

رسالة القلم

إسلامية ثقافية شاملة



العدد الثاني والخمسون - السنة الثالثة عشرة - شوال ١٤٣٨ هـ - يوليو ٢٠١٧ م

- ◆ تاريخ الإلحاد ومركز المشكلة.. لقاء مع سماحة الشيخ محمد ناصر حفظه الله
- ◆ الإلحاد ومسبباته (وبعض التساؤلات الإلحادية).. لقاء مع سماحة آية الله السيد منير الخباز حفظه الله
- ◆ تساؤلات حول الإلحاد.. لقاء مع أ.د. الشيخ أيمن عبد الخالق المصري حفظه الله
- ◆ قاعدة (لا مسامحة في التحديدات).. عرض وتحليل
- ◆ مسألتان في الوقوف بالمزدلفة

محور العدد: الإلحاد

٥٢

رسالة القلم

Resalat - Alqalam

مجلة طلابية فصلية
تهدف إلى نشر الثقافة الإسلامية

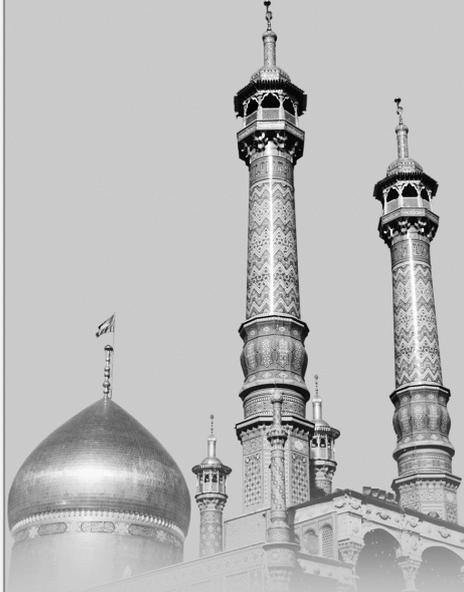
علما بأن المقالات لا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

نستقبل ملاحظتكم وانتقاداتكم حول المجلة عن طريق المراسلة



رسالة القلم

إسلامية ثقافية شاملة



فصلية تصدر عن
طلاب البحرين في الحوزة العلمية
بمدينة قم المقدسة

برعاية
مكتب البيان للمراجعات الدينية

• الهيئة الاستشارية:
الشيخ عبد الله علي الدقاق
الشيخ علي فاضل الصددي
الشيخ غازي عبد الحسن السماك

• المشرف العام:
الشيخ عبد الرؤوف حسن الربيع

• رئيس التحرير:
الشيخ محمد علي خاتم

• مدير التحرير:
الشيخ عباس علي الصايغ

• رئيس هيئة التحرير:
الشيخ عزيز حسن الخضيران

• هيئة التحرير:
السيد جلال عدنان علوي
الشيخ علي عقيل الجمري
الشيخ منصور إبراهيم الجبيلي



فكلمة العدد

مواجهة الإلحاد
رئيس التحرير ٣

حوار العدد

تاريخ الإلحاد ومركز المشكلة
لقاء مع سماحة الشيخ محمد ناصر ٨

الإلحاد ومسبباته (وبعض التساؤلات الإلحادية)
لقاء مع سماحة آية الله السيد مير الخبار ٤٧

تساؤلات حول الإلحاد
لقاء مع أ.م. الشيخ أيمن عبد الخائف المصري ٨٦

بحوث ومقالات أخرى

قيمة الشهادة
الشيخ علي فاضل الصددي ١١٠

العزة من منظور القرآن الكريم/ق١
الشيخ حسين عبد الله الأعرج ١٢٢

نقد مقالة (الحجاب وشرعية فرضه أو منعه)
الشيخ جعفر علي مرهون ١٦١

قاعدة (لا مسامحة في التحديات) عرض وتحليل
الشيخ عبد الرؤوف حسن الربيع ١٧٢

مسائلتان في الوقوف بالمزدلفة
الشيخ علي فاضل الصددي ١٩١



موجة الإلحاد

عندما نتحدّث عن الإلحاد فإننا نتحدّث عن رقعة واسعة في عالم اليوم لا سيّما في المجتمعات الغربية التي كانت تحت سيطرة الكنسية؛ فليس الإلحاد أمراً عابراً أو أنه يشكّل حالة فرديّة حتى تسقط بالإقضاء أو ما شاكل.

والإلحاد منذ أن كان فائته لم يكن قوياً بل كان ولا زال لا يُرى إلا كالموجة تجتاح المنطقة وتلقي بفكرها لينبت عند البعض ويموت عند آخرين.

والآن نحن أمام موجة إلحاديّة جديدة تجتاح العالم كلّه بالتشكيك والطرق المختلفة في الاستدلال بنحو وآخر عن الاستدلال من الملاحظة السابقين.

قد يقول البعض: لا تخافوا ولا تحزنوا فإن من يتحدّث في الإلحاد من العرب -مثلاً- ليسوا سوى مقلّدة لما يثيره علماء الإلحاد الذين عليهم المعتمد... وهؤلاء ليسوا متخصصين في الفلسفة ولا أصحاب رأي فيها، وليسوا متخصصين في العلوم التجريبيّة التي عليها يتكئ الملحدون في كثير من إشكالاتهم.

لكن هذا القول ليس بسديد في أمر الخوف؛ فهؤلاء وإن لم يكونوا من أهل الاختصاص وأنهم ليسوا سوى

مكرّرين لما يُقال -وقد لا يحسن بعضهم حتى هذا التكرار-، إلا أنّهم

يثيرون تلك الشبهات ويحسنون نفثها في عقول الشباب، ولا يخفى أن الشبهة تستقر في العقل سريعاً، فاليوم إن لم يفصح عنها صاحبها بحثاً عن الجواب الرافع لها فإنّه قد يدافع عنها غداً

إضافة إلى هذا فإنّ المشكلة لا تقف عند بعض الملحدّين العرب بل المشكلة أكبر من ذلك؛ إذ الكتب الإلحادية التي تكتب باللغات الأخرى من قبل المتخصصين وعلماء الإلحاد باتت تترجم إلى لغات مختلفة ومنها العربية ناهيك عن الأفلام الوثائقية والكارتونية وغيرها التي تصبّ في صالح الإلحاد فإنّها تترجم إلى اللغة العربية وغيرها من اللغات وهذا يسهّل الانتشار.

ولا بد من معرفة الإلحاد وأدواته وطرق استدلاله حتى يعرف الباحث والمتصدّي لهم كيف يتعامل معهم ومن أيّ باب يدخل منه إليهم، ولا يخفى أنّ هذا له أثره البالغ جداً في تطوير الخطاب معهم - بل الخطاب عموماً - كي يكون مواكباً لإثاراتهم ومتماشياً مع تصوّراتهم كي يسهل إقناعهم وعدم التعامل معهم بسطحيّة، ولا يصحّ القفز سريعاً إلى السعي نحو العلاج من دون فهم الفكر الإلحادي وفهم نظرياته ومعرفة شخصياته المؤثرة فيه.

لا بد من الإنصاف

ليس كلّ الملاحدة يمارسون الإلحاد لأنّهم من طالبي الشهرة، أو المرضى النفسيين الخائفين من عقاب الإله على الذنوب - مثلاً - فيطلبون التحرر لإراحة أنفسهم من عبئ المحاسبة والخوف، أو المحبّين للجنس والشهوة فيتخلّصوا من الإله ليمارسوا ما يشاؤون، بل فيهم من يحمل فكراً ومعتقداً ويستند في ذلك إلى أدلّة متينة في نظرهم وفيهم العلماء والمتخصصون.



ينبغي عدم تسطيح المشاكل والإشكاليات حتى تُعطى ردّة الفعل المناسبة لها.

لا تعجب

لا تعجب إن كثر التبشير بالإلحاد في أفلام الكارتون وقصص الأطفال وأمثالها من المطبوعات التي تحمل هذا الفكر وتحاول غرسه في عقول الأطفال بطرق فنيّة ومؤثرة. ولا يخفى وجود القصور في مكتبتنا الإسلامية في هذا الشأن ودونك المكتبات فهي تخلو من هذا وإن وجد فهو قليل جداً لا يتيح لك السعة في الاختيار.

لا تعجب إن كان من ينادي بوصف المتدينين بالإرهاب فإنّه يروج للإلحاد بصورة عاطفية؛ فيقول بأنّ الإرهاب جاء من الدين المعتقد أصحابه لزوم قتل الآخر ويرجع ذلك كلّهُ إلى فكرة وجود إله فلولا ذلك لم يوجد إرهاب، أي لم توجد أحداث الرابع عشر من سبتمبر ولا القاعدة ولا داعش ولا غيرهم. وكثيرٌ هم الذين يتأثرون بهذا الأسلوب، فإن لم ينكروا الله فإنّهم ينكروا أحكام القتل والقصاص الواردة كعقوبات في الدين لتكون هذه الخطوة الأولى في الطريق نحو الإلحاد.

لا تعجب إن وجدت بين أولادك وأهل بيتك ملحداً ولو بعد حين إن لم تساهم في تنمية الفكر العقدي وتأسيسه تأسيساً معرفياً وعلمياً صحيحاً.

توصيات:

(١) لذا نحن بحاجة إلى خلق كوادر متخصصة قادرة على التفاعل مع هذه الأفكار على صعيد تثبيت المتدينين على معتقداتهم وعلى مستوى المناظرات مع الملاحدة وأمثالهم.

٢) وبجاجة إلى مؤلفات غير تقليدية في المجالات العقديّة تتناسب مع تطور الإشكالات على التدينّ والمتدينّين.

٣) وبجاجة إلى التريث في ردّ الشبهات والإشكالات التي قد يتبناها بعض المتدينّين وعدم وصفهم بالإلحاد والانحراف، فإن كان ثمت همّ فلا بد من أن يكون منصباً على كيفية فهم إشكالاتهم وشبهاتهم وتقديم الردّ المقنع.

٤) وبجاجة إلى الانتقال من الدفاع إلى الهجوم مع الملاحظة فإنّ بنيتهم الفكرية فيها ما فيها من الضعف وإن اعتمدوا على بعض التجريبيات التي يعتقدون بيقينيّتها، أو تفننوا في طرق عرض إشكالاتهم فإنّهم يحسنون التشكيك ويتحيرّون في التنظير إلى فكرهم تنظيراً فلسفياً رصيناً، بل قد يكون تنظيراً هشاً من الناحية الفلسفية كما في من يعتقد بأنّ إنكاره للإله هو تعظيم للإله؛ لأنّ الذي يقدر على الخلق وهو معدوم أعظم من القادر على الخلق وهو موجود!! ولا يخفى في هذا حجم وجود الجمع بين النقيضين.

٥) وبجاجة إلى تحرّي الدقّة في ما يتعلّق بالإعجاز العلمي إذ هو سلاح من الأسلحة التي يستخدمها الدينيون لإقناع الملاحدة بالإله، ولا بد من كون الاستدلال بها يخضع لضوابط الاستدلال العلمي.

٦) وبجاجة إلى نشر ثقافة الثبات على المعتقد حتى الاقتناع التام، فقد تجد شاباً يجلس مع الملحد فيصير ملحداً لوجود بعض الإشكالات التي لم يقدر على ردّها وتستحكم عليه، فيرجع إلى المتدينّ بنفس إلحادي وسرعان ما يرجع إلى التدينّ وهكذا عندما يلتقي مع الملحد فعيش حالة من الانفصام الفكري.

٧) وبجاجة إلى استخراج الأدلّة العقلية وأمثالها من القرآن والروايات التي جاءت في مقابل الردّ على مثل هذه الشبهات الإلحادية وصياغتها صياغة

عصرية مدعّمة بالحقائق -لا الافتراضات- وطرحها إلى الناس وفي ميادين النقاش والتماس المباشر مع الملحدّين.

٨) وبجاجة إلى إيجاد منتديات فكرية بين المتخصصين وورش عمل يقوم عليها المتخصصون ويحضرها المهتمّون ليناقد فيها أهم الإشكالات التي تطرح ليخرج الجميع بأجوبة تصاغ بصيغ ملائمة من حيث الهيئة والمادّة ينتفع بها الجميع.

ومع هذا كلّه لا يشكّل الإلحاد الخطاب العام المسيطر في العالم، لكنّه فكر له منظّروه.

رئيس التحرير

تاريخ الإلحاد ومركز المشكلة

لقاء مع سماحة الشيخ محمد ناصر رحمته الله (1)

حاوره: الشيخ محمد علي خاتم

تتولد بين الناس تيارات فكرية تتبني فكراً ترجعه إلى فلسفة معينة يقتنع بها أفرادها، كل ذلك في قبال الأديان السماوية التي لم تسلم من التحريف، وبقي الدين الإسلامي قائماً دون تحريف مهما سعى أعداؤه إلا أن الله تعالى تعهد بحفظه فاستحال عليهم تشويهه.

والإنسان مدعوً بحكم عقله والدين الإسلامي الحنيف أن لا يعتقد إلا عن اقتناع بما يعتقد، فترك باب السؤال مفتوحاً أمام الباحثين عن الحقيقة، وأمام الراغبين في الوصول إلى ما يأملون من كمال يعتقدون به، ومع هذا كله فإن التبادل الفكري بين الإسلام وما ينشأ من أفكار هنا وهناك هو أمرٌ يساهم في فهمٍ أعمق للإسلام وأخذ للناس إلى طريق الفلاح والصلاح لتتحصّل أيسر المنافع وهي نظم المجتمع بنظام متكامل صالح لكل مكان وزمان.

والإلحاد واحد من هذه التيارات والمذاهب الفكرية التي لها مریدوها ومعتنقوها، والتي أولت الإسلام نصيباً وافراً من إشكالاتهم وإثاراتهم بأساليب مختلفة وساخرة في كثير من الأحيان لتوجد لها نصيباً من الوجود

في عقول الناس لا سيّما شبابنا المسلم.

ومن هنا نسلط الضوء على جهات ثلاث:

الجهة الأولى: تاريخ الإلحاد وتطوره.

الجهة الثانية: مركز المشكلة في الظاهرة الإلحادية.

الجهة الثالثة: معالم العلاج الجذري لها.

فهذه أقسام ثلاثة نحاور فيها سماحة الشيخ محمد ناصر عبيد شاكرين له

هذا التجاوب والتفاعل.

القسم الأول: تاريخ الإلحاد وكيفية تطوره وأساليب ترويجه وفيه

ثلاثة أسئلة:

الأول: متى بدأ الإلحاد في التاريخ البشري؟

يذكر لنا التاريخ أنّ هناك صنفين من الناس، أعرضوا عن الاعتقاد بالله

كموجد ومدبّر للطبيعة والإنسان:

الصنف الأول: هم مدعو الألوهية كما ينقل ذلك عن الفراعنة.

والصنف الثاني: قسم من الشكاكين الذين منعوا المعرفة العقلية

الموضوعية بما هو أوسع من المحسوس، وكونوا ما يسمى بالمذهب المادّي في

فهم ما هو كائن وما ينبغي أن يكون.

وهؤلاء ينقل لنا التاريخ وجودهم في الأمم الإنسانية المختلفة في

الهند والصين واليونان والرومان وهلمّ جرا إلى عصرنا الحالي، وهم تارة كانوا

مجرّد أفراد متفرقين، وأخرى جماعات نظمت نفسها كما حصل مع الأكاديمية

التي أسسها أفلاطون بعدما تحوّلت إلى مدرسة في الشك المتطرّف، وكما عرف



عن الأبيقوريين وجماعة شيشرون وسكتوس أمبريكوس.

أما في عصرنا فقد أصبح التشكيك بالمعرفة العقلية وحصرها بمحدود المحس هو المنهج الرسمي السائد في أكاديميات وجامعات العالم بدءاً من القرن العشرين، وذلك بعد أن تم تأسيس منظمة اليونسكو (منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة) بشكل رسمي بعد الحرب العالمية الثانية، وتحديدًا عام ١٩٤٥ ميلادية، والتي أصبحت شيئًا فشيئًا المشرفة الرسمية وراعية القوانين في مجال التعليم حول العالم. ولذلك أصبحت المادية تتغلغل شيئًا فشيئًا في المجتمع البشري حتى وصلنا إلى ما نحن عليه، باعتبار أن الخلفية المعرفية والفلسفية التي تحكمت بمعالم عمل هذه المنظمة قد تم تأسيسها على يدي الشكاكين الماديين وما يسمى بالمذهب الوضعي الذي بدأ في القرن الثامن عشر على يدي أوغست كونت وتمثل في نسخته الأخيرة في القرن العشرين بحلقة فيينا (الوضعيين المنطقيين) والماديين الأمريكيين من أمثال جون ديوي^(٢).

إذ بدءاً من القرن الثامن عشر لم تعد النظرة المادية للحياة موقفاً فردياً بل صارت اتجاهاً يجاهر برفض فكرة الإله المدبر للعالم والإنسان في مواجهة الرؤى الإلهية السائدة، دينية كانت أو غير دينية. ويعمل على عزل السلطة الدينية عن السلطة المدنية. إلا أن عودة الرؤية المادية على نحو واسع للانتشار في المجتمع الأوروبي واستلامه لسدة الحكم والتدبير للمجتمع، لم يكن أمراً مفاجئاً، بل كان تنويجاً لمراحل متتالية من الصراع في داخل البيت المسيحي خلال سبعة قرون وعلى صعد مختلفة معرفية وعقدية واجتماعية وسياسية، وصولاً إلى صراع المسيحية ككل مع الإلهيين القائلين بالدين الطبيعي.

وفي خضم كل ذلك كان الماديون طرفاً من بين مجموعة أطراف أخرى

دينية وغير دينية وجدوا أنفسهم بداية في مواجهة الشمولية الكاثوليكية ثم الشمولية البروتستنتية لاحقاً، وقد تكاتفوا جميعاً عن قصد تارة وعن غير قصد أخرى في مواجهة السيطرة الكاثوليكية ثم البروتستنتية التي كانت معهم قبل أن تستب لها الأمور.

ومن هنا، فإنّ فهم مسيرة الرؤية المادّية والإلحادية وأسباب صيرورتها في عصرنا على ما هي عليه، يتوقف على فهم المراحل التي مرّت بها المجتمعات الأوروبية منذ القرن الحادي عشر وإلى الآن^(٣).

الثاني: ما هي العوامل التي أدت إلى تطور الظاهرة الإلحادية؟

يمكنني أن أجمل العوامل التي تراكمت على مرّ القرون الماضية وأدّت في النهاية إلى تطور الظاهرة الإلحادية-يمكنني أن أجملها في الأمور التالية:

الأول: انقسام الكنيسة المسيحية إلى شرقية أرثوذكسية، وغربية كاثوليكية، وإعلان رأس الهرم في الكنيسة الغربية الكاثوليكية قيام الإمبراطورية الرومانية المقدسة مع بدايات القرن الحادي عشر للميلاد، ومن ثم عملت هذه الامبراطورية على جعل عقيدتها العقيدة الوحيدة الصحيحة والمقبولة، والتي تضمنت فيما تضمنته اعتبار السلطة البابوية هي السلطة الشاملة والمطلقة، فسعت إلى تعميمها عبر إلغاء كلّ الرؤى الأخرى دينية كانت أو غير دينية، مادّية كانت أو إلهية.

الثاني: تسخير كلّ مقدّرات الممالك الأوروبية لخدمة أهداف الكنيسة، والتي من ضمنها:

١- شن الحروب الصليبية التي استنزفت القوة الاقتصادية والبشرية للعالم الأوروبي، وسببت ما سببته من مشاكل اجتماعية.



٢- فرض العمل على تعميم الرؤية الكاثوليكية كعقيدة موحدة فربطت سلطان الملوك والحكام على أراضيهم بمدى خدمتهم لتحقيق انتشار هذه الرؤية ومجاہتہم ومحاربتہم لأصحاب الآراء الأخرى، وقد كانت بداية ذلك في مواجهة المسلمين واليهود والماديين، خصوصاً بعد سقوط الدولة الأموية في إسبانيا. وقد بلغت السلطة البابوية ذروتها على يدي البابا (أنسنت الثالث) في القرن الثالث عشر للميلاد والذي أدخلت الكنيسة في عهده مبدأً جديداً إلى القانون الأوروبي يقضي بأنه ليس للحاكم الاحتفاظ بعرشه إلا إذا استأصل الإلحاد من رعيته، وإن حدث أن تردد أمير أو ملك في تنفيذ أمر البابا بتعذيب الملحدين، فإنه يضطهده فوراً وتصادر أراضيه وتباح أملاكه لأعوان الكنيسة الذين تحرضهم على مهاجمته^(٤).

٣- ترجمة التراث العلمي الذي خلفه اليونانيون والرومان والمسلمون إلى اللغة اللاتينية وبدء العمل على تأسيس علم الكلام المسيحي اعتماداً على الكتاب المقدس كتابات الآباء والعقل، إلا أن الترجمة شملت الموافق والمخالف لأهداف الكنيسة فعادت إلى الواجهة الخلافات المسيحية التي كانت سائدة في بدايات تأسيس المسيحية، وقد تجلّى ذلك أكثر بعد سقوط القسطنطينية وهجرة المثقفين والأدباء والفنانين منها إلى أوروبا، كما نشأت خلافات جديدة مماثلة لتلك التي كانت سائدة بين المذاهب الإسلامية واليهودية تبعاً لترجمة التراث الذي خلفه المسلمون واليهود والذي كان أهمه من هذه الجهة كتب ابن سينا وابن رشد والغزالي وابن ميمون^(٥).

ومن جهة أخرى بدأت محاولات عديدة لإكمال مسيرة العلوم التجريبية من حيث انتهى اليونانيون والرومان واليهود والمسلمون، وكذلك

بالنسبة إلى فن الأدب. ونتيجة لذلك كله، وجدت الكنيسة نفسها أمام العديد من الاتجاهات التي تنحى خلافاً لتوجهاتها، سواء في فهم الدين والعقيدة والكتاب المقدس، أو في الاهتمام بالعلوم المختلفة خارج سلطة التعليم المدرسي الرسمي التي تسيطر عليه. ولكن كل ذلك كان مقصوراً على فئة المتعلمين القادرين على الوصول إلى الكتب واستنساخها، ولكن باختراع الطباعة أصبح الأمر مختلفاً، بل أصبحت المعرفة شيئاً فشيئاً تنتشر وأصبحت الاتجاهات المختلفة قادرة على بث أفكارها ونشرها، بعد أن سيطرت الكنيسة على مقاليد التعليم وانحصر تداول العلوم من خلال مدارسها الخاصة، التي كانت تقتصر على ما يخدم توجهاتها الدينية ويتناسب مع أهدافها.

٤- نشوب صراعات فكرية حادة بين الكنيسة بقراءتها الكلامية للفلسفة الأرسطية الممزوجة بالأفلاطونية والأفلوطينية من جهة، وبين ما عرف بالرشدية تبعاً لابن رشد الذي ترجمت كتبه بما فيها تلك التي تهاجم المتكلمين المسلمين وأهل الحديث، وكذا شروحاته وتلخيصاته لكتب أرسطو التي اختلفت في العديد من مسائلها عن النظرة الكاثوليكية السائدة. وانضم إلى الصراع الاتجاه الأخباري [المسيحي] الذي روّج للشك المعرفي في آليات العقل ورأى عجزه المطلق عن الخوض في قضايا الدين وبالتالي ضرورة الاقتصار على منقولات الوحي في أخذ العقيدة والتعويل على الإيمان القلبي بدل الدليل العقلي وهذا ما عرف بالمذهب البروتستنتي.

٥- اتخذت الكنيسة لمجموعة تدابير وقائية ودفاعية في مواجهتها للتيارات الفكرية، فحرمت تداول كل الأفكار المنافية، وحظرت نشر الكتب المخالفة، والدراسات المناوئة لها، وعمدت إلى تأسيس محاكم التفتيش وتوسيع عملها



وألزمت كل القوى الحاكمة في المقاطعات الأوروبية بإيصال حل الأمور المتعلقة بحماية العقيدة إليهم، فأُنزلت العقوبات الشائنة بمن يثبت تورطه، وذلك كالوضع على الخوازيق والتعليق على أعمدة التشهير والسجن والإحراق والنفي وحرمان الذرية من الإرث إلى جيلين أو ثلاثة، وحثت عامة الناس على الوشاية بكل من يعلمون تورطه بأفكار الهرطقة والضلال المنافية لتعاليم الكنيسة^(٦).

٦- ونتيجة لإمعان محاكم التفتيش في عملها، بدأ التملل من الإرهاب الفكري ينمو شيئاً فشيئاً حتى برزت إلى السطح دعوات الحرية الدينية وحرية العقيدة، فراحت تتشكل هنا وهناك جماعات مناهضة تدعو إلى رفع الحظر والقيود عن الاعتقاد الديني والتي اقتصر في بداياتها على خصوص الطوائف والمذاهب المسيحية، وشملت لاحقاً اليهود والمسلمين، إلا أنها بقيت بالنسبة إلى الملحدين محل اتفاق ورضا، حتى أن (لوك) نفسه قد استثنى الملحدين في دعوته إلى التسامح والحرية الدينية. فنشبت حروب أهلية ودينية وسياسية في العديد من المناطق كبريطانيا وفرنسا قادت في النهاية إلى رفع قيود النشر والطباعة إلا عن الكتب التي تمس أصل التدين والذات الإلهية وقدسيتها المسيح. وبارتفاع الحظر عن النشر والطباعة لم يعد باستطاعة الكنيسة الكاثوليكية ضبط الأمور، وخسرت سيطرتها في العديد من المواطن لصالح المذهب البروتستانتي الذي قام بعد سيطرته على مقاليد الحكم بتكرار التجربة الكاثوليكية في الإرهاب الفكري ولاقى نفس المصير الذي لاقته الكاثوليكية. وقد كان ذلك كله نتيجة لبروز جماعات جديدة من المؤهين خصوصاً في بريطانيا تدعو إلى اعتماد العقل حصراً فانهاالت على التعاليم الدينية النظرية والعملية نقداً وتفنيداً حتى وصل الأمر إلى رفض

واقعية الوحي، واستبدالها بالدعوة إلى الدين الطبيعي الذي يعتمد على العقل حصراً.

لقد استطاع هذا الاتجاه أن يفتت هيبة الكنيسة وعقائدها ويعلي من دور العقل وأهمية العلوم الطبيعية وسعى إلى إيجاد بدائل جديدة عن النظم الدينية للفرد والمجتمع، فنادوا بعقلية الاعتقاد بالوجود الإلهي والأخلاق واستقلالهما عن الدين، وبالحرية الفكرية المطلقة والقيمة الإنسانية الموحدة ورفض التمييز الديني بكافة أشكاله، فسادت النظرة المتساوية إلى كل الجنس البشري واعتبار العالم الإنساني كدولة واحدة تجمع في كنفها كل أنواع البشر على اختلافهم. لقد استطاع الإلهيون الراضون للوحي والدين المسيحي من فرض أنفسهم بقوة على الساحة الاجتماعية والفكرية والسياسية، ولكن الأمر لم يستمر على هذه الشاكلة؛ لأن تياراً آخر كان في طريقه إلى الاستفادة الفاعلة من كل ذلك لصالحه وهو الاتجاه الشكّي المادّي.

فرغم أن التيار الشكّي في بدايات نشوئه في أوروبا كان على يدي المسيحيين الأخباريين والصوفيين الذي رفضوا قدرة العقل وشككوا في المعرفة العقلية للوجود الإلهي وقضايا الدين، إلا أن رفع القيود عن الفكر والصحافة سمح ب بروز القسم الآخر من الشكّاكين وهم الماديون الذين اتفقوا مع الأخباريين والصوفيين في رفض المعرفة العقلية في القضايا الدينية ومسألة الوجود الإلهي والأخلاق، إلا أنّهم رفضوا أيضاً القبول بالوحي والمنقولات الدينية، واختاروا بدلا عن ذلك العلوم التجريبية كبديل حصري للمعرفة البشرية. فمع تطور العلوم التجريبية التي استقلت عن السيطرة الكنسية، على أيدي المؤهّلة العقليين الذي تابعوا مسيرة بناء العلوم التي خلفها



المسلمون والرومان واليونانيون، وبعد صراعات حادة مع نظرياتهم المخالفة لظاهر النصوص المقدسة خصوصاً تلك المتعلقة بعلم الفلك كما حصل مع غاليليو وكوبرنيكوس؛ كانت نتيجتها الأخيرة خلع القداسة عن الكنيسة ومقدساتها والهجوم الفكري على تعاليمها ونصوص كتابها، والتي أودت في النهاية إلى ضعفها وهوانها لصالح المؤهلة العقليين أتباع العلم الإنساني. بعد كل ذلك، أصبح الطريق أمام الشكاكين الماديين معبداً، فصبوا جام أفكارهم على نقد كل من المعرفة العقلية والمعرفة النقلية عن الوحي، وهذا ما تمّ تنويجه بكل من أعمال بيير شاورن^(٧) الذي يعتبر مؤسس مدرسة الشك في القرن السابع عشر، وقد تجلّى دوره المناهض للكنيسة في كتابه فن الحكمة الذي هاجم فيه المسيحية بكل مبادئها. وديفيد هيوم خصوصاً آخر أعماله محاورات في الدين الطبيعي، والذي نقد فيه كلاً من الوحي والمعرفة العقلية بالوجود الإلهي، وأعمال إدوارد جيبون خصوصاً كتابه اضمحلال الامبراطورية الرومانية وسقوطها حيث تعرّض فيه إلى أصل المسيحية وكيفية نشوئها وقيمة تعاليمها. وأعمال ديديرو خصوصاً دائرة المعارف والتي جمع فيها بالتعاون مع مفكرين آخرين كل الآراء المناقضة والمخالفة للكنيسة وسعى إلى تحويل الناس إلى المادّية والعلوم البشرية عبر نقده للنظم الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والتعليمية التي خلفتها الكنيسة.

وقد أدى انتشار هذه المحاولات التشكيكية المادّية المفرطة إلى أن يذهب بعض المتدينين أكثر في ضرب مطلق المعرفة العقلية والحسية المادّية معاً رغبة في تصحيح الإيمان الديني، فبرزت المثالية المتطرّفة على يدي جورج باركلي، فزادت الأزمة المعرفية حول قيمة المعرفة العقلية التي حاول مجموعة

من العقليين الحفاظ عليها سواء على الطريقة الكاثوليكية أو على الطريقة الأرسطية الرشدية، أو على الطريقة الديكارتية إلا أن التشكيك كان أنجح؛ لأنه أسهل، فاستمر في الانتشار أكثر فأكثر حتى تم تتويجه على يدي إيمانويل كانط الذي سعى إلى انقاذ الإيمان والأخلاق ومهاجمة العقليين والمتدينين الطقوسيين معاً، فسَطَّر مبادئه الشككية في المعرفة الإنسانية، ونقد أدلة الوجود الإلهي التي ضمنها في كتابه بأسلوب مؤثر وجذاب، مما جعله قبلة الماديين الذين رفعوا من شأنه وشأن هيوم لما قدمه هذان الرجلان من خدمة جلييلة لمذهب الشك المادي الذي انتصر في النهاية على الاتجاهات الأخرى كالمذهب الكلامي على الطريقة الكاثوليكية، والمذهب الشكي الأخباري أو الصوفي البروتستانتاني، والمذهب العقلي الخالص عند المؤهلة اللادينين مثل ماتيو تندال وإيرل شافستبري وباروخ اسبينوزا، وأصحاب النزعة التوفيقية كما هو عند لايبنتز وكريستيان فولف.

لقد لعبت كل هذه الأحداث (وغيرها مما لم أشر إليه بداعي الاختصار)، بنحو متشابك في تمهيد الطريق أمام صعود المادية والإلحاد وتطورهما. وفي المقابل عملت المادية بدورها على الاستفادة من كل ذلك لبسط ونشر أفكارها والسيطرة أكثر على المجتمع البشري؛ حيث سعى أنصارها إلى تدعيم موقفهم التشكيكي من المعرفة العقلية الخالصة وموقفهم المنكر للمعرفة النقلية الدينية، مستفيدين من الشكاكين المتدينين في نقد العقل، ومن العقليين المؤهلة في نقد الدين، وبذلوا قسارى جهدهم للتحفيز على استبدال كل ذلك بالمعرفة التجريبية لتأسيس العلوم الإنسانية الوضعية والطبيعية، وعملوا على إيجاد البدائل على جميع الصعد، وبدأت مرحلة جديدة من الفكر في الأرض الأوروبية سعى الماديون فيها إلى تقديم

منظومة متكاملة وشاملة متمثلة بالمنهج المعرفي الحسي المتطرف، والأخلاق النفعية كأساس سلوكي وتشريعي، والرؤية الليبرالية في الاجتماع والسياسة، والنظرة المادية الذرية التركيبية في دراسة الطبيعة والكون والإنسان. تبعتها فيما بعد محاولات لتأسيس نظام اقتصادي تأرجح بين الاشتراكية والرأسمالية قبل أن تنتصر الأخيرة لاحقاً. وخلال كل ذلك سعى الماديون إلى تغيير نظم التعليم والتربية بالنحو المتوافق ومبادئهم حتى تحقق لهم ذلك في العقود الأولى من القرن العشرين.

الثالث: ما هي الوسائل التي استخدمها الملحدون لترويج إلحادهم؟

بداية لا بد من أن أؤكد على أمر وهو أن الملحدين ليسوا شيئاً مختلفاً عن الماديين والسبب في ذلك أنه عندما أقول الماديين فأنا أعني الشكاكين الرافضين لموضوعية كل من المعرفة العقلية الخالصة، والمعرفة المأخوذة من النقل عن الوحي، والمقتصرين في بناء منظومتهم على المعرفة التجريبية كطريق حصري للمعرفة. ولم يكن هذا الاتجاه جديداً كما سبق وأشرت وإنما هو تكرار للتشكيكية الرومانية عند سكتوس أمبريكوس، والتشكيك اليوناني عند أبيقور والسفسطائيين والطبيين ما قبل سقراط. وهذا الاتجاه عندما يتم النظر إلى موقفه من الوجود الإلهي في قبال المؤهبة عموماً دينيين أو غير دينيين يكون موقفهم إلحاداً، ولأجل ذلك قلت بأن الإلحاد ليس موقفاً مستقلاً عن الرؤية المادية بل هو نتيجة لها إذا ما لوحظت بالنسبة إلى موقف المؤهبة.



ومن هنا فالكلام عن تطور الإلحاد وعن الوسائل التي اعتمدها هو كلام عن المادية كيف نشأت واتسعت وكيف عملت في بناء منظومتها أولاً، ثم كيف عملت في مواجهة ومكافحة المؤهبة وخصوصاً الدينيين منهم. وحيث قد ذكرت العوامل التي أدت إلى تطور الرؤية المادية، أضيف إلى ذلك ما سيكون جواباً على سؤالك حول الوسائل التي اعتمدها.

إنَّ عمل الماديين للسيطرة على مقاليد الاجتماع والسياسة والتعليم والاقتصاد، هو الذي قادهم إلى تحقيق الانتصار العملي والتحكم بمقاليد الأمور وسيرها خلال القرن المنصرم، وقد تمَّ ذلك على مراحل، وبداعي تحقيق ثلاثة مهمات. وحتى نفهم الوسائل التي اعتمدها لا بد من أن نستحضر المهمات والأهداف التي أرادوا تحقيقها. وهذه المهمات هي:

المهمة الأولى: وتقضي بالتخلص من السيطرة السياسية والاجتماعية والعلمية للإلهيين عموماً والدينيين بشكل خاص، سواء الكاثوليكين أو البروتستانت، وذلك بشكل كامل من خلال خطوتين:

١- هدم الأسس المعرفية والعقلية للكنيسة الكاثوليكية والإلهيين عموماً وذلك من خلال التشكيك بالمعرفة العقلية وبالتالي اعتبار ما يسمى بالفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا بحثاً فاقدة للقيمة العلمية. وهذا أمر عمل عليه بيير شاورن وديفيد هيوم وجماعة فيينا لاحقاً وصرح اللاحق منهم بأنه متمم لعمل السابق. وقد استفادوا في عملهم هذا من الأعمال التي قدمها الشكاكون المتدينون من قبيل مونتاني وباسكال وبرونو وجون لوك وإيمانويل كانط. وقد تم اعتبار هذه المهمة بحكم المنجزة والمنتهية منذ محاولة إيمانويل كانط وتم تكريس العقلانية كمظهر من مظاهر الإلحاد والمادية.



٢- نقد منقولات الوحي والدين وكسر الحصانة والهيبة التي تتمتع بها نصوصه وتعاليمه، وتصويره بمظهر بشري محض في نشوئه وتطوره، وملاحقة كل ما يمكن اعتباره سلبياً ومشيناً في مبادئه أو أحكامه أو ممارسات أتباعه. وهذا ما تجلّى أيضاً في كتابات الذين ذكرتهم سابقاً مضافاً إلى كتابات ديديرو وجيبون. وقد استفاد هؤلاء كثيراً وبشكل عميق مما قام به الإلهيون الذين أنشأوا ما يسمى بالدين الطبيعي ورفضوا الوحي الإلهي. وقد استمر العمل على هذه المهمة وتجددت بشكل كبير مع بداية القرن الحالي في آخر مراحل تطور الإلحاد على يدي ميشال أونفري في كتابه نفي اللاهوت وريتشارد دوكينز في كتابه وهم الإله وسام هريس في كتابه رسالة إلى الأمة المسيحية، ودانيال دنت في كتابه كسر التعويذة وغيرهم.

المهمة الثانية: تقضي بإيجاد البديل عن المنظومة الدينية المنهارة، وقد سبق الماديين قيام المؤهبة اللاديينيين بمحاولة تأسيس هذا البديل حيث عملوا على إخراج الأخلاق الفاضلة من كنف الأساس الديني وإرجاعها إلى حضن العقل، وعملوا على إيجاد عقد اجتماعي جديد يرمي الحرية الدينية والسياسية. إلا أنهم كانوا مجرد حلقة فاصلة قصيرة مهدت عن غير قصد نحو تبرع المادية على عرش التغيير منطلقين من منهجهم التشكيكي في المعرفة العقلية، فأعادوا إحياء التجريبية كمنهج معرفي مستفيدين من خدمات الشكاكين الدينيين، ثم الليبرالية كمنهج سياسي واجتماعي مستفيدين مما قدمه جون لوك، ثم النفعية كمنهج أخلاقي تشريعي على يدي جرمي بنتام وجون ستيوارت مل، ثم الرأسمالية كنظام اقتصادي لاحقاً بعد تغلبها على الاشتراكية. ثم العلوم الطبيعية والإنسانية الوضعية

كمصدر علمي وحيد. ثم العلماء والمتخصصون فيها كمرجعيات ورموز تملك الاحترام والتبجيل العام وأهلية أن تصبح قدوة. وأخيراً الانتماء القومي والوطني كعلقة ورابطة اجتماعية ونفسية. وقد أصبحت هذه المهمة بحكم المنجزة بعد عقد من نهاية الحرب العالمية الثانية، حيث انتهت تقريباً وعملياً الصراعات الداخلية في داخل المنظومة المادية سواء مع الفاشية أو مع الاشتراكية، وكانت النتيجة النهائية هي النصر العملي لصالح الديمقراطية والرأسمالية. ولكن مع ذلك، بمرور الوقت بدأت تتجلى المظاهر السلبية للإفراط والتفريط الذي تتمتع به المنظومة المادية، وبدأ يظهر العجز عن إيجاد الحلول الحقيقية للمشكلات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية والمعرفية، وبدأ يلوح الإفلاس النظري والعملي للعديد من الرؤى، ولكن ظل الوعي بذلك حكراً على الطبقة المتخصصة والمثقفة إلى حد كبير دون عامة الناس إقليلاً.

المهمة الثالثة: ترويج وترسيخ كل ذلك أي ترويج بطلان وفساد المنظومة اللاهوتية ونجاح وحسن المنظومة المادية بلباس العقل والعلم والأخلاق الإنسانية، وذلك بنشرها وتقريبها من نفوس الناس وتوفير البدائل النفسية التي يحتاجها عامة الناس لتكون عوضاً عن مثيلاتها التي كانت توفرها المنظومة الدينية، وهي القدوة، ومعنى الحياة وقيمتها، وذلك تمهيداً لإخراج المنظومة الدينية برمتها من المجتمع الإنساني بكله، وليس فقط الإخراج السياسي والعلمي والتشريعي والاقتصادي، بل والاجتماعي والفردى لتصير الحالة التلقائية الطبيعية عند الفرد بأن يكون مادياً. فبعد إعلان انحلال الإمبراطورية الرومانية في منتصف العقد الأول من القرن التاسع عشر، وبالتالي إخراج المنظومة اللاهوتية رسمياً من الواقع السياسي



والعلمي والتشريعي والاقتصادي، بقي أمام الماديين مهمة إخراجها من المجتمع برمته.

وفي هذه المهمات الثلاث، لم يكن أمام الماديين في أغلب الأحيان لتحقيقها إلا مواجهة الدينين فقط؛ لأنّ انكفاء الإلهيين اللادينيين خصوصاً على المستوى الاجتماعي أمام المدّ الشكّي المادّي، لم يجعلهم مورداً للتحدي خصوصاً وأنّهم يتفقون مع الماديين في الرغبة بإقصاء سلطة الدين الذي هو الهدف الحقيقي للماديين فسواء كان هناك إله أم لم يكن فالمهم أنّه ليس لهذا الإله أيّ دور في تدبير الحياة الإنسانية. ومن هنا لم يوفر الماديون محاولة استغلال مواقف الإلهيين مرّة أخرى لدعم رؤيتهم الإلحادية عبر تكريس فكرة التمييز بين إله المتدينين وإله اللادينيين، وليفوتوا بذلك أيّ فرصة على المتدينين لاستغلال موقف المؤلّهة اللادينيين لدعم موقفهم.

ولكن مع ذلك، لم يكن العديد من الماديين يرغبون باجتثاث الدين من الحياة الاجتماعية وإنّما فقط كف يده عن السلطة، وذلك لأغراض سياسية، حيث وجدوا في تدين الناس وسيلة للاستغلال السياسي وقد كان هذا أحد الأدوات التي ساعدت في نصره الرأسمالية على الاشتراكية التي اتخذت موقفاً متطرفاً من الدين وسعت إلى اجتثاثه من أساسه في الأماكن التي حكمت فيها كما حصل في الاتحاد السوفياتي.

ولكن عندما استطاع المتدينون التآقلم مع النظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي رسختها المنظومة المادّية، وبدأوا يسعون نحو استعادة شيء مما فقدوه، وتدارك ما ستقود إليه المنظومة المادّية من خلال سيطرتها على التعليم، فأسسوا الأحزاب السياسية الدينية، والمدارس الخاصة، والجمعيات

والمنظمات الاستقطابية؛ بدأ الماديون أو قسم منهم على الأقل يستشعرون بالخطر، وهذا ما دفعهم إلى القيام بخطوة جديدة يسعون من ورائها إلى الحد من التأثير الاجتماعي للدين على عامة الناس حتى تفقد المؤسسات الدينية شعبيتها ومددها. وهذا ما تمثل بما سمي بالإلحاد الجديد، وقد لاقت هذه الخطوة معارضة ليس فقط من المتدينين، بل من ماديين وملحدين آخرين، وجدوا فيها تطرفاً، ووجدوا فيها ضيق أفق فيما يتعلق بالنظرة البرغماتية والنفعية من وجود الدين في الحياة البشرية.

على كل حال، أعود إلى الكلام على الوسائل التي استخدمها الملحدون في تحقيق مهماتهم الثلاث التي عرضتها، وأعتقد أن ماهية هذه الوسائل أصبحت واضحة من خلال طبيعة المهمات التي ذكرتها، حيث يمكنك أن تلاحظ أن الماديين كانوا بحاجة إلى أن يعملوا على ثلاثة مستويات، الأول علمي، والثاني تعليمي والثالث إعلامي. أما على المستوى العلمي فبأن يظهر وليس فقط تعارض النظرة العلمية إلى الكون مع النظرة الدينية-وهو أمر تحقق قبل انتعاش المادية، ولعب دوراً في التمهيد لسلب الكتب الدينية موثوقيتها، وهذا ما استفاد منه الماديون والإلهيون اللادينيون على حد سواء-بل أيضاً:

١- أن يظهر العلم الطبيعي بمظهر الموافق والمؤيد والداعم للرؤية المادية، وهذا ما تحقق من خلال دخول الماديين في الميادين العلمية بشكل واسع، وبنائهم لبحوثهم العلمية ونظرياتهم الناتجة عنها في علوم النفس والاجتماع والفيزياء النظرية والبيولوجيا النظرية، على خلفية مادية اختلط فيها ما هو علمي تجريبي بحث بما هو من نتائج النظرة الفلسفية المادية.



٢- أن يكرّسوا النظرة المتدنية إلى الفلسفة الأولى والميتافيزيقا واعتبارها فاقدة للعلمية، وهذا ما تحقق بقوة على يدي جماعة فيينا والاتجاه الوضعي عموماً، ومن ثم ادعاء قدرة العلوم التجريبية على التصدي لحلّ كلّ المشكلات التي كانت تاريخياً تبحث من قبل الفلاسفة.

٣- اعتبار علم المنطق علماً صورياً بحتاً، لا يقود إلى تمييز الصواب من الخطأ، بل هو قابل للاستعمال في كليهما، وهذا ما ساهم فيما بعد في ترميزه وجعل دوره مقصوراً على العلوم التطبيقية التقنية. أما ما يسمى بالمنطق المضموني أو البرهان المنطقي فقد تم إقصاؤه بالكلية بذريعة أنه مبنيّ على مبادئ ميتافيزيقية كفكرة الماهية والجوهر ووجود مبادئ عقلية أولية، وبما أنّ جميع هذه محلّ خلاف ونقد، بدءاً من جون لوك مروراً بديفيد هيوم وصولاً إلى إيمانويل كانط ولاحقاً حلقة فيينا وبرتراند رسل، فهذا يعني أنّه ليس منطقاً ولا يوجد شيء اسمه منطق مادّي كما صرح بذلك كانط ورسل وإثما منطق صوري فقط.

وأما على المستوى التعليمي، فقد تم تأسيس منظمة اليونسكو لتعنى بتنظيم عملية التعليم في سائر أقطار الأرض طبقاً للرؤية المادية القاضية بجعل العلوم التجريبية والرياضية وحدها علوماً على الحقيقة، وجعلها قبلة الأذكياء والمجدين من الطلبة، وفي المقابل تم تكريس دراسة تاريخ الفلسفة بدل الدراسة العلمية للفلسفة امثالاً لما دعا إليه كانط وكرسه الاتجاه الوضعي عموماً وما عرف بالوضعية المنطقية لاحقاً. فلم تعد الفلسفة الأولى علماً يدرس وكذا بالنسبة إلى المنطق البرهاني الذي يعنى بالمضمون والأخلاق، وإثما صارت النظريات المتنوعة والمتعددة كلّها تعطى وتسرد كموروث له قيمة إنسانية تاريخية. وتم الاقتصار من المنطق في

التعليم على القسم الصوري منه والمرموز وتم تكريس النظرة إلى المنطق على أنه صوري بحت، وتسربت هذه النظرة إلى كل أصقاع الأرض بما فيها المراكز الدينية في مجتمعاتنا لأن الأرضية كانت مهياً فيها قبل ذلك، بفعل الطريقة التي كرسها المتكلمون المسلمون في دراسة المنطق حيث اقتصروا هم كذلك على القسم الصوري من المنطق ليستفيدوا منه في بحوثهم الكلامية الجدلية.

أما على المستوى الإعلامي والتوجيهي فكان لا بد من إيجاد بديل عن القساوسة والرهبان والتعليم الكنسي الديني والسيطرة الثقافية الدينية. فإن الماديين لما وجدوا أنه بقي عليهم أن يسلبوا الأديان سيطرتها الجماهيرية، ويخرجوها من المجتمع حتى تصبح الحالة الطبيعية هي الحالة الإلحادية وعدم التدين بدين، ثم وجدوا أن الوصول إلى نفوس وقلوب عامة الناس لا يمكن أن يكون من خلال الكلام الأكاديمي والعلمي، وأن الناس يحتاجون إلى الأسلوب الخطابى والشعري، وإلى وجود القدوة في حياتهم العملية، وأدركوا أن قوة تأثير الدين على نفوس العامة هي في استعماله لهذه الأساليب؛ فلأجل ذلك كله عمدوا إلى تأسيس ما يسمى بالعلم الشعبي وجعلوا في الجامعات أقساماً مستقلة تعنى بصياغة العلوم الأكاديمية الوضعية لتقريبها من فهم الناس وجعل نفوسهم مرتبطة بها، وريتشارد دوكينز نفسه وبيل ناي ولورانس كراوس وغيرهم من الملحدون يعملون في هذه الأقسام ويكتبون لعامة الناس.

والغريب المثير للسخرية، أنهم جميعاً يقرون أن تنزيل الخطاب إلى فهم عامة الناس يقود إلى إعطاء نظرة خاطئة ومشوهة عن الحقائق العلمية وأنه لا يمكن تفادي ذلك، ومع ذلك فإن منفعة هذا التنزيل والتدليل للمطالب

العلمية وهو الطريق الوحيد لربط الناس بالعلوم وجعلهم يلجؤون فيها إلى المتخصصين بها.

كما أنهم يقبلون فكرة استغلال العلوم والمعرفة لمصالح نفعية وغير أخلاقية. وفي المقابل لا يقبلون على الإطلاق فكرة أن يكون الدين في خطابه لعامة الناس قد استعمل نفس الأسلوب في التواصل مع عامة الناس الذين تفرض قابليتهم المحدودة على الفهم وعلى التأثير أن تتم مخاطبتهم على قدر عقولهم. كما أنهم يرفضون أن تكون الأديان قد تعرضت للاستغلال والتحريف من قبل البشر كما الحال في سائر المجالات.

على كل حال، فهذه نقطة أخرى أحببت الإضاءة عليها قليلاً، وأتابع في مسألة تعداد الوسائل الإعلامية التي استخدموها، أنه مضافاً إلى تأسيس أقسام في الجامعات تعنى بصياغة العلوم بأساليب وحدود مفهومة لعامة الناس، تم تأسيس جمعيات وأقسام في الجامعات تعنى بكتابة القصص المسماة بالخيال العلمي والتي تقوم بإبراز المدى الإبداعي والجميل الذي يطمح إليه العلماء والمتخصصون ويعنى بزيادة ارتباط عامة الناس بالعلم التجريبي ومتخصصيه، ونتيجة لذلك، كثيراً ما صار يختلط على القارئ ما هو حقيقي بما هو مستحيل نتيجة هذه القصص، خصوصاً عندما يتم تحويل القصص إلى أفلام سينمائية ومسلسلات تلفزيونية.

ومضافاً إلى هذا وذاك، كثيراً ما تم صناعة أفلام وثائقية باحتراف عال حول التاريخ المتعلق بالدين أو بالنهضة التي حدثت في أوروبا مروّجين من خلال ذلك للأفكار المادية وما يخدمها وما يجعل لها الموثوقية العليا في نفوسهم. هذا مضافاً إلى الأفلام السينمائية الكثيرة التي كرّست لترويج

الرؤى الماديّة في العقيدة والسلوك، ووجدت لها الجماهير الغفيرة والمتابعين
الكثير في شتى أنحاء العالم بجميع لغاتها.

هذا كله بالنسبة إلى ما يتعلّق بإيصال خطابهم بنحو مؤثر إلى
عامة الناس، أما بالنسبة إلى إيجاد القدوة، فلم يعجزهم الأمر، فإنّهم
عمدوا إلى إخراج مجموعة من المتخصصين في العلوم المختلفة من
المادّيين والملحدين من الأجواء الأكاديمية التخصصية، وإبرازهم لعامة الناس
من خلال أفلام وثائقية ومقابلات تلفزيونية ومهرجانات ولقاءات
ومحاضرات يقومون خلال كلّ ذلك بتوجيه الناس وإيجاد العلقّة العاطفية
والنفسية معهم بحيث يصير هؤلاء قدوة موجهة بديلة عن القساوسة
والرهبان ما يسمى برجال الدين، كي يسدوا بذلك فراغاً يحتاج إلى أن يملأ
في نفوس عامة الناس. وهذا بدوره ما جعل فكرة المعارضة والتنافي بين
الدين والعلم تطفو على السطح وكأنّها مسلّمة من المسلمات التي فرغ عن
النزاع حولها.

وقد انضم إلى كلّ ذلك الاستفادة من التطور الحاصل على مستوى
وسائل التواصل والاتصال، حيث أصبح إيصال الأفكار ونشرها إلى كلّ العالم
سهلاً يسيراً، وأصبح التأثير على النفوس يأخذ مداه الواسع إلى داخل
البيوت والغرف دون أن يحتاج المرء إلى الخروج من بيته.

هذا باختصار شديد ما يتعلّق بالآليات التي اعتمدها الماديون في
حركتهم بدءاً من القرن السابع عشر وإلى الآن.

القسم الثاني: مركز المشكلة في الظاهرة الإلحادية، وفيه ثلاثة أسئلة:

الأول: هل نجاح الملحدون في التأثير على مجتمعاتنا الدينية ولماذا؟

إذا نظرنا إلى الواقع الذي نعيش فيه، نجد أن هناك عدة أمور كانت نتيجة لنجاح المنظومة المادية في التأثير عليها، وأهمها:

١- نتيجة لسيطرة النظام الرأسمالي بقيمه وقوانينه، أصبح الطابع العام لسلوك البشر يتأرجح بين:

- الانهماك الكلي أو شبه الكلي في السعي إلى زيادة الثروة.

- الانهماك الكلي أو شبه الكلي في السعي إلى تأمين الرفاهية بالحصول على كل ما هو جديد من الصناعات المتطورة المختلفة دون النظر إلى الحاجة الحقيقية لها.

- الانهماك الكلي أو شبه الكلي في تأمين المستلزمات الضرورية لكرامة العيش.

ونتيجة لهذا الانهماك والاستغراق المبني على تأسيس نظري مسيطر وليس مجرد حالة عابرة، أصبح العلم والتعليم مجرد أدوات لذلك، بل لم يعد الدين في أغلب الأحيان إلا وسيلة يتبعها المتدينون لتأمين تلك الأهداف، بحيث لا تجد العلم أو الله حاضراً في الغالب إلا لأجل ذلك. وهو ما دأبت الأدبيات الدينية على تسميته بالغفلة.

وقد أدى ذلك بشكل مباشر إلى تعويم الدين، وخواء النفوس، وهشاشة البنية المعرفية والعقدية والأخلاقية عند الغالبية من الناس، وبالتالي لم يعد الارتباط بالدين في أذهان ونفوس الناس قائماً على أسس متينة

وموضوعية، بل تحوّل ليصير مجرد تقاليد وطقوس وأعراف لا يجذب الإنسان إليها إلا تحت سلطان العاطفة والأنس أو بداعي المصلحة. وهذا بدوره ما جعل دين الناس هشاً قابلاً للتفريغ من مضمونه وسريع التأثر بالنقد والتشكيك تمهيداً لاستبداله بالرؤية المادّية للحياة لا أقل على المستوى العملي والسلوكي بحيث لا يعود الله والقيم العلمية والأخلاقية حاضرة في طموحات وهموم الإنسان إلا نزرًا وبنحو خجول ومقصور على أفراد محدودين أو جماعات صغيرة قليلة.

وهذا بحدّ ذاته تمهيد فعال للهجوم النظري على الدين والارتباط بالإله وتغييبه من النفوس والعقول بعد أن تم تغييبه من الواقع العملي والمعيشي إلا لأغراض نفعية ضيقة.

٢- نتيجة لسيطرة الرؤيتين الليبرالية والنفعية، على التعليم والسياسة والإعلام، أصبحت الأفكار الليبرالية كالحرية والاستقلالية الشخصية المطلقة، واختزال الشرّ والفساد والرذيلة في حدود الإضرار بالغير، بحيث مهما كنت تفعل ومهما كانت اختياراتك فالمهم أنّك لا تضر مباشرة بالآخرين إضراراً نفسياً أو جسدياً فقط؛ وبالتالي تمت شرعنة الانسياق التلقائي وراء الشهوات والرغبات وترويج مثيراتها ومحفزاتها دون أن يكون هناك أيّ اعتبار للأضرار الأخلاقية والمعرفية إلا في الحدود المخلة بالقانون والموجبة للهرج والمرج. والأمر عينه يقال بالنسبة إلى العديد من الرؤى المتعلقة بآلية الوصول إلى السلطة وتحديد من يحكم الناس، والمتعلقة بدور الرجل والمرأة والشباب في الأسرة والمجتمع والسياسة، حيث تم عزل الوظائف والأدوار عن مضامينها وأهدافها وغاياتها ومقومات نجاحها وتركيز النظر على الاعتبارات الشكلية والظاهرية.



وهذا بدوره ونتيجة للتكرار والشبوع وطول المدة مضافاً إلى تسويق كل ذلك من خلال البرامج والمسلسلات والأفلام، جعل من هذه الأفكار والرؤى مشهورات راسخة يشنع على من يخالفها أو ينتقدها، وهذا ما أدى بدوره إلى حصول الاصطدام بين التعاليم والأهداف العقلية والدينية من جهة والمشهورات المعاصرة من جهة أخرى، بل أدى إلى اعتبار الأخيرة حقاً وصواباً بالنسبة إلى عصرنا استناداً إلى الرؤية الاجتماعية الأخلاقية النسبية، وبالتالي قام العديد من المتدينين أو المنظرين بتحويل وتبديل المعايير الدينية لتصير متوافقة معها بما فيها من إفراط وتفريط بدل العمل على تهذيبها وتنقيتها.

وقد كانت نتيجة ذلك هي أن يقوم الناس بتقييم التعاليم السلوكية العقلية والشرعية من منظار مشهورات ومقبولات الرؤى المعاصرة بما فيها من إفراط وتفريط، فنشأت حالات التشنيع والاستقباح لكثير من الأحكام والرؤى التي يقود إليها العقل أو يهدي إليها الشرع، وبالتالي شيئاً فشيئاً صارت القضايا العقلية العملية والقضايا الشرعية موضوعات جدل ونقاش بين عامة الناس، وهذا ما أدى إلى كسر وانتهاك الحرمة والهيبة التي كانت تتمتع بها، تمهيداً إلى عزلها وإغائها من ساح الحياة أو تحويل الدين إلى مجرد ثقافة متوائمة مع الواقع المعاصر.

٣- نتيجة للنجاح الباهر في العلوم التجريبية والتطبيقية ودورها في تأمين الحاجات المادية البشرية، ونتيجة للسيطرة الرسمية على مقاليد التعليم ومراكز البحوث العلمية، تم تكريس النظرة إلى العلوم المعتمدة رسمياً على أنها وحدها من يملك الموثوقية، وبالتالي تم رفع شعار العقلانية العلمية كصفة مميزة لمنهج هذه العلوم، في قبال العلوم الزائفة وغير الموضوعية، من قبيل

الفلسفة الأولى (الميتافيزيقا) والمعايير الأخلاقية والتعاليم الدينية.

وهذا بدوره ما جعل المتخصصين في العلوم الرسمية المعتمدة وبالأخص علمي النفس والاجتماع ملاذاً وحيداً لأخذ المعرفة الموثوقة وحلّ المشاكل وأخذ الاستشارة فيما يتعلق بالأمر السلوكية والحياتية، وبالتالي تفويض دور المعرفة العقلية والدينية في توجيه الحياة البشرية، والنظر إليها نظرة نسبية لا تملك الموثوقية.

٤- ونتيجة للتطور الكبير على مستوى أدوات التواصل وانكباب عامة الناس عليها بإفراط، أصبح عامة الناس في المجتمع في مواجهة كل ما شيدته وروّجته وتروجه المنظومة المادّية من أفكار ورؤى، فانتشرت التبعية التلقائية للأفكار والرؤى المادّية على نحو واسع وإن على المستوى العملي فقط، ولكن عندما بدأ الملحدون في المواجهة النظرية كانت النفوس هشة وضعيفة عن فهم الخلل والفساد الكامن في هذه المنظومة فانساق كثيرون في الخفاء والعلن نحو الالتحاق بركبها، بينما لم يهتم الأكثر بأبي من ذلك نتيجة الانهماك في شؤون الحياة وهمومها. وبالتالي نجحت المنظومة المادّية في عزل أكثر الناس عن دينهم إما كلياً وعلى المستويين النظري والعلمي، وإما جزئياً وعلى المستوى العملي فقط بالانهماك بمتطلبات الحياة المادّية ولواحقها.

لقد نجحت المنظومة المادّية من تحقيق كل ذلك وغيره، ولكن نجاحها لم يكن عائداً فقط إلى براعتها وحسن تنظيمها، بل إن نجاحها يرجع في أغلبه إلى الخلل الكامن في مجتمعاتنا في الأساس، هذا الخلل يتمثل في الدور الذي يقوم به القيمون على الشؤون الدينية. فلو لم يكن مجتمعنا قابلاً ومهيأً بالفعل للاختراق من قبل المنظومة المادّية، لما كان الأمر على ما هو عليه.



أي: لو لم يكن التعامل مع المنظومة الإلهية الدينية في نفسها أو في علاقتها مع مجتمعتها يعاني من ضعف وهشاشة في جانب من الجوانب، لما كانت المنظومة المادّية لتنجح في نشر مبادئها وإقناع بعض المتدينين بها، وتشكيكهم أو على الأقل تكريس عزوفهم العملي عن الاهتمام بالدين إلا من وحي العاطفة والأنس أو لأجل مكاسب مادّية.

أما لو كانت المنظومة الإلهية الدينية متماسكة معرفياً في نفسها بالكامل، وفاعلة في علاقتها بالناس بأن جعلتهم متماسكين معرفياً في علاقتهم بها، لما كان الحال على ما هو عليه، ولما استطاع المادّيون أن يحلموا بالتأثير على المتدينين وجلبهم إلى صفوفهم أو على الأقل إبعادهم عن دينهم.

الثاني: لماذا لم يستطع القيّمون على الشؤون الدينية تفادي الخطر الإلحادي من أول الأمر؟

إذا أردت صياغة هذا السؤال بطريقة أخرى لقلت ما الخلل الذي تعاني منه المنظومة الدينية والقيّمون عليها حتى استطاعت المادّية أن تؤثر في القاعدة الشعبية التي ترعى توجيهها وتربيتها وفقاً للتعاليم الدينية.

والجواب على هذا السؤال تجده بملاحظة أمرين:

١- ما تعاني منه المنظومة الدينية في علاقتها مع القاعدة الجماهيرية.

٢- ما تعاني منه في نفسها.

الأمر الأول:

إذا لاحظنا حال المنظومة الدينية في علاقتها مع القاعدة الجماهيرية، نجد أنّ عملية التعليم الديني سواء في المدارس وفي البيوتات أو في المحافل العامة لا

ترقى لمستوى جعل المتعلمين آخذين للدين عن دليل، بل كثيراً ما يتم تلقين المسائل مجردة عن الدليل وفي أحسن الحالات يتم تلقين الأدلة وتحفيظها فقط وليس جعل المتعلمين شركاء في فهمها. ولذلك لم يكن مستغرباً أن يتحوّل المتدينون في كثير من الأحيان إلى مجرد اتباع عن تقليد أعمى، نشأوا وتربوا واعتنقوا دينهم على أساس اتباع الآباء. بل كثيراً ما يختلط ما هو من الدين بما هو من تقاليد المجتمع دون أن يكون لتلك التقاليد أي أساس شرعي أو عقدي. وكثيراً ما تختلط الأمور التي قام عليها الدليل القاطع بالأمور التي لا تجد لها دليلاً حاسماً، بل بالأمور التي لا دليل عليها أصلاً. وبالتالي تكون نظرة الإنسان العامي إلى الدين محمّلة بكمّ كبير من الأفكار والسلوكيات التي لا علاقة لها بالدين ولكن ينظر إليها على أنّها منه. بل كثيراً ما يستغل الانتهازيون المتلبّسون بزي الدين بساطة الناس وإخلاصهم ليقوموا بما لا علاقة له بالدين والحق، ولكن باسم الدين والله. وفي ظلّ كلّ ذلك، لا ترقى عملية التصحيح والتوجيه والتحذير إلى المستوى المناسب مع حجم المشكلة. ومع ذلك فإنّ هذه الأسباب ظاهرية نوعاً ما.

ما أريد قوله في هذه النقطة هو أنّ أحد أسباب هذه الظاهرة يرجع إلى تقصير أو قصور في إيجاد آليات التواصل والتفاعل مع عموم الناس، ولكن أيضاً تكمن الأسباب الأخرى والأهم في أنّ قسماً من المنظرين للمنظومة الدينية مقتنعون على المستوى النظري بأنّ دين الناس ينبغي أن يكون على طريقة دين العجائز... وأنّ الدين سيكون بألف خير طالما أنّ الناس يمارسون الأعمال العبادية وملحقاتها ويطبقون المراسم في المناسبات الدينية، وأنّ كلّ ما من شأنه أن يزيد الارتباط العملي للناس بدينهم فهو حسن حتى لو كان كاذباً وغير صحيح. وهذا كلّه يعني فقدان التمييز بين الممارسة الواعية المرتبطة جوهرياً بغايات الدين والمنعكسة على سلوك

المتدينين، وبين الممارسة الطقسية التي يتم فيها بتر العلاقة بين الممارسات وغاياتها فتجد الإنسان يمارس عباداته ومراسم الإحياء لكثير من الأمور الدينية ولكن في المقابل تجد أعماله وأخلاقه وتعاملاته لا تنبع من تعاليم الدين .

فالمشكلة ليست فقط في أن هناك من يتعامل مع عقائد الناس بأسلوب التلقين والتقليد، بل الأخطر أن هناك من يرى أن دين الناس يفترض أن ينبني على التقليد في الاعتقاد، والاختصار على الخطابيات، ولا يرى بأساً بشيوع ما لا أساس له طالما أنه يخدم ارتباط الناس عملياً بالدين، ويرى في التعدي عن ذلك أو محاولة التصحيح خروجاً عن الطريقة التي تناسب الدين إن لم يره خروجاً عن الدين .

إلا أنه ومضافاً إلى خطأ هذه الفكرة في نفسها ومخالفتها لضروريات العقل والدين معاً، فإننا لم نعد في عصر يسود فيه الجهل والامية والسذاجة المعرفية بحيث يمكن لهذه الرؤية أن تجد لها باعة .

لقد انتشرت العلوم وشاعت وصار التعليم موجوداً في كل أصقاع الأرض ومن النادر أن تجد من هم غير متعلمين إلا بعضاً من الجيل السابق الذين لا زالوا أحياء، ولكن ماذا عن الجيل الحالي جيل الشباب الذي يدرس الرياضيات والفيزياء والكيمياء والأحياء والإلكترونيات، هل يمكن أن يبقى التعامل المعرفي معه على أساس دين العجائز المزعوم هذا أو على أساس تلقين العقائد وتحفيظ الأدلة دون أن يتم بناؤه معرفياً ومنطقياً بحيث يصير معتقداً عن تعقل وشريكاً في إقامة الدليل فيمتلك الحصانة الذاتية لا العرضية .



إذ الشباب المتعلّم يجد أن سائر العلوم التي يتعلّمها منذ نعومة أظفاره، مبنية على أساس منهج صارم ومعطيات تؤدّي إلى نتائج مضمونة. ولكن عندما يأتي إلى معرفته عن دينه يجد أنّها مبنية على أساس الاتباع والتقليد وحفظ الأدلّة دون تعقّل حقيقي لها، وبالتالي كيف سيصمد هذا الشاب أمام الهجمة المادّية على المجتمع، وما الذي سيمنعه من التحول إلى ناقد على الدين وأهله.

هذا بالنسبة إلى الأمر الأول المتعلق بالمشكلة الكامنة في علاقة المنظومة الدينية بالقاعدة الجماهيرية.

الأمر الثاني:

أما الأمر الثاني، فقد سبق وأشرت عندما سألتني عن كيفية تطور الإلحاد، إلى أن المادّيين قد استفادوا كثيراً من التيار الشكّي الديني المتمثل بالأخباريين والصوفيين والمتكلمين، وهم الذين جعلوا العقل إما عاجزاً بالمطلق عن الكلام في القضايا الإلهية والدينية، وإما جعلوه مجرد خادم لما اعتبروه ثابتاً ومفروع الصدق تمسكاً بمنقولات الوحي. حيث أشرت إلى أنّهم استفادوا منه في ضرب الأساس العقلي الذي يقف في وجه مشروعهم المادي، كما استفادوا مما فعله العقليون في ضرب الأساس الآخر النقلي الذي يقف في وجههم. والأمر عينه حصل هنا في مجتمعاتنا، حيث تجد أن الاتجاهات التشكيكية في المعرفة العقلية هي السائدة غالباً في بناء المنظومة الدينية، وأنّ الصراع التاريخي بين كل من أهل الحديث والأخباريين والصوفيين والمتكلمين من جهة، مع الفلاسفة العقليين البرهانيين من جهة أخرى، لا زال قائماً وسارياً إلى الآن، بل إنّ الطابع العام الذي يحكم أغلب المنظومات الدينية القائمة هو الطابع المعادي للعقل البرهاني كمصدر أوّل ووحيد



للعقيدة، وحاكم مطلق على معالم الفهم الديني. ولأجل ذلك انحسر الاهتمام العلمي بالعلوم العقلية البرهانية واستبدلت إما بالبحوث النقلية الصرفة بمسحة عقلية صورية، وإما بالبحوث الصوفية المزخرفة بصور استدلالية عقلية، وهذا ما أدى بطبيعة الحال أن تبقى البحوث العقلية البرهانية عيلاً على ما كتب في القرون الماضية دون أي محاولة للتعميق والاستقصاء، ولذلك تجد أنه حتى المهتمين في البحوث العقلية البرهانية على قلتهم لم يخرجوا عن حالة التكرار والاجترار لما سطر قبل مئات السنين دون سعي للتوغل أكثر وأكثر وحلّ المشكلات التي أدت إلى كل هذه الصراعات التي لازالت قائمة.

فالمشكلة الحقيقية تكمن في أن المؤهبة أنفسهم منقسمون على أنفسهم، بين من يريد أن يجعل من ظواهر المرويات الدينية مصدراً وحيداً للعقيدة والسلوك دون أي رضا بتدخل ما عداها لتغيير مفاد النص أو فهمه بنحو آخر، وبين من يريد أن يجعل من الكشف والعرفان مصدراً رديفاً وحاكماً في العقيدة، وبين من يريد أن يجعل العقل وحده مصدراً في العقيدة وحاكماً في تحديد معايير السلوك دون أي وضوح حول معايير هذا العقل وكيفية تمييزه عن الأهواء والاستحسانات، وبين من يرى في العقل البرهاني وحده المحدد المعالم والمعايير ووسيلة لحلّ كل هذا الركام، ووضع الأمور في نصابها الصحيح، وتمييز ما اختلط من الأمور والتي منها التمييز بين مقامي البناء والتشريع ومقامي الخطاب والتوجيه. وأمام هذا الواقع الذي كانت المنظومات الدينية تعيشه إلى وقت قريب قبل أن تشغلها المباحثة التي شنّها الماديون، لا يمكن أن نجعل المنظومات الدينية في حلّ من تحمل المسؤولية عن نجاح المنظومة المادية في اختراق المجتمعات الدينية.

ويتضح هذا الأمر أكثر إذا رجعنا إلى الأسلحة الرئيسية التي شهَرها الماديون في وجه الدين. حيث نجد أنها كلها ترجع إلى أساس جوهري ووحيد وهو المنهجية المعرفية المتبناة من قبلها، والتي على أساسها نقدوا الأساس النظري للدين وعلى أساسها نظروا للبديل العقدي والأخلاقي والاجتماعي الذي قاموا بمحاكمة المنظومة الدينية من خلاله وفسروا التاريخ الديني به وقيموا من خلاله عقائده وتعاليمه. إذ باقتصارهم على المنهج التجريبي المتطرف قاموا بإلغاء الفلسفة الأولى واعتبارها سفسطة وشعوذة. وباقتصارهم على المنهج التجريبي المتطرف قاموا بإلغاء مبادئ المنهج العقلي البرهاني واعتبروه مبهما لا موضوعية واضحة فيه ورفضوا الضرورة المنطقية لأوليات العقل، وتمكنوا على إثر ذلك من استغلال النظريات العلمية لصالح المادية والإلحاد. وكذلك الأمر فإن إهمالهم للمنهج العقلي البرهاني هو الذي سمح بتأسيس الليبرالية لتقع في فخ الإفراط والتفريط في تنظيم المجتمع والسياسة. وهذا الإهمال عينه هو الذي سمح بتأسيس النفعية منهجاً للسلوك وقاعدة للتشريع والتنظيم وبالتالي الوقوع في الإفراط والتفريط، وكذلك الحال في تأسيس المنظومة الاقتصادية الرأسمالية ومن قبلها الاشتراكية.

وهذه الأمور التي أسسوها هي التي استطاعوا من خلالها التوغل في المجتمعات والسيطرة عليها، لأن الساحات كانت مشرعة لاستقبالها، ولأن هذا الإهمال للمنهج العقلي البرهاني أمر قد تم تكريسه في أغلب المنظومات الدينية القائمة، فانعكس بالضرورة:

١- على فهم الدين بعقائده وتعاليمه وبالتالي على كيفية بناء المنظومة الدينية في عقائدها وتعاليمها.

٢- على تبليغ الدين إلى عامة الناس الذين تم إنهابهم بمستلزمات الحياة المادية وتعليب أذهانهم بمشهوراتها ومقبولاتها، قبل أن يتم الهجوم النظري على أديانهم التي أخذوها تقليداً واتباعاً دون تعقل حقيقي.

الثالث: لماذا لم ينجح المتدينون في مواجهة للإلحاد حتى الآن؟

لم ينجحوا، لأن فهمهم للسبب الحقيقي الكامن وراء بروز الإلحاد وترويجه لم يكن فهماً صحيحاً، إذ إنهم قد اعتبروا أن صعود نجم الإلحاد يرجع إما إلى الخداع والتضليل الذي يمارسه رموز الملحدين على الناس من خلال الأدلة الفاسدة التي يقدمونها، وإما إلى خطأ الصورة التي يرسمها الملحد عن الدين في رأسه نتيجة جعله لممارسات المتدينين عنواناً للدين ومعرفاً عنه.

فالمتدينون المدافعون عن دينهم في مواجهة الإلحاد يرون دينهم بمشهوراته وتعاليمه السائدة ومنهجيته المعرفية بريئاً من النقص والخلل، الحال أن المدخل الأول والأساس الذي انطلق منه الإلحاد منذ القرن السابع عشر في مواجهته للدين، كما سبق وأشرت هو المنهج المعرفي، حيث عمد إلى تبني المنهج الحسي المتطرف، ورفض المنهج العقلي والفلسفة الأولى، ولأنه فعل ذلك، استطاع أن يجتاح شيئاً فشيئاً المجتمعات التي يدخل إليها وأن يزوي السلطة الدينية في دور العبادة ولينحسر دورها في الحياة البشرية.

وهو إنما استطاع أن يفعل ذلك، لأن المذاهب الدينية نفسها تتصارع وتتنازع في أنفسها حول المنهج المعرفي الذي ينبغي استعماله في فهم الدين، ولأجل هذا الاختلاف في المنهجية كان هناك اختلاف حاد ومتكثراً في رسم معالم أديانهم في عقائدها وتعاليمها. فالمتدينون يبرئون أنفسهم من أن يكون

لهم دور في تفشّي الظاهرة الإلحادية، ويريدون في مواجهتهم للإلحاد أن يحافظوا على كل ما في سلتهم. فهم يريدون أن يهزموا الإلحاد والمادّية، وبنفس الوقت أن يحافظوا على مصداقية كل ما في جعبتهم دون أن يروا بما في جعبتهم من فهم للدين وللحقائق الإلهية أي خلل وعيب لأنهم يرون أن الإلحاد نتاج الخداع والتضليل فقط.

ولأجل هذا تجد أن أساليبهم في مواجهة الإلحاد قد سلكت مسلكاً متناسباً مع هذه النظرة، حيث توجّهوا في مواجهة أدلّة الملحدّين المعتمدة على العلوم الطبيعية إلى نفس العلوم الطبيعية ليستشهدوا بنظريات بعض علمائها ليجعلوها في مواجهة النظريات التي استخدمها الملحدون فكرسوا من دون قصد الفكرة الخاطئة بكون الوجود الإلهي مجرد نظرية في عرض نظريات أخرى راجحة عليها وبالتالي لا ملزم بها فعلقوا عن غير قصد صدق أديانهم على بطلان نظرية وجدت أو ستجد مستقبلاً ما يدعمها ويؤيدها. أو تراهم عمدوا إلى تأييد دينهم من خلال ابتداع تأويلات وتفسيرات لبعض الآيات القرآنية الكريمة مثلاً بنحو متوافق مع النظريات والحقائق العلمية وهذا ما أشبعه الملحدون سخريّة واستهزاء. أو لجأوا إلى تأكيد الحاجة الفطرية للدين التي لا يملؤها إلا دينهم فانهاّل عليهم الملحدون بما ذكره الماديون المنظرون في الانثروبولوجيا وما ذكره الماديون الأوائل ليستشهدوا على عدم وجودها، أو ليفسروا وجودها بأسباب اجتماعية ونفسية يمكن رفعها دون الحاجة إلى الدين. وإذا ما توجهوا ليستدلوا بالعقل وجدتهم يقفون حائرين أمام العديد من التمييزات الاصطلاحية التي ابتدعت في متأخر العقود والقرون جهلاً (مثل: القبلي والبعدي والتحليلي والتركيبي والمنطقي والواقعي وغيرها)، وأوجبت تحريفاً في منطق



التفكير وتشرَّبَتْها حتى نفوس المتدينين، دون أن يدروا كيف يتعاملون معها وينسقوا بينها وبين بنائهم لعقائدهم. أو تراهم يقفون حائرين أمام ما يعرض أمامهم من إشكالات ذكرها هيوم وكانط وغيرهما؛ وذلك لأنَّ المباني المعرفية التي اتكل عليها هؤلاء المشككون في المعرفة الإلهية، هي عينها التي يتكل عليها كثير من المتدينين في تحجيم دور العقل في المعرفة وإنكار وجود العقل والمعرفة البرهانيين. أو تراهم يلجؤون إلى ذكر ما خلفته المادّية والماديون من آثار فاسدة وشريرة في مواجهة ما احتجَّ المادّيون به عليهم بما سببه الدين وتعاليمه وحكامه، ويجب كلُّ منهما الآخر مبرئاً لنفسه بنفس الطريقة والأسلوب. وفي خضم كلِّ ذلك يبقى الصراع مفتوحاً، والمجادلات بلا أفق نهاية نظرية على الأقل، ويعيش الإنسان العامي - المهتم بهذه الأمور - صراعاً بين التخلّي عما ألفه وتعاطف معه، وبين التمسك به والدفاع عنه، ولذلك عمد المادّيون إلى تشجيعه وتهوين الأمر عليه، وابتكار الوسائل التي تسهل عليه اتخاذ خطوته الجريئة بالتخلّي عن دينه.

ونتيجة لكلِّ ذلك، يصبح واضحاً أنَّ كثيراً من المتدينين الذين يرفضون وجود المعرفة العقلية البرهانية والعقل البرهاني بمبادئه وأحكامه المطلقة الصدق، لن يستطيعوا أن يحسموا هذا الصراع، لأنَّهم تنازلوا عما شأنه وحده أن يحميهم من الإلحاد، ولكن في المقابل، إذا ما قرروا أن يتنازلوا عن رفضهم وإعراضهم عن المعرفة العقلية البرهانية فإنَّ ذلك من شأنه أن يقودهم إلى محاكمة مشهوراتهم ومقبولاتهم الدينية على ضوءها، فيقعون في حيرة بين ترك دينهم لقمة سائغة في فم الإلحاد، وبين ترك دينهم الذي ألفوه وأنسوه وعشقوه لينتقلوا إلى ما يقودهم العقل إليه ويقره على أنه من شأنه أن

يكون دين الله بخلاف ما هم عليه فعلاً.

هذه الحيرة نفسها عاناها وسيعانيها الملحدون ولكن من جهة أخرى، لأنّ صحة البديل الذي روّجوا له وهو العلوم الطبيعية والوضعية، يفتقر في صحته ووثاقته على مبادئ لا يمكن تصحيحها إلا بتصحيح الفلسفة الأولى والمعرفة البرهانية، إلا أنّ تصحيحهما يقودهم إلى التخلّي عن المادّية وتطهير العلوم من آثارها، وإلا فعليهم أن يقفوا موقف الشك من كل شيء.

القسم الثالث: معالم العلاج الجذري، وفيه سؤالان:

الأول: ما الذي يحتاجه علاج الإلحاد حتى يتم إيقاف مفاعيله في

الفكر البشري؟

في الحقيقة إنّ ما نحتاجه هو إصلاح الإنسان، إصلاحه في فكره أولاً، لأنّ كلّ المنظومات الفاسدة هي نتاج فساد المنهجية الفكرية التي يعتمدها الإنسان لاستقاء معرفته، وليس الإلحاد أو المادّية أو التشكيك عموماً إلا تجلّ لاعتماد تلك المنهجية الفاسدة، كما لم تكن المنظومات الدينية المختلّة إلا نتاجاً لمنهجيتها الفاسدة. فليس العلاج إلا إصلاح الأعطال، وقد بينت خلال إجابتي على الأسئلة السابقة أنّ العطل الأول والأساس هو في الرؤية المعرفية، وبكلام أكثر تحديداً إنّ ما يتجلّى في أحد ثلاثة أمور:

١- التشكيك المفرط في قدرة العقل على المعرفة وحصر مصدرها في

التجربة أو بإضافة منقولات الوحي أو ما يسمى بالمكاشفات.

٢- الاستخدام البرغماتي للعقل وإخضاعه لنصرة المشهورات والمقبولات ولي عنق الأدلة بحيث يختلط الجدل والخطابة بالبرهان دون تمييز.

٣- استعمال العقل دون منهج واضح ومضبوط، تختلط فيه السفسطة بالفلسفة واللاعقلانية بالعقلانية وتضيع المعالم.

وفي قبال هذه الاختلالات توجد الرؤية المعرفية القائمة على أساس العقل المقنن بمنهجية مضبوطة ترعى امتلاك المعرفة الصادقة بالذات وحجز العقل عن القبول أو الرفض لما لا يملك مبادئ للتصديق الواقعي بصدقه أو كذبه بالذات. ومن هنا فما نحتاجه هو إعادة إحياء العقل البرهاني والمعرفة البرهانية في أنفسنا وعقولنا رغبة في الحق وحده، لا إرضاء للأهواء أو دفاعاً عن المأنوس؛ لأن هذا الإحياء بنفسه يعني التخلص من هذه الأعطال التي سببت كل المشاكل الاعتقادية والسلوكية للأمة البشرية على مر التاريخ، والتي دأب الأنبياء والأوصياء والحكماء والفلاسفة البرهانيين على العمل لإصلاحها بالقدر الذي تهيأت له الأمم والمجتمعات بحسب قابلياتها وتوفر ظروف نموها وتكاملها.

ولكن مضافاً إلى هذا الأمر، وفي طريق تحقيقه، بل من عوامل النجاح فيه، علينا أن نقوم بإنجاز ثلاثة أمور:

أ- دراسة تاريخ المنظومات الدينية عبر العصور، والتعرّف على نقاط الضعف التي عانت منها، والسبل التي انتهجتها، وكيف تنوّعت مذاهبها، من خلال التوجّه إلى تأثير الطبائع البشرية على عملية الفهم والبناء، وتأثير المعاناة من طرفي الإفراط والتفريط على حصول الاختلاف وتشكل حركات الاعتراض.

إنّ دراسات كهذه كفيلة بإظهار نقاط الضعف البشري التي تقود إلى

تحريف الحقائق وتشوهها، وبالتالي الدراية بالعوامل التي تحرف وجهة الأديان عن أغراضها الحقيقية. وإذا ما تمت الدراية بذلك، أمكن العمل على تفاديها وتحسين الأنفس منها، وتصحيح ما نالنا من الخطأ بسببها.

ب - دراسة تاريخ المادّية في الحقب المختلفة وعند الأمم كافة، للتعرف على الأسباب الحقيقية الكامنة وراءها، والعوامل التي تغذيها وتدبّ فيها الحياة، خصوصاً في مرحلتها المتأخرة بدءاً من القرن السابع عشر، وصولاً إلى عصرنا الحالي. ودراسة كهذه من شأنها أن تشمل الاتجاهات والتيارات المختلفة التي تتجلى الآن في أثواب سياسية مختلفة، ونظم اجتماعية واقتصادية تحكم مفاصل الحياة البشرية. كما أنّ من شأنها أن تشمل تعامل المادّيين مع الرؤى الإلهية، وكيفية دراستهم لها، وكيفية تفسيرهم لها من منطلق خلفيتهم المادّية، وكيفية تحكيمهم لهذه الخلفية في مقام التنظير العلمي في الاختصاصات المختلفة.

ج - دراسة تاريخ الحالات الدينية منذ الفجر الأول للبشرية في كافة الأمم والقبائل اعتماداً على ما خلفته من آثار ونظم باقية، سواء من جهة طبيعة عقائدها وكيفية تنوعها، أو من جهة ممارستها الطقوسية كيفية نشوئها وتغيرها على مجرى التاريخ. ثم، وبعد هذا أن يتم العمل على ربط كل ذلك المجرى التاريخي بأسبابه الحقيقية القائمة على خلفية برهانية حول طبيعة النفس البشرية والعوامل التي تؤثر فيها، تمهيداً للخروج بالتفسير الحقيقي البريء من عمليات الإسقاط للرؤية المادّية التي امتتها متخصصو هذا العصر من المادّيين في علوم الاجتماع والنفس والانثروبولوجيا.

وهذه الأمور إذا ما تحققت، فإنّ فهماً عميقاً ومستوعباً لكلّ المجرى



التاريخي للطبيعة البشرية على الصعيدين الإلهي والمادي، سوف يلقي بظلاله على كيفية رسم معالم التعامل مع الحاضر، ومع المستقبل الذي نتطلع للوصول إليه بسلام وبخطى تكاملية مستمرة، حيث يصبح الإلحاد والمادية والتدين الساذج والفساد من التاريخ، بعد أن نكون قد تعلمنا من أخطاء غيرنا وأخطائنا، قبل أن يأتي اللاحقون فيتعلموا من أخطائنا جميعاً.

أما إذا ما قررنا البقاء حيث نحن وكما نحن، مسلّين أنفسنا بالرضا الخادع الذي يصوره لنا إخلاصنا، فأخشى أن نصبح نحن من التاريخ، لأنّ الإخلاص وحده لا يبني العقيدة السليمة ولا القانون الصحيح ولا يحميها من التشويه والتخريب، ولنعم ما جاء في القرآن الكريم، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٨).

الثاني: ما الذي يجب إنجازه كي نجعل الناس محصنين من التأثير بالإلحاد؟

إنّه ببساطة بأن تجعلهم عقلاء.

وأرجع وأقول ليس الإلحاد أشرّ من التدين الفاسد، أو التدين الظاهري مع مادية مستشرية في جميع تفاصيل الحياة، والحلّ لكلّ مظاهر الفساد البشري هو تعميم العقلانية، ولست أقول العقلانية كلمة ألقبها على عواهنها، لأنّ استعمال هذه الكلمة قد كثر وشاع حتى ما عدنا نعرف ما يراد منها، وإنّما أقصد من العقلانية الممارسة النظرية والعملية المبنية على أساس امتلاك العقل لمعايير المعرفة البرهانية، التي ترعى تحقيق غايات الفكر والعمل.

وتحقيق هذا الأمر يحتاج إلى أن تصير هذه المعايير موضع درس وتعليم في جميع منافذ العلم في المجتمع وخصوصاً الأكاديمي المدني لأنه هو المعنى بتعليم عامة الناس، لأنه لا بد من العمل قدر الإمكان على الارتقاء بالنفوس من الذهنية العامة الخطابية التي تبني عقائدها على خطابات المشاعر والعواطف ولا تميز بين المدعين الدجالين والعلماء الحقيقيين ولا تميز السفسطة عن البرهان، إلى الذهنية الواعية التي هي من جهة عاقلة لديها وعقائدها وغايات الحياة عن فهم ودراية وبرهان، ومن جهة أخرى قدرة على تمييز من يصلح أن يؤخذ منه ويعتمد عليه من أهل التخصص والمعرفة في كافة المجالات مع تحري الأمانة والضبط. فكلما عملنا على توسعة دائرة العقلاء في المجتمع كلما قلت المساحة التي يستطيع المادّيون والملحدون النفوذ من خلالها إلى نفوسهم، وقل عدد المتبعين والمنساقين وراء الرؤى المنحرفة والفاصلة فكراً وعملاً سواء كانت تحت شعار ديني أو غير ديني.

كلمة أخيرة

ككلمة أخيرة في هذا الحوار، أحب أن أشير إلى مسألة مهمة تتعلق بكيف ينبغي أن ننظر إلى المادية والإلحاد؟ فقد ينظر البعض إليها نظرة القلق المتوجس الحائر، وقد ينظر إليها آخرون بنظرة المستخف اللامبالي والمطمئن بما عنده. ولكنني أرى في كلا النظرتين إفراطاً وتفريطاً. فصحيح أن الرؤية المادية والإلحادية هي رؤية فاسدة، ولها آثار سيئة على التكامل الإنساني بأهدافه ووسائله. وصحيح أن الرؤية الإلهية رؤية حقة ستبقى حقة وسيبقى لها العقلاء أنصاراً وحملة لشعلتها ما دامت البشرية تنبض بالحياة، إلا أنه لا الأول يدعو للقلق والتوجس والحيرة والخوف على الرؤية الإلهية،

ولا الثاني يسوغ التعامل مع المادية والإلحاد وكأنه لا يوجد ما يحتاج إلى إصلاح أو إعادة بناء.

في الحقيقة، إني لا أرى في الظاهرة المادية والإلحادية شراً، بل إذا نظر الإنسان عن كثب، ولاحظ ما ذكرته سابقاً بتمعن، سيجد أن المادية والإلحاد وخصوصاً بعد أن وصل إلى مرحلته الأخيرة وأبرز كل خطئه وآلياته، فهو ليس إلا حلقة ومرحلة في التاريخ الإنساني تحمل في طياتها بوادر وبشائر التحول العالمي التدريجي إلى التأليه والتدين العقلاني الصحيح.

قد تستغرب ما أقوله ولكن إذا لاحظت ولاحظ كل إنسان كيف تحدث عملية التكامل البشري، وكيف يتم الوصول إلى الحالة المثلى والسوية المتمثلة بالاعتدال بعيداً عن الإفراط والتفريط، فسيجد أن وصول البشر إلى المرحلة التي يصيرون فيها مهيين لإدراك الحق والصواب وممارسته عن قناعة ورضا تام، إنما تكون بعد أن يعاينوا بأنفسهم أضرار ومفاسد الإفراط والتفريط. فكلما أمعن البشر في التوجه نحو الإفراط كلما قرب انتقاهم إلى الضفة الأخرى المتمثلة بالتفريط، لأن إمعانهم في الإفراط يعني الوصول إلى مرحلة المعاينة لمفاسده حتى تصبح جلية ينفر البشر منها ويتوقون للخلاص من معاناتها. وفي هذه الحال يظهر الطرف الآخر المضاد أي التفريط كملاذ واضح تتجلى فيه آثار التحرر من كل المفاسد التي قاد إليها الإمعان في الإفراط. ثم وبعد أن يتم اللجوء إلى التفريط، ويمعن البشر فيه، تبدأ مفاسده ومساوئه تتجلى وتظهر بوضوح كما حصل مع غريمه الإفراط. وقد يحدث الأمر بالعكس بأن يُبتدأ في التفريط ثم ينتقل إلى الإفراط. وفي كلا الحالتين، فإن البشر يصيرون أمام أحد طريقتين، إما العود إلى الطرف الآخر المضاد وتستمر العملية بهذا النحو. وهذا ما كان يحصل عبر التاريخ بمقدار ما إلا أنه

لم يستمر كذلك، بل يبدأ الانتقال شيئاً فشيئاً إلى الوسط لأن البشر في النهاية -وحيثما تصبح الذاكرة كالمحاضر حاضرة في الوجدان- يتعلمون من أخطائهم وتجاربهم وهذا هو الطريق الآخر. وفي هذا الحال إذا ما بدأ البشر بالتعلم من تجاربهم، فإنهم ينظرون ببصيرة إلى كل من الإفراط والتفريط ليروا ما في كل منهما من مفسد ومساوئ فيتنبهوا شيئاً فشيئاً إلى الطريق الوسط والمعتدل الجامع للخير والصواب الذي في كل من الطرفين، والمتخلص من الخطأ والفساد الموجود في كل منهما.

إن المجرى الطبيعي للأمر في سلوك البشر في جميع الموضوعات هو سبق المسيرة الإرادية الانفعالية على المسيرة الاختيارية المروءة والعاقلة. فالتعقل أمر يحدث بالاكْتساب وليس موجوداً بالفعل في بني الإنسان إلا في مجموعة قليلة موزعة بين البشر كما هو الحال في سائر الكمالات والمهارات التي تكون عند مجموعات قليلة من البشر موزعة بينهم، لا تحتاج إلى اكتساب بالنسبة لهم، بخلاف سائر البشر الذين يحتاجون إلى اكتسابها بعد إدراك كمالها وفهم أهميتها.

ولأجل أن الذين هم عقلاء من بين الناس بالفعل وبالفطرة قلة، فإنهم يدركون من أول الأمر الطريق الحق والخالص والخير والمتمثل بالاعتدال ورعاية الكمالات على تنوعها واختلافها بلا طغيان أو إهمال، ولكن سائر الناس لا تدرك ذلك ولا تتبعهم أو تسمع لكلامهم إلا قلة قليلة أخرى ممن يكفيهم التنبيه والتذكير حتى يتبصروا ويتعقلوا، أما سائر الناس فعلى انفعالهم يسرون، وطبقاً لتلقائيتهم ينهجون فلا يكون إدراكهم شاملاً مستوعباً لكل الأبعاد ولا يكون سلوكهم لمراعاتها سهلاً فيما لو أدركوها عندما يتم إخبارهم بها، بل يبقى حضورها في نفوسهم خافتاً ضعيفاً. ولكن



وبعد الممارسة، والإمعان في متابعة التلقائية والانفعالية في الفكر والسلوك، فتصبح الأخطاء والمفاسد أمام مرأى النفوس لا محيص أمامها من التسليم بها، يبدأ المتضررون بالمناداة بالخلاص والتوق إليه، ولا يكون أمامهم مصداق للخلاص منه، أوضح من الطرف الآخر أي الإفراط أو التفريط، فينساقون إليه بتلقائية وانفعالية أيضا فيسيرون بمقتضاه إلى أن يصلوا إلى الحد الذي يعاينون فيه مفسده هو الآخر. وهنا وعند هذه النقطة تكون مسيرة التكامل قد وصلت إلى نقطة التحول الكبرى، حيث يقف الناس أمام أخطاء كلا المسيرتين يعاينون من خلال المحاضر والذاكرة الحية، مفسد كل منهما فيكون ذلك هاديا ومرشدا إلى ما كان العقلاء بالفطرة قد دلوهم عليه وأرشدوهم إليه. وكلما كانت الذاكرة أشد حضورا حتى تكون حية كالمحاضر كلما كان التبصر أسرع وأكد.

ومن هنا ومن هذا المنظار، إذا ما لاحظنا الإلحاد والمادية والتشكيك وما في قبالتها على الضفة الأخرى من التدين الانفعالي الساذج والذهنية الخيالية الأسطورية والنزعة الوثوقية غير المتحرية بدقة في قطعها وتصديقها، فنسجد أن كلا منهما بالنسبة إلى الآخر يشكل أقصى مدى من البعد والمضادة، وسنجد أن السائد الغالب في المجتمع البشري بين الحين والآخر هو أحدهما أو كلاهما، وسنجد أن كلا منهما يزيد وينقص كردة فعل على الآخر ويكشف عن معاييه المتجلية فيه. ولكن شيئا فشيئا تبدأ فئة من الناس بالتنبه أسرع من غيرهم إلى الوسط والاعتدال وتصبح العقلانية فيهم فعلية من خلال معاينتهم للحاضر والذاكرة فتبدأ حركة التصحيح وهذا واقع الحال الذي نعيشه بالنسبة إلى موضوع الوجود الإلهي والدين والمعرفة العقلية النظرية والعملية ولكن في بداياته.

ولو كان الوقت يسع لذكرت كيف أن النزعة المادية والإلحادية بكل تفاصيل منظومتها قد بدأت في مرحلة التحول. إذ بعد أن حُكمت أوروبا من قبل الكنيسة حتى ظهرت مفاصد لا تحتمل، تجلت المادية والإلحاد والتشكيك ولواحقها خلاصاً، فاعتنقتها وأمعنت فيها حتى بدأت تظهر المفاصد وبدأ الأقربون إلى التعقل يبصرون أسرع من غيرهم وبدأت محاولات التصحيح وإن كانت لازالت في بداياتها. والسنوات والعقود اللاحقة ستبرز ذلك بوضوح ويوجد عشرات التأليفات الجديدة منذ بداية العقد الواحد والعشرين وخصوصاً بعد العقد الأول أي منذ سبعة سنوات، كلها تعد بالتحول الكبير الاهتداء إلى الاعتدال والتخلي عن المادية والتشكيك والتجريبية المفرطة.

ومن هنا، وإكمالاً لما بدأت به هذه النقطة وختاماً لهذا الحوار، يصبح الجواب على كيف ينبغي أن ننظر إلى الإلحاد والمادية واضحاً. وهو أننا يجب أن نفهم أنهما مرحلة ضرورية تفرضها المحدودية البشرية إلا أنها مرحلة آنية وإلى زوال كما أن التدين الساذج إلى زوال، ولكن كلاً الأمرين على عهدة العقلاء فهم الذين يرجع إليهم تسريع أو إبطاء عملية التحول إلى تعميم العقلانية والوعي. ومن هنا تتجلى المسؤولية الملقاة على عاتق كل منا فطالما أن هناك إمكانية إلى تسريع هذه العملية فإن الواجب هو بذل الطاقة والجهد للعمل على تحقيق هذه الانتقالة والتي تتم من خلال تعميم العلاج ونشره والعمل على التخلص من المفاصد التي لحقت من كلا الطرفين.

وأخيراً ليس في المادية والإلحاد ما يخيف على الإطلاق، ولكن ليس لأن المناعة والحصانة فعلية بل لأننا وبظهور الإلحاد والمادية أصبحنا قادرين



أكثر على العمل لاستخلاص العلاج وتحقيق عصر التحول إلى العقلانية الفعلية والتدين الصحيح.

الهوامش:

(١) ولد سماحة الشيخ في بلدة خربة سلم في جنوب لبنان بتاريخ ١٩٨٤/٦/٢٠. التحق بالحوزة العلمية في وطنه لبنان سنة ٢٠٠٠ ميلادية، ودرس المقدمات والسطوح على يد عدد من الأساتذة والفضلاء، ثم وفي عام ٢٠٠٦ ميلادية التحق بالحوزة العلمية في قم المقدسة ثم وفي عام ٢٠٠٩ ميلادية التحق في البحث الخارج وحضر عند العلامة الشيخ مصطفى الهرندي، والعلامة السيد منير الحجاز.

ويشغل حالياً منصب رئيس وحدة الإلهيات في مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية في قم المقدسة. وعضو الهيئة العلمية في أكاديمية الحكمة العقلية ورئيس تحرير مجلة المعرفة العقلية فيها. وله إسهامات عديدة لا سيما فيما يتعلق بملف الإلحاد الذي اهتم به منذ عدة سنوات. صدر له كتابان وهما نهج العقل (تأسيس الأسس وتقييم النهج)، والفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها نشر أكاديمية الحكمة العقلية، وسينشر له قريباً الكتب التالية: القانون العقلي للسلوك (المبادئ والأسس)، تجاذب العقلانية بين الملحدون والمتدينين، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، الأقنعة الزائفة (تخفي الإلحاد وراء العقلانية العلمية).

(٢) لقد تعرضت في كتاب الفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها الصادر عام ٢٠١٣، إلى منظمة البيونسكو ورؤيتها حول تعليم الفلسفة والمعرفة والتي تكشف بطبيعة الحال عن الخلفية الفلسفية والمعرفية التي تقبع عليها، وقد اعتمدت في ذلك على كتاب صادر عنها تحت اسم الفلسفة مدرسة الحرية. والجدير بالذكر أن تنفيذ المشروع الفلسفي التشكيكي للأجيال الصاعدة بدأ تنفيذه من عقد أو أكثر من الزمن وبدأ ينمو في السنوات الأخيرة وإذا لاحظ المرء الكتب التي تعطى لأطفالنا وشبابنا في المدارس في

أوطاننا تحت عنوان الفلسفة فسيجد أن التشكيك والمادية هما المظهر والجوهر لهذه الكتب.

(٣) أضع بين يدي القارئ مجموعة من المصادر التي يمكنه الرجوع إليها للتوسع والازدياد، أما في اللغة العربية:

- أزمة الوعي الأوروبي، بول هازار.
- عصر الثورة، إيريك هوبزباوم وكذلك كتابه عصر رأس المال.
- حرية الفكر، ج. بيوري. الفكر الأوروبي الحديث، فرانكلين باومر.
- الفلسفة في أوروبا وعصري النهضة والإصلاح، علي زيعور.
- تاريخ الفكر الغربي من اليونان القديمة إلى القرن العشرين، غنار سكيربك ونلز غيلجي.

-تاريخ الفلسفة الحديثة ليوستف كرم.

-الفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها، محمد ناصر.

وأما باللغة الإنجليزية:

-Atheism and deism Revalued heterodox Religious identities in Britain, 1650–1800.

-Academic Skepticism, in Seventeenth-Century French Philosophy, the Charronian Legacy 1601–1662.

-Academic Scepticism in the Development of Early Modern Philosophy.

-RENAISSANCE SCEPTICISMS, Gianni Paganini and José R. Maia Neto.

-Renaissance Averroism and Its Aftermath: Arabic Philosophy in Early Modern Europe.

-The Skepticism of Michel de Montaigne.

(٤) حرية الفكر، ج. بيوري، تعريب محمد عبد العزيز إسحاق، صفحة ٥٣ وما بعدها.

(٥) لقد تحدثت أيضاً عن هذه النقطة والنقاط اللاحقة بشيء من التفصيل مع الإشارة

إلى المصادر في كتاب الفلسفة تأسيسها تلويثها تحريفها في المبحث الثالث، الفلسفة على

فراش الموت صفحة: ٥٧ منه.

(٦) حرية الفكر، ج.بيوري، تعريب محمد عبد العزيز إسحاق، صفحة ٥٣ وما بعدها.
(٧) هذا الكتاب يتكلم عن حركة التشكيك التي أسسها شارون وهو صادر عام ٢٠١٤.
Academic Skepticism in Seventeenth-Century French
Philosophy The Charronian Legacy 1601–1662.

(٨) سورة الرعد: ١١.



العدد الثاني والخمسون - السنة الثالثة عشرة
شوال ١٤٣٨ هـ - يوليو ٢٠١٧ م

رسالة التأمير

٥٢

الإلحاد ومسبباته

(وبعض التساؤلات الإلحادية)

لقاء مع سماحة آية الله السيد منير الحجاز رحمته (١)

حاوره: الشيخ محمد علي خاتم

الجزء الأول من الحوار

بسم الله الرحمن الرحيم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

استكمالاً للحوار السابق من هذا العدد الذي أجريناه مع سماحة الشيخ محمد ناصر ولغرض تناول أكبر قدر ممكن من الزوايا في موضوع الإلحاد نستعرض بعض التساؤلات مع سماحة آية الله السيد منير الحجاز رحمته شاكرين له قبول هذا الحوار، فمعكم إلى مائدته، ونشر مع سماحة السيد في هذا الحوار في محورين؛ المحور الأول حول ظاهرة الإلحاد، والمحور الثاني حول بعض التساؤلات الإلحادية.

السؤال الأول: انتشار ظاهرة الإلحاد خصوصاً بين الشباب
المبتعثين هل هو لضعف الثقافة الدينية أم لقوة في منطق الإلحاد
وأدلته؟

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.
ظاهرة الإلحاد كسائر الظواهر التي عندما نريد أن ندرسها لا بد من أن
ندرسها بطريقة علمية وفي تسليط الضوء على العوامل والأسباب التي
أسهمت وساعدت في تولد هذه الظاهرة وانتشارها خصوصاً بين شبابنا
المبتعثين في الخارج للدراسات.

ونحن عندما نسلط الضوء على ظاهرة الإلحاد نكتشف أن هناك عدة
عوامل ساهمت في انتشار هذه الظاهرة، فهناك عوامل فكرية وهناك عوامل
إعلامية وهناك عوامل نفسية ونحن نتحدث عن كل عامل من هذه العوامل
بتفصيل ووضوح.

العامل الأول: ألا وهو العامل الفكري

بمعنى أن يرجع الإلحاد إلى مدارس فكرية، وجذور فكرية وأيدولوجية
مؤسسة ينتج عنها تبني الإلحاد، في البداية لا بد أن نفرق بين عدة ألوان؛
فهناك الملحد وهناك اللاديني وهناك الربوبي وهناك المشكك وهناك اللاديني
وهناك العلماني؛ هناك ألوان لا ينبغي أن نخلط بعضها ببعض الآخر.

الملحد وهو الذي ينكر وجود المبدأ لهذا الكون ووجود الخالق. هناك
اللا ديني الذي يعترف بوجود خالقه ولكن يقول أنا لا أعترف بجميع الأديان
واعتبرها اجتهادات وأفكار بشرية وضعها ما يسمى بالأنبياء والرسل.

هناك مثلاً الربوبي وهو الذي يعتقد بوجود الله ولكن يعتقد أن الله برأ



هذا الكون وأبدع هذا الوجود ثم اعتزل وترك الكون يسير عبر أنظمة فيزيائية دقيقة فهو يُحكم مسيرته بنفسه بلا حاجة إلى أن يتدخل الإله في مراحل مسيرة الكون.

هناك اللاداعي الذي يقول أنا لا أريد أن أشغل نفسي في الفكر الديني هل هو صحيح أم لا، أنا مهمل أنا لا أدري عن شيء من ذلك أو أنا لا أستطيع أن أتصور هذه المفاهيم فأتركها.

وهناك المشكك الذي يقول بأنني استمعت إلى أدلة رجال الدين استمعت إلى البراهين التي تطرحها الأديان على وجود المبدأ على وجود النبوات فلم أقتنع بشيء منها.

وهناك العلماني وهو الذي يفصل الدين عن الحياة ويقول بأن الدين هو ظاهرة ودور شخصي بين الإنسان وبين ربه صح أم أخطأ وليس للدين بصمات منعكسة على مجالات الحياة المختلفة سواء بالسياسة أو في الاقتصاد أو في العلاقات الاجتماعية العامة.

نحن الآن نركز على الأقسام الثلاثة الأولى: الأول: من ينكر المبدأ تعالى، والثاني: من يعترف بالمبدأ وينكر الأديان، والثالث: من يعترف بالله وينكر نفوذه ونفوذ سلطنته وقدرته في إدارة هذا الوجود. فنحن عندما نتحدث عن هذه الألوان الثلاثة نقول: هناك عوامل أسهمت في بروز ظاهرة الإلحاد التي تشمل الألوان الثلاثة، العامل الأول كما قلنا هو العامل الفكري، والعامل الفكري يتمثل في نوعين:

النوع الأول: هو نجاح العلم الحديث سواء على مستوى فيزيائه وكيميائه وملكه أم نجاح العلم الحديث في تفسير الظواهر.



لاحظوا أنّ الطرح الديني الذي كان سائداً قبل -لنفترض- ٣٠٠ سنة أو ٤٠٠ سنة كيف كان يتعامل مع الظواهر كظاهرة المطر وظاهرة الخسوف والكسوف وظاهرة الزلازل وظاهرة الأوبئة المنتشرة كيف كان يتعامل معها الطرح الديني آنذاك، كانت هذه الظواهر تطرح بصفتين صفة ميتافيزيقية غيبية وصفة غائية، الصفة الميتافيزيقية أن يقال: إنّ المطر تديره ملائكة والرياح تديرها ملائكة وكذلك الخسوف والكسوف يرجع إلى تدخل ملائكي في إبراز هذه الظاهرة تفسر ظواهر الكون التي تحيط بالإنسان بأن لها بعداً ميتافيزيقياً غيبياً لا يصل الإنسان إلى حقيقته وكنهه، لذلك يتعامل الإنسان مع جميع الظواهر التي حوله بأنه يستسلم لها لأنه لا يستطيع أن يفهمها ولا أن يفسر كيف يتعامل، ومعها الصفة الثانية هي الصفة الغائية بأن جميع أحداث الكون حتى الزلازل وحتى البراكين جميع أحداث الكون وحتى الأمراض التي تحدث على الأرض هي لغاية إلهية يريد بها الله، فهناك غاية يعرفها الله تبارك وتعالى وجميع ما في الكون من أحداث حتى لو كانت أحداثاً مدمرة هي أحداث منوطة بغاية وليست أحداثاً اعتباطية، وفي مقابل هذا الطرح الديني نجح العلم بنظر الناس في أن يبدد هذا الطرح الديني بكلتا الصفتين؛ أولاً استطاع أن يفسر هذه الظواهر تفسيراً مادياً خالياً من البعد الغيبي، ليس هناك بعداً غيبياً في ظاهرة المطر، هناك عملية تكوينية واضحة أنّ الشمس تسطع بأشعتها على ماء البحر فيتبخر الماء فيتحول إلى هذه المادة الغازية المكثفة وتمر الرياح عليها فتجع ماء مرة أخرى من دون بعدٍ ميتافيزيقي آخر. ظاهرة الخسوف وظاهرة الكسوف كلها ظواهر كونية لها أسبابها الكونية المعروفة، لا نحتاج إلى أن ندخل بعداً غيبياً في تكون هذه الظواهر. وثانياً: في الصفة الأخرى لا توجد غاية، فهذه الظواهر أمور طبيعية

تحدث عند حدوث أسبابها من دون وجود غاية وراء ذلك ولا هدف وراء ذلك، فاستطاع العلم تبديده لصفتي الغيبية والغائية في تحليل ظواهر الكون وأن يعبر إلى أذهان الملحددين فيقال إذا استطاع العلم أن يفسر هذه الظواهر فإنه سيستطيع أن يفسر الظواهر الأخرى.

ما يقال عنه بأنه روح ليس هناك روح ليس هناك إلا أبعاد مادية كان الناس يسمونها بالروح؛ لأنهم لم يكونوا يدركون أسبابها المادية، ليس هناك فرق بين الموت والحياة إلا بفرق فيزيائي محض، وأما دعوة أن هناك روحاً يستلمها ملك الموت وتعرج إلى عالم آخر فكل هذا إنما هو تفسير ميتافيزيقي غيبي، والعلم كما فسّر ظاهرة المطر وظاهرة الخسوف والكسوف سيفسّر لنا ظاهرة الموت بتفسير فيزيائي واضح من دون أن نحتاج إلى إدخال الأبعاد الميتافيزيقية والغيبية.

مثلاً عندما نأتي إلى مسألة الانفجار العظيم لهذا الكون وما طرحه (ستيفن هوكينج) في هذا المجال يقال بأنه إذا قرأنا هذه النظرية التي أصبحت الآن تتربع على جميع النظريات في تفسير وتحليل مبدأ الكون نجد أن الانفجار حدث صدفة وبشكل عشوائي بدون أسباب غيبية أو غائية وراء ذلك، إذن يمكن للعلم أن يُزحزح الدين عن كونه مصدراً للإجابة عن الأسئلة ويحل العلم محله وتنتهي ظاهرة التدين من هذا الوجود، ومن هذا المجتمع البشري.

هذا عامل من العوامل الفكرية التي أسهمت في انتشار ظاهرة الإلهاد.

والنوع الثاني: هو بروز الفلسفة الوضعية. ففي القرن الثامن وعلى يد الفيلسوف الفرنسي (كانت) أسس ما يسمى بالفلسفة الوضعية تبنتي هذه



الفلسفة على أن ما لا يمكن رصده فلا وجود له، أنت تستطيع أن ترصد الحسوف والكسوف وله وجود، تستطيع أن ترصد الجاذبية من خلال رصد أثارها، فالجاذبية لها وجود، تستطيع أن ترصد الثقوب السوداء بالمحافظ أثارها، فلها وجود، أما المَلَك أو الروح أو الإله أو الآخرة بما أنه لا يمكن رصدها إذن لا وجود لها.

ثم جاء الفيلسوف الانكليزي (آلن) عام ١٩٣٦ ورسخ الفلسفة الوضعية وأضاف إليها هذه الصفة (الفلسفة الوضعية المنطقية)، والفلسفة الوضعية المنطقية تقوم على مبدأ التثبيت، ما هو مبدأ التثبيت؟ يقال: كل قضية تعرض عليك لها معيار في تصديقها أو تكذيبها، والمعيار العلمي في تصديق القضية إما معيار تجريبي وإما معيار رياضي وإما معيار منطقي، ولا يوجد معيار رابع بحسب المحصر العلمي. ففي المعيار التجريبي نقول: كل ماء تبلغ درجة حرارته (١٠٠) فإنه يغلي، هذه قضية هي بحد ذاتها قضية تجريبية نعرضها على المعيار التجريبي لنثبت صحتها من فسادها، نأتي إلى القضية الرياضية فنحن عندما نقول ٤ نصف ٨ و ٤ ربع ١٦ هذه قضية معيار صدقها هو المعيار الرياضي، والمعيار المنطقي بمعنى أن القضية عندما تعرض بألفاظها يعني بما لها من مادة وصورة في عالم الألفاظ فهي تثبت صدقها من كذبها من خلال ألفاظها، فأنا عندما أقول أنا مفكر فهذه قضية بنفسها تثبت صحتها أو فسادها؛ لأنها تبنتني على مادة وصورة ومضمون يتلقفه ذهن المخاطب ليستطيع أن يحلل صدقه من كذبه، أما القضايا الميتافيزيقيا - المَلَك، الآخرة، الله، الروح - هذه القضايا لا يمكن عرضها لا على المعيار التجريبي ولا على المعيار الرياضي ولا على المعيار المنطقي، فإذا لم يوجد معيار لمحاكمتها فهي إذن قضايا افتراضية لا نشغل أنفسنا بها، لذلك الفلسفة الوضعية المنطقية

التي تقول لا تعنينا هذه القضايا الدينية لأنه لا يمكن إخضاعها لمقياس التصحيح والتخطئة لذلك أنتجت عن هذه الفلسفة الوضعية بروز ظاهرة الإلحاد.

لاحظوا (أتوني فلو) هذا أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد الذي كان ٨٠ سنة من حياته ملحداً ثم انقلب على الإلحاد وكتب كتابه المشهور (هناك إله)، هذا المفكر في زمان إلحاده كتب عدة كتب منها (فرضية الإلحاد) جعل الكرة في ملعب المتدينين، قال نحن لا نحتاج إلى أن نثبت عدم وجود الإله!! أنتم أيها المتدينون تحتاجون إلى إثبات وجود الإله؟! لأننا عندنا مقياس لصحة كل قضية إما تجريبي وإما رياضي وإما منطقي؟ قضاياكم لا تخضع لهذا المقياس أنتم الذين تحتاجون إلى إثبات فرضية الإله!! لأننا الذين لا نحتاج إلى نفي هذه الفرضية؛ فجعل الكرة في ملعب المتدينين.

من العوامل الفكرية التي أسهمت في بروز ظاهرة الإلحاد هو مبدأ حساب الاحتمالات، ومبدأ حساب الاحتمالات ألغى المنطق الأرسطي، وأنا لا أريد أن أدخل في تحليل هذه الجهة، والمنطق الأرسطي يعتبر بحسب المنطق الرياضي أنه منطق عقيم، منطق لا ينتج؛ لأن النتيجة مستبطنة ومختزنة في إحدى مقدمتي القياس، فيما أن النتيجة مستبطنة في إحدى مقدمتي القياس إذاً هو قياس صوري واستدلال شكلي، وإلا فالمقدمة والنتيجة هي موجودة في رحم المقدمة، لذلك إن المنطق الأرسطي لا يصلح للاستدلال لإثبات القضايا، فاستبدل بمنطق حساب الاحتمالات، وبما أنه استبدل بمنطق حساب الاحتمالات، كثيراً من العلم الديني أو ما نعبّر عنه بعلم الكلام كثيراً من علم الكلام فقد مصداقته كعلم ناهض، فنحن نثبت وجود الله من خلال براهين عقلية؛ برهان الإمكان وبرهان الحدوث، مثلاً

برهان الصديقين نحن نثبت نبوة النبي من خلال حكم العقل العملي بقبح إعطاء المعجزة بيد الكاذب، بالنتيجة نحن نعتمد في إثبات المبدأ والنبوة على المنهج الأرسطي على القياس المنطقي الأرسطي، وبما أن هذا قياس أثبت فشله وعقمه إذاً خسرنا علماً كثيراً من علم الكلام الذي كنا نعتمد عليه في إثبات المبدأ والعدل والنبوة والمعاد يوم القيامة، لأجل ذلك بروز دليل حساب الاحتمالات كمنطق رياضي حاكم هو الذي استوجب من أمثال السيد الشهيد السيد محمد باقر الصدر^{رحمته} أن يقتحم هذا الميدان ويكتب كتابه (الأسس المنطقية للاستقراء) ليحاكم دليل حساب الاحتمالات، وأنه هل دليل حساب الاحتمالات صالح للإجابة على جميع الأسئلة من دون عوامل كيفية تنضم إلى هذا الدليل، فأسس كتابه على هذه النقطة ليصح استخدام دليل حساب الاحتمالات في إثبات المبدأ وإثبات النبوة وفي إثبات المنتهى ألا وهو يوم المعاد.

هذه نعبر عنها بالعوامل الفكرية التي أسهمت في بروز ظاهرة الإلحاد.

نأتي إلى القسم الثاني من العوامل ألا وهو العامل الإعلامي:

فالإعلام قد خدم الإلحاد؛ لأن المتدينين لا يملكون إعلاماً مؤثراً، لا يملكون إعلاماً نافذاً، لاحظوا (دوكنز) معروف وهو من أشهر الملحدون في عصرنا الحاضر صاحب كتاب (الجيل الأثاني) وكتاب (صانع الساعات الأعمى) وكتاب (وهم الإله) وهو من أشهر كتب الإلحاد المنتشرة بين شباب الغرب وشبابنا المبتعثين في الغرب، هذا الباحث الانكليزي قد أنشأ مؤسسات، والمتدينون غافلون لا ينشئون مؤسسات في الدعوة إلى الدين، بينما الملحدون ينشئون مؤسسات للدعوة إلى الإلحاد، قد أنشأ مؤسسات تتبنى استغلال الإعلام في نشر الإلحاد. مثلاً نذكر عدة خطوات قامت بها



هذه المؤسسات: الخطوة الأولى: استغلال كل وسائل الإعلام كالاتوبوسات في بريطانيا والقطارات والمطاعم ومحطات البنزين والحدائق العامة وكل الأماكن التي يقطنها أو يرتادها الإنسان مقيماً عابراً مسافراً يلقي شعارات الإلحاد فيها حتى يقربوك من الإلحاد شيئاً فشيئاً، مثلاً يكتبون: (على الأغلب ليس هناك إله فاستمتع بحياتك) يعني لا تقلق أن هناك إله، مثلاً يصورون طفلاً يخاطب والديه يقول لهما: من فضلكما لا تصنّفاني متديناً دعوني أكبر وأختار لنفسي وبإرادة حرة. فهم الآن يعتبرون -في بريطانيا- تعليم الطفل الدين يتنافى مع الحرية الفكرية، اتركوا الطفل، لا تتحدث معهم عن الدين أبداً إلى أن يكبر ويقرر مصيره بنفسه.

يعتبرون حديثك مع الطفل عن الدين هو إرهاب وخلاف الحرية الفكرية التي يمتلكها الطفل!

من الشعارات: الحياة الممتعة لا تحتاج إلى إيمان، فبإمكانك أن تستمتع بحياتك بدون إيمان.

الخطوة الثانية: قد عقدوا مؤتمرات كثيرة لتسفيه واحتقار الفكر الديني واستبدال العلم بدله فقالوا البديل عن الدين هو العلم والعلم الذي يستطيع أن يجيب عن الأسئلة المصيرية التي تمر بالإنسان في مؤتمر كاليفورنيا عام ٢٠٠٦م طرحت هذه المفاهيم منها "الدين وهم يدعو إلى العنف والحروب" يقولون ماذا حصلنا من الدين!! سواء الحروب بين المسلمين والمسيحيين والحروب الصليبية والفتوحات الإسلامية؟ ماذا حصلنا من الدين غير ظهور القاعدة ورببيتها داعش، ماذا حصلنا من الدين غير تدمير البشرية، الدين وهم يدعو إلى العنف والحروب، لا نحتاج إلى الإله كي نكون على خلق، فأنتم لاحظوا الأمين الصادق لا يحتاج أن يكون متديناً، فيمكن للإنسان أن



يكون أميناً عفيفاً وصادقاً مع الآخرين من دون أن يكون متديناً. فلماذا نقحم الدين حتى في علاقاتنا الاجتماعية!! فإذا تخلصنا من الدين سنستطيع أن نجيب على جميع الأسئلة، هذه الخطوة الثانية.

الخطوة الثالثة: لقد ملؤا عالم الانترنت كصفحات الفيسبوك مثلاً ملؤها بصور العمليات الانتحارية التي تقوم بها داعش وأخواتها وصور اختطاف الأبرياء وصور اغتصاب الأطفال من قبل هذه الزمر الظلامية التي تتبنى الإسلام وصور سرقة بعض من يتسمى بالدين أموال الناس باسم الدين.

فظاهرة الرق قد عادت من جديد كما تعرفون، واسترقاق الناس، وسوق النخاسة وبيع النساء من طرف إلى طرف آخر.

ومما أجب استغلال الإلحاد لوسائل الإعلام هي أحداث ١١ سبتمبر عام ٢٠٠١م، أكدت على استغلال الإلحاد لوسائل الإعلام، لذلك نفسه (دوكنز) مباشرة بعد هذه الأحداث ظهر على شاشات التلفزيون في بريطانيا وفي عدة مقابلات قال "تحولت (أنا كنت محايداً فالآن أنا لست محايداً) بعد هذه الأحداث إلى متطرف راديكالي وتلاشى من قلبي بقايا -لقد كانت عندي بقايا احترام للدين تلاشى- وتلاشى من قلبي بقايا احترام الديانات فتلاشى الاحترام مع الدخان والتراب الذي تصاعد نتيجة التفجير في أحداث ١١ سبتمبر!!" هذا العامل الإعلامي.

والعامل الأخير الذي أتعرض له هو العامل النفسي:

الإلحاد أحياناً تقوده عوامل نفسية تؤدي إلى تبني الإلحاد، على سبيل المثال أذكر عدة عوامل؛ فنحن من خلال الاستقراء استقرأناها من عدة

تجارب إلحادية استمعنا إليها فالعامل الأول هو الراحة، فيقول أحدهم: (أنا الآن سعيد مع كوني ملحداً، فعندما أصبحت ملحداً شعرت بالسعادة؛ فليس هناك رقابة عليّ، وليس هناك من يتابعني، وليس هناك إله يراقبني ويحصي عثرتي، فأنا شعرت بالسعادة لأنني أنا ملحد، فلماذا أخرج من هذا العالم - عالم السعادة- إلى عالم قيود وتضييق ورقابة ومتابعة وهو عالم التدين؟)، مثلاً عامل نفسي آخر ألا وهو السأم من العبادة، فلماذا نتعب أنفسنا بالعبادة ٥٠ سنة أو ٧٠ سنة كلها عبادة يومياً؟ لماذا، بما أن الله الذي يطرحه المتدينون لا يحتاج إلى عبادتنا فلماذا نحن نتعب أنفسنا في العبادة؟ فلنترك هذه العبادة ونتجه إلى حياتنا ونستثمر الوقت الذي سنستثمره في العبادة، فلنستثمره في الدراسة وفي العلم وفي الإنتاج والعطاء وفي تطوير الحياة. إذاً هذا عامل نفسي وهو السأم من طول العبادة أو من فكرة العبادة.

ومن العوامل النفسية الأخرى الحرية الإباحية، فتعرفون جيداً بأن هناك نمط من الناس يعيش فرطاً في النزعة الجنسية وكذلك يعيش فرطاً في النزعة العاطفية، يجد أن لا متنفس له في المجتمع الديني وفي المجتمع المحافظ، فعندما يتجاوز الدين ويتحول إلى ملحد يجد إشباعاً لنهمه الجنسي والعاطفي، إنه يجد في المجتمعات الإباحية مجالاً لإشباع غريزته؛ لذلك يخرج عن إطار التدين إلى إطار الإلحاد انقياداً للعامل النفسي الذي يعيشه.

هنا أذكر أيضاً من الأسباب النفسية ما طرحه (بدز) أستاذ الطب النفسي في جامعة نيويورك، هذا كان ملحداً لمدة ٤٠ سنة ثم أصبح متديناً، ولما أصبح متديناً أجرى دراسات نفسية على مجموعة من الملحدون فاكشف عاملاً مشتركاً بينهم، فعبر عنه بخلل عصبي وراء هؤلاء الملحدون، فما هو هذا الخلل العصبي؟ هو (الميول والرغبة الشديدة للانتماء للطبقة الأفضل في



المجتمع)، وكثيراً من شبابنا المبتعثين مع كل الأسف يشعرون بأنهم طبقة هابطة عندما يذهبون إلى الغرب، هو يرغب بأن ينتمي لتلك الطبقة الراقية في الغرب، الطبقة المستحوذة على الشركات وتمتلك الإعلام وتمتلك النجومية وتمتلك الشهرة وتمتلك العطاء والإنتاج في الغرب، فرغبته في أن ينتمي إلى هذه الطبقة تعني أن يتخلى عن الدين، وخصوصاً إذا كان الدين هو الإسلام فهو دين مبغوض لأجل ذلك حتى يتخلص من هذا العبء وينتمي إلى تلك الطبقة، يتخلص من الدين ويصبح ملحداً ليكون شخصاً مرغوباً أو يتحرر من المحيط الأسري والاجتماعي الذي يشعر بأن المحيط الشرقي في دول الخليج وفي العراق وفي إيران؛ هذا المجتمع الشرقي مجتمع أسري ضيق يتابع الإنسان ويراقبه ويجهز على حرته، فلكي يتخلص من هذا المجتمع لا بد أن يتبنى الإلحاد، لذلك كتب (بدز) هذا الكتاب (منظور التقصير الأبوي) يعني الأسرة دائماً تربي الطفل على الخنق والضيق بحيث يكون هذا العامل التربوي سبباً في بعده عن الدين كما ظهر هذا الكتاب عام ١٩٩٩م.

هذه مجموعة العوامل الفكرية والإعلامية والنفسية التي أسهمت في بروز ظاهرة الإلحاد.

السؤال الثاني: هل الإلحاد يبتني على نقد الفكر الديني بأركانه

الثلاثة وهي المبدأ والنبوة والمعاد أم يبتني على فلسفة عامة للحياة؟

الجواب: ربما يتصور أن الإلحاد مجرد نقد لله ونقد النبوة، لا؛ فالإلحاد هو نتاج الحضارة المادية؛ فسيطرة الحضارة المادية على مقاليد الحياة أنتج بشكل أوتوماتيكي ظاهرة الإلحاد؛ فالإلحاد يستبطن فلسفة عامة لهذه الحياة لا أنه فقط يركّز على نقد الله ونقد النبوة ونقد المعاد، وهذا يتبين على مستويين

فلسفي وتطبيقي:

أما على المستوى التطبيقي فهو واضح، عندما تدخل إلى أي بلد غربي تجد أن الدين بالنسبة إلى الإنسان الغربي شيء هامشي!! يعني عندما تتحدث مع الإنسان عن الدين يعتبر كلامك هامشي ليس له داعي، تحدث معه عن عمله وعن دراسته أو إنتاجه أو عن الشركات أو تحدث عن العالم، عالم الاقتصاد والسياسة، فالدين قد أصبح سؤالاً هامشياً أو سؤالاً لا يصغى إليه ولا داعي لإفراغ الوقت للحديث عنه.

هذا النتاج -صيرورة الدين أمراً هامشياً- نتاج سيطرة الحضارة المادية بما لها من فلسفة فكرية، كيف بما لها من فلسفة فكرية، الآن أطرح الجانب الفلسفي فالجانب الفلسفي للحضارة المادية يركز على عدة ركائز:

الركيزة الأولى: استبعاد الفطرة الخيرة، يقول لك: أنتم المسلمون مساكين، تقول بأن الإنسان طيب وعنده فطرة طيبة خيرة تدعوه إلى الفضيلة واجتناب الرذيلة، أبداً لا يوجد شيء من هذا القبيل في الإنسان.

(هوبز) هذا السياسي البريطاني منذ عام ١٦٧٩م كتب: إن التعامل الاجتماعي -يعني تعامل الناس بعضهم البعض- ليس ناشئاً عن فطرة طيبة بل عن غريزة حبّ البقاء، لأنني أحب أن أبقى أضطر أن أتعامل معك حتى أتقي شرك، وكذلك أنت تحب أن تبقى تضطر أن تتعامل معي، فالتعامل البشري هو تعامل اضطراري ناشئ عن غريزة حبّ البقاء وليس ناشئاً عن فطرة اجتماعية خيرة تسمى بالزعة الإنسانية مثلاً.

نلاحظ (جون لوك) يقول: إن العقل صفحة بيضاء تتراكم عليه



المعطيات المادية وليس للفطرة دور توجيهي، فالإنسان لم يلد وعنده فطرة توجهه كما أنتم يقول المتدينون، بل ولد الإنسان صفحة بيضاء خالية من كل شيء، فالمعطيات المادية اليومية من حاجته للطعام وحاجته للشراب وحاجته للسكن وحاجته للباس وحاجته للجنس ومن حاجته للعمل ومن حاجته للتعامل مع الآخر ملأت عقله، فليس هناك دور توجيهي للفطرة.

هذه أصول فطرية تُركِّز عليها الحضارة المادية في وسائل الإعلام، وهذه تُبعد الدين وتُدخرجه عن عالم الحياة.

الركيزة الثانية: الإنسان. فما هو الإنسان؟ الإنسان انتقل من الصورة الآلية إلى الصورة العضوية.

فعندما جاء (نيوتن) في فيزيائه وتخلَّصه من الفيزياء القديمة -على يد نيوتن- المكتشف الحركات الثلاثة ومكتشف الجاذبية، فنيوتن عمّم القوانين الفيزيائية حتى على الإنسان فأصبح الإنسان مجرد آلة مثله كمثل أي آلة أخرى، نيوتن قد صوّر الكون كله بأنه ساعة، وهذه الساعة تعمل بطريقة آلية، والإنسان عقرب من عقارب هذه الساعة لا أكثر، والله يدير هذه الساعة بطريقة آلية، والإنسان عندما تحوّل إلى آلة تحوّل إلى كادح يعمل ضمن الشركات ليحصل على بعض المال ويبني بيتاً له ويشترى سيارة ليركب بها ويشترى خبزاً ليأكله وينام على وسادة، فأصبح الإنسان مجرد آلة ميكانيكية تعمل ٥٠ سنة من أجل هذه المهام الحياتية المادية الفارغة.

تبدلنا من فيزياء نيوتن وجئنا إلى فيزياء الكمومية وتبدلنا إلى

عالم آخر، وتحول الإنسان على ضوء النظرية الداروينية -نظرية التطور والنشأة-، وتحول من طبيعة آلية إلى طبيعة عضوية، كيف تحول إلى طبيعة عضوية؟ نأتي إلى ما يقوله فراود: بما أن النظرية نظرية التطور نظرية ثابتة إذاً يعيش هذا الإنسان غرائز أسلافه إذا كان هذا الإنسان وليد سلالات القرود وقبلها الزواحف وقبلها الحيوانات البرمائية والمجهرية هكذا كان الإنسان، فإذا كانت هذه النظرية -نظرية التطور- نظرية علمية ثابتة بأدلتها وبراهينها، ما هذا الإنسان إلا كتلة تحمل في داخلها غرائز أسلافها من الحيوانات الأخرى، فهذه الغرائز هي التي تتحكم في مسيرة الإنسان، والإنسان بعد أن كان ظاهرة آلية بنظر نيوتن تحول إلى ظاهرة عضوية لأسلاف حيوانية أخرى على ضوء النظرية الداروينية.

الركيزة الثالثة: الانسلاخ من التاريخ كما يقول (فرانسيس فوكوياما) الباحث الأمريكي المعروف في كتابه (نهاية التاريخ) يقول: البشرية كخطوط على الرمال فتأتي الأمواج فتمسحها -فأنت لم تمتلك تاريخ-، المائز بين الإنسان المفكر والإنسان غير المفكر مسألة الإرث التاريخي، فالدين يقول: الإنسان يمتلك التاريخ وبما أنه يمتلك إرثاً تاريخياً، إذاً هو يمتلك حضارة فكرية، إذاً الإنسان المحاضر متأثر بفكر الإنسان الماضي.

(فوكوياما) يقول: افصلوا هذا الإنسان عن الإرث التاريخي، فإذا انفصل الإنسان وانسلخ عن الإرث التاريخي تحول إلى خطوط على الرمال تمسحها الأمواج من دون أن يكون له شيء يعتد به.

الركيزة الرابعة: لا يوجد ثابت عقلائي؛ لأن الإنسان كيان مادي،

والعقل في نظر الحضارة الحديثة كمثل المعدة، انظر كيف المعدة جهاز مادي يساهم في عملية هضم الطعام، العقل هو قطعة مادية تسهم في جمع الأفكار وتحليلها ليس إلا، فالعقل كالمعدة تماماً، وليس للعمل مساحة للتفكير والتحليل والعتاء والإيجابية عن الأسئلة المصيرية، فإذا جرّد الإنسان من هذه النقطة أصبح الإنسان مسخراً لمنطق الواقع وأخلاق الصيرورة كما يعبر الباحثون، يعني عليك أن تجري مع الواقع لا أن تقول هي ثوابت، لا توجد ثوابت، الواقع أنت تمشي مع متغيراته، أنت تمشي مع الواقع بسائر تغيراته، وليس لك ثوابت؛ لأنه لا توجد لدى الإنسان ثوابت عقلية، الإنسان ابن بيئته، الإنسان ابن واقعه، والواقع هو الذي يقرر لنا القيم والأخلاق وليس هناك ثوابت عقلانية تقرر لنا القيم والأخلاق، لذلك الحضارة الحديثة أنتجت مشروعية زواج المثليين، وسوف تنتج بعد ٥٠ سنة الزواج من المحارم من الأم والأخت، وستنتج بعد ١٠٠ سنة -إذا استمرت- أن يتزوج الإنسان من أبيه ومن أخيه، لماذا؟ لأنّ الحضارة الحديثة بنيت على أن لا توجد ثوابت عقلانية وفطرية في رتبة سابقة، لا يوجد إلا منطق الواقع وأخلاق الصيرورة، هذه عبارة عن أنّ الحضارة المادية الحديثة تمتلك فلسفة عامة للحياة وليست مبنية فقط فقط وعلى نقد المبدأ والمعاد والنبوة بل على إزاحة الدين عن مسرح الحياة إزاحة تامة.

والحمد لله رب العالمين

الجزء الثاني من الحوار

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم، بسم الله الرحمن الرحيم،
وصلّى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

نرحب بكم في هذا الجزء الثاني من هذا الحوار الشيق والمهم مع سماحة
العلامة السيد منير الخباز رحمته ومعكم إن شاء الله نستثمر فصول هذا الحوار
الثاني مع سماحة السيد في موضوع الإلحاد.

المحور الأول: عوامل الإلحاد الموجودة في المؤسسة الدينية

السؤال الأول: سيدنا تحدثتم في اللقاء السابق عن العوامل
الفكرية والإعلامية والنفسية لانتشار ظاهرة الإلحاد فما هي العوامل
الداخلية النابعة من عالم المتدينين أنفسهم المساهمة في انتشار
الظاهرة وما هو سبيل العلاج لمثل هذه العوامل؟

الجواب: بسم الله الرحمن الرحيم، وصلّى الله على محمد وآله الطيبين
الطاهرين.

هناك عدة عوامل نابعة من رحم المؤسسة الدينية أو من رحم عالم
المتدينين أسهمت هذه العوامل في انتشار ظاهرة الإلحاد والعلمنة:

العامل الأول: ضعف العامل الديني وجموده، فعندما نلاحظ الخطاب
الديني الملقى من على المنابر وفي المساجد نجده خطاباً كلاسيكياً، إما مؤطّر
بالوعظ وإما مؤطّر بنقل التاريخ وإما مؤطّر بنقل التفسير بنفس المنهج



المتوارث من دون أن تكون هناك لمسات للتطوير والتجديد بما ينسجم مع لغة العصر ومع ذهنية الإنسان المعاصر. ومن معالم جهود الخطاب الديني التركيز على لغة التفريط والتعويض، حيث يركّز الخطاب الديني في كثير من المنابر والمساجد على أن الإنسان يستسلم للحياة بذريعة أن هذا استسلاماً لله وتفويض الأمور إلى الله، وأن كل شرٍّ ومصيبة وأذى سيعوضه الله تبارك وتعالى؛ فهناك تفويض وتعويض، بينما يحتاج الإنسان وخصوصاً الإنسان المعاصر يحتاج إلى لغة الإثارة، يحتاج إلى لغة التحفيز ويحتاج إلى لغة التنشيط ويحتاج إلى أن يتنبه أنه قادر على أن يصنع الحياة، قادر على أن يغيّر الأوضاع، قادر على أن يصنع المستقبل. خلق روح التحفيز والتشويق بدلاً من خلق روح التفويض والتعويض هو الذي يسهم في أن يشعر الإنسان المسلم المعاصر أنه يعيش حركة تطويرية وتجديدية، فتركيز لغة التفويض والتعويض دون لغة التحفيز يساهم في تجميد الإنسان المسلم واستسلامه لما يطرح له من فكر من دون أن يكون هذا الإنسان المسلم على قناعة بأن دوره في الحياة دور الخلاقية ودور الفاعلية ودور الإثارة ودور التطوير، لأجل ذلك متى ما وجد هذا الإنسان المسلم فرصة أخرى في أساليب العلمانيين وفي أساليب الإلحاديين اتجه لها وتفاعل معها؛ لأنها هي التي تنسجم مع طبيعته الفطرية الإنسانية التي تنشد دائماً الإثارة والتطوير والتغيير، فطبيعة الإنسان هي طبيعة التغيير.

العامل الثاني: منهج التلقين. عندما تُطرح المعتقدات على مستوى الأصول وعلى مستوى ما يتفرع عن الأصول تطرح كتلقين بأن هناك أصول دين نعتقد بها وهي بأنها كذا وكذا وكذا، هناك روايات يجب أن نسلّم بها، وهناك موروثات دينية يجب أن نعتقد بها، منهج التلقين يُعوّد ذهن المسلم على أن لا يتحرك، على أن لا يفكر، على أن لا يقوم بالتحليل والتأمل، وبالتالي يُرى

هذا الفكر -بالنسبة للأجيال الشابة والمتوالية- بأنه فكرٌ جامدٌ، فكرٌ متخلفٌ، فكرٌ هو ابن قرون عديدة من دون أن يتطور أو يتجدد، لذلك كانت هناك حاجة إلى منهج الإثارة وليس منهج التلقين. أن نعوّد الذهنية المسلمة على الإثارة، على أن تتأمل، على أن تفكر، فديننا ليس ناقصاً، وديننا ليس قاصراً، وليس في فكرنا القرآني وليس في فكرنا الروائي ما هو نقص حتى نخاف ونتعامل معه بلغة ومنهج التلقين، فكرنا القرآني والروائي فكر ثري غزير، لو تعاملنا مع الذهنية المسلمة بلغة الإثارة والتأمل والتنظر لوصلنا إلى حصانة تمنعه من الاستسلام إلى الأبواق الإعلامية الإلحادية.

العامل الثالث: هو عدم مواكبة المؤسسة الدينية لعالم الفكر، فالمؤسسة الدينية (الحوزة - المنبر - المسجد) هذه المؤسسة الدينية فالمؤسسة الدينية غير مواكبة والمؤسسة الدينية بعيدة عن ما يثار، ما يثار في العالم من أطروحات حول الدين حول الإنسان حول النفس حول مصير الإنسان حول الأسئلة الوجودية ما يثار في العالم حول هذه الأسئلة وحول هذه القضايا المصيرية المؤسسة الدينية لا تتابعها ولا ترصدها ولا تهتم بها، فالمؤسسة الدينية منغلقة على ما هو موروث من العلوم والأفكار منذ عدة قرون دون أن تفتح على ما يثار في العالم، ونتيجة ذلك يشعر الشاب المسلم أن المؤسسة الدينية لا تلي طموحاته، وأن المؤسسة الدينية لا تجيب على أسئلته، وأن المؤسسة الدينية لا تحل إشكالاته واستفهاماته، لذلك حيث يجد الحل ويجد الجواب في الأساليب الإعلامية العلمانية والإلحادية فمن الطبيعي أن يتجه إليها وأن يتأثر بها، لذلك عندما نقول بأن هذه عوامل داخلية مضافاً إلى العوامل الأخرى التي ذكرناها عوامل فكرية وعوامل نفسية وعوامل إعلامية:



الخطوة الأولى: نحتاج إلى عمل مؤسسي؛ لا يمكن أن نجابه تيار الإلحاد وهو تيار عالمي عارم وصاحب يخرق كل الحدود، لا يمكن أن نجابه هذا التيار مجابهة فكرية ولا مجابهة كلامية ولا مجابهة نفسية، مجابهة فكرية علمية رصينة لا يمكن ذلك إلا بعمل مؤسسي، دون العمل المؤسسي سوف لن نستطيع أن نظهر للذهنية المسلمة بأن هناك فكراً دينياً رصيناً قادراً على تلبية جميع الاحتياجات والإجابة عن جميع التساؤلات، وهذا العمل المؤسسي يرتكز أولاً على رصد الشبهات وأن يكون عندنا لجاناً ترصد الشبهات وتواكب الإثارات والأطروحات في كل يوم بيومه وفي كل أسبوع بأسبوعه؛ لتجمع هذا الملف من الإثارات والأطروحات لكي تسأل المؤسسة الدينية عن الإجابات الواضحة المقنعة. هذه هي الخطوة الأولى.

الخطوة الثانية: أننا نحتاج إلى علم الكلام الجديد، وعلم الكلام الذي ندرسه في شرح الباب الحادي عشر أو شرح تجريد الاعتقاد أو الكتب التي كتبها علمائنا قبل ٤٠ و ٥٠ سنة وما كتبه السيد الطباطبائي صاحب الميزان رحمته الله وما كتبه الشيخ المطهري والسيد الصدر رحمته الله كتبٌ كتبت قبل ٤٠ سنة و ٥٠ سنة، نحن نحتاج إلى منهج في علم الكلام الجديد يبني على ما استحدثت من أدلة علمية في تناول الحقائق وفي إثباتها يبني على ما استحدثت من إثارات وأفكار ليكون منهجاً وافياً مشبعاً مقنعاً.

الخطوة الثالثة: إننا علينا أن نحث الخطباء (ولا أقصد الخطباء الحسينيين فقط)، أقصد أرباب المنابر وأرباب المساجد المبلغين، جميع المبلغين يحتاجون إلى أن يدخلوا دورات في التبليغ، هذه الدورات تعلمهم كيف يكتسبون اللغة المعاصرة للحديث، كيف يكتسبون مهارة الحوار مع الطرف الآخر،

كيف يكتسبون المعلومات الأساسية في مجال علم الإدارة وفي مجال علم النفس وفي مجال علم الاجتماع وفي مجال علم القانون؛ لأنهم سيستفيدون من هذا الرصيد المعلوماتي في الحوار مع الآخر في الحديث مع الآخر، إذا امتلك هؤلاء دورات تثقيفية تُعنى في حركية التبليغ حينئذٍ نكون قد ضمنا أرضية تساهم في مواجهة الفكر الإلحادي مواجهة فكرية أيضاً على مستوى تطوير مؤلفاتنا، المؤلفات الكلامية والمؤلفات التفسيرية في تفسير القرآن ما زالت بنفس لغة العلامة الحلي وبنفس لغة مثلاً الشيخ نصير الدين الطوسي وبنفس لغة علمائنا الأوائل، مع أن اللغة كائن حي يتطور ويتجدد في كل جيل وفي كل زمن، ولغة الإنسان المعاصر تختلف عن لغة الإنسان ما قبل ٥٠ سنة فضلاً عن ما قبل ١٠٠ سنة، الأساليب الفكرية والمناهج الإعلامية كل ذلك يحتاج إلى أن ينعكس على مؤلفاتنا خصوصاً في مجال علم الكلام وفي مجال التفسير وفي مجال تحليل الفكر الوارد عن أهل بيت العصمة (صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين).

المحور الثاني: حول بعض التساؤلات الإلحادية

السؤال الثاني: أحسنتم سماحة السيد، سيدنا بعد أن سلطنا الضوء على جملة من الأمور المهمة ننتقل معكم إلى بعض الأسئلة التي تطرح في عالم الإلحاد وفي مواقع الإلحاد ونشرع في هذا السؤال الذي يكثر طرحه ويدور بين أذهان الملحدين وغير الملحدين، وهو أنّ الدين مبني على قانون السببية، والإيمان بكونه قانوناً مطلقاً هو الذي طرح هذا السؤال المعروف: إذا كان لكل شيء سبباً فما هو السبب في وجود الله ومن خلق الله؟؟

الجواب: الإجابة عن هذا السؤال تقتضي أن نطرح أمرين:

الأمر الأول: هناك مغالطة واضحة؛ القانون الذي يحكم به العقل هو أن (لكل حادث سبب)، وليس لكل موجود سبب، هناك فرق بين العبارتين (لكل حادث سبب لا أن لكل موجود سبب)، وهذا ما يعبر عنه ببرهان الإمكان (كل شيء في نفسه هو ممكن الوجود) بمعنى أنه يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد، كل ما يمكن أن يوجد وأن لا يوجد - أي كان متساوي الطرفين، يمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد - فانتقاله من هذه التسوية - بين الوجود واللاوجود - إلى الوجود يحتاج إلى سبب ينقله. إذن هذه القاعدة ناظرة للممكن، يعني الذي يمكن أن يوجد وأن لا يوجد، ناظرة للحادث، يعني الذي لم يكن فكان فيقال: (كيف كان بعد أنه لم يكن؟) يحتاج إلى من كوَّنه وأوجده، فلكل حادث سبب ولكل ممكن سبب، لا لكل موجود سبب. أما الموجود الذي لم يسبقه عدم، الموجود الذي ليس ممكن، الوجود يعني لا يعيش الاستواء في الطرفين يمكن أن يوجد أو يمكن أن لا يوجد، بل وجوده نابع من ذاته ألا وهو المبدأ الأول وهو الله ﷻ، وهذا السؤال في حقه غلط؛ لأنه ليس ممكناً حتى يقال من نقله من الإمكانية إلى الوجود، ليس بحادث حتى يقال من نقله من العدم إلى الوجود، بل وجوده عين ذاته ولأجل ذلك لا تنطبق عليه هذه القاعدة.

الأمر الثاني: عندما نركّز على نظرية الانفجار العظيم التي قال بها (ستيفن هوكينج) وغيره، نظرية الانفجار تقول: هذا الكون لم يكن ثم كان، هذا الكون مثلاً منذ ١٣ مليار سنة لم يكن ثم كان، طيب إذا كان هذا الكون لم يكن ثم كان فهناك سبب بمقتضى قانون السببية نقله من عالم العدم إلى عالم الوجود ومن عالم الإمكان إلى عالم الوجود، فما هو ذلك السبب؟ إما أن الكون أوجد نفسه وإما أن الكون وجد بلا سبب، إما أن الكون أوجد نفسه وإما أن الأسباب تتسلسل إلى ما لا نهاية، وجميع هذه الاحتمالات باطلة؛

وجد الكون بلا سبب هذا يتنافى مع قانون السببية؛ فإننا ذكرنا إن كل شيء يتساوى طرفاه - فيمكن أن يوجد ويمكن أن لا يوجد - فإن انتقاله من التساوي إلى الوجود يحتاج إلى سبب ينقله، فلا يمكن أن يوجد الكون بلا سبب، نقول بأنه وُجد من سبب إما هو الذي أوجد نفسه، أي هو سبب وجوده، هذا خلاف العقل؛ لأنّ لازم ذلك أن يكون موجوداً قبل وجوده كي يوجد نفسه، وهذا خلاف آخر أنه كان معدوماً ثم وجد.

والاحتمال الثالث أن نقول بأنّ الكون أوجده سببٌ، وذلك السبب أوجده سبب، وتتسلسل الأسباب إلى ما لا نهاية، يقولون التسلسل باطل؛ لأنه لو ذهبت العلة إلى ما لا نهاية لم يوجد شيء، فإذا ذهبت الأسباب إلى ما لا نهاية فلا يوجد مبدأ للسلسلة كي يكون لها منتهى، لا يوجد مبدأ حينئذٍ، إذا لم يوجد مبدأ لم يوجد شيء؛ إذاً بالنتيجة بما أن الكون لا يوجد بدون سبب باطل. وأما أن الكون يوجد نفسه باطل وبما أن الأسباب تتسلسل إلى ما لا نهاية باطل، إذاً النتيجة: للكون سببٌ لا سبب له، للكون مبدأ لا مبدأ له، للكون مبدأ وجوده عين ذاته ولا يحتاج إلى من يعطيه الوجود بل وجوده هو مقتضى ذاته ولا يحتاج إلى من يعطيه الوجود كي يحتاج إلى سبب. ربما يقول المرء أنا لا أقدر أن أتصور موجوداً وجوده عين ذاته لا يحتاج إلى من يعطيه نعمة الوجود، نقول: ليس كل معقول متصور، هناك أشياء أن تتعلّقها بمعنى أن البرهان قائم عليها، هناك أشياء قام البرهان على صحتها مع أنك لا تستطيع أن تحيط بها بذهنك المحدود، فعلى سبيل المثال من الحقائق الثابتة إنّ الجسيم تحت الذري في الآن الواحد يكون في مواقع متعددة، وأنت لم تتصور أن جسماً أو جسيماً في الآن الواحد يكون في أماكن متعددة، إذاً لم تقدر أن تتصور لكن البرهان الفيزيائي قانونه على



ذلك، ليس كل ما قام عليه البرهان يمكن أن يحيط به الذهن المحدود، وهو صحيح وهو معقول لأن البرهان قام على صحته وإن كان ذهني لا يستطيع أن يحيط به، ذهني لا يستطيع أن يحيط به لأنه جسيم في الآن الواحد يكون في أمكنة ومواقع متعددة لا يستطيع أن يحيط بذلك، لكن البرهان الفيزيائي قائم على معقولية ذلك، هنا أيضاً البرهان العقلي يقول: الكون وجد بعد أن كان معدوماً، فأما أنه قد وجد بلا سبب فهذا باطل، وأما أنه أوجد نفسه فهذا أيضاً باطل، أما ذهب الأسباب إلى ما لا نهاية وهذا باطل أيضاً، فتعيّن عقلاً أن يكون مبدأ الوجود وجوداً لا يكتسب الوجود من غيره، فهو المبدأ وهو المنتهى.

السؤال الثالث: فلنتقل من إثبات وجود الخالق إلى نفس هذا المخلوق الإنسان، الشخصية الإنسانية تتركز من حيث الفكر والصفات والسلوك على الموروث الجيني وبطبيعة الحال هذا يتنافى مع الدعوة إلى دين معين أو لفلسفة معينة لجميع أبناء المجتمع هذه بلسان منحرف، فماذا تقولون؟؟

الجواب: هناك فكرة مازال يركّز عليها أرباب الإلحاد مثل (دوكنز) ألا وهي ما يعبر عنها بالاحتمية الجينية، وهي مبنية على فهم خاطئ لنظرية التطور، ومعنى هذه النظرية أن الشخصية الإنسانية مرهونة بهذا الرصيد الجيني، فشخصيتك تقرره جيناتك ولا تستطيع أن تنفك عن شخصيتك، لذا لكل إنسان شخصية، وبما أن لكل إنسان شخصية فيقال: إن الرصيد الجيني لكل شخصية هو المسيطر وهو المتحكم في سلوك الإنسان وفي مشاعره وفي أفكاره وفي خواطره، فلا يمكن أن نفرض أو نطرح على جميع أبناء البشرية

ديناً واحداً وفلسفة واحدة؛ لأنهم يختلفون في شخصياتهم وأفكارهم وسلوكهم وفي مشاعرهم نتيجة اختلاف الرصيد الجيني وهو ما يعبر عنه بالحمية الجينية، وهل الحتمية الجينية نظرية صحيحة أم لا؟ نحن نركز الآن على عدة أمور في مناقشة نظرية الحتمية الجينية.

الأمر الأول: جيمس واتسون الذي هو من أوائل من وصل إلى تحليل طريقة جُزئي (D. N. A) وهو المشفر الوراثي، عندما وصل إلى هذه النظرية في بدايتها قالوا: المحور المتحكم في بيولوجية الخلية -الخلية الإنسانية- والمتحكم في صفاتنا البنائية هو هذا الجزئي: جزئي (D. N. A)، ثم توسّع الكلام فقالوا: بل إن هذه الجينات هي المتحكمة في السلوك والشخصية، يعني ليست هناك عوامل مؤثرة في شخصية الإنسان غير رصيده الجيني، فقالوا مثلاً: خلايا جسم الإنسان تشتمل على ١٠٠ ألف نوع من البروتينات إذاً هي تحتاج إلى ١٠٠ ألف جين مقابل كل جين بروتين وكل جين يشفر بروتين، إذاً بما أن لديه ١٠٠ ألف نوع من البروتينات إذاً يحتاج إلى ١٠٠ ألف جين، وبالتالي شخصية الإنسان هي شخصية جينية محضة تتحكم بها جيناته وليس لها تفاعل أو تفعيل مع عوامل أخرى، لكن في عام ٢٠٠٠م عندما اكتشف مشروع الجينوم البشري على طابعه تبين أن الجسم لا يتجاوز -فيما لا يملك- ٢٥ ألف جين لا أكثر، وقد حدّد البيولوجي (ديفيد بلتيمور) المولود ١٩٣٨م ذلك بقوله: تلاشت نظرية الحتمية الجينية، لا توجد حتمية جينية؛ لأنه ثبت بأن البيئة التي نعيش فيها والتغذية ودرجة الحرارة والتغير الداخلي ومزاج الإنسان في التفعيل والتفاعل؛ كل هذه العوامل تؤثر في نشاط الجينات وليس العكس، ليست الجينات هي التي تخلق الشخصية وحدها بل هناك عوامل أخرى تؤثر في هذه الجينات، لا أن



الجينات هي المؤثرة، البيئة والتغذية ودرجة الحرارة والمزاج الشعوري الذي يملكه الإنسان كل ذلك مؤثر في الجينات من دون أن تتأثر، طبعاً الخارطة الأساسية في الجينوم البشري وهذا التأثير في الجينات يمكن أن يمرر للأجيال المتصاعدة من أبنائنا وأبناء أبنائنا، إذاً البيولوجية الجديدة تحررت من نظرية الحتمية الجينية وقررت أن الشخصية الإنسانية ليست سجيئة وحبيسة لتأثير الجينات بل هناك عوامل أخرى تؤثر فيها، عوامل بيئية وعوامل نفسية وعوامل حيوية من التغذية ودرجة الحرارة وأشباه ذلك، بل إن هذه العوامل مؤثرة في جيناته وليس العكس.

الأمر الثاني: ثبت أن (D. N. A) نصف محتوى الكروماتكس وليس جميعها، والنصف الآخر يتألف من بروتينات تنظيمية، هذه البروتينات التنظيمية مساهمة في دور الجينات. لاحظوا كانت المعادلة السابقة (D. N. A)، (R. N. A) و (R. N. A) يعني ثاني الأحماض النووية، البروتينات هذا ينتج هذا وهذا ينتج هذا فأصبحت المعادلة الآن المؤثر البيئي أولاً والبروتين المنظم ثانياً (D. N. A)، (R. N. A)، إذاً ليس المؤثر في كيان الإنسان وشخصيته محضاً وحسباً هو الرصيد الجيني.

والأمر الثالث: يكرّر دوكنز إلى الآن نظرية الحتمية الجينية، بينما ستيفن جونز عالم الوراثة البريطاني المولود ١٩٤٤م يقول: يشترك الشبانزي مع الإنسان في ٩٨,٧٪ من (D. N. A)، بينما لا يشترك الإنسان مع الشبانزي في ٩٨,٧٪، الشبانزي يشارك الإنسان لا أن الإنسان يشارك الشبانزي، بينما الحتمية الجينية المبتنية على نظرية التطور - بفهم خاطئ طبعاً لنظرية التطور - تفترض أن الإنسان رصيد جيناته، وأن الجينات حبيسة لهذا التسلسل الوراثي الذي انحدر منه الإنسان. إذاً الإنسان شخصيته

متكوّنة مما ورثه من أسلافه الذين منهم -كما يُدعى- مثلاً سلالة الشنبانزي وغيرها.

لماذا يقول ستيفن جونز هذا المعنى؟ يقول ثبت أن الجين كبد الخلية وليس مخ الخلية، هذه الخلية الحيوية التي بها بناء الإنسان ما هو المخ المتحكم فيها؟ هل هو الجين أم لا ليس هو الجين؟ أقيمت تجارب تُزرع الجين -وما يسمى بالنواة- من الخلية ورثي بأن الخلية تحيا في الإنسان، يمارس التنفس، يمارس التغذية، يمارس الإخراج، يمارس الهضم، وإن انتزعت منه النواة -ألا وهي الجين- بينما جيء إلى غشاء الخلية لاحظوا أنه إذا انتزع غشاء الخلية تموت الخلية وتنتهي، إذاً المخ المتحكم في الخلية الحيوية لكيان الإنسان هو غشاؤها وليست نواتها وليس الجين، الغشاء ماذا يعمل وماذا يعني الغشاء؟ فالغشاء يعني المزيج من المستقبلات والمستجيبيات، هذا الشعور العصبي والشعور المزاجي للإنسان، هذا الشعور العصبي الذي هو مزيج من المستقبلات والمستجيبيات هذا مخ الخلية، غشاء الخلية إذا فقد ماتت الخلية التي يبتني عليها الإنسان، وبما أن هذا الغشاء وبما أن هذا الشعور العصبي يعتمد على العوامل الداخلية والخارجية إذاً فالعوامل المتحكمة في شخصية الإنسان ليست هي خصوص النواة الجينية وإنما عوامل مختلفة؛ ما يعيش من بيئة، بيئة فكرية بيئة اجتماعية، وما يعيش من وسائل تغذية وما يعيش من جو حراري أو جو بارد، وما يعيش من نظم شعورية يكتسبها من خلال أسرته وتربيته كل ذلك مؤثر في شخصيته.

الأمر الرابع: نحن لدينا بعض موروثنا الإسلامي، ما يذكره بعض العرفاء من السعادة والشقاوة الذاتية، كيف؟ يستدلون في ذلك إلى حديث ورد عن النبي المصطفى ﷺ «السعيد من سعد في بطن أمه والشقي من شقي في بطن أمه»^(٢)



فيقولون: هناك سعادة وهناك شقاوة، فإذا هو سعيد من الأول فهو سعيد، وإذا هو شقي من الأول يبقى شقياً إلى الأبد، فهذا غير صحيح لمن السعادة والشقاوة الذاتيتان اقتضائية بالنسبة له وليستا على نحو العلة التامة كما يعبر في الفلسفة، كيف؟ بمعنى أن هذه الصفات التي يكتسبها الإنسان إما بالوراثة أو يكتسبها الإنسان من طريقة لقاء الأب والأم، لاحظ حتى نطفة الإنسان التي تنعقد في الرحم، هذه النطفة التي تنعقد في الرحم تلتصق بجدار الرحم، هذه البويضة الملقحة التي تلتصق بجدار الرحم تتأثر في صفاتها بالزمن الذي التصقت فيه بجدار الرحم وبالطريقة التي تكوّنت بها من أب وأم، وكل هذا يحدث فيها صفات وينعكس عليها بصفات، لكن هذه الصفات التي تكتسبها النطفة من الجينات ومن المشفر الوراثي تكتسبها النطفة من زمن ومكان، وكذلك طريقة انعقادها يكتسبها الإنسان من رحم أمه، يكتسبها الإنسان من التربية الأسرية، وكل هذه الصفات ليست علة تامة في شخصيته، يستطيع أن يواجه كل هذه الصفات ويعين شخصيته، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^(٣)، فكل هذه الصفات مجرد اقتضاء، يعني تعطي الإنسان استعداداً لأن يكون على طبقها لا أنها تفرض عليه أن يكون على طبقها؛ هي اقتضاء وليست علة تامة لبناء الشخصية، بل يستطيع الإنسان أن يحطم كل ذلك ويصبح شخصية أخرى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، وقال تبارك وتعالى ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^(٤) ويخرج الطيب من الخبيث والخبيث يخرج من الطيب.

السؤال الرابع: يظهر أن بعض الملحدّين يطرح بعض الإشكالات من دون أن يجعل لها تحديثاً واطلاعاً على النظريات والفرضيات

الجديدة. في ما يتعلق سيدنا بأمر الدين، الثابت منه أمور ظنية، وفي المقابل ما يثبت من المنطق التجريبي أمور قطعية، وبلا شك القطعي بحكم العقل مقدم على الظن، فما هو رأيكم؟

الجواب: الجواب عن هذا السؤال يعتمد على تحليل المنطق التجريبي: مثلاً عندما نقيم تجربة في الظروف الاعتيادية نرى أن كل ماء تبلغ درجة حرارته ١٠٠ فإنه يغلي، هذه التجربة أنتجت هذا القانون!! وهنا نسأل: هل اعتمدت التجربة على نفسها في إنتاج القانون؟ يعني نفس التجربة أنتجت لنا القانون من دون عوامل فكرية أخرى ومن دون مبادئ أولية فكرية أخرى أم لا؟ فالتجربة كي تنتج اعتمدت على مبادئ عقلية وهي ما يسمى بالمعارف القبليّة، هل يمكن أن تنسلخ التجربة في الوصول إلى النتيجة عن المعارف القبليّة، يعني عن المبادئ العقلية البديهية والأولية؟ لا يمكن ذلك، لماذا؟ لأننا لو أقمنا هذه التجربة على مليار ماء ومليار ماء لوجدنا أن كل ماء تبلغ درجة حرارته ١٠٠ فإنه يغلي في الظروف الاعتيادية، مليار ماء هل هذا ينتج لنا قاعدة كلية مفادها أن كل ماء في الماضي وفي المستقبل إذا بلغت درجة حرارته ١٠٠ فإنه يغلي! لا يمكن؛ لأن الاستقراء الذي قمنا به استقراء ناقص وهو إقامة التجربة على مليار ماء، فكيف نستطيع أن نعمّم القاعدة لكل ماء ووجد أو لم يوجد بعد فإنه يعيش نفس هذه القاعدة! هذا غير ممكن، إذاً حتى تكون نتيجة التجربة نتيجة كلية نحتاج إلى مبادئ ومعارف قبليّة ندخلها وهي المبدأ الأول، ومبدأ العلية الأكثرية أو الدائمي لا يكون اتفاقياً، يعني كيف هنا لا يمكن في كل فردٍ من مليار فردٍ من الماء ومليار ماء أن يكون الغليان في كل ماء اتفاقياً، لا يكون مليار ماء يتفق على الغليان عند بلوغ درجة الحرارة ١٠٠ أبداً، هذا لا يصح، إذاً لا بدّ هناك



من سبب، فالقانون العقلي الأول يقول: الاتفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائماً، والأكثرى والدائمي لا يكون اتفاقياً؛ يعني لا يمكن لكل ماء غليان مستقل عن غليان الماء الآخر اتفاقاً، إذاً لا بدّ من وجود سبب وراء هذا الغليان. هذا القانون الأول.

والقانون الثاني: هل السبب متعدّد أم مشترك؟ نقول: اشتراك مليار ماء في صفة واحدة وهي الغليان عند بلوغ درجة الحرارة ١٠٠ يكشف أنّ العلة مشتركة؛ لما يعبر عنه بقاعدة السنخية بين العلة والمعلول، وبما أنّ المعلول واحد وهو الغليان عند بلوغ درجة الحرارة ١٠٠ إذاً العلة لهذا المعلول واحدة، يعني علة واحدة لجميع أفراد المياه. هذا أيضاً معرفة قبلية احتجنا إليها.

والقانون الثالث: أنّ الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد، فنحن أفمنّا التجربة على مليار ماء لكن المياه الأخرى التي لم توجد بعدُ وستوجد بعد ١٠٠ سنة كيف نعمّم التجربة لها؟ نعمّمها بقاعدة حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد، وبما أنّ المياه التي ستأتي بعد ١٠٠ سنة نفس المياه الموجود الآن في عناصرها الكيميائية التي تعتمد عليها، بما أنها مثلها فحكمها حكمها، فأى عالم فيزيائي أو كيميائي أو فلكي لا يمكن أن يعتمد على المنطق التجريبي وحده، بل يحتاج في الوصول إلى النتيجة إلى المنطق العقلي وإلى المعارف قبلية وإلى هذه القواعد الثلاثة (الأكثرى والدائمي لا يكون اتفاقياً - والمعلول الواحد يكشف عن علة واحدة - حكم الأمثال في ما يجوز وفي ما لا يجوز واحد)، ولولا هذه القوانين الثلاثة لما وصلت التجربة إلى نتيجة كلية عامة. إذاً بما أنّ المنطق التجريبي ليس منطقاً قطعياً؛ فالمنطق التجريبي منطق ظن، ولو لم يعتمد على المعارف قبلية والمبادئ الأولية ما

أنتج، فالمنطق التجريبي في حد ذاته منطق ظني وليس منطقاً قطعياً، إنما يكون منطقاً قطعياً إذا اعتمد على المبادئ الأولية؛ فنحن نرجع إلى المبادئ الأولية لأنَّ السِّرَّ في الوصول إلى اليقين - وهو القطع - هو المبادئ الأولية وليس المنطق التجريبي، فنرجع إلى المبادئ الأولية فنقول: معارفنا الدينية تدل على ثبوت وجود المبدأ تعالى، وثبوت أصول الدين: التوحيد والعدل والنبوة وضرورة الإمامة وضرورة وجود المعاد، وثبوت أنَّ النبوة تلازم العصمة، وثبوت أنَّ الإمامة تلازم الحجية، هذه معارفنا الدينية، ومعارفنا الدينية تنقسم إلى ضرورات ونظريات، ضرورات مثل وجود الله ووحدانيته وعدالته والنبوة والإمامة والمعاد، وكذلك عندنا نظريات وهناك معارف نظرية بمعنى عقائد مختلف في صحتها وعدم صحتها، وبالنسبة إلى المعارف الضرورية استندت إلى المبادئ الأولية التي استند إليها المنطق التجريبي، فكيف نقول بأنَّ المعلومات التجريبية قطعية والمعلومات الدينية ظنية؟ هذه مغالطة؛ لما أنَّ المعلومات التجريبية لم تصبح قطعية إلا ببركة المعارف العقلية القبلية وهي المبادئ العقلية الثلاثة التي ذكرناها، وبما أنَّ المنطق التجريبي اكتسب قطعته من هذه المعارف نأتي للمعارف الدينية، المعارف الدينية الضرورية أيضاً اكتسبت يقينيتها وقطعيتها من البراهين العقلية الأولية، فلا معنى بأن يقال تلك قطعية، بل هي معلومات قطعية، نعم يوجد في الدين معلومات ظنية إن قام عليها الدليل أخذنا بها وإن لم يبق عليها الدليل لا نأخذ بها؛ تبعاً لقول القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.

أحسنتم سماحة السيد نصل معكم إلى السؤال الأخير في هذا اللقاء.

السؤال الخامس: إنَّ اختلاف البشرية في القيم السلوكية باختلاف

الثقافات والعصور شاهدٌ على نسبية القيم، وهذا يتعارض مع منطق الدين الذي يرى القيم قضايا ثابتة لا تتخلف ولا تختلف؟

الجواب: في مسألة نسبية القيم أذكر أموراً ثلاثة بشكل مختصر:

الأمر الأول: نظرية نسبية القيم هي تنحدر من نظرية أخرى عامة وهي مسألة نسبية الحقيقة، بمعنى أنه لا توجد حقيقة مطلقة وإنما الحقيقة نسبية، فلأجل ذلك ليست نظرية نسبية القيم هي نظرية مستقلة، بل هي متفرعة على نظرية نسبية الحقيقة، ونظرية نسبية الحقيقة نظرية خاطئة، لماذا؟

أولاً: لأنّ هناك خلطاً بين نسبية الإدراك ونسبية المدرك، فالحقيقة نفسها في واقعها ليست نسبية، فالله موجود أو غير موجود؟ ليس وجود الله أمراً نسبياً، وكذلك الإنسان موجود أو غير موجود؟ فليس وجود الإنسان أمراً نسبياً، الإنسان يمتلك عقلاً مفكراً أو لا يمتلك؟ هذه ليست مسألة نسبية، والحقيقة في واقعها ليست نسبية، وإثما إدراكنا للحقيقة نسبي، أنا مدرك جزءاً من حقيقة الإنسان، وأنت تدرك جزءاً أكبر من حقيقة الإنسان، وشخص ثالث يدرك جزءاً أوسع من حقيقة الإنسان، يختلف إدراكنا للحقيقة، يختلف مستوى الحقيقة باختلاف مستوياتنا الذهنية والثقافية، فالنسبية في إدراكنا وليست النسبية في الحقيقة المدركة، وهذا لا بدّ أن نلاحظه، وهذا يتفرع عليه أنّ النسبية في تعاملنا مع القيم وليست النسبية في واقع القيم، وليست القيم في واقعها نسبية فهي مثل أي حقيقة أخرى، هي في واقعها مطلقة، وتعاملنا مع القيم وتفاعلنا معها هو النسبي وليست النسبية في نفس القيم. هذا أولاً.



ثانياً: عندما يُقال الحقيقة نسبية، كلمة الحقيقة النسبية هي بنفسها حقيقة، ونفس قولنا: (الحقيقة نسبية) هو نفسه -هذا القول- حقيقة، فهل هذه الحقيقة نسبية أو مطلقة؟ نفس قولنا: (القيم نسبية) نفس هذا القول هل هو نسبي أم غير نسبي؟ إذا قلت هو نسبي إذاً لا يصح الاعتماد عليه؛ لأنه مقولة نسبية، وإذا قلت هو ليس نسبياً بل هو حقيقة مطلقة، إذاً انتقضت القاعدة وهي أن كل حقيقة نسبية؛ لماذا؟ لأن نفس هذه المقولة هي حقيقة مطلقة وليست حقيقة نسبية. هذا الأمر الأول.

والأمر الثاني: من أين نكتشف القيم؟ نحن الآن نختلف، أنا أمامي إنسان راسلي، يعني يمشي على منطلق راسل، هذا المنطق الوجودي، راسل ممن ارتكز وتبنى وشيّد نظرية نسبية القيم، نحن مع راسل هذا الفيلسوف نقول: كيف نستطيع أن نكتشف القيم؟ يعني ما هو الطريق لاكتشاف القيم غير اتفاق العقلاء؟ أن نستقرئ المجتمعات العقلائية التي تعيش على الأرض -وليس المجتمعات البدائية وليس المجتمعات المتخلفة بل المجتمعات العقلائية-، المجتمعات العقلائية التي تعيش على الأرض يعني التي تتحرك من منطق عقلي هل أنها تتفق على قيم أم لا؟ فلا إشكال في أنها تتفق على قيم، جميع المجتمعات العقلائية تتفق على أن العدالة شيء جميل وأن الظلم شيء قبيح، وكذلك الأمانة شيء جميل والخيانة شيء قبيح، وأيضاً الصدق والإخلاص شيء جميل، وعلى أن الكرامة للإنسان شيء جميل، وعلى أن الإحسان والتضحية -أن تضحي من أجل البشرية- وأن تحسن للبشرية بلا مقابل شيء جميل، قيم اتفقت عليها المجتمعات العقلائية كلها في كل زمن وفي كل مجتمع.

إذاً هناك قيم مطلقة ونستكشف إطلاقها من خلال اتفاق المجتمعات العقلانية عليها في كل زمن وفي كل مكان، وهذا الأمر الثاني.

الأمر الثالث: الاختلاف ليس اختلافاً في القيم وهذه نقطة المغالطة؛ حيث إن الاختلاف في الصغريات كما يقولون لا في الكبريات، فالاختلاف في التطبيق وليس في المبادئ، فلا تختلف البشرية في أن الظلم قبيح، إنما يقولون هل أن عدم إعطاء المرأة دور قيادي كأن تصبح المرأة رئيس دولة هل هذا ظلم أو ليس بظلم؟ هذا اختلاف في التطبيق.

العدالة شيء جميل فهل من العدالة أن نجعل قيمومة الأسرة للرجل أم للمرأة؟ هذا اختلاف في التطبيق، نعم تختلف البشرية في التطبيقات ولكن لا تختلف البشرية في الأصول والمبادئ وفي حُسن العدالة وقُبْح الظلم وحُسن الأمانة وقُبْح الخيانة وإلى غير ذلك.

من أين نكتشف التطبيقات؟ من المصالح العامة، يعني أن الدين عندما يقول: إنَّ القيمومة في الأسرة للرجل وليست للمرأة، هذا تطبيق لقيمة وهي العدالة، والعدالة تقتضي أنَّ القيمومة للرجل لا المرأة، كيف؟ هذا لا بدَّ من استقراء المصالح العامة، وتحديد الصغريات إنما يتم بتحليل المصلحة العامة للمجتمع البشري ليُرى من هو أكثر ضبطاً في الأسرة للمصلحة العامة الرجل أو المرأة؟ لأنَّ الأسرة هي المنطلق للمجتمع، وعلى أساس تحديد المصلحة العامة نحدِّد من هو الأوفق لقيمومة الأسرة، فمعرفة الكبريات من خلال اتفاق المجتمع البشري عليها، ومعرفة الصغريات من خلال تحليل المصالح العامة للمجتمعات البشرية.

أحسنتم سماحة السيد على هذه الإفادات، وفي ختام هذا اللقاء أشكركم على حُسن المتابعة ونشكر سماحة السيد على هذه الإفادات وإلى لقاء آخر إن شاء الله ويكون اللقاء الثالث مع سماحة السيد لنستكمل بعض فصول هذا الموضوع والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الجزء الثالث من الحوار

هنالك أدلة تثبت وجود الخالق، وهنالك أدلة أخرى تثبت العكس، فمن بدل أن نثبت وجود خالق، أريد إثباتاً بأن وجود خالق يتطلب وجود دين علينا تطبيقه أصلاً. وهنا إثارات أربع مباشرة:

الإثارة الأولى:

لماذا وجود خالق يتطلب وجود دين؟

الإثارة الثانية:

هل من دليل على أن الإسلام هو الدين الصحيح الذي نتبعه من بين بقية الأديان؟

الإثارة الثالثة:

على أي أساس نؤمن بالمعجز مع أننا لم نرها، وهي تخالف العلم؟ كالمعجز التي تكلم عنها القرآن، نريد دليلاً ليس في القرآن، وإنما من خارجه لنقنع به غير المسلم، مثلاً الإسراء والمعراج قضيتان لم يثبتهما العلم (صعود النبي إلى السماوات ورؤيته للجنة والنار)؟

الإثارة الرابعة:

ما هو الهدف من وجود الدين من الأساس؟ إذا كان للعبادة، فكيف نفسّر عدم وصوله لمناطق دون أخرى؟ هل الناس في هذه المناطق خلقوا من غير حكمة مثلاً؟

الجواب: بداية، لا يوجد أدلة تنفي وجود الخالق، وإنما هناك مناقشة للأدلة، أما بالنسبة للأسئلة، فإجاباتها كالآتي:

جواب الإثارة الأولى: الخالق الذي نؤمن به هو الخالق الهادف الذي له غايات وأهداف، لا الخالق الساذج، إذ لا قيمة للإيمان بخالق يوجد الكون من دون هدف ولا حكمة كما توجد الشمس الحرارة من دون تخطيط من قبلها لشيء، ودليلنا على أن الخالق هادف: أنه هو الخالق الذي أوجد المجموعات الشمسية ضمن نظام فيزيائي دقيق، ومعادلات رياضية باهرة، ولولا أن له هدفاً لوجدت كل هذه المجموعات بطريقة مبعثرة، فإذا كان له هدف من وجود النظام الفيزيائي المحكم، فمن المستحيل أن لا يكون له هدف من خلق الإنسان.

وكذلك نقول: إنّ الذي أوجد كل عوامل الحياة في الكون بدقة رياضية بارعة، يعني ذلك أنّ له هدفاً من إعطاء الحياة، والذي أوجد الإنسان مزوداً بكل عوامل القوة والنشاط وجعله قادراً على بناء أعظم حضارة، يعني ذلك أنّ له هدفاً من وجود الإنسان، وذلك الهدف هو إعمار الكون وانتشار العدل، وأن تسود البشرية لغة القيم الإنسانية من الصدق والأمانة والإيثار.

وهذا هو الدين، فإنّ الدين ليس مجرد طقوس، بل هو القيم والمهارات التي تبعث الحياة، فإنّ هذا هو الهدف الذي ينسجم مع خالق فجر ينابيع

الحياة في الكون كله، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾^(٥)، أي أن الهدف من وجودكم هو إعمار الأرض، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^(٦)، أي العدالة، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾^(٧)، وتجسيد العدالة قيماً وسلوكاً هو العبادة التي قال عنها تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٨).

جواب الإثارة الثانية: إن الإيمان بالدين الإسلامي يرتكز على نقطتين:

النقطة الأولى: دليل حساب الاحتمالات: وبيانه أن النتيجة إذا كانت أكبر من المقدمة، فإنها تكشف عن تدخل يد من الخارج أسهمت في تحقيق النتيجة، مثلاً إذا أرسل لك طفل في السادسة من عمره في الصف الأول الابتدائي رسالة، فقرأتها ووجدت قصيدة بديعة جداً يحتاج إنشاؤها إلى براعة في الشعر، وخبرة طويلة في فنون الأدب، فإنك بأول وهلة يحكم عقلك أن هناك يداً أخرى هي التي صاغت القصيدة وليس الطفل، والسبب في ذلك أن النتيجة -وهي القصيدة البديعة- أضخم بكثير من حجم المقدمة -وهي المستوى البدائي للطفل-، فكذلك الأمر في رسالة الإسلام، فإن الإنسان إذا قام بمقارنة بين المقدمة وهي صفات النبي محمد ﷺ قبل الإسلام، وبين القرآن الذي جاء به، يعرف أن القرآن يستحيل إنشاؤه من قبل النبي ﷺ، لأن النتيجة أكبر من المقدمة، فالمقدمة هي: النبي ﷺ، وصفاته هي: أنه أمي لم يحضر عند معلم، ولا استفاد من مدرس، ولم تكن له أي علاقة بعالم الشعر والأدب، ولم يمارس هذه المهارة أبداً، بل كان مشغولاً بتجارة خديجة بنت خويلد، ولم تكن له أية علاقة بعلماء النصارى واليهود حتى يستفيد من معلوماتهم، وإذا بذلك الأمي غير المتعلم المنقطع

عن عالم الفكر والبلاغة يأتي الناس بكتاب فريد في ظرف مجيئه، لعدة جهات:

الجهة الأولى: إن القرآن مملوء بلاغة وفنوناً أدبية راقية متنوعة عجز المجتمع العربي عن مجاراته فيها، رغم رواج فنون الأدب وأساليب البلاغة في المجتمع.

الجهة الثانية: إن القرآن ضم في ثناياه لائحة قانونية لم يكن لها سابقة في التاريخ البشري، حيث تنوعت إلى قوانين للمعاملات الاقتصادية، وقوانين للإرث والحدود، وقوانين للعبادة والقيم السلوكية.

الجهة الثالثة: إنه تحدّث عن الكون والطبيعة في عدّة آيات، وطرح عدّة معلومات لم تكتشف إلا في العصر الحاضر.

الجهة الرابعة: إنه ضمّ مادة تاريخية مفصّلة منذ قصة آدم وحواء إلى يوم النبي ﷺ.

الجهة الخامسة: إن القرآن ضمّ مادة تربوية مؤثرة في تركيزه على القيم الإنسانية.

فإذا لاحظنا عظمة القرآن من حيث عظمة المعلومات التي ضخت فيه، والنسق الأدبي الذي يجمع آياته كلها، فهذه هي النتيجة التي تعني المستوى المتفوق من الفكر القرآني، وإذا قمنا بالمقارنة بين هذه النتيجة والمقدمة وهي مؤهلات النبي ﷺ، حصل لنا جزم بأن النبي ﷺ لا يقدر على صياغة القرآن، وأن هناك يداً غيبية هي التي صاغت القرآن، وحيث لا يوجد أي ارتباط بين النبي ﷺ وعلماء الأديان الأخرى، وأن المستوى البلاغي، والتربوي، والقانوني، فوق المستوى البشري المعهود، فإنّ العقل يحكم بلا

تردد بأن يد الغيب الإلهي هي التي أنزلت القرآن على النبي صلى الله عليه وآله.
 النقطة الثانية: إن الدين الإسلامي فيه ما في الأديان الأخرى وزيادة،
 لذلك ينبغي للعاقل المتأمل أن يسير على طبق هذا الدين وتعاليمه.

جواب الإثارة الثالثة التي مفادها: أن المعاجز تخالف العلم، فكيف
 نؤمن بها؟ ليست المعجزة ظاهرة متحررة من المنهج العلمي، بل المعجزة
 هي الظاهرة المستندة لأسباب مادية غير ظاهرة للعيان، وهذا أمر
 ممكن الوقوع، ولا يرفضه العقل، مثلاً: عندما قال وزير سليمان - كما
 ذكر القرآن -: ﴿قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ
 إِلَيْكَ ظَرْفُكَ﴾^(٩)، فالمقصود بذلك أن نقل عرش بلقيس من اليمن إلى
 فلسطين ليس حدثاً لا يخضع للمنطق العلمي، بل هو في إطار العلم، ويعني
 ذلك أن الوزير استخدم وسائل علمية مادية لنقل العرش في لحظة، ولكن
 لأن هذه الوسائل لم تكن موجودة في تلك الأزمنة بين يدي الناس، لذلك
 اعتبرها القرآن معجزة.

ومن هذا القبيل إسرائ النبي صلى الله عليه وآله من مكة إلى بيت المقدس، فهو
 ليس حدثاً متحرراً من الأسباب العلمية المادية، بل هو منها، ويعني ذلك
 أن النبي صلى الله عليه وآله جهزت له الوسيلة المادية التي تحفظ التوازن،
 وتهيئ الأكسجين اللازم للحياة، وتحرر من هيمنة الجاذبية، لكن الناس
 في تلك الأزمنة لا تفقه هذه الأسباب المادية، فكان ذلك معجزة
 له صلى الله عليه وآله، وأيضاً ولادة عيسى عليه السلام من دون أب كانت عبارة عن استخدام
 خلية من خلايا الأم لتلقيح بذرة الجسم البشري، وهذا ما يؤكد إمكانه في
 العصر الحاضر موضوع الاستنساخ، بحيث يتم عبر معالجة لبعض خلايا الأم
 التي تسهم في تولد الجنين من غير أب، ولذلك فالمعجزة أمر نسبي عند بعض

العلماء، فما هو معجزة في زمن -للجهل بأسبابه- لا يكون معجزة في زمن آخر.

وعند المعروف بين العلماء: أن الإعجاز يبقى إعجازاً حتى مع قدرة العلم على تفسيره وتمكنه من تكراره، لأن هذه المعجزة حين حدوثها اعتمدت على القواعد العلمية، ولكن الوسيلة المعتمدة كانت وسيلة إلهية لا بشرية، وهذا هو وجه الإعجاز فيها، فمثلاً إذا لاحظنا الفرق بين القلب الحقيقي والقلب الصناعي، وبين اليد الحقيقية واليد الصناعية، فهنا قد نقول إن الوظيفة الجسدية التي يمارسها القلبان واحدة وهي: تجديد الدورة الدموية، ولكن الوسيلة الإلهية وهي القلب الطبيعي تظل معجزة، لأن البشرية وإن اكتشفت محتواه، وعرفت وظائفه، وتمكنت من صنع مثله، لكن يظل هو الوسيلة الأقوى عملاً والأكثر انسجاماً مع الجسم، ومجمعاً للأسرار العلمية والاكتشافات الطبية.

لذلك عندما يسألنا أي إنسان: أين المعجزات الإلهية التي تدل على الإبداع الإلهي، والذي يعجز المجتمع البشري عن تكراره؟ نقول له: ببساطة إن أول معجزة بين أيدينا هي حبة القمح، فإن المجتمع البشري قادر بواسطة التطور التكنولوجي أن يخترع مركبة فضائية، لكنه عاجز عن صنع حبة قمح في المعمل تحمل بين طياتها شرارة الحياة، بل يحتاج وجودها إلى إعداد بشري ومدد إلهي، مع أن المجتمع البشري عارف بمحتوى حبة القمح ودورها، وأعظم من هذه المعجزة: قلب الإنسان، ودماغه، وهكذا.

جواب الإثارة الرابعة التي مفادها: ما هو الهدف من وجود الدين؟

يتبين الجواب عن الإثارة الرابعة في نقاط:

النقطة الأولى: إنَّ الهدف من الدين ليس هو العبادة فقط، وإنما إعمار الأرض ونشر القيم الإنسانية، والصلة بالله.

النقطة الثانية: إنَّ الصلة بالله ليس طقوساً وممارسات عمياء، بل الهدف من هذه الصلة التي نعبر عنها بالصلاة والصوم: أن تكون حافزاً للإنسان نحو العطاء، ورقياً داخلياً يمنع الإنسان من ارتكاب الرذيلة والظلم الاجتماعي، قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(١٠).

النقطة الثالثة: إنَّ وجود بعض المناطق في الأرض لا تعرف الدين أمر لا ينافي حكمة الله تعالى، ولا يلغي هدفه من تشريع الدين؛ لأنه تعالى لا يريد أن تؤمن الناس بالدين وتتعامل به قسراً ومن دون رغبة، فإنَّ الدين سلوك عملي فاعل، فإذا جاء السلوك من دون رغبة، أو مع الجهل بأهدافه، لم يحقق إنجازاً ولا أثراً في سعادة المجتمع البشري، قال تعالى: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(١١)، وقال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(١٢).

وهذا الأمر شائع في عرف القوانين البشرية، فمثلاً لو أنَّ الدولة أسست نظاماً تعليمياً حراً متقناً بهدف نشر الوعي والمعرفة، وقامت بتبليغ النظام من خلال جميع وسائل البث، ولكن بقيت مناطق في الدولة تجهل أهداف النظام، أو ترفض التعامل به، فإنَّ ذلك لا يتنافى مع حكمة الدولة، ولا يلغي أهدافها أبداً، فإنها أرادت إيصال الخير والوعي لمن يرغب فيه من فئات الشعب، ويتفاعل مع أهدافه، وكذلك الله أراد أن يصل صوت الدين لرقعة كبيرة من البشرية، وأن تقوم هذه الرقعة بتبليغه بالطرق الاختيارية المتاحة التي

تختلف باختلاف الأزمنة والظروف، فلو بقيت مناطق تجهل الدين أو ترفضه، لم يشكل ذلك خلافاً في الدين في نفسه، ولا فشلاً في أهدافه.

السؤال الأخير: إنَّ الفكر الديني يتحدَّى المنطق التجريبي بأنَّ الأسئلة الوجودية الفطرية وهي: من أنا؟ ومن أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟ مما لا إجابة عليها في غير الدين، فهل للفلسفة الإلحادية رؤية تفصيلية حول إجابات هذه الأسئلة أم لا؟

الجواب: نعم تعرّضت الفلسفة الإلحادية إلى هذه الأسئلة وأجابت بعدة أجوبة:

الأول: بما أنَّ العالم الذي ثبت عن طريق المنهج العلمي التجريبي واقعيته هو خصوص العالم المادّي ولا دليل على وجود عوالم أخرى فمن الخطأ السؤال بـ إلى أين؟ كما أنَّ المنهج التجريبي لم يثبت لنا كون القوة التي خلقت الكون قوة هادفة ولم يثبت لنا وجود الغائية لهذا الكون، فلذلك من الخطأ السؤال من أين؟ وفي أين؟ وإلى أين؟؛ لأنَّ كلَّ ذلك يتفرّع على وجود خالق هادف أو وجود غاية للوجود مما لم يتمّ عليه دليل علمي تجريبي.

الثاني: أنَّ السؤال بـ من أنا؟ هو سؤال عن حقيقة النفس ولم يُثبت المنهج التجريبي أكثر من أنَّ النفس عبارة عن عمليات كهروكيميائية تقوم بها الخلايا التي تسهم في التغذية والنمو والحركة والتنفس.

الثالث: عندما نطرح السؤال من أين؟ فإنَّ الجواب هو أنَّ مقتضى الداروينية هي أنَّ انحدار الخليّة الحيّة البسيطة والمعقدة مصدر بدائي واحد وقد يكون أزلياً ولا دليل على مبدأ للحياة وراء ذلك.

في ختام هذا الحوار الشيق مع سماحة آية الله السيد
منير الخباز رحمته نتقدم بجزيل الشكر لسماحته على إفادته القيمة
النافعة.

ونسأل المولى عليه السلام أن يشمل الجميع برحمته ويوفقهم إلى الثبات
على الإيمان به.

الهوامش:

- (١) هذا الحوار هو عبارة عن مادّة مصوّرة (فيديو) أعدتها مجلة رسالة القلم مع سماحة السيد لنشرها على الشبكة العنكبوتية، ورُتّب هذا الحوار بصورة كتابية لنشره هنا مع الحفاظ على خصوصيات الحوار المصوّر.
- (٢) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٧٤، ص ١١٥.
- (٣) سورة الأنفال: ٥٣.
- (٤) سورة آل عمران: ٢٧.
- (٥) سورة هود: ٦١.
- (٦) سورة الحديد: ٢٥.
- (٧) سورة النحل: ٩٠.
- (٨) سورة الذاريات: ٥٦.
- (٩) سورة النمل: ٤٠.
- (١٠) سورة العنكبوت: ٤٥.
- (١١) سورة الكهف: ٢٩.
- (١٢) سورة البقرة: ٢٥٦.

تساؤلات حول الإلحاد

لقاء مع أ.د. الشيخ أيمن عبد الخالق المصري^(١)

حاوره: الشيخ علي أحمد الكربابادي

المقدمة:

مشكلة الإلحاد مشكلة متجددة عبر العصور، تسمت بأسماء مختلفة عبر التاريخ، ولكنها اعتمدت ذات الأفكار وإن كان فيها شيء من التجديد في الصياغة، ولا يستنكف الملاحدة في عصرنا الحاضر عن التسمي العلني باسم الملحدين، بل يرون في ذلك امتيازاً وشيئاً من السبق والإبداع، وهذا ما يفرض محاكمة ذات الأفكار والمتبنيات وبيان وزنها العلمي، وقد استضافنا سماحة الشيخ الأستاذ الدكتور أيمن المصري رحمته الله عنده في (أكاديمية الحكمة العقلية) ملبياً طلب (مجلة رسالة القلم) ليضيء على بعض جوانب الإلحاد وأسبابه وأساليبه وكيفية علاج مشكلته، وكان لمناقشة شبهات الإلحاد نصيب هام في هذا الحوار كتطبيقات عملية.

السؤال الأول: ما هي أبرز المرتكزات التي يعتمد عليها الاستقطاب الحديث للملحدين الجدد؟ وهل الظاهرة ظاهرة علمية فيمكن علاجها علمياً؟ أو أنها تركز على أبعاد أخرى؟

الجواب:

بسم الله الرحمن الرحيم، لهذا السؤال شقان:

الأول: حول آليات ومرتكزات العمل الحالي في التأثير على الشباب.

الثاني: هل أن هذه الظاهرة ظاهرة علمية أم لا؟

ونقول: إنهم يعتمدون بصورة أساسية على وسائل التواصل الاجتماعي ضمن آلاف المواقع الكثيرة على الشبكة العنكبوتية فيبثون الشبهات المختلفة ضدّ أمرين أساسيين هما: مبدأ الوجود الإلهي، والآخر هو ضدّ وجود الدين فينتقدون فلسفته وينظّرون إلى مناشئته وأحكامه؛ ذلك كله لإخراج الناس من الدين وليُحاولوا إنكار المبدأ الإلهي فينتفي الدين.

إضافة إلى أنهم يبثون الشبهات المختلفة: شبهات علمية معرفية، شبهات فلسفية واجتماعية وسياسية وإنسانية كي يستنتجوا أنه لا يوجد مبدأ إلهي، وأنه ليس هناك دين أصلاً، وأن هذين الأمرين (الإله، والدين) ما هما إلا من جملة الأوهام التي يحملها الإنسان وما هي إلا من اصطناعه.

وقد استغلّ هؤلاء ضعف المناعة الفكرية عند الناس والشباب، وهذا واقع وهو أن الشباب ليس لديهم حصانة فكرية وذلك نتيجة: القصور والتقصير في المؤسسة الدينية، ونتيجة وجود الغزو الثقافي.

وهذان الأمران سبباً بطلان المناعة الفكرية عند الكثير من الشباب من رأس لا أنها ضعيفة؛ فتجدهم يتأثرون بكل فكرة تأتيهم، فإنه إذا فقدت المناعة فأى فيروس يأتي فسوف يؤثر عليك وتصاب بالأمراض الفكرية.

ومن الأسباب فساد نظام التعليم الأكاديمي في المدارس والجامعات، المبني على المنهج الحسي، وكذلك تدهور الحالة النفسية للشباب نتيجة للكثير من المشاكل السياسية والاجتماعية، هذه أسباب نفسية وليست علمية، وأنا رأيت أن أكثر من ٨٠٪ من أسباب الإلحاد هي أسباب نفسية لا علمية، فالشبهة العلمية يمكن معالجتها لكن هم يعملون بشكل أكبر على الجانب النفسي.

وساهم ذلك في نشوء الجماعات المتطرفة التي أسندت تطرفها إلى الدين، وفشل عدد من الأحزاب السياسية الإسلامية في عدد من القضايا والأحداث بل فشل الحكومات التي تتحدث باسم الإسلام، واستخدام بعض العلماء المنتسبين للدين أساليب مشينة في مولاتهم للظلمة ورجعيتهم وتخلفهم وتطرفهم، هذه العوامل وغيرها اجتمعت لتدمر نفسية الشاب المسلم تجاه الدين وتجاه أي شيء معنوي فأصبح يرى الدين عدواً للإنسانية، ومانعاً من التقدم، وأنه نموذج للتخلف والرجعية والجمود والتطرف ولا فائدة منه.

وغيرها من الأسباب، إلا أنني أرجع السبب الأكبر إلى الحالات النفسية ولا صلة لها بالأسباب العلمية، ولذا هم يراهنون كثيراً على الجانب النفسي.

أما ما ارتكز عليه الملاحدة في نشر هذا الفكر فبعضه راجع إلى ما ذكرنا من أسباب، والبعض الآخر يرجع إلى جانب نظري علمي، ولكل نقاش يناسبه، فالشبهات المعرفية والفلسفية والعلمية هذه نناقشها، لكن الذي هيا لهم البيئة المحاضنة والمناخ الطبيعي لاستقبال هذه الشبهات والتأثر بها هي الأسباب النفسية الناشئة من فشل الإسلام السياسي وتدهور الحالة الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، واستغلوا وسائل التواصل لبت هذه الشبهات لإنكار المبدأ الإلهي ولإنكار الدين، فبعض هذه الشبهات لها جانب

علمي والآخر له جانب غير علمي.

السؤال الثاني: ما هي الخطوط الرئيسية التي يفترض التحرك من خلالها لمعالجة ظاهرة الإلحاد؟ وكيف يمكننا تشكيل تصوّر واضح ضمن صورة مؤسسية منظمّة في هذا الجانب؟ وما هي الجوانب التي تتصل بقضيّة الإلحاد ويكون علاجها أولويّة في أساليب التعليم الحوزوية ومراكز التبليغ وغيرها من مؤسسات التخطيط إن وجدت؟

الجواب:

بناء على ما تقدّم في جواب السؤال السابق، مطلوبٌ ممّا أن نرفع تلك الأسباب التي أدّت إلى انتشار ظاهرة الإلحاد من أسباب علمية ومعرفية وأسباب نفسية وسياسية واجتماعية، ويتّضح منه أنّه ليس عمل فرد أو جماعة، بل يحتاج إلى مؤسسة، بل دولة تقوم بذلك بجميع مؤسساتها الثقافية والدينية والاجتماعية وغيرها؛ ذلك لأنّ هذه الظاهرة متعددة الأسباب والمناشئ، ولا شكّ أنّ الدولة إن لم تقم بدورها فعلى المؤسسات والأفراد أن يمارسوا دورهم، ولكن تبقى هذه الممارسات ناقصة لا تفي بحجم التحدي.

ومع ذلك لا بدّ من القيام بعدة أمور:

القيام بإصلاحات للأنظمة التعليمية، وهذا ما أوكدّ عليه كثيراً؛ لأنّها لا ترقى للمستوى المطلوب سواء في المدارس أو الجامعات الأكاديمية أو المعاهد الدينية شيعية أو سنّية.. أما الأنظمة الأكاديمية فالنظام الذي تقوم عليه هو النظام الحسّي، فعموده الفقري هو الفيزياء والرياضيات وهذه كلّها

موضوعات حسّية، هذا النظام يركّز على الجانب الحسّي التجريبي أو الحسّي التحليلي ويُرسّخه في ذهن الطالب كي لا يرى إلا المحسوس، وبالتالي يصبح مادياً في تصوّراته واعتقاداته ولا يؤمن إلا بالمادّة لأنّها المحسوس الوحيد؛ وعليه فالأمور الغيبية والمعنوية لا تحظى بتفاعل منه لانعدام قدرته العقلية لاستيعاب مثل هذه المعارف لأنّ العقل الميتافيزيقي صار مدمراً بالكلية، فيصبح الطالب يرى أن الموجود هو المحسوس، ولا يخفى أن الدين كله غيب وليس محسوساً: الله تعالى، الوحي، الملائكة، الآخرة، القيم المعنوية، القيم الأخلاقية وما إلى ذلك من هذه الأمور فهي كلّها غير محسوسة، فلا يكون هذا العقل قادراً على إدراك الدين وما فيه، وهذا هو منشأ الفجوة بين علماء الدين والحوزة من جانب وبين والشباب والجامعات من جانب آخر. فإذا انعدم جهاز استقبال المعنويات لدينا حصل هذا الفاصل، وأدى إلى موت العقل الميتافيزيقي، وهذا يسبب نشوء التيارات المختلفة من الإلحاد والشيوعيّة والعلمانية وأمثالها.

هذا غرضهم من إبعاد الشباب عن المعنويات لا فقط عن الدين، بل عن المعنويات والأخلاقيات، فإذا قوي الحس وضعف العقل، صار الشاب يلهث وراء الكمالات المادية، وهذا ما يخطط له الأعداء لكونه متوافقاً مع مصالحهم.

أما في المعاهد الدينية فالمنهج العقلي غير موجود نهائياً، وما هو موجود مجرد منهج روائي تعبدي، وإن كانت الحوزات الشيعية أكثر إلا أنّ الغالب هو المنهج النقلي، لذا صار يخرج اتجاهين الأول إخباري سلفي متشدد كطالبان وأمثالها، والآخر صوفي خرافي.

فالسلفية ماديون لكن ماديون متدينون، فهم حسيون سمعيون.

والماديون: منهم من يعتمد على ما يراه بعينه، ومنهم من يعتمد على ما يسمعه بأذنه، ابن تيمية حاله حال جون لوك كلاهما حسيان، يتفقان في المنهج الحسي، يتفقان في التفكير والطريقة لكن أحدهما يأخذ التجربة، والآخر يعتمد على المسموعات الدينية. فغياب العقل عن الأنظمة التعليمية هو الذي أدى إلى ظهور مثل هذه المشاكل.

مداخلة وإشكال مقدر: أنتم الفلاسفة مشربكم عقلي ولكن ما هو المطلوب من المدارس؟ حتى في مدارس الأطفال توجد أمثلة واستدلالات في كتبهم الدينية، يستدلون على وجود الله، وتوجد عدة مواد لكن تعرض بنحو مبسط لأنها مراحل أولية، يأخذ شيئاً مبسطاً عن الرياضيات والفيزياء والكيمياء، وكذلك الاستدلالات المبسطة، أما إذا أردنا تحويلها إلى أكاديمية عقلية فسوف تخرج عن هويتها كمدارس. لا شك في تأثير العقل على قضية الإلحاد، إلا أن الكلام في المقدمات القريبة والبعيدة، الآن مشكلة الشاب العربي هل هي عدم تخصص المدارس في الجانب العقلي؟ هل هي المشكلة الرئيسية؟ أم أن هناك مشاكل ومرتكزات محورية في النظام التعليمي ينبغي معالجتها بعيداً عن إقحام الفلسفة والتوسع فيها وتحويلها إلى أكاديميات عقلية؟

الجواب:

لا، لا تفهمني خطأ، لا نريد جعل الناس فلاسفة، المشكلة هي أننا تصورنا الفلسفة شيئاً معقداً، تصورناها شيئاً صعباً جداً، وشيئاً تخصصياً جداً،

نحن نريد عقلنة النظام الدراسي، هي نمط من أنماط التفكير ترتبط بالنظام الإبستمولوجي المعرفي، هناك ثلاثة أنماط للتفكير:

- تفكير عقلي

- تفكير حسي

- تفكير نقلي

العلوم العقلية تم إقصاؤها بالكلية: مثل المنطق، والمعرفة، والفلسفة، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة السياسة، أقصيت بالكلية، فهل هذا أمر اتفاقي؟ كلا ليس اتفاقيا، وهذا واضح لأن من وضع هذه المناهج يعلم جيداً ماذا يفعل! وليست محاربة المنهج العقلي إلا محاربة للدين وللقيم المعنوية والإنسانية.. وذلك كي يكون الإنسان مجرد منفذ لما يطلب منه فينظر ويحلل وينتج فقط، هم يريدون مهارات إنتاج وتصنيع، ولا يريدون أحدا يسأل ويفكر، لا يحق له التغيير أو الاعتراض حتى لا ينجر شيئاً فشيئاً إلى تحقيق العدالة الإلهية والاجتماعية وحقوق الإنسان الحقيقية وما إلى ذلك.

باختصار يراد لهذا الإنسان أن يكون صاحب مهارات وما عنده من عقل هو فقط لفهم وإدراك هذه المهارات والعمل عليها ميكانيكياً كما يقوم الربوت الآلي بها، لا أن يكون إنساناً عقلاً، نصف القرآن الكريم يدعو إلى التفكير والتعقل، فعندما يلغي التفكير ويعطيك تلقيناً للمبادئ المادية هو يريد أن يجني ثمرة.

ثم على مستوى الدراسة كل شيء له مستوى تعليمي، لا نريد من الرياضيات والفيزياء في الصف الأول الابتدائي أن يدرس التلميذ نظريات

آينشتاين ونيوتن، وكذلك في المنطق فلا نريد أن نُعلِّم التلميذ منطق الشفاء والإشارات؟ يا أخي كل شيء له مراتب ودرجات، والعلوم العقلية أيضا لها مراتب، ونحن بحمد الله في الأكاديمية كتبنا منهجاً عقلياً للدراسة في الصفوف الابتدائية، لا أننا نرفع شعارا فقط، نستطيع عقلنة الطالب وفتح عقله وهو في الصف الأول الابتدائي، وهو في السادسة من عمره، لماذا نجد هذا الملف فيه ونفعل الملفات الحسية فقط؟ هذا مثل شخص يغمض عينيه ويسمع فقط، هذا يحصل لديه ضمور، لماذا تقتل هذه الفطرة فيه؟ هذه تحتاج إلى تفعيل لكن بالتدريج، لأننا بدون تفعيل القوة العقلية فلا يمكن أن نشكل رؤية كونية إلهية - يعني معنوية؛ يعني عقلية، المعنى يعني العقل - لأن من يدرك المعاني العقلية هو العقل لا السمع ولا البصر، فلا يدرك الدين ولا يتفاعل مع الدين.

الموجود للأسف عندما توضع العلوم الدينية كما في بعض المدارس تضع شيئا بلا أرضية، كمثل وضع البذرة في أرض صلبة فلا يمكن أن تنبت، توجد مناهج دينية موضوعة لكن لا تنتج لأن منهجها منهج حسي، لا يستطيع الطالب أن يستقبل لأنك عطلت جهاز استقبال المعنويات لديه.

إذاً لا نريد جعل الطلاب فلاسفة ولا آينشتاين، والإنسان ليس رياضيا ولا فيزيائيا بالفطرة، لكن هو عاقل بالفطرة، التوحيد والعقل أمور فطرية: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٢)، فإصلاح النظام التعليمي هو أول خطوة لتقوية المناعة الفكرية عند الشباب فلا يتأثر بشبهات الملحدين، ويستطيع حينها الإجابة منذ الصف الأول، أما إذا كان حسيا فلا يستطيع الإجابة عن سؤال: أين الله؟ بل هو أيضا سيعيد السؤال: أين الله؟ لأن تفكيره صار ماديا!



التعليم الديني لا بدّ من أن يأخذ حصّته من العقلانية؛ فمن المشاكل التي أسهمت في نشر الإلحاد هو أنه لا توجد نماذج حيّة وبارزة تعبّر عن الإسلام الأصيل، فلا يكفي نظام تعليمي وعلاج فكري من دون تقديم نماذج ورموز حيّة، والحال أن ما يخرج -بحسب الظاهر- عناصر ضعيفة متطرفة خرافية تخرج من المعاهد الدينية وتنسب نفسها إلى الدين وتتمظهر بمظهر علماء الدين، وهي ضعيفة فكرياً ونفسياً، وفيها قابلية الاستغلال من قبل الأشرار وأن تُشتري بأجس الأثمان! لأنه يفتقر إلى العقل والقلب والتدبير.

ولك أن تنظر في التاريخ إلى الكم الكبير من العلماء في الدين الإسلامي والمسيحي واليهودي الموالين للأنظمة الظالمة العاملين على خلاف ما يعلمون به من ضرورة إقامة العدل ولزوم محاربة الظلم إلا أنهم يقفون مع الظلم وأهله، وهذا لا يعني عدم وجود العلماء الشرفاء!

السؤال الثالث: سماحة الشيخ لندخل في شيء من التطبيق العملي لمعالجة بعض الجوانب الفكرية فيما يرتبط بقضية الإلحاد: ما هي أسس المذهب الحسي أو التجريبي؟ وكيف تلقي بظلالها على مسألة الإيمان بالغيب والخالق؟

الجواب:

المنهج الحسيّ التجريبي هو المنهج الحاكم على المدارس والجامعات الأكاديمية، وقد بدأ ترسيخه في التعليم منذ أيام فرانسس بيكون (Francis Bacon) في القرن السابع عشر الميلادي، وهو الذي أصل ما يسمّى بالمنطق الجديد وهو المنطق الحسيّ التجريبي الاستقرائي، وقام بإقصاء المنهج العقلي

الميتافيزيقي، وقال: إنَّه ليس أمامنا إلا العقل التجريبي، أما ما يسمَّى بالعقل الميتافيزيقي الفلسفي فهذا من الأوهام ولا بد من القضاء عليه بالكلية؛ لأنَّ هذا العقل هو الذي استغلته الكنيسة لنشر الخرافات والأوهام عند الناس.

وبعد ترسيخ المنهج التجريبي صاروا لا يؤمنون إلا بما يرون بحواسهم وهو ما صاروا يصطلحون عليه بالمنهج العلمي، أي أنَّهم لا يؤمنون إلا بما أفرزه العلم التجريبي فأَيُّ براهين عقلية ميتافيزيقية لا تفيد ولا تنفع وليس لها معنى لأنَّها أوهام وخرافات وما هي إلا مخلَّفات القرون الوسطى، فالعقل ليس وظيفته الكشف عن الغيب، بل وظيفته الكشف عن أسرار الطبيعة.

ولذا تجدهم يدرِّسون الفلسفة في القسم الأدبي؛ لأنَّهم يعتبرونها خرافات فوضعوها بجانب القصة والأدب والأساطير التي لا تخرج عن القضايا الذوقية، أمَّا القضايا العلمية فهي محصورة في الفيزياء والرياضيات.

ولذا إذا أراد المتديّن أن يثبت وجود الله -مثلاً- تجد المادّي يطلب الدليل الحسّي التجريبي فقط، فإذا اعتذر المتديّن عن إقامة الدليل الحسّي صار اعتقاده -بنظر الملحد- غير قائم على الدليل. فيقول: هات دليلاً علمياً على وجود الله! يعني دليلاً حسيّاً! فيدعي أن كلامك غير قائم على دليل بعد أن استبعد الدليل العقلي.

وإذا أردنا الرد على أصحاب هذا المنهج التجريبي نقول إجمالاً:

أنَّ أرسطو عندما ذكر المنطق العقلي ذكر التجربة في ضمن هذا المنطق وجعلها كمنهج علمي لكشف أسرار الطبيعة ولكن موضوعها المادّيات، وهو



أيضاً وضع البرهان العقلي الميتافيزيقي واعتبره أعلى صناعة من الصناعات الخمس وهي صناعة البرهان.

فمثل أرسطو كان فيزيائياً وإلهياً لأنه كتب في الاثنين، وجاء هؤلاء لإقصاء أحد المنهجين وهو المنهج العقلي.

مع لحاظ أنّ المنهج العقلي يعتمد على القضايا البديهية الفطرية كاستحالة اجتماع النقيضين، وأصل العلية، وكل حادث له سبب، وكل نظام له منظّم وغيرها، وهذه كلّها غير محسوسة وإذا أنكر هذه البديهيات العقلية الميتافيزيقية انهار النهج الحسيّ العلمي كلبية؛ لأنه إنّما يبني عليها؛ وأسهل مثال على ذلك هو أنّ التجربة مبنية على تكرار المحس، فإذا أردت أن تثبت وجود العالم الخارجي فلعلّك تتوهّم وجودي أمامك وأنت ترى صورتي في ذهنك وأنا لست موجوداً في الخارج أمامك فأنت! ستقول بأني سبب لهذه الصورة لأني واقف أمامك وعينك تأخذ صورتي إلى عقلك، فلو لم تؤمن بمبدأ السببية لما أثبتت وجودي أمامك بالتجربة، إذاً لا بدّ من أن تأتي بأصل العلية وتقول هذه الصورة لها سبب، وكل حادث له سبب، وإذا أنكرت السببية لا يمكن إثبات وجود الواقع الخارجي، وهكذا.

ومثال آخر: أنت تؤمن بأن فلاناً إذا تحدّث إما صادق وإما كاذب؛ لأنه يستحيل أن يكون صادقاً وكاذباً في وقت واحد، وهذا ناشئ من مبدأ استحالة التناقض، ومع عدم الإيمان باستحالة التناقض فإنّ التجربة تسقط لابتنائها عليه. فيتضح لنا أنّ العقل أساس والتجربة فرع، فإذا قطعت الأصل سقط الفرع وهو العقل التجريبي، العقل التجريبي مبتنٍ على المنهج العقلي الميتافيزيقي، والقضاء على المبادئ العقلية يؤدي إلى إبطال استدلالهم بالحس.

كذلك حال المنامات، كيف تثبت أن هناك رؤى ومنامات وأنت لست مستيقظًا، لو كان الاعتماد فقط على التجربة لما أمكن إثبات الرؤى والمنامات.

ولذا كانت الحرب على الدين في أوروبا هي بضرب أساسه وذلك لقوة الكنيسة آنذاك ففصلوها عن عالم السياسة، وقالوا لا يوجد دليل علمي على وجود الله، وهذا ما يعمل به الملحدون المجدد الآن.

السؤال الرابع: حاول بعض الملحدين أن يستدل على الإلحاد بالفطرة، وبرر ذلك بأن الأصل هو عدم وجود فكرة الإله، وإنما هي من مكتسبات الإنسان التي استقاها من البيئة والتعليم، كيف تعلقون على هذا النحو من الاستدلال؟

الجواب:

نحن نقول: لا ننكر قد يكون الدين لدى البعض مأخوذاً من العرف، لكن هناك سؤالٌ عن واقعية الأمر: أنه هل للدين مبادئ تثبت صحته أم لا؟ وأقصد بالمبادئ تلك المبادئ العقلية القطعية التي هي أقوى من البراهين الفيزيائية والرياضية.

أما القول بأن القطاع الأكبر من الناس اتبع الدين نتيجة للمصلحة أو الاستحسان أو الشهرة أو الخوف أو نتيجة أي شيء آخر، فإذاً الدين لا واقع له غير صحيح؛ لأن هذا الاتباع بهذه الصور أو غيرها لا ينفي واقعية هذا الدين.. ونحن آمنّا بالدين استناداً إلى وجود براهين قائمة عليه. وإن كنا لا ننكر وجود أمثال هؤلاء المتبعين للدين لأغراض مختلفة ومصالح، ليس كل أتباع الأنبياء مخلصين، بعضهم لمصالح، وبعضهم عبثوا بالدين



للتحرر، والدين جاء بمنافع دنيوية كالتحرر من الظلم، ولا ننكر ذلك، لكن هذا لا ينافي واقعية الدين، وكونه ذا مصالح دنيوية ويراعي مصالح الفقراء والمحرومين فهذا لا ينافي واقعية الدين ووجود الدليل عليه استناداً إلى براهين معرفية.

مداخلة: الآن كيف نوضح الاستدلال بالفطرة؟ هذا يدعي أن الفطرة تثبت أصل عدم وجود الإله؟

الفطرة في الاصطلاح هي العقل، العقل يدرك البديهيات، الفطرة ليست في قبال العقل، الفطرة هي عاقلة، الفطرة هي المبدأ الذي تميز به بين الصحيح والباطل والحسن والقبيح، كلُّ إنسان يعرف أن: كل حادث له سبب، النقيضان لا يجتمعان، قبح الظلم، حسن العدل، حسن الأمانة، قبح الخيانة، هذا لا يحتاج إلى معلم ولا إلى مدرسة، هذا استعداد فطري، ولكنه استعداد، والاستعداد ليس علة تامة، الاستعداد جزء العلة، والله تعالى ما أراد أن يجبر الإنسان على الهدى، الله جعل لديك عقلاً واستعداداً لمعرفته ولكن مشروطاً برفع الموانع، الإنسان يولد على الفطرة فالفطرة توحيدية، العقل يدرك أن هذا العالم له خالق، والله لا يجبر الإنسان على استعمال هذه الإمكانيات لتحصيل الكمالات، الله يعطيك رأس المال ولكن إن أحسنت الاستفادة منه فبها، الله أعطاك العقل وأرسل لك الأنبياء والأئمة والصالحين، ولكن إذا أعرض الإنسان فالله لا يجبر الإنسان، الاختيار والحرية الاعتقادية أمر مهم جداً عند الله: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾^(٣)، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٤) الله خلق إبليس ومكنه ودعمه وجعله مختاراً، والحساب يوم الحساب، أما هنا فجعله مختاراً.

الفطرة تعطيك علماً بوجود الله، لكن لا تجبرك على اتباعه، فالإيمان

فطرة وهو في الغالب يؤدي إلى معرفة الله، ولكن الإيمان العملي يتوقف على أمور أخرى.

السؤال الخامس: ادعى بعض الملحدين أصالة وأولية المادة فقال: أحد المبادئ الأساسية في فيزياء الكم هو مبدأ الارتباب لهايزنبرغ Heisenbergs principle of uncertainty والذي ينص على أنه لا يمكن تحديد طاقة جسيم ما خلال لحظة معينة بدقة تامة.. وذلك بسبب وجود ارتياب دائم بين هاتين الكميتين الفيزيائيتين، وذلك تبعاً للقانون:

$$h/4\pi = \Delta(E) \cdot \Delta(T)$$

أي أنّ اللاتعيين في الطاقة مضروباً باللاتعيين في الزمن سيكون أكبر أو يساوي ثابت بلانك على 4 باي. إذن فمفهوم الفراغ في العلم ليس هو ذلك العدم المطلق الذي يرمي إليه الفكر اللاهوتي، والأهم من ذلك هو أنه مهما حاولنا إفراغ حيز ما من المادة فيجب أن يبقى هناك مقدار ما منها.. إن قوانين الفيزياء تحتم وجود مقدار من المادة شئنا أم أبينا.

لعل هذه الدعوى تشابه الدعوى الأخرى لعلماء الفيزياء القائلة بأنّ الطاقة لا تفتنى وإنما تتحول إلى صور مختلفة، وكلاهما كما يبدو قائمتان على تحليل ما يرونه من عدم الثبات في الطاقة وتغيرها من صورة أو درجة إلى أخرى.

في البداية هل بالإمكان تبسيط هذه المسائل للقارئ الكريم، ثم

كيف يمكن النظر إلى هذه النظرية والاستنتاج معاً؟

الجواب:

طبعاً هذا كله من استغلاهم للعلم استغلاً سياسياً وأيديولوجياً، واعتمادهم على المنهج الحسي التجريبي وتجاهلهم للمنهج العقلي الميتافيزيقي، استغلوا النظريات العلمية التي لها آثار معرفية فلسفية في أمرين:

١- الأدلة التي تثبت وجود العلل القريبة للظواهر الطبيعية، هذا الاستغلال لإثبات الاستغناء عن الله مباشرة.

٢- الاستغلال غير المباشر، وهو من إنكار المبادئ العقلية كبرهان النظم، وبرهان الإمكان وبرهان الحدوث.

ومن النظريات التي استغلوها: النظرية الميكانيكية لإسحاق نيوتن، ونظرية الانتخاب الطبيعي، أو إنكار مبادئ العقل في جواز اجتماع النقيضين واجتماع الضدين عن طريق نظرية كوانتوم والكم، فاستغلوا العلوم بهذا الشكل. وقد ناقشتهم في كتابي: (نهاية الحلم) باستعراض النظريات الثلاث الرئيسية التي لها أثر إستيمولوجي معرفي:

النظرية الأولى: النظرية الميكانيكية لإسحاق نيوتن الذي أثبت أن الظواهر الطبيعية محكومة بأسباب طبيعية: مثل وقوع الشيء على الأرض بسبب الجاذبية، دوران الأرض حول الشمس، نزول الأمطار، الزلازل، البراكين، الأمراض، كل ذلك له أسباب، وهذه الأسباب موجودة بالضرورة ولا يمكن تغييرها، وهي تسير تلقائياً لا تحتاج إلى عناية، طبعاً نيوتن كان مؤمناً متديناً، ولا يفهم من نظريته عدم الاحتياج إلى الله، فإثبات الأسباب



القريبة لا يعني نفي الأسباب البعيدة، تقول: أنت تتكلم بسبب لسانك! هذا سبب قريب لكن هناك سبب بعيد وهو إرادتي، عدم رؤيتك للسبب البعيد لا ينفيه، عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود.

وطبعا استغلوا بعض الخرافات الدينية ككون الناس يرجعون كل شيء إلى الجن، لكن هذه خرافات ولا أحد من الأنبياء ادعى أن الله تعالى يُسير العالم مباشرة من دون أسباب. الفلاسفة يقولون بنظام الأسباب (نظام العناية)، الدين يقول: كل شيء بسبب، وأبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابها⁽⁵⁾، فهذا يرسخ الدين لا ينفيه.

النظرية الثانية: نظرية الانتخاب الطبيعي، فكذلك اعتمدوا في نظرية داروين على أن الأشياء كانت ناشئة من خلية صغيرة، ثم صارت خلية حية، ثم بدأت هذه الخلية تتطور فصارت أنواعاً مختلفة، ومن ثم حصلت فيها الطفرات الجينية.

طبعا داروين كان مؤمناً ويصرح هو بإيمانه، ونظرية داروين الذي تنفيه - على فرض التسليم بها وقبولها بشكل تام- والذي تبطله هو تعدد الأنواع؛ يعني من أول ما خلق الله الخلق كان الأسد موجوداً، والنمر موجوداً.. داروين قال: لا، بل كانت خلية واحدة، ثم صار منها كل شيء: إنسان، فيل.. فنظرية داروين لا تنفي السؤال: من الذي خلق الخلية؟! فهم يعترفون أنهم بدأوا بخلية حية، أما كيف دخلت الحياة فيها؟! فهذا لا يعرفونه، فهي (النظرية) تبطل تعدد الأنواع، ولا تبطل الخالق. فعلى فرض وجود خلية فالله سبحانه هو الذي خلقها، ثم بعد ذلك هو طورها وهداها، وصارت الأنواع بعناية الله تعالى. فالشيء لا يُخرج نفسه من القوة إلى الفعل، هذه نقطة مهمة جداً، فكما أنه لا يُخرج نفسه من العدم إلى الوجود، كذلك

لا يُخرج نفسه من القوة إلى الفعل؛ لأنَّ القوةَ نحوُ من العدم: بذرة التفاح لو حللتها تحت الميكروسكوب الإلكتروني لن ترى تفاحاً ولا شجرة، فهي فاقدة لصورة التفاح، من الذي أفاض عليها صورة التفاح والشجرة. فهنا أصل العلية يشمل:

الخروج من العدم إلى أصل الوجود.

بعد الوجود، الخروج من القوة إلى الفعل: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾^(٦).

هذه الشجرة من أين جاءت؟ فاقد الشيء لا يعطيه، القابل موجود لكن الفاعل أين؟ فالاعتماد على المادة وحركة المادة بنفسها خلاف المبادئ العقلية الفطرية الأولية الضرورية.

وعلى فرض أن المادة قديمة، والفلاسفة بأجمعهم يقولون بقدم المادة، فهذه من المبدعات التي أبدعت مع الزمان، لا أنها جاءت بعد وجود الزمان، فالمادة أزلية مثل العقول المجردة، الزمان، والمكان، والمادة، لكن مع قدمها فهي محتاجة للخالق، لذلك ملاك الحاجة إلى العلة عند الفلاسفة هو الإمكان لا الحدوث كما عند المتكلمين، فتحتاج إلى موجود يخرجها من حد الاستواء حتى لو كانت قديمة، الخلق لا يكون من العدم وهو غير الإبداع، الخلق هو التصنيع: مثل الكرسي يخلق من الخشب لا من العدم، الخشب مادة خام تتشكل تصبح خزانة، كرسي.. لكن أصل الخشب فهو مبدع، الإبداع لا من مادة.

الله تعالى أبدع المادة ثم خلق الأشياء من المادة، فالمادة عندهم قديمة، والمادة هي الاستعداد لا الصورة، وهذا الأمر يعتبر قاصماً لظهر الإلحاد وهو أنَّ الشيء كما أنه لا يخرج من العدم الصرف إلى الوجود إلا بسبب، فكذلك

لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بسبب، افرض أن العالم موجود مع الله منذ الأزل لكن من الذي طوره؟! فالخروج من القوة إلى الفعل تماماً كالخروج من العدم المطلق الصريح إلى الوجود.

داروين قال بهذه الخلية الحية، سلمنا أنها أزلية، أما نظرية (big bang) فعليها شبه إجماع؛ وهي أن العالم حادث وحدث قبل ١٣ بليون سنة بالانفجار العظيم، فالعالم ليس قديماً، والقرآن الكريم معظم آياته تشير إلى الخروج من القوة إلى الفعل كالخروج من الليل إلى النهار وتعاقبهما، تدرج الطفل من النطفة حتى يصبح إنساناً، فأزلية المادة لا تنفي وجود الله، فهم قد جاؤوا بشيء خلاف الضرورة العقلية، الخلية الواحدة كيف صارت قبلاً؟! يتكلمون عن التدرج يحاولون مداعبة العقول، التدرج لا يحل مشكلة الحاجة إلى الموجد، والتدرج لا يجعل المحال ممكناً؛ لأنَّ فاقد الشيء لا يعطيه، والقول باللاتعيين لا ينفي السؤال: من الذي عينها؟ من الذي أخرجها من القوة إلى الفعل؟

النظرية الثالثة: أما الكم (Quantum) والإلكترون؛ أي عالم ما دون الذرة فقد اكتشفوا عن طريق اللوح المعدني أن الإلكترون ينفذ من ثقب معين، ويوجد وراء هذا اللوح لوح حساس فإذا قذفوا إلكترونات واحداً رأوا آثاراً كثيرة على اللوح، فكيف صنع الإلكترون الواحد ٥٠ أثراً مثلاً؟! فقالوا بأنَّ الإلكترون يأخذ أكثر من مكان في نفس الوقت، ولكن هذا محال، هذا تفسير عشوائي غير محكوم بالقوانين العقلية، فكون الجسم موجوداً في أكثر من مكان في نفس الوقت يلزم منه اجتماع النقيضين، قالوا: نعم يجوز اجتماع النقيضين، وهذا يقودهم إلى السفسطة، فيكون العدم هو الوجود، وهذا يبطل علم الفيزياء، كل



شيء ينهار، يكون الحق باطلاً في نفس الوقت، أنت لم تستطع تفسير الظاهرة، لذلك آينشتاين رفض ذلك وقال: هذا محال، قال: أنتم تجهلون ذلك، وسيأتي يوم نستطيع فيه تفسير هذه الحركة، هذا شيء عجيب أعجز عن تفسيره، أما أن تفسروا الحركة بهذه الطريقة فهذا تلاعب بالقوانين العقلية، وكما يقول: "إن الله لا يلعب بالنرد"، الله لديه قوانين ولا يعمل بالعشوائية، فهذا هو الرد على هايزنبرغ من قبل آينشتاين المعاصر له، إذ لا يوجد شيء من دون قانون.

لذلك عندما نعرف أنهم نفذوا من غياب المبادئ العقلية وأن جهلنا بها سبب فقدان المناعة الفكرية، فلا بدّ من معرفة كيفية عمل العقل، وما هي علاقة العقل بالدين، وما هي علاقة العقل بالغيب، ولا بدّ من الاهتمام بالبناء العقلي والدروس العقلية من المنطق والفلسفة وإلا فإن جامعاتنا ستكون مادية حالها حال بقية الجامعات الأكاديمية المبتنية على الرؤى المادية.

السؤال السادس: هناك شبهة أخرى تقول: إذا ادعيتم أنّ الله موجودٌ كامل فهو لا يتغير، وعدم التغير يعني العدم، فإما أن يزداد ويتكامل من خلال خلقه، وإلا فهو وهم وعدم؟ وإذا فرضتموه غير محدود فهو يتمدد في الزمان والمكان ولا يكف عن الحركة والتغير والتغير بينما الكمال هو الوصول لحالة مثالية لا تطلب أي زيادة أو تغيير أو إضافة، فبالنتيجة إما أن تقولوا إنّه لا يتغير ولا يتكامل فهو محدود، وإما أن تقولوا إنّه غير محدود فهذا يقتضي التغير فيه ما يعني أنه كان ناقصاً.

لو تفضلتم علينا بشيء من التوضيح والنقد لهذه الشبهة.

الجواب:

العقلية الوهمية الحسية غير العقل، هذا المنغمس في المحس كالفيزيائي والرياضي لا يقدر على الإيمان بشيء لا زمان ولا مكان ولا جهة له، هذا مثل ابن تيمية والحنابلة، هم ليسوا عقلاء، لذلك فهم غير قادرين على الإيمان بشيء لا جهة له ولا زمان ولا مكان، يؤمنون بالله لكنهم يشبتون أحكام المحسوسات للمعقولات، يعطون المعقولات أحكام المحسوسات، والذي هو في مكان وزمان ويتغير هو الجسم؛ لأنّ الذي يخلق المكان هو الجسم بذاته، الجسم بامتداداته الثلاثة يتحيز (يخلق المكان)، وبحركته يخلق الزمان، فالزمان ليس إلا الامتداد والحركة، وإذا لم يكن هناك جسم فلا زمان ولا مكان بكل بساطة.

الله ليس جسماً، إذاً فليس في زمان ولا في مكان! ولكن النظام التعليمي المحسي المادي، والقاصر لا يتمكن من الإجابة عن هذا السؤال والإشكال، وإلا فهذه أمور تافهة وإشكالات سخيفة يمكن تبسيطها حتى للطفل فتقدم له بصورة بسيطة، لكن هذه سهلة على من درس، وليست سهلة على من لم يدرس، والسلفية وضعوا هذا الدين الطاهر على أرضية ملوثة، فالمفروض أن الدين يُفهم بالعقل، وهؤلاء يقولون أن الله كامل، وهذا يقول: إذا كان الله كاملاً فلا بد أن يتغير؛ لأنّه يتكامل بالتدرّج، وهذا قياس على الإنسان! فإن قلت: الله لا يتغير قالوا: هو قاصر! هذا بناء على التدرّج وهو من أحكام الماديات التي تحتاج إلى الخروج من القوة إلى الفعل، وأما الله فليس كذلك، ليس فاقداً لكمال ما، الله لديه كل الكمالات فلا يحتاج إلى الخروج من القوة إلى الفعل، فهو فعلي غير ناقص بل هو: ﴿فَعَالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾^(٧) فالغني المطلق لا يتحرك لطلب الكمال، والذي يطلب الكمال ويتحرك هو الفقير،



والله غني مطلق يعطي ولا يأخذ، كامل ومكمل، هو غني ومعطي، الله ثابت وليس ساكناً، الله ثابت وثباته لغناه؛ لأن كل شيء عنده. فالمشكلة الرئيسية هي في العقلية الوهمية التي تقيس الشاهد على الغائب، لذلك كل المشاكل - لا أكثرها- راجعة إلى غياب العقل، وهذا هو المحاصل في أنظمتنا التعليمية.

السؤال السابع: يقول المستشكل: (الله من خلق الزمن) هذه مقولة طفولية غير واعية، فالزمن ليس وجوداً بل علاقة وحركة المكان، فيلزم وجود مكان أولاً ليتكون منها علاقة نطلق عليها الزمن، لذا من العبث القول بخلق الزمان، وإذا كان الله أزلياً فهذا يعني أن الزمان أزلي بالضرورة فكيف خلق الله الزمان وهو لا نهائي مثله مرادف له؟ ما هو الجواب على هذا الإشكال؟

الجواب:

قلنا بأن الله لم يخلق الزمان بل خلق الجسم وحركه فتولّد الزمان، فالزمان هو منتجٌ أخير والجسم كائن قبل الزمان فإذا وجد الجسم وجد معه المكان، فإذا تحرك بعد ذلك تولّد معه الزمان. فليكن الجسم والزمان بتبعه قديماً، بناء على النظرية القائلة بأن الله خلق الفلك منذ خلق متحركاً، فهو قديم والزمان قديم لأن الحركة قديمة، فلنسلم بذلك وهي كلها من المبدعات عند الفلاسفة، الله أبدعها فوجدت مع الزمان، لكنها مع ذلك محتاجة إلى الله تعالى.

وإذا لم تؤمن بذلك فيأتي سؤال آخر عن الحركة التغييرية: من الذي يخرجها من القوة إلى الفعل؟ من الذي يخرجها من اللاشيء إلى الشيء في

كمالاتها الثانوية، هذا كمال يحتاج إلى معطي، فكما أن الكمال الأول وهو الوجود يحتاج إلى معطي، كذلك الكمالات الثانوية تحتاج إلى معطي ومخرج يخرجها من القوة إلى الفعل، والقرآن يحثُّ على النظر كيف أن الله خلق الخلق، والمقصود خَلَقَهُ من شيء إلى شيء، وإلا إذا كان عدماً فلا يمكن النظر والتأمل فيه، الكلام عن مثل البذور والأطوار الإنسانية وبقية الكمالات الثانوية التي يمكن النظر فيها، هذا تأملٌ في الخروج من القوة إلى الفعل، فهذا التكامل يحتاج إلى شخص يخرجها من القوة إلى الفعل.

السؤال الثامن: يستدل ملحد بدليل ابيقور قائلاً: دعونا نتناول حجة ابيقور التي أطلقها في أسئلة ولم يستطع أحد أن يتصدى لها!

هل يريد الله أن يمنع الشر، لكنه لا يقدر.. حينئذ هو ليس كلي القدرة!!

هل يقدر ولكنه لا يريد.. حينئذ هو شرير!

هل يقدر ويريد.. فمن أين يأتي الشر إذن!

هل هو لا يقدر ولا يريد.. فلماذا نطلق عليه الله إذن!!

ثم ألا يوحي وجود الشر في العالم أن الله لا يمكن أن يكون كلي القدرة وكلي الصلاح في ذات الوقت، وإذا كان الله عاجزاً أو يخطأ أو يسمح فكيف يعدُّ إلهاً؟

هذا هو التطبيق الأخير الذي نتوقف عنده ونستفيد من تعليقاتكم على هذه الافتراضات ولوازمها بنظر هؤلاء الملحدين.

الجواب:

هذه من أقوى الإشكالات وأشهرها عند الملاحدة وهي مشكلة الشرور، وقد عالجها الفلاسفة من قديم الزمان أي منذ زمن أفلاطون، بل أقدم من أفلاطون من زمن ديمقريط، ولأن هؤلاء لا يقرأون الفلسفة فلا يعرفون الجواب فيكررون هذه الشبهة دائماً.

ونقول باختصار إن خلاصة كلامهم يرجع إلى أن الأوصاف التي يصف بها المؤمنون الله لا تتوافق مع الواقع المادّي، كما لو قلت: هذا دكتور بارع جداً، ثم تقول بأنه لا يستطيع أن يعالج أحداً، فهذا الكلام مناف لمواصفاته التي تذكرها، كذلك الله يطبقون عليه مثل هذه الإشكالات ويقولون بأنكم رسمتم أسطورة عن الإله وأنه عادل وكذا.. ولكن هذا ينافي خلق الشرور، فإذا كان الله عادلاً لا بدّ من أن يثبت ذلك، فإذا لم يثبت ونحن نلاحظ الشرور فهو ظالم عندئذ!!

وهذه الشبهة لم يجب عليها أحدٌ سوى الفلاسفة في القديم، وأما حديثاً ففي الكتب الفلسفية يوجد فصل كامل بعنوان (دخول الشر في القضاء الإلهي) وهذا من أروع المباحث الفلسفية الموجودة.

ومن خلال نظرتي وملاحظتي الخاصّة عندما كنت في أوروبا وجدتُ بأن أكبر شبهة تمنع الناس من الإيمان بالله هي شبهة الشرور، يقولون: لا يمكن أن يجتمع العلم والقدرة وبقية الصفات الإلهية مع هذه الشرور الموجودة.

أما ردّ هذه الشبهة فأقوله باختصار مفاده:

أنا - كما أشار الحكماء من قديم الزمان - نؤمن بأن الشر غير موجود؛



لأنَّ الشرَّ ليس إلاَّ عدم الخير، كما أنَّ الفقر هو عدم المال، والجهل عدم العلم، والمرض عدم الصحة.. فالشُّرور لا تحتاج إلى إيجاد بل يكفي عدم إيجاد الخير، أنت موظف عندي وأنا لا أعطيك الفقر، بل يكفي أن لا أعطيك الراتب فتكون فقيراً.

وهنا سؤال مفاده: أنا لو سلّمنا أنَّ الشرَّ أمرٌ عديم فما هو القول عن الأشرار أليسوا وجودات؟!

نقول نعم هؤلاء أشرار لكنهم ليسوا أشراراً بالذات بل هم أشرار بالعرض؛ أي أنَّه شرير من حيث أنَّه يُفقدك كمالك أو يَمنعك من تحصيل كمالك. انظر إلى إبليس مثلاً ليس شرّاً من حيث ذاته: من حيث هو حي، قادر، عالم، ذكي، هذه كمالات وهو كامل، بل هو شرٌّ بالنسبة إليك حيث يضلُّك ويمنعك من العلم وتحصيل الكمالات، والشرير شرير من حيث يفسدك، يسرقك، يقتلك، هذه كلها تعني أنه يسلبك كمالاتك، أو يَمنعك من تحصيل الكمالات، فالشُّرور هي أمور إضافية.

مداخلة: واضح أن كمالات المخلوقات هي خير في نفسها، مثل السمّ الموجود لدى العقرب والثعبان، لكن بالنسبة لي فهي شرٌّ إضافي، لكن كيف نفرِّق بين شر مثل إبليس وشر العقرب؟

طبعاً الشرور على قسمين:

* شرور طبيعِيَّة (كسم الأفعى إذا لدغت الإنسان مثلاً).

* واختياريَّة، وما نتحدّث عنه هي الشرور الاختياريَّة، حيث أعطيت الحرِّيَّة للناس ويكون قرار التكامل بيد هذا الإنسان. فالشر بالذات غير موجود، والموجود شر بالعرض.

لكن مع هذا فإنَّ السؤال لا ينقطع: إذا سلّمنا بالشروع الاختيارية فلماذا خلق الله العالم بهذه الشرور - حتى لو كانت بالعرض - ؟

نقول: لأنَّ خيره أكثر من شره، والحكيم لا يترك الخير الكثير من أجل الشر القليل؛ لأنَّه يودّي إلى شرٍّ أكثر، وهي نقطة مهمة جداً؛ إذ إنَّ خير عالم الطبيعة أكثر من شره، وقد اعترضت الملائكة على ذلك فأجابهم الله بأنه يعلم ما لا يعلمون! حال ذلك حال إجراء العملية الجراحية واستئصال الطحال مثلاً، كيف تدفع مالك من أجل أن تخسر عضواً من جسمك؟ الجواب: لأنني أريد الحفاظ على حياتي وهي أهم من مالي ومن العضو المستأصل، هذا بلحاظ الكم.

وكذلك بلحاظ الكيف؛ وجود النبي يستحق أن يُخلق لأجله العالم ولو كان فيه مليون شخص كأبي سفيان وفلان وفلان، يقول للنبي ﷺ: «لولاك لما خلقت الأفلاك»^(٨)، فمن ناحية الكيف الوجود النبوي الطاهر هو خير أكثر. ويبقى سؤال واحد وهو: أن الله ما دام قادراً على كل شيء أليس قادراً على منع هذا الشرّ الأقل؟

نقول: ليس أنه لا يستطيع، بل هو محال، المادة هي مبدأ الخير ومبدأ الشر، مبدأ الخير لأنها تقبل التكامل التدريجي والخروج إلى الفعل، ومن ناحية أخرى هي مبدأ الشر؛ لأنَّ الذي يمكن أن يكسب يمكن أن يخسر ويفقد، فتفقد الكمالات التي حصلتها، تخسر المال، تخسر العلم، تخسر الصحة وهكذا، وكذلك قد يكون هناك كمال أريد كسبه ولكن يوجد مانع من ذلك، الشرير يفقد كمالاً حاصلًا، أو يحول بينك وبين الكمال المطلوب، ومن هنا يستحق العقاب؛ لأنَّ هذا الشرير يفقدك

كمالاتك أو يحول بينك وبين الكمالات التي تريدها، ولكن حتى يمنع الله الشر كاملاً فلا بدّ أن يزيل سببه وهو المادة، وعالم الطبيعة قائم بالمادة فلا يمكن تجريده عن النقائص والشورور، لا يمكن خلق مادة لا تتكامل ولا تتدرج، ولو سلب الله المادة لكان قد سلب الخير الأكثر، هذه هي الشورور الاختيارية.

وأما الشورور الطبيعية فيحصل تزاخم بين الأشياء في عالم الطبيعة لأنّ طبيعة العالم الحركة وهي تؤدي إلى الصدام فتحصل الزلازل والبراكين مثلاً، وكذلك الميكروب فهو لا يريد إمرضك، ولكن طعامه ورزقه هو دمك، فهو يراك أنت الشرير الذي تقتله.

الهوامش:

(١) ولد الأستاذ الدكتور الشيخ أمين عبد الخالق في مصر في عام ١٩٥٥م، وهو أستاذ الفلسفة الإسلامية في الحوزة العلمية، حائز على عدّة شهادات: بكالوريوس في الطب من جامعة القاهرة، وتخصص في الأمراض الباطنية من جامعة بون الألمانية، ودكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة من الجامعة الأمريكية في لندن.

شغل عدّة مناصب منها عضوية المجلس العلمي في مؤسسة الدليل، وعضوية الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية ورتاسة أكاديميّة الحكمة العقلية.

صدر له عدد من المؤلفات من أهمّها: أصول المعرفة والمنهج العقلي، تطور الفلسفة الإسلاميّة، النظام السياسي المقارن، العقل بين المقاومة والاستسلام، ونهاية حلم وهم الإله. وغيرها من المؤلفات.

(٢) سورة الروم: ٣٠.

(٣) سورة الكهف: ٢٩.

(٤) سورة البقرة: ٢٥٦.

(٥) ورد في الكافي الشريف ج ١، ص ١٨٣ عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: «أبي الله أن يجري الأشياء إلا بأسباب، فجعل لكل شيء سبباً، وجعل لكل سبب شرحاً، وجعل لكل شرح علماً، وجعل لكل علم باباً ناطقاً، عرفه من عرفه، وجهله من جهله، ذاك رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن».

(٦) سورة نوح: ١٤.

(٧) سورة البروج: ١٦.

(٨) مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٨٦.



قيمة الشهادة (١)

الشيخ علي فاضل الصددي

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين،
واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدين، ربّ أدخلني مدخل
صدق وأخرجني مخرج صدق، واجعل لي من لدنك سلطاناً نصيراً.

قال الله سبحانه: ﴿... وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضَلَّ
أَعْمَالُهُمْ * سَيَهْدِيهِمْ وَيُصَلِّحُ بِأَلْهِمْ * وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَها لَهُمْ﴾ (١).

الشهادة أمنية العاشقين:

الشهادة والقتل في سبيل الله أمنية العاشقين، وخيار عقل الوعي.

أما أنه أمنية العاشقين؛ فالمؤمن إذا أحبّ الله أحبّ لقاءه ولم تشدّه
الأرض إليها فتراه يرفع مسألة ملحة إلى الله تبارك وتعالى ليله ونهاره في أن
يكون في عداد من يقتل في سبيله سبحانه وأن ينال شرف الشهادة، ويصرّ
بعض المؤمنين على أن يقرأ هذا الدعاء مكرراً وهو أدعية الليالي في شهر
رمضان «اللهم برحمتك في الصالحين فأدخلنا وفي عليين فارفعنا ... وليلة القدر وحجّ
بيتك الحرام وقتلاً في سبيلك فوق لنا» (٣).



(نعم) البعض يصرّ على هذا الدعاء في كل ليلة من ليالي شهر رمضان هذا إن لم يدعُ بهذا الدعاء في غير شهر رمضان أو بمثيل هذا الدعاء الذي يحتوي على مسألته - التي تلحّ على خاطره - وهي أن يلقي الله تبارك وتعالى مقتولاً في سبيله.

وهذه المسألة - أيها الأخوة - مسألة طلب الشهادة وأن تكون حاجة ملحة مرجعها إلى وعي بأهميّة الشهادة وإلى إيمان بقيمة الشهادة لذا لا يتردّد في أن يطلبها من الله تبارك وتعالى ولا يحسّ بنحو من الانكفاء والثقل وهو يطلب الشهادة فكأنّه يقول أريدها ولا أريدها.

هذا الوعي ينبغي أن يتحرّك في المؤمن^(٤) من بدايات شبابه وخصوصاً في نفس طالب العلم^(٥).

ينقل في أحوال السيد الخوئي رحمته الله في قصّة طويلة أنّه كان من ريعان شبابه وقبل الزواج يتمنّى على الله ثلاث حاجات؛ يقول: الأولى هي عبارة عن زوجة صالحة تعينني على دراستي وقد فعل، والثانية: الفقاهاة وقد فعل، والثالثة: هي الشهادة يقول: وقد يئست منها في هذا السن. وقد اتفق هذا الكلام منه رحمته الله في ضمن حدث صعب جداً فقال: والثالثة وهي الشهادة فمرحباً بها في هذا العمر...

المحصّلة - يا إخوان - أن هذا الشوق إلى الشهادة كان عنده من الأمنيات التي لا تفارقه فكما أن البعض تكون له أمنية بأن يكون له ولد أعم من الذكر والأنثى فتراه ليل نهار وقد يعرفه الآخرون بأنّ هذه طلبته ولا يتفق أن يلقي أحداً من نيّته زيارة أحد المعصومين عليهم السلام إلا ويوصيه بالدعاء في حاجة وإن لم يصرّح بها. لماذا؟ لأنّ هذا الغرض صار غرضاً ملحاً لنفسه.

حريّ بالمؤمن وخصوصاً طالب العلم أن تكون هذه واحدة من طلباته واحدة من حوائجه الملحة التي يتمنّها على الله تبارك تعالی لما لها من قيمة عالية جداً.

قرأت في قصة أحد المؤمنين ممن وفق للشهادة أنّه كان يقرأ سورة يس يومياً ولعله يقرأها أكثر من مرّة في اليوم واللييلة، وفي خاتمة السورة توجد هذه الآية ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ﴿فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾^(٦) فكان يستبدها بقطعة فيقول: أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يرزقني الشهادة ويكررها مرات عديدة ثم يأتي بالآية.

الشهادة خيار العقل:

عند التفات عقل المؤمن إلى الموت بغير شهادة أو الموت بشهادة فإنك تراه يذعن بعقله أن الشهادة خير من غيرها، وهذه تحتاج إلى موازنة بسيطة جداً.

لذا نجد في شعر للحسين عليه السلام ولم يعرف لغيره فلا يوجد احتمال أن يكون لغيره عليه السلام يذكر هذه الموازنة قائلاً:

فإن تكن الدنيا تعدّ فإن ثواب الله أعلى وأنبل
فإذا كانت الدنيا بهذا المقدار من القيمة بحيث تعدّ نفيسة فلا محالة يكون
ثواب الله تبارك وتعالى أو دار ثوابه أعلى قيمة من هذه الدنيا.

المشكلة هي في الإخلاق إلى الدنيا فتحلو عند الإنسان بحيث لا يرى غيرها فيقطع نظره عمّا عند الله تبارك وتعالى في الآخرة.

ثم يقول ﷺ:

وإن تكن الأبدان للموت أنشئت فقتل امرئ بالسيف في الله أفضل والأبدان لا محالة كذلك يقول الله تعالى: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ﴾^(٧)، ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾^(٨) «الموت معقود بنواصيكم»^(٩)، لا يوجد أحد إلا وإلى فناء طالت الأيام به أو قصرت.

فحريّ بالمؤمن أن يخاطب نفسه بأنّي لا محالة سأفنى وسألقي الله تبارك وتعالى ولكن بأي حال ألقاه؟ قد ألقاه محملاً بالذنوب والمعاصي قد ألقاه مطهراً بشرف الشهادة^(١٠).

وهذه المعادلة واضحة جداً إلا أن المشكلة هي وجود ما يشدّ الإنسان إلى هذه الحياة وما يجعل من الحياة الدنيا في عين المرء في صورة رائقة، فإن ما في يده من حطام، شيء من المال، شيء من العقار، عنده زوجة وعيال، يخلد به إلى الأرض وينشدّ إليها.. فإذا كان عنده ما شاء الله من الأموال فكيف يفارقها!!

وإن تكن الأموال للترك فما بال متروكٍ به المرء والأموال يجمعها الإنسان ليتركها وهذه لام العاقبة على نسق ما في قوله تعالى: ﴿فَالْتَفَتَهُ آلٌ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾^(١٢) هم لم يتخذوه لذلك بل اتخذوه ليكون لهم قرّة عين إلا أن العاقبة أنه كان عدواً لهم وحزناً وكان خصماً ومعانداً ومضاداً لهم، وكذا جمع المال فمن يجمع المال يتركه فكأنه جمعه ليتركه هذه هي العاقبة، فلا ينفق منه حيث يكون لهم جمع المال، وقد يعين في الجمع فتزداد عنده حالة الانشداد إليه، ولا يبخل به على الآخرين فحسب بل قد يبخل به على نفسه، وهذه نتيجة طبيعية لمن اشتدت علاقته

بالمال فتراه يعيش عيشة الفقراء ولا يروق له المال إلا أن يراه عياناً أمام ناظره أو يرى عدده ورقمه ويأنس بهذا المجموع، والمال ما هو إلا مثال؛ لتعدد ما يمكن أن يشد الإنسان إلى الأرض كما هو الحال في الولد، يُنقل عن الإمام الخميني رَضِيَ اللهُ عَنْهُ في أواخر حياته أنه كان عنده ابن السيد حسن الخميني وكان كلٌّ منهما متعلق بالآخر.. الحفيد والجد ... وفي توالي أيام الإمام طلب عدم إحضار هذا الحفيد إليه لما وجد من الانشداد إليه، فكأنه قدر أن يكون مثله مانعاً من الرغبة في لقاء الله تعالى.

قيمة الشهادة:

الآيات التي صدرت بها حديثي هي في سورة محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حيث قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ سَيَهْدِيهِمْ وَيُصْلِحُ بَالَهُمْ وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ عَرَفَهَا لَهُمْ.

القتل في سبيل الله أعم من أن يكون بالاستشهاد بمعناه المصطلح وهي الشهادة بين الصفيين في المعركة خصوصاً إذا كان تحت راية إمام معصوم ... وهنا نتحدث حول القتل في سبيل الله بمفهومه الواسع جداً كما لو قتل إنسان لأنه يريد نصرة دين الله تبارك وتعالى ويريد أن يعمل بوظيفته التي كلفه الله بها فيقتل .. إنسان يناصر مستضعفين فيقتل .. إنسان يقف شوكة في وجه الظالمين فيتخلص منه .. إنسان ينصح الله ولرسوله فيقتل .. هذه كلها قتلات في سبيل الله تعالى ومن أجله.

وفي المقابل قد ترى من يأمن على نفسه ويسلم له دمه لأنه وضع يده في يد الظالمين فيسلم لمسالته إياهم وعدم مناكفته لهم ولا يجبههم بكلمة الحق، فالمناكف يُصْفَى ولو غيلةً كما اتفق ذلك للشيخ حسين العصفور حيث قُتل غيلةً إذ رماه عدوٌّ من النواصب بحربة أصابت قدمه فنزف حتى توفي، وصار

في عِدَادِ شُهَدَاءِ الْفَضِيلَةِ، لِذَلِكَ أُرِّخَ لَهُ الشَّيْخُ عَبْدِ الْحُسَيْنِ الْأَمِينِيُّ (١٣) فِي كِتَابِهِ شُهَدَاءَ الْفَضِيلَةِ الَّذِي أَعَدَّهُ لِمَنْ نَالَ الْفَضِيلَتَيْنِ - الْعِلْمَ وَالشَّهَادَةَ -.

أ. لَنْ يَضِلَّ أَعْمَالُهُمْ

الآية تذكر قيمة من يقتل في سبيل الله فتقول: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ﴾ ما معنى ضلال الأعمال؟

هذه الفقرة من الآية الرابعة من سورة محمد ﷺ وَأَمَّا الْآيَةُ الْأُولَى فِي نَفْسِ السُّورَةِ فَهِيَ تَتَحَدَّثُ عَنِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَتَقُولُ: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ أَضَلَّ أَعْمَالُهُمْ﴾ (١٤) فَهَؤُلَاءِ أَضَلُّ أَعْمَالُهُمْ وَأَمَّا الَّذِينَ قَتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَنْ يَضِلَّ أَعْمَالُهُمْ فَمَا مَعْنَى ضَلَالِ الْأَعْمَالِ؟

تعني أنها لا توصل إلى المقاصد وهذه كناية عن فساد العمل وبطلانه فحيث يعود فاسداً فإنه لا يوصل إلى المراد حتى لو كان في حد ذاته صالحاً إلا أنه مع عدم توفره على شرطه فلا يوصل إلى المقصد وبالتالي يعود وكأته قد ضلَّ الطريق. هذا بالنسبة إلى أعمال الذين كفروا. وكل أعمالهم بهذه المتابة فهي ضالة لا تصل ولا توصل، وفي المقابل أعمال الذين قتلوا في سبيل الله ولا سيما العمل الذي أودى بهم إلى القتل في سبيل الله فإن الله تعالى يتعهد بقوله: ﴿فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالُهُمْ﴾ يعني أن أعمالهم صحيحة ومقبولة وتؤتي ثمارها وتوصلهم إلى المقاصد.

ب. سَيَهْدِيهِمْ

ثم تقول الآية الخامسة ﴿سَيَهْدِيهِمْ﴾... وهنا قيمة أخرى تضاف إلى ما تقدّم وهي أنهم مهديون! وكيف تكون هذه الهداية وقد فارقوا الدنيا؟ الهداية هنا بمعنى أنه يوصلهم.

الهداية قد تكون بإراءة الطريق وأخرى تكون بالإيصال إلى المطلوب..
والله تبارك وتعالى ضمن لمن قتل في سبيل الله أنه مهديٌّ، وقد تسأل يهديهم
أي يوصلهم لكن إلى أي شيء يوصلهم؟ يوصلهم إلى منازل السعادة
والكرامة عنده سبحانه.

هؤلاء لما كان هدفهم من عملهم هو الله تبارك وتعالى ولما كانت أعمالهم
غير ضالّة ففي هذه الحالة ستوصلهم إلى مقصدهم ومن مقصدهم رضوان الله
تبارك وتعالى ومنزل كرامته فلذلك فالله تبارك وتعالى لما كانت هذه طلبتهم
فإنّه يوصلهم لا محالة.

ج . يصلح بالهم

والآية الثانية من نفس السورة قالت: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
وَأَمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَأَصْلَحَ
بَالَهُمْ﴾^(١٥) إذن صلاح البال من نصيب كل مؤمن، لكنّه سجّل في حق من
يقتل في سبيل الله بنحو أكد وأبرز. ما هو صلاح البال؟ هو عبارة عن
صلاح الشأن والأمر وبصلاح الشأن يصلح البال، لكنّ هذا الصلاح ليس
على مستوى الدنيا لأنّ الفرض أنّ هذا الشهيد قد انتقل عنها فيكون المعنى
أنّه تعالى سيصلح أمر آخرتهم ولكن من دون مقدّمة كما في المؤمنين فإنّهم
يكفّر عنهم، ﴿كَفَّرَ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ﴾ ومن تكفير السيئات يحصل صلاح
البال.. أما الذين قتلوا في سبيل الله فنفس قتلهم في سبيل الله تضمن لهم
ذلك ومباشرة تنقلهم إلى صلاح الشأن والبال، إذن سائر المؤمنين أعني غير
الذين يقتلون في سبيل الله فإنّهم عبر قنطرة معينة يصلح لهم بالهم وهو
تكفير السيئات أولاً ثمّ يصلح لهم بالهم.

د- دخول الجنة معرفة لهم

تقول الآية ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ﴾ إدخالهم إلى الجنة ليس مؤجلاً، بل بُعِدَ قتلهم؛ إذ تقول الآية: ﴿وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ سيهديهم وَيُصْلِحُ بِأَلْهِمُ ﴿وَيُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ﴾ ولم تقل: سوف يهديهم .. الخ فما إن يقتلوا يدخلهم الله جنّته، فتكون الآية على نسق قوله: ﴿بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ ثم تقول الآية: ﴿عَرَفَهَا لَهُمْ﴾ وهذه الجملة إمّا حالٌ مِنَ الضمير في (يُدخلهم) يعني يدخلهم حال كونهم معرفين بها أو أنّها حال من الجنة، أي: يدخلهم الجنة حال كونها معرفة (يعني مطيبة) لهم أو لأجلهم وهذان معنيان.

فتارة نقول: بآته يدخلهم الجنة وقد عرفهم إيّاها وهذا هو ما يشدّهم نحوها وإلى الشهادة.

وكيف يعرفه الله الجنة؟ يعرفه الجنة إما بالبيان الدنيوي أي عن طريق الوحي والنبوة فيعرف الجنة وما فيها من نعيم الله تبارك وتعالى وما فيها من قرب من الله وما فيها من كرامة الله تبارك وتعالى على من هم في جواره فالإنسان يأخذ في الاشتياق إلى الجنة فإذا اشتاق إلى الجنة رخصت نفسه عليه وقدمها في سبيل الله تبارك وتعالى فيجيء إلى الجنة وهو عارف بها وعالم بما فيها فلذلك لا من يدخل إلى الجنة إلا وهو على معرفة وعلى بيان شاف واف من قبل الوحي والنبوة بها.

وتارة يعرفه الله الجنة لا بالبيان الدنيوي وإمّا بنحو البشرى، فبعد أن يقتل في سبيل الله يعرفه الله تبارك وتعالى بالجنة إما عند قبض الروح أو في لحظة وضعه في قبره أو كما اتفق لأصحاب الحسين عليه السلام بأن كشف الجنة أمام نواظرهم وهم في الحياة الدنيا بعد أن عرف أنّهم لا يتاركونه بحالٍ من الأحوال.



يا إخوان..

الحسين عليه السلام خرج من مكة ومعه ما شاء الله من الخلق ولا أقلّ لا يجزمون بأنّ العاقبة هي القتل، وما مرّ عليه السلام في طريقه بجي من أحياء العرب إلا وخرج معه الكثير حتى بلغ منزل زرود وبمجرد أن بلغ الحسين عليه السلام مقتل مسلم تفرق الجميع عنه سوى الصفوة، الذين عرفوا أنّ الحياة في الدنيا لا ترجى لمن يرافقه ومع ذلك لزموا الحسين عليه السلام ومع ذلك بقوا في الامتحان إلى أن وصلوا إلى كربلاء وإلى يوم العاشر.. ومع أنّه فتح لهم باب الرخصة... قد يقول البعض بأنّ هذه اختبار نيات فليكن كذلك لكنهم ثبتوا..

وعندما عرف -وهو العارف بهم- أنّ هؤلاء معه لا محالة ففي هذه الحالة أراهم قصورهم في الجنّة، وحقّ قول الفقيه الشيخ حسن الدمستاني عندما وصفهم بهذا التوصيف في قصيدته (شاهدوا الجنّة كشفاً وأوها رأي عين)^(١٦) وهذا الفقيه التقوي لا يقول هذا القول جزافاً وخطاباً.

إذن، يعرف المقتول في سبيل الله بالجنّة إما بالبيان الدنيوي وإما عن طريق البشري.

فلذا حريّ بالمؤمن وخصوصاً طالب العلم بعد أن عرفنا ربنا سبحانه عن طريق الوحي والنبوة الجنّة فهنا لا عليه إلا أن يلاحظ هذا التعريف لتشتاق نفسه إلى الجنّة وإلى لقاء الله تبارك وتعالى ويطلع على ما أعدّه الله تبارك وتعالى لأهل كرامته وما أعدّه لمن قتل في سبيله فتعظم عنده هذه الأمنيّة وهذه المسألة وبالتالي يديم الطلب من الله تبارك وتعالى في أن يوفقه للقتل في سبيله سبحانه هذا كله بعد هذا التعريف.

ومعنى آخر لـ ﴿عَرَفَهَا لَهُمْ﴾ -وقد أشرتُ إليه- يذكره الشيخ

الصدوق عليه السلام فيقول: "أي طيبها لهم، وقد قيل: إنَّ العرف العود الطيب الريح" (١٧) فهو نوع خاص من الطيب نافذ الرائحة، فهو تعالى يدخلهم الجنة عرفها لهم، أي: طيبها لهم كرامة لهم لما نالهم من القتل في سبيله تعالى.

الشهيد يزوى عنه الطيب والكافور عند مواراة جسده لكن هناك - في الجنة - له تطيب يليق به فيدخل الجنة ويستقبله الطيب وهذا من كرامة المقتول في سبيل الله تبارك وتعالى.

بعد هذا أقول:

أولاً: إنَّ من يتمنى الشهادة على الله تبارك وتعالى ويديم المسألة منه تبارك وتعالى أن ينيله هذه الأمانة هذا قد يعطيه مؤشراً ومبشراً إلى نفسه بأنه ليس عنده خلود إلى الأرض والعكس بالعكس أيضاً حيث يجد الإنسان في نفسه امتعاضاً من الشهادة أو لا توجد عنده رغبة ملحّة عليه أن يطلب من الله تبارك وتعالى الشهادة فهي مؤشّر إلى وجود نحو إخلاد إلى الأرض فهذه علامة للتمييز بوضوح ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾ (١٨) ولا يحتاج إلى من ينبّهه إلى هذا بعد وجود هذه العلامة التي يتعرف الإنسان من خلالها على نفسه.

ثانياً: الشهادة - أيها الإخوان - اختصار ونحو طيِّ لمراحل طويلة جداً.

فإنَّ الإنسان حتى يصل إلى الله تبارك وتعالى ويصل إلى كرامته محتاج - بعد عون الله تبارك وتعالى وبعد شفاعة الصفوة وخيرة الله - إلى ما شاء الله من الأعمال حتى يبلغ وفي بعض الروايات أنه لا يبلغ أحد بعمله (١٩) كائناً من كان إلا بتوسّط من الله تعالى.

وهناك رواية تقول: «... إذا كان يوم القيامة لم يبق ملك مقرب ولا نبي مرسل

ولا مؤمن ممتحن إلا وهو محتاج إليهما - محمد ﷺ وعلي - في ذلك اليوم» (٢٠) أقول:
لكنّ القتل في سبيل الله يقطع لك المراحل ويطويها.

ثالثاً: طلب الشهادة يعني أنّ الإنسان مستعدّ للقاء الله تبارك وتعالى وهذه مهمة جداً وحيف (٢١) على النفس أن يلقى ربّه بلا استعداد للقاءه.. لذا من أمنيّة الصالحين أن لا يتخطّفهم الموت إلا وقد استعدوا إلى لقاء الله تبارك وتعالى.

«اللهم ارزقني التجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل حلول الفوت» (٢٢) هذه أمنيّة عند الإنسان فإذا كانت أمنيّة الشهادة عنده ففي هذه الحالة هو مستعد للقاء الله تعالى، والعكس بالعكس؛ يقول تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٢٣) فمن يقول بأنّه وليّ من أولياء الله تبارك وتعالى وأنّه حبيب إليه وأنّه من أهل الكرامة عليه فليتمنى الموت ولقاء الله.

بينما المستعد للقاء الله سبحانه بأنّه كيف نفسه له، فإنّ طلبته أبداً ودائماً الشهادة حتى إذا كان هناك من دعاء في طلب السعادة يعكسه في طلب الشهادة كما في زيارة السيدة المعصومة «واختم لي بالسعادة» بعضهم يقرؤها فاختم لي بالشهادة فيتمنى أن تشفع له السيدة لا في السعادة كيف ما اتفقت بل يطلب سعادة خاصة وهي الشهادة هذه التي إذا نالها الإنسان يكون قد نال أقصى المنى ونال أقصى السعادة.

نسأل الله سبحانه أن يوفقنا وإياكم لمراضيه وأن يجنّبنا وإياكم معاصيه وأن يستر علينا وعلى أعراضنا وعلى إخواننا وأخواتنا من المؤمنين والمؤمنات إنّه أرحم الراحمين.

الهوامش:

- (١) كلمة ألقيت في حسينية الإمام الرضا عليه السلام مساء يوم ١٥/١٢/٢٠١٦م، الموافق ١٥ ربيع الأول ١٤٣٨هـ بمناسبة ذكرى عيد شهداء البحرين.
- (٢) سورة محمد: ٤-٦.
- (٣) مفاتيح الجنان، القسم الثاني ما يستحب إتيانه في ليالي شهر رمضان، الأمر الثاني عشر أن يقول في كل ليلة: «اللهم برحمتك...».
- (٤) أي: وعي طلب الشهادة.
- (٥) وستعرف لاحقاً على قيمة الشهادة إذا ما خامرت وجدان المؤمن وبقيت تتردد دائماً وأبداً في نفسه.
- (٦) سورة يس: ٨١-٨٣.
- (٧) سورة الزمر: ٣٠.
- (٨) سورة الرحمن: ٢٦.
- (٩) عن أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة، من عهده إلى محمد بن أبي بكر لما ولاه مصر.
- (١٠) وسيأتي ما يستفاد منه من الآيات أن الشهادة تؤذن بأن يفد صاحبها على الله طاهراً مطهراً بحيث لا يرجو من الله أن يتجاوز عنه ويغفر له؛ لأن الشهادة قد صفت ما عليه. منه
- (١١) أنشأ عليه السلام هذه القصيدة عندما لقيه الفرزدق وجرى بينهما حديث عن مسلم بن عقيل فاسترحم عليه ثم أنشأ هذه الأبيات. انظر: الملهوف: ١٣٤، البحار، ج ٤٤، ص ٣٧٤، وغيرها.
- (١٢) سورة القصص: ٨.
- (١٣) الشيخ عبد الحسين الأميني النجفي، المعروف بالعلامة الأميني يقع كتابه في أربعمئة وستة عشر صفحة مترجماً فيها ثلاثمائة عالم من علماء الشيعة الذين قضوا غيلة. وألف

بعد ذلك كتاب أسماء بمستدرك شهداء الفضيلة ليضيف على ذلك العدد غيرهم.

(١٤) سورة محمد: ١.

(١٥) سورة محمد: ٢.

(١٦) هو الشيخ الحسن بن محمد بن علي بن خلف بن إبراهيم بن ضيف الدمستاني البحراني من عبد القيس، فقيه ومتكلم وأديب وشاعر شيعي بحراني مشهور (ت ١١٨١ ودفن في القطيف)، له قصيدة مشهورة مطلعها:

أحرم الحجاج عن لذاتهم بعض الشهور وأنا المحرم عن لذاته كل الدهور
وهي من القصائد الخالدة. وقد استشهد المحاضر ببيت منها وهو:

يحسبون البيض إذ تلبس فيض القلل بيض أنس يتمايلن بجمر الحلل
فيذوقون المنايا كمذاق العسل شاهدوا الجنة كشفاً ورأوها رأي عين

(١٧) من لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣، ص ٣٨٨، ح ٤٣٦٣.

(١٨) سورة القيامة: ١٤.

(١٩) ورد عن النبي ﷺ: «لن يدخل أحدكم عمله الجنة» في مسند أحمد، ج ٦، ص ٢٧٣ وغيره.

(٢٠) عن سماعة قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام: «إذا كان لك يا سماعة إلى الله عز وجل حاجة فقل: "اللهم إني أسألك بحق محمد وعلي فإنّ لهما عندك شأن من الشأن وقدراً من القدر، فبحق ذلك الشأن وبحق ذلك القدر أن تصلي علي محمد وآل محمد وأن تفعل بي كذا وكذا" فإنه إذا كان يوم القيامة لم يبق ملك مقرب ولا نبي مرسل ولا مؤمن ممتحن إلا وهو يحتاج إليهما في ذلك اليوم» الكافي، الشيخ الكليني، ج ٢، ص ٥٦٢، باب الدعاء للكرب والهم والحزن والخوف ح ٢١.

(٢١) ظلم.

(٢٢) الصحيفة السجادية من دعاء الإمام زين العابدين عليه السلام في اليوم السابع والعشرين من شهر رمضان.

(٢٣) سورة الجمعة: ٦.

العزة من منظور القرآن الكريم

القسم الأول

الشيخ حسين عبدالله الأعرج

المقدمة:

بعد أحداث ما يسمى بالربيع العربي انتفض الأحرار ليواجهوا الظلم والاضطهاد بكل أنواعه وأشكاله، ومن بين الدول التي قام فيها شعبها بالاحتجاج هي البحرين، فقام شعب البحرين بمختلف أطيافه وفئاته بالمشاركة في المسيرات والاعتراضات والمظاهرات السلمية المطالبة باسترجاع الحقوق، وتشكيل حكومة منتخبة من الشعب، وتوزيع عادل للدوائر الانتخابية، ورفض التمييز والطائفية والتجنيس وما شاكل ذلك.

وفي طيات هذه الثورة كثرت الكلمات والمواقف والخطابات التي تؤكد على حفظ عزة الشعب وصونها من الإذلال والمعاملة الظالمة، وانتشر على ألسن الناس كلمة العزة والذلة، فصار مطلب العزة أمراً أساسياً يتحتم المطالبة به.

ومنها قمتُ أسأل ما معنى العزّة التي يطالبون بها؟، وكيف تكلم القرآن والسنة عن العزّة؟

ولم يكن من المناسب استعراض الآيات والروايات معاً في مثل هذا البحث القصير، فأثرت الاختصار على بحث مفهوم العزّة في مضامين آيات القرآن الكريم، وعلاوة على ذلك أحببت أن أطلع أكثر على القرآن وعلى كيفية التدبر والتأمل في آيات القرآن.

وفي حقيقة الأمر أن الذي دعاني لاختيار العنوان هو عندما رأيت أن أهل السنة يوجد عندهم بحوث تخص العزّة في القرآن والحديث، وذلك على مستوى بحث طويل أو مقالات قصيرة، وأما عندنا الشيعة لم أجد بحث العزّة بشكل توسعي على ضوء القرآن، والذي يوجد هو فقط مقالات، نعم، توجد بحوث تحقيقيّة عن العزّة ولكن ليس باللغة العربية بل بالفارسية، وهذا يقيد الاستفادة منها باعتبار اختلاف اللغة، فعمدت إلى تحقيق العزّة في القرآن بشكل موسّع.

المبحث الأول: مفهوم العزّة لغةً واصطلاحاً

أولاً: العزّة في اللغة

العزّة من مصدر عَزَزَ، ويقابلها الذلّة، والعزّة ينطلق معناها من الشّيء القليل الذي أصبح وجوده يقارب النّدرّة بسبب قلّته^(١)، وعلى هذا المعنى تفرّعت معانٍ أخرى تركز على المعنى الأساس وهي: القهر والصّلابة^(٢)، والشدّة^(٣)، الغلبة والقوّة^(٤). ومن خلال بعض كلمات العرب في القواميس يظهر أن العزّة كمعنى يُطلق على الإنسان وغيره كالأرض.

ثانياً: العزّة في الاصطلاح

مفهوم العزة لا ينحصر وجودها في مجال معيّن، بل من خلال البحث وجدت من يتكلّم عن الإذلال في علم الفقه^(٥)، وآخر في الأخلاق^(٦)، وثالث في علم النفس، ولكن بما أن البحث يقوم على أساس النّظر في آيات القرآن، فيلزم أن نأتي بالمعنى الاصطلاحي عند أهل التفسير.

ويظهر من كلام الشّارح لمفردات القرآن ووأهل التفسير أنهم أتوا بالمعاني الفرعيّة للعزّة، فقالوا بأنّ العزّة عبارة عن (غلبة) أو (صلابة) أو (صعوبة).

فقد جاء في المفردات^(٧) أنّ العزّة حالة مانعة للإنسان من أن يُغلب، فالراغب الأصفهاني قيّدتها بأنها حالة ولم يشر إلى المعنى الأصيل للعزّة (القلّة).

بينما رأى صاحب تفسير الميزان^(٨) أن أصل معنى العزّة هو الصلابة: الصلابة هو الأصل في معنى العزّة ثم توسع فاستعمل العزيز فيمن يقهر ولا يقهر، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا﴾^(٩).

ثم ذكر العلامة الطباطبائي رحمه الله مجموعة من المعاني المستعملة في العزّة وطبقها على آيات من القرآن ومنها:

"العزة بمعنى الغلبة قال تعالى: ﴿وَعَزَّيْنِي فِي الْحِطَابِ﴾^(١٠)، والعزة بمعنى القلّة وصعوبة المنال، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ﴾^(١١)، والعزة بمعنى مطلق الصعوبة قال تعالى: ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ﴾^(١٢)."

وأيضاً ذكر في تفسير الأمثل^(١٣) أن العزّة بمعنى كل شيء صعب وغير قابل للتّفوذ.



المبحث الثاني: الفروق بين مفهوم العزّة ونظائرها

خصَّ اللهُ ﷺ العزّة له ولرسوله ﷺ وللمؤمنين، وهذا الاختصاص من قبله ﷺ يستدعي الوقوف على التفريق بين العزّة ونظائرها؛ حتى لا يحصل الخلط فيذهب البعض لتحصيل أمر مذموم معتقداً أنّه عزة، والمتبادر إلى الذهن هو هذه المصطلحات القريبة من مفهوم العزّة: الكبر، العظّمة، الفخر، الشرف.

أولاً: العزّة والكبر

كان من المهم التفريق بين العزّة والكبر؛ حتى لا يُفهم أنّ العزّة تكبرٌ باعتبار أن معنى العزّة يؤول إلى الإحساس بالقوّة، والكبر أو التكبر فيه شعور بأن المتكبر أكبر من فلان في القوة أو شيء آخر.

"العزّة تشبه الكبر من حيث الصورة، وتختلف عنه من حيث الحقيقة، فصورة العزّة تشترك مع الكبر في معنى القوة والشدة... وتختلف عنه في أمرين:

الأمر الأول: من حيث الدافع لهذه القوة والشدة والرفعة والمنعة؛ فالأول: إكرام النفس، وطلب مرضات الله ﷻ، والثاني: إزدراء الخلق والتعالي عليهم، وإشباع رغبات النفس.

الأمر الثاني: أن العزّة مقرونة بالعفو، والرحمة، والعدل، والإيمان، بخلاف الكبر: فإنه مقرون بالتعالي، والظلم، والغرور"^(١٤).

ثانياً: العزّة والعظّمة

التقسيم والتفصيل قاطع للشركة، فنلاحظ الحديث الآتي أن الإمام عليه السلام

نفى وجود العظمة فيه، وأثبت العزة له، وهذا له دلالة على وجود فرق بين المفهومين، وعلى سلبية الاتصاف بالعظمة لغير الله ﷻ، فهو المتفرد بالعظمة.

قِيلَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام إِنَّ فِيكَ عَظْمَةً قَالَ: «بَلْ فِيَّ عِزَّةٌ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى وَاللَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ»^(١٥).

نلاحظ كم كان الإمام عليه السلام دقيقاً في تصرفاته وسلوكه، فعندما رأى شخص الإمام على حالة أو فعل ما، حسبه بذلك يتعظم على الناس، ولكن الإمام عليه السلام قطع الشك باليقين فقال هذه عزة واستدل بالآية، فالإمام عليه السلام أراد القول بأن المؤمن لا يليق به العظمة، بل ما يناسبه هو العزة والله ﷻ أثبتها له.

ثالثاً: العزة والفخر

كذلك هنا نجد الاشتباه يحصل للبعض، بحيث يعتقد أن العزة بها اكتساب للقوة ومصادر هذه القوة مختلفة، فيقوم بالتعالي على الناس لأن نسبه يغلب نسب آخر في الامتداد مثلاً، أو يقهر آخر على أنه هو الأكثر مالاً وولداً، ويحسب أن ذلك هو العزة المنصوص عليها في القرآن بأنها للمؤمنين، فيحصل اشتباه في التطبيق.

فهنا تعريفان لـ (الفخر) بالتأمل فيهما نميز الفخر عن مفهوم العزة ونضع الحد الذي يفصلهما عن بعضهما.

التعريف الأول: "الفخر: المباهاة في الأشياء الخارجة عن الإنسان كالمال والجاه"^(١٦).

التعريف الثاني: "أن الأصل الواحد في المادة: هو دعوى فضيلة له ممتازة في قبال آخرين، وهذه الفضيلة إما في نفسه من صفة باطنية أو عمل، وإما في

الخارج كالفضيلة في حسبه أو نسبه أو صاحبه، ويكون النظر الى نعظم وتشرف وتمدح مستندا الى فضيلة معينة^(١٧).

على ضوء التعريف نجد أن مفهوم الفخر يكون في العالم الباطني والظاهري للإنسان، فالإنسان يملك أشياء أو يحوزها بشكل عام، ويرجع نسبه وأصله لعائلة، ويسكن في بلدة ما، وينتمي لشعب من الشعوب، فنراه إذا أراد الافتخار جلب ما عنده وقام يمتدح نفسه بها وهكذا. بينما الأصل في العزة حالة داخلية باطنية يُشعر بها عدم قبول الانكسار بحق لا بشكل مزيف، ولها مظهر خارجاً.

رابعاً: العزة والشرف

العلو والمكان العالي هو ما يذكره اللغويون عن الشرف، فلعلَّ البعض يتصور أن العز سبب لأن يرتفع به الإنسان عن كل شيء على نحو الإطلاق، وهذا تصور خاطئ؛ الصحيح هو الارتفاع والغلبة على الأشياء المُدلة والمخزية فقط، فالشرف يشابه العزة بنحو ما لا من كل الجهات.

"أن العز يتضمن معنى الغلبة (أو القلة) والامتناع، والشرف إنما هو في الأصل شرف المكان ومنه قولهم أشرف فلان على الشيء إذا صار فوقه ومنه قيل شرفة القصر وأشرف على التلف إذا قاربه"^(١٨).

المبحث الثالث: تحليل حقيقة العزة

قد يكون المعنى اللغوي والاصطلاحي لا يفي بالتعرّف على حقيقة العزة بنحو عميق، أي يتعرّف على معقد العزة من الإنسان ووظيفتها وما تقوم به، وأين يجب البحث عنها، حيث تطرّق المفسرون لذلك.

فقد جاء في تفسير الأمثل^(١٩) أن حقيقة العزّة قدرة تتجلّى في قلب وروح الإنسان، تبعده عن الخضوع والاستسلام أمام الطّغاة والشّهوات، وبذلك يصل إلى مستوى الصّلاية.

وذكر صاحب التبيان تحليلاً للعزّة يشبه ما ذكره تفسير الأمثل، فقال:

”والعزّة القدرة على كل جبار بالقهر بأن لا يرام ولا يضام“^(٢٠).

ولكن العلامة المصطفوي خالف التفسيرين السّابقيين في تحليله وتحقيقه للعزّة:

”مفاهيم القوّة والشدّة والصحّة والعزّة وأمثالها: إنّما هي من آثار التسلّط ومن لوازمه“^(٢١).

اتّضح لنا أنّ العزّة تلامس الجانب الروحي والقلبي للإنسان، وهذا يكشف عن مكانة العزّة بالنسبة للإنسان؛ لأنّ الروح مقوّمّة للبدن، وبدن بلا روح يُعتبر ميّتاً، فكذلك الأشياء المتعلّقة بالروح كالعزّة، فنقول بأنّ الإنسان حين تتوفّر روحه على العزّة يصير في حياةٍ ونشاطٍ وحيويّة.

ونستنبط أيضاً أنّ العزّة قدرة وسلطة نفسانيّة باطنيّة للإنسان يطرد بها كلّ أمر يسبّب له الذلّة والخضوع والانتكاس، وهذه القدرة تتجلّى في مكان طاهر وهو القلب، وتُمازج الوجود المعنوي للإنسان وهو الروح، وعليه نقول بأنّ العزّة بمعناها ومفهومها ومعاقدها وثمراتها تمثّل للإنسان مطلباً مهماً لا بدّ من تحصيله لعظّمته ونفاسته.

وعلى ضوء هذا التحليل تُعرف العلاقة بين القلب والروح من جانب والعزّة من جانب آخر، وهذه المعرفة تحفّز الإنسان على تزكية قلبه وروحه لزرع العزّة، ومن ثمّ تنميتها بالفضائل والمكارم والأخلاق المحسنة.

المبحث الرابع: أهمية عزة المؤمن

عزة المؤمن نابعة من عزة الله ﷻ ونبيه وكتابه ودينه، ومن يرتبط بالعزيز يكون عزيزاً، فهو يأبى الذلّ والنقص والخضوع، وورد في دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام عبارة صريحة في كون عزة المؤمن من عزة الله ﷻ: «يَا مَنْ حَخَّ نَفْسَهُ بِالسُّمُوِّ وَالرَّفْعَةِ وَأَوْلِيَاؤُهُ بِعِزِّهِ يَعْتَرُونَ» (٢٢).

فيكفي أن نعرف أن المؤمن يعتز بعزته ﷻ حتى ندرك مدى الأهمية لعزة المؤمن، فعندما تُحترم وتُحفظ هذه العزة فإن هذا احترام لعزته ﷻ، وعلى العكس، عندما تُهان عزة المؤمن فهذا يعني أن عزة الله ﷻ قد تعرّضت للإهانة. ونجد أيضاً في كتاب الله العزيز وروايات المعصومين عليه السلام ذكراً لعزة المؤمنين بطريقة تبين أهمية ذلك.

أ- كتاب الله:

قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٢٣).

من الممكن أن تُذكر عدة أوجه دالة على أهمية المؤمن على ضوء الآية، فالأول هو تصريح القرآن بوجود عزة للمؤمنين، بل وحتى أن ذكر ذلك جاء في سياق ذكر عزة الله ﷻ وعزة الرسول ﷺ، فلو لم تكن لعزة المؤمن أهمية لما خصّ القرآن ذلك له.

وأما الثاني هو بالاستعانة بعلم النحو، حيث نلاحظ هنا في الآية وجود (لام جارة) وهذا لها عدة معاني، فإذا وقعت اللام بين معنى (العزة) وذات (الله) كانت الدلالة هي الاستحقاق، فنجد أن ابن هشام في مغني اللبيب ذكر هذا المعنى لهذا النوع من اللام.

"الاستحقاق وهي الواقعة بين معنى وذات، نحو (الحمد لله) و(العزة لله)" (٢٤).

وعند تطبيق ذلك على موردنا نرى استحقاق المؤمن للعزة، والاستحقاق يعني وجود حق، والحق أمر خاص لا يمكن التنازل عنه أو غض الطرف عن المطالبة به.

ب - الروايات

وفي السنة أيضاً كلام يشدد على أهمية العزة للمؤمن، وهذا يتضح من السنة الروايات.

عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْلالَ نَفْسِهِ» (٢٥).

لأنَّ شأن العزة عظيم فإن الله تعالى لم يفوض أمرها حتى إلى المؤمن، فهذا يعني أنها من شؤون المولى بجملته، ويتبين أن في الحديث إطلاق (كُلِّ شَيْءٍ) ويُستفاد من هذا أنه تُوجد أمور كبيرة ومهمة في حياة المؤمن، ولكن هي في تصرفه ومفوضة إليه، ولكن إذلال النفس فاقت أهميته تلك الأمور فلم تعد من تصرفات المؤمن ولم تُفوض إليه.

وكذلك في حديث آخر عن الإمام الحسن عليه السلام يُثبت لنفسه العزة.

قِيلَ لِلْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام إِنَّ فِيكَ عَظَمَةً قَالَ: «بَلْ فِي عِزَّةٍ» (٢٦).

كان الإمام عليه السلام قادراً على رد الشبهة بالنفي، بأن يقول: ليست فيَّ عظمة، ولكن الإمام عليه السلام أراد أن يوصل رسالة إلى الخصم، فكان جوابه عبارة عن إثبات العزة له، فهذه إشارة للزوم اتصاف المؤمن بالعزة.

وسائل وأسباب العزّة للأفراد

هنا سنذكر مجموعة من الآيات في مضامينها أسباب أو عوامل للعزّة، وكانت الاستفادة من هذه الآيات بأن نوضّح الرابط بين السبب والعزّة، وذلك حتى نعرف مدى تأثير الأسباب في تحصيل العزّة.

١. التوحيد

أ- قال تعالى: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَّمت صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٢٧).

لاقى المسلمون من المشركين أذى كثيراً، ولم يسلم من آمن بالإسلام من ظلم واضطهاد المشركين، فنور الإسلام جاء ليعمّ الأرجاء ويسقط الأصنام، ولكن المشركين تعزّزوا وتمنّعوا وامتنعوا من الاستجابة لنداء الرسول محمد ﷺ، فالدين الإسلامي بزغ ليظهر عزّة المؤمنين ويدحر تعزّز الكافرين.

وعليه سلك المشركون شتى الطرق لحفظ قوتهم، ومنها كما في الآية إخراج المسلمين من بيوتهم وإجبارهم على الهجرة ظانين بقدرتهم من نيل العزّة والمنعة، ولكن الله ﷻ أيد المؤمنين وأعزّهم بتوحيدهم (يقولوا ربّنا الله) وإصرارهم على الدّين الإلهي، فهو سبحانه وتعالى نصّهم (لينصرون) والنصر يرافق العزّة، فهو القوي العزيز، فالتوحيد أرضية خصبة لتلقّي العزّة والاتّصاف بها؛ لأنّ التّوحيد يعني الاتصال بالقاهر المعز والقوي على كلّ شيء.

ومن تفسير الآية في الأمثل:

"توحيد الله موضع فخر للمرء وليس ذنبا يبيح للمشركين إخراج المسلمين من بيوتهم وإجبارهم على الهجرة من مكة إلى المدينة" (٢٨).

وأيضاً في تفسير الميزان:

"وقوله: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ قسم مع تأكيد بالغ على نصره تعالى من ينصره بالقتال ذبا عن الدين" (٢٩).

ب - قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ (٣٠).

نلاحظ كيف بدأت الآية بشعار التوحيد (الله لا إله إلا هو) ومن ثم تعرّضت لبعض أسماء الله الحسنى، فعندما تقول الآية: أن لا إله إلا هو، وهو قدّوس طاهر، وسلام مؤمن، وعزیز جبّار، لعلّه بالاستفادة من الإشارة الضمنية تقول (الله) هو الإله ومن له التوحيد والصفات العليا، فالتوحيد أمر به ﴿بِهِ عِبَادَهُ لِيَمْتَثِلُوهُ وَهُوَ عَزِيزٌ﴾، فهذا يعني أن من ثمار توحيد الله العزيز أن تنزل العزة والقدره على الموحدين، فهو الغالب الذي لا يغلبه شيء.

وبعبارة أخرى، الله ﴿بِهِ﴾ يصف نفسه بأنه لا إله إلا هو، ويقول عن ذاته ﴿بِهِ﴾: أنا العزيز، يعني كأنه يبعد التوهم عن عدم أهمية العزة للموحد، وليس من الملامات أن يجلب التوحيد العزة والمنعة، فهنا في الآية نجد الربط بين التوحيد والعزة، وأوضح مراتب الارتباط هو إضافة العزة على من يوحد الله ﴿بِهِ﴾.

ج - قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِي الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٣١).

الآية أثبتت أن كل ما في السماوات والأرض يسبح لله ﴿بِهِ﴾، ومعنى

التسبيح هو:

"الحركة في مسير الحق من دون انحراف ونقطة ضعف، أو كون على الحق منزهاً عن نقطة ضعف" (٣٢).

والتسبيح يُطلب منه التنزيه والتوحيد، ولا يُوجد من يستحق التنزيه الكامل من كل عيب ونقص إلا الواحد العزيز، ويرى المؤمن أن محور العبادة هو التوحيد على أن الله ﷻ هو الذات الوحيدة العزيزة.

فالتوحيد هو الأساس ومنه تنزل العبادة وغيرها؛ لأن الإيمان بوجود إله واحد يجمع كل الكمالات والصفات العالية فهذا يعني أن غيره فيه نقص وعيب وتنقصه العزة والقدرة، فهو **بِهَيْبَةٍ** يعطي العزة لمن يوحدده ويسبحه ويعبده، وذلك ليس إلا من كمال قدرته على كل شيء، وغلبته على كل قوة.

﴿يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ أي ينزّهه جميع الأشياء فالحي يصفه بالتنزيه والجماد يدل على تنزيهه (٣٣).

وذكر العلامة الطباطبائي **رحمته** في خصوص ذيل الآية ﴿هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾:

"لا يعجزه فيما شرعه ودعا إليه معصية العاصين ولا مشاقة المعاندين ولا يضيع عنده طاعة المطيعين وأجر المحسنين" (٣٤).

د- قال تعالى: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٣٥).

يهود بني النضير يحسبون أنهم لهم القوة والعزة، وأصابهم الغرور بأنهم أصحاب إمكانات وقدرات كبيرة، فقاموا بالتأمر على نبي الإسلام

محمد ﷺ، ونلاحظ أن سورة الحشر بدأت ببيان موقع العزّة الحقيقي وهو ساحة الله ﷻ، فهذه رسالة إلى اليهود ليفهموا أن القدرات لا تغنيهم عن شيء ما داموا يعيشون الكفر والشرك، بينما العزّة ترافق أصحاب التوحيد وعلى رأسهم محمد بن عبد الله ﷺ.

هـ - قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٣٦).

التصوير في الأرحام دليل على قدرة الله ﷻ وعلمه، والقادر على ذلك هو المعبود الحقيقي، ولا أحد يستحق العبادة ويعطي العزّة ويثبت الذلة إلا الله ﷻ، بل حتى الأنبياء مع عصمتهم لا يُعبدون؛ لأنّ ذلك ينافي توحيد الخالق العزيز، المتفرد بالربوبية والعزّة المطلقة.

وعلى ذلك من يستجيب ويصدق بالخالقية والتوحيد تنزل عليه عزة من عزة الله ﷻ، والآية تقول إنّ الألوهية ليست لأحد إلا له وهو العزيز، فغيره إذا انقطع عن التوحيد يصبح ذليلاً، لا يُنتشل من قعر المهانة إلا بالإقرار بتوحيد الخالق المعز.

"﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ وهذه الآية تؤكد أنّ المعبود الحقيقي ليس سوى الله القادر الحكيم الذي يستحقّ العبادة، فلماذا إذن يختارون مخلوقات كالمنجوسين ويعبدونها" (٣٧).

و - قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٣٨).

الله ﷻ يشهد على نفسه بالوحدانية، وحتى الملائكة وأهل العلم يشهدون له ﷻ بذلك، وتلك الشهادة بوحدانية الله ﷻ مع قيامه بالعدالة

والقسط، أي الطريق الوسط المستقيم.

"لَمَّا كَانَ قَوْلُهُ ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ تَعْظِيمًا وَإِظْهَارًا لَوْحِدَانِيَّتِهِ، فَقَدْ اخْتَمَ بِالصَّفَتَيْنِ (العزیز) و(الحکیم) لِأَنَّ الْقِيَامَ بِالْقِسْطِ يَتَطَلَّبُ الْقُدْرَةَ وَالْحِكْمَةَ" (٣٩).

وأما في تفسير الميزان فقال:

"هو تعالى حقيق بالتوحيد إذا ذكرت الشهادة المذكورة على وحدانيته لأنه المتفرد بالعزة التي يمنع جانبه أن يستدل بوجود شريك له في مقام الألوهية" (٤٠).

اتضح من الآية أن التوحيد والألوهية لله الواحد القهار، وهو من له العزة لا غيره، ومن ترشح توحيده أن يقوم بالقسط والعدل، والمؤمن والكافر ليسوا على سواء في المعاملة، فمقتضى الإنصاف أن الموحد ينعم بالعزة والقدرة، والكافر يجازى بالذلة والضعة؛ لأن الأول جاز طريقاً يتقرب به إلى الله ﷻ، والآخر تمنع وكفر فلا تقربه العزة والقوة.

٢. الإيمان بالله سبحانه وتعالى

أ- قال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ﴾ (٤١).

لا يجتمع حبان في قلب واحد، والمؤمن بالله والآخرة حقاً لا يوالي من يخالف حدود الله ويشاق الرسول ﷺ، فالإيمان بمن هو الأعز والأكمل والأكبر يرفع ويعز، ومن يحادد ربه ورسوله ﷺ فهو يتعزز بغير مانح القوة الحقيقية، وغير القدوة الأسمى، ذلك يعني أنه يفقد التأييد من الله ﷻ، ويطمس قابليته لتلقي المدد المحفوف بالعزة.

وحتى لو كان مَنْ يُوَادُّهُ من الآباء أو الأبناء أو الإخوان فلا فائدة منه، ما دام يخالف حدود الله ﷻ، ومن الطَّبِيعِي إذا اختفت العزَّةُ والتَّأْيِيدُ والغلبة من جِهَةٍ مَنْ حَادَّ اللهُ ﷻ ورسوله ﷺ، فهي ثابتة في جهة من يُوَيِّدُهُ وينصُرُهُ اللهُ ﷻ، وهؤلاء هم حزب الله الغالبون.

"معناه أن المؤمن لا يكون مؤمناً كامل الإيمان والثواب يوادّ من خالف حدود الله ويشاقه ويشاق رسوله ومعنى يواده يواليه، وإن كان ذلك الذي يواده أباه أو ابنه أو أخاه أو عشيرته" (٤٢).

ب - قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ (٤٣).

الآية متعلّقة بغزوة أحد، الغزوة التي هُزم فيها المسلمون بسبب عدم تنفيذ أوامر الرسول ﷺ، وعدم الطاعة جاء من ثلثة كان إيمانهم متزلزلاً بعد، حيث إن من تسبّب في هزيمة المسلمين تبين ضعف إيمانه عندما اغترّ وطمع بغنائم الحرب، والآية تخاطب المسلمين بأنهم هم الأعلون والأقدر على استرداد عزّتهم وقوتهم وهيبتهم بالإيمان الصادق، بالإيمان الذي يؤدي لطاعة الرسول ﷺ في كلِّ حال، فطاعته يعني طاعة الله سبحانه وتعالى.

"﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ ... إذ هي تعني أن هزيمتكم إنما كانت بسبب فقدانكم لروح الإيمان وآثارها، ... ولكن لا تحزنوا مع ذلك، فإنكم إذا ثبتتم على طريق الإيمان كان النصر النهائي حليفكم" (٤٤).

ج - قال تعالى: ﴿وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ (٤٥).
أراد الكفّار النيل من المؤمنين بسبب أنّهم آمنوا وأذعنوا للحقّ، ونلاحظ

كيف نسبت الآية الإيمان إلى العزيز، يعني أن المؤمنين حينذاك أقرُّوا بالعبودية للواحد القهار المعز، وفوضوا إليه جميع أمورهم، ولم يخافوا من الكفار ومن أذاهم لهم، وما ذلك إلا ثقةً بربِّ عزيز، يُعز من آمن به، وينصر من لا ذب به، فالدلالة واضحة الظهور أن العزة تنال المؤمنين ولا تصل إلى الكفار عديمي الإيمان، وجاء في تفسير التبيان:

”معناه أنه لم ينقم هؤلاء الكفار من أولئك المؤمنين الذين أحرقوهم بالنار إلا لإيمانهم بالله تعالى القاهر الذي لا يُقهر (الحميد) في جميع أفعاله“^(٤٦).
وفي تفسير الأمل:

”إضافة إلى كونها بشارة للمؤمنين، بحضور الله سبحانه وتعالى ورؤيته لصبرهم وثباتهم على الإيمان، فيدفع فيهم الحيوية والنشاط والقوة. ومن جهة أخرى تهديد للكفار“^(٤٧).

د - قال تعالى: ﴿رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿٤٨﴾ وَمَغَانِمَ كَثِيرَةً يَأْخُذُونَهَا وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا ﴿٤٨﴾﴾.

بعد علم الله سبحانه وتعالى بما في قلوب المؤمنين من إيمان، أعطاهم السكينة والمغانم وأثابهم الفتح القريب، وكل ذلك من عزيز حكيم، ورضا الله سبحانه وتعالى بإيمانهم أكسبهم كل تلك المكتسبات، وهذه هي المناسبة؛ إذ إن من عزة الله سبحانه وتعالى وحكمته أن يدعم ويسند المؤمنين، ويرسل عليهم تعزيزات لإيمانهم من القدرة والقوة والغلبة والشدة على الكافرين.

”﴿فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ﴾ من إيمان ونفاق فرضي عن المؤمنين وسخط على المنافقين“^(٤٩).

هـ - قال تعالى: ﴿يَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٥٠﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ (٥٠).

غُلبت الروم من قبل الفرس، والقرآن قد بشر الروم بأنهم سيغلبون، وهذا النصر والغلبة سيفرح به المؤمنون، وأحد التفسيرات لـ (فَرَحَ الْمُؤْمِنِينَ) هو أن أهل الكتاب سيغلبوا المجوس، وهذا لعلّه فيه دعامة معنوية للمؤمنين، وإن كان أهل الكتاب غير مسلمين، إلا أن المجوس أبعد وأسوأ حالاً منهم.

ولعلّه من باب الأولوية أن المؤمنين سينالهم النصر والتأييد الإلهي، بل والعزة، فإذا كان أهل الكتاب (الروم) وُعدوا بالنصر على عدوهم، فكيف بأهل الإيمان بالقرآن وهم أصحاب الشريعة الحقة؟ فحتماً هو الله العزيز ينصر من يشاء، ويعز من يشاء من المؤمنين.

٣. طاعة الله سبحانه وتعالى ورسوله وأنبيائه

أ- قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ ﴿٥١﴾ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ مَاتُوا وَهُمْ كُفَّارٌ فَلَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ﴿٥٢﴾ فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكُمُ أَعْمَالَكُمْ﴾ (٥١).

الصلح في الحروب قد يُشخّص في بعض الأحيان على أنه صلح مُذلّ؛ باعتباره فراراً من الجهاد في سبيل الله، وخوفاً من إمكانيات الأعداء مثلاً، وهنا في هذه الآية أمرٌ بإطاعة الله ﷻ، وإطاعة الرسول ﷺ، فالرسول ﷺ هو القائد في الحروب.

والأمر بالصلح من عدمه راجع إليه، وهو يعرف متى يكون وأين، وواضح أن الصلح لا يقع في المورد الذي يجلب الذلّة للمسلمين والدولة

الإسلامية، بحيث نجد مع الصلح تنامياً لقوة العدو مثلاً، أو نفوذاً أوسع لاستخبارات الأعداء.

فتدعو الآية إلى عدم الضعف والدعوة إلى السلم (الصلح)، بل إن المطيعين لله ﷻ ولرسوله ﷺ هم الأعلون بطاعتهم، وإضافة إلى ذلك ترافقهم معية الله، والعلو والمعية لا ينتج عنهما إلا الرفعة بالعزة والقدرة على من أريد الصلح معهم من الأعداء.

في تفسير التبيان للطوسي:

"﴿وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ أي وأنتم القاهرون الغالبون- في قول مجاهد- ﴿وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ أي ناصركم والدافع عنكم فلا تميلوا مع ذلك إلى الصلح والمسالمة بل جاهدوا واصبروا عليه" (٥٢).

وفي تفسير الأمثل:

"﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾ أي: الآن وقد لاحت علائم انتصاركم وتفوقكم، كيف تُذَلُّون أنفسكم وترضون بالمهانة باقتراح الصلح" (٥٣).

ب - قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنُحْزَى﴾ (٥٤).

كم من الحجج الواهية للكفار يتذرعون بها، ويبررون بها مواقفهم الباطلة ضد رسالة الرسول ﷺ، وهنا الآية تنقل إقرار الكفار بأنهم سيتبعون الآيات وهو الرسول المرسل، فيما لو صب عليهم العذاب وأهلكهم، وكل ذلك لخوفهم من المذلة والحزى، فالمعادلة تكون أن الكفار وقبل اتباعهم وطاعتهم للرسول ﷺ يعيشون الذلة لا العزة،

ولكن إتباع الرسول ﷺ ينقلهم من حالة العذابات (الذلة) إلى مرحلة العزة.

"إخبار منه تعالى أنه لو أهلكهم بعذاب أنزله عليهم جزاء على كفرهم" لقالوا "يوم القيامة ﴿لَوْ لَا أَرْسَلْتَ﴾ أي هلاً أرسلت ﴿إِلَيْنَا رَسُولًا﴾ يدعونا الى الله ويأمرنا بتوحيده (فتتبع) أدلتك و﴿آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَدَلَّ وَنَحْزَى﴾ أي قبل أن نهون" (٥٥).

ج - قال تعالى: ﴿كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاهُمْ أَخَذَ عَزِيزٌ مُقْتَدِرٌ﴾ (٥٦).

كذب الفراعنة بالآيات التسع التي أتى بها النبي موسى ﷺ وهم يتوهمون بذلك أنهم خارج قدرة الله ﷻ، ويحسبون أن العزة والقوة إلى جانبهم بعد تكذيبهم، ولكن ما ذلك إلا خيال، فأخذوا ونيل منهم بكل قوة واقتدار وعزة لا تغلب من القاهر القادر.

وهؤلاء الكفار حصلت لهم الذلة من العذابات والبلاءات المتتابعة عليهم، وأمّا من آمن بموسى ﷺ وأتبعه وصدق بآياته استحقوا العناية من العزيز، والعزة من المعزّ على الإطلاق.

"وذلك لأنّ الفراعنة كانوا يتباهون بقوتهم وسطوتهم وعزهم أكثر من بقية الأمم،...القوة الحقيقية هي لله وحده، لأنّ كلّ قوة وعزة أخرى غير قوته وما يتصل بذاته وهمية لا تساوي شيئاً في قبال عزته وقدرته" (٥٧).

د - قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ (٥٨).

الملك المطلق لله ﷻ، ولازم ذلك اختصاصه ﷻ بالعزة، والملك والعزة كل ذلك تحت مشيئته، فهو يعطي الملك والعزة لمن يشاء، والمورد

الواضح في تنزيل العزّة هو الطاعة، بالإيمان له والتسليم له ﴿وَلَا يَأْمُرُ بِالْعِزَّةِ﴾ والنّواهي.

وهنا نكتة وهي ارتباط (الملكية) بـ(العزّة)، فعلى مستوى الربوبية فالأمور لا غبار عليها، وهي تفرّع العزّة على الملك، ولنا أن نسقط ذلك المفهوم على الحياة العرفية العادية للنّاس، وهو أن الإنسان عندما تكون حاجته عند غيره، أو أن يفقد تملك شيء في حياته وهو محتاج إليه بشدّة، فإن ذلك يسبّب كثيراً إليه الشعور بالذلّة والمهاتة، فالملك أو التملك يحفظ ماء الوجه والعزّة في كثير من مواقف الحياة.

وذكر الطبرسي:

"﴿وَتُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ﴾ بالإيمان والطاعة ﴿وَتُذِلُّ مَنْ نَشَاءُ﴾ بالكفر والمعاصي" (٥٩).

وفي تفسير الطباطبائي:

"العزّة من لوازم الملك على الإطلاق وكل من سواه إذا تملك شيئاً فهو تعالى خوّله ذلك وملكه، وإن ملك على قوم فهو تعالى آتاه ذلك فكانت العزّة له تعالى محضاً وما عند غيره منها فإنما هو بإيتائه وإفضاله ... وللذل بالمقابلة ما يقابل العز من الحكم فكل شيء غيره تعالى ذليل في نفسه إلا من أعزه الله تعالى ﴿تُعِزُّ مَنْ نَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ نَشَاءُ﴾" (٦٠).

٤. القول الطيب والعمل الصالح

أ- قال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾ (٦١).

لوحظ في بعض التفاسير أن (القول الطيب) و(العمل الصالح)، يكونان في

مرتبة العامل والسبب لنيل العزّة، وقبل ذلك هناك إشارة في الآية إلى أن طلب العزّة مطلب إنساني، حيث عبّرت الآية: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ﴾، فهذا يعني أن الإنسان من فطرته يُريد العزّة ولا يريد الذلّة.

وعليه تقول الآية إنّ العزّة لله ﷻ، وتذكر طريقاً لاكتساب العزّة من الله ﷻ، وهو الكلام الطيب (قيل الإيمان) والعمل الصالح (قيل المعتقدات الصحيحة)، فالاهتمام بالإيمان وزيادته والمعتقد وتصحيحه له الأثر في تحصيل العزّة والقوّة؛ لأن ذلك بمنزلة القاعدة، إن ترسّخت قوي ما بُني عليها.

"ومعنى ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً﴾ أنّ العزّة كلها مختصة بالله: عزة الدنيا وعزة الآخرة. ثم عرّف أن ما تطلب به العزّة هو الإيمان والعمل الصالح" (٦٢).

وفي تفسير الميزان:

"فوضع قوله: ﴿فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعاً﴾ في جزاء الشرط من قبيل وضع السبب موضع المسبب وهو طلبها من عنده أي اكتسابها منه بالعبودية التي لا تحصل إلا بالإيمان والعمل الصالح" (٦٣).

وأيضاً في تفسير الأمثل:

"ثمّ توضّح الآية طريق الوصول إلى (العزّة) فيقول تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾" (٦٤).

ب- قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتُ النَّعِيمِ * خَالِدِينَ فِيهَا وَعَدَّ اللَّهُ حَقًّا وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٦٥).

الإيمان والعمل الصالح أمران على أثرهما يستحقّ من يأتي بهما جنّات النعيم، وهو فيها خالد، وأكبر من ذلك أن هذا وعدٌ حقّ، فنلاحظ في الآية

تقديم المتعلق (لهم)، والتأكيد بـ (خالدين)، وقول (هذا وعد الله حقاً)، وختمت بالقول: (وهو العزيز)، فكل هذه الأمور اجتمعت لتزيد من تأكيد أن المؤمنين والعاملين بالصالحات لهم الجنة، حيث محل الجزاء، المحل الذي يُعزَّر فيه المؤمن لما آمن به وعمله من الصالحات.

وهذه الآية سبقها الكلام عمّن يشتري لهو الحديث، فكان يريد إدخال الباطل على كلام الله (القرآن)، وحتى أنه كان يستكبر عند تلاوة الآيات عنده، ولكن الله ﷻ بشره بالعذاب، فلا أحد يستطيع النيل من عزة الله ﷻ، ولا من عزة المؤمنين أصحاب الإيمان والعمل الصالح؛ لأنه العزيز، وغيره الذليل.

"أكد أولاً ما وعده للمحسنين بقوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا﴾ ثم وصف ثانياً نفسه بالعزة المطلقة، فلا يطرأ عليه ذلة وإهانة والحكمة المطلقة فلا يداخل كلامه باطل ولا هزل وخرافة" (٦٦).

٥. سلوك طريق الله

أ- قال تعالى: ﴿فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ (٦٧).

ما ذكر في الآية من تدبير الله ﷻ، من فلق الصبح وجعل الليل سكناً وغيرها تدل على النظم والدقة العظيمة في الكون، وهذا الإحكام في الكون في صالح الإنسان ويناسب خلقه، وكل ذلك تقدير حكيم وعزيز عليم.

ولنا أن نفهم أن النظم الحياتي وسلوك الطريق الصحيح من الله ﷻ هو الأجدر على نفع الإنسان وإفادته في تدبير أمور معيشتة، ومن تلك النظم

هو جعل الليل سكناً، وإمضائه في الاستراحة والسكون، وأما إذا عكس وجعل الليل - في غير الضرورة - خلاف ما جاء في الآية (السكون)، فإن من المتوقع فقد القوة والعزة والقدرة اللازمة على معاش النهار.

رُويَ عَنِ الْمُعَلَّى بْنِ حُنَيْسٍ أَنَّهُ قَالَ: «رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ وَقَدْ تَأَخَّرْتُ عَنِ السُّوقِ فَقَالَ لِي اغْدُ إِلَيَّ عِزَّكَ» (٦٨).

وفي تفسير الأمل:

"أن الدوران المنظم لهاتين الكرتين السماويتين وسيرهما الدائب عون لنا على وضع مناهجنا الحياتية المختلفة وفق مواعيد محسوبة" (٦٩).

وكذلك عند العلامة الطباطبائي:

"... تقدير عجيب للحركات في هذه النشأة المتغيرة المتحولة ينتظم بذلك نظام المعاش الإنساني ويستقيم به أمر حياته" (٧٠).

ب - قال تعالى: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٧١).

في مسيرة الحياة تدخل على الإنسان أمور كثيرة، من معتقدات، أفكار، أفعال، سلوكيات، نوايا، عبادات وما شاكل، فبعض الأحيان يفكر الإنسان على النحو المرضي عند الله ﷻ، وتارة أخرى تتدخل الوسوس الشيطانية أو الأهواء النفسية في رسم ما يريد الإنسان، وعلى كل حال من جعل هدفه نصر الله ﷻ في كل حركة من حركاته كان مخاطباً بنصر الله ﷻ وعزته وقوته.

فالآية تؤكد بأنحاء مختلفة على حصول النصر - وما النصر إلا قوة وقدرة من الله - لمن قدم نصره الله ﷻ وبسطها في أمور حياته كلها، الصغيرة

والكبيرة، القليلة والخطيرة، فالله هو القوي القادر والعزير الذي يعز من نصره أينما كان.

"أكدت هذه الآية ثانية وعد الله بالنصر ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾ ولا شك في إنجاز هذا الوعد، لأنه من رب العزة القائل: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾" (٧٢).

"والمعنى أقسم لينصر الله من ينصره بالدفاع عن دينه إن الله لقوي لا يضعفه أحد ولا يمنع شيء عما أراد عزيز منيع الجانب" (٧٣).

ج - قال تعالى: ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ فَلَا مُمْسِكَ لَهَا وَمَا يُمْسِكُ فَلَا مُرْسِلَ لَهُ مِنْ بَعْدِهِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٧٤).

في هذه الآية توجد دعوة مُبْطِنَة إلى سؤال الرزق فقط و فقط من الله ﷻ، ليستغني عن منة الآخرين فيما لو سألهم رزقاً، ونلاحظ السبك الجميل في الآية لتقطع التفكير أصلاً عن الوقوف عند أحد اعتماداً على معونته، (فلا مُمسك) و(فلا مُرسِل) تُطمئن الناس أن رحمة الله وقدرته وقوته وعزته إذا فتحها برزق فلا أحد قادر أن يمسكها أو يوقفها، وإذا أغلقها فلا أحد له المقدرة أن يرسل القوة والمنعة والرحمة من جديد.

وعليه وبلاستفادة من آيات أخرى ومن الأحاديث الشريفة والمرتكزات العرفية نقول إن سلوك طريق الله في طلب الرزق (الاعتماد على النفس) هو الأفضل والأحفظ لماء الوجه، والأقدر على حفظ الهيبة والمكانة للمرتزق، وهذا الطريق حفظه الله ﷻ بأن يُبقي الرحمة مرسله والإمساك مرفوعاً عنها؛ لأنه هو العزيز الحكيم.

"المعنى أن ما يؤتيه الله الناس من النعمة وهو الرزق فلا مانع عنه وما يمنع

فلا مؤتي" (٧٥).

"لكونه عزيزاً لا يُغلب إذا أعطى فليس لمانع أن يمنع عنه وإذا منع فليس لمعطي أن يعطيه" (٧٦).

٦. العبادة والتذلل للخالق العزيز

أ- قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ (٧٧).

قال تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٧٨).

كان النَّصارى يعتبرون المسيح عيسى عليه السلام ومريم عليه السلام شريكين لله في العبادة، وهذا ما عبّرت عنه الآية أنّهم يتخذونهما إلهين من دون الله، فهذا التّشريك في العبادة سُئل (أنت) عنه النبي عيسى عليه السلام ولكن لا ريب أنّ المسيح لم يقل شيئاً كهذا، فيجيب عليه بتنزيه الله عن ذلك ﴿قال سُبْحَانَكَ﴾، وهو دعاهم إلى التّوحيد وعبادة الله.

"لا ريب أنّ المسيح عليه السلام لم يقل شيئاً كهذا، بل دعا إلى التوحيد وعبادة الله، إنّ القصد من هذا الاستفهام هو استنطاقه أمام أمته وبيان إِدانتها" (٧٩).

وبعد ذلك يخاطب المسيح عيسى عليه السلام ربّه: ﴿إِنْ تُعَذِّبُهُمْ ..﴾ ومن ثم يقول: ﴿أَنْتَ الْعَزِيزُ﴾، وربما يُسأل لما قال: (العزیز) ولم يذكر اسماً آخر من أسماء الله الأخرى؟

والجواب: أنّ النَّصارى من أشرك بالله لا يسهل أن يكتسب العزّة من العزیز، وذلك بسبب شركهم، فلا يناسب أن يرفع الله ويعزّ المشرك،

بينما مَنْ أخلصَ لله ﷻ العبادَةَ والتذلُّلَ فيقع بإزائه كلُّ أمرٍ من شأنه أن يدعم عبادته، ومن تلك الأمور القوَّة والغلبة والعزَّة.

"أي على كل حال فالأمر أمرُك والإرادة إرادتك، إن شئت أن تعاقبهم على انحرافهم الكبير فهم عبيدك ... وإن شئت أن تغفر لهم ذنوبهم فإنك أنت القوي الحكيم" (٨٠).

"واتخاذ الإله يصدق بالعبادة والخضوع العبودي" (٨١).

ب - قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (٨٢).

الإنسان يصرف نظره إلى الأعلى والأرقى دائماً، فالأوصاف الكمالية العالية من قدرة وقوة وعلم تُوجد عند الله ﷻ (له المثل الأعلى)، وعند التصديق بهذا والشعور بشكر المنعم تنصرف عبادة الإنسان وشكره إلى واجد هذه الكمالات، فهو العزيز على الإطلاق.

وعليه فإن الاتصال بالمثال الأعلى الذي من غير الممكن أن يصيبه ضعف وهوان يُكسب عزَّةً وغلبةً، فمهما يحصل لا يخاف العبد من المكروهات، ولا يجد إلا استحقاق صاحب المثل الأعلى للعبادة وإظهار الذلَّة له ﷻ.

"لو تصورنا أي وصف كمالٍ لأي موجود في السماء والأرض، من علم وقدرة وملك وعظمة وجود وكرم، فمصادقه الأتم والأكمل هو عند الله" (٨٣).

"قوله: ﴿وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ في مقام التعليل بالنسبة إلى قوله: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ إلخ، أي إنه تعالى عزيز واجد لكل ما يفقده غيره" (٨٤).

ج - قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(٨٥).

القرآن الكريم ولأجل تجسيد علم الله اللامتناهي يقول: ﴿وَلَوْ أَنَّ مَا فِي الْأَرْضِ﴾ وعلم الإنسان مهما كان واسعاً فإنه في مقابل علم الله ﷻ لا يساوي شيئاً، فعند تراكم المعرفة عن الله عند الإنسان تكبر عبادته وتدرج نحو الكمال، والإنسان تشبته عليه الأمور أحياناً فيحسب أن أمراً فيه عزته ولكن في الحقيقة يجلب له الذلّة، وهذا من علم الإنسان القليل، وحتى يُجبر النقص ويُسدّ نرى الإنسان يتّجه بالعبوديّة إلى من عنده المعرفة اللامتناهية والعلم اللامحدود، فيعبُد العليم والعزيز والقوي؛ حتى ينال العزّة والعلم والقوّة على كل ما يُسبّب له الذلّة.

ورد عن أمير المؤمنين علي عليه السلام هذا الحديث: «سَكَّنُوا فِي أَنْفُسِكُمْ مَعْرِفَةَ مَا تَعْبُدُونَ حَتَّى يَنْفَعَكُم مَّا تُحَرِّكُونَ مِنَ الْجَوَارِحِ بِعِبَادَةِ مَنْ تَعْرِفُونَ»^(٨٦).

وورد في تفسير في الميزان:

"لو جعل أشجار الأرض أقلاماً وأخذ البحر وأضيف إليه سبعة أمثاله وجعل المجموع مداداً فكتب كلمات الله بتلك الأقلام من ذلك المداد لنفد البحر قبل أن تنفذ كلمات الله لكونها غير متناهية"^(٨٧).

٧. العمل بتعاليم القرآن الكريم

أ- قال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^(٨٨).

القرآن هو الكتاب السماوي الأخير، وهو الهادي لجميع البشرية والمرجع والدستور الذي لا بدّ أن يؤمن به كل إنسان، فهو معجزة النبي محمد ﷺ

ولم ولن يقدر أحد على الإتيان بمثله أو الإتيان بآية أعظم من آياته الكريمات.

وعندما كان كذلك فهو نُزِّلَ على الرسول ﷺ لينقل الجاهليَّة من عَمَّاها إلى بصيرتها، ويرفعها بعد انحطاطها، وينظِّم حياتها بعد تحبُّطها، ويخرجها من الظُّلمات إلى النُّور، ويبين لها ما يعزُّها مما يذُها، فكم من الأفعال فَعَلَتْهَا الجاهليَّةُ هي مُذَلَّةٌ لها، من قبيل الظُّلم، ووَادِ البنات، والطَّواف مع العري وغيرها.

وعندما سيطرت الأنفة والحميَّة الباطلة التي كانت تسود آنذاك على النَّاس، جاء القرآن ليأخذ بيد الإنسان إلى الصِّراط المستقيم القويم، ولهذا جاء التَّعبير (صراط العزیز) إشارة لوجود عزَّةٍ في طريق ما، وهو طريق القرآن، الكتاب الجامع لحاجات النَّاس، والحاكم بين قضايا النَّاس.

فهذه الصفة (العزیز) للصِّراط أثبتت أن القرآن والآخذ بتعاليمه وأحكامه له الدور الكبير في نقش العزَّة على حياة الإنسان؛ لأنَّ الكتاب كتاب الخالق العزیز، هو المعزُّ ولا يقدر أحد أن ينافس دساتيره في كتابه القرآن.

"﴿لِخُرْجِ النَّاسِ﴾ أي جميع الخلق ﴿مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ أي من الضلالة إلى الهدى ومن الكفر إلى الإيمان.... ﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ أي يخرجهم من ظلمات الكفر إلى طريق الله" (٨٩).

"قيل في وجه تخصيص الوصفين [العزیز الحمید] بالذكر أنه للترغيب في سلوك هذا الصراط لأنَّه صراط العزیز الحمید فيُعزُّ سالكه ويُحمَدُ سَابِلُه" (٩٠).



ب- قال تعالى: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾^(٩١).

أهل العلم بشكل عام ومهما اختلفت مشاربهم واختصاصاتهم يرون ويصدقون بمحانيّة القرآن وعظمة الإسلام، وتقريب مفهوم العزّة وربطه مع القرآن الكريم يمثل ما أوردناه في الآية السابقة، حيث في تلك الآية كان الإخراج من الظلمات إلى النور بإذن الله ﷻ، أي إلى صراط العزيز.

وهنا في هذه الآية نرى أنّ القرآن يهدي إلى صراط العزيز، فتشكّل طريقان للقرآن (الإخراج والهداية)، ولعلّه يقول البعض إنّ (الهداية) أرقى من (الإخراج)، ولكن كلاهما يسببان نقلة إلى العزّة؛ لأن الآية خصّت الصّراط بـ (العزيز) فلا يناسب أن القرآن ينقل الآخذ به إلى صراط العزيز ولا يكتسب السالك العزّة والقوّة من ذلك الصّراط.

"﴿وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ﴾ معطوف على الحقّ أي ويرون القرآن يهدي إلى صراط من هو عزيز لا يُغلب على ما يريد"^(٩٢).

ج - قال تعالى: ﴿إِنْ تَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضَاعِفْهُ لَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ شَكُورٌ حَلِيمٌ﴾ عالم الغيب والشهادة العزيز الحكيم^(٩٣).

قيل في تفسير مجمع البيان^(٩٤) إنّ القرض تلطف في الاستدعاء إلى الإنفاق، وفي هذه الآية ترغيب على الإنفاق في سبيل الله وإن كان أصل المال في الحقيقة هو لله ﷻ، فهو الواهب والمعطي، وهذا الحثّ الشّديد على البذل له أمارات من الآية وهو المضاعفة والغفران.

وصياغة عبارة الآية جاءت بشكل لتباعد التّشكيك عن البعض؛ لأنّ من النّاس من لا يُخرج من يده شيئاً خوفاً من نقصان ماله واحترازاً حتى لا

يؤول حاله إلى حالة ضعف وذلة بين النَّاسِ، حيث إذا أعطى وبذل لربما يصل لمستوى تكون يده صفراً، وهذه الحالة تجعله يطلب العون من الآخرين.

وعلى كل حال إنَّ المقدم قرضاً حسناً في سبيل الله ﷻ يُضاعف له المال ويُغفر له، وعلى كل ذلك ذكر في الآية أنَّ الله شكور، حلِيم، عالم، عزيز وحكيم، فمَنْ أعطى فإنَّ الله معه يشكره ويحلم عنه ويعلم بحاله ويعزّه، وفعله ﷻ له حكمة.

وهذا أحد تعاليم القرآن (القرض) والمتمسك به لا يمكن أن تكون ذاته فقيرة في عزتها ورفعتها وغلبتها، بل الله ﷻ يراف بحاله وينظر إليه؛ لأنه المقرض المحسن للناس.

"المراد بإقراض الله الإنفاق في سبيله سَمَاءَ الله إقراضاً لله وسَمِي المال المنفق قرضاً حسناً حثاً وترغيباً لهم فيه" (٩٥).

"يقول في آخر الآية: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ إنه مطلع على أعمال عباده ومنها النفقة والبذل في سبيل الله. وإنه غير محتاج لكي يستقرض من عباده وإنما هو إظهار لكمال لطفه ومحَبته لعباده" (٩٦).

د - قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (٩٧).

الأنبياء حجّة على العباد؛ لأنهم هم القادة المؤهلون لأخذ زمام الأمور في كلِّ مجالات الحياة، والله ﷻ سلَّحهم بأدوات هداية الأمة، منها الدلائل والمعجزات، الكتب السماوية، والميزان الحقّ، وهذه كلّها لتحفظ الإنسان وترفع من كرامته ولا تهينها.

فعندما أنزل مع الأنبياء الكتاب ما ذلك إلا ليُحقّق العزّة والغلبة في نفوس المؤمنين على غيرهم، فالكتب السماوية وما فيها من إرشادات وهدايات ومُعجزات مسخرة لإعزاز الموحّدين بالقوّة والعزّة.

"أَنْ الْمَقْصُودُ بِـ (نصرة الله) أَنَّهَا نصرة الدين والمبدأ والحاملين وحي الرسالة، وإقامة الحقّ والقسط .. وإلّا فإنّ الله ليس بحاجة إلى نصرة أحد، بل الكلّ محتاج إليه" (٩٨).

فإنّ الأنبياء كانوا مسلّحين بثلاث وسائل وهي: (الدلائل الواضحة)، و(الكتب السماوية)، و(معيار قياس الحقّ من الباطل) (٩٩).

٨. طلب العلم النافع والعمل به

أ- قال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (١٠٠).

العلم سلاح يُستقوى به على الأعداء، وتحصل به المنافسة والمغالبة مع الغزو العلمي والثقافي، والكفّار برقيهم العلمي يفرضون نوعَ إرغام على المسلمين ونحو سيطرة على مجالات الحياة عند المؤمنين، فمثلاً عندما يحصل تكرار طلب حصول التكنولوجيا مثلاً من الغرب والقوى المعادية للإسلام يشعر هؤلاء الكفّرة بشمّة عزّة واستكبار؛ لأنهم هم الواهبون وهم القادرون على المنع وإذلال الطّرف الآخر، وجعله محروماً من التطوُّر.

فكما أنّ الإيمان يستجلب العزّة للمؤمن، كذلك العلم والتقدّم العلمي يحصل العزّة والقوّة حتى يكون عن غيره في غنى، والآية الكريمة تصرّح بأنّ الله ﷻ يرفع الإنسان لإيمانه وعلمه درجات، والله هو العزيز المعز،

فالنتيجة الطبيعية لحالة الرفع من العزيز أن يهب العزة لهذا الإنسان، ويعطيه الشدة على من يقف في قبالة من عدو وغارز وغيرهما.

ب- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ (١٠١).

لازم المعرفة الحقيقية هو الخشية والخوف، وهذه المعادلة نجدها حتى في حياتنا العادية، لا يخاف من الأسد إلا من عرف أنه حيوان مفترس مثلاً، فمعرفة الله وأسمائه وصفاته تورث الخشية في قلب العالم والعارف، وجميل ذيل الآية، حيث تقول إن الذي يخشاه العلماء هو عزيز وغفور.

فيستفاد أن العالم يخشى العزيز، فنرى ربط الخشية باسم معين من أسماء الله الحسنى، فنقول عندما يعرف الإنسان ربه وينصبغ قلبه وجوارحه بخشية الله ﷻ فهو لم يخف من المخلوق بل خاف من الخالق العزيز، فحقيق على الله ﷻ أن يغنيه بالعزة والقوة من لدنه ﷻ.

"عزته وقدرته اللامتناهية منبع للخوف والخشية عند العلماء" (١٠٢).

"وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ يفيد معنى التعليل فلعزته تعالى وكونه قاهراً غير مقهور وغالباً غير مغلوب من كل جهة يخشاه العارفون" (١٠٣).

٩. التقوى

أ- قال تعالى: ﴿أَقَمَنْ أُسَسَ بُنْيَانُهُ عَلَى تَقْوَى مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَمْ مَنْ أُسَسَ بُنْيَانُهُ عَلَى شَفَا جُرْفٍ هَارٍ﴾ (١٠٤).

نعرف أن رئيس القبيلة يحاول أن لا تُكسر قوته ولا تهان عزته، فيأمر بكل شيء من شأنه أن يحفظ القبيلة ويرفعها، ولكن وكما هو متعارف لدى القبائل قد يباين أمر الرئيس التقوى، فهو فقط يريد حفظ تماسك القبيلة

وسمعتها، ولا يهمله أحياناً أتقى أم لم يتق الله ﷻ فيما يأمر.

وإذا أردنا أن نعمم ذلك نقول إن الإنسان ولتفادي سيطرة الآخرين عليه، ولتأسيس شخصية قوية له، يسعى بطرق ملتوية لتحصيل العزة والغلبة، ويبذل جهده حتى لا ينتكس أمام الآخرين، فقد ينسى التقوى، فنجد أنه أراد أن يتعزز بدوسه على التقوى، ونمثل ذلك بأن لو أراد شخص أن يجعل من شخصيته كاريزما معينة، ولكن اتفق مرة أن حدث طارئ له، فلو أباح به صادقاً لغيره لانكسرت كلمته، فيكذب لكي لا يطيح بنفسه.

فالأية الكريمة تدم من يؤسس مبناه على غير التقوى، فمهما ارتفع المبنى وحصل على العزة والامتناع فإنه ضعيف بسبب ركائز أساسه بخلوه من التقوى.

"إن التقوى والسعي في مرضاة الله تبارك وتعالى يعني التعامل مع الواقع، والسير وفقاً لقوانين الخلقة وهي بدون شك عامل البقاء والثبات" (١٠٥).

"إن الإنسان المؤمن حينما تشع في نفسه أشعة التقوى ... وهو مع ذلك يشعر بالعزة بالنسبة إلى الأفراد فاقد التقوى ولذلك فهو يحذر من أي خضوع يذله أمامهم" (١٠٦).

١٠. الصبر

أ- قال تعالى: ﴿كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَىٰ مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾ (١٠٧).

أقوام الأنبياء والرسل لطلما كذبوا وعاندوا، وفي مقابل هذا التكذيب والعناد يؤمر الرسل بالصبر إلى أن يأتي نصر الله ﷻ، فيقضي فيه الله ﷻ

على القوم المكذّبين بعذابٍ وعاقبة سيّئة، والعزّة الظاهريّة قد لا تترافق
الأنبياء كثيراً وقومهم يكذبون، إلا أنّ النصر الإلهي والعزّة والقوّة تأتيهم
بعد ذلك.

فنعلم من ذلك أنّ القوّة والعزّة ملاكها ليس في بداية الطّريق بل في
نهايته، فمن ينتصر وتكون كلمته هي الباقية هو العزّيز وذو القوّة
والعلبة، وأقوام الأنبياء سلّطوا كلّ قواهم في طمس دعوة الأنبياء، ولكن
الأنبياء واجهوا وصبروا صبراً طويلاً حتى أراهم الله ﷻ العزّة والنّصر على
أعدائهم.

"لا تبئس إذا ما كذّبك قومك وأذوك، بل اصبر على معاندة الأعداء
وتحمّل أذاهم، واعلم أنّ الإمدادات والألطف الإلهيّة ستنزل بساحتك
بموجب هذه السنّة" (١٠٨).

"الصبر سبيل العزّة والرفعة؛ لأنّ به يكمل المرء مقامات الإيمان -الذي هو
أساس العزّة ومنبعها- فيصبر على فعل الطاعات، وعن المحرمات" (١٠٩).

ب - قال تعالى: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ
وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (١١٠).

تأمّر الآية بعد الأمر بالطّاعة بعدم الاختلاف والنزاع؛ لأنّ ذلك يُذهب
هيبة المسلمين، ويؤذّن بضعف القوّة والإرادة، والمطلوب بين صفوف المسلمين
هو التماسك والصّبر، فحين التماسك تقوى شوكة المسلمين ويصعب نفاذ
واختراق العدو للإسلام.

فأتّضح أنّ عنصر الصّبر أمر مهم، وذلك في مجالات الاختلاف وتباين
الأفكار في أمور الحرب مثلاً، فيوجد ربط بين (الصّبر) و(العزّة)، فعند فقد

الصَّبْرُ تتضعع العزَّةُ وعند وجوده تأتي العزَّةُ بمعيَّةِ اللهِ ﷻ.

"أي ولا تختلفوا بالنزاع فيما بينكم حتى يورث ذلكم ضعف إرادتكم وذهاب عزَّتكم ودولتكم أو غلبتكم فإنَّ اختلاف الآراء يخلُّ بالوحدة ويوهن القوة" (١١١).

١١. الإقامة في دار الإسلام

أ- قال تعالى: ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ وَقَالَ إِنِّي مُهَاجِرٌ إِلَىٰ رَبِّي إِنَّهُ هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ (١١٢).

بما أن بلاد الكفر والكافرين أو بلاد الفسق والفجور لا يرتاح لها المسلم ولا يأمن منها على دينه يكون السَّكَنُ هناك محلَّ إشكال، ونجد كم من المسلمين يعيشون حالة الخنوع والذلَّة والرُضوخ لما يجري حولهم من انتهاك لحرَمات الله في تلك البلاد (كمثل إجبارهم على خلع الحجاب)، وبالعكس من يقيم في بلاد الإسلام والتَّوْحِيدِ يحسُّ بالرَّفعة والعزَّة؛ لأنَّ كلمة الله ﷻ هي العليا، ولا يرتفع صوتٌ على صوتِ الإسلام وحُكمه.

"ومن الوضوح بمكان أنه حين يؤدي القادة الإلهيون رسالتهم في محيطما، ويكون هذا المحيط ملوثًا وتحت تأثير الجبابة، بحيث لا تتقدَّم دعوتهم أكثر، فينبغي أن يهاجروا إلى منطقة أخرى لتتسع دعوة الله في الأرض!

فلذلك تحرك إبراهيم عليه السلام وزوجه سارة - بمعيَّة لوط - من بابل إلى أرض الشام مهد الأنبياء والتوحيد، ليستطيع أن يكتسب جماعة هناك ويوسع دعوة التوحيد" (١١٣).

١٢. المجاهدة:

أ- قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (١١٤).

من يجاهد في الله ﷻ ينال الهداية بصريح الآية بشكل مؤكدٍ ومجزم، وبما أنّ الإنسان تحيط به قوى وسلّاطين يسعى للقضاء عليهم حتى ينجو من حضيض الذلّة، ومن القوى قوّة العدو الخارجيّ، ومنها العدو الداخليّ من غرائز ورغبات وأهواء وميول نفسيّة.

فتجد الإنسان في محاربةٍ ومقارعةٍ مع ما يمنعه من تحقيق العزّة والغلبّة، فعدوّ السّلاح والعسكر يأتي ليجبّ الأفراد ويستحقّرهم ومن ثمّ يغويهم في مجال الثّقافة والسياسة والاجتماع مثلاً حتى يصل الحال إلى الإحساس بالهوان والذلّة والمسكنة.

وأما عدوّ الشّهوة يسعى لاحتواء رغبة الإنسان وتجنيدّها في الشّهوة فقط، فيتكرّر طلب ما يسدّ الرغبة الحيوانيّة إلى أن تأخذ الحواس وتقيّد الجوارح وتقود الزّمام في الوقت والمكان.

فالله ﷻ يرغب إلى النّاس المجاهدة ليهبهم الهداية، هداية فكر، هداية علم، هداية قلب وهداية عمل وغيره، وغير قابل للإنكار إذا ما قيل إنّ الهداية الإلهيّة ترفع وتعزّز الإنسان؛ لأنّه ما دام يحيى ببصيرة ويسير بهداية فهو في موقف قوي ويتمتع بسند الربّ ﷻ.

ومن تفسير الآية:

”بالرغم من أن المشاكل المتعدّدة تحيط بطريق المسير إلى الله، من قبيل مشكلة معرفة الحق، ومشكلة وساوس الشياطين من الإنس والجن... لكن هنا

حقيقة ثابتة، وهي أن الله يمنحك القوة والاطمئنان" (١١٥).

ب- قال تعالى: ﴿أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (١١٦).

سبق هذه الآية الكلام عن المرتدّين، ومن ثم أعقبت بالكلام حول قوم سوف يأتي بهم الله ولهم مجموعة من الصفات، وإحدى الصفات هي: الذلّة على المؤمنين والعزّة على الكافرين.

وطبعاً من الممكن أن يُربط بين (العزّة) و(الجهاد في سبيل الله)، وهذا من حيث إن الجهاد يُبذل فيه الوسع والقوّة، ونجد في محاربة الكافرين يُحتاج للعزّة والقوّة، بل هو مطلوب حتماً على الكافرين؛ لأنهم يريدون العزّة لهم والمنعة لهم والتغلّب على رقاب المسلمين، ولكن الله يأبى ذلك لهم، بل يمنحها للمؤمنين بواسطة الجهاد.

"أي رحماء على المؤمنين غلاظ شداد على الكافرين وهو من الذل الذي هو اللّين لا من الذل الذي هو الهوان" (١١٧).

١٣. التوكّل على الله

أ- قال تعالى: ﴿إِذْ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ عَرَّ هَؤُلَاءِ دِينَهُمْ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ (١١٨).

التوكّل كما في التّحقيق (١١٩) يعني الاعتماد على الله وتخليّة الأمر إليه، والمنافقون يرون أنّ عدد المسلمين قليل فيحقروهم، وينسبون لهم الغرور على أنّهم اختاروا الدّين الإسلامي، ولكن الله يردّ عليهم بأنّ من يعتمد على الله ﷻ ويجعل الأمر بيده ﷻ سوف ينتصر ويعزّه العزيز، فالتوكّل استناد إلى القوي العزيز، وهو ﷻ لا يترك من لا ذ به وتوكّل عليه.

وفي تفسير مجمع البيان:

”﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ معناه ومن يسلم لأمر الله ويشق به ويرض بفعله وإن قلَّ عددهم فإنَّ الله تعالى ينصرهم على أعدائهم وهو عزيز لا يُغلب فكذلك لا يُغلب من توكلَّ عليه“^(١٢٠).

وأيضاً في تفسير الميزان:

”من يتوكلَّ أمره على الله فإنَّ الله يكفيه لأنَّه عزيز ينصر من استنصره“^(١٢١).

الهوامش:

- (١) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج ١، ص ٧٦.
- (٢) ابن دريد، محمد بن حسن، جمهرة اللغة، ج ١، ص ١٢٩.
- (٣) الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ج ١، ص ٦٤.
- (٤) ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ج ٤، ص ٣٨.
- (٥) الأنصاري، مرتضى بن محمد، المكاسب، ج ١، ص ٣٢.
- (٦) الشرباصي، أحمد، مجلة منبر الإسلام، من أخلاق القرآن العزة، العدد ٢٥، ص ٩٢.
- (٧) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ج ١، ص ٥٦٣.
- (٨) تفسير الميزان، ج ١٧، ص: ٢١.
- (٩) سورة يوسف: ٨٨.
- (١٠) سورة ص: ٢٣.
- (١١) سورة السجدة: ٤١.
- (١٢) سورة التوبة: ١٢٨.
- (١٣) مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص: ٣٨٦.
- (١٤) جابر، وائل بن محمد، العزة في القرآن الكريم (دراسة موضوعية)، ص ٦١.
- (١٥) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ٤٣، ص ٣٣٨.

- (١٦) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، ص ٦٢٧.
- (١٧) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٩، ص ٣٩.
- (١٨) انظر الفروق في اللغة، ص: ١٧٥.
- (١٩) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٤، ص ٣٥.
- (٢٠) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٤٠٣.
- (٢١) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١١، ص ١٧٨.
- (٢٢) بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ٩٥، ص ٢٢٠.
- (٢٣) سورة المنافقون: ٨.
- (٢٤) ابن هشام، عبدالله جمال الدين، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ص ٢٢٦.
- (٢٥) الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٥، ص ٦٣.
- (٢٦) المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج ٤٣، ص ٣٣٨.
- (٢٧) سورة الحج: ٤٠.
- (٢٨) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٠، ص ٣٥٧.
- (٢٩) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٣٨٦.
- (٣٠) سورة المحشر: ٢٣.
- (٣١) سورة المحشر: ٢٤.
- (٣٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٥، ص ٢٣.
- (٣٣) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٤٠١.
- (٣٤) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٢٢٣.
- (٣٥) سورة المحشر: ١.
- (٣٦) سورة آل عمران: ٦.
- (٣٧) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٣٩١.
- (٣٨) سورة آل عمران: ١٨.
- (٣٩) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص: ٤٢٨.
- (٤٠) الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١١٧.

- (٤١) سورة المجادلة: ٢٢.
- (٤٢) التبيين في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٥٥٦.
- (٤٣) سورة آل عمران: ١٣٩.
- (٤٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٧١٠.
- (٤٥) سورة البروج: ٨.
- (٤٦) التبيين في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣١٨.
- (٤٧) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢٠، ص ٨٤.
- (٤٨) سورة الفتح: ١٨-١٩.
- (٤٩) التبيين في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٣٢٨.
- (٥٠) سورة الروم: ٤-٥.
- (٥١) سورة محمد: ٣٣-٣٥.
- (٥٢) التبيين في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٣٠٨.
- (٥٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٦، ص ٣٩٦.
- (٥٤) سورة طه: ١٣٤.
- (٥٥) التبيين في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٢٢٥.
- (٥٦) سورة القمر: ٤٢.
- (٥٧) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٧، ص ٣٤٠.
- (٥٨) سورة آل عمران: ٢٦.
- (٥٩) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٧٢٨.
- (٦٠) الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٣٢.
- (٦١) سورة فاطر: ١٠.
- (٦٢) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٣، ص ٦٠٢.
- (٦٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ٢٢.
- (٦٤) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٤، ص ٣٣.
- (٦٥) سورة لقمان: ٨-٩.



- (٦٦) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٢١١.
- (٦٧) سورة الأنعام: ٩٦.
- (٦٨) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٩٢.
- (٦٩) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٤، ص ٣٩٥.
- (٧٠) الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٢٨٨.
- (٧١) سورة الحج: ٤٠.
- (٧٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٠، ص ٣٥٩.
- (٧٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٤، ص ٣٨٦.
- (٧٤) سورة فاطر: ٢.
- (٧٥) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص: ١٥.
- (٧٦) نفس المصدر.
- (٧٧) سورة المائدة: ١١٦.
- (٧٨) نفس السورة: ١١٨.
- (٧٩) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٤، ص ١٩٣.
- (٨٠) نفس المصدر، ص ١٩٤.
- (٨١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٢٤٣.
- (٨٢) سورة الروم: ٢٧.
- (٨٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ٥١٣.
- (٨٤) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٧٦.
- (٨٥) سورة لقمان: ٢٧.
- (٨٦) تحف العقول، ص ٢٢٣.
- (٨٧) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص: ٢٣٣.
- (٨٨) سورة إبراهيم: ١.
- (٨٩) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٤٦٥.
- (٩٠) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ١٢.

- (٩١) سورة سبأ: ٦.
- (٩٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ٣٥٨.
- (٩٣) سورة التغابن: ١٧-١٨.
- (٩٤) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٤٥٣.
- (٩٥) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٩، ص ٣٠٩.
- (٩٦) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٨، ص ٣٩٣.
- (٩٧) سورة الحديد: ٢٥.
- (٩٨) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٨، ص ٧٤.
- (٩٩) نفس المصدر، ص ٧١.
- (١٠٠) سورة المجادلة: ١١.
- (١٠١) سورة فاطر: ٢٨.
- (١٠٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٤، ص ٧٧.
- (١٠٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ٤٣.
- (١٠٤) سورة التوبة: ١٠٩.
- (١٠٥) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٦، ص ٢٢١.
- (١٠٦) رسالة الأخلاق، ص ٢٤٤.
- (١٠٧) سورة الأنعام: ٣٤.
- (١٠٨) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٤، ص ٢٦٢.
- (١٠٩) مجلة جامعة الإمام (العدد ٤٥) محرم ١٤٢٥ هـ عبدالله بن محمد العمرو، ص ٢١٦.
- (١١٠) سورة الأنفال: ٤٦.
- (١١١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٩٥.
- (١١٢) سورة العنكبوت: ٢٦.
- (١١٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ٣٦٩.
- (١١٤) سورة العنكبوت: ٦٩.

- (١١٥) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٢، ص ٤٥٥.
(١١٦) سورة المائدة: ٥٤.
(١١٧) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٢١.
(١١٨) سورة الأنفال: ٤٩.
(١١٩) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١٣، ص ٢١٣.
(١٢٠) مجمع البيان في تفسير القرآن، ج ٤، ص ٨٤٦.
(١٢١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٩٩.

نقدُ مقالة

(الحجاب وشرعية فرضه أو منعه)

الشيخ جعفر علي مرهون

نشأت في الأزمنة المتأخرة أقلامٌ وأفكارٌ تزرع في نفوس القارئ لها قناعات بأنّ ما يأتي ويدلو به هو الصحيح، وأنّ المخالف لها واضح البطلان، فالقارئ لكلامهم قد تنطلي عليه مغالطاتهم بحيث يصل إلى قناعة بأنّ من يخالفهم كلامه مخالف للفطرة، فيتصوّر أنّه لا يعقل أن يصدر كلام من صغار المتعلّمين يخالف أفكار هؤلاء الكتّاب وأن يقولوا بالقول الآخر فضلاً عن جهابذة الدين وفقهائه، ولكن بالتدقيق في كلامهم نجد أنّ كلامهم لا يعدو سوى كونه سراياً.

بعضُ الكتّاب قد يكون ما يكتبه واضح البطلان والاشتباه وأنّ كلامه كلّهُ حشوٌ ولغوٌ وهراء، فهذا الكلام لا غرو أن يكون منبوذاً فكرياً وعقلائياً، ولكن من يحاول خداع العقول الشبابية الطريّة فكلامه لا يكون كسابقه، بل يكون كلامه جميلاً في تنسيقه، وأنيقاً في سبكه، ورسيناً في عباراته، ويضع بين تلك العبارات عباراتٍ تكونُ سموماً فكريّةً، وقد لا يلتفت القارئ لمثل

هذه العبارات المدسوسة، بل قد يعتقد بصحتها على الرغم من بطلانها. من مشاكل عصرنا هذا هي المغالطات الكثيرة^(١) التي تكون - من قصد أو من غير قصد - مؤثرة على عقول المخاطبين، وهذا أمر لا يختلف فيه اثنان، بل نشعر به بالوجدان، ونتحسس به معايشة الآخرين، هذا والأمر يكون أدهى وأمر فيما لو كان التأثير بسبب هذه المغالطات تؤدي لنشوء معتقدات دينية، وآراء مذهبية تُغلط من يخالفها، وإذا وجدت هذه المغالطات أرضية شبابية خصبة فستكون المشكلة في أوج قوتها.

ولكي نقرب فكرة المغالطة، أذكر بعض الأمثلة التقريبية التمهيدية:

* عندما طلب معاوية بن أبي سفيان من عقيل أن يسب أخاه علي بن أبي طالب عليه السلام فصعد عقيل المنبر وقال: "أمرني معاوية أن أسب علياً، ألا فالعنوه!"^(٢) وهذا الإيهام والمغالطة جاء من جهة اشتراك عود الضمير.

* استدلال بعضهم على أن الباري يحتاج إلى علة في إيجاد، وذلك عبر هذا القياس: [الله موجودٌ]، و[كل موجودٍ يحتاج إلى علة]، فتكون النتيجة [أن الله يحتاج إلى علة]. وهذه المغالطة ناشئة من توهم تكرر الحد الأوسط، والحال أن الحد الأوسط لم يتكرر في المقدمتين، إذ إن صياغة الحد الأوسط في الكبرى فيها قيد ناقص، فحق القضية أن تكون [كل ممكن الوجود يحتاج إلى علة]، لذا فلا تكون النتيجة صحيحة؛ لأنه ثبت في محله أن الله واجب الوجود وليس ممكن الوجود.

وهناك أمثلة كثيرة وحالات متعددة للمغالطة، ولست في صدد تبين كل حالاتها، وإنما أردت أن أبين فكرة المغالطة وكيفية صياغتها عبر تطبيق

بعض الأمثلة البسيطة والقريبة من الأذهان.

ويمكنك أيها القارئ العزيز أن تقف على نموذجين من نماذج هذا الفكر التشويشي، إذ إن الأفكار هذه قد تكون مكتوبة وقد تكون مسموعة، فهناك مواقع لهذه الأقلام وهناك قنوات إعلامية ترعى مثل هذا الفكر، ولكن اقتصرنا على القسم الأول في هذا الرد.

هذه المقالة التي بين يديك هي محاولة للوقوف على الملاحظات التي ذكرت في مقالة لأحد الكتّاب، وقد نال فيها من قضية الحجاب بالنسبة إلى المرأة^(٣)، فتلك المقالة وإن كان ظاهرها برافاً إلا أنها تحوي مضامين مخالفة لما تبنته عليه المدرسة الإمامية من أفكار وآراء ثابتة وواضحة.

والمقالة التي أحاول تسليط الضوء عليها قد قارنت بين تفكيرين وهما فرض لبس الحجاب من جهة الدول التي تجبر رعاياها على ارتدائه وفرض ترك الحجاب في الدول التي تجبر رعاياها على تركه، فالجامع بين القسمين هو حالة (الفرض) التي ركّز عليها الكاتب، ولي مع تلك المقالة عدّة وقفات^(٤).

الوقفّة الأولى

قال الكاتب: "لتنامي ظاهرة "النقاب" بمصر، أصدرت الأوقاف المصرية كتاباً بعنوان "النقاب عادة وليس عبادة"، لكنّ ثمة دُول يُفرض فيها لبس "الحجاب" فحسب (كغطاء للشعر)، ولا النقاب (كغطاء للوجه)، بل أشبه بخيمة تُسرّبل كامل جسم المرأة وتمشي بها!

ثمة فتاوى شاذة تُوجب استعمال عينٍ واحدة فقط وستر الأخرى درءاً للفتن! وجماعات -كما بالصومال- يرشق بعضهم الفتيات غير "المنقبات"



بالمواد الكيميائية، أوضاع لخصتها منظمة العفو الدولية بتعرض قرابة مليار امرأة في العالم للاضطهاد وللعنف، من متحررين ودينيين.

حديثنا اليوم ليس عن "النقاب"، بل عن إشكالية مزمنة بمسألة "الحجاب"، والأصح تسميته "الخمار"، حسب الدلالة القرآنية، أما "الحجاب" قرآنيًا فلم يكن إلا "سترًا" على باب بيوت (عُرف) زوجات النبي ﷺ، لفرض الاحتشام على زوارهن بعدم التعامل المبتذل المكشوف، ولئلا يشف عمًا بداخل البيت مباشرة".

هناك بعض الألفاظ القرآنية قد استُخدمت في معنى عام، ولكن هذا المعنى قد هُجِرَ وتُركَ واستعمل في زماننا الحالي استعمالاً أخصّ وأضيق دائرةً من الاستعمال القرآني، فلا ينبغي الإشكال على الاستعمال الحالي ولا على الاستعمال القرآني، وذلك لأنّ الحيشية المنظور لها في كلا الاستعمالين مختلفة.

ولكي تتضح الفكرة لا بأس بهذا المثال التقريبي:

كلمة «الفرج»: إذ أشكل بعض الحدائين على القرآن بأنه يحوي ألفاظاً لا تليق بكونه عفيفاً ومترفعاً ومنتزهاً عن قول الألفاظ التي تخدش الحياء، ولكننا نجد القرآن قد اشتمل على خلاف ذلك، فمثلاً لفظة "الفرج" هي لفظة يستهجن الشرفاء عن التلفظ بها، فكيف بالقرآن؟!!

الجواب: إن القرآن استعمل هذه اللفظة بمعناها الأوّلي، وليس بمعناها بعد النقل للمعنى المخصوص، وبيان ذلك: لو رجعنا إلى قواميس اللغة فإننا نجد المعنى الأصلي لها.

قال ابن فارس: الفاء والراء والجيم. أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على تفتح في

الشيء. من ذلك: الفُرجة في الحائط وغيره والشقّ. والفروج: الثغور التي بين مواضع المخافة^(٥).

قال: والجيب، جيبُ القميص^(٦) وهو خرق مستطيل في قدامه. يقال: جبتُ القميص، قَوَّرْتُ جَيْبَهُ وهو خَرْقُهُ مِنْ وَسَطِهِ خَرْقًا مُسْتَدِيرًا. وفي القرآن ﴿وَلِيَضْرِبَنَّ بِجُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ﴾^(٧) وهو خرق في صدر القميص. ويقال: فلانُ ناصح الجيب، أي: أمينه^(٨). ويقال: طاهرُ الجيب، أي: نزيهه.

فالفُرَج في مثل هذه التعبيرات هي فُرجة القميص، أي: جيبه، وهو عبارة عن خرق مطوَّق في أسفله، حسب العادة في قُمصان العرب. فأحصان الفرج عبارة عن طهارة الذيل، أي: نزاهته عن دنس الفحشاء^(٩).

وهو استعمال على الأصل العربي القديم والذي جرى عليه القرآن الكريم على المصطلح الأول، أمّا أخيراً فغلب استعماله في سوء المرأة وهو استعمال مستحدث، لا يحمل القرآن عليه. قال عنه: ﴿وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ﴾^(١٠). وقال أيضاً عنه: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ... وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ﴾^(١١) كل ذلك كناية عن التحفظ على نزاهة الذيل عن دنس الفحشاء، وليس اسماً خاصاً للسوءة ولا سيما سوءة المرأة.

إذا اتضح هذا أقول: إن قول الكاتب: "حديثنا اليوم ليس عن "النقاب"، بل عن إشكالية مزمنة بمسألة "الحجاب"، والأصح تسميته "الخمار"، حسب الدلالة القرآنية، أمّا "الحجاب" قرآنيّاً فلم يكن إلا "ستراً" على باب بيوت (عُرف) زوجات النبي صلى الله عليه وآله، لفرض الاحتشام على زوارهنّ بعدم التعامل المبتذل المكشوف، ولئلا يشفّ عمّا بداخل البيت مباشرة، هذا خلطٌ واضحٌ بين



الاستعمال القديم والمستحدث لنفس اللفظة وهي لفظة الحجاب، فلا يصحّ استهجانه من استعمال لفظة الحجاب. وتعبيره بـ «الأصح»:

- إن كان يريد به ما يقابل الصحيح، فلا مشكلة، إذ كلا الاستعمالين جائزين.

- إن كان يريد به ما يقابل الخطأ والاشتباه، فلا نسلم كلامه. إذ في العرف السائد حالياً هو نقل مفردة الحجاب إلى ما يستر المرأة عن الرجل الأجنبي.

الوقفزة الثانية

قال الكاتب: «(الفرض) لوّن من الإكراه، فكلا السياسيّن تقييداً لاختيار الناس...».

إنّ استعمال الألفاظ البراقة ذات المعاني الفضاضة هي من الأساليب التي ينتهجها بعض أصحاب المصالح من أجل أن يقنعوا الآخرين بصحة معتقداتهم وأفكارهم.

فإذا وقفنا مع عبارة الكاتب في هذا المقطع هو يتمسك برفض فكرة «الفرض» ويُعلّل ذلك بكونها «لوناً من الإكراه»، فهل فكرته هذه صحيحة على إطلاقها؟

الفرض وكذا الإكراه ليسا مذمومين دائماً، بل هناك ما هو مذموم وهناك ما ليس كذلك، لذا لا ينبغي على الكاتب أن يترك التفصيل بين هذين الأمرين، بل لا بدّ عليه من بيان ما هو الإكراه المذموم وما هو الإكراه الحمود، ثم بعد ذلك سيتضح الفرض المذموم والحمود بالتبع.

ولكي تستشعر الفرق بين الإكراه المذموم وقسيمه، تأمل هذا الأمر: لو

فرضنا وجود مجتمع معين - حتى المجتمعات الإلحادية - وكان لهذا المجتمع دولة لها قوانين خاصة وضعها عقلاؤهم من أجل حفظ دولتهم، فهل يا ترى يقبلون بوجود شخص في ذلك المجتمع ويكون لهذا الشخص أفكار وأعمال خارجة عن ذلك القانون العرفي الموضوع للمحافظة على ذلك المجتمع؟!

وأيضاً لو أُجبرَ هذا الشخص وفُرضَ عليه أن يلتزم بالقانون الوضعي، فهل هذا العمل منافٍ للعقل؟ وهل هذا إكراهٌ مذموم؟!

من خلال هذا المثال يتضح لنا أنه ليس كلَّ إكراهٍ مذموم، بل هناك أنواع من الإكراهات مطلوبة وهي تلك الحالات التي يراد منها رُقيُّ المجتمع ورفعته عبر التزام فكرٍ وخطِّ معين، نعم قد يحصل الخلاف في أن هذه الجزئية من القانون، وهل هي موصلةٌ لتلك الرفعة أم لا، فهذا أمرٌ آخر لا يهمننا التطرُّق إليه، لأنه - وكما يقول أهل المنطق - نقاشٌ في الصغرى، بينما مناقشتنا هي مناقشة كبروية.

وعلى ذلك فقس الأمثلة البسيطة:

- الأب عندما يمنع ابنه عن السهر أو عن مرافقة أصدقاء السوء، هل يعتبر هذا تكبيراً لحرية الابن وهو إكراهٌ سلبيٌّ له أم أن هذا الإكراه من مصلحة الابن؟ ألا تجد أن العقلاء يلومون الأب إذا لم يقف أمام تصرفات ابنه إن كانت التصرفات ستؤدِّي بالابن إلى الهاوية!

- الإدارات في المدارس التعليمية عندما تمنع الطلبة من الغياب عن الدراسة وتفرض عليهم الحضور لمقاعد المدارس، هل يعتبر هذا نوع من الإكراه المذموم؟ أم أن العقلاء يُثنون على مثل هذه القوانين؟

- شرب الدواء وإجبار المريض على تناوله وفرضه عليه، وخصوصاً في حال رفضه لذلك لعدم معرفته بأن مصلحته تتوقف على تناول ذلك الدواء، أليس هذا فرضٌ مما يستحسنه العقل ويؤكد عليه؟!

الشرع لم يحد عن خطأ العقلاء في ذلك، بل هو سيّد العقلاء! فهو إن رأى مصلحةً في إيقاع فعلٍ أو تصرفٍ فهو يأمر (إما على نحو الوجوب إن كانت المصلحة شديدة، وإما على نحو الاستحباب إن كانت المصلحة أقلّ شدةً) وإن رأى مفسدةً مترتبة على إيقاع فعلٍ أو تصرفٍ فهو ينهاه عنه (إما على نحو التحريم إن كانت فيه مفسدة عظيمة، وإما على نحو الكراهة إن كانت المفسدة أقلّ شدةً).

فقول الكاتب أن (الفرض لونٌ من ألوان الإكراه) وترك التفاصيل فيها بأنّ الفرض وإن كان إكراهاً إلا أنه مطلوب في حالات ومذموم في حالات، مما لا ينبغي تركه، وخصوصاً أنه وضعها كبرى القياس وأمضاها إمضاء المسلمّات، فقد تنطلي هذه المغالطة على العقول التي تقرأ المقالة بشكلٍ سطحي.

الوقفزة الثالثة

قال الكاتب: "ما فعله إيران (والسعودية)، إن فعلته بعنوان أنه قانون قوّته الفتوى الدينية فهذا أمرٌ يناقض الحريّات الشخصية العامة وينقض قاعدة (عدم الإكراه بالدين)".

لا زال الكاتب يتمسك ببعض المصطلحات الفضفاضة، وفي هذا المقطع تمسك بمصطلح (الحرية)، وهذا الاصطلاح لا بدّ من أن يُبيّن فيه تعريفه وقبوده وحدوده، وأما تركه هكذا فهو يوجب التشويش والمغالطة في ذهن القارئ.

فهل الحرية معناها أن يقوم كل فرد بما يحلو له؟ وهل يرضى العقل بهذا

التعريف؟ أم أن للحرية حدود يجب أن لا تتعداها؟ لو فرضنا أنه لا حد للحرية فلأزم هذا الكلام أن تصبح الدنيا مرتعاً للشهوات والملذات وأصبحت دنيا للحيوان! وهل يرضى بذلك أحد؟

ومناقشتي مع الكاتب ليس في اصطلاح الحرية، وإنما في التمسك بالكبرى وهي قوله ﷺ: ﴿لا إكراه في الدين﴾^(١٢) وبتعبير الكاتب: "عدم الإكراه في الدين"^(١٣).

والنقطة الجديرة بالبحث هنا هي: ما معنى قوله تعالى: ﴿لا إكراه في الدين﴾؟ هل معناه هذا المعنى المتبادر إلى الذهن وهو أن الدين لا توجد فيه أحكام إجبارية أم أن المعنى أعمق من ذلك؟

لو فرضنا أن الآية معناها أنه لا توجد قوانين إجبارية في الشريعة الإسلامية، فهذا المعنى لا نسلّم به، لأن أيّ تشريع -سماويّ كان أو بشري- لا بدّ من أن تتنوع فيه القوانين، فهناك قوانين عامّة لجميع شرائح المجتمع وهناك قوانين خاصة بفئات معينة وهناك قوانين إجبارية وهناك أمور استحسانية، وهذا أمرٌ نلاحظه في تشريعاتنا العرفية فضلاً عن التشريعات السماوية، فلا بدّ من عقد بحث في المراد من هذه الآية وذلك لبطلان الاحتمال الأوّل.

الدين ليس مورداً للإكراه^(١٤):

"المراد من الدين هو الإيمان والاعتقاد بمجموعة من المعارف كالتوحيد والنبوة والقيامة، والاعتقاد من الأمور القلبية التي لا يُتاح لأحدٍ مهما بلغت قوّته إكراه الآخرين عليها.

فما يكون مورداً للإكراه والإجبار إنّما هي الأفعال الظاهرية، حيث إنّ لذي

السطوة والقوة أن يقسر الضعفاء على القيام ببعض الأفعال رغم عدم رغبتهم وإرادتهم لممارستها، وأما أن يقسرهم على الإيمان برواه ومعتقداته مثلاً فذلك ما لا يستطيعه حتى وإن مارس معهم أقسى مراتب القهر. ذلك لأن الاعتقادات القلبية لها مبرراتها وأسبابها المرتبطة بالإدراك لبعض المقدمات بقطع النظر عن صحتها وخطئها، فما لم تترتب هذه المقدمات ويتم إدراكها وتفهمها فإنَّ النَّفس لن تُدعن لتلك الاعتقادات.

وبذلك يتضح مفاد الآية المباركة و أنها بصدد بيان حقيقة تكوينية هي أنه لا يمكن أن يتم الإكراه والقسر على الإيمان والاعتقاد بالمعارف الإلهية.

فالآية المباركة - كما أفاد بعض العلماء - إما أن تكون حاكية عن هذه الحقيقة التكوينية، وإما أن تكون إنشائية، فإن كانت بصدد الحكاية فهي تعبر بالنتيجة عن حكم إلهي تكويني مفاده استحالة وقوع الإكراه على الاعتقاد والإيمان بالدين والمعارف الإلهية، وإن كانت بصدد الإنشاء والأمر فمفادها هو النهي عن حمل الناس على الإيمان بواسطة الإكراه والقسر، ثم أفادت الآية أنَّ الدين في غنى عن الإكراه؛ ذلك لأنه قد تبين بطريق الفطرة والعقل الرشيد من الغي، فالإكراه والقسر على الاعتقاد بالدين مضافاً إلى امتناعه واستحالة وقوعه فإنَّ الداعي إلى ممارسته ولو بحمل الناس ظاهراً على الالتزام به منتفٍ، إذ يكفي التنبيه على ما تقتضيه الفطرة ويُدركه العقل وحينئذٍ يتميّز الرشيد من الغي، وذلك هو ما اعتمده الإسلام في الدعوة إلى الله تعالى ويؤكد ذلك أنَّ الذين دخلوا الإسلام التزموا أحكامه وفرائضه في خلواتهم وتكبدوا أشقَّ العذاب في سبيل الثبات عليه ثم بذلوا دماءهم ونفائس ما يملكون في سبيل حمايته وحياطته، وقد كانوا يلقنون أبناءهم الصبر عليه بعد تعريفهم بمبادئه

وقيمه وترويضهم على الالتزام بتعاليمه، إنَّ كلَّ ذلك لم يكن ليصدر عنهم لو لا شعورهم بانسجامه مع فطرتهم وعقولهم."

أتضح مما سبق أنَّ الكبرى التي تمسك بها الكاتب أجنبية عن مورد البحث، فلا يصح الاستدلال بهذه الآية نظراً لأنها بصدد الحكاية عن أمرٍ تكويني وهو أنَّ التدين وعدمه أمرٌ قلبي، وهي لا نظر لها للجزئيات لكي يتمسك بها المستدلُّ على أنَّ فرض الحجاب مرفوضٌ قرآنياً.

وفي الختام لا بدَّ من أن أشير إلى أن المقال -الذي حاولت التسلط الضوء عليه- فيه بعض الملاحظات الأخرى تستوجب التوقف والتدقيق فيها، فلا ينبغي التسليم بكلِّ ما هو مكتوب، بل المقال مليءٌ بالمغالطات الفكرية واللُّغوية والقرآنية، فحذار من التصديق بكلِّ ما تذكره هذه الفئة المشبوهة.

الهوامش:

(١) المغالطة كما ذكر أهل المنطق هو كل قياس نتيجته تكون نقضاً لوضع من الأوضاع (انظر: منطق المظفر ص ٤٧٦).

(٢) العقد الفريد، ج ٤، ص ٣١.

(٣) المقالة للكاتب جلال القصاب وهي منشورة في موقع جمعية التجديد الثقافية، وأنا لم أتعرض للمقالة كلها، بل اكتفيتُ بالمواضع التي نال منها الكاتب من الفكر الإسلامي تجاه الحجاب، ولمن أراد الوقف على المقالة بأجمعها فعليه بمراجعة الموقع المذكور، والمقالة منشورة تحت عنوان [الحجاب وشرعية فرضه أو منعه] والجمعية المذكورة جمعية منبوذة فكرياً وعقائدياً وقد حذرَّ منها بعض العلماء الأجلاء، ولكن نظراً لأنَّ عدداً من شبابنا قد تأثروا سلباً بها أحببتُ التطرق إلى بعض أساليبهم الخبيثة في هذه المقالة.

- (٤) الوقفات التي سأطرق لها لن ألاحظ فيها إلى الدول التي منعت الحجاب، وإثما لحاظي هو للدول التي عبّر عنها الكاتب بأنها تفرض الحجاب.
- (٥) معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٤٩٨.
- (٦) معجم مقاييس اللغة، ج ١، ص ٤٩١ و ٤٩٧.
- (٧) سورة النور: ٣١.
- (٨) لسان العرب، ج ١، ص ٢٨٨.
- (٩) ونظيره جاء التعبير في الفارسية "پاکى دامن".
- (١٠) سورة الأحزاب: ٣٥.
- (١١) سورة النور: ٣٠ و ٣١.
- (١٢) سورة البقرة: ٢٥٦.
- (١٣) الفرق بين هذه المناقشة وسابقتها، أن السابقة كانت بلحاظ الإكراه بمعناه اللغوي والعقلائي، وأمّا في هذه المناقشة فهو بلحاظ الآية الكريمة.
- (١٤) الجواب منقول من سماحة الشيخ محمد صنقور، راجع موقعه فالجواب المذكور مقتبس من موضوع تحت عنوان (التوفيق بين عدم الإكراه في الدين وآيات القتال)، وقد اقتبستُ موضع الشاهد في جوابه رحمته.

قاعدة

(لا مسامحة في التحديدات)

عرض وتحليل

الشيخ عبدالرؤوف حسن الربيع

المقدمة:

لم يعد يخفى اليوم ما للقواعد الفقهيّة من دور في المباحث والتطبيقات الفقهيّة؛ كيف ولا تكاد تخلو كتب وموسوعات علمائنا الاستدلاليّة في الفروع من عشرات القواعد في شتى الأبواب حتى أضحت بعض دروس الخارج تعقد حول تنقيح هذه القواعد وتقريرها، وفي هذا البحث المختزل نحاول التركيز وتسليط الضوء على واحدة منها، وهي التي باتت تعرف لدى المعاصرين بـ: قاعدة لا مسامحة في التحديدات.

وهي قاعدة مهمّة ولها تأثيرها على الفتوى وعمل المكلفين، ولها امتدادها وحضورها في كلمات ومصنّفات المتقدّمين والمتأخرين - وإن اختلفت تعبيراتهم في الإشارة إلى مضمونها-، ولكن نظراً إلى أن الغالب منهم

قد ذكرها بنحو النتيجة والكبرى من دون التعرّض إلى سائر حيثياتها وضوابطها بمحلٍّ واحدٍ كان من النافع استدراك ذلك بقدر الوسع والإمكان وهو ما يُؤمّل تحقيقه عبر المباحث القادمة.

المبحث الأول: مفهوم القاعدة وتوضيحها وآراء الأعلام حولها

أولاً: المفهوم العام لقاعدة (لا مسامحة في التحديدات):

القاعدة هي مفردٌ للقواعد التي معناها في اللغة: أساس البيت أو البناء^(١)، وجاء في المجمع: "قوله: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ﴾ القواعد جمع القاعدة، وهي الأساس لما فوقه، رفع القواعد البناء عليها لأنها إذا بني عليها ارتفعت"^(٢).

ويراد بها اصطلاحاً في كلمات الأعلام: هي الحكم الكلّي الفرعي الذي ينطبق على موارد الجزئية الكثيرة في أبواب مختلفة^(٣).

أما ما يخص المعنى والمفهوم الإجمالي للقاعدة التي نحن بصدددها فهو: أن كل ما حدّده الشارع المقدّس من حدود مقدّرة -كالكرّ أو نصاب النقدين أو أعداد الرضعة وغيرها- لا يلحق به ما هو أنقص منه ولو بمقدار يسير متسامحٌ به في العرف.

أي: "أنّ التحديدات آية عن النقص"^(٤)، ولذا ذكر في العروة: "لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ ولو يسيراً لا يجوز القصر، فهي مبنيّة على التحقيق لا المسامحة العرفيّة"^(٥).

فحتى لو كان العرف من باب المسامحة لا يرى فرقاً بين الثمانية فراسخ كاملة وبين الثمانية إلا نصف متر -مثلاً- فالمحكّم والمعتبر هو بلوغها الكامل التحقيقي ولا يلاحظ النظر العرفي حينئذٍ.

ثانياً: توضيح وتحليل القاعدة:

لتوضيح حقيقة القاعدة بمزيد من البيان ينبغي الالتفات إلى النقاط التالية:

أ- التحديدات في الشريعة على أقسام:

منها: ما حدد بالزمان، كيوم التراوح، والرضاع، ومسافة القصر، وسن البلوغ، وسن اليأس، وأقل الحيض وأكثره، وأقل الطهر، وأكثر النفاس، وثلاثة أيام لمشتبه الموت، وعشرة الإقامة، وثلاثين التردد، وحول الزكاة، وثلاثة الرباط أو أربعينه، واستبراء الأمة خمسة وأربعون يوماً، وثلاثة خيار الحيوان... إلخ.

ومنها: ما حدد بالوزن، كالكر بالأرطال، وصاع الغسل، ومد الوضوء، والدينار في كفارة وطء الحائض، ونصاب النقدين والغلات، وصاع الفطرة وبعض كفارات الحج، وبعض خصال الدية كالدرهم والدينار... إلخ.

ومنها: ما حدد بالمساحة، كالكر بالأشبار، وبعد البالوعة بالأذرع، ومساحة أعضاء الوضوء والتيمم، وأوقات الصلاة والنوافل بالمثل والمثلين والأقدام، وبعد الرجل والمرأة بعشرة أذرع في الصلاة، ومسافة القصر، ومسافة حضور مكة والخروج عنها بالنسبة إلى الحج... إلخ.

ومنها: ما حدد بالعدد، كدلاء البئر، ونصب الشاة والإبل والبقر، وبعض الكفارات، وأعداد الرضعة، وأعداد الطواف والسعي... إلخ.

ومنها: ما يكون بغير ذلك من التحديد بالهيئة ونحوه، كتحديد الركوع ببلوغ أطراف الأصابع إلى الركبة وغير ذلك^(٦).

ونستنتج ممّا تقدّم أن التحديدات الشرعيّة هي أشياء مقدّرة بمقدار مضبوط من قبل الشارع إما بالزمان أو الوزن أو المساحة أو العدد أو الهيئة ونحوها وتلحقها أحكامٌ معيّنة.

ب- العرف حجة في تحديد المفاهيم لا تطبيقها على المصاديق:

عندما نحتاج إلى تشخيص مفهوم من المفاهيم كالفرسخ مثلاً فلا شك أن المرجع في ذلك هو العرف باعتبار أن لغة المحاوره جارية على اتباع ما هو متعارف عند الناس، والشارع استعمل نفس هذه اللغة، ولكن لو تم الفراغ من تحديد مفهوم الفرسخ عرفاً لا يرجع إلى العرف مرّة أخرى في تطبيقه على مصاديقه الخارجيّة؛ والسبب هو أن العرف أحياناً يتسامح في إطلاق الفرسخ على ما هو أقل من مقداره المحدّد في المفهوم فلا يكون التطابق واقعياً وحقيقياً، ولذا يقال: "إنّه لا عبرة بالمسامحات العرفية في باب التطبيقات بعد تشخيص المفاهيم" (٧).

ويقرّها المحقّق النائي رحمته ببيان جزل:

"لا عبرة بالمسامحات العرفيّة في شيء من الموارد، ولا يرجع إلى العرف في تشخيص المصاديق بعد تشخيص المفهوم، فقد يتسامح العرف في استعمال الألفاظ وإطلاقها على ما لا يكون مصداقاً لمعانيها الواقعيّة، فإنّه كثيراً ما يطلق لفظ (الكرّ) و(الفرسخ) و(الحقّة) وغير ذلك من ألفاظ المقادير والأوزان على ما ينقص عن المقدار والوزن أو يزيد عنه بقليل.

فالتعويل على العرف إنّما يكون في باب المفاهيم، ولا أثر لنظر العرف في باب المصاديق، بل نظره إنّما يكون متبعاً في مفهوم (الكرّ) و (الفرسخ) و(الحقّة) ونحو ذلك، وأمّا تطبيق المفهوم على المصداق: فليس بيد العرف، بل

هو يدور مدار الواقع، فإن كان الشيء مصداقاً للمفهوم ينطبق عليه قهراً، وإن لم يكن مصداقاً له فلا يمكن أن ينطبق عليه، ولو فرض أن العرف يتسامح أو يخطئ في التطبيق، فلا يجوز التعويل على العرف في تطبيق المفهوم على المصداق مع العلم بخطائه [بخطئه] أو مسامحته أو مع الشك فيه، بل لا بد من العلم بكون الشيء مصداقاً للمفهوم في مقام ترتيب الآثار^(٨).

نعم هناك من فرّق بين العرف المسامحي وبين العرف الدقّي، وخصّ الأوّل فقط بعدم التعويل عليه في تطبيق المفاهيم على مصاديقها، أما الثاني فيراه هو الحجة والمتبع والمقدّم في التطبيق حتى على الدقّي العقلي.

يقول الإمام الخميني رحمته الله تعليقاً على كلام المحقّق النائيني رحمته الله السابق:

"ما ذكره من عدم الاعتبار بالمسامحات العرفية مسلّم، ولكنّه لا يستلزم ذلك عدم اتّباع نظرهم في تطبيق المفاهيم على المصاديق فإنّ العرف ربّما يسامح في إطلاق مفهوم على شيء أو في نفيه فلا يتّبع، كما في المقادير، وربّما لا يسامح بل يعمل دقّته، ولكن مع ذلك يكون نظره خطأ عند العقل، فحينئذٍ يكون المتّبع نظر العرف لا العقل. ألا ترى: أنّ لون الدّم إذا بقي في اللباس يحكمون بطهارته، مع أنّه بنظر العقل مصداق للدم من جهة حكمه باستحالة انتقال العرض. والسرّ في ذلك: أنّ العرف - بنظرهم الدقّي لا المسامحي - يحكم بعدم كونه دماً.

وبالجملة: ففي تطبيق المفاهيم على المصاديق أيضاً يتّبع نظر العرف بلا ريب، ولكن نظرهم الدقّي لا المسامحي الذي يكون بنظرهم أيضاً مسامحياً^(٩).

إلا أنّ كلا الرأيين يتفقان على أنّ العرف المسامحي ليس بحجّة في تطبيق المصاديق، وهو ما يهّمنا إبرازه.



ج - التسامح العرفي على نحوين:

تقدّم أن التسامح ليس متبعاً في تطبيق المصاديق، ولكن في المساحة التي يرجع فيها إلى العرف وهي تشخيص المفاهيم يوجد نحوان من التسامح:

التسامح الأوّل: يكون في صدق هذه المفاهيم، كالتسامح في إطلاق اسم المنّ على الناقص عنه بمثقال مثلاً، أي أن العرف قد شخّص حقيقة المن أولاً ثمّ تسامح فيما هو أقل منه يسيراً، وفيه نوعٌ من التجوّز، ولا يتناسب التجوّز في الموارد التي ترتبط بها تحديدات ومقادير ثابتة يدور عليها ثبوت شيء أو نفيه كثبوت الزكاة أو عدم ثبوتها^(١٠).

التسامح الثاني: يكون في مصداق هذه المفاهيم، كإطلاق الذهب على الجيّد الخالص والرديء غير المنقّى تماماً بحيث ينطبق على كلا العنوانين الاسم حقيقة بدون تجوّز، وهذا النحو من التسامح لدى العرف معتبرٌ وتدور عليه الأحكام^(١١).

وبهذا تكتمل لنا ملامح وحقيقة القاعدة بصورةٍ أجلى وأدق؛ حيث تعرّفنا على أقسام التحديدات، واطّلعتنا على أنحاء العرف والمساحات وشخّصنا أحكامها، وهذا ضروري كي لا يحصل الخلط والتداخل.

ثالثاً: آراء الأعلام حول القاعدة:

يبدو من خلال سبر كلمات الأعلام المتقدّمين والمتأخرين والمعاصرين أن هذه القاعدة متفقٌ عليها روحاً ومضموناً إذ لم يُحظ بمخالفٍ لها، إلا أن البعض قد صرّح بها ونص عليها عيناً والبعض الآخر لم ينص ولكن تلوح من ظاهر كلامه واستدلّاله، كما لو قال: لا تجب الزكاة إلا إذا بلغ النصاب،

أو إذا شكَّ في البلوغ فالأصل عدمه، حيث لا يتصور هذا المحكم إلا مع التقيّد بالتحديدات المضبوطة وإلا لنوّه على ذلك.

نعم، لم تدوّن في مصنّفات القواعد الفقهيّة منذ البداية شأنها شأن الكثير من القواعد التي بحثها الأصحاب في كتبهم الاستدلاليّة ردحاً من الزمن أولاً ثم ذكرت في القواعد بعد حين -نتيجة التطوّر المحلي للتصنيف والتقييد- رغم انطباق ضابطة القاعدة عليها.

أضف إلى ذلك أن تسمية هذه القاعدة بالشكل المحدّد المختصر المعروف الآن جاء متأخراً أيضاً وإلا فالتعبيرات عنها لم تكن بهذا النحو بل لها أساليب متفاوتة -وإن كانت من حيث اللب والجوهر ترجع إلى فكرة واحدة-.

فمثلاً جاءت في بعض كلمات الشيخ المفيد رحمته الله بنحو المعنى الضمني والشرح كالتالي: "وليس فيما دون المائتي درهم زكاة فإذا بلغت المائتين ففيها خمسة دراهم فإن نقصت حبة واحدة في التحقيق لم يجب فيها شيء ثم إذا زادت أربعين درهما ففيها ستة دراهم فإن نقصت الأربعون دانقاً لم يجب فيها أكثر من الخمسة دراهم" ^(١٢).

وأوردها شيخ الطائفة الطوسي رحمته الله في بعض تصانيفه على نحو الدليل: "دليلنا: أن النبي صلّى الله عليه وآله جعل النصاب حدّاً، فلو أوجبنا الزكاة فيما نقص، لأبطلنا الحد" ^(١٣).

ونفس الشيء بالنسبة للمحقّق الثاني رحمته الله: "والأصح: أنه تحقيق، فلا يغتفر نقصان شيء وإلا لم يكن الحدّ حدّاً" ^(١٤).

وأما الشهيد الأول رحمته الله فبقوله: "والأصح اعتبار التحقيق في أرتال الكر، ومسافة القصر، وسن البلوغ" ^(١٥).

في حين أن صاحب الجواهر رحمته الله عبّر عنها بـ "المسامحة العرفية لا يبتني عليها الأحكام الشرعية، إذ الحقيقة في التقدير كونه على التحقيق دون التقريب" (١٦).

والخلاصة أن تنوع هذه الإشارات والأساليب يكشف عن رسوخ ووضوح مضمون هذه القاعدة في أذهان علمائنا وتبانيهم عليها على كل تقدير.

المبحث الثاني: الدليل على القاعدة

سيقت لهذه القاعدة مجموعة من الأدلة نوردتها مع شيء من التعليق لولزم:

الدليل الأول: الإجماع، حيث اتحدت كلمة أعلام وأقطاب الطائفة على مفاد هذه القاعدة ولم تثبت المخالفة وهذا كاشف عن الفراغ عن صحة مضمونها.

ويلاحظ عليه: أن الإجماع هنا معلوم المدركية أو محتملها فيصير إلى نفس المدرك، ولكن لا يعني عدم الفائدة منه، فممكّن أن يستأنس به ويكون أحد المؤيّدات.

الدليل الثاني: المنافاة مع التحديد، بمعنى أن التحديدات تعني وجود خصوصية في الحدّ والمقدار، والتسامح بأقل منه يعني المنافاة مع هذه الخصوصية وإلغاء لأثرها ويستلزم الخلف واللغوية (١٧).

ولكن قد يقال: إن هذا الدليل غير تام على إطلاقه، بل يتوقّف على

عدم رضی الشارع بالنقص اليسير جداً كحبة أو حبتين، إذ قد يقال: إنَّ الغرض وهو البلوغ للحدِّ من حفظٍ مع هذا النقص المغتفر عرفاً ويرتفع معه الخلف ونفي الخصوصية، نعم مع وجود النقص الفاحش يكون تام الدلالة.

ويمكن أن يجاب بـ: الأصل في بيان التحديدات والمقادير هو أنها حدٌّ فاصل بين ثبوت شيء أو نفيه ويعول عليها بنفسها في الاهتداء إلى التكليف بحيث يدور مدار تحققها في الواقع وينتفي بعدم الوصول إلى حدّها حقيقة وإلا لما كانت حدّاً، وإرادة خلاف ذلك هو الذي يفتقر إلى الدليل، يقول الإمام الخميني رحمته: "والميزان في موضوعات الأحكام تشخيص العرف الدقيق المحقق، لا المسامح، إلّا أن تقوم قرينة على أنّ الشارع أيضاً تسامح في موضوع فيتبع" (١٨).

فما لم يُعلم بإرادة الشارع للتسامحات في الحدود وتعامله بالمعاملات العرفية التغافلّية فالأصل هو عدم حجّية التسامح.

ولعلّ هذا هو مراد الشيخ الطوسي رحمته في الخلاف حينما قال: "دليلنا: أنّ النبي صلّى الله عليه وآله جعل النصاب حدّاً، فلو أوجبنا الزكاة فيما نقص، لأبطلنا الحد" (١٩)، وكذلك المحقق الكركي رحمته عند قوله: "والأصح: أنه تحقيق، فلا يغتفر نقصان شيء وإلّا لم يكن الحدّ حدّاً" (٢٠).

الدليل الثالث: أن وجوب التكليف عند تحقّق التحديدات ثابتٌ بلا نقاش ومُجمَعٌ عليه بينما ثبوته في حالة النقصان عن تحقّقها بأي مقدار -ولو كان يسيراً جداً- يفتقر إلى الدليل، وبالتالي يصبح التمسك بالتسامحات العرفية في إثبات وجوب التكليف بدون دليل ومستمسك وهو فاسدٌ.

يقول شيخ الطائفة رحمته الله حول هذا الأمر: "ولأن ما ذكرناه (حدّ النصاب) مجمع على وجوب الزكاة فيه، وما نقص عنه ليس عليه دليل" (٢١).

وقد يُسجّل عليه: إن هذا البيان أقصى ما يستخلص منه هو متى يجب التكليف ومتى لا يجب أما استفادة الأمر باتباع التحديدات ففيه تأمل.

الدليل الرابع: ظهور الروايات الواردة في التحديد في عدم الاعتداد بالأنقص من الحدّ مطلقاً - ولو كان شيئاً يسيراً - والتعويل على بلوغه كاملاً بدون نقصان، مثل:

ما روي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام، قالوا: «لَيْسَ فِيهَا دُونَ الْعَشْرِينَ مِثْقَالًا مِنَ الذَّهَبِ شَيْءٌ فَإِذَا كَمَلْتَ عَشْرِينَ مِثْقَالًا فِيهَا نِصْفُ مِثْقَالٍ إِلَى أَرْبَعَةٍ وَعَشْرِينَ فَإِذَا كَمَلْتَ أَرْبَعَةً وَعَشْرِينَ فِيهَا ثَلَاثَةُ أَحْمَاسٍ دِينَارٍ إِلَى ثَمَانِيَةٍ وَعَشْرِينَ فَعَلَى هَذَا الْحِسَابِ كُلَّمَا زَادَ أَرْبَعَةٌ» (٢٢).

بتقريب: أن قولهما عليهما السلام: «لَيْسَ فِيهَا دُونَ الْعَشْرِينَ مِثْقَالًا مِنَ الذَّهَبِ شَيْءٌ» ظاهرٌ في نفي الزكاة عن مطلق النقص عن العشرين مهما قل (٢٣)، وقولهما عليهما السلام بعد ذلك: «فَإِذَا كَمَلْتَ عَشْرِينَ مِثْقَالًا فِيهَا نِصْفُ مِثْقَالٍ إِلَى أَرْبَعَةٍ وَعَشْرِينَ...» ظاهرٌ في ثبوتها عند الإكمال وبلوغ الحدّ بالتمام، وهذا هو تعبير آخر عن مفاد القاعدة بحذافيره.

وقد ألفت سيّد المستمسك رحمته الله إلى هذا الدليل - عند استدلاله على عدم جواز القصر لو نقصت المسافة عن ثمانية فراسخ ولو يسيراً - بقوله: "كما تقتضيه ظواهر الأدلة في المقام وفي سائر موارد التحديد" (٢٤).

الدليل الخامس: قوله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿فَاسْتَقِمَّ كَمَا أَمَرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ وَلَا تَطْغَوْا إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (٢٥).

وتقريب الاستدلال يتم عبر التوجّه للنقاط التالية:

أ- الآية فيها تكليف وتوجيه للنبي الأكرم ﷺ والذين رجعوا إلى الله تعالى وإليه وتابوا - وهم المؤمنون من أمته^(٢٦) - بالاستقامة والثبات على ما أمروا به.

ب- الاستقامة تكون على مطلق ما أمروا به، فتشمل الثبات على العقيدة والأعمال والقيام بالوظائف والعبادات والالتزام بالحدود^(٢٧).

ج- عدم الطغيان يعني عدم التجاوز عن حدود ما أمروا بالاستقامة عليه^(٢٨)، يقول صاحب المجمع^(٢٩): "أي لا تجاوزوا أمر الله بالزيادة والنقصان فتخرجوا عن حد الاستقامة"^(٢٩).

د- قوله تعالى في ذيل الآية: ﴿إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ بمثابة التعليل لما تقدّم، أي: "لا تتعدوا الحد الذي حدّ لكم لأن الله بصير بما تعملون فيؤاخذكم لو خالفتم أمره"^(٣٠).

والنتيجة: أن هناك أمراً مغلظاً بالثبات والاستقامة على الحدود - بما فيها التحديدات الشرعية - وعدم تجاوزها بالزيادة أو النقصان وإلا عدّ طغياناً.

وهذا الدليل عدّه صاحب كتاب القواعد^(٣١) هو الدليل الوحيد الصالح للقاعدة، وذلك لكون الآية توجب العمل بما أمر به الشرع، ولا شك أن منه موارد التحديدات، فهي معيّنة من قبل الشارع ولا مجال للنظر العرفي في قبالتها^(٣١).

وهذا الدليل جيّد ولكن ليس هو المدرك الوحيد للقاعدة؛ فالدليلان الثاني والرابع أيضاً بهما وفاء بالمطلوب وما سوى ذلك من المؤيّدات.

المبحث الثالث: متفرقات القاعدة

هناك بعض المسائل اللصيقة بالقاعدة وترتبط بها أو بتطبيقها بنحوٍ من الأنحاء وليس من الضرورة أن يكون بينها ترتيباً أو وحدة عنوان، ولذا ستدرج هنا تحت عنوان المتفرقات إشارة إلى ذلك، ومن جملتها:

١- استترب بعض الأعلام^(٣٢) أن العلة وراء جعل التحديدات يكمن في حسم مادة التشاجر والتنازع بين الناس الذين يدور أمرهم عادة بين إفراطٍ وتفريطٍ، فالوسواسي مثلاً يميل إلى الإفراط في التكليف والمتسامح بعكسه فيفترط فيه، والمعتدل بالمقارنة إليهما عدده قليل، فلا غرو أن جعل التقديرات بحدود منضبطة هو الأصلاح والأوفق لانتظام أمر وأحكام المكلفين.

ويترتب على ذلك:

أ- قد يكون المطلوب للحكم يوجد بمقدارٍ معينٍ ولكن بملاحظة الغالب من الأمزجة العامة يحدّ بأكثر منه رعاية لصلاحها.

ب- قد يكون المطلوب للحكم هو مقدارٌ أكثر من المحدود فعلاً ولكن لا ينضبط تحت ضابطة مناسبة بين المتسامحين والمتجاوزين إلا بحده بما هو أقلّ، فيقدم هذا الحدّ الأقلّ للنكتة المذكورة.

٢- قد تثار مسألة: وهي أن بعض التحديدات تحدّ بما لا يقبل الدقة في نفسه، فحينئذٍ كيف يطلب التعامل معه بالتحقيق الدقي دون التسامح التقريبي العرفي؟ فمثلاً: أحد حدّي الكرّ جعل تقديره بالأشبار، وهي متفاوتة من إنسانٍ لآخر، ومع تفاوتها كيف تطلب تحقيقاً؟

وقد تفتنّ الأعلام في الإجابة عن ذلك بعدة بيانات سنذكر اثنين منها:



الجواب الأول: وذكره المحقق الكركي رحمته الله، وحاصله: كون الأشبار متفاوتة يسيراً لا يؤثر في إمكان الالتزام بعدم النقصان عن الحدّ المقدرّ بكل منها على حدة واقعاً وتحقيقاً، فلو كان الحدّ هو ثلاثة أشبار طويلاً وعرضاً وعمقاً -مثلاً- فما يبلغ ذلك بالشبر الفلاني يكون تحقيقه بعدم النقصان عنه من جهته ولا يقاس تحقيقه بشبر آخر وهكذا، فلكلّ شبر صالح لتقدير الحدّ تحقيقٌ مستقل.

يقول رحمته الله: "ليس المراد من التقدير التحقيقي عدم التفاوت أصلاً، فإن الموازين تتفاوت فكيف الأشبار؟ بل المراد عدم جواز نقصان شيء مما جعل حداً بعد تعيينه في قدر مخصوص" (٣٣).

الجواب الثاني: وهو للمحقق الهمداني رحمته الله في المصباح، ويتلخّص في نفي كون الأشبار طريقاً ومقداراً لحدّ الكرّ، وإنما هي علامة وكاشف عن بلوغه للحدّ، إذ استبعد أن تكون طريقاً لبلوغ حدّ واقعي لا يثبت لو نقصت منه قطرة ويراد له أن يكون لكافة الناس بنحو التحقق لا التسامح.

يقول رحمته الله: "فكلّ ما ورد من التحديد لمثل هذه الأمور بمثل الأشبار والقلّتين والحبّ فإنما هي كواشف عن تحقّق الموضوع الواقعي عند حصول هذه الأشياء، لا أنّها حدّ حقيقي للموضوع النفس الأمري بحيث لا يزيد عليه أصلاً في شيء من مصاديقه" (٣٤).

وعليه يكون الحدّ الواقعي للكرّ -بحسب رأيه- أقلّ ممّا هو مقدرّ بالأشبار؛ إذ هي كواشف عن بلوغه لا غير.

٣- ثمة مسألة أخرى طرحت في المقام أيضاً، ولبيها: أن هناك من التحديدات كالكرّ لحدّه تقديران، واحدٌ بالوزن والآخر بالمساحة، ولو كان كلا التقديرين

متساويين لما كانت هناك مشكلة، وكذلك لو كان المطلوب يتم -مثلاً- في حال اجتماعهما معاً، ولكن لما كان كل واحدٍ منهما لا ينطبق على الآخر في الصدق ويوجد بينهما تفاوت ملفت فكيف يمكن أن يجعلنا تقديراً لحدٍّ واقعيٍّ لا يتسامح فيه؟

وأحد الأجوبة التي سيقى لعلاج هذه المسألة ما ذكره السيّد الخوئي رحمته في التنقيح، وهو بنوع من التلخيص وإعادة الصياغة:

لا تخلو النسبة بين التقديرين (الوزن والمساحة) من أحد صور أربع:

الأولى: حصول التطابق بين التقديرين بنحو تام ودقيق دائماً.

الثانية: يزيد التقدير بالوزن على التقدير بالمساحة دائماً.

الثالثة: يزيد التقدير بالمساحة على التقدير بالوزن دائماً.

الرابعة: يزيد التقدير بالوزن على التقدير بالمساحة أحياناً وينعكس الحال أحياناً أخرى.

فأما الصورة الأولى: فهي خارجة عن الإشكال ولا مانع منها.

وأما الصورة الثانية والصورة الثالثة: فتعالج بجعل التقدير الأقل هو الحدّ والتقدير الزائد يكون معرفّاً وطريقاً إلى ثبوته؛ ففي الثانية يصبح الحدّ والمناطق هو المساحة والوزن هو المعرفّ والطريق إليه، وفي الثالثة ينعكس الأمر فيكون الحد هو الوزن لأنه أقلّ والمعرفّ هو المساحة لأنه أزيد.

والمقدار الزائد في المعرفّ لا بأس به إذا لم يكن كثيراً -إذ لا يمكن أن يكون التطابق تحقيقاً تاماً- وتكون النكته فيه (في الصورة الثانية) هي

الاحتياط على تحقّق الحدّ ضمن المساحة والأشبار، وأما النكتة في الزائد (في الصورة الثالثة) فهي أنّ الحدّ إذا كان بالوزن فلا طريق للناس إلى معرفته بيسر، فمن أين لهم الحصول على الميزان الكبير والاهتداء إلى كيفية استعماله وخاصة لو كانوا في البراري والصحار، فكان استعمال المساحة بالأشبار أيسر في التداول والأفهام، فتكون معرفة للوزن وطريقاً إليه.

وأما الصورة الرابعة: فهي الصورة الواقعية المطابقة لما عليه المياه من اختلاف في الثقل تبعاً لمدى اختلاطها بالمواد الأرضية، ولا بدّ فيها من الاكتفاء بحصول أحد التقديرين في تحقّق الكرّ واقعاً، وذلك لعدم المانع من من تحديد شيء واحدٍ بتقديرين بينهما عموم وخصوص من وجه ليكتفى بأيهما حصل في تحقّق الحدّ، والقول بعدم معقولية ذلك لا أساس له (٣٥).

٤- لو جاء من الشارع حكم من الأحكام لموضوع معيّن فسبق أن ذكرنا أن تشخيص مفهوم هذا الموضوع بيد العرف، ولكن لو فرضنا أن الشارع جاء بتحديد خاص لهذا الموضوع يخالف ما عليه العرف فالمتبع حينئذٍ هو تحديد الشارع وليس ما يظهر من العرف.

نعم لا يعني وجود هذا الخلاف وقوع التعارض بين العرف والشرع حتى تدرج المسألة تحت قانون التعارض، بل أن هذا من قبيل التخطئة في المصداق، وأن العرف غير متّبِع أصلاً في هذه الحالة.

يقول المحقّق النائيني رحمته توضيحاً لهذا الأمر:

”أنّ التحديدات الشرعية الواردة في بيان تحديد الموضوعات العرفية



الظاهرة في خلاف ما حدده الشارع لا يعامل معها معاملة التعارض، مثلاً لو ورد أنّ المسافر حكمه كذا، والمقيم حكمه كذا، وماء الكثير حكمه كذا، فلو لم يرد من الشارع تحديد كان ما يفهمه العرف من هذه الموضوعات هو المتّبع، فربّما لا يرى العرف صدق الماء الكثير على الكرّ، وكذا لا يرى صدق السفر والإقامة على ثمانية فراسخ أو إقامة عشرة أيام.

ولكن بعد تحديد الشارع الماء الكثير بالكرّ، والسفر بثمانية فراسخ، والإقامة بعشرة أيام، لا يعامل مع هذا التحديد معاملة المعارض، لمّا أخذ نفس الماء الكثير والسفر والإقامة موضوعاً، وإن كان ظاهر ما يتراءى من الموضوع منافياً لهذا التحديد، فإنّ هذا الظهور إنّما يكون متّبعاً إذا لم يرد تحديد للشارع لبيانه، وبعد ورود التحديد يؤخذ به وي طرح ذلك الظهور، فإنّه يكون نظير التخطئة في المصداق، وذلك أيضاً واضح^(٣٦).

٥- ربما ينقدح في الأذهان -وبالذات من خلال الاطلاع على الأمثلة المشهورة للقاعدة التي تكون في باب الطهارة والصلاة غالباً- أن نطاق ومجال إجراء هذه القاعدة ينحصر بباب العبادات فقط ولا يشمل المعاملات، ولكن هذا التصوّر القاصر سرعان ما يرتفع عند مشاهدة أقسام التحديدات، فمسائلها كما تشمل أبواب العبادات تعمّ أبواب المعاملات أيضاً.

المبحث الرابع: نماذج لتطبيقات القاعدة

لقاعدة (لا مسامحة في التحديدات) تطبيقات كثيرة في الفقه وقد تقدّم بعضها في طيّ المباحث السابقة، وفي هذا المبحث نسلط الضوء على ثلاثة تطبيقات أخرى لتعميم الفائدة والتعرّف أكثر على كيفية استعمال القاعدة، وهي:

النموذج التطبيقي الأول:

من ضمن شروط التكليف هو البلوغ، وعنوان البالغ يدخل كشرط في كثير من المسائل، وذكروا تبعاً للروايات^(٣٧) أن إحدى علاماته هي بلوغ خمسة عشر سنة هلالية.

ثم جاء بحثٌ حول معنى البلوغ خمسة عشر سنة، فهل هو بالنظر العرفي المساحي الذي يرى كفاية الدخول في السنة الخامسة عشرة أم بالنظر التحقيقي الدقي الذي يعني إكمال الخامسة عشر تماماً؟

وحينئذ تصبح هذه المسألة من صغريات قاعدتنا المبحوثة، وتكون النتيجة أن المراد هو الإكمال لا مجرد الدخول في السنة الخامسة عشرة لعدم المساحة في التحديدات.

يقول الشهيد الثاني رحمته الله: "والمراد ببلوغ تلك السنة إكمالها، لا الدخول فيها وإن كان العرف قد يقضي بأنه بلوغ لتلك السنة. وقد ورد في بعض الأخبار إكمال خمس عشرة، والمراد بها الهلالية الحقيقية، فلا يكفي التقريب"^(٣٨).

النموذج التطبيقي الثاني:

ورد في خيار الحيوان أن كل من اشترى حيواناً ثبت له الخيار ثلاثة أيام^(٣٩)، ثم وقع الكلام في المراد من اليوم، فهل يلزم أن يكون يوماً تاماً تحقيقياً أم يجزي فيه اليوم الذي هو بحسب العرف يعدّ يوماً وإن نقصت منه ساعة أو ساعتين؟ والجواب واضحٌ بتطبيق القاعدة، وهو التعامل باليوم التحقيقي الكامل.

يقول أحد الأعلام رحمته الله: "أن اليوم ظاهر في اليوم الكامل التام ونصف اليوم

أو ثلثه أو بعضه ليس بيوم، أما فيما لا يتسامح بأن مضى من اليوم أكثر من الثاني فواضح، وأما فيما يتسامح فإنه وإن صدق عليه اليوم عرفاً، إلا أن التحديدات الشرعية مبنية على التحقيق والتدقيق ولا ينزل على متفاهم العرف من التسامح والتقريب.

ولا شك أن اليوم الذي مضى منه ساعة أو نصف ساعة بل دقائق ليس بيوم كامل تحقيقاً، بل إنما هو يوم تقريبي عرفي، وحمل الأيام التي وردت في مقام التحديد على هذا خلاف ما هو المنساق والمتبادر من التحديد^(٤١).

النموذج التطبيقي الثالث:

جاء في الرسائل العملية بما مضمونه: لو عقد أحدٌ على امرأةٍ وهي في العدة عالماً عامداً بطل العقد وحرمت عليه أبداً^(٤١).

فلو تزوجها قبل تمام عدتها بساعة واحدة فقط فهل تحرم عليه؟ وذلك لأن المحكم إن كان هو نظر العرف المسامحي فهذه المرأة عرفاً يصدق عليها أنها اعتدت وأتمت مدتها وبالتالي لا تحرم على العاقد، وإن كان هو النظر التحقيقي الدقي فهي لم تخرج من العدة بعد فتحرم عليه أبداً.

في هذه الحالة قالوا: بأنها تحرم عليه أبداً لعدم المسامحة في التحديدات الشرعية.

قال السيد الخوئي^(٤٢): "عدة الوفاة والمسافة الشرعية والكرّ وأيام الاعتكاف وأقل الحيض، ونحو ذلك مما لا يتسامح فيه بعد وضوح المفهوم، بل يراعى كمال التدقيق في مقام التطبيق، لعدم الدليل على حجّية نظر العرف في هذه المرحلة.

ومن ثمّ يحكم ببطلان العقد بل الحرمة الأبدية مع العلم فيما لو تزوجت

قبل انقضاء العدة ولو بساعة، وبانفعال ما نقص عن الكرّ ولو بغرفة، وبعدم التقصير فيما دون المسافة ولو بخطوة، وهكذا. مع ضرورة صدق تلك العناوين بالنظر العرفي، توسعاً وتسامحاً منهم في مقام التطبيق^(٤٢).

الخاتمة

توصلنا من خلال العرض المتقدّم إلى مجموعة من النتائج حول قاعدة (لا مسامحة في التحديدات) من أبرزها:

١- أن ما حدّده الشارع من حدود لا يتسامح بالاكْتفاء بأنقص منها ولو يسيراً، وهو لبّ ومضمون القاعدة.

٢- التحديدات الشرعيّة هي أشياء مقدّرة بمقدار مضبوط من قبل الشارع إما بالزمان أو الوزن أو المساحة أو العدد أو الهيئة ونحوها وتلحقها أحكامٌ معيّنة.

٣- إن مرجعيّة العرف هي في المفاهيم، أما في تطبيقها على المصاديق فالمتبع هو النظر التحقيقي غير المسامحي.

٤- هناك تسالم وإجماع من الفقهاء المتقدّمين والمتأخرين والمعاصرين على صحّة القاعدة، كما أنها تتوفر على أدلّة معتبرة وتامة.

٥- مساحة تطبيق القاعدة في أبواب الفقه واسعة وكثيرة، وتعمّ العبادات والمعاملات معاً.

٦- هذه القاعدة تعدّ واحدة من الشواهد الحيّة على دقّة وعظمة الفقه الإمامي وعظمة فقهاءه وشدّة حيطتهم وتورّعهم في الحدود والحلال والحرام،

رحم الله الماضين وسدّد وأيّد الباقيين وحرس حوزتهم وقوّى شوكتهم.
والحمد لله أولاً وآخراً، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الغرّ
الميامين.

الهوامش:

- (١) لاحظ: كتاب العين، الفراهيدي، ج ١، ص ١٤٢؛ المحيط في اللغة، ابن عباد، ج ١، ص ١٤٧؛ وجلّ كتب اللغة.
- (٢) مجمع البحرين، الطريحي، ج ٣، ١٢٨.
- (٣) القواعد الفقهيّة، السيد البجنوردي، ج ١، ص ٥؛ القواعد (مائة قاعدة فقهية)، السيد المصطفوي، ص ٩؛ مباني الفقه الفعال، السيفي المازندراني، ج ١، ص ٧.
- (٤) القواعد (مائة قاعدة فقهية)، السيد المصطفوي، ص ٢٥١.
- (٥) العروة الوثقى (مع تعاليق بعض الأعاضل)، السيد الطباطبائي اليزدي، ج ٢، ص ٥٠٦، م ٢.
- (٦) مقتبس من: العناوين الفقهيّة، السيد المراغي، ج ١، ص ١٨٩ فما بعدها.
- (٧) نهاية الأفكار في مباحث الألفاظ، المحقق العراقي، ج ٤، ق ٢، ص ١٠.
- (٨) فوائد الأصول، المحقق النائيني، ج ٤، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.
- (٩) محاضرات في الأصول، تقارير بحث الأصول للإمام الخميني رحمته الله، ص ١٠٠ - ١٠١.
- (١٠) راجع: مصباح الفقيه، الهمداني، ج ١٣، ص ٢٩٠.
- (١١) م ن، ص ٢٩١.
- (١٢) المقنعة، الشيخ المفيد، ص ٢٣٦.

- (١٣) الخلاف، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٦٠.
- (١٤) جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الكركي، ج ١، ص ١١٨.
- (١٥) القواعد والفوائد، محمد بن مكي العاملي (الشهيد الأول)، ج ١، ص ٣٦١.
- (١٦) جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، الشيخ محمد حسن النجفي، ج ١٥، ص ١٧٣.
- (١٧) انظر: المستند في شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي، السيد الخوئي، ج ٢٠، ص ٣٠؛ القواعد (مائة قاعدة فقهية)، السيد المصطفوي، ٢٥١-٢٥٢؛ القواعد الفقهية في كتاب تفصيل الشريعة، السيد صمد الموسوي، ص ٦٤٤.
- (١٨) كتاب البيع، الإمام الخميني، ج ٤، ص ٢٢٠.
- (١٩) الخلاف، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٦٠.
- (٢٠) جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الكركي، ج ١، ص ١١٨.
- (٢١) الخلاف، الشيخ الطوسي، ج ٢، ص ٦٠.
- (٢٢) الكافي، الشيخ الكليني، ج ٣، ص ٥١٥؛ تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ٤، ص ٦.
- (٢٣) مصباح الفقيه، الهمداني، ج ١٣، ص ٢٩٠.
- (٢٤) مستمسك العروة الوثقى، السيد محسن الحكيم، ج ٨، ص ١٦.
- (٢٥) سورة هود: ١١٢.
- (٢٦) التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٧؛ الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي، ج ١١، ص ٤٩.
- (٢٧) تفسير الصافي، الفيض الكاشاني، ج ٢، ص ٤٧٤؛ تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، المشهدي، ج ٦، ص ٢٤٩.

- (٢٨) التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، ج ٦، ص ٧؛ تفسير كنز الدقائق وبحر الغرائب، المشهدي، ج ٦، ص ٢٥٠.
- (٢٩) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ الطبرسي، ج ٥، ص ٣٠٤.
- (٣٠) الميزان في تفسير القرآن، السيد الطباطبائي، ج ١١، ص ٤٩.
- (٣١) القواعد (مائة قاعدة فقهية)، السيد المصطفوي، ص ٢٥٢.
- (٣٢) العناوين الفقهية، السيد المراغي، ج ١، ص ١٩٢.
- (٣٣) جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الكركي، ج ١، ص ١١٨.
- (٣٤) مصباح الفقيه، الهمداني، ج ١، ص ١٤٩.
- (٣٥) التنقيح في شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي، السيد الخوئي، ج ٢، ص ١٧٠-١٧٣ (بتصرف)؛ انظر أيضاً: جامع المقاصد في شرح القواعد، المحقق الكركي، ج ١، ص ١١٨.
- (٣٦) كتاب الصلاة، المحقق النائيني، ج ١، ص ٥٢-٥٣.
- (٣٧) راجع مثلاً: الكافي، الشيخ الكليني، ج ٧، ص ١٩٧، ح ١؛ تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي، ج ١٠، ص ٣٧، ح ١٣٢.
- (٣٨) مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، الشيخ زين الدين العاملي (الشهيد الثاني)، ج ٢، ص ٤٩.
- (٣٩) لاحظ مثلاً: منهاج الصالحين، السيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٩.
- (٤٠) فقه الإمامية (قسم الخيارات)، الميرزا حبيب الله الرشتي، ص ٢٤٩.
- (٤١) لاحظ مثلاً: منهاج الصالحين، السيد الخوئي، ج ٢، ص ٢٦٤-٢٦٥، م ١٢٥٧.
- (٤٢) المستند في شرح العروة الوثقى، موسوعة الإمام الخوئي، السيد الخوئي، ج ٢٣، ص ١٨.

مسألتان في الوقوف بالمزدلفة

الشيخ علي فاضل الصدي

بسم الله الرحمن الرحيم، وصلى الله وسلّم على محمد وآله.

(١) حدّ المزدلفة عرضاً (*)

المقدمة:

لا خلاف بيننا ولا بيننا وبين العامة في أنّ حدّ المزدلفة شرعاً من جهة الطول ما بين المأزمين شرقاً إلى وادي محسّر غرباً؛ للنصوص من طرقنا وطرفهم، ففي صحيحة معاوية بن عمّار - المروية في التهذيب مقطوعة - قال: «حدّ المشعر الحرام من المأزمين إلى الحياض إلى وادي محسّر»^(١)، وقد رواها الصدوق عليه السلام في الفقيه عن الصادق عليه السلام^(٢)، وفي صحيحة أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «حدّ المزدلفة من [وادي] محسّر إلى المأزمين»^(٣)، وفي صحيحة إسحاق بن عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن حدّ جمع، فقال: «ما بين المأزمين إلى وادي محسّر»^(٤)، وفي مسند أحمد بإسناده عن زيد بن عليّ عن أبيه

عن عبید الله بن أبي رافع عن عليّ بن أبي طالب -رضي الله عنه- قال: وقف رسول الله [ﷺ] بعرفة، فقال: «هذا الموقف، وعرفة كلّها موقف»، وأفاض حين غابت الشمس، ثم أردف أسامة، فجعل يعنق عليّ بغيره، والناس يضربون [الإبل] يميناً وشمالاً، [لا] يلتفت إليهم ويقول: «السكينة أيها الناس»، ثم أتى جمعاً فصلّى بهم الصلاتين المغرب والعشاء، ثمّ بات حتى أصبح، ثمّ أتى قزح (كذا)، فقال: «هذا الموقف، وجمع كلّها موقف»، [ثمّ بات بها فلماً أصبح وقف على قزح، فقال: «هذا قزح، وهو الموقف، وجمع كلّها موقف»]^(٥)، وفي صحيح مسلم بسنده عن الإمام الصادق عن أبيه الباقر [ﷺ] عن جابر في حديثه ذلك: «أن رسول الله [ﷺ] قال: نحررت هاهنا، ومنى كلّها منحر، فانحروا في رحالكم، ووقفت هاهنا، وعرفة كلّها موقف، ووقفت هاهنا، وجمع كلّها موقف»^(٦)، وقال ابن قدامة في المغني: «وللمزدلفة ثلاثة أسماء، مزدلفة وجمع والمشعر الحرام، وحدها من مأزمي عرفة إلى قرن محسر، وما على يمين ذلك وشماله من الشعاب، ففي أيّ موضع وقف منها أجزاء؛ لقول النبي [ﷺ]: «المزدلفة موقف»، رواه أبو داود وابن ماجه، وعن جابر عن النبي [ﷺ] أنه قال: «وقفت هاهنا بجمع، وجمع كلّها موقف»، وليس وادي محسر من مزدلفة؛ لقوله: «وارفعوا عن بطن محسر»^(٧).

موضع النزاع وثمرته ومنشؤه:

ولكن وقع الخلاف في أنّ المزدلفة هل هي محدّدة شرعاً في ناحية العرض بجبل المزدلفة شمالاً وبغيره من الجبال جنوباً أم لا؟

وتظهر الثمرة في المواضع المشكوك كونها من المزدلفة في جهتي الشمال والجنوب، وفيما لو أخذ من الجبل -كما اتفق ذلك في منى- فلا يجدي الأخذ منه في توسعة المزدلفة لو قلنا بأنها محدّدة شرعاً في ناحية

العرض وإن أطلق على ما أخذ اسم المزدلفة، بينما لو قلنا بأنها غير محددة العرض - كما هو الحال في منى - فإن ذلك يؤذن بسعتها بناءً على أن المدار على الاسم وصدق العنوان وإن لم يكن المأخوذ من الجبل من المزدلفة قبل الأخذ.

أما منشأ النزاع واحتمال تحديد المزدلفة عرضاً فهو صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام أنه قال للحكم بن عيينة: ما حدّ المزدلفة؟ فسكت، فقال أبو جعفر عليه السلام: «حدّها ما بين المأزمين إلى الجبل إلى حياض محسّر»^(٨)، بدعوى أنها تضمّنت بنحو الصراحة أن الجبل حدّ آخر للمزدلفة^(٩).

مقتضى الأصل:

فلا بدّ أولاً من تأسيس الأصل في المسألة، وأتت إذا شكّ في السعة العرضية للمزدلفة على تقدير إزالة جزء من الجبل، هل يكتفى بالوقوف في المواضع التي يشكّ في كونها منها أم لا؟

فبناءً على كون الشبهة مصداقيّة وأنّ الواجب الوقوف في المزدلفة بوصفها مسمّاة بالمزدلفة فإذا دار أمر المزدلفة بين الأقل والأكثر فلا يكتفى بالوقوف في المواضع التي يشكّ في كونها من المزدلفة؛ للشكّ في الامتثال، وهو مجرى لأصالة الشغل.

وأما لو فهمنا من أدلّة الوقوف بالمزدلفة - كما هو الظاهر - أن الواجب هو الوقوف في واقع المكان المسمّى بالمزدلفة، فمع تردّد واقع المكان بين الأقل والأكثر يكون التكليف - هو الآخر - مردداً بين الأقل والأكثر، فتجري البراءة عن الأكثر، ويبنى عملياً على كون تلكم المواضع المشكوكة - من المزدلفة، ويجزي الوقوف بها^(١٠)، ولكنّه خلاف الاحتياط المراعى في

مسائل الحجّ، وقد كان يصرّ عليه سيّد الأعظم رحمته معللاً بأنّ الحجّ غالباً يقع مرّة في العمر فلا ينبغي ترك الاحتياط فيه^(١١)، وقد ذكره الميرزا التبريزي رحمته^(١٢).

إلا أنّه لا تصل النوبة إلى الأصل فيما لو استظهرنا من الصحيحة كون الجبل حداً من حدود المزدلفة أو أنّه ليس بحداً لها.

دلالة الصحيحة:

والظاهر - وفقاً للفاضل الهندي رحمته^(١٣) - من الصحيحة أنّ الجبل ليس حداً، بل هو من جملة المحدود، فكأثها قالت: حدّها ما بين المأزمين، مروراً بالجبل، وهو جبل قزح، وانتهاءً بجياض محسّر، فتكون متمحضّة في التحديد الطولي شرقاً وغرباً، ولا تعرّض لها للتحديد العرضي شمالاً وجنوباً. وقد يشهد لعدم إرادة الحدّ من لفظ (الجبل) سائر روايات المسألة، وقد تقدّمت، فإثها - سيّما صحيحة إسحاق بن عمّار - في مقام التحديد، فلو كان للمزدلفة حدّ من ناحية العرض لذكرته تلکم الروايات.

ولعلّ السرّ في ذكر الجبل ردّ ما قد يتوهّمه بعض العامّة من كون المشعر الحرام خصوص جبل قزح، ففي صحيح مسلم بإسناده عن الإمام الصادق عن أبيه الباقر عليه السلام عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه - في صفة حجّ النبي صلى الله عليه وآله - "... حتى أتى المزدلفة فصلّى بها المغرب والعشاء بأذان وإقامتين، ولم يسبح بينهما شيئاً، ثمّ اضطجع رسول الله صلى الله عليه وآله [عليه وآله] حتى طلع الفجر، وصلّى الفجر حين تبيّن له الصبح بأذان وإقامة، ثم ركب القصواء حتى أتى المشعر الحرام، فاستقبل القبلة فدعاه وكبره وهلّله ووخّده، فلم يزل واقفاً حتى أسفر جداً، فدفع قبل أن تطلع الشمس..."^(١٤).

وفي شرح النووي لقوله: (حتى أتى المشعر الحرام): "وأما المشعر الحرام فبفتح الميم، هذا هو الصحيح، وبه جاء القرآن، وتظاهرت به روايات الحديث، ويقال: أيضاً بكسر الميم، والمراد به هنا قزح بضم القاف وفتح الزاي وبهاء مهملة، وهو جبل معروف في المزدلفة، وهذا الحديث حجة الفقهاء في أن المشعر الحرام هو قزح، وقال جماهير المفسرين وأهل السير والحديث: المشعر الحرام جميع المزدلفة"^(١٥).

ولو سلمنا بأن (الجبل) في الصحيحة حدٌّ للمزدلفة فمنصرفه الجبل المعهود، وهو الذي في ناحية الشمال، والذي يعرف بجبل المزدلفة، ومعه فلا تحديد للمزدلفة من ناحية الجنوب، وهي ناحية سكة القطار، فمع صدق المزدلفة على محوطة نزال القطار فلا إشكال في مبينتهم ووقوفهم فيها، وإن لم يكن سلفاً من المزدلفة، بناءً على أن المدار على الاسم والصدق.

وأما ما قيل من أن المراد بـ (الجبل) في الصحيحة هو جنس الجبل هناك، فيشمل الشمال والجنوب^(١٦) - فخلاف الظاهر جداً؛ لبعد إرادة كل من جبل المزدلفة - الذي من ناحية الشمال - وجبل ذات السليم وجبل ذي مراخ (المريخيات) - اللذين في ناحية الجنوب - من لفظ الجبل.

ثم لو لم يكن ما ذكرناه هو الظاهر فلا أقل من كونه محتملاً، ومعه تعود الصحيحة مجملة في خصوص قوله ﷺ: «إلى الجبل»، فلا تنهض حجة لإثبات حدٍّ في ناحية العرض للمزدلفة، فالنتيجة أن لا حدًّا للمزدلفة عرضاً.

والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله.

(٢) إدراك اضطراريّ المزدلفة وحده.. إجزاؤه وعدمه

مقدمة:

إنّ كلاً من الوقوفين (الوقوف في عرفات والوقوف في المزدلفة) ينقسم إلى قسمين: اختياريّ واضطراريّ، فإذا أدرك الناسك اختياريّ عرفات والمزدلفة فلا إشكال، وإلا فله مع كونه معذوراً في القوات حالات ثمان: (الأولى) أن لا يدرك شيئاً من الوقوفين الاختياريّ منهنّما والاضطراريّ أصلاً، فيبطل حجّه بلا كلام. (الثانية والثالثة) أن يدرك اختياريّ أحدهما واضطراريّ الآخر فيصحّ حجّه بلا إشكال. (الرابعة والخامسة) أن يدرك اختياريّ أحدهما وحده، وكما لا كلام في بطلان الحجّ بإدراك اختياريّ عرفات خاصّة - لا كلام في صحّته بإدراك اختياريّ المزدلفة خاصّة. (السادسة والسابعة والثامنة) أن يدرك اضطراريّ عرفات والمزدلفة أو اضطراريّ أحدهما وحده، ويجمع السادسة والثامنة - وهي إدراك اضطراريّ المزدلفة وحده - وكذا الثانية - وهي إدراك اختياريّ عرفات واضطراريّ المزدلفة، التي يصحّ فيها الحجّ بلا إشكال كما تقدّم - (نعم يجمع هذه الثلاث) إدراك اضطراريّ المزدلفة.

محلّ البحث:

فإنّ تمّنا القول بالإجزاء في الحالة الثامنة - وهي إدراك اضطراريّ المزدلفة وحده - وهي محلّ البحث فعلاً - فالقول بالإجزاء في الحالتين الثانية والسادسة تامٌّ بالأولويّة، هذا.

وفي مسألتنا طائفتان من الروايات:

طائفةٌ دلّت على انتهاء أمد الوقوف بالمزدلفة بطلوع الشمس، وبانتهائه لا يصحّ الحجّ، منها: صحيحة حريز قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل مفرد للحجّ فاته الموقفان جميعاً، فقال: «له إلى طلوع الشمس (من) يوم النحر، فإن طلعت الشمس من يوم النحر فليس له حجّ، ويجعلها عمرة، وعليه الحجّ من قابل»^(١٧).

ومنها: صحيحة الحلبيّ قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يأتي بعد ما يفيض الناس من عرفات، فقال: «إن كان في مهل حتى يأتي عرفات من ليلته فيقف بها، ثم يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلا يتمّ حجّه حتى يأتي عرفات، وإن قدم رجل وقد فاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام؛ فإن الله تعالى أعذر لعبده، فقد تمّ حجّه إذا أدرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس وقبل أن يفيض الناس، فإن لم يدرك المشعر الحرام فقد فاتته الحجّ، فليجعلها عمرة مفردة، وعليه الحجّ من قابل»^(١٨).

ومنها: معتبرة محمد بن سنان قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن الذي إذا أدركه الإنسان فقد أدرك الحجّ، فقال: «إذا أتى جمعاً والناس بالمشعر الحرام قبل طلوع الشمس فقد أدرك الحجّ ولا عمرة له، وإن أدرك جمعاً بعد طلوع الشمس فهي عمرة مفردة ولا حجّ له، فإن شاء أن يقيم بمكة أقام، وإن شاء أن يرجع إلى أهله رجع، وعليه الحجّ»^(١٩). فإن ابن سنان ثقة على المختار.

ونحوها غيرها^(٢٠).

وبإزائها طائفة دلّت على امتداد الوقوف في المزدلفة للمعذور إلى الزوال من يوم النحر، منها صحيحة جميل - التي رواها المحمّدون الثلاثة - عن أبي

عبد الله ﷺ قال: «من أدرك المشعر الحرام يوم النحر من قبل زوال الشمس فقد أدرك الحج»^(٢١). ولها ذيل في نقل آخر للمصدوق ﷺ: «ومن أدرك يوم عرفة قبل زوال الشمس فقد أدرك المتعة»^(٢٢). فإن الإدراك ظاهر في التأخير عن عذر، ومنصرف عن التعجيز الاختياري.

وبين الطائفتين اختلاف وتعارض ظاهراً؛ فإن مقتضى الأولى بطلان الحج بعدم إدراك الموقف قبل طلوع الشمس، ومقتضى الثانية صحته بإدراك الموقف قبل الزوال، فلا بد من معالجة هذا الاختلاف.
المرجح على تقدير استقرار المعارضة:

ففي كلمات سيد الأعظم ﷺ وبعض تلامذته أنه على تقدير استقرار المعارضة بين الطائفتين فالترجيح للطائفة الأولى؛ لموافقتها للكتاب العزيز، فإن مقتضى قول الله سبحانه: ﴿فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ - إِلَى أَنْ قَالَ - ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾^(٢٣) - وجوب إدراك المشعر قبل إفاضة الناس منه، وإفاضتهم منه إنما هي عند طلوع الشمس، فمقتضى إطلاق الآية بطلان الحج بعدم إدراك المشعر قبل الطلوع ولو لعذر^(٢٤).

ويلاحظ عليه - مضافاً لعدم كونه ترجيحاً بموافقة الكتاب بل بموافقة إطلاقه، والإطلاق ليس من الكتاب بنظره الشريف، بل هو دلالة عقلية، وإن تحفظنا عليه في بعض الكتابات - أولاً: إن الإفاضة في قوله سبحانه: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ وإن كانت ظاهرة بحكم السياق في الإفاضة من المشعر، إلا أنه يلزمنا رفع اليد عن هذا الظاهر التزاماً بتفسير المعصوم للإفاضة بأنها الإفاضة من عرفات، ففي صحيحة معاوية بن عمّار

عن أبي عبد الله عليه السلام - في حج النبي صلى الله عليه وآله - (... فخرج النبي صلى الله عليه وآله وأصحابه مهلين بالحج حتى أتى منى، فصلّى الظهر والعصر والمغرب والعشاء الآخرة والفجر، ثم غدا والناس معه، وكانت قريش تفيض من المرذلة - وهي جمع - ويمنعون الناس أن يفيضوا منها، فأقبل رسول الله صلى الله عليه وآله وقريش ترجو أن تكون إفاضة من حيث كانوا يفيضون، فأنزل الله تعالى عليه: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ﴾ يعني إبراهيم وإسماعيل وإسحاق في إفاضتهم منها ومن كان بعدهم، فلما رأت قريش أن قبة رسول الله صلى الله عليه وآله قد مضت كأنه دخل في أنفسهم شيء للذي كانوا يرجون من الإفاضة من مكانهم حتى انتهى إلى نمره، وهي بطن عرنة بحيال الأراك، فضربت قبته وضرب الناس أحببتهم عندها»^(٢٥). وفي صحيحته الأخرى قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «إنّ المشركون كانوا يفيضون من قبل أن تغيب الشمس، فخالفهم رسول الله صلى الله عليه وآله، فأفاض بعد غروب الشمس، قال: وقال أبو عبد الله عليه السلام: إذا غربت الشمس فأفض مع الناس وعليك السكينة والوقار، وأفض بالاستغفار؛ فإنّ الله عزّ وجلّ يقول: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾...»^(٢٦).

وعليه فكلمة ﴿ثُمَّ﴾ ليست للتراخي الزماني بين الإفاضتين؛ إذ هي إفاضة واحدة، بل هي للتراخي الرتبي، فكأنه قال: أفيضوا من عرفات، ثمّ لتكن إفاضتكم من حيث أفاض الناس الذين وقفوا بعرفات، ولا تكن من المرذلة كما تفعله قريش، فقد كانوا لا يقفون بعرفات، بل يقفون بالمرذلة خاصّة ثمّ يفيضون منها.

وإن رأيت في هذا التفسير تكراراً لمفاد الجملة الأولى، ولا يليق بكلام الله سبحانه فلا نضايق من حمل ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ على بيان كيفية الإفاضتين، أي مع الناس وعليك السكينة والوقار مستغفراً،

كما هو مفاد صحيحة ابن عمّار الثانية المتقدّمة، وليس في حمل الآية على ما يشمل الإفاضة من المزدلفة مخالفةً لما تفترضه هذه الصحيحة من الإفاضة من عرفات؛ إذ لعلّ ذكرها لها من باب التطبيق، ولكنّ صحّيته الأولى المتقدّمة غير قابلة للحمل على كيفية الإفاضة.

وثانياً: ما لفت إليه أحد تلامذته رحمته من أنّ استعمال كلمة (حيث) في الزمان نادر، فهي تستعمل بكثرة في المكان، كما نبّه عليه في المغني^(٢٧)، وترشد إلى كونها مكانية في الآية صحيحة ابن عمار الأولى.

وعموماً فالآية - لا أقل - محتملة لما ذكرناه احتمالاً معتدلاً سيّما بعد ضمّ الصحيحتين إليها، ومعه فلا مجال لئن تكون مرجّحاً للطائفة الأولى على تقدير استقرار المعارضة، هذا.

الجمع العريّ بين الطائفتين:

وقد أفاد سيّد الأعظم رحمته بأنّ المعارضة غير مستقرّة، ويمكن الجمع العريّ بين الطائفتين، وأبداهنّ نحويين من الجمع:

النحو الأوّل: (فكرة شاهد الجمع):

بيان ذلك، إنّه لا تعارض بينهما رغم اتحاد اللسان في بعض روايات الطائفتين من التعبير بـ(الإدراك) الكاشف عن ورود الطرفين في المعذور؛ وذلك لأنّ بعض الروايات كالصريح في أنّ الامتداد إلى الزوال إنّما هو في حقّ المعذور، وهي صحيحة عبد الله بن المغيرة قال: "جاءنا رجل بمنى فقال: إنّي لم أدرك الناس بالموقفين جميعاً، فقال له عبد الله بن المغيرة: فلا حجّ لك، وسأل إسحاق بن عمّار فلم يجبه، فدخل إسحاق على أبي الحسن عليه السلام، فسأله عن ذلك، فقال له: «إذا أدرك مزدلفة فوقف بها قبل أن تزول الشمس يوم النحر فقد

أدرك الحجَّ»^(٢٨). فتكون شاهد جمع بين الطائفتين، فتحمل الأولى على المختار فوقته إلى طلوع الشمس، وتحمل الثانية على المعذور فيختصُّ بامتداد وقته إلى الزوال، فليتمل.

وأوضح منها معتبرة الفضل بن يونس عن أبي الحسن عليه السلام قال: سألته عن رجل عرض له سلطان، فأخذه ظالمًا له يوم عرفة قبل أن يعرف، فبعث به إلى مكة، فحبسه، فلما كان يوم النحر خلى سبيله، كيف يصنع؟ فقال: «يلحق فيقف بجمع، ثم ينصرف إلى منى، فيرمي ويذبح ويحلق، ولا شيء عليه..»^(٢٩). فإنَّ موردها المحبوس الممنوع عن الوقوف الاختياري للمزدلفة^(٣٠).

أقول: وقد رواها الشيخ الكليني رحمته الله عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الفضل بن يونس، كذا في جميع نسخ الكافي^(٣١)، ولكن أحمد بن محمد وهو الأشعري قد روى عن الفضل بن يونس بتوسط ابن محبوب وهو الحسن في سائر روايات الكافي، فراجع، بل إنَّ أحمد يروي كتاب يونس بواسطة ابن محبوب، كما في طريق النجاشي رحمته الله^(٣٢)، ويرويه بواسطة ابن محبوب وابن أبي عمير، كما في طريق الشيخ رحمته الله^(٣٣)، وهذا يؤذن بسقوط ابن محبوب من سند الرواية، ويعزز ذلك أن الشيخ روى هذه الرواية في التهذيب عن أحمد عن الحسن عن الفضل^(٣٤).

وفي تقرير آخر: يظهر من الطائفة الأولى امتداد الموقف إلى طلوع الشمس مطلقاً حتى للمعذور، بينما يظهر من الطائفة الثانية امتداد الموقف إلى زوال الشمس من يوم النحر على الإطلاق، فالمعارضة بينهما ظاهرة، ولكنَّ بعض الروايات ظاهرة في امتداد الموقف إلى الزوال للمعذور، فتكون هذه الروايات شاهدة للجمع بين الطائفتين^(٣٥).

ويلاحظ عليه - مضافاً إلى أن شاهد الجمع هو ما يحمل دالتين إيجابيّة وسلبيّة، ولو بالمنطوق والمفهوم، ويكون بإحداهما موافقاً لإحدى الطائفتين وبالدلالة الأخرى موافقاً للطائفة الأخرى، فيقيّد كلاّ منهما، ويوفّق بينهما، بينما لا تتوفر كلُّ من معتبرة الفضل وصحيحة ابن المغيرة إلا على دلالة واحدة موافقة للطائفة الثانية - من وجوه:

الأوّل: أن مفاد الطائفة الأولى - حتى صحيحة حريز^(٣٦) - بطلان حجّ من لم يقف اختياري واضطراري عرفات لعذر إن لم يقف بالمزدلفة قبل طلوع الشمس من يوم النحر، ولا يجزيه وقوف اضطراريّ المزدلفة، والشاهد على كون فوت موقف عرفات لعذر في روايات هذه الطائفة هو تصحيح الحجّ على تقدير إدراك اختياريّ المزدلفة، ومن المعلوم أنّه لا يصحّ بإدراكه مع فوت اختياريّ عرفات واضطراريها لغير عذر، بينما مفاد الطائفة الثانية - بقطع النظر عن صحيحة ابن المغيرة ومعتبرة الفضل - صحّة حجّ من وقف اضطراريّ المزدلفة، ولكنّها مطلقة من جهة إدراك الوقوف بعرفات - اختياريّه أو اضطراريّه - وعدمه، فالنسبة بينهما هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فيحمل المطلق على المقيّد، بلا حاجة إلى شاهد للجمع بينهما، والنتيجة هي اختصاص الطائفة الثانية بما إذا أدرك عرفات اختياراً أو اضطراراً مع إدراك اضطراريّ المزدلفة.

الثاني: إنّ صحيحة ابن المغيرة - التي جعلها شاهد جمع بين الطائفتين - كما هي محتملة لعدم إدراك الوقوفين، بمعنى أنّه وصل متأخراً عن وقت الوقوفين مع الناس، فيكون موضوعها من لم يدرك سوى اضطراريّ المزدلفة، فإنّها - إن لم تكن ظاهرة - محتملة لعدم إدراكه الاختياريّ من عرفات والمزدلفة، كما يشعر به قوله: (لم أدرك الناس)، وإن كان أدرك اضطراريّ

عرفات، فتكون خارجة عن محلّ كلامنا، فكيف تكون شاهد جمع؟! ولعلّه لهذا أمرَ بالتأمل.

الثالث: إنَّ معتبرة الفضل -هي الأخرى- داخله في المعارضة؛ فإنَّ موضوعها وموضوع الطائفة الأولى هو المعذور عن إدراك اختياري واضطراري عرفات وعن إدراك اختياري المزدلفة، فكيف تكون المعتبرة شاهد جمع بين الطائفتين؟!

فتحصّل أنّه لا معارضة بين الطائفة الأولى وبين صحيحتي جميل وابن المغيرة، بل المعارضة قائمة بينها وبين معتبرة الفضل، فلا شاهد جمع، فانتفى الجمع بالنحو الأول.

النحو الثاني: (نظريّة انقلاب النسبة):

تقريب ذلك، إنَّ الطائفة الثانية قد خرج عن تحت إطلاقها المختار بالإجماع والضرورة؛ فإنَّ المتعمّد في التأخير غير مشمول لها بالقطع واليقين، فهي مختصّة بالمعذور جزماً، فتقلب النسبة بينها وبين الطائفة الأولى من التباين إلى العموم والخصوص المطلق، فتخصّص بها، وتكون النتيجة حمل الطائفة الأولى على المختار، والثانية على المعذور^(٣٧).

ويعرف الجواب عنه -مع تسليم كبرى انقلاب النسبة- ممّا تقدّم من أنّ موضوع الطائفة الأولى - هي الأخرى - خصوص المعذور؛ فإنَّ الإجماع والضرورة قائمان أيضاً على بطلان الحجّ بإدراك اختياري المشعر مع فوت اختياريّ عرفات أو اضطراريّها بغير عذر، فالنسبة بينهما هي التباين.

المرجّح والمرجع:

وحيث لا مرجّح لإحدى الطائفتين على الأخرى بموافقة الكتاب كما عرفت، وكذا بمخالفة العامّة؛ إذ الطائفتان معاً مخالفتان لهم، فمع فوت عرفات لا يجزي عندهم بالاتفاق إدراك اختياريّ المزدلفة فضلاً عن اضطراريّهِ^(٣٨)، كما لا عموم فوقانيّ يمكن أن يكون مرجعاً بعد تساقطهما؛ فإنّ إطلاق صحيحة جميل المتقدّمة غير مراد، كما تقدّم - فلا محرز لصحة الحجّ بلا فرق بين أنحاء العذر، إن لم نحتمل أن يكون لعذر الصدّ دخالة في الصحة بالخصوص عرفاً، وإلا - كما هو غير بعيد - حصل التصالح بين الطائفة الأولى ومعتبرة الفضل.

زبدة المخض:

فتحصل أنّ ما عليه المشهور من عدم إجزاء إدراك خصوص اضطراريّ المزدلفة هو المنصور، نعم يجزي المصدود عن الموقفين إدراكه. والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على نبيّ الرحمة وقائد البركة محمّد الأمين وآله السادة القادة الميامين.

الهوامش:

- (*) جاء هذا البحث على خلفيّة ما أثير بعد تسيير قطار المشاعر من أنّ محطة نزول ركّابه في المزدلفة وكذا المحوطة التي يبببتون ويقفون بها ليست من المزدلفة.
- (١) تهذيب الأحكام ٥: ١٩٠ ح ٦٣٣، وسائل الشيعة ١٤: ١٧ ب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ١.
- (٢) الفقيه ٢: ٤٦٣ ح ٢٩٧٩، ثل ١٤: ١٨ ب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٨.
- (٣) وسائل الشيعة ١٤: ١٨ ب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٤.
- (٤) وسائل الشيعة ١٤: ١٨ ب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٥.

- (٥) مسند أحمد ١: ٧٥، ١٥٧.
- (٦) صحيح مسلم ٤: ٤٣.
- (٧) المغني ٣: ٤٤١.
- (٨) وسائل الشيعة ١٤: ١٧ ب ٨ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٢.
- (٩) انظر: الحدائق الناضرة ١٦: ٤٣٣، المعتمد في شرح المناسك ٢، موسوعة الإمام الخوئي رحمته ٢٩: ٢٠١، كلمة التقوى ٣: ٤١٥ م ٩٢١.
- (١٠) انظر: موجز أحكام الحج للشهيد الصدر رحمته بتعليقة السيّد الحائري دام ظلّه ١٥١، ١٥٢، تنقيح مباني الحجّ للميرزا جواد التبريزي رحمته ٣: ١٥٥.
- (١١) انظر: المبسوط في فقه المسائل المعاصرة (الحجّ والعمرة) للشيخ محمد القائي ٣: ٢٤٨.
- (١٢) تنقيح مباني الحجّ ٣: ١٥٥.
- (١٣) كشف اللثام ٦: ٨١.
- (١٤) صحيح مسلم ٤: ٤٢.
- (١٥) شرح مسلم للنووي ٨: ١٨٩.
- (١٦) انظر: مجلّة ميقات الحجّ- العدد الأوّل: ١٤٨، من مقال للشيخ حسن الجواهري بعنوان: (حدود عرفات. مزدلفة. منى).
- (١٧) وسائل الشيعة ١٤: ٣٧ ب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ١.
- (١٨) وسائل الشيعة ١٤: ٣٦ ب ٢٢ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٢.
- (١٩) تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٠ ك الحجّ ب ٢٣ ح ٢١ (٩٨٤)، وسائل الشيعة ١٤: ٣٨ ب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٤.
- (٢٠) وسائل الشيعة ١٤: ٣٨ ب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٣، ٥.
- (٢١) وسائل الشيعة ١٤: ٤٠ ب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٩.
- (٢٢) وسائل الشيعة ١٤: ٤٠ ب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٨.
- (٢٣) سورة البقرة: ١٩٨، ١٩٩.
- (٢٤) المعتمد في شرح المناسك ٢، موسوعة الإمام الخوئي رحمته ٢٩: ٢١٤، التهذيب، تنقيح

مباني الحج للميرزا التبريزي رحمته الله ٣: ١٨٩، تعاليق مبسوطه للشيخ الفيّاض رحمته الله ١٠: ٤٧٤.

(٢٥) وسائل الشيعة ١١: ٢١٥ ب ٢ من أبواب أقسام الحج ح ٤.

(٢٦) الكافي ٤: ٤٦٧ باب الإفاضة من عرفات ح ٢، وسائل الشيعة ١٠: ٣٤ ب ١ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٢.

(٢٧) مستند الناسك في شرح المناسك، تقرير بحث الإمام الخوئي رحمته الله، بقلم الشهيد الشيخ مرتضى البروجردي رحمته الله ٤: ١٢٩.

(٢٨) تهذيب الأحكام ٥: ٢٩٢ ب ٢٣ ح ٢٦ (٩٨٩)، وسائل الشيعة ١٤: ٣٩ ب ٢٣ من أبواب الوقوف بالمشعر ح ٦.

(٢٩) وسائل الشيعة ١٣: ١٨٣ ب ٣ من أبواب الإحصار والصدّ ح ٢.

(٣٠) مستند الناسك في شرح المناسك ٤: ١٢٩، ١٣٠.

(٣١) الكافي ٨: ٤٧٤ ب ١٠٠ من كتاب الحج ح ٨ (ط. دار الحديث).

(٣٢) رجال النجاشي: ٣٠٩ (٨٤٤).

(٣٣) الفهرست: ١٩٩ باب الفاء، باب الفضل رقم ٢ (٥٦٤).

(٣٤) التهذيب ٥: ٤٦٥ (١٦٢٣).

(٣٥) المعتمد في شرح المناسك ٢، موسوعة الإمام الخوئي رحمته الله ٢٩: ٢١٥.

(٣٦) فما في بعض الكلمات من أن الفوت فيها أعمّ من الاختياري والاضطراريّ - المرتقى إلى الفقه الأرقى (ك الحج ٢): ٢٩٥ - غير متّجه؛ إذ على تقدير الفوت الاختياريّ لعرفات يبطل الحجّ وإن أدرك اضطراريها واختياريّ المزدلفة، على أن موضوع الصحيحة قضية خارجية بقرينة ذكر مشخصات الحاجّ وأنه مفرد رغم عدم دخالة هذه الخصوصية في الحكم.

(٣٧) مستند الناسك في شرح المناسك ٤: ١٣٠، ١٣١، وانظر: التهذيب، تنقيح مباني الحج ٣: ١٨٨.

(٣٨) قال الشيخ رحمته الله في كتاب الخلاف ٢: ٣٤٢، مسألة ١٦٢: "من فاته عرفات وأدرك المشعر ووقف بها فقد أجزأ، ولم يوافقنا عليه أحد من الفقهاء.."، وقال ابن رشد الحفيد

في بداية المجتهد ١: ٢٧٨ : "أما حكم الوقوف بعرفة: فإنهم أجمعوا على أنه ركن من أركان الحج، وأن من فاته فعله حجُّ قابل، والمهدي في قول أكثرهم؛ لقوله عليه [وآله أفضل] الصلاة والسلام: الحجُّ عرفة".



Resalat Alqalam

Islamic, Enlightening & Comprehensive

● Advisory Board :

Sh. Abdulla Ali Al daqaq
Sh. Ali Fadhel Alsadadi
Sh. Ghazi Abdulhassan



● General Supervisor :

Sh. Abdulraoof Hassan Alrabia

● Editor in Chief:

Sh.mohammed ali khatam

● Editor in Director:

Sh.Abbas Ali Alsayegh

● Chairman of the Editorial Board:

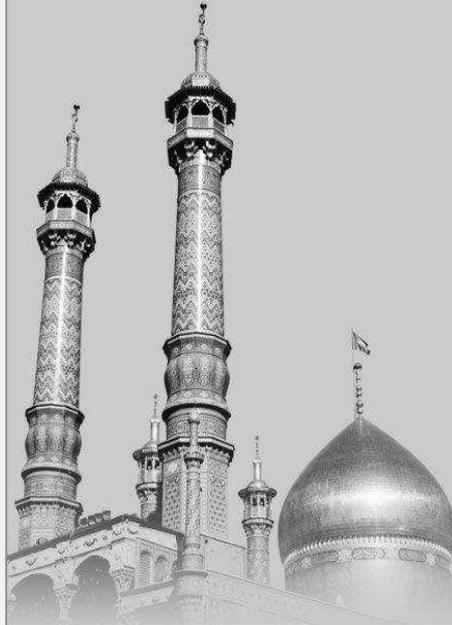
Sh.Aziz Hassan Salman

● Editorial Board:

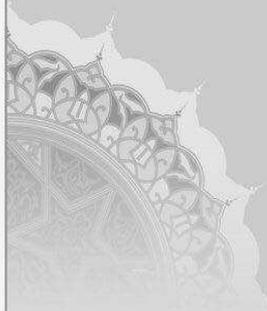
S.Jalal Adnan Alawi

Sh.Ali Aqeel Aljamri

Sh.Mansoor Ebrahim Aljubaili



A Periodical Magazine Issued by the
Bahraini Students
of the Educational Hawza the
Holy City of Qom





الطريق إلى الله

الدنيا لم تُخلق لتبقى، ولا لتُنْضَى إلى عدمٍ محضٍ يصير إليه الإنسان، وينطوي ذكره به إلى الأبد.

الدنيا لم تُخلق جزافاً وعبثاً، والإنسان فيها لا ليلهو، وإنما خُلق في الدنيا لحكمةٍ ولغايةٍ أكبر منها، كان الإنسان فيها من تقدير العليم الحكيم للجدِّ والعمل الصالح الذي يُعده أحسن إعداد ليوم بعثه وأخرته، ويصنعه أجود صناعة لينجو بها من أهوال ذلك اليوم العسير، وشدائده العظام، وتُحقِّق له سعادة الأبد.

وتلك صناعة لا تُجيدها مناهج الأرض، وإعداد لا طاقة لمنهج بالتكفُّل به إلا منهج السماء المتلقَّى من وحي الله لمن اصطفى من عباده لعلمه وحكمته. فإن رغب رغباً في ذلك فليس له إلا أن يُخضع حياته لمنهج الله، ويلزم الطريق إليه مستعيناً بلطفه، مستشفعاً برحمته، متعلِّقاً بمدده وهداه. ومن لم يفعل فليس له رغبة صادقة فيما طلب، ومن رغب عن ذلك فقد فرط، وما تفرطه بمتدارك بعد هذه الحياة، وما فرط في الشيء الذي يهون؛ ما فرط فيه إنقاذ نفسه من عذاب دائم، وشقاء مقيم، وما ضيَّعه عليها لا يعدله شيء وهو سعادة الأبد، وما أوقع نفسه فيه إنما هو أكبر خسارة.

خطبة الجمعة (٦١٧) ٩ ذو القعدة ١٤٣٥ هـ ٥ سبتمبر ٢٠١٤ م