا تفسيره وتوضيحه وكانوا يقولون إن الإنسان بعد الموت سوف يرى الله بعين الروح البصيرة أي بدليل العقل. كما أنكروا أيضاً أن الله الكريم هو خالق الكافرين^(٢).

كان هذا نموذجاً أردنا عرضه هنا، ومن المناسب أن نقول إن المستشرق أدوارد براون كاتب (التاريخ الأدبي لإيران) ينقل هذه التحقيقات!! عن هذا المستشرق الكبير ويتجاوزها دون أي تعليق.

ونحن لا ندري ماذا نطلق على هذه السفاسف من أوصاف؟ وهل نسميها جهلاً أم جناية؟ وما يبعث على الأسف أكثر فأكثر هو أن أتباعهم وأذئابهم الشرقيين أيضاً بدلاً من مراجعة الأفكار والعقائد الشرقية والإسلامية مراجعة

(١) يقصد هنا الحديث الوارد في كتب الكلام والحديث بهذا المضمون: «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر» وقد تصور هذا المستشرق المعروف أن لفظة «البدر» في هذا الخبر والتي تعني القمر ليلة التمام - إشارة إلى معركة بدر ولذا ترجم كلمة «ترون» وهي بصيغة المضارع بصيغة الماضي ليمت الانسجام في المعنى.

ولهذا الحديث تاريخ طويل، وإلى الحد الذي تدل عليه القرائن فإنه قد حرّف مرة على يد بعض رواة الحديث، ثم مسخ ذلك الحديث المحرف إلى شكل آخر على يد علماء الكلام وقد تم له الحصول على صيغة ثالثة مضحكة على يد هذا المستشرق الكبير!! وقد نفى القرآن الكريم بكلّ صراحة الرؤية البصرية لله «لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير» في الوقت نفسه الذي ذكر فيه القرآن مراراً حقيقة باسم (لقاء الله) وقد نفت أخبار الشيعة والسنة أيضاً بصراحة الرؤية البصرية لله، كما أنها أيدت تلك الحقيقة القرآنية الأخرى التي هي قطعاً أمر غير حسي وجسمي.

ويعتبر أحد اشتباهات الأشاعرة الكبرى التي لا تقبل التجاوز مسألة الاعتقاد بالرؤية الحسية لله في القيامة فهي بالإضافة للامتناع العقلي تخالف النص الصريح في القرآن... ولهذا الأمر قصة مفصلة طويلة لا مجال لسردها هنا.

(٢) ليس هناك فرد واحد من المعتزلة في التاريخ يقول بأن الله ليس خالقاً للكافرين ذلك أن المعتزلة أنكروا خلق الكفر لا الكافر، إذ يقولون إن الله لم يخلق الكفر والظلم والمعصية لا أن الله ليس خالقاً للكافر والظالم والمعاصي.

فاحصة عميقة يعمدون إلى تكرار أقوال أساتذتهم ويجعلونها الأساس الذي يبنون عليه نظرياتهم.

بحث حديثي:

قد تبدو من بين الأحاديث بعض المضامين التي تتنافى وما قلناه ولكن يجب أن لا نغفل عن أن مثل هذا التنافي والتعارض حصل على أثر بعض الاشتباهات التي يقع فيها بعض رواة الحديث حين ينقلون مضامين الأحاديث. ويمكن كشف ذلك الاشتباه بمقارنة بعض الأحاديث ببعض. وقد يكون التعارض ظاهرياً يزول بمجرد التأمل والتعمق وها نحن نذكر نموذجاً لكل واحد من هذين القسمين:

١ - جاء في صحيح البخاري الجزء ٨ الصفحة ١٥٨ عن يحيى بن يعمر عن عائشة أنها سألت رسول الله ﷺ عن الطاعون فأجابها ﷺ:

«كان عذاباً يبعثه الله على من يشاء من عباده فجعله الله رحمة للمؤمنين. ما من عبدٍ يكون في بلدٍ يكون فيه، يمكث لا يخرج من البلد صابراً محتسباً يعلم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له إلا كان له مثل أجر شهيد».

وجاء في الكافي الجزء ٨ الصفحة ١٠٨ عن الحلبي عن الإمام الصادق عليه السلام قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الوباء يكون في ناحية المصر فيتحوّل الرجل إلى ناحية أخرى، أو يكون في مصر فيخرج منه إلى غيره فقال:

«لابأس، إنما نهى رسول الله ﷺ عن ذلك لمكان ربيثة^(١) كان بحيال العدو فوق فيهم الوباء فهربوا منه. فقال رسول الله ﷺ الفارُّ منه كالفارُّ من الزحف كراهية أن يُخلوا مراكزهم».

وحديث الإمام الصادق عليه السلام يوضح أن مقصود النبي ﷺ كان هو - التأكيد على واقعة خاصة نهى فيها عن الفرار من الطاعون وذلك لثلا ينسى المسلمون واجباتهم تجاه العدو - عند انتشار الوباء - فيخلوا مواقعهم ويلقوا

(١) الربيثة: هي الموضع الذي يربط فيه الجند لثلا يداهم العدو.

بأنفسهم في هلاك أكبر، وليس ذلك أمراً عاماً من النبي ﷺ ليطبق دائماً بحيث يوجب على المسلمين في أي وقت أو مكان وجد الطاعون فيه ببلد، الرضوخ للواقع والبقاء انتظاراً للمصير المهلك، مع أن المسلم بنفسه مأمور بحفظ نفسه وماله من الحوادث.

إلا أن انتقال الرسول الأكرم ﷺ من يد راوٍ إلى يد راوٍ آخر حوّله شيئاً فشيئاً إلى أمر عام يرى في صحيح البخاري.

ولحسن الحظ فإن الإمام الصادق عليه السلام قد أماط اللثام عن الحقيقة، وبين مقصود الرسول الأكرم واقعاً و«أهل البيت أدرى بما في البيت».

كما أن من الممكن أن يكون ما جاء في صحيح البخاري لغرض آخر هناك. وهو أن الرسول الأكرم ﷺ أمر بأنه عندما ينتشر الطاعون أو الوباء في مدينة ما ويبتلى به - لا محالة - بعض الناس يجب على أهل تلك المدينة عدم الخروج منها ونقل العدوى إلى أمكنة أخرى، ليحفظوا بذلك أرواح أهالي المناطق الأخرى ولأنه لم تكن آنذاك وسائل للمعالجة ولا أماكن للحجر الصحي في الحدود وبوابات المدن بحيث يفحص الأفراد القادمون ثم يسمح لهم بالدخول بعد التأكد من خلّوهم مما يسبب العدوى، فقد كان أفضل سبيل لمنع من شيوخ هذا المرض هو بقاء أهالي المدينة المصابة في محالهم وعدم نقلهم العدوى إلى الأماكن الأخرى.

يحدثنا ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة الخطبة ١٣٢ - وهو يعرض قصة سفر عمر إلى الشام - من أنه بعد أن أُطلع على انتشار الطاعون في الشام صمم على عدم الدخول فاعترض عليه أبو عبيدة بن الجراح بأنه بهذا يفرّ من القضاء والقدر فأجابه بأن عبد الرحمن بن عوف روى عن رسول الله ﷺ حديثاً يأمر فيه الرسول ﷺ بعدم خروج أهل المدينة المصابة بالطاعون وعدم دخول من هو خارجها إليها.

وعلى هذا فحديث صحيح البخاري إما أن يكون ناظراً إلى تلك الواقعة التي ذكرها الإمام الصادق عليه السلام، وإما ما ذكره الإمام الصادق كان يرتبط بواقعة

لا يرتبط بها هذا الحديث وإنما يرتبط بمسألة الوقاية من العدوى ورعاية حال أهالي المدن الأخرى غير الموبوءة. وعلى أي حال فما يستفاد من ظاهر حديث عائشة ليس هو المقصود قطعاً وإن الرواة قد اشتبهوا فيه عندما نقلوا مضمونه.

٢ - جاء في الكافي الجزء ٢ باب فضل اليقين عن الإمام الصادق عليه السلام:
أن أمير المؤمنين جلس إلى حائط مائل بين الناس فقال بعضهم: لا تقعد تحت هذا الحائط فإنه معور. فقال أمير المؤمنين عليه السلام: حرس امرأ أجليه. فلما قام سقط الحائط. قال وكان أمير المؤمنين يفعل هذا وأشباهه. وهذا اليقين^(١).

ويمكن أن يقال هنا إن هذا الحديث:

أولاً: يتنافى مع ما نقلناه سابقاً عن توحيد الصدوق عن الأصبع بن نباتة قال: «إن أمير المؤمنين عليه السلام عدل من حائط مائل إلى حائط آخر فقبل له: يا أمير المؤمنين أتفر من قضاء الله؟ فقال: أفر من قضاء الله إلى قدر الله عز وجل»^(٢).

ثانياً: يتنافى مع الحرمة الشرعية للجلوس تحت حائط مائل للسقوط فكيف يجلس علي عليه السلام في مكانه بدعوى أن الأجل يحرسه؟.

ولكن يبدو أن من الممكن تفسير هذا الحديث بملاحظة ما قلناه سابقاً وبشكل لا يتنافى مع حديث الصدوق ولا مع المبدأ الشرعي المسلّم به المبني على وجوب حفظ النفس وحرمة الإلقاء في التهلكة.

إذ قلنا في البحث الذي عنوانه بـ(العوامل المعنوية) إن عوامل القضاء والقدر وروابط العلة والمعلول يجب أن لا تحصر في المجالات المادية ذات الأبعاد الثلاثة. فإن العوامل المعنوية بدورها أيضاً تشكل جزءاً مهماً من النظام العلّي السببي في العالم.

(١) أي من ثمرات اليقين.

(٢) توحيد الصدوق: ص ٢٩٩، طبع النجف.

وعلى هذا فإننا لو لاحظنا حادثة معينة من زاوية العلل المادية والأبعاد الجسمية لتصورنا أننا أدركنا عللها وروابطها بتمامها. ولكننا لو نظرنا إليها بنظرة أخرى وشاهدنا الحوادث الأخرى الخفية فإننا سنعلم أن ما حسبناه علة كاملة لتلك الحادثة كان علة ناقصة لوجود أمور خفية أخرى لها دخلها فيها. وقد قلنا هناك إن الصدقات والنيات وبالتالي مختلف نشاطات الإنسان التي يؤديها بشكل يرتبط بالنية والجنبات الروحية فيه، لها آثارها في مجرى العلل والأسباب في العالم. ولو كان لشخص ما حس يتجاوز ما عندنا من حس، ويدرك الحوادث إدراكاً أدق مما ندركه لكانت أحكامه على الوقائع مختلفة عن نمط أحكامنا في بعض الموارد الخاصة. تماماً كما تختلف أحكامنا كموجودات ذات أبعاد ثلاثة عن أحكام الموجودات ذات البعدين والتي لا يمكنها أن تدرك من الأشياء أكثر من بعدين اثنين. ومن الطبيعي أن أحكامنا قد تتجانس حيال الموضوعات ذات البعدين ولكنها تختلف حيال الموضوعات ذات الأبعاد الثلاثة دون شك. وأهل اليقين وهم أولئك الذين امتلكوا حساً ونظرةً أخرى فراحوا ينظرون إلى العالم في امتداد وحركة أخرى تختلف عما نراه نحن، هؤلاء تختلف أحكامهم في بعض الموارد الخاصة عن أحكامنا بلا ريب.

فما نراه مثلاً علة للموت، قد لا يراه هو علة لذلك لإحاطته ببعض الأمور الخفية. فمن زاوية الأمور المعنوية ما المانع من أن يطلع أهل اليقين على بعض الأمور التي لها دخلها في مجال ضمان بقاء العمر، أو السلامة أو التوسعة في الرزق؟ وعلى أي حال فإن هذا الحديث قابل للتوجيه وإن لهذا الأمر بحثاً طويلاً.

عندما يتحول علم الله إلى جهل!!:

لا بأس في التعرض هنا وفي خاتمة البحث إلى أشهر إشكالات الجبريين، ونقوم بتحليله لتتضح الإجابة عليه.

فقد ذكر الجبريون أدلة وشواهد كثيرة من العقل والنقل على مدعاهم، وقد تمسك الجبريون المسلمون بآيات القضاء والقدر في القرآن الكريم،

واستشهدوا أحياناً بكلمات نقلت عن الرسول الأكرم ﷺ أو الأئمة الأطهار عليهم السلام أيضاً في هذا المجال.

والأدلة العقلية المقامة من قبل الجبريين على هذا المدعى كثيرة ذكرنا بعضها في هوامش الجزء الثالث من (أصول الفلسفة) وانتقدناها.

وأشهر شبهة للجبر هي تلك التي ترتبط بمسألة القضاء والقدر بالمفهوم الإلهي أي بمسألة علم الله وهي:

إن الله عالم من الأزل بما وقع وما يقع، ولا تخفى على الله وعلمه الأزلي خافية.

ومن جهة أخرى فإن العلم الإلهي لا يقبل التغيير ولا المخالفة للواقع. فلا يمكن أن يتبدل إلى صورة أخرى. ذلك أن التغيير مناف لتمامية ذات واجب الوجود وكمالها، ولا يمكن مخالفة ما يعلمه من الأزل لما يقع لأنه يلزم أن لا يكون علمه علماً بل جهلاً وهذا أيضاً يتنافى مع تمامية الوجود المطلق وكماله. وعليه وبحكم المقدمتين التاليتين:

أ - إن الله عالم بكل شيء.

ب - إن العلم لا يقبل التغيير ولا الخلاف.

لا بد أن نستنتج: إن الحوادث والكائنات يجب أن تجري بنحو ينطبق مع علم الله قهراً وجبراً.

وخصوصاً إذا أضفنا إلى ذلك أن العلم الإلهي علم فعلي إيجابي أي هو علم ينبع في المعلوم من العلم، وليس علماً إنفعالياً يستمد العلم فيه وجوده من وجود المعلوم، نظير علم الإنسان بحوادث العالم.

وعلى هذا لو كان الأمر في العلم الأزلي أن الشخص المعين سوف يرتكب المعصية المعينة في الساعة المعينة فإنه لا بد أن تقع تلك المعصية جبراً وقهراً بالكيفية نفسها. ولا يمكن للشخص المرتكب أن يغير ذلك إلى شكل

آخر، بل لا يمكن لأيِّ قدرة في الوجود أن تغيرها وإلاّ فإنّ علم الله سيتحول إلى جهل!!.

يقول عمر الخيام:

أشرب الخمر ومن قد كان أهلاً لرواها يجد المشرب سهلاً
علم الله بهذا فإذا عفتها يا صاح عاد العلم جهلاً

والردُّ على هذه الشبهة بعد معرفة مفهوم القضاء والقدر معرفة صحيحة أمرٌ سهل.

فإنّ الشبهة إنما حصلت بعد أن أُعطي لكل من العلم الإلهي من جهة ونظام الأسباب والمسببات في العالم من جهة أخرى حسابٌ مستقل، بمعنى أنه فرض أن العلم الإلهي في الأزل تعلق صدفةً بوقوع الحوادث والكائنات، ولأجل أن يكون هذا العلم علماً ولئلا يقع خلافه فقد لزم أن يسيطر على النظام العالمي ويخضع للمراقبة الشديدة ليكون مطابقاً للتصور والتخطيط المسبقين له.

وبعبارة أخرى: إنه يفترض أن العلم الإلهي بغض النظر عن نظام الأسباب والمسببات قد تعلق بوقوع الحوادث وعدم وقوعها وأن من اللازم أن يجعل هذا العلم مطابقاً للمعلوم الواقع - بأيِّ وسيلة - وعليه فلا بدّ من ضبط نظام الأسباب والمسببات في العالم ففي بعض الموارد يعمل على منع ما من شأنه أن يؤثر وإبطال عمل الإرادة والاختيار لمن يعمل بهما لكي يكون ما سبق في علم الله الأزلي مطابقاً لما يقع ولا يغيره.

ومن هنا فيجب سلب الاختيار والحرية والقدرة والإرادة من الإنسان لتكون أعماله تحت السيطرة الإلهية، ولئلا يتحول علم الله إلى جهل.

ومثل هذا التصور عن العلم الإلهي هو منتهى الجهل وعدم المعرفة. وهل من الممكن أن يتعلق علم الله - صدفةً، بوقوع حادثة أو عدم وقوعها - وبعد ذلك ولكي يطابق العلم الواقع يلزم التصرف في النظام المتقن القطعي للعلل المعلولات، وإحداث تغييرات فيه، وسلب بعض الخواص من بعض الطبائع أو سلب الفاعل المختار اختياره وحرية؟.

ولهذا فنحن نستبعد أن يكون الشعر السابق من الخيام الذي هو على الأقل (نصف فيلسوف) بل يمكن أن يكون من الشعر الذي نسب إليه بعد ذلك. أو أنه من الخيام ولكنه لم يشأ أن يتحدث هنا حديث الجدّ والفلسفة وإنما أراد أن يسبغ على خيال من خيالاته شكلاً شعرياً. فإنّ الكثير من أهل التحقيق نجدهم يتخلّون عن أفكارهم العلمية والفلسفية عندما يدخلون عالم الشعر فيصوغون لخيالاتهم اللطيفة أثواباً شعرية رائعة. وبعبارة أخرى يتحدثون حديث أهل الأدب لا حديث أهل العلم، وذلك ما نشاهده في كثير من الأشعار المنسوبة إلى الخيام، فإنّ الخيام في شهرته العالمية مدين لمثل هذه التصورات وصياغتها البيانية الجميلة.

إن العلم الأزلي الإلهي ليس منفصلاً عن النظام السببي والمسببي في العالم. إن العلم الإلهي علم بالنظام وما يقتضيه العلم الإلهي هو هذا العالم مع هذه الأنظمة، فالعلم الإلهي مباشرة ومن دون واسطة لا يتعلق بوقوع حادثة ولا بعدم وقوعها. وإنما يتعلق العلم الإلهي بالحادثة من خلال علتها وفاعلها الخاص وليس تعلقه بها بشكل مطلق غير مرتبط بأسبابها وعللها. وإن العلل والأسباب متفاوتة. فبعضها عليته وفاعلته طبيعية وبعضها عليته شعورية، وبعضها مجبور والآخر مختار.

وما يوجبه العلم الإلهي الأزلي هو صدور أثر الفاعل الطبيعي من الفاعل الطبيعي، وأثر الفاعل الشعوري من الفاعل الشعوري وأثر الفاعل المجبور من الفاعل المجبور، وأثر الفاعل المختار من الفاعل المختار، ولا يقتضي العلم الإلهي أن يصدر أثر الفاعل المختار من ذلك الفاعل قهراً وجبراً.

وبعبارة أخرى: فإنّ العلم الأزلي الإلهي علم بالنظام أي بصدور المعلولات من عللها الخاصة بها. ولما كانت العلل متفاوتة في النظام العيني الخارجي فأحداها طبيعية والأخرى شعورية، وإحداها مختارة والأخرى مجبرة، فإنّ النظام العلمي على هذا الأساس هو بمعنى أن كلّ فاعل موجود في العالم العلمي كما هو موجود في العالم العيني، بل يجب أن يقال إنه كما هو موجود في العالم العلمي موجود العيني الخارجي. والعلم الإلهي الذي يتعلق بصدور

أثر من فاعل هو بمعنى أنه تعلق بصدور أثر الفاعل المختار من الفاعل المختار، وبصدور أثر الفاعل المجبر من الفاعل المجبر. وما يقتضيه العلم الإلهي ويوجبه هو صدور فعل الفاعل المختار من الفاعل المختار وفعل الفاعل المجبر من الفاعل المجبر لا أن العلم الإلهي يوجب أن يكون الفاعل المختار مجبراً أو الفاعل المجبر مختاراً.

والإنسان في نظام الوجود كما قلنا مسبقاً يملك نوعاً من الحرية والاختيار، وله إمكانيات في فاعليته. وتلك الإمكانيات ليست متوافرة للموجودات الأخرى حتى للحيوانات. ولأن النظام العيني يستمد وجوده من النظام العلمي، وأن منع العالم الكوني هو العالم الرباني، فإن العلم الأزلي المتعلق بأفعال الإنسان وأعماله هو بمعنى أنه يعلم من الأزل: من هو الذي سوف يطيع باختياره وحرية ومن هو الذي سوف يعصي بحريته واختياره كذلك. والذي يوجبه ذلك العلم ويقتضيه هو أن يطيع ذلك المطيع بإرادته وأن يعصي ذلك العاصي بإرادته. وهذا هو معنى قول أولئك القائلين بأن «الإنسان مختار بالإجبار» فلا يمكنه أن لا يكون مختاراً. فليس للعلم الأزلي أي دخل في سلب الحرية والاختيار ممن قرر له في النظام العلمي والنظام العيني أن يكون مختاراً، وليس له أي دخل في سلب الاختيار والحرية الإنسانية بأن يجبره على الطاعة أو المعصية.

وعلى هذا فكلتا المقدمتين المذكورتين في الإشكال صحيحتان ولا شك فيهما وكذلك صحيح ما قلناه في تلك النقطة الإضافية من أن علم الله فعلي وإيجابي لا انفعالي وتبعي... ولكنه لا يلزم من ذلك أن يكون الإنسان مجبراً ومسلوب الاختيار، وأنه عندما يعصي يكون قد أُجبر على العصيان من طرف قوة أعلى منه، بل إن الموجود الذي خلق مختاراً في النظام التكويني هو في النظام العلمي أيضاً حرٌّ مختار، فإذا فعل فعلاً يجبر عليه كان علم الله جهلاً لذا يجب أن نسأل من يقول فيما ينسب إلى عمر الخيام في الأبيات السابقة:

«علم الله بهذا» أي بشرها، ما هو الشيء الذي علمه الله في الأزل؟ هل هو الشرب الاختياري وطبقاً للميل والإرادة والاختيار الشخصي من دون إكراه

ولا إجبار، أم هو الشرب الجبري المفروض من قبل قوة خارج وجود الإنسان؟.

إن ما كان الله قد علمه في الأزل ليس شرب الخمر الإجباري ولا شرب الخمر المطلق، وإنما شربها الاختياري، ولأن علم الله كذلك فإذا أجبر على عدم الشرب أو أجبر على الشرب يعود العلم الإلهي جهلاً.

فالنتيجة على هذا هي أن العلم الأزلي بأفعال الموجودات ذات الإرادة والاختيار ليس جبراً بل هو نقيض للجبر، فإن لازم العلم الأزلي هو أن يكون المختار مختاراً حتماً.

ومن هنا صح قول من قال:

وجعلُ الذنب معلولاً لعلم إلهي - لدى العقلاء - جهلُ

كل هذا فيما لو كان مجال بحثنا هو العلم الأزلي الإلهي المسبق الذي ذكر في القرآن الكريم باسم الكتاب واللوح المحفوظ والقلم وأمثال ذلك، وكان ما ذكر في الإشكال هو هذا العلم.

ولكن يجب أن نعلم أن مع غض النظر عن موجودات العالم والنظام السببي والمسببي معلوم الله بالعلم الأزلي، فإن هذا النظام المعلوم لله هو نفسه علم الله أيضاً.

وإن هذا العالم بكلّ نظمه هو علم الباري ومعلومه أيضاً ذلك لأن ذاته محيطة بذوات كلّ الأشياء من الأزل إلى الأبد وأن ذات كلّ شيء حاضرة لديه. ولا يمكن أن يخفى عليه موجود من موجودات العالم بأسره، إنه في كلّ مكان ومع كلّ شيء.

﴿...فَأَيْنَمَا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾^(١).

﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾^(٢).

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) ق: ١٣.

﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (١).

وعلى هذا، فإنّ العالم نفسه بكلّ خصوصياته ونظمه من مراتب علم الله، وفي هذه المرتبة من العلم يكون العلم والمعلوم واحداً غير متعدد حتى يفرض انطباق العلم والمعلوم أو عدم انطباقه وحتى يقال: إنه إن حصل الأمر كذا كان علم الله علماً وإن حصل كذلك كان جهلاً.

نهضة المهدي
في ضوء فلسفة التاريخ

المقدمة

ترجمة: محمد علي آذرشب

بسم الله الرحمن الرحيم

الإنسان موجود ينشد الكمال فطرياً، وهكذا المجتمع الإنساني، وهذه حقيقة تؤكد عليها الشرائع السماوية والمدارس الفكرية والفلسفية، اللهم إلا أصحاب الاتجاهات التشاؤمية، وقليل ما هم.

انطلاقاً من هذه الفطرة تطلعت البشرية دوماً إلى اليوم الموعود... يوم تحقق الآمال، وسيادة العدل، وزوال ألوان الظلم.

التطلع لمثل هذا اليوم شكّل ركناً من أركان الشرائع السماوية باعتبارها دين فطرة الله. كما انعكس التطلع لهذا اليوم الغيبي على أشد المدارس الأرضية رفضاً للغيب مثل المادية الجدلية التي آمنت بيوم موعود تزول فيه كل ألوان الصراع القائم على ظهر الأرض، ويسود فيه الوثام والسلام.

مسألة (المهدي) في الإسلام تجسيد لهذا التطلع الفطري.

وهي - إضافة إلى كونها عقيدة تلبي حاجة إيمانية فطرية في الإنسان - ذات آثار عملية على مسيرة المجموعة المسلمة في مرحلة النضال من أجل استلام زمام أمور خلافتها في الأرض.

بسم الله الرحمن الرحيم

الفرق والمذاهب الإسلامية تُجمع - مع اختلاف طفيف بينها - على حتمية انتصار قوى الحق والعدالة والسلام في صراعها مع قوى الباطل والظلم والعدوان في نهاية المطاف. وتؤمن بغدٍ يشعّ فيه نور الإسلام على جميع ربوع المعمورة، وتسود فيه القيم الإنسانية سيادة تامّة، ويتحقق ظهور المدينة الفاضلة والمجتمع الأمثل.

المسلمون يجمعون أيضاً أنّ هذه الآمال الإنسانية الكبيرة ستتحقق على يد شخصيّة مقدسة أطلقت عليها الروايات الإسلامية اسم «المهدي».

هذه الفكرة تنطلق أساساً من المفاهيم القرآنية التي تؤكد على حتمية انتصار رسالة السماء^(١) وحتمية انتصار الصالحين^(٢) والمتقين، وحتمية انهزام قوى الظلم والطغيان^(٣) وحتمية بزوغ فجر غدٍ مشرق سعيد على البشرية^(٤).

هذه الفكرة تنطوي قبل كل شيء على نظرة تفاؤلية تجاه المسيرة العامّة للنظام الطبيعي وتجاه مسيرة التاريخ، وتبعث الأمل في المستقبل، وتزيل كلّ النظرات التشاؤمية بالنسبة إلى ما تنتظره البشرية في آخر تطلعاتها.

(١) ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ، وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾. التوبة: ٣٣. الصف: ٩.

(٢) ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾. الأنبياء: ١٠٥.

(٣) ﴿وَرِيدٌ أَن تَمَنَّٰ عَلَى الَّذِينَ اسْتَضَعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ۗ وَتَمَنَّٰ لِمَن فِي الْأَرْضِ وَرَأَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَخُنُودَهُمَا مِنْهُم مَّا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾. القصص: ٥ - ٦.

(٤) ﴿قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَأَصْبِرُوا ۚ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۗ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾. الأعراف: ١٣٨.

انتظار الفرج:

الأمل في تحقق هذا الهدف الإنساني العالمي، ورد في الروايات الإسلامية بعبارة «انتظار الفرج»، واعتبر الإسلام هذا الانتظار عبادة بل من أفضل العبادات.

مبدأ انتظار الفرج يمكن استنباطه من مفهوم قرآني آخر هو «حرمة اليأس من روح الله».

المجموعة المؤمنة بالنصر الإلهي لا تفقد الأمل مهما قست الظروف ولا تسلم نفسها لليأس والعبث بأي حال من الأحوال.

مفهوم انتظار الفرج وعدم اليأس من روح الله من المفاهيم الإسلامية الشاملة التي لا تختص بفرد معين أو جماعة محددة، فهو يحمل البشائر للبشرية بأجمعها، ويحمل معه أيضاً صفات محددة لهذه البشائر.

نوعان من الانتظار:

انتظار الفرج، والتطلع إلى مستقبل أفضل على نوعين:

الأول: انتظار مشر بناء يبعث على الالتزام ويمنح القوة والتحرك، ومثل هذا الانتظار يمكنه أن يكون نوعاً من العبادة وطريقاً لطلب الحق.

الثاني: انتظار محرم هدام يؤدي إلى الوقوع في الأغلال وإلى شلّ الطاقات، ويمكن اعتباره نوعاً من «الإباحية» كما سنوضح ذلك في آخر هذا البحث.

هذان النوعان من الانتظار ينطلقان من انطباعات مختلفين عن ظهور المهدي (عج) الموعود. وهذان الانطباعات بدورهما ناشتان عن رؤيتين متباينتين للتطورات والتغيرات التاريخية. من هنا يلزمنا أن نلقي بعض الضوء على طبيعة مجرى الأحداث التاريخية.

شخصية المجتمع وطبيعته:

هل التطورات التاريخية سلسلة من الأمور الطبيعية أم مجموعة من الأحداث التي تتحكم فيها الصدفة والاتفاق؟ .

الطبيعة خالية طبعاً من الصدفة الواقعية، أي خالية من بروز أو حدوث ظاهرة ليست لها علة، لكن الصدفة موجودة بشكل نسبي قطعاً.

لو خرجت صباح أحد الأيام من بيتك، وشاهدت صديقاً لك لم تره منذ سنين وهو يمرّ من أمام بيتك، فإنك ستقول: إنّ هذا اللقاء حدث بطريق المصادفة والاتفاق. لماذا؟.. لأنّ طبيعة الخروج من البيت - بشكل عام - لا تستلزم مثل هذا اللقاء. ولو استلزم ذلك لالتقيت بهذا الصديق كلّ يوم.

نحن إذن نطلق اسم «الصدفة» على كلّ ظاهرة لا تنسجم علتها مع الطبيعة العامة لعلّة تلك الظاهرة.

ما يحدث بالصدفة لا يخضع لضوابط عامّة، ولا لقوانين علمية، إذ إنّ القوانين العلمية تعبر عن الأحداث العامة للطبيعة.

نعود إلى السؤال الذي طرحناه آنفاً. رب قائل: إنّ أحداث التاريخ هي سلسلة من الصدف والاتفاقات، أي إنّها لا تنضبط تحت قاعدة عامّة.. هذه المقولة تعني: أنّ المجتمع عبارة عن مجموعة من أفراد ذوي طبائع فردية شخصية. وما يقوم به هؤلاء الأفراد من نشاطات نابعة من دوافعهم الفردية الشخصية، يؤدي إلى سلسلة من المصادفات والاتفاقات.. وهذه بدورها تؤدي إلى التغييرات التاريخية... هذه نظرة.

والنظرة الأخرى ترى أن للمجتمع وجوده وشخصيته المستقلة عن الأفراد، وله مسيرته التي تقتضيها طبيعته وشخصيته. فشخصية المجتمع هي غير شخصية الأفراد، والشخصية الواقعية والحقيقية للمجتمع تركيب مكوّن من التفاعل الثقافي للأفراد كسائر التراكيب المشهودة في الطبيعة الحيّة والجامدة.

المجتمع - بناء على هذا - له طبيعته وقواعده وضوابطه الخاصة التي تؤطر

مسيرته، وهذه المسيرة بكلّ ما فيها من أفعال وردود أفعال إنّما تقوم على أساس قوانين كلّية عامّة.

لا يمكن أن تكون للتاريخ فلسفة ولا قواعد ولا ضوابط عامّة، ولا بمقدوره أن يكون موضوعاً للفكر وأساساً للدراسة والتذكر والاعتبار ما لم يكن للمجتمع شخصيّة مستقلة وطبيعة خاصّة.

وإن افتقد المجتمع هذه الشخصيّة المستقلّة تحول التاريخ إلى تعبير عن حياة مجموعة من الأفراد، وفقد عطاءه التربوي. وإن كانت في مثل هذا التاريخ عظة وعبرة، اقتصرت العظة والعبرة على الحياة الفرديّة ولا تتعداها إلى حياة الشعوب والجماعات.

إذن، فهمنا لأحداث التاريخ يقوم على أساس فهمنا لشخصيّة المجتمع وطبيعته.

القرآن والتاريخ:

مسألة «انتظار الفرج» التي نريد معالجتها في هذا البحث دينية إسلامية، ذات جذور قرآنية، إضافة لما لها من طابع فلسفي واجتماعي. ينبغي على هذا أن نوضح رأي القرآن في المجتمع وأحداثه وتطوراته قبل البحث في مسألة الانتظار.

ليس ثمة شك في أنّ القرآن الكريم يذكر التاريخ على أنّه مصدر للتذكر والتفكير ولتلقّي العبر والدروس. لكن السؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد يدور حول طبيعة النظرة القرآنية للتاريخ، أهى نظرة فرديّة أم اجتماعيّة؟ هل ينطلق القرآن في طرح العبر والدروس من حياة الأفراد أم من حياة الجماعات؟

وإذا كان القرآن يتّجه في سرده التاريخ إلى حياة الجماعات لا الأفراد.. فهل هذا يعني أنّ القرآن يعتبر المجتمع شخصيّة مستقلة مدركة، ذات قوّة وشعور، مستقلة عن حياة الأفراد؟

وإذا كان جواب السؤال الأخير إيجابياً، فهل نستطيع أن نستنبط من القرآن الكريم السنن والقوانين التي تحكم المجتمعات؟ .
هذه الموضوعات تحتاج إلى دراسات وافية وتتطلب تدوين رسالات مستقلة^(١).

نستطيع هنا أن نشير بشكل موجز جداً إلى أن القرآن ينطلق في قسم من دروسه وعبره - على الأقل - من حياة الأمم والجماعات.

﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُنتَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢).

القرآن يطرح مراراً مسألة حياة الأمم وآجالها فيقول مثلاً: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^(٣).

القرآن الكريم يرفض بشدة النظرة العبثية إلى التاريخ ويشدد على وجود قواعد ثابتة دائمة لمسيرة الأمم والجماعات فيقول: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ نَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٤).

القرآن يشير إلى مسألة تربوية هامة في حقل القوانين التي تحكم التاريخ حين تؤكد أن البشرية هي التي ترسم بيدها مصيرها عن طريق ما تقوم به من أعمال صالحة أم طالحة.

وهذا يعني أن النظرية القرآنية تذهب إلى أن قوانين المسيرة البشرية ما هي إلا سلسلة من ردود الفعل لما تفعله الأقسام والجماعات.

من هنا نفهم أن النظرية القرآنية تؤكد على وجود قوانين ونواميس كونية ثابتة لمسيرة التاريخ، كما تؤكد في الوقت ذاته على دور الإنسان وحرية واختياره.

(١) راجع تفسير الميزان: الجزء ٤، ص ١٠٣، الجزء ٧، ص ٣٣٣، الجزء ٨، ص ٨٥، الجزء ١٠، ص ٧١ - ٧٣، الجزء ١٨، ص ١٩١.

(٢) البقرة: ١٣٤ و ١٤١.

(٣) الأعراف: ٣٤، والنحل: ٦١.

(٤) فاطر: ٤٣.

في القرآن الكريم آيات كثيرة بهذا الصدد، نذكر منها على سبيل المثال الآية (١١) من سورة الرعد: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾.

تفسير تكامل التاريخ:

المدرسة الفكرية التي تنظر إلى المجتمع باعتباره موجوداً ذا شخصية مستقلة وطبيعة خاصة، لها نظرتها المعينة أيضاً إلى تكامل المجتمع، ولها تفسيرها الخاص لطبيعة المسيرة البشرية ولمسألة التكامل.

مر بنا أن القرآن الكريم يؤكد شخصية المجتمع وواقعيته، كما يؤكد أيضاً على الاتجاه الارتقائي التكاملي للمجتمع.

ومن جهة أخرى نعلم أن ثمة مدارس فكرية أخرى تذهب أيضاً إلى أن مسيرة البشرية تسير سيراً ارتقائياً تفرضه حتمية التاريخ.

من هنا كان لزاماً علينا أن نلقي الضوء على الفرق بين النظرة القرآنية في هذا المجال ونظرة بعض المدارس الفكرية الأخرى، وأن نفهم من خلال ذلك دور الإنسان ومسؤوليته لمستجلي من ذلك كله طبيعة «الانتظار الكبير» وكيفيته.

طريقتان مختلفتان:

تكامل التاريخ يمكن تفسيره بطريقتين مختلفتين:

إحدى هاتين الطريقتين نطلق عليها اسم التفسير «الآلي» أو «الديالكتيكي».

والطريقة الأخرى: التفسير «الإنساني» أو «الفطري» ومن هاتين الطريقتين المتباينتين لتفسير تكامل التاريخ ينبثق اتجاهان فكريان مختلفان شكلاً وماهية.

نستعرض فيما يلي هاتين الطريقتين بقدر ما يتعلق الموضوع بمسألة «الانتظار» و«الأمل» بالمستقبل لا أكثر.

الطريقة الديالكتيكية أو الآلية:

هذه الطريقة تفسر تكامل التاريخ على أساس الصراع بين النقائص.

وأولئك الذين يتخذون من هذه الطريقة وسيلة لتفسير تكامل المسيرة البشرية لا يقتصرون على التاريخ بل يفسرون كل أجزاء الطبيعة على هذا الأساس.

نشير فيما يلي بشكل موجز إلى التفسير الديالكتيكي للطبيعة باعتباره أساساً للتفسير الآلي للتاريخ.

يقوم التفسير الديالكتيكي للطبيعة على الأسس التالية:

أولاً: الطبيعة في حركة مستمرة ودائمة، وليس فيها ما هو ساكن وثابت، فالنظرة الصحيحة للطبيعة إذن هي أن نرى الأشياء في حالة حركة وتغير دائمين، والفكر هو أيضاً متغير باعتباره جزءاً من الطبيعة.

ثانياً: كل جزء من أجزاء الطبيعة يتأثر بأجزاء الطبيعة الأخرى ويؤثر فيها. فهناك ارتباط عام بين جميع الأجزاء، وعلى هذا فالنظرة إلى الطبيعة لا تكون صحيحة ما لم تدرس جميع الأشياء وهي مرتبطة مع بعضها، لا مفككة ومجزأة.

ثالثاً: الحركة ناشئة عن صراع النقااض. فكما قال «هرقليطس» اليوناني قبل خمس وعشرين قرناً: الصراع أساس كل تطور.

وصراع النقااض يأتي عن طريق اتجاه كل ظاهرة نحو ضدها ونقيضها، وهذه الظاهرة تحمل نقيضها معها.

فكل ظاهرة موجودة ومعدومة في آن واحد. لأنها تحمل عوامل عدمها وفنائها معها.

ومع نمو النقيض يحتدم الصراع بين الظاهرة الأصلية التي نريد الحفاظ على وضعها ووجودها، وبين نقيضها الذي يريد أن يبدلها إلى ضدها.

رابعاً: الصراع بين النقااض داخل الظواهر يزداد شدة باستمرار حتى يبلغ ذروته، أي إن التغيير الكمي يزداد ليلبغ أقصى حد ممكن، وحينئذ تحدث طفرة ثورية في التغييرات الكمية لتتحول إلى تغييرات كيفية، وينتهي الصراع لمصلحة القوى الجديدة، وتندحر القوى القديمة ويتبدل الشيء بأجمعه إلى نقيضه.

فهذه الطريقة لفهم الوجود تتلخص إذن في افتراض قضية أولى وجعلها أصلاً

وهي ما يطلق عليها اسم «الأطروحة» ثم ينقلب هذا الأصل إلى نقيضه وهو «الطباقي» بحكم الصراع في المحتوى الداخلي بين المتناقضات، ثم يأتلف النقيضان في وحدة وهي «التركيب». وتصبح هذه الوحدة بدورها أصلاً ونقطة انطلاق جديدة، وهكذا يتكرر هذا التطور الثلاثي وبهذا الشكل تطوي الطبيعة مراحل تكاملها.

فالتبيعة ليست هادفة ولا تنشئ كمالها، بل تتجه نحو انهدامها، لكن هذا الانهدام يحمل بدوره عنصر انهدامه، وكلّ نقيض يتجه بدوره نحو نقيضه.. ونفي النفي نوع من التركيب الذي يؤدي إلى دفع التاريخ نحو التكامل بشكل حتمي وجبري.

والتاريخ جزء من الطبيعة، وهو لذلك يطوي مسيرة الطبيعة نفسها على الرغم من أن عناصر المسألة التاريخية هم أفراد البشر.

أي إنّ التاريخ تحرك مستمر وارتباط متبادل بين الإنسان والطبيعة والإنسان والمجتمع.. وهو مواجهة وجدل دائم بين المجموعات الإنسانية الفتية، والمجموعات التي تتجه نحو الزوال. وهذه المواجهة تؤدي في نهاية الأمر إلى حركة حادة ثورية لمصلحة القوى الفتية النامية.

بعبارة أخرى: التاريخ لصراع الأضداد... حيث تتجه كل ظاهرة نحو ضدها ثم يتم التكامل على أثر تركيب الأضداد.

هذه النظرية تذهب بعد ذلك إلى أنّ العمل الإنتاجي هو أساس حياة البشرية والعامل المحرك للتاريخ.

فالعمل الاجتماعي في أي مرحلة من مراحل التاريخ يخلق نوعاً خاصاً من العلاقات الاقتصادية بين الأفراد وهذه العلاقات الاقتصادية تؤدي إلى انبثاق مجموعة من العلاقات الأخرى كالعلاقات الخلقية والسياسية والقضائية والعائلية ونظائرها.

والعمل الإنتاجي لا يتوقف على شكل معين، إذ إنّ الإنسان مزود بقدرة على تطوير وسائل الإنتاج يؤدي إلى زيادة الإنتاج وإلى خلق جيل جديد يحمل أفكاراً جديدة متكاملة.. أي إنّ هناك تأثيراً متبادلاً بين الإنسان والآلة،

الإنسان يخلق الآلة، والآلة تخلق الإنسان الجديد. ومن جهة أخرى، زيادة الإنتاج تؤدي إلى إيجاد علاقات اقتصادية جديدة، ومن هذه العلاقات الاقتصادية الجديدة تنبعث مجموعة أخرى من العلاقات الاجتماعية. وهذا هو المقصود من مقولة: الاقتصاد يشكل البناء التحتي للمجتمع، وكل ما عداه فهو بناء فوقه. أي إن جميع الأوضاع الاجتماعية معلولة للوضع الاقتصادي.

وعندما يتغير البناء التحتي على أثر تطور وسائل الإنتاج تتغير كل الأبنية الفوقية. وفي هذه الحالة تحاول القوى التي ترتبط مصالحها بالوضع الاقتصادي القديم أن تحافظ على هذا الوضع بشكله الموجود، لكن الطبقة الفتية المرتبطة بوسائل الإنتاج الجديدة ترى أن مصالحها تقتضي تغير الأوضاع وإحلال نظام اقتصادي جديد، ومن هنا تسعى إلى تغيير المجتمع وتطويره وإلى إيجاد نوع من التناسق بين المسائل الاجتماعية من جهة ووسائل الإنتاج المتكاملة ومستوى الإنتاج الجديدة من جهة أخرى.

ويستمر الصراع بين الفريقين: فريق رجعي ومرتبطة بالماضي. والآخر تقدمي يرتبط بالمستقبل.

أحدهما: يرى ضرورة بقاء الأوضاع الموجودة من أجل استبقاء وجوده والآخر: يسعى نحو أجواء جديدة وأوضاع جديدة: أحدهما: يتجه نحو الزوال، والآخر: نحو النمو.

ويشتد الصراع ويحتدم ليلبلغ ذروته حيث يحدث الانفجار، ويتبدل المجتمع في خطوة ثورية بدلاً يتمثل بتغير النظام القديم وإحلال النظام الجديد وانتصار القوى الجديدة وفشل القوى القديمة.

وهنا تبدأ مرحلة جديدة من مراحل التاريخ، وهذه المرحلة الجديدة تتطور أيضاً إلى مرحلة جديدة أخرى بالطريقة السابقة نفسها.

فالتاريخ في مفهوم هذه النظرية يطوى مسيرته عبر الأضداد. وكل مرحلة من مراحل التاريخ تحمل في أحشائها المرحلة التالية. وبعد صراع مستمر تترك المرحلة السابقة مكانها للمرحلة التالية.

هذا الاتجاه الفكري لتفسير الطبيعة والتاريخ يسمّى الاتجاه الديالكتيكي .

ولمّا كان هذا الاتجاه يعتبر كلّ القيم والأوضاع الاجتماعية في جميع مراحل التاريخ مرتبطة بوسائل الإنتاج وتابعة لها، فقد اطلقنا عليه اسم «التفسير الآلي» ومتى ما ذكرنا مصطلح «التفسير الآلي للتاريخ» فإننا نقصد به هذا اللون من التفكير .

العنصر الأساسي:

ما هو العنصر الأساسي الذي يمتاز به التفكير الديالكتيكي في حقل التاريخ والطبيعة؟ .

ما هو الفرق الرئيس بين هذا الاتجاه وهذا المنطق، والاتجاهات الفكرية والمنطقية الأخرى؟

ما الذي يميز هذا التفسير للظواهر الطبيعية عن التفسير الذي يطلق عليه أرباب المنطق الديالكتيكي اسم «التفسير الميتافيزيقي»؟ .

دعاة المنطق الديالكتيكي يتبعون مع الأسف طريقة «الغاية تبرر الوسيلة» في عرض المفاهيم، وهم لذلك يلقون التهم تلو التهم على ما يسمّونه بالمنطق الميتافيزيقي، عند إجابتهم عن الأسئلة المذكورة .

ويقولون أيضاً: إنّ التفكير الديالكتيكي ينظر إلى جميع الأشياء باعتبارها متحركة، بينما يعتبر الاتجاه الميتافيزيقي جميع أجزاء الطبيعة ساكنة جامدة .

لكن الحقيقة غير ذلك، فأرباب الاتجاه الميتافيزيقي لا ينظرون الأشياء باعتبارها جامدة غير متحركة، بل بالعكس فالبحوث المتعلقة بالطبيعة في الفلسفة الإلهية ترى إنّ السكون في الطبيعة مفهوم نسبي والثبات من خصائص ما وراء الطبيعة^(١) .

ويقولون أيضاً: إنّ التفكير الديالكتيكي يعتبر الأشياء مرتبطة مع بعضها

(١) للتوسع في هذه الصدد راجع «فلسفتنا» محمّد باقر الصدر، فصل «حركة التطور» (المترجم).

وذاث تأثير متبادل في بعضها، بينما أصحاب ما يسمّى بالمنطق الميتافيزيقي ينظرون إلى الأشياء مفكّكة غير مترابطة مع بعضها.

وهذا مخالف للواقع في ما يسمّونه بالمنطق الميتافيزيقي لا ينظر إلى الأشياء باعتبارها منفصلة مفكّكة عن بعضها^(١).

والفلاسفة الإلهيون أوّل من نظر إلى أجزاء العالم باعتبارها مرتبطة مع بعضها ارتباطاً عضوياً، وإلى العالم على أنّه إنسان كبير، وإلى الإنسان على أنّه عالم صغير، مع فارق في التعبير وطريقة الاستنتاج بين الماديين والإلهيين في هذا الصدد.

ويقولون كذلك: إنّ المسألة الأساسية التي تميز التفكير الديالكتيكي عن التفكير الميتافيزيقي هي مسألة التضاد.

ويستند هؤلاء إلى المبدأ المعروف في المنطق والفلسفة القائل بعدم إمكان اجتماع النقيضين وارتفاعهما ليستنتجا: إنّ التفكير الميتافيزيقي يرفض أي نوع من التناقض وإنّه يرى جميع أجزاء الطبيعة منسجمة مع بعضها حتى الماء والنار! وإن أرباب التفكير الميتافيزيقي يدعون القوى الاجتماعية الكادحة المسحوقة - انطلاقاً من رؤيتهم هذه - إلى المصالحة والمسالمة.

والحقيقة أنّ المبدأ المذكور لا علاقة له إطلاقاً بمسألة التناقض، وهذا اللون من الاستنتاج تحريف للحقائق.. فأصحاب التفكير الإلهي يرون أنّ التضاد في عناصر الطبيعة شرط لازم لدوام الفيض من الباري تعالى^(٢).

ويدعون أيضاً: «أنّ العنصر الأساسي الذي يمتاز به التفكير الديالكتيكي في حقل التاريخ والطبيعة هو مبدأ قفزات التطور والحركات الثورية في التاريخ...».

(١) راجع نفس المصدر، فصل «الارتباط العام» (المترجم).

(٢) كتب المؤلف الشهيد مقالاً قيماً في هذا الحقل تحت عنوان «أصل التضاد في الفلسفة الإسلامية» عسى أن أوفق لنشر ترجمته العربية قريباً (المترجم).

لكن هذا الإدعاء مرفوض أيضاً لأنّ مسألة قفزات التطور ليست لها أصالة في التفكير الديالكتيكي.

هيجل - مؤسس الديالكتيك - لم يذكر هذا المبدأ ضمن مبادئ الديالكتيك وهكذا كارل ماركس.

ظهر مبدأ قفزات التطور خلال القرن التاسع عشر في علم الأحياء وأضافه أنجلس - تلميذ ماركس - إلى مبادئ الديالكتيك، واليوم يعتبر هذا المبدأ من قوانين علم الأحياء، وليس له ارتباط بأي مدرسة فكرية.

فما هو العنصر الأساسي إذن؟

العنصر الأساسي الذي يمتاز به هذا الاتجاه الفكري عن غيره من الاتجاهات يتلخص بما يلي:

١ - قوله بديالكتيكية الفكر: أي إنّ الفكر الإنساني جزء من الطبيعة، وهو بالتالي خاضع لقوانين الديالكتيك الأربعة: «حركة التطور - وتناقضات التطور - وقفزات التطور - والارتباط العام». والاتجاه الديالكتيكي ينفرد في هذا، ولا يشاركه فيه اتجاه آخر.

٢ - تحديده للتناقض من الأطروحة إلى الطباق ومنه إلى التركيب، أي إنّ الديالكتيكي يفهم التناقض بأنّه ضرورة احتواء كلّ ظاهرة على ضدها، ثم انتقال تلك الظاهرة إلى حالة الضد، وهذه الحالة الجديدة تستمر في التطور على الطريقة نفسها. وبذلك فالطبيعة والتاريخي يطويان مسيرتهما عبر الأضداد. والتكامل في رأي الديالكتيك هو اجتماع الضدين في تركيب جديد.

مبدأ التناقض قديم، وهو يعني أن أجزاء الطبيعة في حالة صراع بل وأحياناً في حالة تركيب مع بعضها، وما أضافه الفكر الديالكتيكي إلى هذا المبدأ هو أنّ الصراع بين المتناقضات لا يقتصر على أجزاء الطبيعة، بل إنّ كلّ ظاهرة تربى في أحشائها نقيضها، وتبرز ظاهرة التناقض بالصراع بين العوامل الجديدة.

هاتان الخاصيتان تشكلان العنصر الأساسي للفارق بين التفكير الديالكتيكي والتفكير غير الديالكتيكي.

ومن الخطأ - بناءً على ما تقدم - إضفاء صفة الديالكتيك على كل مدرسة تؤمن بمبدأي الحركة والتناقض بين أجزاء الطبيعة.

لقد حاول البعض وصف الفكر الإسلامي بأنه فكر ديالكتيكي بعد أن شاهدوا مبدأ الحركة والتغير والضرورة وكذلك مبدأ التناقض في التراث الإسلامي.

والحقيقة غير ذلك، فالفكر الإسلامي يؤمن بوجود حقائق ثابتة خالدة غير قابلة للتغير، وهذا ما لا يؤمن به الفكر الديالكتيكي الذي يعتبر كل ما في الذهن من حقائق عن العالم إنما هي موقته ونسبية.

إضافة إلى ذلك، فالتناقض في التراث الإسلامي يتعارض مع مفهوم التناقض الديالكتيكي الذي يحصر حركة التاريخ والطبيعة بالسير عبر مثلث «الأطروحة والطباق والتركيب».

هذا الخطأ ناشئ بالدرجة الأولى من التهريج الذي يعمد إليه كثير من أتباع المادية الديالكتيكية حين يطلقون في أحاديثهم اسم الاتجاه الميتافيزيقي على كل اتجاه فكري غير ديالكتيكي، ثم يرشقون هذا الاتجاه الميتافيزيقي بوابل من التهم كعدم الإيمان بالحركة والارتباط العام وبالتناقض.

هذه التهم تطرح ضمن ثرثرة لغوية مسهبة وبعبارات قاطعة حاسمة تدفع بقارئها السطحي إلى الإيمان بأن الحركة والارتباط العام والتناقض مبادئ يختص بها الفكر الديالكتيكي وحده لا غير.

ومثل هذا القارئ يتخذ اتجاه الفكر الإسلامي أحد موقفين خاطئين: إما أن يضع الإسلام باعتباره ديناً سماوياً إلى صف الأفكار الميتافيزيقية «غير الديالكتيكية» ويخرج بنتيجة سريعة هي: إن الفكر الإسلامي كسائر الأفكار الميتافيزيقية يقوم على أساس الثبات والسكون وعدم وجود ارتباط عام بين أجزاء الطبيعة وعدم وجود تناقض بين هذه الأجزاء.

وإما أن يكون هذا القارىء مطلعاً على الفكر الإسلامي وعالمياً بخلوّ هذا الفكر ممّا يتهم به الفكر الميتافيزيقي، بل بوجود مبادئ الحركة والارتباط العام والتناقض في الفكر الإسلامي، فيستنتج من ذلك أنّ التفكير الإسلامي ليس بميتافيزيقي.

ولما كان دعاة المادّية الديالكتيكية قد أوحوا له أنّ الاتجاهات الفكرية لتفسير الطبيعة لا تزيد على اثنين:

الديالكتيكي والميتافيزيقي، فإنّ مثل هذه القراءة السطحيّة ناتجة - كما قلنا - من تساهل دعاة المادّية الديالكتيكية في عرض أفكار الآخرين وعن انتاجهم أسلوب التهريج وإلقاء التهم بالنسبة إلى الاتجاهات الفكرية غير الديالكتيكية، وحقيقة المسألة - كما ذكرنا هي غير ذلك فيضفي صفة الديالكتيكية على الفكر الإسلامي. هذه الأخطاء التي يقع فيها القارىء.

نتائج الاتجاه الآلي لتفسير التاريخ:

١ - مفهوم القديم والجديد:

تعبير القديم والجديد في المنطق الديالكتيكي لا ينطلق من تعاقب جيلي، أي لا يعني المجابهة بين الجيل الجديد والجيل القديم، لا يعني أنّ الجيل الجديد يقف بالضرورة في صفوف الجبهة الثورية، ولا يعني أيضاً أنّ الجيل القديم يقف بالضرورة في الجبهة المحافظة.

كما أنّ هذا المفهوم لا ينطلق من إطار ثقافي، أي إنّهُ لا يعني المجابهة بين المثقفين والأميين. بل إنّهُ مفهوم اجتماعي واقتصادي بحت.

فالطبقة القديمة هي التي ترتبط مصالحها بالوضع الموجود، والطبقة الجديدة هي الناقمة على الوضع الموجود، وهي التي فرضت عليها وسائل الإنتاج الجديدة أن ترى الأوضاع الموجودة معارضة لمصالحها وأن تسعى إلى تغيير البناء الفوقي للمجتمع.

فالتقدمي في رأي هذا الاتجاه هو نصير تغيير الأوضاع الموجودة وتكامل

المجتمع .. والرجعي هو الذي يطالب بالثبات وبقاء الأوضاع الاجتماعية على ما هي عليه .

الطبقة المرفهة والمتفعة من الأوضاع هي رجعية جامدة الفكر بالضرورة، لأنّ محتوى التفكير الاجتماعي للأفراد يتكوّن من خلال مكانتهم الطبقيّة وظروفهم الاقتصادية، وبالسبب نفسه فالطبقة المسحوقة المستثمرة تقدمية ذات فكر متطور متحرك . وهذه مسألة لا علاقة لها بالمعلومات وبالثقافة . فالحركة الاجتماعية تبدأ غالباً من الفئات والطبقات ذات المستوى العلمي الهابط، لكن هذه الفئات مثقفة لمكانتها الطبقيّة .

٢ - التسلسل المنطقي للتاريخ:

المراحل التاريخية - في المنطق الديالكتيكي - مرتبطة مع بعضها ارتباطاً طبيعياً ومنطقياً . وكلّ حلقة من حلقات التاريخ لها مكانها المعين الخاص، وليس بالإمكان أن تتقدم أو تتأخر .

فالرأسمالية مرحلة تاريخية تتوسط مرحلة الإقطاع والمرحلة الاشتراكية . ومن المستحيل أن ينتقل المجتمع من الإقطاع إلى الاشتراكية دون أن يمر بالمرحلة الرأسمالية، فلا طفرة في مراحل التاريخ كما كان يعتقد الفلاسفة الأقدمون .

فالطفرة في التاريخ تشبه انتقال نطفة الإنسان إلى مرحلة الطفولة دون أن تمر في المرحلة الجنينية، وتشبه انتقال الوليد إلى مرحلة الشباب دون أن يمر في مرحلة الطفولة .

من هنا فأصحاب هذا المنطق يطلقون اسم الاشتراكيين المثاليين على الاشتراكيين الذين أرادوا أن ينطلقوا من إيمانهم بالفكرة الاشتراكية إلى تطبيق هذه الاشتراكية دون أن يراعوا جبر التاريخ والتسلسل المنطقي للمراحل التاريخية . كما سمو اشتراكيّتهم بالاشتراكية الطوباوية أو الخالية، خلافاً للاشتراكيين الماركسيين الذين يقيمون فكرهم على أساس التسلسل المنطقي لحلقات التاريخ .

٣ - ذروة كل مرحلة:

ليس من الضروري أن يمرّ التاريخ في مراحل المتوالية المرسومة دون طفرة فحسب، بل من الضروري أيضاً أن تبلغ كل مرحلة من المراحل إلى ذروة كمالها لتتبدل إلى مرحلة جديدة أخرى، ولتستمر المسيرة التكامليّة.

لا بد لمرحلة الإقطاع - مثلاً - أن تطوي مسيرتها بالتدرّج لتبلغ مرحلة تاريخية معينة يحدث فيها التغيير.

وانتظار أي مرحلة مقبلة من مراحل التاريخ دون أن تبلغ المرحلة الراهنة ذروتها كانتظار الولادة قبل أن تطوي النطفة مراحلها الجنينية. وولادة مثل هذه - إن تمت - فهي إجهاض وليست ولادة سليمة.

٤ - قدسية النضال:

لما كان الصراع بين القديم والجديد شرطاً أساسياً لانتقال التاريخ من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وركناً ضرورياً من أركان تكامل المجتمع البشري، فالصراع بين القديم والجديد هو نضال مقدس مهما كان لونه.

فالقديم يستحق الفناء لا لكونه معتدياً.. بل لأنه قديم.. ولأنّ زواله يدفع بالمجتمع نحو التكامل.

من هنا فقدسية النضال لا تنطلق من كونها دفاعاً عن حق أو رداً لهجوم.

٥ - إثارة الفوضى:

نضال جديد للقديم ليس وحده هو المشروع والمقدس بل كلّ تحرك يمهد للثورة ويدفع بعجلة التكامل مشروع ومقدس أيضاً، كإثارة الاضطرابات من أجل خلق الاستياء وتعميق الفجوات وتصعيد النضال.

فالتكامل - كما ذكرنا - هو أن ينقلب الضد إلى ضده في حركة ثورية سريعة. وطريق هذا التغيير هو الصراع الداخلي للتناقضات.

ولا يمكن لهذا التغيير أن يتم دون أن يصل عمق الفجوات وشدة الصراع إلى أعلى مرحلة من مراحل تكامله .

وكلّ ما من شأنه أن يوسع الثغور يعمل في الإسراع في تغيير المجتمع من مرحلة إلى مرحلة أسمى .

ولما كانت عملية إثارة الفوضى والاضطرابات تستطيع أن تنهض بهذا الدور، فهي مشروعة ومقدسة طبقاً لهذا المنطلق .

٦ - الإصلاحات:

من جهة أخرى، الإصلاحات الجانبية والخطوات الرامية إلى تسكين آلام المجتمع هي خيانة وتخدير ووقوف بوجه التكامل وانخراط في جبهة أعداء التطوير، إذ إن مثل هذه الإصلاحات والخطوات تقلل من الفجوات ولو بشكل مؤقت . وتخفف حدة التناقضات . وهذا ما يؤدي إلى تأخير موعد انفجار الثورة . . وتأخير هذا الموعد يعادل زيادة مدة بقاء المجتمع في مرحلة معينة وتأخير موعد التغيير والتكامل .

هذه هي أهم نتائج الاتجاه الديالكتيكي أو الآلي لتفسير التاريخ .

الطريقة الإنسانيّة أو الفطرية:

الطريقة الإنسانيّة أو الفطرية لتفسير التاريخ تقف في النقطة المقابلة للتفسير الآلي .

هذه الطريقة تمنح الإنسان والقيم الإنسانيّة أصالة سواء على مستوى الفرد أم على مستوى المجتمع .

هذه الطريقة تنظر إلى الكائن الإنساني - في إطار علم النفس - على أنّه مكوّن من مجموعة غرائز مادية يشترك فيها مع سائر الحيوانات، ومجموعة من الغرائز السامية التي تميزه عن غيره من الحيوانات كالغريزة الدينية والغريزة الأخلاقية وغريزة البحث عن الحقيقة «حب التطلع» والغريزة الجمالية .

وفي الإطار الفلسفي، تنظر هذه الطريقة إلى المجتمع «من حيث ارتباط أجزائه وأفراده بأنه تركيب حقيقي»، كما تنظر إلى المجتمع «من حيث خصاله بأنه مجموعة من الخصال الدانية والسامية للأفراد إضافة إلى مجموعة خصال باقية مستمرة في المجتمع».

هذه الخصال الباقية المستمرة تتحكم في المجتمع الإنساني يمنح هذه الخصال الباقية نظاماً أفضل.

مسيرة التاريخ - انطلاقاً من هذه النظرة - متحولة متكاملة كالطبيعة ذاتها، والحركة باتجاه الكمال ضرورة لا تنفصل عن ذات أجزاء الطبيعة بما فيها التاريخ.

تحول التاريخ وتكامله لا يقتصر على الجانب الفني والآلي.. أي لا يقتصر على الجانب المدني، بل إنه يعم ويشمل جميع الشؤون المعنوية والثقافية للإنسان، ويتجه نحو تحرير الإنسان من القيود البيئية والاجتماعية.

والإنسان بفعل تكامله الشامل يتحرر تدريجياً من ارتباطه ببيئته الطبيعية والاجتماعية ويتجه نحو توثيق ارتباطه بالعقيدة والإيمان والأيدولوجية، وسيصل في المستقبل إلى الحرية المعنوية التامة المتمثلة في الارتباط التام بالعقيدة والإيمان والمدرسة الفكرية.

الإنسان في الماضي كان أسيراً وعبداً لقوى الطبيعة على الرغم من قلة تمتعه بمواهبها، والإنسان في المستقبل سيتحرر من قيود الطبيعة وستزداد سيطرته عليها في الوقت نفسه الذي سيزداد استثماره للطبيعة إلى أقصى حد ممكن.

لا ينبغي تفسير التكامل بآلات الإنتاج، ولا ينبغي اتخاذ المعلول مكان العلة. تكامل وسائل الإنتاج هو بدوره معلول اندفاع الإنسان الفطري نحو الكمال والتنوع والاستزادة، وناتج من قوة الابتكار لدى الأفراد.

هذه القوة وذاك الإندفاع يتسعان باستمرار جنباً إلى جنب في جميع جوانب الحياة الإنسانية.

وهذه الطريقة ترى أن من خصائص الإنسان انطواؤه على صراع داخلي بين الجانب الأرضي أو الترابي، والجانب السماوي المتعالي... أي بين الغرائز الهابطة ذات الهدف الفردي المحدود الموقت، والغرائز السامية التي تتجاوز حدود الفردية وتتسع لجميع البشرية وتستهدف تحقيق القيم الخلقية والدينية والعلمية والعقلية.. هذا الصراع أطلق عليه القدماء اسم النزاع بين العقل والنفس.

هذا الصراع الداخلي في نفس الإنسان سينجر إلى صراع بين المجموعات البشرية، ويتخذ صورة حرب بين الإنسان المتكامل المتحرر روحياً، والإنسان المنحط المغلول بقيود حيوانية.

هذا الاتجاه الفكري يقبل مبدأ الصراع الاجتماعي ويؤمن بدور هذا الصراع في تغيير التاريخ وتكامله. لكنه يرفض أن يكون هذا الصراع طبقياً دائراً بين الفئة المرتبطة بوسائل الإنتاج والنظم الاجتماعية القديمة، وبين الفئة المرتبطة بوسائل الإنتاج الجديدة.

فالصراع الذي يؤمن به هذا الاتجاه الفكري ويؤمن بدوره في تطوير التاريخ هو الصراع بين الأفراد الملتزمين المؤمنين الهادفين المتحررين من قيود الطبيعة والغرائز الحيوانية، والأفراد المنحطين المتسافلين الراسفين في أغلال الشهوات الهابطة.

وقائع التاريخ تشهد أن كثيراً من الثورات التي قامت من أجل تأمين الاحتياجات المادية للمجتمع تصدر قيادتها أو دعمها على الأقل رجال متحررون من قيود الشهوات الهابطة.

وبين الطريقتين «الآلية والإنسانية» اختلاف في تفسير طبيعة الثورات والنهضات.

الطريقة الآلية:

ترى أن تكامل وسائل الإنتاج يخلق طبقة محرومة تنهض بالثورات من

أجل تأمين احتياجاتها المادية، فتعتمد هذه الطبقة إلى تغيير الأنظمة والقوانين الموجودة وتستبدلها بأنظمة وقوانين جديدة... وتدعي أيضاً: أنّ المحتوى الداخلي لأي إنسان يعكس مكانته الطبقيّة، والطبقة الحاكمة تسعى دوماً إلى حفظ النظام القائم وصيانتته.

أما الطريقة الإنسانيّة: فتقدم أمثلة تاريخية للثورات التي لم تقتصر على الطبقة المحرومة، بل نهض فيها أفراد نشأوا في الطبقات المرفهة، ووقفوا بوجه النظام الحاكم بقوة وبسالة كنهضات إبراهيم وموسى ومحمّد والحسين بن علي. ولم تكن أهداف الثوار مادية دوماً، وخير دليل على ذلك ما شهدته التاريخ الإسلامي من نهضات في سبيل الله، وفي عصر صدر الإسلام خاصة، فيصف علي بن أبي طالب (عليه الصلاة والسلام) الرعيل الأوّل من المسلمين المجاهدين فيقول: «حملوا بصائرهم على أسياهم»^(١).

والثورات والنهضات لم تكن دوماً مرافقة لتطور وسائل الإنتاج، كالنهضات التي شهدتها الشرق والغرب خلال القرون الأخيرة من أجل مقارعة الاستبداد والطغيان.. فأيّ تطوير لوسائل الإنتاج حدث في إيران - مثلاً - أبان النهضة الدستورية؟!.

ولم تكن الفوضى الاجتماعية دوماً وليدة نقص القوانين الموجودة.. بل كانت أحياناً وليدة عدم تنفيذ القوانين النظرية المقبولة، فانطلقت الحركات الاجتماعية من أجل تطبيق هذه القوانين وتنفيذها عملياً، كحركات الشعبوية وثورات العلويين في التاريخ الإسلامي.

وأخيراً.. فالإنسان ليس بالموجود الذي لا يملك أي قدرة في التحكم بنفسه، وليس بالكائن المدفوع دوماً بدوافع غرائزه المادية ومصالحه الذاتية الآنية.

(١) نهج البلاغة: الخطبة ١٤٨.

نتائج الاتجاه الإنساني أو الفطري لتفسير التاريخ

١ - المعارك الراححة:

معارك التاريخ اتخذت أشكالاً وماهيات مختلفة وانطلقت من علل وأسباب متباينة، لكن المعارك التقدمية التي دفعت بعجلة التاريخ والإنسانية على سلم الارتقاء هي المعارك التي دارت رحاها بين الإنسان العقائدي الملتزم المؤمن المتسامي والإنسان العاثر المنحط المغلول بقيود شهواته الحيوانية والبعيد عن خط الالتزام والهدف والتعقل.

المعارك التقدمية التكاملية ليست بذات صفة طبقية وليست بالمجابهة بين القديم والجديد بالمفهوم الذي ينص عليه الاتجاه الآلي.

المعارك البشرية تتجه على مر التاريخ بالتدرج نحو اتخاذ صفة أيديولوجية، ويتجه الإنسان بالتدرج نحو التكامل في قيمة الإنسانية، أي يقرب من الإنسان المثالي ومن المجتمع المثالي.

ستكون نهاية المسيرة الإنسانية إقامة حكومة العدل وحكومة سيادة القيم الإنسانية، أو بالتعبير الإسلامي «حكومة المهدي».

كما ستزول حكومة قوى الباطل والطغيان والضلال المنساقه بدوافعها الحيوانية والأنانية.

٢ - حلقات التاريخ:

التسلسل المنطقي لحلقات التاريخ ليس له أساس من الصحة كما يصوره أصحاب التفسير الآلي. وقائع التاريخ عامة وما شهدته القرن الماضي خاصة تؤكد زيف هذه النظرية.

في القرن الماضي اتجهت بلدان إلى الاشتراكية دون أن تطوي المرحلة الرأسمالية نظير الاتحاد السوفياتي والصين وبلدان أوروبا الشرقية. ومن جهة أخرى ثمة بلدان بلغت فيها الرأسمالية ذروتها كالولايات المتحدة وبريطانيا، لكنّها بقيت في هذه المرحلة دون تغيير أو انتقال، وثبت خطأ كلّ التوقعات التي أعرب عنها زعماء الاتجاه الآلي حين أكدوا على قرب اندلاع الثورة العمالية في البلدان الصناعية كبريطانيا وفرنسا.

أحداث التاريخ أوضحت زيف ادعاءات الجبر وأثبتت إمكان وصول طبقة البروليتاريا إلى درجة معينة من الرفاه بحيث لم تعد تخامرها فكرة الثورة. كما أثبتت إمكان انتقال مجتمع من الحالة البدوية إلى أسمى مراحل الحضارة الإنسانية على أثر انبثاق إيديولوجية معينة وانتشار إيمان ديني بين أفراد المجتمع كما حدث في صدر الإسلام.

٣ - قدسية النضال:

مشروعية النضال وقداسته لا تنحصر في إطار الوقوف بوجه الاعتداء على الحقوق الفردية والوطنية، بل إن إطار هذه المشروعية والقداسة يتسع لكلّ نضال يستهدف الدفاع عن إحدى المقدسات البشرية المهددة بالخطر.

فالنضال مشروع متى ما تعرض حق لخطر، خصوصاً إذا كان ذلك الحق يتعلق بالمجتمع الإنساني، كالنضال من أجل التحرير، ومن أجل إنقاذ المستضعفين - على حدّ التعبير القرآني - كما أنّ النضال على طريق التوحيد مشروع متى ما تعرض التوحيد للخطر - أيّاً كان هذا الخطر - إذ إنه أهم مقومات سعادة البشرية.

٤ - الإصلاحات:

الإصلاحات الجانبية والتدرجية لا يمكن إدانتها بأي شكل من الأشكال. فالتاريخ لا يطوي مسيرته عبر الأضداد ومن هنا فالإصلاحات الجانبية والتدرجية لا تمنع مسيرته التكاملية ولا تقف بوجه انفجار أحداثه.

الإصلاحات الجانبية التدرجية تسهم بدورها في دعم الحق خلال صراعه مع الباطل، كما تساعد في دفع مسيرة التاريخ لمصلحة دعاة الحق.

ومقابل ذلك، فأعمال الفسق والفجور تساعد قوى العدوان، وتعيق حركة التاريخ لما فيه ضرر أصحاب الحق.

تطور الأحداث - بناء على هذا التصور - هو كمنضج الفاكهة على غصن الشجرة، لا كأنفجار القدر الكاتم كما في التصور الآلي.

فالشجرة تعطي فاكهة أفضل وأسلم، وربما أسرع، لو اهتمنا برعايتها وسقيها وكافحنا آفاتها.

٥ - إثارة الفوضى:

الدليل على شرعية الإصلاحات الجزئية التدرجية هو ذاته الدليل على عدم شرعية أعمال التخريب وإثارة الفوضى والاضطرابات من أجل خلق الأزمات والضائقات، بخلاف النظرية الآلية التي تضيء صفة الشرعية على مثل هذه الأعمال.

٦ - تأرجح منحنى التاريخ:

المسيرة التاريخية في خطها الكلي العام تتجه نحو التكامل إلا أن هذا الخط المتصاعد لا يسير سيراً تكاملياً جبرياً في جميع نقاطه. فليس من الضروري حتماً أن يكون المجتمع في مرحلة معينة من تاريخه أكثر تكاملاً من مرحلته التاريخية السابقة، لأن العامل الأساسي في حركة التاريخ هو الإنسان، والإنسان موجود مختار وذو إرادة حرة.

منحنى المسيرة البشرية يتأرجح بين الهبوط والارتفاع، وبين السرعة والبطء والسكون أحياناً. وتاريخ الحضارات البشرية ليس سوى سلسلة من حالات الازدهار والهبوط والسقوط والإنقراض. كما يقول «تويمبي»: «انحطاط الحضارات أمر لا يمكن رفضه لكن تاريخ البشرية يطوي بمجموعه مسيرة تكاملية».

٧ - التحرر من أغلال الطبيعة:

المسيرة التكاملية للبشرية تتجه نحو التحرر من أغلال الطبيعة المادية والظروف الاقتصادية والمصالح الفردية والجماعية لتتخذ طابع الالتزام والإيمان الفكري.

إرادة الإنسان الابتدائي كانت محدودة غالباً بتأثيرات بيئته الطبيعية والاجتماعية وغرائزه الحيوانية، لكن إرادة الإنسان المتطور تحررت بالتدرج من أسر البيئة والغرائز الحيوانية، بل وأضحت تتحكم في عوامل البيئة والغرائز تبعاً لتكامل ثقافة الإنسان واتساع آفاقه وازدياد التزامه بالأيدولوجيات التقدمية.

٨ - ماهية الجهاد:

حركة الجهاد والأمر بالمعروف لها ماهية إنسانية لا طبقية.

٩ - أصالة القوى الفكرية والأخلاقية:

قوة الإقناع الفكري، أي قوة الاستدلال والبرهان، لها أصالتها في الوجود الإنساني، وبعبارة أخرى: الضمير البشري - سواء من الناحية الفكرية، أو من حيث النزوع نحو السمو الإنساني - قوة أصيلة تتحكم أحياناً في المتطلبات المادية.

١٠ - المثلث الهيجلي:

مثلث الديالكتيك «الأطروحة والطباق والتركيب» بشكله الهيجلي الماركسي لا ينطبق على التاريخ ولا على الطبيعة.

حلقات التاريخ ليست سلسلة من الأضداد المنبثقة بعضها من بعض . كما أن الطبيعة لا تسير عبر هذا المثلث .

هذا المثلث يقوم على أساس تبدلين وتركيب واحد، أي تبدل الشيء إلى ضده، وهذا الضد إلى ضده، ثم يحدث التركيب في المرحلة الثالثة .

وما يحدث في الطبيعة إما أن يكون تركيباً للأضداد دونما تبدل، أو تبدلاً للأضداد دونما تركيب، أو أن يكون تكاملاً خالياً من تركيب الأضداد وتبدلها .

فتفاعل الأوكسجين والهيدروجين تركيب ليس فيه تبدل «أي لم يتبدل أحد العنصرين إلى العنصر الآخر» . ويحدث أحياناً أن تتدخل الطبيعة في إيجاد حالة تعادل بين ظاهرتين متناقضتين . وفي مثل هذه الحالة يحدث تبدل ليس معه تركيب وتكامل .

وجدير بنا أن نقول للمغرمين بألفاظ المثلث الهيجلي وبلطفة الديالكتيك : إننا نستطيع أن نطلق على أحد الموجودين المتفاعلين اسم «الأطروحة» وعلى الآخر اسم «الطباق»، وكذلك على حالة التعادل بين الظاهرتين المتناقضتين اسم «التركيب» . كما نستطيع أيضاً أن نطلق على كل فكر يقوم على أساس الحركة والتناقض اسم «الفكر الديالكتيكي»، ولو أن هذا الفكر يفتقد العنصر الأساسي الذي امتازت به الماركسية . لكنّه ينبغي الالتفات إلى أن إطلاق هذه الألفاظ هو اصطلاحى محض قد تدفعنا إليه رغبة شخصية لا أكثر .

نظريتان لتفسير الإنسان:

الطريقتان السابقتان لتفسير الحركة التكاملية للتاريخ ناتجتان من نظريتين مختلفتين لتفسير الإنسان وهويته الواقعية وملكاته الكامنة .

إحدى النظريتين ترى الإنسان موجوداً مغلولاً بمصالحه المادية والاقتصادية ومسيراً في اتجاه جبري يفرضه عليه تطور وسائل الإنتاج .

وكلّ ما ينطوي عليه الإنسان من مشاعر ورغبات وأحكام وأفكار وقدرة على الانتخاب إنّما هو انعكاس لظروف بيئته الطبيعية والاجتماعية .

الإنسان بموجب هذه النظرة مرآة لا تستطيع أن تعكس سوى ما يحيطها، وليس بمقدوره أن يقوم بأدنى حركة خلافاً لما تسمح به ظروف البيئة الطبيعية والاجتماعية.

والنظرة الأخرى ترى الإنسان موجوداً متمتعاً بخصال إلهية ومزوداً بفطرة تدفعه لأن يطلب الحق وينشده، وقادراً على التحكم بنفسه وعلى التحرر من جبر الطبيعة والبيئة والغرائز والمصير المحتوم.

والقيم الإنسانية بموجب هذه النظرة لها أصالتها في الإنسان، أي إن ثمة نزعات قد أودعت في طبيعة الإنسان، والموجود البشري بموجب طبيعته الإنسانية ينشد القيم الإنسانية السامية، وبعبارة أخرى ينشد الحق والحقيقة والعدالة ومكارم الأخلاق، ويستطيع بموجب قواه العقلية أن يخطط لبناء مجتمعه وألاً يستسلم استسلاماً أعمى لظروف البيئة، وأن ينفذ مشاريعه الفكرية انطلاقاً من إرادته وقدرته على الانتخاب.

دور الوحي هو الموجه والمساعد للإنسان باعتبار أن الوحي هادي البشرية وحامي القيم الإنسانية.

الإنسان يتأثر دون شك بظروف بيئته، لكن هذا التفاعل لا يسير باتجاه واحد بل إن الإنسان يؤثر أيضاً في بيئته.

والمسألة الأساسية في هذا التفاعل هي أن تأثير الإنسان في البيئة لا يظهر على شكل ردود فعل جبرية قهرية. فالإنسان، باعتباره موجوداً واعياً حراً مريداً قادراً على الانتخاب ومجهزاً بخصائص فطرية سامية، يبدي أحياناً ردود فعل تختلف عما يبديه حيوان مسير فاقد للوعي من ردود فعل.

الخصلة الرئيسة التي تميز الإنسان عن سائر الموجودات هي قوة سيطرة الإنسان على نفسه والثورة على انحرافاته.

وكلّ النقاط المضيئة في تاريخ البشرية نابعة من هذه الخصلة.

وهذا الجانب المتسامي من الإنسان منسي تماماً في الاتجاه الآلي لتفسير التاريخ.

التفسير القرآني:

التفسير القرآني للتاريخ ينطلق دون شك من النظرة الثانية.

القرآن يسرد وقائع التاريخ البشري منذ بدء الخليقة على أنها صراع مستمر بين قوى الحق وقوى الباطل، بين مجموعة من أمثال إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد (عليهم الصلاة والسلام) وأتباعهم المؤمنين، ومجموعة أخرى من أمثال نمرود وفرعون وجابرة اليهود وأبي سفيان وأمثالهم.

فلكلّ فرعون موسى...

وفي خضم هذا الصراع المستمر ينتصر الحق حيناً والباطل حيناً آخر.

وانتصار أحد الفريقين أو فشله يرتبط طبعاً بمجموعة من العوامل الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية.

تأكيد القرآن الكريم على تأثير العوامل الأخلاقية في مسيرة التاريخ صير من التاريخ مصدر تعليم مثمراً معطاء، ولو نظرنا إلى التاريخ على أنه مجموعة صدف واتفاقات ليس لها علة ولا موازين أو ضوابط، لتبدلت أحداث التاريخ إلى أساطير لا تصلح إلا للتسلية والسمر وتربية الخيال، دون أن يكون فيها أي عطاء تعليمي.

ولو آمنا بوجود قواعد وموازين للتاريخ دون أن يكون للإنسان دور فيها، لأضحى العطاء التعليمي للتاريخ نظرياً فقط لا عملياً.

وسوف نتعلم - في هذه الحالة - من التاريخ نظير ما نتعلمه من حركات الكواكب والمجرات.

وكما أن معلوماتنا عن الكواكب والنجوم لا تساعدنا في تغيير مسيرها، كذلك معلوماتنا عن التاريخ لا تمنحنا أي دور في تعيين مسار حركة التاريخ.

أما حينما نؤمن بضوابط التاريخ وموازينه وقواعده، وبدور إرادة الإنسان في تعيين مسير حركة التاريخ وبالذور الأصيل والحاسم للقيم الأخلاقية والإنسانية، يصبح التاريخ حينئذٍ ذا عطاء تعليمي مفيد، والقرآن الكريم ينظر إلى التاريخ من هذه النافذة.

القرآن الكريم يتحدث مراراً عن الدور الرجعي الذي يلعبه «الملا» و«المترفون» و«المستكبرون» على مسرح التاريخ، كما يتحدث عن دور «المستضعفين».

ويؤكد القرآن الكريم في الوقت ذاته على أنّ الصراع المستمر بين الفريقين منذ فجر التاريخ ذو هوية معنوية إنسانية لا مادية طبقية.

المجتمع المثالي:

مسألة نهضة «المهدي عليه السلام» قضية اجتماعية فلسفية كبرى.

هذه المسألة لها أركانها وعناصرها المختلفة، بعض هذه الأركان والعناصر فلسفي علمي يشكل جزءاً من التصور الإسلامي، وبعضها ثقافي تربوي، وبعضها سياسي وبعضها اقتصادي، وبعضها اجتماعي وبعضها إنساني أو إنساني - طبيعي^(١).

لا يسعنا هنا أن ندرس هذه المسألة على ضوء القرآن الكريم والسنة، كذلك نكتفي بذكر خلاصة لخصائص هذه البشرية الكبرى للكشف عن ماهية «الانتظار الكبير».

أ - التفاؤل بمستقبل البشرية: فحول مستقبل المسيرة البشرية اختلفت الآراء والنظرات.

اعتقد بعض المفكرين أنّ الشر والفساد والتعاسة صفات لا تفارق الحياة

(١) أقيمت ثمان محاضرات في هذا الموضوع عام ١٩٧٤، أرجو أن أوفق لنشرها بعد إعادة النظر فيها.

البشرية، وذهبوا إلى أنّ الحياة لا قيمة لها على الإطلاق، وأفضل ما يستطيع أن يقوم به الإنسان هو أن يضع نهاية لهذه الحياة.

وبعض آخر ذهب إلى أنّ الحياة البشرية بترءاء، وقال: إنّ البشرية تحفر قبرها بيدها بفعل تطورها التكنولوجي وتقدمها في صنع وسائل التخريب والدمار، وهي على شفا السقوط والانهيال.

يقول «رسل» في «الآمال الجديدة»: «.. ثمة أفراد - منهم أنشتاين - يزعمون أنّه من المحتمل جداً أن يكون الإنسان قد طوى دورة حياته، وسيستطيع خلال السنوات القليلة المقبلة أن يبني نفسه بما يتمتع به من خلال مهارة علمية فائقة». واستناداً إلى هذه النظرية، تواجه البشرية الفناء الآن وهي في ربيع عمرها، وعلى أبواب نضجها الثقافي.

وإذا اكتفينا بالشواهد الظاهرية، فإننا لا نستطيع طبعاً أن ننفي هذا الاحتمال.

أما النظرية الثالثة فترفض المقولتين السابقتين، فلا الشر والفساد والتعاسة صفات تلازم البشرية ولا التطور المدني المادي بقادر على إبادة البشرية، بل إنّ البشرية تتجه نحو مستقبل مشرق سعيد تنقلع فيه جذور الظلم والفساد.

هذه النظرية يبشر بها الدين، ونهضة المهدي ترتبط بهذه البشرى.

ب - انتصار الحق والتقوى والسلام والعدل والحرية على الظلم والدجل والاستكبار والاستعباد.

ج - قيام حكومة عالمية واحدة.

د - عمران الأرض بحيث لا تبقى بقعة خربة غير عامرة.

هـ - بلوغ البشرية حد النضج والتكامل يلتزم فيه الإنسان طريق العقل والعقيدة، ويتحرر من أغلال الظروف الطبيعية والاجتماعية والغرائز الحيوانية.

و - استثمار ذخائر الأرض إلى أقصى حد ممكن.

ز - إحلال المساواة التامة بين البشر في حقل الثروة.

ح - اقتلاع جذور الفساد كالزنا والربا والخيانة والسرقة والقتل وشرب الخمر، وخلو النفوس من العقد والأحقاد.

ط - زوال شبح الحروب وسيادة السلام والحب والتعاون والصفاء.

ي - المواءمة بين الإنسان والطبيعة.

هذه الأهداف تلقي الضوء على ماهية مسألة المهدي، وكل واحد منها يحتاج إلى استدلال وتحليل ودراسة لا يسعها بحثنا هذا، فنتركها إلى فرصة أخرى.

الانتظار الكبير:

المستقبل الذي ينبغي أن تعقد عليه الآمال، والذي شاءت الإرادة الإلهية أن يسير نظام العالم تجاهه، هو هذا الذي ذكرناه.

والآن ينبغي أن نعود إلى موضوع انتظار الفرج الذي قسمناه في بدء هذا الحديث إلى قسمين:

انتظار بناء حركي ملتزم عبادي، بل من أفضل العبادات، وانتظار مخرب معوق يبعث على الخمول والكسل والتقاعس، ويعتبر نوعاً من «الإباحية».

ذكرنا أن هذين اللونين من الانتظار ينطلقان من نوعين من التصور حول الحدث التاريخي العظيم المتمثل بظهور المهدي الموعود.

وهذان التصوران ينتجان بدورهما من نوعين من التصور بشأن تطور التاريخ.

نشرح فيما يلي هذين النوعين من الانتظار نبدأ بالانتظار المخرب.

الانتظار المخرب:

بعض المؤمنين بظهور المهدي يتصورون أن نهضة هذا المنجي ذات طابع

انفجاري محض، ونتيجة فقط من انتشار الظلم والجوع والفساد والطغيان، أي إن مسألة الظهور نوع من الإصلاح ناتج من تصاعد الفساد.

هؤلاء يتصوّرون أن مسيرة البشرية تتجه إلى انعدام العدل والقسط، وإلى زوال أنصار الحق والحقيقة، وإلى استفحال الباطل.

وحينما يصل هذا الانحدار إلى نقطة الصفر يحدث الانفجار المرتقب، وتمتد يد الغيب لإنقاذ الحقيقة - لا أنصار الحقيقة - إذ لن يبقى للحقيقة أنصار آنذاك.

هذا التصوّر يُدين كلّ إصلاح، لأنّ الإصلاح، يشكل نقطة مضيئة على ساحة المجتمع العالمي، ويؤخر الإمداد الغيبي كما يعتبر هذا التصوّر كلّ ذنب وتمييز وإجحاف مباحاً لأنّ مثل هذه الظواهر تمهد للإصلاح العام وتقرب موعد الانفجار.

هذا التصوّر يميل إلى مذهب الذرائع الذي يذهب إلى أنّ الغاية تبرر الوسيلة فإشاعة الفساد - بناءً على هذا التصوّر - أفضل عامل على تسريع ظهور المهدي وأحسن شكل لانتظار فرج ظهوره.

أصحاب هذا التصوّر ينظرون إلى الذنوب نظرة تفاؤل واستبشار ويعتبرونها عاملاً مساعداً على انطلاق الثورة المقدسة الشاملة.

هؤلاء ينظرون إلى المصلحين والمجاهدين والأمينين بالمعروف والناهين عن المنكر بعين الحقد والعداء.. لأنّهم يعملون على تأخير ظهور المهدي.

أصحاب هذا التصوّر - إن لم يكونوا هم من زمرة العاصين - ينظرون إلى أصحاب المعاصي بعين الارتياح والرضى، لأنّهم يمهدون لظهور القائم المنتظر.

تصور شبه ديالكتيكي:

الاتجاه المخرب في فهم قضية ظهور المهدي يشترك مع الاتجاه الديالكتيكي في معارضته للإصلاحات وفي تأييده لأنواع الظلم والفساد

باعتبارها مقدمة لانفجار مقدس، مع فارق بين الاتجاهين هو أن الاتجاه الديالكتيكي يعارض الإصلاحات ويشدد على ضرورة تشديد الفوضى والاضطرابات انطلاقاً من هدف مشخص يتمثل في تعميق الفجوات والتناقضات لتصعيد النضال.

لكن هذا التفكير المبتدل في مسألة ظهور المهدي يفتقد هذه النظرة، ويرتئي زيادة الظلم والفساد من أجل الوصول إلى النتيجة المطلوبة تلقائياً.

هذا اللون من الفهم لمسألة ظهور المهدي وهذا النوع من الانتظار للفرج لا يرتبط على الإطلاق بالموازن الإسلامية والقرآنية إذ إنه يؤدي إلى التعمد في تعطيل الحدود والأحكام الإسلامية بل إلى نوع من الإباحية.

الانتظار البناء:

الآيات الكريمة التي تشكل أرضية التفكير حول ظهور المهدي المنتظر يتجه إلى جهة معاكسة للنظرة السابقة.

هذه الآيات تشير إلى أن ظهور المهدي حلقة من حلقات النضال بين أهل الحق وأهل الباطل، أن هذا النضال سيسفر عن انتصار قوى الحق. ويتوقف إسهام الفرد في تحقيق هذا الانتصار على انتمائه العملي إلى فريق أهل الحق.

هذه الآيات التي تستند إليها الروايات في مسألة ظهور المهدي تشير إلى أن المهدي تجسيد لآمال المؤمنين العاملين، ومظهر لحتمية انتصار فريق المؤمنين.

﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا﴾^(١).

ظهور المهدي الموعود تحقيق لمنة الله على المستضعفين ووسيلة لاستخلافهم في الأرض ووراثتهم لها.

﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ ﴿٥﴾ وَنُكِنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَبَرِي فِرْعَوْنَ وَهَمَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ ﴿٦﴾﴾^(١).

ظهور المهدي الموعود تحقيق لما وعد الله به المؤمنين والصالحين والمتقين في الكتب السماوية المقدسة: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^(٢).

ثمة حديث معروف في هذا المجال يذكر أنّ المهدي «يملاً الله به الأرض قسطاً وعدلاً بعدما ملئت ظلماً وجوراً». هذا الحديث شاهد على ما ذهبنا إليه في مسألة الظهور لا على أعداء أرباب الانتظار المخرب.

هذا الحديث يركّز على مسألة الظلم ويشير إلى وجود فئة ظالمة وفئة مظلومة وإلى أنّ المهدي يظهر لنصرة الفئة المظلومة التي تستحق الحماية.

ولو كان الحديث يقول إنّ المهدي «يملاً الله به الأرض إيماناً وتوحيداً وصلاًحاً بعدما ملئت كفرًا وشركاً وفساداً» لكان معنى ذلك أن نهضة المهدي الموعود تستهدف إنقاذ الحق المسحوق لا إنقاذ أنصار الحق، وإن كان هؤلاء الأنصار أقلية.

يروى الشيخ الصدوق عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ ظهور المهدي لا يتحقق حتى يشقى من شقي ويسعد من سعد».

الحديث عن الظهور يدور حول بلوغ كلّ شقي وكلّ سعيد مداه في العمل، ولا يدور حول بلوغ الأشقياء فقط منتهى درجاتهم في الشقاوة.

وتتحدث الروايات الإسلامية عن نخبة من المؤمنين يلتحقون بالإمام فور ظهوره. ومن الطبيعي أن هذه النخبة لا تظهر معلقة في الهواء بل لا بدّ من

(١) القصص: ٥ - ٦.

(٢) الأنبياء: ١٠٥.

وجود أرضية صالحة تربى هذه النخبة على الرغم من انتشار الظلم والفساد. وهذا يعني أنّ الظهور لا يقترن بزوال الحق والحقيقة، بل أهل الحق - حتى ولو قلّوا فرضاً - يتمتّعون بكيفية عالية تجعلهم في مصافي المؤمنين الأخيار، وفي مرتبة أنصار الحسين بن علي عليه السلام.

الروايات الإسلامية أيضاً عن سلسلة من النهضات يقوم بها أنصار الحق قبل ظهور المهدي، منها نهضة اليماني. مثل هذه النهضات لا يمكن أن تبتدىء بساكن، ولا تظهر دون أرضية مسبقة.

بعض الروايات تتحدث عن قيام دولة أهل الحق التي تستمر حتى ظهور المهدي.. حتى أنّ بعض العلماء أحسنوا الظن بدولة بعض السلالات الحاكمة، فظنوها أنّها الدولة التي ستحكم حتى ظهور المهدي.

هذا الظن - وإن كان ينطلق من سذاجة في فهم الوقائع السياسية والاجتماعية - يدل على استنباط هؤلاء العلماء من الروايات والأخبار المتعلقة بظهور المهدي ما يشير إلى أنّ الظهور لا يقترن بفناء الجناح المناصر للحقّ والعدل والإيمان بل يقترن بانتصار جناح العدل والتقوى والصلاح على جناح الظلم والتحلل والفساد.

الآيات والروايات المرتبطة بظهور المهدي المنتظر تدلّ على أن ظهوره يشكل آخر حلقة من حلقات الصراع الطويل بين أنصار الحق وأنصار الباطل منذ بدء الخليقة.

«المهدي المنتظر تجسيد لأهداف الأنبياء والصالحين والمجاهدين على طريق الحق».

أصالة الروح

المقدمة

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

إن مجموع ما أدرج في هذا الكتاب بضع محاضرات أو مقالات، من أصل ثلاثين، ألقى أو نشرت في ما بين ١٣٣٩ إلى ١٣٤١ (هـ.ش).

إن هذه المحاضرات كانت قد ألقى في مجالس شهرية كانت تعقد بطهران في كل شهر مرة، في دار تقع في مفترق (زاله)، وبحضور بضع مئات من مختلف طبقات الناس.

لقد دامت هذه المجالس، التي عرفت باسم (المجلس الديني الشهري)، سنتين ونصفاً، ألقى فيها ثلاثون محاضرة لمحاضرين مختلفين.

كان على الذين يريدون إلقاء محاضرة في موضوع من الموضوعات في تلك الجلسات أن يهيؤوا أنفسهم بالمطالعة الكافية. وبعد الإلقاء، كانت المحاضرة تنقح وتعد للجلسة التالية في الشهر التالي، حيث كانت توزع على المشتركين في كراسات، حتى غدت في النهاية ثلاثة مجلدات، صدرت تحت عنوان (محاضرة الشهر) ووضعت في متناول القراء.

وعلى الرغم من أن هذه الجلسات لم تستطع أن تعيش طويلاً، إلا أنها

كانت منشأ خير كثير، إذ كانت سبباً في إجراء سلسلة من الإصلاحات والانتفاضات على صعيد أوسع وأشمل في قضايا التبليغ والإرشاد الإسلامي.

وفي غضون تلك الأشهر الثلاثين من عمر تلك الجلسات، كان أكثر الناس تعاوناً معنا في أمور (المجلس) وأشدنا حماساً له، العالم المحقق الجليل المرحوم الدكتور (محمد إبراهيم آيتي)، «رضوان الله عليه».

لقد اقترح عليّ بعض الأصدقاء أن أنشر هذه المحاضرات في كتاب مستقل. وإني على الرغم من ضيق وقتي، راجعتها مرة أخرى، وأجريت عليها بعض التنقيحات، وها أنا أضعها في متناول الراغبين، راجياً أن تكون فاتحة للطريق إلى خير المجتمع الإسلامي وسعادته.

مرتضى مطهري

٦ صفر ١٣٩٨ هـ

أصالة الروح

إنَّ من حسن حظ كثير من القضايا العلمية أنها لا تطرح إلاَّ في محيط العلم والعلماء، وأنها لا تمسها إلاَّ أيدي المختصين بها والمطلعين عليها. إلاَّ أن هناك قضايا علمية أخرى حرمت من حسن الحظ هذا، بحيث أنها تجرجر في جميع المحافل والمجالس، وتمتد إليها الأيدي من كل جانب وطرف. وبديهي أن يكون تكاثر الأيدي على مسألة من المسائل مدعاة إلى تغير معالمها وتبديل ملامحها، فتزداد صعوبة العمل على الطلبة والباحثين، وقد تضلهم في خطواتهم الأولى فيتيهون.

إن قضيتيَّ (الروح والجسم) و(الله والعالم) تدخل ضمن هذه المسائل الأخيرة التي لا نصيب لها من حسن الحظ، فمن المستبعد ألا يطرح أحد على نفسه تساؤلات حول هذين الموضوعين، وألا يكون قد توصل مع نفسه إلى إيجاد حل لهما.

طبيعي أن يكون لهذا سبب معين، بعيد كل البعد عن الحظ، حسناً كان أم سيئاً. وعلى رأس الأسئلة التي تثيرها طبيعة الإنسان المحب للاستطلاع هو أن يتساءل: من أنا؟ ما هذا العالم الذي أعيش فيه؟ ولا مناص للإنسان إلا أن يقنع نفسه أمام هذه الأسئلة بما يستطيع من إجابات، وهكذا نجد أن لكل امرئ وجهة نظر عن نفسه وعن العالم المحيط به.

إن مسألة الروح والجسد من المسائل التي لاكتها الأفواه وعركتها الألسن. فمنذ الطفولة وهي ترد على لسان الأم أو المربية والجددة، ثم نسمع

بها تتردد على ألسنة الوعاظ من فوق المنابر، أو على ألسنة الشعراء والأدباء، كل يقول عنها شيئاً، حتى تتكون في أذهاننا خلفية يبني عليها كل منا وجهة نظره الخاصة. لذلك فإن بعضاً ممن يقرأون عنوان هذا المقال، يتهيئون فوراً لسماع ما سبق أن سمعوه من أن الروح كائن غامض غير مرئي يختفي خلف ستار الجسد (لسبب ما) ومن وراء قناع الجسد يقوم بتصرفات أشد غموضاً ولا تنطوي تحت قاعدة، كالتالي ينسبون لها (للجن) و(للغيلان). وإن الجسد ليس سوى ستار ظاهري، وإن أصابع الروح غير المرئية هي التي تقوم من وراء الستار بكل الأفعال والتصرفات.

نعم، لعل الكثيرين من الناس ينتظرون أن يسمعوا شيئاً من هذا القبيل، وقد يتجسد في أذهانهم ما سمعوه من شعر الشعراء بهذا الخصوص، كقولهم إن الروح طائر ملكوتي، إنما حبس في قفص الجسد لفترة محددة (لسبب ما)، أو إنه نسر المرتفعات حط على غير انتظار في زاوية من أرض عذاب الجسد، أو ملك اختار مبنى الجسد قصراً لملكيته، وقد يضيفي على هذا القصر من الأهمية أكثر مما يضيفها على ذاته، فيزين خارجه بزاهي اللباس ويبقى هو عارياً عن كل زينة، قابلاً في مكانه.

على كل حال، ليس القصد انتقاد لغة الشعر والشعراء، فذاك هو منطق الشعر ولا يعرف منطقاً، إن لغة الشعر ومنطقه، أو لغة الوعظ ومنطقه، يختلفان عن لغة العلم والفلسفة، وذلك لأن أهداف أولئك ليست هي أهداف هذين، إن لغة كل فن مفتاح قد صنع لذلك الفن نفسه، ومن البديهي إن أي مفتاح لا يفتح إلا القفل الذي صنع له.

لذلك نجد أن الذين يتميزون بشخصيات مركبة، كأن يكونوا، مثلاً، شعراء وفلاسفة، يتحدثون بلغتين، ف لغة أشعارهم و لغة فلسفاتهم لغتان، وليستا لغة واحدة. وكمثال على ذلك نعود إلى لغة الشيخ الرئيس ابن سينا الذي عالج هذا الموضوع ذاته، موضوع الروح والجسد ونوع العلاقة بين هذين الاثنين، في كتبه الفلسفية، مثل كتاب «الشفاء» و«كتاب الإشارات والتنبيهات» وكما في عينته المعروفة التي مطلعها:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تعزز وتمنع
أقصد أننا ينبغي أن نميز بين لغة العلم والفلسفة ولغة الشعر والوعظ
والخطابة، لكيلا نرتكب خطأ لا يغتفر كالذي يرتكبه العديد من المنكرين
والماديين.

في الحقيقة إننا قد نعثر بين أفكار الفلاسفة ووجهات نظرهم على نظريات
تتطابق مع لغة الشعر بعض التطابق، كالنظرية المعروفة المنسوبة إلى أفلاطون
والتي يقول فيها: الروح كائن قديم وجد قبل الجسد، ثم عندما يتهيأ الجسد
«تنزل» الروح من مقامها و«تتعلق» بالجسد.

هذه نظرية «ثنائية» مئة بالمئة، لأنها تعتبر الروح والجسد جوهرين
منفصلين بعض عن بعض، وترى العلاقة بينهما علاقة عارضة واعتبارية، كعلاقة
الطير بعشه، أو الراكب بمركوبه، ولا تعترف بأن تكون بينهما أي علاقة
جوهرية وطبيعية تمثل نوعاً من الوحدة والاتصال والارتباط الذاتي بينهما.

ولكننا نعلم إنه لم تمض فترة طويلة حتى انبرى (أرسطو)، تلميذ
أفلاطون، وحطم تلك النظرية، لقد أدرك أرسطو أن أكثر ما استلقت نظر
أفلاطون وأسلافه هو ثنائية الأمور وما فيها من تباين روحي وجسدي، ولم
يلتفتوا إلى الوحدة والارتباط بين الروح والجسد، أما (أرسطو) فقد أدرك أنه لا
يمكن التغاضي عن العلاقة بين الروح والجسد، والنظر إليها نظرة عابرة كما لو
كانت تشبه علاقة الطير بعشه، أو الراكب بمركوبه، إذ إن العلاقة بين هذين
الاثنين طبيعية وعميقة، سوى أنه لما كانت القوة العاقلة ذاتاً مجردة فهي صورة
مع المادة، لا في المادة. وعلى أثر ذلك لم يبق في فلسفة أرسطو أثر لمقولة
إن الروح جوهر قديم بالفعل، فالروح ليست قديمة، بل هي حادثة، في البدء
هي قوة واستعداد محض، وليس لها علم سابق، وإنما توصل كل معلوماتها في
هذا العالم من القوة إلى الفعل. وهناك ما يشبه هذا في فلسفة ابن سينا،
باختلاف بسيط، ففي فلسفتي أرسطو وابن سينا القليل جداً من الثنائية
والانفصال والغربة الموجودة في فلسفة أفلاطون، وأساس ذلك هو نظرية
أرسطو المعروفة عن المادة والصورة والكون والفساد.

على الرغم من أن هذه النظرية كانت تمتاز على النظرية السابقة، وعلى الأخص بعدم اقتصارها على الثنائية والفصل بين الروح والجسد، وإقرارها بنوع من الوحدة والعلاقة الواقعية والجوهرية بينهما، فإنها مع ذلك لم تخل من نقاط غامضة واعتراضات مهمة، ومن هذه ما كان يتعلق بكيفية تصوير العلاقة الطبيعية بين المادة والصورة وارتباطها بمسألة الكون والفساد، والتي سوف يأتي تفصيلها فيما بعد، لذلك فقد كان من اللازم أن يتقدم عالم العلم والفلسفة خطوات أخرى حتى يمكن إزاحة الستار عن هذا الغموض، أو لكي يمكن، في الأقل، تصوير القضية تصويراً معقولاً ومقبولاً. فلنرَ كيف اتخذت تلك الخطوات.

لقد توافرت مقدمات التطور الفكري والعلمي في أوروبا، وانفجرت ثورة بكل معنى الكلمة. والثورة لا تميز بين أخضر ويابس، فانهارت كل الأسس والقواعد السابقة، وأخذ الثائرون يضعون خططاً جديدة لكل شيء، وهكذا ظهرت نظرية جديدة حول الروح والجسد، إذ أعلن (ديكارت) الفيلسوف الفرنسي المعروف، عن نظرية خاصة في «الثنائية» وفي قضية الروح والجسد، كانت فيما بعد موضع نقاش، وأخذ وردّ، وإصلاح.

لقد وصل (ديكارت) في مسيرته الفكرية إلى حيث لم يجد بداً من الاعتراف بثلاث حقائق: الله، والنفس، والجسم، وبما أنه كان يرى أن للنفس فكراً ووعياً ولكن ليس لها بُعد، وإن للجسم بعداً ولكن ليس له فكر ولا وعي، فقد آمن بأن النفس والجسم شيان اثنان.

إن الاعتراض الذي وجه إلى نظرية (ديكارت) - وكان الأوروبيون هم أول من وجه ذلك الاعتراض - يقول إنه اقتصر على بيان الثنائية ووجوه الاختلاف والتباين بين الروح والجسد، ولم يقل شيئاً عن العلاقة بين الروح والجسد وكيف هي؟ وما نوعها؟ وكيف أمكن ائتلاف هذين الجوهرين اللذين هو نفسه يقول: إنهما على أشد ما يكونان تبايناً وانفصالاً؟ إن أهم مسألة في موضوع الروح والجسد هما بيان نوع العلاقة والارتباط والاتحاد الموجود بين الجسد والروح، أو الخصائص الروحية.

الواقع أن نظرية (ديكارت) تعتبر رجوعاً إلى الخلف نحو نظرية أفلاطون، وكأنها تريد أن تذكرنا مرة أخرى بحكاية الطير وعشه. إن ديكارت، من حيث كونه يعترف بالتصورات الذاتية الفطرية، ويرى منذ البدء أن النفس تقع في قسم الأمر بالفعل، يكون أقرب في نظريته إلى نظرية أفلاطون، كما أنه من حيث تفسير العلاقة بين الروح والجسد قاصر قصور أفلاطون في تفسيره أيضاً.

لقد كلف هذا التراجع غالباً، إذ إنَّ العلاقة الذاتية والطبيعية بين الجسد والروح، أو الخصائص الروحية، لم تكن مما يسهل التغاضي عنها والاكتفاء بوجوه الاختلاف والتباين فيها، ولذلك فقد اتجه العلماء إلى السعي للكشف عن العلاقة بين الاثنين. وإن الذين لهم اطلاع على تاريخ الفلسفة في العصر الحديث يعلمون مقدار الجهد الذي بذله الفلاسفة المحدثون للعثور على نوع العلاقة بين الأمور الجسدية والأمور الروحية، والمذاهب العديدة التي ظهرت تعرض نظريات مختلفة، فيها الإفراط وفيها التفريط، بحيث أن بعضهم قال: إنَّ الظواهر الروحية النفسية هي من خصائص تركيب المادة الطبيعية، وقد أنكروا كل أنواع «الثنائية» بين الروح والجسد، وقال آخرون: إنَّه لا حقيقة للجسم والمادة، وإنما هما مظهر من مظاهر الروح، وحسبوا أنهم بذلك يزيلون ثنائية الروح والجسد، وقسم آخر أنهكه التعب من هذه المساعي واعتبر البحث في هذا الموضوع خارج حدود قدرة البشر.

على الرغم من أن بحوث الفلاسفة المحدثين في ماهية الأمور الروحية وكيفية العلائق بين الروح والجسد لم تصل إلى نتيجة، إلا أن جهود العلماء النافعة، والتي لم يصبها الكلل، وخصوصاً في فروع علوم الحياة والفيزياء وعلم النفس، قد توصلت إلى نتائج باهرة عظيمة، وفي بعض الأحيان كان علماء هذه العلوم لا يلقون بالآ إلى نتائج بحوثهم وتحقيقاتهم في قضايا الروح وماهية العلاقة بين الروح والجسد، إلا أن هذه البحوث قد مهدت الطريق للتحقيق في هذا الموضوع، ولسوف نعود إلى ذلك فيما بعد.

أشرنا من قبل إلى نظرية (أرسطو وابن سينا) إشارة مجملّة، قلنا: إن هذه

النظرية خفت من ثنائية أفلاطون، وأولت اهتماماً أكبر إلى العلاقة بين الروح والجسد ووحدتهما، استناداً إلى نظرية أرسطو المعروفة عن المادة والصورة.

فلننظر الآن كيف ظهرت هذه النظرية بين الفلاسفة المسلمين بعد ابن

سينا:

لم يبحث المسلمون بعد ابن سينا هذا الموضوع بحثاً مباشراً، غير أنهم بحثوا في أهم المسائل الفلسفية العامة والرئيسية، وأعني بها مسائل الوجود، وحققوا تقدماً عظيماً، ولقد كان لهذه أثر كبير، بصورة غير مباشرة، في معظم المسائل الفلسفية ومنها مسائل الحركة وثنائية الروح والجسد ووحدتهما.

إننا في هذه العجالة مضطرون إلى الاكتفاء بالتلميح، فنقول: إن «صدر المتألهين» كان الرائد في تطوير مسائل الوجود الفلسفية، ويستفاد من الأسس الجديدة الرفيعة القوية التي أقامها أن هناك بالإضافة إلى الحركات الظاهرية العارضة والمحسنة التي تحكم العالم، حركة أخرى جوهرية وعميقة وغير محسنة تحكم جوهر العالم، وإن تلك الحركة هي أصل الحركات الظاهرية المحسنة. وإذا فرضنا وجود مادة وصورة فيجب أن نفرض وجودهما عن طريق هذه الحركة لا عن طريق آخر، إن ظهور أنواع الأجسام وتكونها يجري على وفق قانون الحركة، لا وفق الكون والفساد، إن الروح أيضاً من حاصلات قانون الحركة، إن مبدأ تكون المادة نفسها جسماني، وللمادة القدرة على أن تربي في أحضانها كائناً يتوافق مع ما وراء الطبيعة، بل ليس هناك حائل أو جدار بين الطبيعة وما وراء الطبيعة، فليس ثمة ما يمنع أن يتحول كائن مادي في مراحل تطوره وتكامله، إلى كائن غير مادي. إن الفكر الأفلاطوني فيما يتعلق بمبدأ تكوّن النفس، ونوع علاقتها بالجسد، ليس صحيحاً، وكذلك الحال مع الفكر الأرسطي، فإن نوع العلاقة بين المادة والحياة، الجسد والروح، أكثر أصالة وأعمق جوهرية مما قال. فالعلاقة تشبه العلاقة الشديدة الكاملة لشيء ما بالنسبة إلى العلاقة الضعيفة والناقصة، وبعبارة أخرى قد تكون أوصل للمعنى هي: إنَّ علاقة الروح بالجسد أشبه بعلاقة بُعدٍ ما بسائر الأبعاد، أي: إنَّ المادة في مسيرة تطورها وتكاملها، تمتد - فضلاً عن أبعادها الثلاثة التي نسميها بالأبعاد

المكانية، وفضلاً عن البعد الزماني الذي يمثل مقدار الحركة الذاتية الجوهرية - إلى بُعدٍ جديد. وهو بُعدٌ جديد مستقل عن الأبعاد الأربعة المكانية والزمانية، ونحن إذ نسمي هذا الامتداد بُعداً فليس لأنه نوعاً من أنواع الامتدادات، أو لأنه مثل سائر الكميات (الأشياء ذات المقدار) قابل للتجزئة العقلية، بل المقصود هو أن المادة تعثر على اتجاه جديد تمتد فيه، ذلك الاتجاه الذي تفقد فيه كل خصائص المادة كلياً.

كانت هذه المقدمة لازمة لإمكان الحصول على تصور صحيح عن نوع العلاقة بين الروح والجسد، وعن «هل الروح أصيلة أم لا؟»، «وهل هي من خواص تركيب المادة أم لا؟». ولولا تلك المقدمة ما كان بالإمكان أن نخوض في بحث ما إذا كانت الخواص الروحية نتيجة تركيب عناصر المادة وامتزاجها، كسائر خصائص المادة في حالتها الانفراد والتركيب: أم إنَّ المادة لا تملك تلك الخصائص والآثار ما دامت هي ضمن حدود ماديتها، ولكنها تظهر عندما تتكامل المادة في ذاتها وجوهرها، فتتكون في ذاتها درجة من الوجود بحيث لا تعود مادية ولا جسمانية، فتكون الخصائص الروحية وآثارها متعلقة بتلك الدرجة من الوجود والواقعية.

عندما نصل إلى هذه المرحلة، لا تعود بنا حاجة، كالعادة، إلى أن نحصر البحث بالروح الإنسانية ومظاهر النفس البشرية، بل نستطيع أن نبدأ من مراحل أدنى بحيث يشمل البحث مطلق الآثار والظواهر الحياتية.

إن الفرق الذي يمكن أن نقول به بين الآثار الفكرية والآثار الحياتية لا يعدو مجال التجرد وعدم التجرد، وهذه مسألة ليست موضع بحث الآن، أما الذي هو موضع بحث الآن فهو: إن الروح ليست من خصائص المادة وآثارها، إنما هي كمال جوهرية يتحقق للمادة، وتكون هي بدورها منشأ المزيد من آثار المادة وتنوع تلك الآثار، وبديهي أن هذا لا يقتصر على روح الإنسان أو الحيوان، بل هو عام ومطلق في كل حياة.

مهما تكن حقيقة الحياة، وسواء أكان من الممكن لنا أن ندرك كنهها، أم

لم يكن، فالذي لا شكَّ فيه ولا يمكن إنكاره، هو أن لبعض الكائنات، التي ندعوها كائنات حية من النبات والحيوان، فاعليات وآثاراً لا نرى لها وجوداً في الكائنات الميتة التي لا حياة فيها.

فالكائنات الحية المذكورة لها خصيصة «المحافظة على الذات» تمكنها من تجنب تأثير عوامل المحيط، أي: إنَّ الكائن الحي في المحيط المعين يعد طاقاته الباطنية المحض للعيش في ذلك المحيط، فيهيء أجهزته الداخلية بحيث يكون قادراً على مصارعة عوامل المحيط للإبقاء على وجوده في ذلك المحيط.

ففي الكائن الحي صفة «التكيف مع المحيط» وهي صفة تنبع من تفاعل داخلي، ولكنها صفة لا وجود لها في الكائنات التي لا حياة فيها، فلو وجد كائن غير حي في محيط يحتوي على عوامل فنائه، فإنَّه لا يبدي أي نشاط يدافع به عن بقاءه، ولا يصدر منه ما ينبىء عن رغبته في الصراع.

من ذلك مثلاً: إنَّ للكائن الحي القابلية على «التطبع أو التعود». فإذا ما واجه هذا الكائن عوامل خارجية مناوئة، فإنَّه في البدء يتأثر وينزعج ويضطرب توازنه، ولكنه يتعود شيئاً فشيئاً ويكتسب نوعاً من المناعة إزاء تلك العوامل الخارجية، وتكون هذه المناعة ناتجة من فاعلية باطنية بتأثير صفة «التكيف مع المحيط» إلى الحد الذي تمكنه منه طاقاته وقواه. إن نباتاً أو جسم حيوان أو حتى عضواً من جسم حيوان، إذا وجد في محيط مناوئ يعرض حياته وبقائه وتوازنه إلى الخطر، فإنَّه يأخذ بإعداد نفسه بالتدرج إعداداً يمكنه من مقاومة ذلك العامل المناوئ في المحيط بسهولة. فيد الإنسان الطرية الناعمة عندما تحمل لأول مرة أشياء خشنة، مثل الآجر، لا تتحمل ذلك، ولكن هذه اليد نفسها تتعود على ذلك تدريجياً، أي: إنَّ طاقة داخلية تحدث تغييرات مناسبة في نسيج اليد بحيث تستطيع المقاومة في الظرف الجديد.

إن الكائن الحي يحتاج إلى الغذاء، فيجلب إليه، تلقائياً وبتأثير عامل داخلي، المواد الغذائية فيحللها ويركبها بما ينفعه للبقاء، وهذا لا وجود له في الكائنات غير الحية.

إن الكائن أو العنصر الحي، حيثما يكون، ينمو تدريجياً ويتجدد ويتكامل، ويزيد من طاقته، حتى يصل إلى مرحلة الإبقاء على النوع عن طريق زواله هو وبقاؤه في الجيل الذي ينتجه.

حيثما تظهر الحياة تتغلب على الظروف المحيطة بها، وتتنصر على عناصر الطبيعة التي لا حياة فيها، فتغير تركيبها، وتحيلها إلى مركبات جديدة، إن الحياة تصور، وتضع الخطط والخرائط الهندسية وتصنع أيضاً، وفي هذا سمة التكامل والتقدم. إن للحياة هدفاً وهي قادرة على الاختيار، تعرف طريقها ووجهتها. إنها تستمر في الطريق الذي اختارته قبل ملايين السنين بهدوء، متجهة نحو الهدف المعلوم الذي لا يمكن أن يكون أكثر من بلوغ الكمال التام.

إن هذه الخصائص موجودة كلها في الكائن الحي، وغير موجودة في الكائنات التي لا حياة فيها، وكما يقول (كريسي موريس): «ليس للمادة قدرة على الابتكار بحد ذاتها، إنما الحياة هي التي تبتدع في كل لحظة خطة جديدة بديعة».

ندرك من هذا كل الإدراك إن الحياة بذاتها طاقة خاصة، وكمال منفرد، وفاعلية إضافية تظهر في المادة فتظهر معها آثار وفاعليات إضافية متنوعة.

سبق أن قلنا: إن العلماء الأورُوبيين قاموا ببحوث عظيمة في علم الحياة مهدت الطريق بوجه البحوث الفلسفية حول الروح والجسد، على الرغم من أن أولئك العلماء لم يكونوا يقصدون إلى ذلك.

الواقع هو أن في موضوع الحياة وخصائص الكائن الحي أجريت تحقيقات قيمة تكشف عن أصالة الطاقة الحياتية بكل وضوح، بحيث أدركها عدد كبير من العلماء، وأشاروا إليها في بحوثهم، وقالوا: إن طاقة الحياة طاقة تضاف على المادة خلال مسيرة الطبيعة، وأن آثار الحياة تنشأ عن هذه الطاقة، ولكن ليست هي كل العلة لتركيب أجزاء المادة وجمعها وتحليلها وتأليفها، فتركيب أجزاء المادة وجمعها وتحليلها وتأليفها، شرط لازم من شروط ظهور آثار الحياة، ولكنه ليس شرطاً كافياً، كما أن هناك بعضاً من علماء الحياة، مثل

(لا مارك)، أنكر أصالة طاقة الحياة، وأعلن أنه ينبغي دراسة طبيعة الحي من الناحية الميكانيكية، وعندما نمحص نظريتهم تمحيصاً دقيقاً نجد أن ما حملهم على إنكار أصالة طاقة الحياة هو كونهم يرون هذه الأصالة صنواً لثنائية وجود الطاقة الحياتية وانفصالها عن المادة وآثار المادة. كانوا يظنون أنه إذا كانت الطاقة الحياتية ذات أصالة فينبغي ألا تكون لها علاقة بالمحيط وظروفه، وأن تكون متساوية في شتى الظروف المحيطة، وأن لا تتأثر بعوامل المحيط، ولا بالتفاعلات الكيماوية والفيزيائية التي تحدث في الجسم، في الوقت الذي نجد فيه أن الملاحظات العلمية تثبت عكس هذه الأمور كلها، يقول (لا مارك): «ما الحياة إلا كيفية فيزيائية. إن جميع كيفيات الحياة ترتبط بعقل فيزيائية أو كيماوية، ونشأتها في بنية المادة الحية»، يبدو أن (لا مارك) يظن أنه إذا اعترفنا بأصالة طاقة الحياة فإن ذلك يقتضي أن لا تكون لها علة فيزيائية أو كيماوية، وأن لا تكون نشأتها في بنية المادة الحية.

سبق أن قلنا: إن نظرية ديكرات الثنائية، وتراجعه إلى نظرية أفلاطون، كلف غالباً، لأنها حملت العلماء على أنهم كلما فكروا في أصالة طاقة الحياة، أبعادوا عن نظرهم العلاقة الجوهرية الذاتية التي تربط الروح بالجسد، وجعلوها على قطبين مختلفين، وديكرات نفسه الذي قال بثنائية الجسم ذي الأبعاد، وبأن من خصائص النفس الفكر والإحساس، وأكد وجود هوة عميقة بين الاثنين، إضطر إلى إنكار أصالة الحياة، كطاقة في غير الإنسان، والعجيب أنه كان يرى أن بنية جميع الحيوانات - ما عدا الإنسان - بنية ميكانيكية محض، وأنكر الإدراك والإحساس في الحيوان وكان يدعي أن الحيوان لا يدرك ولا يحس باللذة ولا بالألم، أما ما نلاحظه من أنه يتحرك في وقت معين، أو يبدأ بالغناء، فإنه لا يفعل ذلك نتيجة لإحساسه وإرادته، وإنما هي مكائن قد بنيت بحيث أنها تصدر عنها هذه الظواهر في أوقات معينة، فنحسبها صادرة عن الإحساس والإرادة.

على كل حال، إن نظرية أصالة طاقة الحياة قد تأيدت تأييداً تاماً خلال الدراسات العلمية الحديثة، وعلى الأخص نظرية تكامل الأنواع، فقد أثبتوا

أصالة طاقة الحياة وسيطرتها على المادة والقوى غير الحية في الطبيعة، وعلى الرغم من أن (داروين) وهو صاحب هذه النظرية لم يكن بصدد إثبات أصالة الطاقة الحياتية، بل وضع أسس عمله، في البدء، على قاعدة الانتقاء وقال: إنَّ الانتقاء الطبيعي نتيجة للتغيرات التي تقع في الطبيعة بطريق المصادفة وبغير هدف ولا قصد، إلاَّ أنه بعد بحث واستقصاء أعمق في أسرار المسيرة المنظمة لتكامل الأنواع، يضطر إلى أن يعترف حسب تعبيره «بوجود شخصية للطبيعة الحية». لم يكن داروين يبحث عن أصالة الطاقة الحياتية، ولكن كان ذلك من النتائج العرضية التي توصل إليها، حتى قال له بعضهم:

«إنك تتحدث عن الإنتقاء الطبيعي وكأنه قوة فاعلة مما وراء الطبيعة». إن الذين درسوا الجوانب النفسية الإنسانية قد توصلوا إلى هذه النتيجة نفسها، مع أنهم لم يكونوا في صدد البحث عن أصالة الحياة الإنسانية، ولا هم انتبهوا إلى النتيجة الفلسفية لبحوثهم وتحقيقاتهم.

لقد أوجد (فرويد) العالم النفساني وواضع التحليل النفسي، ثورة في علم النفس، لقد توصل هذا العالم بدراساته واختباراته وتجاربه إلى أنَّ الدراسات التي أجريت في علم وظائف الأعضاء (الفسلجة) وتشريح الدماغ ودراسة تلافيفه، ليست كافية لمعرفة الأمراض العصبية، وقد اكتشف وجود جهاز وعي باطني يعتبر وعي الإنسان الخارجي بالنسبة إليه ساذجاً وسطحياً، لقد أدرك أن الأمراض النفسية تنشأ عن عقد نفسية تكون متأصلة وتسبب الأمراض، ولكي نعالج هذه الأمراض يجب حل تلك العقد بالطرق النفسية.

إن معالجة الأمراض النفسية، وحتى معالجة بعض الأمراض العضوية، بالطرق النفسية ليست اكتشافاً جديداً، إذ إنَّ أطباء من أمثال محمد بن زكريا وابن سينا قد تعاطوها. إلاَّ أن ميدان هذا الفن قد اتسع في العصر الحاضر اتساعاً كبيراً، بل إن بعض أنواعه عجيب يحير العقول ويؤكد أصالة الحياة، وبخاصة أصالة الروح في الإنسان، تأكيداً تاماً، إلاَّ أنَّ ما يثير الانتباه عند (فرويد) هو اكتشافه الوعي الباطني ومجموعة من العقد. كانت الأمراض النفسية تعلق في السابق بكونها «عادات»، والعادة حالة تحصل بتكرار عمل ما،

وكان يقال: إنَّ العادة حدث شبه مادي، فإنَّنا إذا أحنينا غصن شجرة مستقيماً فإنَّه يعود إلى حالته السابقة، فإذا أحنيناه مرة أخرى، فإنَّه يعود كذلك إلى حالته، ولكن بأقل استقامة، فإذا بقينا نحني العود مرات متكررة، فإنَّه يصل إلى حيث يبقى في حالة الانحناء ولا يعود إلى استقامته، يقال: إنَّ العادة حالة تشبه إحناء غصن الشجرة أو طي ورقة، فبتكرار العمل تنطبع على أخاديد الدماغ آثار ثابتة، وهذا ما نطلق عليه اسم حسنة أو سيئة أخلاقية. ولكن نظرية الوعي الباطني و«العقد» تثبت أن الأمور الأخلاقية مستقلة عن تلك.

لم يكن (فرويد) يهدف من نظريته هذه إلى إثبات أصالة طاقة الحياة، وسيطرة الحياة على المادة، بل إنه ينتقل من دراساته الخاصة، التي أظهر فيها جدارته، إلى استنتاج فلسفي لم يكن مؤهلاً له، فيصوغ فرضيات سقيمة ليست خليقة بمقامه كعالم، ولكن قيمته كعالم تظل في دراساته التي حققها في مجال اختصاصه.

ثم جاء بعض تلامذته، مثل (يونگ). فخالفوه في طريقة استنباطاته واستنتاجاته الفلسفية، استناداً على نظرياته في علم النفس، وأوضحوا من نظرياته تلك الجوانب التي تنطوي على أصالة طاقة الحياة، وأسبغوا على نظرية (فرويد) صفة ما وراء الطبيعة.

إن المشكلة الرئيسة بهذا الخصوص، كما قلنا، لا تقتصر على العثور على نقاط اختلاف بين الجسد والروح، والمادة والحياة، فحتى قبل أن ينبري المحققون والعلماء الأوروبيون لإثبات أصالة طاقة الحياة، فقد كان من الممكن إثبات ذلك من المشاهدات والملاحظات اليومية. إن هناك مشكلة كبيرة أخرى هي أسلوب تصوير العلاقة بين الجسد والروح، إن صعوبة هذا التصوير حمل الكثيرين من العلماء على التحفظ إزاء القول بأصالة طاقة الحياة، إلا أن هذه المشكلة الكبيرة أمكن حلها، كما قلنا، في فلسفة (صدر المتألهين) كأحسن ما يكون الحل.

إن مسألة أصالة طاقة الحياة جانبها في ما وراء الطبيعة. إذ لو كانت

الحياة من خصائص المادة لما كان لها أي جانب من جوانب ما وراء الطبيعة، أي: إنَّ الحياة تكون عندئذ كامنة في المادة في حالتها البسيطة أو المركبة، وعند ظهور كائن حي لا يكون في الحقيقة قد تخلق شيء ما، ولا ازدادت المادة تكاملاً، ولكن حسب نظرية أصالة طاقة الحياة، تكون المادة بذاتها فاقدة للحياة، ثم تظهر الحياة في المادة عندما يظهر فيها استعدادها لذلك. وبعبارة أخرى، إنَّ المادة تحيا في غضون سيرها وحركتها للتكامل، فيظهر فيها كمال لم يكن موجوداً من قبل، ومن ثم تتكون فيها نشاطات وفاعليات خاصة كانت تفتقدها من قبل، وعليه، فإن الكائن الذي تدخل فيه الحياة يكون في الواقع قد خلق خلقاً جديداً.

هنا يمكن أن يقال: صحيح إنَّ المادة البسيطة لا حياة فيها، ولكن هناك ما يمنع من أن تتولد الحياة عند تحولها إلى مركب وحدث التفاعل بين أجزائها؟

وهذا هو الجواب عن هذا السؤال: عند تركيب أجزاء مادية أو غير مادية وتأثير بعضها ببعض، فإن كل ما يحدث خلال ذلك هو أن يتبادل كل جزء بعض تأثيره وأثره مع الأجزاء الأخرى وتكون النتيجة «مزاجاً وسطاً»، ولكن يستحيل أن يظهر، نتيجة تركيب عدة أجزاء مع بعض، أثر مختلف عن مجموع آثار الأجزاء، وعن كيفية متوسط آثار الأجزاء، إلا إذا أصبح تركيب هذه الأجزاء سبباً وعلّة في تهيئة الأرضية لإيجاد طاقة أعلى من طاقات أي جزء من أجزاء المركب، بحيث أن تلك الطاقة تظهر على أنها تكامل جوهري تمنح أجزاء ذلك المركب وحدة حقيقية. وعليه، فإن ما جاء في السؤال عما إذا كان هناك أي مانع من حدوث صفة الحياة في المادة على أثر التفاعل والتركيب بين أجزاء المادة، إنما يتطلب بعض الشرح: إذا كان المقصود هو إنه على أثر التفاعل بين أجزاء المادة يحصل استعداد لظهور طاقة حياتية أصيلة وحدث حياة، ومن ثم حدوث الخصائص الحياتية، فهذا صحيح ويمكن قبوله، أما إذا كان المقصود أن تظهر الخصائص الحياتية على المادة، وهي خصائص تغاير خصائص كل جزء من أجزاء المادة، وبغير وجود طاقة حياتية، فذاك أمر ممتنع ومستحيل حدوثه.

ثمة فرضية أخرى تبقى هنا، وهي: أن نفترض صحة افتقاد المادة بذاتها الحياة، وأن الحياة طاقة فوق طاقات المادة غير الحية، ولكن لنفرض - كما جاء في بحوث العلماء - إنَّ في الكائنات غير الحية طاقة ثابتة ومعينة، وإنَّ وجود هذه الكائنات وانعدامها، لا يعتبر خلقاً، بل هو خلاصة تحليل المادة وتركيبها ونقل طاقاتها أو انتقالها، وأن نفترض أن هناك نوعاً من الطاقة الخاصة بالحياة، وعليه، فإن الطاقات الحياتية، كالطاقات غير الحياتية، لا تخلق، بل تكون نتيجة التحليل والتركيب ونقل الطاقة أو انتقالها، فتركز في حالات خاصة، وبذلك فالحياة ليست خلقاً أيضاً.

في الرد على هذا نقول: إننا ينبغي أولاً أن نوضح معنى الطاقة الحياتية، وهل هي بذاتها ميتة ولا حياة فيها، أم إنَّها حية، فإذا افترضنا إنَّها حية، فهل هي شيء ذات حياة، أي: هل الحياة شيء مستقل عن هذا الذي أضيفت إليه وركبت فيه، أم إنَّ في ذلك فرضاً ثالثاً وهو أن الطاقة هي الحياة؟ فبحسب الفرضية الأولى والثانية، أي إنَّ الطاقة الحياتية واحدة من الطاقات الأخرى (بمعنى تبرير كونها حية وأنها توجد الحياة) ليس الأمر صحيحاً، وذلك لأن هذه الطاقة إمَّا أنها ليست حية أصلاً (الفرضية الأولى) أو إنَّ عامل الحياة شيء خارج عن ذاتها وأنه يضاف إليها، وهكذا لا يبقى سوى الفرضية الثالثة، وهي تعني إن كائناً معنوياً (تجريبياً كالحياة وطاقة الحياة) يتنازل فيصبح مادة - مع الاحتفاظ بخصائصه الخاصة - وهذا مستحيل ولا بد هنا من الإشارة إلى أن ما يطلق عليه الفلاسفة تعبير (التنازل) آت من زعمهم بأن بعض ما وراء الطبيعة قد (تنازل) فأصبح المادة والطبيعة، وإنَّ هذه حالة غير حالة الانتقال والنقل وتغيير الشكل الذي يطرأ على الطاقة.

ثم، إننا حتى لو أنكرنا، من باب الافتراض، الخلق في المادة غير الحية، واعتبرنا ظهور تلك الكائنات نتيجة للتحليل والتركيب في أجزاء المادة، والنقل والانتقال في الطاقات، فإن هذا لا يكون صحيحاً في الكائنات الحية بإجماع آراء العلماء. إن من خصائص الحياة إننا لا يمكن أن نفرض لها مقداراً ثابتاً ومعيناً، ولا أن نعتبر الحياة في الكائنات نتيجة لانتقال الحياة من مكان

إلى آخر، كما في التناسخ. ليس للحياة كمية ثابتة معينة، وهي منذ أن وجدت على الأرض آخذة بالازدياد، وإذا زالت أحياناً، كأن تموت أعداد كثيرة من الأحياء، فإن هذه الطاقة لا تتركز في نقطة أخرى. لا شك أن الحياة والموت نوع من البسط والقبض، ولكنه بسط وقبض ينبع مما هو فوق درجة وجود الطبيعة. إنه فيض يأتي من الغيب ويعود إلى الغيب.

ولتأييد ما قلناه نقتبس جانباً من الكتاب الذي وضعه (أزوالد كولبه) بعنوان «مقدمة على الفلسفة» يتناول فيه المادية بالنقد فيقول:

«إن المذهب المادي ينقض واحداً من القوانين الأساس في الفيزياء، وهو قانون «بقاء الطاقة» إن لمجموع الطاقات الموجودة في العالم، بموجب هذا القانون، مقداراً ثابتاً، وما التغييرات التي تحصل حولنا سوى انتقال الطاقة من مكان إلى آخر، وتتحول من صورة إلى أخرى، ومن الواضح على أساس هذا القانون، إن المظاهر الفيزيائية تؤلف «حلقة مفرغة» ليس فيها مكان لمظاهر أخرى كالتى تسمى بالمظاهر «النفسية» أو «العقلية» وعليه، فإن الفاعليات العقلية، على الرغم مما فيها من تعقيد خاص، لا مكان لها إلا فيما يكون من توابع ذلك القانون، فجميع التغييرات التي تطرأ على الدماغ بسبب مؤثرات خارجية لا بد أن تكون تغييرات فيزيائية أو كيميائية خالصة، وهي تنتشر بهذا الشكل أيضاً. فبنظرية كهذه تبقى الجوانب العقلية من الأشياء مقلوبة في الهواء، إذ كيف يمكن اعتبار الظواهر النفسية ظواهر فيزيائية مادية بغير أن ينقص شيء من الطاقة الفيزيائية المتعلقة بتلك الظواهر؟ الحل المنطقي الوحيد هو أن نقول بوجود نوع خاص من الطاقة يؤدي الأعمال العقلية، كالطاقات الأخرى الكيميائية والكهربائية والميكانيكية والحرارية، وأن نتقبل وجود نسبة ثابتة بين هذه الطاقة الخاصة والطاقات الأخرى التي نعرفها، إلا أن هذا الرأي لم يقل به علماء المادة، ولم يرد تفصيل ذلك في أي من كتبهم. إنَّ هناك بعض الاعتراضات على هذا الرأي مما لا يتيح له فرصة الظهور. وهذه الاعتراضات تدور حول محور واحد هو أن مفهوم الطاقة الذي يعرفه علماء الفيزياء لا يمكن أن ينطبق على العمليات العقلية والظواهر النفسية».

ويقول (كريسي موريسن) في كتابه «سر الخليقة»: «إن ظهور الإنسان العاقل المفكر بين الحيوانات أمراً أخطر وأشد غموضاً من أن نتصوره على أنه نتيجة لما يطرأ على المادة من تحولات، وأن ليس للخالق يد في الأمر، وإلا فإن الإنسان لا بد أن يكون آلة ميكانيكية تديره يد أخرى، فلنر من الذي يدير هذه الآلة، وأي يد هذه التي تديره؟ إن العلم لم يستطع حتى الآن أن يصل إلى معرفة هذه اليد المديرة، ولكن الذي يسلم به العلم هو أن هذا المدير ليس تركيباً مادياً».

ويقول في مكان آخر: «إن المادة لا تؤدي عملاً إلا إذا كان ضمن قانونها ونظامها. إن الذرات تقع تحت سيطرة قوانين جاذبية الأرض والتفاعلات الكيميائية وتأثيرات الهواء والكهرباء، لا تبتكر المادة شيئاً بذاتها، إنما الحياة هي وحدها التي تبتكر شيئاً جديداً في كل لحظة وتعرض بدائعها إلى عالم الوجود».

عندما يتناول العلماء قضايا العلة والمعلول، أو حينما يعالجون حوادث الطبيعة الغريبة (مثل: ابن سينا في النمط العاشر من إشارات) يشيرون إلى القوى الروحية وآثارها. وفي «الأسفار» لـ «صدر المتألهين» بحث عن العلة والمعلول بعنوان «في أن الفكر والتصور يكونان أحياناً منشأ حدوث بعض الأمور» وهو يرمى في هذا الفصل إلى ذكر حكم الفكر والتصور وهما من شؤون الحياة وتسلطهما على المادة. فيذكر في هذا الفصل أشياء عن موضوع تأثير التلقين وتوهم الصحة والمرض. وإننا لا حترازنا من الإطالة والإسهاب في هذا الموضوع هنا نحيل القارئ إلى مظانه في الكتب الخاصة، ونكتفي بالقول بأن عالمنا اليوم لم يعد فيه مكان للرأي القائل: إن العالم مجرد آلة، وإن الخلق ليس سوى الجمع والتفريق والتحليل والتركيب بين ذرات المادة فقط.

إن التحقيقات العلمية قد قضت على مزاعم الماديين قضاء تاماً، ولم يعد هناك من يقول مثل ديكارت وأتباعه: «أعطوني المادة والحركة أصنع لكم عالماً».

إن سدى العالم ولحمته أعمق وأعمق من أن نحصرها في المادة وفي حركتها الحسية العارضة.

استدلال القرآن
على التوحيد بالحياة

استدلال القرآن على التوحيد بالحياة

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

الربيع والانبعاث:

إن موضوع الحياة والموت من الموضوعات التي ما برحت تدفع الناس إلى التفكير والتأمل. والقرآن يتناول هذا الموضوع على أنه آية من آيات الله العظيمة، وترد هذه السنة الجارية في بعض الآيات على أنها آية من الذات المقدسة، كما في الآية ١٦٤ من سورة البقرة، وترد في آيات أخرى على أنها مثال لاستبدال نشء بنشء، أو على أنها انبعاث صغير يمكن أن يمثل البعث الأكبر، يوم القيامة، كما جاء في سورة فاطر، حيث يقول: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِرُ سَحَابًا فَسُقْنَهُ إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأُحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذَلِكَ النُّشُورُ﴾ (١).

أو كما جاء في سورة ق، حيث يقول:

﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبْرَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿٩﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا

(١) سورة فاطر: الآية ٩.

طَلْعُ نَفْسِي^(١) رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ^(١) ﴿١١﴾ وفي بعض الآيات إشارة إلى حالي الموت والحياة، كما في سورة الحج:

﴿...وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُحْيِي الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾﴾^(٢)، وفي عدد من آيات أخرى.

يعني القرآن كثيراً بأن يصف الله بالمحيي والمميت، وبأن يجعل الإحياء صفة يختص بها الله تعالى، وهناك الكثير من الآيات القرآنية بهذا الشأن لا موجب لذكرها، وإنما قصدنا هو التعرف إلى المنطق القرآني.

إن مما يلفت النظر هو أن ما قيل من آيات عن التوحيد وعن القدرة الإلهية الأزلية هو سنة الإحياء والإماتة هذه التي نراها، أي: إن هذا الذي يقع أمام أعين الناس إنما هو مظهر من مظاهر ملكوت الله.

وعلى الرغم من أن كثيراً من المسائل التي تتعلق بالحياة والموت ما زال مجهولاً وسراً من الأسرار عند البشر، هذا البشر الذي نفذ إلى قلب الذرة، وجاب الفضاء، ولعله سوف يسخر قريباً النجوم والكواكب والشمس (وهنَّ مسخرات الآن ولكن قد يأتي وقت يسخرها الإنسان عن قرب كما يسخر الأرض الآن)، هذا البشر نفسه يقف حائراً أمام الأسرار المعقدة الغامضة في ذرة حياتية واحدة!!

يقول أحد العلماء المحدثين: أتعلمون ما هو أهم وأعلى من خلق الأرض والسيارات، بل وحتى من الكون برمته؟ إنه هذه الذرة الصغيرة التي هي مادة الحياة، هي (البروتوبلازم) أو جرثومة الحياة. ثم يأخذ بشرح عجائب أعمال هذه الذرة المجهرية وفعاليتها، ففي الوقت الذي ما يزال كثير من المسائل المرتبطة بالحياة أسراراً لم تحل، فإنها درس بسيط ومفيد لنا لنعتبر به.

(١) سورة ق: الآية ١٠.

(٢) سورة الحج: الآية ٥ - ٦.

الحياة حقيقة أرفع من المادة:

إن المقدار الذي نستطيع أن نفهمه هو أن الحياة نور يسطع من أفق أعلى وأرفع على المادة المظلمة. إن المادة بذاتها لا حياة فيها، ميتة، ولكنها في ظروف معينة تكون على استعداد لتقبل ضوء أفق أعلى وأرفع من أفق المادة وخواصها، وأن تكون تحت تصرف قوانينه الخاصة وتأثيراته، وتصبح مغلوبة على أمرها تجاهه.

إن الذين يحصرون أفكارهم بالمادة ويحددونها بالجسم، يجدون في هذا دليلاً واضحاً على وجود أفق أعلى وأرفع تتجلى مظاهره على هذه المادة التي لا روح فيها، ثم تسترجع هذه المظاهر منها، يبسط ويقبض، يحيي ويميت.

أما من حيث وجهة نظر التوحيد ومعرفة الله، فإنَّ المادة والحياة لا يختلفان من حيث كونهما كلاهما من مخلوقات الله، ومن صنع يده، ودلائل على ذاته، ولكن من حيث وجهة نظر الذين اقتصروا وحددوا أنفسهم بحيث لا يتعدى شعاع نظرهم إلى ما وراء جدار المادة وخصائصها، عليهم أن يدركوا أن الوجود لا ينحصر بالجسم وخواصه، وأن هناك أفقاً أعلى من الأجسام وأرفع، وأن تأثيره يبلغ الأجسام نفسها، إنَّ عالم الوجود لا ينحصر بقشر هذا الجسم، بل هناك عوالم في بطن هذا العالم، وتحيط به، وما ظهور الحياة إلاَّ مظهر من مظاهر تلك العوالم حتى أنَّ المادة، إذا وابتها ظروف تصقلها، فإنَّها تعكس نور تلك العوالم، وهي تلك المواد التي لها القابلية على الحياة. إنكم تشاهدون في جسم المادة الميت ضوء الحياة، ترون في جوهر المادة السيلال والمتحرك الذي يموت ويعود إلى الحياة خيطاً ثابتاً من الحياة. فعليه، هناك شيء ميت في ذاته، وشيء حي في ذاته، وشيء متغير وغير ثابت في ذاته، وشيء باق وثابت في ذاته، وشيء لا هيئة ولا صورة له في ذاته، وشيء هو ذاته هيئة وصورة فعلاً:

(المخلوقات ككأس من الماء الصافي الزلال)

تسطع فيها صفات ذي الجلال)

هل الحياة من خصائص المادة؟

قد يتصور بعضهم إنَّ الحياة جزء من خصائص المادة وإنَّها ليست إضافة مكملة للمادة.

إن الجواب على هذا الموضوع يتطلب بحثاً علمياً عميقاً، إلا أن من الممكن القول بإيجاز: إن المقدار الذي نستطيع أن ندركه هو إنَّ أي عنصر مادي لا حياة له بمفرده، وليست له صفة الحياة، وإنَّه إذا ما أضيف عنصر إلى عنصر أو أكثر، فأكثر ما يحصل هو أن كل عنصر يعطي بعض ما عنده إلى العنصر الآخر ولكنه لا يستطيع أن يعطي ما ليس عنده للآخر، وعليه فإن أكثر ما ينتج التفاعل بين العناصر هو أن المجموع يتسم بخصائص عامة مشتركة لا تخرج عن خصائص كل عنصر، وتتخلق حالة وسط، ولذلك فإن العلماء، وعلى الأخص العلماء المحدثين، قد وجدوا من تحقيقاتهم أن الحياة بخصائصها العجيبة لا تحمل أي وجه شبه بخصائص المادة مطلقاً.

يقول أحد العلماء المحدثين: «إن المادة لا تؤدي عملاً إلا وفق ما ركب فيها من قانون ونظام. وليس لها قوة ابتكار، ولكن للحياة قوة ابتكار، إذ إنَّها في كل لحظة تكشف عن أشياء جديدة وموجودات بديعة».

فالحياة هي الحاكمة على المادة وقاهرة لها، وليست محكومة أو تابعة لخصائص المادة.

يقول العالم المذكور أيضاً: «إنَّ الحياة في صورها العديدة، في الخلية الواحدة، حتى في الحشرات، والأسماك، والثدييات، والطيور، والإنسان، وبأي صورة أخرى، فإنَّها تهيمن على عناصر الطبيعة، وتخرجها من تركيبها الأصلي وتحولها إلى تراكيب جديدة».

يؤكد علماء اليوم عموماً إنَّه إذا كان جوهر الحياة من حيث القلب تابعاً لظروف المادة، فإنه من جهات عديدة أخرى يسيطر على المادة ويحكمها. إنه ليس تابعاً كلياً للمادة، ولا خاصية من خواصها. إن للحياة تجلياتها الخاصة التي تفتقر إليها المادة بالمرّة. فما أن تبدأ الحياة بالظهور حتى تظهر تحركات

وتطورات لم تكن موجودة من قبل، تظهر الخطط، ويظهر التنظيم الهندسي، وتظهر مظاهر الجمال، ويظهر الشعور والإدراك، ويظهر الشوق والرغبة والعشق ويظهر التدبير والتخطيط، وتظهر أشياء ما كانت موجودة في المادة الميتة، إن العالم كله مرآة جمال الباري وكماله، وحتى تلك المادة التي لا روح فيها، مجرد وجودها مرآة تعكس قدرة الحق الأبدية.

المعالم مرآة لنا تطالعنا فشاهدوا وجهه في كل مرآة
وبقدر ما تكون الحياة أكمل من المادة، فإن شهادتها وحكايتها عن الخالق العليم الحكيم، أكثر وأبلغ.

نظام الوجود وسنته:

إن النقطة التي أريد تكرار ذكرها، هي أن القرآن أيضاً يستدل بهذا النظام الثابت الجاري على الحياة والممات ويستشهد به. إنه لا يترك هذه السنة الثابتة الجارية جانباً ليستشهد بحوادث غريبة نادرة الوقوع. بل إن هذا النظام الثابت، السنة السنوية لبعث الحياة في الأرض، النظام الثابت لظهور الجنين في النطفة وتكامله، كل هذه تخلقات جديدة تحدث في كل لحظة، كل هذه إفاضات تصل من الغيب آناً فآناً، فما حاجتنا للذهاب بعيداً، بل علينا أن نتفكر في كنه هذا التخلق، ونتعمق فيه حتى نرى الله في مظاهره الخلاقة الدائمة، وإيجاده الاكتمال الدائم.

يقول تعالى في سورة المؤمنون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً ﴿١٤﴾ فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً ﴿١٥﴾ فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظْمًا ﴿١٦﴾ فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ﴿١٧﴾ ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴿١٨﴾ (١).

وعليه، فالقرآن نفسه يستشهد بهذا النظام الثابت السائر، هذا النظام المألوف الطبيعي، إنه نظام الخلق والإيجاد والتكوين، نظام لو تعمقنا فيه

(١) سورة المؤمنون: الآية ١٢.

لأوصلنا إلى أفق من المعرفة أرفع من أفق المادة. أي أن القرآن يتخذ من معلومات الإنسان الثابتة واسطة لتعريفه بالله، وهي معلومات إيجابية، لا سلبية. وهذا ما ينبغي توضيحه حتى تتبين أهمية تعليمات القرآن بهذا الشأن تبيناً كاملاً.

البحث عن الله في المعلومات لا في المجهولات:

بعض الناس اعتاد على البحث عن الله في مجهولاته، أي: إنه كلما صادف لغزاً لم يستطع حله أرجعه إلى ما وراء الطبيعة.

إذا سألت أحدهم: كيف حصل هذا الخبز الذي تأكله؟ لقال:

- كان دقيقاً عجنه الخباز وخبزه في التنور.

- كيف أصبح دقيقاً؟ كان حنطة فطحناها في الطاحونة.

- وكيف وجدت الحنطة؟ زرعها الفلاح، فنبتت، فنمت، فحصدتها فدرسها.

- وكيف نبتت؟ نزل المطر، وأشرقت الشمس، فاخضرت.

- كيف نزل المطر؟ هذا ما جاء به الله.

فكأنَّ الله لم يكن له حضور قبل هذه المرحلة، وأنه تدخل في هذه المرحلة فقط.

إن هذا الضرب من تصور الله خطأ مفضل، بل كفر وإلحاد، فالمرء في تصور كهذا يضع الله في مستوى أحد مخلوقاته ويعتبره نداً له، فيراه علة من بين العلل والأسباب في هذه الدنيا، وهو الذي فوق كل علة وسبب، وهو منبع كل العلل والأسباب.

في مثل هذا التصور يبدو الأمر وكأن العمل قد قسم بين الله والأسباب المادية، قسم يقوم به الله وقسم يقوم به غير الله، كأن لا يكون لله يد في الأعمال الأخرى، وإنه لم يتدخل في سائر الأمور الأخرى كما تدخل في الإتيان بالسحاب وإنزال المطر، ولم يكن سوى سبب من الأسباب. أما إذا

قال إن لتحرك السحاب ونزول المطر سبباً مثل الأسباب الأخرى، فإنه لا يكون قد أبقى مكاناً لله.

طالما أنه يرى أسباباً ظاهرية طبيعية لخبز، وطحن الحنطة، وبذر الحب، وحرث الأرض، ونزول المطر، فلا يرى لله دخلاً في الموضوع، وعندما لا يعود يلحظ سبباً ظاهراً طبيعياً ولا يعرفه، يدخل الله في القضية، أي: إنه يأخذ بالبحث عن الله ضمن مجهولاته، كما لو كان ما وراء الطبيعة مخزناً تصف فيه المجهولات كلها.

إن الله الذي يوضع في مصاف العلل المادية الطبيعية ليس حقيقة. إنَّ الله الذي يصفه القرآن ليس هكذا. إن هذا الطراز من التفكير، في عرف توحيد القرآن، شرك وكفر وإلحاد. إن الله الذي يصفه القرآن موجود في كل مكان، حاضر مع كل شيء لا يخلو منه مكان، ونسبته إلى كل الموجودات والعلل والأسباب متساوية فجميع سلسلة العلل والأسباب قائمة بذات الله.

إن هذا الطراز من التفكير يتبعه الذين لا حظَّ لهم من عمق التفكير، حيث يفتشون عن الله بين المجهولات والأمور التي لا يعرفون لها علة ظاهرة. ولكن القرآن يأخذ بيدنا ويسير بنا خلال طريق الحياة والموت ونظام الوجود المتقن، الطريق الذي فيه أفق الحياة أرفع من أفق المادة، النور الذي يشع على جسد المادة الميتة، الكمال الذي يفيض عليها، الحقيقة التي تتقبلها المادة تقبلاً دون فاعلية وعطاء، هنالك يقترب بنا القرآن إلى أفق الملكوت وباطن العالم.

فبموجب هذا البيان وطراز التفكير، تكون الحياة حيثما وجدت، وفي أي مادة حلت، ووفق أي قانون أو ظرف ظهرت، سواء أظهرت منذ البدء في خلق الساعة، أم في ظروف التدرج التكاملي، وسواء أكان ظهورها في حي عن حي، أم أنها ظهرت تحت ظروف أخرى وسواء أكان الإنسان هو الذي هيأ الظروف لها – فيما إذا استطاع البشر في يوم ما أن

يحقق ذلك - أم لم يكن، ففي كل هذه الحالات وغيرها تكون الحياة فيضاً من نوره وعطائه. فالحياة نور يفيض على المادة ضمن توافر الظروف والاستعداد.

قضية بدء الحياة:

بما أن بعض الناس يريد دائماً العثور على الله في مجهولاته، لا في معلوماته، وليس شيء أخطر من هذا المنحى في التفكير يتعامل به مع قضية التوحيد، فإن بعضاً آخر من غير المتشبتين الذين لا علم لهم يحاولون، فيما يتعلق بالحياة ومعرفة الله، البحث في مسألة بدء الحياة، ويتساءلون عن كيفية ظهور الحياة على الأرض بادئ ذي بدء، فمن جهة يقول العلم، إن منشأ كل حي، حي آخر، إذ لم يتفق لحد الآن أن منشأ حي، وإن يكن خلية واحدة، من مادة لا حياة فيها. ومن جهة أخرى يقول العلم أيضاً، إنه مضى على أرضنا هذه زمان لم يكن فيها أي شيء حي، وما كان يمكن أن يكون، لأن درجة الحرارة قبل ملايين ملايين السنين لم تكن تسمح، كما يقولون، أن يبقى كائن حي حياً، ثم حتى بعد ذلك عندما برد سطح الأرض خلال ملايين السنين لم يكن هناك سوى المواد غير العضوية، فكيف ظهرت الحياة إذن؟ وكان هذا مجهولاً آخر يضاف إلى مجهولات الإنسان. أما الذين يبحثون عن الله في مجهولاتهم، فيقولون: بما أن ذلك غير ممكن بالطرق العادية المألوفة، فإن يد قدرة الله قد ظهرت من كمّها فأوجدت الحياة للمرة الأولى.

داروين والنفخة الإلهية:

على الرغم من أن داروين، العالم الحياتي المعروف وصاحب فلسفة «النشوء والارتقاء»، كان شخصاً متديناً يدعي المسيحية، فقد أساء الناس تفسير فلسفته، وأظهروه على أنه ينكر وجود الخالق. إنّه عندما يسرد تسلسل نشوء الأحياء يصل إلى حيث يقول، إنه لم يكن على الأرض سوى عدد قليل من الأحياء، أو في الأقل نوع واحد من الأحياء

لم يخرج من حي آخر. وهنا يقول: أما هذا النوع البدائي فقد خلقه الله بنفخة من عنده.

ما من شك في أن الحياة الأولى قد ظهرت بنفخة إلهية، مثل جميع سلاسل الأحياء، إلا أن الأمر ليس كما ظن هذا الرجل في مقولته بأن النفخة الإلهية قد أوجدت الحي الأول فحسب، وإن البدء كان من الله، أي: إن وظيفة الله كانت الشروع بالأمر، ومن ثم أصبحت المادة قادرة بذاتها على نقل الحياة إلى الأجيال القادمة. في حين أن بدء العمل ووسطه ونهايته لا يختلف، فالحياة دائماً وفي كل الأحوال، سواء في البدء أم خلال التكامل، نفخة إلهية.

في سورة السجدة آية تفيد بأنه مثلما خلق آدم أبو البشر بنفخة إلهية، فإن جميع أفراد البشر يخلقون بالإفاضة الإلهية ذاتها التي إسمها النفخة في تفسير القرآن:

﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ﴿٧﴾ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ ﴿٨﴾ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوْحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴿٩﴾﴾ (١).

وفي آية أخرى من سورة الأعراف يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ (٢).

هنالك أيضاً آيات أخرى في القرآن يستدل منها على أن آدم ليس هو أول من خلق بالنفخة الإلهية.

قصة آدم في القرآن:

من العجيب أن قصة آدم أبي البشر قد وردت في القرآن على أنها درس آخر، لا على أنها دليل على التوحيد، ولا لكون حياة البشرية الأولية قد بدأت هكذا، فتعالوا واعترفوا بربوبية الله. إن القرآن الكريم

(١) سورة السجدة: الآية ٨.

(٢) سورة الأعراف: الآية ١١..

يورد قصة خلق آدم بصورة خاصة نعرفها جميعاً بشكل من الأشكال . وإذا اعتبرنا علوم الحياة قد بلغت مرحلة متقدمة، وإن قوانين تسلسل الأنواع صحيحة، فليس ثمة دليل يؤكد استحالة حدوث طفرة عظيمة بحيث تخلقت حفنة من التراب في مدة وجيزة وأصبحت إنساناً. أي: إن المراحل التي كان ينبغي أن تطوى في قرون طويلة، وأن تتوالد الأجيال وتدخل ضمن ظروف مساعدة يمكن أن تنهياً ظروف أخرى تعجل بالتطور. وليس في هذا ما يخالف السنن الطبيعية السائدة في الكون. فالسرعة تتغير في الكون باختلاف الظروف والأحوال، كما أنه لا يوجد ما يمنع من تقليل تلك السرعة. فقد يمكن في ظروف خاصة أن نزيد من طول فترة الطفولة والشباب والكهولة فترات طويلة.

على كل حال، كان القصد توضيح أسلوب القرآن في أنه في مسألة التوحيد لا يتمسك بموضوع بدء الحياة، ولا يقول إنه بما أن للحياة بدءاً، سواء بدأت في خلية واحدة أو من كائن عمره ملايين السنين، فتجب لذلك معرفة الله. إن قصة آدم أبي البشر قد وردت بقصد آخر، وقلما نجد قصة مثل قصة آدم ذات مغزى كبير. لقد وردت هذه القصة لإعلاء شأن الإنسان، وإن الإنسان إذا تعلم الأسماء الإلهية يكون أعلى مرتبة من الملائكة، وإن الملائكة تخضع له وتسجد، وكذلك للتحذير من عداوة الشيطان، ولتوعية البشر إلى ما توسوسه لهم أهواؤهم الداخلية لكيلا تنحرف بهم عن طريق الصواب. والقصة تكشف عن مهوى عاقبة التكبر، ذلك التكبر الذي هوى بالشيطان من قرب الله، وعن أخطار الطمع والسقوط التي تحيق بالإنسان فتنزله درجات بسبب تهاونه في إطاعة أوامر الله، وعن المقام الرفيع الذي يتسنمه الإنسان، مقام خلافة الله.

إن القصة مجموعة من الدروس الأخلاقية والتعليمات العرفانية:

﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ وَعَلَّمَ

ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾
 قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٣٢﴾ قَالَ يَتَذَكَّرُ أُنثَاهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ
 فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ
 تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ (١).

إن في هذه القصة مغازي أخرى كثيرة، لا مجال لشرحها هنا، إلا أن ما لم يرد في هذه الآية والآيات الأخرى الخاصة بقصة آدم هو اعتبار خلق آدم دليلاً على التوحيد.

إنكار في غير محله

إنكار في غير محله

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

من المقولات المعروفة: إنَّ للعلم ثلاث مراحل، عندما يبلغ الإنسان المرحلة الأولى يركبه الغرور والتكبر، إذ ينظر إلى ما أدركه من بعض مسائل العلم على أنه أصبح أعلم من عليها، فيرى نفسه أفضل من كل فرد وأرفع، وهذه هي مرحلة رؤية العلم والذات. وعند وصوله إلى المرحلة الثانية، تكون معلوماته قد ازدادت، فتتجلى له عظمة الخلق، فيستصغر نفسه وعلمه أمام عظمة ما يتجلى له، فيأخذه التواضع، وهذه مرحلة الرؤية الواقعية والمنظور الواقعي للعالم، فينتقل من رؤية العلم إلى رؤية العالم. فبدلاً من أن يتطلع إلى ما عنده من علم يطلق بصره في العالم ويتفهم العالم بما لديه من معلومات، حتى يضع قدمه على أعتاب المرحلة الثالثة، وفي هذه المرحلة يعلم أنه لا يعلم شيئاً، وهذه مرحلة الحيرة والاندھاش، في هذه المرحلة يدرك أن المقاييس والموازين الفكرية التي اختزنها في صندوق فكره أتفه وأحقر من أن تستطيع قياس هذا العالم العظيم، عندئذ يعلم أن مقاييسه العلمية والفكرية لا تصلح إلاً لمحيط حياته الخاصة وحسب.

هنالك بيت من الشعر أحسبه لمولوي، يقول فيه:

(حاصل عمري ثلاث كلمات ليس غير كنت فجاً، فنضجت، فاحترقت)
 إن هذا الرجل العارف أوجز دورة سلوكه الروحي والعقلاني في
 ثلاث مراحل: مرحلة النقص، فمرحلة النضج، ثم مرحلة الاحتراق، إن
 مرحلة الفجاجة والغرور والتكبر والنظر إلى العلم شائعة بين الناس،
 ولكن هل يمكن الوصول إلى مرحلتي النضج والاحتراق؟ إن لذلك حديثاً
 آخر.

غرور العلم الناقص:

مثلاً أن الإنسان يغتر أحياناً بماله فيكون صريع جنون الثروة،
 فيحسب أن ما يكتنزه من مال وثروة، يشبع كل حاجة وإنه يخلده في
 الدنيا: ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدُهُ﴾^(١)، أو قد يركبه الغرور بسبب ما عنده
 من مقام وجاه، فيستولي جنون العظمة على تفكيره، فينطلق ليفسد في
 الأرض ويهلك الحرث والنسل، وقد يصل به الجهل والغرور حداً يقول
 معه كما قال فرعون: ﴿أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى﴾^(٢).

كذلك يمكن أن يستولي على الإنسان أحياناً غرور العلم، وهو
 نوع من أنواع جنون العظمة، مع اختلاف أن جنون الثروة والجاه
 يحدث من كثرة الثروة والقوة بينما جنون العلم يحدث من نقص العلم
 وضعفه، يقال: إن الوجود الناقص خير من العدم المحض، إلا العلم
 الذي عدمه خير من وجوده الناقص، لأن العلم الناقص يؤدي إلى أن
 يغتر المرء بعلمه الناقص فيسكر، ويعربد، صحيح أن جنون الثروة
 والعظمة يورث العربدة أيضاً، إلا أن هذا الجنون ناشئ عن الكثرة
 والوفرة، بخلاف عربدة جنون العلم الذي ينشأ من النقص والقلّة، وهذا
 يؤدي إلى تكذيب الحقائق وإنكارها. وهنا انقل إليكم حديثاً عن الإمام
 الصادق عليه السلام:

(١) سورة الهمزة: الآية ٣.

(٢) سورة النازعات: الآية ٢٤.

عهدان أخذهما الله على البشر:

يقول الإمام الصادق عليه السلام إن الله في آيتين من القرآن الكريم منع الناس من التصديق والتكذيب اللذين لا يكونان في محلّهما، تقول الآية الأولى: ﴿وَأَلَّا يَتَّخِذَ عَلَيْهِمْ مِيثَاقُ الْكِتَابِ أَنْ لَا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ﴾^(١)؛ أي: أن لا يقولوا من عندهم ما ليس لهم به علم، فيحللون هذا ويحرمون ذلك متقولين على الله أنه قال: كذا وكذا هنا وقال كذا وكذا هناك. لقد أخذ عليهم عهداً أن لا يقولوا شيئاً حيثما سكت الله ولم يعين لهم واجباً، لا أن يبتدعوا من أنفسهم بدعاً ويضعوا لها التعاليم، زاعمين أنها من عند الله.

يصاب الإنسان أحياناً بمرض التصديق، ففي الموضوعات التي لم ينزل الله تعاليم معنية، واقتضت المصلحة أن يترك الناس أحراراً، يحاول الإنسان أن يضع تعاليمه وينسبها إلى الله، أو قد تسول له أهواؤه وشهواته أن يرتكب أفعالاً قبيحة، فيضع من عندياته ما يشاء من التشريعات ويقول إنها من عند الله: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنِّي أَلْفَحِشَاءٌ أُنْقَلُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢).

هذا عهد أخذه الله على عباده ألا يقولوا ما ليس لهم به علم، وألا ينسبوا إلى الله ما لم ينسبه إلى نفسه.

والعهد الثاني هو قوله: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَاْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾^(٣) إذا كانت ثمة مسائل لا يدركونها جيداً، ولا يعرفون بواطنها وخوافيها، فبدلاً من أن يقولوا: لا نعرف، لا ندري، عقولنا قاصرة عن فهمها، يركبهم الغرور وجنون العظمة فيكذبون ما لا يشهدون، ويقولون لا وجود لشيء كهذا، ينكرون قبل الإحاطة والفهم.

للشيخ الرئيس (ابن سينا) كلمتان يقترب مضمونهما إلى هذا الكلام،

(١) سورة آل عمران: الآية ١٦٩.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٢٨.

(٣) سورة يونس: الآية ٣٩.

فيقول بخصوص التصديق بغير دليل: (من تعود أن يصدق بغير دليل فقد انخلع عن الفطرة الإنسانية) أي: إنَّ إنساناً هذا شأنه ليس إنساناً.

وفي الكلمة الثانية يتناول إنكار شيء بغير دليل فيقول: (كل ما قرع سمعك من الغرائب، فذره في بقعة الإمكان، ما لم يزدك عنه قائم البرهان).

معرفة الحدود:

إن لكل امرئ من حيث جسمه وهيكله حدوداً، وكذلك هو من حيث الروح والعقل والعلم، فلكل منها حدودها وسعتها، فعلى الإنسان أن يدرك حدوده ويعرفها ولا يتعداها: (العالم من عرف قدره). إذ يعرف المرء في دنياه كثيراً من الأمور، ويحيط بعلوم عديدة كالرياضيات والطبيعات والاجتماعيات، ويعرف أخبار العالم وتاريخ الأمم وما ماضيها، يقدر حدود الأشياء وموازينها، ولكنه يكون جاهلاً بقضية واحدة، وهي جهل بحدوده هو وبمميزاته فلا يكون قد قاس روحه وفكره وعقله، فكل تلك التي يحيط بها لا شيء بإزاء هذا الذي لا يدريه، لأن جهله هنا ينشأ عنه الجهل بآلاف الأشياء ويتسبب في تكذيب كثير من حقائق الخليقة المسلم بها، فيكون داعية إلى الغرور.

في موضوع سابق ذكرت أموراً بخصوص محدودية جهاز الفكر عند الإنسان، وقلنا: إنه قد صيغ بحيث أنه لا يستطيع إدراك أي حقيقة، مهما تكن واضحة وظاهرة، ما لم تكن لها نقطة مقابلة يقارنها بها، إن هذا النقص وحده يكفي أن يزيل من رأس الإنسان كل غرور وزهو، وأن لا يكذب حقيقة بغير علم.

وذكرت في موضوع آخر أن القرآن يتناول أحياناً قضية إحياء الأرض في الربيع كدليل على التوحيد تارة، وكنموذج مصغر للانبعاث وتبديل نشأة بنشأة مرة أخرى، إن الله سبحانه وتعالى ينبه الإنسان على أنه مثلما في نظام أرضكم الصغيرة حياة وموت، كذلك يوجد هذا النظام في كل بذرة، فهي تنمو في فصل وتحيا وتثمر، وفي فصل آخر تكون

البذرة جامدة خاملة ولا روح فيها، ثم تنبعث فيها الحياة مرة أخرى في فصل آخر، وهكذا هو الأمر في النظام الأعلى الكلي من حيث تبديل نشأة كلية بأخرى.

﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٨٢﴾ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوا قَالَ أَكَذَّبْتُمْ بِآيَاتِي وَلَمْ تُحِطُوا بِهَا عِلْمًا﴾.

كل شيء إذا كثر وأصبح مألوفاً، قلت أهميته، ومن هذا القبيل موت الأرض وحياتها، إننا في فترة أعمارنا نشاهد تلك السنة الجارية تكرر عشرات المرات، ولذلك فهي لا تستلفت اهتمامنا.

إننا نعيش في خضم أنظمة صغيرة وأنظمة كبيرة، ولا يعرف إلى أين نصل من جميع الجهات من كل جهة نصل إلى (لا نعلم)، فمن جهة النظام الأصغر وصلنا إلى نظام الخلية والذرة والنواة، ولا ندري إلى أين سنستمر في المسير، ومن جهة النظام الأكبر وصلنا إلى المنظومة الشمسية التي هي جزء من نظام كوني أكبر وتابعة له، ولا ندري إن كان هذا النظام تابعاً لنظام أكبر، وهل هذا تابع لغيره أيضاً ثم ما الذي سنصل إليه بعد.

مثلنا مع العالم مثل الدودة في التفاحة أو في جذع شجرة، فديهاها وأرضها وسماؤها هي التفاحة أو الجذع، وهي لا تعلم أن تلك التفاحة والجذع جزءان من أجزاء نظام اسمه الشجرة، وإن تلك الشجرة جزء من نظام أكبر اسمه البستان، وإن لذلك البستان مشرفاً وفلاحاً، وإنهما جزء من نظام أكبر هو المزرعة أو الريف، وهما جزء من بلدة أو مملكة، وإن هذه جزء من الأرض، وإن الأرض كرة صغيرة في هذا الفضاء اللامتناهي كذلك هي حال عنكبوت ملتصق بسقف الغرفة، يولد هناك ويموت هناك، بغير أن يعرف أن تلك الغرفة جزء من بيت، والبيت جزء من مدينة والمدينة جزء من بلد، وهكذا..

لا شك أن مدركات هذه الحيوانات بالنسبة إلى مدركات الإنسان

صغيرة ومحدودة، وأن ما يعتبر عند الإنسان من البديهيات ومن القضايا المسلم بها يعتبر في نظرها مما لا يمكن تصديقه، هكذا هي حال الإنسان بالنسبة إلى العوالم الأكبر من عالمه الذي يعيش فيه .

هذا من حيث حجم العالم وسعته، أما من حيث العوالم التي تحيط بنا والتي يرتبط بها تقدير حياتنا وتديرها، فإن ما يجهله الإنسان عنها لا يعد ولا يحصى، من يدري فلعلّ هناك عوالم يكون عالمنا بالنسبة إليها كنسبة عالم النوم إلى عالم اليقظة .

في التحول الروحي الذي طرأ على الغزالي، أثار موضوع النوم، وقال: إننا نرى في النوم عالماً، ولا ندرك أننا لحظتها في عالم النوم، وإن النوم حالة هي جزء من نظام حياتنا الواقعية، وأن الأصل هو اليقظة، ولكن ما إن نستيقظ حتى ندرك تابعة النوم لليقظة، فكيف نعلم أن حالة حياتنا هذه في الدنيا بالنسبة إلى حياة أخرى ليست حالة نوم؟ إن يقيننا بأصالة الحياة الدنيوية لا يزيد على يقين النائم بأنه ليس نائماً .

إن قولنا بأننا عندما نستيقظ ندرك أننا كنا نائمين، وإن العالم الذي رأيناه كان خيالياً لا حقيقة له، بمعنى أنه بالنسبة إلى حياة أكمل يكون النوم هو الجزء الأصغر منها، والجزء الأكبر منها هو اليقظة، لا حقيقة له، وإلا فإنه يكون بالنسبة إلى نفسه حقيقة لا خيالياً، فالحياة الدنيا بلحاظ ذاتها حقيقة، ولكنها بالنسبة إلى مدار أكبر نوم وخيال: «الناسُ نيام فإذا ماتوا انتَبَهوا»^(١) و«الدنيا مزرعةُ الآخرة»^(٢) .

قد تقع من يد الإنسان أحياناً حبة قمح من غير أن يدري بها، فتوارى في التراب وتضيع ولا يحس بوجودها أحد، حتى يأتي الربيع، وإذا بالحياة تدب في الحبة وتخرج رأسها من تحت التراب معلنة عن وجودها المليء بالحياة،

(١) بحار الأنوار: ٤٣/٤ .

(٢) بحار الأنوار: ٢٢٥/٦٧ .

وتقول: ها أنا ذا موجودة، أحسبني قد ضعت؟ لا ضياع في الأمر، ﴿وَيَقُولُونَ
يُؤْتِلْنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^(١).

إن على الإنسان قبل كل شيء، أن يعرف حده الفكري من حيث النوع، وكذلك من حيث الفرد، أي ميزان معلوماته الشخصية لكي يمتحن مقدار قدرته وحدودها، حتى لا يخرج عن تلك الحدود فيما يصدق وفيما يكذب، فيما يثبت وفيما ينكر، عندئذ يكون مصوناً من الخطأ والزلل.

(١) سورة الكهف: الآية ٤٩.

جهاز الإدراك عند البشر

جهاز الإدراك عند البشر

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

معرفة الأشياء بأضدادها:

(تعرف الأشياء بأضدادها) هذه العبارة شائعة على لسان العلماء، وهي تعني أن الشيء يعرف من نقطة مخالفة عنه، أو من نقطة مقابلة له، وعندئذ يمكن إدراك وجوده، بديهياً أن المعرفة هنا ليست التعريف الاصطلاحي المنطقي، لأن المنطق يثبت أنه لا يمكن تعريف الأشياء عن طريق أضدادها، كما أن القصد من الضد هنا ليس ذلك الضد الاصطلاحي الذي يرد في الفلسفة باعتباره يختلف عن النقيض. إنما المقصود من الضد هنا هي النقطة المقابلة، والمقصود من المعرفة هو مطلق إدراك الشيء، وعلى الرغم من أن أدوات الحصر (لا) و(إنما) لم تستعمل في هذا التعبير، ولكن المقصود نوع من الحصر هنا، إذا لم تكن لشيء ما نقطة مقابلة، فلا يكون بمقدور الإنسان أن يدرك ذلك الشيء، حتى وإن لم يكن ذلك الشيء مخفياً، بل جلياً تمام الجلاء، في الواقع إنَّ المقصود هو بيان نوع من الضعف والنقص في جهاز الإدراك عند البشر، والذي صنع بحيث أنه لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا إذا كان لها نقطة مقابلة.

فالنور والظلام، مثلاً يدركهما البشر بالمقارنة بينهما، فإذا كان كل جزء

من هذا العالم يسبح في النور دائماً، بغير ظلام، بحيث أن النور ينتشر بدرجة متساوية في كل الأرجاء والزوايا، وينعدم الظلام كلياً، لما كان بإمكان الإنسان أن يعرف النور نفسه، أي لا يكون بمقدوره أن يتصور وجود النور في العالم مطلقاً وما كان ليدرك أن رؤيته للأشياء إنما تتم بوجود النور، لأن النور أظهر كل شيء وأوضح من كل شيء، إنه الظهور نفسه، ولكن ليس بالقدر الكافي وهذا النقص يرجع إلينا، لا إلى النور، لأننا إذ ندرك النور الآن، إنما ندركه لأنه يأفل ويزول، فيظهر الظلام، وبمجيئه وبأفول النور ندرك أنه كان هناك شيء كنا بوساطته نرى الأشياء والأماكن، فلولا أفول النور وغروبه لما لفت نظرنا إليه أبداً، وإذن، فقد عرف النور بمعونة ضده وهو الظلام، ولو كانت الظلمة تعم كل شيء دون وجود نور، لما عرفنا الظلام أيضاً.

كذلك الأمر إذا كان الإنسان يسمع طول عمره نغمة واحدة رتيبة، كأن يترعرع طفل بالقرب من محطة قطار ويسمع دائماً صوت صافرة القطار برتابة واحدة، فإنه لا يسمع ذلك الصوت الذي لا ينقطع ويرن في أذنه، بحيث أنه يفقد إحساسه به، يقول أحد العلماء القدامى - ولعله فيثاغورس -: إنَّ هناك موسيقى رتيبة تنبعث دائماً من حركة الأفلاك، ولكن بما أن الناس يسمعونها دائماً فإنهم لا يسمعونها أبداً، وهكذا إذا عاش الإنسان في محيط طيب الرائحة أو خبيثها، فإنه لا يشم تلك الرائحة بالمرة.

ولهذا السبب نفسه يفقد الأغنياء إحساسهم باللذائذ والمتع، كما يفقد الفقراء إحساسهم بالمصائب والصعاب، أي إنَّ الذين يكثر وصولهم إلى ما يوجب اللذة قلما يحسون بها، والعكس بالعكس، كذلك الذين يواجهون المصائب أكثر يكونون أقل إحساساً بصعوبتها، والذين تقل مواجعتهم للمصائب يشتد إحساسهم بها.

كذلك القدرة والعجز، فإذا فرضنا أن الإنسان كان قادراً على كل شيء ولم يعجز أمام أي شيء، ولم ير في نفسه ولا في غيره عجزاً، لما استطاع أن يفهم إنَّ القدرة شيء موجود في هذا العالم، وعلى الرغم من أنه كان يحقق كل شيء بقدرته، إلا أنه لم يكن يراها، ولو وجد العجز وانعدمت القدرة، لما أمكن معرفة العجز أيضاً.

وهكذا أيضاً العلم والجهل، فلو افترضنا عدم وجود الجهل في العالم، لكان معنى ذلك أن الإنسان يعرف كل شيء، ولما أحس بأنه لا يعرف شيئاً مطلقاً، ولكان نور العلم يسطع على كل شيء فينيره له، ومع كل ذلك فإنه يكون غافلاً عن وجود العلم نفسه، لأنه يرى كل شيء، ويعلم كل شيء، ويلتفت إلى كل شيء، عدا العلم نفسه، ولكن عندما ظهر الجهل أمام العلم واستقبله الجهاز الفكري عند البشر، أمكن التنبيه له للعلم والالتفات إليه، وإدراك وجوده أيضاً، لذلك فإن الحيوان لا يدري بعلمه لأنه لا يدري بجهله.

هكذا أيضاً الشخص وظله، فلو كان الإنسان يرى دائماً ظل بعض الأشخاص دون أن يراها ذاتها، ولو ظلت تلك الظلال أمام عينيه دائماً، لحسب تلك الظلال أشخاصاً حقيقيين، ولكن بما أنه يرى الشخص وظله، فإنه يدرك أن هذا شخص وذاك ظله.

(لأفلاطون) نظرية فلسفية معروفة باسمه يطلق عليها (نظرية المثل) يقول فيها: إن كل ما موجود في العالم هو الظل لأصل حقيقي موجود في عالم آخر، فذاك هو الحقيقة وهذه انعكاساته، ذاك هو الشخص، وهذه هي الظلال، ولكن يحسبون الظل حقيقة، ويضرب مثلاً.

يقول: فلنفرض أن عدداً من الأشخاص قد حبسوا في كهف منذ أول أعمارهم، على أن يكون وجودهم دائماً إلى داخل الكهف وظهورهم إلى مدخله، وأن نور الشمس يدخل إلى الكهف فتقع ظلال الأشخاص المتحركين خارج الكهف على الجدار المقابل، فيما أن هؤلاء يجهلون كل شيء عن العالم خارج الكهف، بل لا يعلمون أن هناك خارجاً خارج الكهف، فهم ولا شك يعتبرون تلك الظلال أشخاصاً حقيقيين، ولا يدركون إنها لا شيء، وإنها مظاهر لأشخاص حقيقيين في الخارج.

إن الإنسان، وهو حبس كهف الطبيعة يحسب أشخاص هذا العالم حقائق، ولا يعلم إنها ظلال الحقائق، لا الحقائق نفسها، ولا يمكن أن يدرك ذلك إلا إذا رأى الأشخاص الحقيقيين.

لم يكن قصدنا شرح نظرية أفلاطون، بل كان القصد تبيان أن بنية الإنسان الطبيعية والعادية قد صيغت بحيث أنه يدرك الأشياء بعد مقارنتها بالنقاط المقابلة لها، فإذا لم توجد تلك النقطة المقابلة، لم يستطع إدراكها حتى ولو كانت من أظهر الظاهرات، كالنور والظلام، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، والشخص وظله، كما ذكرنا، وكمثل الخير والشر، والحركة والسكون، والحدوث والقدم، والفناء والخلود.

وعلى ذلك إذا تصورنا أن هذا النور المحسوس لا يغيب أبداً، ولا يحجبه ستار ولا حائل، وينتشر في الداخل بمثل ما ينتشر في الخارج، وبدرجة متساوية في كل مكان، وبشكل مطلق، ثم جاءنا شخص يقول: إنَّ النور يغمر العالم، وإنَّ كل شيء ترونيه إنما هو بسبب هذا النور، ولولاه لما رأيت شيئاً، لكان من الصعب علينا أن نصدقه.

السماك والماء:

هنالك حكاية معروفة تقول: إنَّ السمكة التي لم تخرج يوماً من الماء ولم تر شيئاً غير الماء، أخذت تتساءل: ترى ما هو وأين يوجد هذا الماء الذي يتحدثون عنه كثيراً، ويقولون عنه: إنَّه سبب الحياة؟ لماذا لا أراه؟ وراحت تبحث عن يد لها على الماء، إلى أن صادف يوماً أنها وقعت خارج الماء، وأخذت تعاني ضيق التنفس لانعدام الماء، عندئذ عرفت ما هو الماء، وما فائدته لها، وكيف أن حياتها متوقفة عليه.

الله نور مطلق وظاهر مطلق:

إن الله سبحانه وتعالى نور مطلق، نور لا يقابله ظلام، وهو نور العالم كله، نور السماوات والأرض: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ وهو أظهر من كل ظاهر وأقرب إلينا من كل قريب، وظهور كل شيء بذاته، وهو الظاهر المطلق بالذات: «وَيُنُورِ وَجْهَكَ الَّذِي أَضَاءَ لَهُ كُلُّ شَيْءٍ». إنه نور أزلي ثابت لا غروب له ولا أفول، نور يملأ كل الأرجاء بغير مانع ولا حجاب، يحيط بكل شيء، ليست له نقطة مقابلة، وليس له ضد، ولا ند.

وبما أنه لا أفول له ولا غروب، فلا زوال له ولا فناء ولا ظلام أمامه. إن الإنسان الضعيف الذي يُحِبُّ أن يدرك الأشياء بنقائضها، والنقاط المخالفة لها بالمقارنة معها، والذي صنع جهاز إدراكه بحيث أنه لا يدرك الشيء إلا بوجود نقطة مخالفة له، فإنه غافل عن التوجه إلى ذات الله.

إنها لقضية غريبة، إن ذات الله الظاهرة التي لا تخفى، خافية عن الأبصار، لو أنه كان ظاهراً تارة وخافياً أخرى، لما كان خافياً عن الأبصار، ولكن بما أنه لا أفول له، ولا زوال، ولا تغير، ولا حركة، فإنه خاف عن أبصار البشر.

وهذا معنى قول الحكماء الذين يقولون: إن شدة ظهوره - جل وعلا - ظهور في خفاء.

يا من قد اختفى لفرط نوره الظاهر والباطن في ظهوره

وما أطف قول الإمام علي عليه السلام: «وكلُّ ظاهرٍ غيرُهُ غيرُ باطنٍ، وكلُّ باطنٍ غيرُهُ غيرُ ظاهرٍ» إن الله، في وحدته وبساطته، باطن وظاهر في الوقت نفسه، أي: إنه ليس قسماً ظاهراً وقسماً باطناً، وإنما هو ظاهر من حيث كونه باطناً.

وأصل هذه الحقيقة ومنبعها هو القرآن الكريم: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾. ويقول: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ﴾ ولقد قال الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم: «لو نزلتم بحبل إلى طبقة الأرض السابعة فأنتم تنزلون نحو الله».

جاء في الأحاديث أن الجاثليق (من علماء النصارى) قال للإمام علي عليه السلام: «أخبرني عن وجه الرب» حيث يقول القرآن: ﴿فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ﴾. فدعا علي بنار وحطب فأضرمه، فلما اشتعلت النار، قال: «أين وجه هذه النار يا نصراني؟ هذه النار مدبرة مصنوعة ولا يعرف وجهها، وخالقها لا يشبهها. ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَوَجْهُ اللَّهِ﴾. لا تخفى عليه خافية».

معرفة النفس:

يقولون: معرفة النفس مقدمة على معرفة الله، فالإنسان لا يستطيع أن يعرف الله ما لم يعرف نفسه أولاً، هذا كلام صحيح من جوانب متعددة، لا من

جانب واحد، فجانِب منها هو إنَّ على الإنسان أن يعرف جهازه الفكري المستقل، عليه أن يعرف ما فيه من نقص وضعف وقصور، لكي يعرف الله بالكمال المطلق والقدرة المطلقة، عليه أن يعرف قصور فهمه وإدراكه، إذ ما لم يكن هناك كائن محدود وناقص، وما لم يكن له ضد ونقطة مقابلة، فلا يستطيع معرفته، ليس له أن يطمع في أن يقدر على معرفة الله بإحدى حواسه، عليه أن يعرف أنه لو كانت مدركاته الحسية على رتبة واحدة، لو أنه رأى دائماً لوناً واحداً، لما عرفه، لو أنه سمع دائماً صوتاً واحداً بنغمة واحدة، لما أدركه ولا أدرك وجوده، لو كان دائماً يشم رائحة معينة وبمقدار واحد، لما تنبه إلى وجودها، على البشر ألا يتصور أن الله خاف عليه، بل عليه أن يدرك أن ظهور حقيقة واحدة لا تكفي لحصول الإدراك عند البشر، فلا بد من وجود النقطة المقابلة، إن نور ذات الله محيط وأزلي وأبدي، لا غروب له ولا أفول، ولذلك فإن مدارك البشر الضعيفة قاصرة عن إدراك كنهه، والإحاطة به.

الإنسان المحدود يعرف الله بمحدوديته:

إن جهاز الاستقبال الفكري عندنا يعرف الله بصورة ناقصة ومحدودة كنعقنا ومحدوديتنا، إنه يرى الله في نور موجود في نقطة وغير موجود في أخرى، مثل حياة الحيوان والنبات والإحساس الحاصل في نقطة من المادة، إنه يعرف الله بأمور موجودة في وقت وغير موجودة في آخر، أي: تلك الأمور التي لها شروق وغروب، إن لله أفعالاً ومخلوقات، وأنواراً هي من خلقه، تلك الأنوار تشرق وتغرب، إن الله يعرف نفسه إلينا عن طريق أنواره الحقيقية: الحياة نور إلهي، نور يبعثه في ظلمات المادة، ثم يقبضه: ﴿وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنُمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ﴾^(١) و﴿تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾^(٢).

إن الحياة التي تظهر على الأرض محدودة من حيث المكان ومن حيث

(١) سورة الحجر: الآية ٢٣.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٢٧.

الزمان، فهي تظهر في لحظة واحدة وفي نقطة واحدة، فينتفع بها النبات والحيوان. والحياة، بكل ما لها من تجليات، كالنمو، والجمال، والشباب، وحسن التركيب والنظام، والإحساس والإدراك، والعقل والذكاء، والحب، والعاطفة، والغرائز الهادية، تكشف لنا عن ذات الله، كل هذه آيات تعكس لنا الواحد الأحد.

كثيراً ما يستشهد القرآن بالحياة وآثارها، بجمالها وطراوتها، بحسن تركيبها ونظامها، بما فيها من إلهام وغرائز، ومن حب وعواطف، ومن حب أبوي وبنوي وزوجي.

لقد جاء على لسان إبراهيم قوله لنمرود: ﴿رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾. وجاء على لسان موسى قوله لفرعون: ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ، ثُمَّ هَدَى﴾. إنه هو الذي أوجد نظاماً متقناً يرشد الكائنات إلى الكمال اللائق بها، إنه هو الذي منح كل نبتة القدرة على أن تخطّ لوجودها خطة، كالمهندس الماهر، فتزين نفسها وتزهو. إنه هو الذي وهب الغريزة الملهمة لأصغر الحيوانات والحشرات وأكبرها، بحيث أن العقل ليعجز عن وصفها، إنه هو الذي ألهم النحل أن تبني لنفسها البيوت في الجبال بهندسة خاصة مستخدمة الأشجار وأغصانها: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِي مِن كُلِّ الشَّجَرِ فَاسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾﴾^(١).

حياة النمل في كلام علي :

يقول علي عليه السلام في نهج البلاغة: «انظروا إلى النملة في صغر جثتها ولطافة هيئتها لا تكاد تُنال بلحظ البصر ولا بمُستدرك الفكر، كيف دبّت على أرضها وصبت على رزقها».

يقول علماء الحيوان الذين لهم دراساتهم بهذا الشأن: إنّ بعض النمل في

بعض الصحارى لا يرضى في البحث عن رزقه من الحبوب بين بقايا الحقول، بل يجتمع، ويستصلح أرضاً يزرعها بالفطريات، ويتغذى عليها، والأعجب من ذلك قولهم: إن جماعة أخرى من النمل تروض بعض الحشرات وتستعبدها كما يروض الإنسان الخيل والماشية والأغنام ليستفيد من لبنهما، فتشرب من عصير حلو تحلبه من هذه الحشرات.

ويستطرد الإمام قائلاً: «تَنْقُلُ الْحَبَّةَ إِلَى جُحْرِهَا وَتَعُدُّهَا، فِي مُسْتَقَرِّهَا، تَجْمَعُ فِي حَرِّهَا لِیْرِدَهَا وَفِي وُرُودِهَا لِیَصْدِرَهَا».

ويعود علماء الحيوان ليقولوا: إن طائفة أخرى من النمل تعيش في حياة اجتماعية منظمة، لكل طبقة منها واجباتها، فجماعة العمال تجلب الحب إلى الجحور، وتخزنها لغذاء مجتمع النمل في الشتاء، وتضعها في حجرات خاصة بالطحن، حيث تقوم جماعة أخرى من النمل تمتاز بالفكوك القوية، فتطحن الحبوب وتعدّها لطعام الآخرين.

ونعود إلى (نهج البلاغة) وإلى قول الإمام عليه السلام: «ولو فكّرت في مجاري أكلها وفي علوّها وسفليها وما في الجوف من شراسيف بطنها، وما في الرأس من عينها وأذنها، لقضيت من خلقها عجباً، ولقيت من وصفها تعباً».

لقد قضى مئات العلماء حتى اليوم أعمارهم في الدرس والبحث في هذا المضمار، فكتبوا المجلدات بعد تعب ونصب، وأتونا بأعجب الأخبار، وعلى الأخص فيما يتعلق بالتفاهم بين أفراد النمل، وطرق إدراكها وإحساسها.

وفي القرآن قصة عجيبة عن تفاهم النمل، كما جاءت في حكاية سليمان في سورة النمل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُم لَّا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ ﴿١٨﴾ فَلَبَسَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩﴾﴾.

في قول الإمام علي عليه السلام «وما في الرأس من عينها وأذنها» إشارة إلى أن

أجهزة بصر هذا الحيوان وسمعه كائنة في رأسه، وقد أيد اليوم علماء الحيوان أن النمل تستقبل الأخبار وترسلها عن طريق مجسات في رؤوسها.

وفي ختام كلامه يقول الإمام علي عليه السلام «ولو ضربت في مذاهب فكرك لتبلغ غاياته، ما دلتك الدلالة إلا على أن فاطر النملة هو فاطر النخلة، لدقيق تفصيل كل شيء، وغامض اختلاف كل حي، وما الجليل واللطيف والثقيل، والخفيف والقوي والضعيف في خلقه، إلا سواء».

على كل حال، في الوقت الذي يقول فيه القرآن: إِنَّ اللَّهَ أَظْهَرَ مِنْ كُلِّ ظَاهِرٍ، بل هو الظاهر الحقيقي «كل العالم بنوره يبين»، فإن طراز الفكر البشري وبنائه جاء بحيث أنه يستعين على درك الأشياء بنقاطها المقابلة لها، فيعرف الله عن طريق تجلياته ومظاهره التي تشرق وتغرب، الموجودة مرة، وغير الموجودة أخرى، وبالألوان التي تحتضن الظلمة، وبالحياة المقترنة بالموت، ولهذا السبب يكثر القرآن من ذكر الحياة، وآثار الحياة، وتجليات الحياة، وشؤون الحياة.

العقل والقلب

العقل والقلب

ترجمة: جعفر صادق الخليلي

بسم الله الرحمن الرحيم

الإنسان ذو البعدين:

إن في روح الإنسان بؤرتين أو مركزين، وكل منهما منشأ لنوع معين من الفاعليات والتجليات الروحية، وإحدى هاتين البؤرتين تسمى (العقل) أو (الحكمة)، وتسمى الأخرى (القلب). إن الفكر والتفكير والتبصر، والمنطق والاستدلال، والعلم والفلسفة، جميعاً من تجليات العقل، وهناك تجليات روحية أو نفسية، كالرغبة والحب والتمني والانفعال، وكل هذه تُعزى إلى القلب.

من البعد القلبي تنبعث الحرارة والحركة، ومن البعد العقلي تبرز الهداية والاستنارة، إن من يملك قلباً كئيباً لا رغبة فيه ولا أمل ولا أمنية، كائن بارد ساكن جامد، ولا تبدو منه أي فاعلية، إنه أقرب إلى الموت منه إلى الحياة، أما الذي يفتقر إلى قوة العقل والفهم والتدبر، فهو أشبه ما يكون بالسيارة التي تسير في الليل من دون مصابيح، ولا أي وسيلة للاهتمام إلى معالم الطريق.

في بعض الأحيان يحصل انسجام وتوافق بين هاتين البؤرتين، فحقد

يعجب القلب بشيء فيؤيده العقل في ذلك، في أمثال هذه الحالات لا يواجه الإنسان شيئاً من المشكلات، ولكن كثيراً ما لا يحصل هذا الاتفاق، فقد يحب القلب شيئاً لا يرى العقل، بتبصره، وحساباته، أنه يستحق الحب، أو قد يؤكد العقل جودة شيء ما وصلاحه، ولكن يصعب على القلب قبوله والاقتران به، هنا يحدث الصراع والنزاع بين العقل والقلب، وهنا يبرز اختلاف بعض الناس عن بعض، فمنهم من يخضع لحكم العقل، ومنهم من يخضع لحكم القلب.

ولنضرب على ذلك مثلاً بسيطاً: لا شك أن كل شخص يحب أبناءه بحكم الغريزة، ولذلك فهو يسعى لتوافر أسباب الراحة والرفاه لهم، بحيث أنه قد يستعذب العناء والتعب في سبيل ذلك، وتأتي قضية تربيتهم لتزيد من شقاء الأب، وذلك لأن التربية مهما تكن ملائمة ومهياة، فإنها لا تخلو من المنغصات بالنسبة إلى الأبناء، في بدء الأمر في الأقل، وقد يضطر الوالدان إلى تحمل عذاب فراق أبنائهما لغرض الدراسة. إن هذا الفراق الشديد على قلبي الوالدين، فلو أراد الإنسان أن يسير على هدى ما يريده قلبه، فعليه أن يتخلى عن تربية ابنه، وهي الطريق الوحيد لضمان مستقبله، وإذا ارتضى أوامر العقل، فلا مندوحة له عن تجاهل رغبات قلبه.

وأرفع من هذا هو تربية النفس وتهذيبها، إن تهذيب النفس وتزيينها بالأخلاق الإنسانية من أصعب الأمور وأشقها، وذلك لأن العقل والقلب يقفان في هذه الحالة على قطبي نقيض، إن الصراع مع النفس الأمانة بالسوء يتطلب قبضة قوية من العقل والإيمان.

مرَّ الرسول الكريم ﷺ يوماً بجمع من الشبان كانوا يتبارون في رفع صخرة ثقيلة يمتحنون بها قوتهم. فقال لهم: أتحبون أن أكون الحكم لأشخص الأقوى من بينكم؟ قالوا: نعم يا رسول الله. وقد ظنوا أنه سوف يختار منهم أقواهم عضلاً، ولكن الرسول ﷺ، على خلاف ما

ظنوا، قال: أقواكم من إذا غضب أو فرح لا يخرج زمام نفسه من يد عقله، ليس أقواكم من امتاز بقوة العضل، بل الذي يمتاز بقوة الروح!

إن الصراع بين العقل والقلب في ميدان تهذيب النفس وتثقيفها دائم قائم لا يهدأ، إلاً إن الهدف من تهذيب النفس هذا هو إيجاد الانسجام بين هذين القطبين المتناحرين، وتشمل السيطرة على رغبات القلب، إن الضبط والتنظيم منبعمهما العقل، واللامبالاة والتقلب في الأهواء منشؤهما القلب.

الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر:

لقد أشار النبي الكريم ﷺ في حديث معروف إلى هذه الحرب بأسلوب لطيف، وقد كان وأصحابه عائدين مرة من الجهاد، فالتفت إليهم وقال: «مرحباً بقوم قضوا الجهاد الأصغر وبقي عليهم الجهاد الأكبر» فقالوا: يا رسول الله! وما الجهاد الأكبر؟ فقال: «هو مجاهدة النفس ومجالدة أهوائها».

وفي هذا الصراع يتغلب العقل أحياناً، ويخضع رغبات القلب لإرادته، وأحياناً أخرى يحصل العكس فيتغلب القلب ويجبر العقل على الانصياع لأوامره، والحالة الأولى واضحة الدلالة والمعنى، ولا تحتاج إلى تفسير، أما عندما يسيطر القلب على العقل، فأمره يتطلب بعض الشرح والتوضيح.

تأثير القلب في أحكام العقل:

إذا كان عقل الإنسان حراً فإنه يقضي ويحكم في الأمور كما ينبغي، وكما هي في الواقع، فيرى الخير خيراً، والشر شراً، أما إذا وقع تحت سيطرة القلب ونفوذه، فسوف يحكم بما يهوى القلب ويحب، لا بما يقتضيه الحق، إن العقل في ذاته قاض عادل، ولكن ينبغي الحفاظ على استغلال قوته القضائية لكيلا تسلط عليه السلطة التنفيذية بميولها ورغباتها وأهوائها، فإن تسلطت عليه فلا ينبغي أن ينتظر منه أن يكون عادلاً في أحكامه.

من كلمات إمام المتقين علي عليه السلام: «من عشق شيئاً أعشى بصره وأظلم قلبه» والمقصود هو إنه في ظلمات الحوادث التي يحتاج فيها المرء إلى النور الذي يلقيه العقل لهدايته، يعمي حب الشيء بصره فلا يرى، إن الحب والبغض، والصداقة والعداوة، تؤثر في القضاء. يقول الشاعر:

وعين الرضا عن كل عيب كليلَةٌ كما أن عين السخط تُبدي المساويا

ولذلك فإن المرء ينظر إلى كل ما يتعلق به نظرة إعجاب واستحسان ورضى، إن في الإنسان غريزة حب الذات، إنه متعلق بنفسه أكثر مما هو متعلق بأي شيء آخر، فهو ينظر إلى نفسه وإلى ما يخصه بمنظار حسن الظن دائماً، أي إنه يقضي فيما يتعلق بذاته وبخاصته بما يرضي قلبه، لا بما يرضي الحق والحقيقة، إنه يرى أخلاقه الرديئة جيدة، ويحسب أعماله السيئة حسنة: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا﴾^(١)، ﴿تَاللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَرَزَيْنَا لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَعْمَالَهُمْ﴾^(٢)، ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُم بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾^(٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^(٣).

ويقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «المؤمن لا يُصبح ولا يُمسي إلاً ونفسه ظنون عنده» أي: إنه لا يحسن الظن بنفسه أبداً، إذ يحتمل أن يصدر عنها عمل سيء في كل لحظة، إذا وصل المرء حقاً إلى هذه المرحلة، مرحلة إساءة الظن بنفسه الأمانة، واحتمال ارتكابها إثماً، أو إتيانها عملاً قبيحاً، فإنه سوف يراقب نفسه ويمنعها من القيام بما لا يليق، والويل لمن لا ينزع عن عينه أبداً منظار حسن الظن بنفسه، والإعجاب بها.

وعليه، يتضح أن الإنسان قد يقع تحت مؤثرات تجعل أحكامه سقيمة بحيث يخطيء في قضاؤه، ويجانب العدالة ويفقد حرية عقله إذا سيطر القلب

(١) سورة فاطر: الآية ٨.

(٢) سورة النحل: الآية ٦٣.

(٣) سورة الكهف: الآية ١٠٤.

وأهواء القلب عليه، فلا يرى الإنسان نفسه طاهراً ظاهرياً فحسب، بل إنه يعتقد في قرارة نفسه إنه فعلاً نقي ولا عيب فيه مطلقاً، ولا يمكن غير ذلك، لأن شخصاً هذا مبلغه من عدم تحرر عقله ومنطقه لا يكون قادراً على إدراك الحقيقة، ورؤية ما هو في الواقع، فكما أن أعضاء الإنسان وأطرافه لا تستطيع الحركة إلا إذا كانت طليقة حرة، كذلك العقل والفكر، إن تقييد حركة الأعضاء والأطراف يكون بربطها بالسلاسل والقيود، وتقييد العقل يكون بربطه بأهواء القلب، وبسلاسل رغبات النفس، من حب وكره وتعصب وما إلى ذلك.

يصف القرآن رسول الله ﷺ فيقول: ﴿يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^(١).

وما هذا الإصر وهذه الأغلال سوى تلك القيود التي تكبل عقول الناس وأرواحهم، فرفعها الرسول عنهم بما زوده ربه من أحكام وعقائد وأخلاق ونظم تربوية سامية.

حسن الظن بالذات وسوء الظن بالآخرين:

إن واحدة من العلل التي تسبب عدم نجاحنا في إصلاح المجتمع، هو كون كل فرد عندما ينظر إلى نفسه وإلى أفعاله، يضع منظار حسن الظن على عينيه، ولكنه عندما ينظر إلى الآخرين وأفعالهم، يكون قد لبس منظار سوء الظن، وتكون النتيجة أن أحداً لا يرى نفسه مقصراً، بل يرى التقصير في الآخرين. الجميع يتطلعون إلى العدالة الاجتماعية دون أن يفكروا في أن العدالة الاجتماعية لا تتحقق إلا إذا كان الأفراد عادلين: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَن تَعْدِلُوا﴾^(٢) فهذه دعوة للناس أن يجاهدوا في إقامة العدل، وأن يشهدوا في سبيل الله، وإن يكن على أنفسهم، أو على أبويهم أو

(١) سورة الأعراف: الآية ١٥٧.

(٢) سورة النساء: الآية ١٣٥.

أقربائهم، بصرف النظر عما إذا كان غنياً أو فقيراً، فالله أولى بهما منكم واحذروا إن تحرفكم أهواؤكم عن إتباع الحق.

إن من فوائد تربية الناس تربية دينية هي أنها تربي في أعماق نفوسهم ملكة الانصاف والعدل، إذ لا شك في أن هناك فرقاً بين أن يكون المرء مؤمناً يعتقد أن الله شاهد على كل أفعاله ونياته، وأن يكون المرء مجرد داعية للمصلحة العامة: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَن ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ﴾^(١).

إننا نعلم أن رعاية أعمال الآخرين تعتبر في الإسلام جزءاً من الواجبات «كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته». ولكن ينبغي من جهة أخرى أن يطرد المرء من ذهنه تلك الفكرة الشيطانية القائلة: إن المجتمع فاسد، وإن الآخرين فاسدون، إن فساد المجتمع أو فساد الآخرين ليس عذراً لنا أمام الله في ارتكاب المفاسد، إن واحدة من تسويلات النفس هي أن نلقي بذنوبنا على عواتق الآخرين.

اعتیاد التعقل بحمل النفس عليه:

لكي ينجو الإنسان من مخالب سطوة الشهوات التي تدمر الجسم والعقل والإيمان والدنيا والآخرة، لا سبيل أمامه إلا بتقوية سلطة العقل، وإن من وسائل تقوية العقل هي أن يجعل تعقل الأمور والتفكير فيها عادة من عاداته، بحيث يستطيع تجنب الاستعجال في اتخاذ قراراته.

جاء رجل إلى النبي الكريم ﷺ وقال له: عطني يا رسول الله، فقال: هل تتعظ إذا وعظتك؟ فقال الرجل: نعم، فكرر الرسول ﷺ سؤاله ثلاث مرات، وفي كل مرة يرد عليه الرجل بالإيجاب، وأخيراً قال النبي ﷺ: «إذا هممت بأمر فتدبر عاقبته».

يظهر من تكرار النبي ﷺ سؤاله على الرجل أنه يولي أهمية كبيرة

(١) سورة المائدة: الآية ١٠٥.

لنصيحته تلك، يريد بها أن يؤكد ضرورة التعود على التفكير والتدبر، وألا نقدم على عمل قبل أن نقلبه على جميع وجوهه، وندرس نتائجه وعواقبه.

إن على الإنسان أن يتبع المنطق، لا المشاعر والأحاسيس، فالعمل الذي يقوم به الإنسان بموجب المنطق، يكون قد حسب لكل شيء حسابه، وألقى عليه ضوء عقله وتفكيره، واستوعب ما يحيط بالأمر من جميع جوانبه، ولكن العمل الذي يقوم به المرء على وفق مزاجه ومشاعره، من دون أن تكون هناك خطة ولا حساب أو تبصر، وإنما استثير الإنسان وهاج لأمر ما، فأقدم على ذلك العمل لتسكين هيجانه وانفعاله، وبلحاظ ما يثيره الغضب من ظلال وعتمة، لا يكون المرء قادراً على رؤية العواقب والنتائج بوضوح.

إن عامة أفراد البشر محكومون، كثيراً أو قليلاً، بكل من العقل والقلب. إن الجملة التي يقولها الإنسان أمام جمع من الناس، أو العمل الذي يقوم به في المجتمع، يرتبط من جهة بعدد من المشاعر والعواطف والانفعالات النفسية، ويرتبط من جهة أخرى، بما اعتوره من تدبر وتفكير، للعقل والمنطق.

إلا أن بعض الناس يكون ألصق بالعقل والمنطق، وبعض آخر ألصق بالعواطف، يقول علماء الاجتماع: إن هذا الضرب من الاختلاف ملحوظ حتى بين الأمم والشعوب، فبعضها أقرب إلى المنطق، وبعضها أقرب إلى المشاعر.

إن نصيحة الرسول الكريم ﷺ تقول: إنَّ عليك أن تجعل المنطق دائماً سبيلك إلى الوقوف بوجه طغيان العواطف وتسلطها، كن رجل منطق لا رجل عواطف، كلما تقدم فرد أو شعب نحو الكمال والرقى، يكون قد تقدم تدريجياً نحو المنطق والتعقل، مبتعداً بالمسافة نفسها عن المزاج. إن الاقتراب من حكومة المنطق، والخروج عن طاعة حكومة المشاعر، دليل على نضج الروح وتكاملها. إن المرء في الطفولة ليس سوى مجموعة من العواطف والميول التي لا منطق فيها، ولهذا فإنه عاجز عن تدبير أمره

والمحافظة على مصالحه، ولذلك ما أسرع ما يمكن استغلال عواطف الطفل واستخدامها فيما يراد لها من توجيه، ولكن كلما تقدمت بالطفل السنون وازدادت تجاربه، قويت فيه قوة العقل.

بديهي أن مجرد مرور الزمان وتقدم العمر لا يكفيان لجعل المرء رجل عقل ومنطق، إذ إنَّ هذه الفضيلة الأخلاقية، مثل سائر الفضائل الأخلاقية الأخرى، تحتاج إلى الممارسة والتمرين والمجاهدة، فثمة حاجة أولاً، إلى المخزون العلمي والرأسمال الفكري، وثمة حاجة، ثانياً، إلى أن يلزم المرء نفسه مدة طويلة بالتمرن على التعمق في التفكير، ودراسة النتائج والعواقب، وضبط مشاعره الداخلية، قبل اتخاذ قراراً حاسماً فيما ينوي القيام به من عمل.

إن من أحاديث الرسول ﷺ قوله: «ما أخافُ على أمتي الفقر، ولكن أخاف عليهم سوء التدبير».

وثمة حديث آخر منقول عن الرسول الكريم ﷺ ضمن قصة تبين الفرق بين أتباع المنطق وأتباع العواطف:

جاء رجل من الأعراب إلى النبي ﷺ وطلب منه أن ينصحه، فرد عليه الرسول بجملة قصيرة: (لا تغضب) واكتفى الرجل بما سمع ورجع إلى قبيلته، واتفق أنه وصل في وقت كانت قبيلته تستعد لمقاتلة قبيلة أخرى على أثر حادث وقع بينهما، فثارت ثائرة الرجل على عادة رجال القبائل وتعصبهم القبلي، فلبس لأمة حربه والتحق بصفوف أبناء قبيلته، وعلى حين غرة، تذكر نصيحة الرسول ﷺ، وأن عليه ألا يغضب، فهدأ من روعه وراح يمعن الفكر ويضع الأمور في نصابها، ترى لماذا تسعى مجموعتان من البشر للاحتكام إلى السيف فيما بينهما؟! فتقدم نحو صفوف العدو وأعلن استعداداه لدفع ما يطلبون من الدية من ماله الخاص، وإذ رأى أولئك منه هذه الفتوة والمروءة، تنازلوا عن دعاواهم، وانطفأت بالتعقل والمنطق النار التي كانت العواطف والانفعالات قد أشعلتها.

الفهرس

محاضرات الجزء الرابع

الهدف السامي للحياة الإنسانية

٩	الحياة الإنسانية
٩	مقدمة الناشر
١٠	المقدمة
١٢	هدف الخلقة
٢٥	أساس الأخلاق الفردية والاجتماعية
٤١	المذهب والنظرة الكونية
٥٠	الإيمان والكمال الإنساني
٥١	هل الإيمان خير للإنسان أو نافع له؟
٦٣	المثل السامي في التصور الإسلامي
٦٣	فما هي صورة الإنسان الكامل لدى الإسلام؟

الإنسان الكامل

٧٠	الإنسان الكامل
----	----------------

- ٩٣..... ماهية الإنسان
- ١٤٥..... العلم والعقل مختصران في التصوف
- ١٦١..... ما علاقة الإنسان بالطبيعة؟

الإنسان والإيمان

- ٢٠٧..... الإنسان والحيوان
- ٢٠٧..... مجال وعي الحيوان ومستوى رغبته
- ٢١٠..... ملاك امتياز الإنسان
- ٢١١..... هل الإنسانية هي البناء؟
- ٢١٦..... خلافة العلم والإيمان
- ٢٢٠..... الإيمان الديني
- ٢٢٣..... آثار الإيمان وفوائده
- ٢٢٤..... أ- البهجة والانشراح
- ٢٢٨..... ب- دور الإيمان في تحسين العلاقات الإجتماعية
- ٢٢٩..... ج- الحد من المزعجات
- ٢٣١..... المدرسة. الفكرة
- ٢٤٢..... الإسلام، المدرسة الجامعة الشاملة
- ٢٤٣..... زلل الفكر في رأي القرآن
- ٢٤٤..... ١ - الاعتماد على الظن بدل العلم واليقين
- ٢٤٤..... ٣ - الرغبات والميول النفسية
- ٢٤٥..... ٣ - العجلة
- ٢٤٥..... ٤ - التمسك بالسنة والنظر إلى الماضي
- ٢٤٦..... ٥ - النزعة الشخصية

٢٤٦	مصادر التفكير في الإسلام
٢٤٧	١ - الطبيعة
٢٤٧	٢ - التاريخ
٢٤٧	٣ - ضمير الإنسان

الإنسان في القرآن

٢٥١	الإنسان في النظرة الإسلامية للعالم
٢٥١	قيم الإنسان
٢٥٥	منافاة القيم
٢٥٥	قبيح أم جميل
٢٥٦	موجود ذو أبعاد
٢٥٨	١ - العلم
٢٥٨	٢ - الخير الخلقى
٢٥٩	٣ - الجمال
٢٦٠	٤ - التقديس والعبادة
٢٦٢	قدرات الإنسان المختلفة
٢٦٥	معرفة الذات
٢٦٦	تربية القابليات
٢٦٧	تربية الجسم
٢٦٧	تربية الروح
٢٦٨	دور الإنسان المؤثر في بناء مستقبله
٢٧٢	ميدان حرية الإنسان وإرادته
٢٧٢	١ - الوراثة

- ٢٧٢..... ٢ - الظروف الطبيعية والجغرافية
- ٢٧٢..... ٣ - الظروف الاجتماعية
- ٢٧٣..... ٤ - التاريخ والعوامل الزمنية
- ٢٧٣..... تمرد الإنسان على الحدود
- ٢٧٣..... الإنسان والقضاء والقدر الإلهي
- ٢٧٤..... الإنسان والتكليف
- ٢٧٥..... ١ - البلوغ
- ٢٧٦..... ٢ - العقل
- ٢٧٦..... ٣ - الاطلاع والوعي
- ٢٧٧..... ٤ - القدرة والتمكن
- ٢٧٨..... ٥ - الحرية والاختيار
- ٢٨٠..... شروط الصحة
- ٢٨٥..... معلومات الإنسان
- ٢٨٨..... ١ - معرفة النفس الفطرية
- ٢٨٩..... ٢ - معرفة النفس الفلسفية
- ٢٩٠..... ٣ - معرفة النفس العالمية
- ٢٩٠..... ٤ - معرفة النفس الطبقيه
- ٢٩١..... ٥ - معرفة النفس القومية
- ٢٩٢..... ٦ - معرفة النفس الإنسانيّة
- ٢٩٩..... ٧ - معرفة النفس العرفانية
- ٣٠٢..... ٨ - معرفة النفس النبوية

الإنسان والقضاء والقدر

٣٠٩	مقدمة المترجم
٣١١	مقدمة المؤلف
٣١١	عظمة المسلمين وانحطاطهم
٣٣٠	الإحساس المرعب
٣٣١	الجانب العملي العام للمشكلة
٣٣٣	الآيات القرآنية
٣٣٥	كلمة «القدرية»
٣٣٦	التعارض المدعى
٣٣٨	الآثار السيئة لفكرة الجبر
٣٣٨	المنافع السياسية
٣٤٠	النقد الأوروبي المسيحي للإسلام
٣٤١	العقدة الفكرية
٣٤١	الفلسفة المادية والقدر
٣٤٢	التنزيه والتوحيد
٣٤٤	القضاء والقدر
٣٤٧	الجبر
٣٤٨	الحرية والاختيار
٣٤٩	الحتمي وغير الحتمي
٣٥٢	توهم المستحيل
٣٥٣	الحقيقة الممكنة
٣٥٦	وسرُّ الأمر
٣٥٧	ميزة الإنسان

٣٥٩ نظرة إلى عصر صدر الإسلام
٣٦١ الطبيعة التي لا تقبل التغيير
٣٦٢ النظم الثابتة
٣٦٣ آراء أخرى
٣٦٧ العوامل المعنوية
٣٦٩ عندما يحلّ القضاء
٣٧٢ اختلاف المدرستين
٣٧٦ منطق القرآن الخاص
٣٨٠ المستوى الرفيع
٣٨٥ الجذور التاريخية
٣٨٩ بحث حديثي
٣٩٢ عندما يتحول علم الله إلى جهل!!

نهضة المهدي في ضوء فلسفة التاريخ

٤٠١ المقدمة
٤٠٣ انتظار الفرج
٤٠٣ نوعان من الانتظار
٤٠٤ شخصية المجتمع وطبيعته
٤٠٥ القرآن والتاريخ
٤٠٧ تفسير تكامل التاريخ
٤٠٧ طريقتان مختلفتان
٤٠٧ الطريقة الديالكتيكية أو الآلية
٤١١ العنصر الأساسي
٤١٥ نتائج الاتجاه الآلي لتفسير التاريخ

- ١ - مفهوم القديم والجديد ٤١٥
- ٢ - التسلسل المنطقي للتاريخ ٤١٦
- ٣ - ذروة كلّ مرحلة ٤١٧
- ٤ - قدسية النضال ٤١٧
- ٥ - إثارة الفوضى ٤١٧
- ٦ - الإصلاحات ٤١٨
- الطريقة الإنسانيّة أو الفطرية ٤١٨
- الطريقة الآلية ٤٢٠
- نتائج الاتجاه الإنساني أو الفطري لتفسير التاريخ ٤٢٢
- ١ - المعارك الراححة ٤٢٢
- ٢ - حلقات التاريخ ٤٢٣
- ٣ - قدسية النضال ٤٢٣
- ٤ - الإصلاحات ٤٢٤
- ٥ - إثارة الفوضى ٤٢٤
- ٦ - تأرجح منحني التاريخ ٤٢٤
- ٧ - التحرر من أغلال الطبيعة ٤٢٥
- ٨ - ماهية الجهاد ٤٢٥
- ٩ - أصالة القوى الفكرية والأخلاقية ٤٢٥
- ١٠ - المثلث الهيفلي ٤٢٥
- نظريتان لتفسير الإنسان ٤٢٦
- التفسير القرآني ٤٢٨
- المجتمع المثالي ٤٢٩
- الانتظار الكبير ٤٣١

- ٤٣١..... الانتظار المخرب
- ٤٣٢..... تصور شبه دياكتيكي
- ٤٣٣..... الانتظار البناء

أصالة الروح

- ٤٣٩..... المقدمة
- ٤٤١..... أصالة الروح

استدلال القرآن على التوحيد بالحياة

- ٤٥٩..... استدلال القرآن على التوحيد بالحياة
- ٤٥٩..... الربيع والانبعاث
- ٤٦١..... الحياة حقيقة أرفع من المادة
- ٤٦٢..... هل الحياة من خصائص المادة؟
- ٤٦٣..... نظام الوجود وسنته
- ٤٦٤..... البحث عن الله في المعلومات لا في المجهولات
- ٤٦٦..... قضية بدء الحياة
- ٤٦٦..... داروين والنفخة الإلهية
- ٤٦٧..... قصة آدم في القرآن

إنكار في غير محله

- ٤٧٣..... إنكار في غير محله
- ٤٧٤..... غرور العلم الناقص
- ٤٧٥..... عهدان أخذهما الله على البشر
- ٤٧٦..... معرفة الحدود

جهاز الإدراك عند البشر

- ٤٨٣ جهاز الإدراك عند البشر
- ٤٨٣ معرفة الأشياء بأضدادها
- ٤٨٦ السمك والماء
- ٤٨٦ الله نور مطلق وظاهر مطلق
- ٤٨٧ معرفة النفس
- ٤٨٨ الإنسان المحدود يعرف الله بمحدوديته
- ٤٨٩ حياة النمل في كلام علي

العقل والقلب

- ٤٩٥ العقل والقلب
- ٤٩٥ الإنسان ذو البعدين
- ٤٩٧ الجهاد الأصغر والجهاد الأكبر
- ٤٩٧ تأثير القلب في أحكام العقل
- ٤٩٩ حسن الظن بالذات وسوء الظن بالآخرين
- ٥٠٠ اعتياد التعقل بحمل النفس عليه